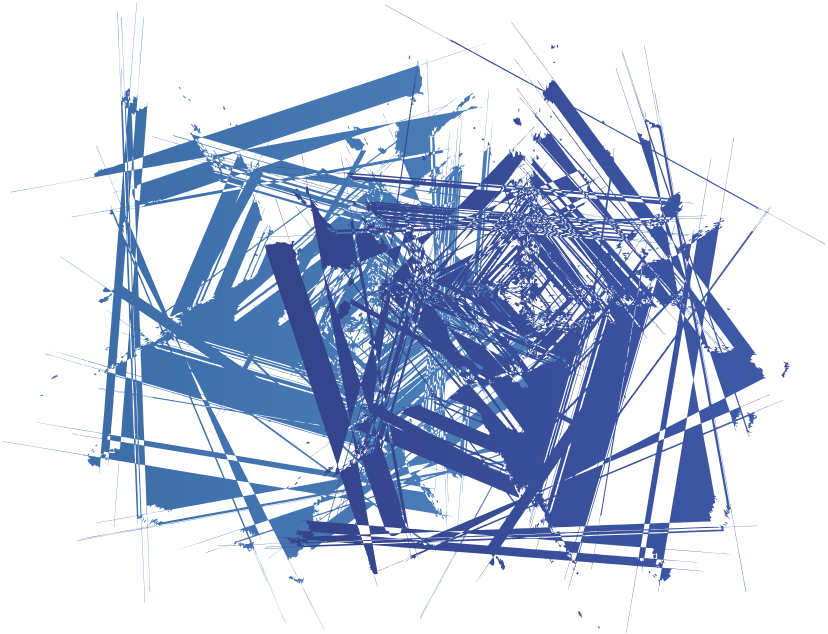
12 | Schriften aus der Fakultät Humanwissenschaften
der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Aufgeklärte Vernunft und konkurrierende Handlungsrationalitäten am Ende des 20. Jahrhunderts

Sozialtheorie zwischen prädisponiertem Nutzenkalkül, Werterelativismus und den Vorzeichen islamischen Absolutismus

Bernd Martin



UNIVERSITY OF
BAMBERG
PRESS

Schriften aus der Fakultät Humanwissenschaften

der Otto-Friedrich-Universität Bamberg 12

Schriften aus der Fakultät Humanwissenschaften

der Otto-Friedrich-Universität Bamberg

Band 12

University of Bamberg Press 2013

Aufgeklärte Vernunft und konkurrierende Handlungsrationalitäten am Ende des 20. Jahrhunderts

Sozialtheorie zwischen prädisponiertem Nutzenkalkül, Werterelativismus und den Vorzeichen islamischen Absolutismus

von Bernd Martin

University of Bamberg Press 2013

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Informationen sind im Internet über http://dnb.ddb.de/ abrufbar

Diese Arbeit hat der Fakultät Humanwissenschaften der Otto-Friedrich-Universität Bamberg als Dissertation vorgelegen
Dekan/Dekanin: Universitätsprofessor Dr. Stefan Lautenbacher
Erstgutachter/-in: Universitätsprofessor Dr. Claus Mühlfeld
Zweitgutachter/-in: Universitätsprofessor Dr. Georg Hörmann
Tag der mündlichen Prüfung: 07.02.2013

Dieses Werk ist als freie Onlineversion über den Hochschulschriften-Server (OPUS; http://www.opus-bayern.de/uni-bamberg/) der Universitätsbibliothek Bamberg erreichbar. Kopien und Ausdrucke dürfen nur zum privaten und sonstigen eigenen Gebrauch angefertigt werden.

Herstellung und Druck: Digital Print Group, Nürnberg
Umschlaggestaltung: University of Bamberg Press, Andra Brandhofer.
Grafik auf dem Umschlag: www.stockazoo.com

© University of Bamberg Press Bamberg 2013
http://www.uni-bamberg.de/ubp/

ISSN: 1866-8674
ISBN: 978-3-86309-150-7 (Druckausgabe)
eISBN: 978-3-86309-151-4 (Online-Ausgabe)
URN: urn:nbn:de:bvb:473-opus4-34821

INHALT

Vorwort 1
Einleitung 4
A. Rationalität und Vernunft im Verständnis von Ökonomie und Naturwissenschaft 8
I. DER RATIONAL CHOICE-ANSATZ 9
1. Grundgedanken James Colemans' Sozialtheorie 9
1.1. Ausgangspunkte handlungstheoretischer Konzeptionen rationaler Wahl 9
1.2. Grundlagen rationalen Handelns und methodischer Ansatz 10
1.3. Rationalität/Rationalisierung, Interessen und Postulat der Nutzenmaximierung 12
1.4. Begriff und Problem der Normen 15
1.5. Die Wirksamkeit von Norm und Sanktion – Trittbrettfahrer-Problem 17
1.6. Der soziologische Kern – Akteursverhalten und Erwartungen 21
1.7. Akteurstilisierungen und Modelle 23
1.8. SEU-Modell und spieltheorische Implikationen 26
1.9. Ökonomisches Paradigma und Rationalität – Bedingtheit des Rationalitätsbegriffs 29
2. Vom klassischen Ansatz zur neoklassischen Ökonomisierung des Verhaltens 35
2.1. Grundgedanken ökonomischer Rationalität 35
2.2. Rationalitätsunterstellung der Neoklassik – „Demokratie" des Marktes 38
2.3. Vollkommener Markt und Modellierung rationaler Akteure 40
3. „Interne" Kritik der Rational Choice-Modelle 46
3.1. Einleitung 46
3.2. Kritische Rezeption klassischer und neoklassischer Rationalität – Jon Elster 48
3.3. Systemische und organisationale Rationalität 51
II. BIOLOGISCHE UND BIOGENETISCHE ANSÄTZE 61
1. Soziobiologische Konzeptionen: Richard Dawkins und Edward Osborne Wilsons 61
1.1. Grundgedanken der Soziobiologie 61
1.2. Physikalische und neuronale Grundlegungen menschlicher Rationalität 68
1.3. Rationalität und Kultur – Ethisierung der Natur 77
1.4. Soziobiologie als Sinnproduktion – Die evolutionäre Epik der Stammesgeschichte 83
2. Evolutionäre Erkenntnistheorie als biologische und philosophische Theorie 87
2.1. Zusammenhang von Soziobiologie und Evolutionärer Erkenntnistheorie 87

2.2. Wissenschaftstheoretischer Status der Evolutionären Erkenntnistheorie 89
2.3. Rupert Riedls Morphologie des Erkennens – Naturalisierung der Vernunft 90
2.4. Franz Wuketits Teleologie – Funktionalismus unter Nutzenaspekten 94
2.5. Gerhard Vollmers „hypothetischer Realismus" – Wahrnehmen als philosophischer Erkenntnisanspruch 99
III. SOZIALES HANDELN, RATIONALITÄT UND VERNUNFT: KRITISCHE BETRACHTUNG DER UNTERSUCHTEN ANSÄTZE 108
1. Rational Choice – Klassische Konzeption sozialer Ordnung 108
1.1. Entstehungsgrundlagen und Problemanriss 108
1.2. Externalisierung von Normen und soziale Interdependenzen – Colemans Probleme. 110
1.3. Vertrauensproblematik – problematisches Vertrauen... 114
2. Neoklassischer Ökonomismus 118
2.1. Entstehungskontext und Intentionen neoklassischer Theoriebildung 118
2.2. Präferenzen, Vollkommenheitsannahme und Akteurstilisierung . 120
2.3. Soziale Rationalität und Vernunft als Epiphänomene 124
3. Rationalität und Vernunft im Licht der Soziobiologie 127
3.1. Zentrale Fragen und Problemkontexte 127
3.2. Genegoismus als quantitative Bestimmung – Memkonzeption als qualitatives Korrektat? 129
3.3. Universalistische Sozialanthropologie: Tier-/Mensch-Analogien, Ideologie und Vernunftbegründungen in der Soziobiologie 132
3.4. Memetische Evolution und darwinistisches Kulturszenario – Individuum, Subjekt und Kultur als replikatorische Akzidentien..... 137
4. Evolutionäre Erkenntnistheorie und die Konzeption von Rationalität und Vernunft 153
4.1. Wahrnehmen und Erkennen als Organfunktion und Mechanik – Revision der Erkenntnisapriori 153
4.2. Ökonomik der Vernunft – Funktionalität und Datenlage 159
4.3. Rekonstruktionismus, Gehirnfunktionalismus und Identismus – Verschwundenes Subjekt 161
4.4. Avancierte handlungstheoretische Modelle – Neues zu Rationalität, Vernunft und Individuum? 168
B. Kultureller Relativismus und islamisches Weltbild – Herausforderungen rationalen Handelns und aufgeklärter Vernunft 174
I. KULTUR DER MODERNE – MODERNE KULTUREN: AUFGEKLÄRTE VERNUNFT, MODERNEKRITIK UND GEGENAUFKLÄRUNG 175
1. Kultur und Gesellschaft der aufgeklärten Moderne 175
1.1. Einleitung 175
1.2. Verständnis und Begriff von Kultur 176
1.3. Zivilisation und Kultur bei Norbert Elias 178
1.4. Zivilisationsprozess und Kultur als Sinnstiftung 179
1.5. Kultur und soziales System – Verhältnis zu Biologie und Ökonomie 181

1.6. Plastizität und Erziehungsbedürftigkeit – Sonderstellung des Menschen 183
1.7. Aspekte von Aufklärung und Moderne 184
1.8. Rationalisierung der Welt – Bewusstseins- und kulturgenetische Aspekte der Menschheitsgeschichte 186
1.9. Subjektivität und Individualisierung – „Entsicherung" von Lebenswelten 190
1.10. Ambivalenzen der Moderne 192
1.11. Einhegung aufgeklärter Vernunft – Bürgerliche Vergesellschaftung und Staat 196
1.12. Ideologie, Rationalität und Vernunft 208
2. Das Ende der „großen Erzählungen" – Finalisierung des Universalitätsdenkens 213
2.1. Einleitung und Problemanriss 213
2.2. Strukurale Anthropologie – Im Zeichen des Zeichens 216
2.3. Postmodernes Denken – Heteronomisierung der Lebenswelten 218
2.4. Aufklärungskritik und Machtanalyse – Foucaults Rezeption der Moderne 223
2.5. Macht als strategisch-produktive Relation und ontologische Bestimmung 227
2.6. Widerstand ohne Subjekt und Wahrheit – Sakrosanktionen 232
2.7. Poststrukturelle Verführungen (1) – Auf dem Weg der Gegenaufklärung 237
2.8. Poststrukturalistische Gesellschaftskritik, „Begriffsimperialismus" und „Ursprungsphilosophie" 241
3. Feministischer Dekonstruktivismus – Authentizität der Unmittelbarkeit, Vernunft als „Ereignis" 245
3.1. Von der Patriarchatskritik zur postkolonial-feministischen Dekonstruktion 245
3.2. „Performanz" und „Ereignis" – Fortschreibung der Subjektlosigkeit 246
4. Antikolonialismus, Dekonstruktivismus und Kulturrelativismus – Verfehlungen einer Modernekritik 257
4.1. Einleitung 257
4.2. Antikoloniales Subjekt und revolutionäre Gewalt – Fanons Täter-Opfer-Konfiguration 259
4.3. Poststrukturelle Verführungen (2) – Anklänge eines antihumanistischen Absolutismus 262
4.4. „Logik" der Moderne – Normalität als Ausnahmezustand 268
4.5. „Schuldkomplex" und Werterelativismus – Vorschein neuen Absolutismus 271
5. Religion, Fundamentalismus und Moderne 278
5.1. Einleitung 278
5.3. Fundamentalismus – Über die Problematik einer Begriffsfigur 291

II. ISLAMISCHES WELTBILD – RELIGIÖSES STREBEN ODER ABSOLUTISTISCHER UNIVERSALISMUS? 295
1. Islamisch-imperiale Bestrebungen – Von der medinischen Gemeinschaft zu universalen Ansprüchen 295
1.1. Einleitung 295
1.2. Islamischer Expansionismus – Leitbild Mohammed und Universalisalismus 298
1.3. Post-Osmanische Entwicklung und das Band des „Islamischen Hauses“ 309
1.4. Sakralisierung, „Stillstand“ und Entwicklung 314
2. Apologesen des islamischen Universalismus I: Olivier Roy 321
2.1. Einleitung. 321
2.2. Ankunft des Islam in der Moderne 324
2.3. „Vergessene“ Fakten – Islamische Distinktion 328
3. Apologesen des islamischen Universalismus II: Feministische Projektionen und Verharmlosungen 333
3.1. Einleitung 333
3.2. Wiederentdeckung „orientaler“ Substanz – Feminismus und Apologese der Unterdrückung 338
4. Weltbild des Islam – Absolutismus und islamisch motivierter Universalismus 352
4.1. Einleitung 352
4.2. Verkennung islamischer Totalität (1) – Westen als „ewiger Imperialist“ 358
4.3. Verkennung islamischer Totalität (2) – Ankerpunkte und Stoßrichtungen 365
4.4. Fundamentalismus, Islamismus und Islam – Schwierigkeiten begrifflicher Differenzierung 374
4.5. Universalismus und Appeasement – Notwendigkeit einer Reform 379
5. Frauenrechte, Menschenrechte und Demokratie – Ungeliebte und ungeteilte Werte 394
5.1. Einleitung 394
5.2. Frauenrechte im Licht des Differentialismus 395
5.3. Kulturelle Differenz und Verständigung – Einige Überlegungen ... 401
5.4. Erziehung und Frauenbild – Islamische „Reformer“ und ihre „westlichen“ Helfer 405
5.5. Islamische Geschlechtertrennung – Frauen und Männer im Licht absolutistischer Rollenzuweisungen 411
5.6. Islamisches Weltbild und Aufklärung – Schlussfolgerungen 418
Zusammenfassung und Fazit 446
Literatur und Siglen 493

Vorwort

Das Prädikat „Moderne“ wird nach und aufgrund der europäischen Katastrophe des Zweiten Weltkrieges, mit dem Versuch der Vernichtung der europäischen Juden (vgl. Hillberg 1990), dezidiert von den „68ern“ und zuletzt verschärft mit dem Zusammenbruch des „Ostblocks“ der 1990er Jahre zunehmend mit negativen Vorzeichen versehen. Dies ändert sich auch nicht einige Jahre nach dem „Mauerfall“ und dem Milleniumswechsel, erfährt aber zum Teil zu Wirkungsmacht gelangte „postmoderne“ Modifikationen. Diese Veränderungen sind deutlich in den Sozialwissenschaften zu spüren, beispielsweise in der Rekonstruktion der *Postcolonial Studies* und der feministischen, hier besonders der *Gender Theorie*-Bildung; in der Transformation milieutheoretischer Ansätze in die als multikulturell gehandelten Konzepte zur Handhabung gesellschaftlicher Problemlagen; in der Diskussion um *immaterielle Arbeit* und „Multitude“ (vor allem: Hardt/Negri 2003); in der Zuspitzung kulturrelativer und dekonstruktivistischer Theoreme und schließlich in der Frage der Verträglichkeit der Kulturen mit Verweis auf ethnische bzw. kollektive Identitäten und der massiven Infragestellung, bis hin zur Leugnung einer der inkriminierten Moderne innewohnenden Bedingung der Möglichkeit eines vernünftig einzurichtenden Zusammenlebens.

Einige dieser Perspektiven stellen die Frage, ob den Bestimmungen, der Selbstauskunft der Aufklärung und der „Künstlichkeit“ der Moderne nicht doch eine anthropologische bzw. naturbedingte Schranke gesetzt ist oder aber eine moralische errichtet werden muss. „Geld regiert die Welt!“, meint der Volksmund und deutet mit dieser „Weisheit“ einen vermeintlichen Wesenskern des Menschen, der doch nur seinen Nutzen will und alles andere zuerst einmal zurückstellt, an.

Dass die ökonomischen, aber auch die biologisch-naturwissenschaftlichen Weltbilder häufig nur den Schluss zulassen, dass es sich bei diesen Ausrufen um gar nicht so verfehlte *Natur des Menschen* handeln soll, verweist nicht zufällig auf Übereinstimmung: Es scheint an der Zeit, die *vernunftbehauptende Substanz* der Aufklärung – auch wieder so ein Prädiktor –, welche selbstherrlich die noch nicht an ihre Endlichkeit gelangten subjektiven Möglichkeiten eines Besseren als des Bestehenden behauptet und dabei doch nur Unheil anzurichten vermag, endlich mit „Strukturen“ zu konterkarieren, die alle subjektphilosophischen Verwurzelungen hinter sich lassen und dem Wesen des Menschen und seiner Ausdrucksformen nachspüren: Eine Ontologie der Vernunft und ihr gemäßer Handlungsrationalität. Jeder andere, als selbstbestimmt behauptete Weg des Ausgangs aus ebenso selbsterrichteten wie selbstzerstörerischen Verhältnissen verweist doch letztlich immer nur auf die Basis der eigenen Unvernunft und Irrationalität, weil er sich den naturgemäßen Axiomen nicht beugen will, so die Unterstellung. *Rationalität*, nützlich, um Rationalismus und die Metho-

dologie der Wissenschaften zu gebären, nun gewogen und als zu schwer befunden. *Vernunft*, die nackte Rechtfertigungsform des Vorgangs, beeilt sich, in der Garderobe endlich ein modisches, dennoch schon häufiger anprobiertes Gewand anzuziehen und – als naturbedingte Substanz – ohne das Subjekt wieder anzutreten. Mit anderen Worten ist der Universalismus der Aufklärung, der sich in sozialen Interaktionen unter der Zumutung kommunizierbarer Moral mitteilen oder es sonst überhaupt sein lassen muss, gänzlich *„unmodisch"* geworden.

Mit der vorgelegten Arbeit wird also kritisch zu betrachten bzw. zu hinterfragen sein, ob Individuen bestimmbar durch „Natur", besonders das Konglomerat der Gene sind, das in ihnen zu ihrem oder deren eigenen Vorteil herrschen soll; ob es eine „kosmische" Vernunftadäquanz und Entscheidung auf Vorteilsrealisierung und Kostenminimierung ist, die Humanverhalten motiviert; sie, die Individuen: sind sie negative Substanz, also die „Differenz", die, wie der Kulturrelativismus ausgibt, wieder in positive und kulturalisierbare Substanz überführbar ist? Dies soll unter diesen Perspektiven wie auch am Beispiel des Islam als eines scheinbar religionisierten Weltbildes betrachtet werden. Es wird zu fragen sein, ob sich die hier vorgestellten Menschenbilder nicht als zutiefst normativ – bewusst oder nicht – und zugleich objektiv ausgeben und nicht Letztbegründungen aufruhen, die zu bestimmten gesellschaftlichen Ordnungsvorstellungen neigen.

Solche Vorstellungen und Anschauungen haben wenig mit dem zu tun, was als *Aufklärung* in *kritisch-reflexiverer Absicht* einst auf der Agenda der Überlegungen zur Einrichtung einer vom Menschen gedachten und für ihn einzurichtenden Welt gestanden hat. Die Frage nach dem möglichen Glück ist nicht mehr gestellt. Gut positivistisch oder/und nominalistisch darf es sich als Epiphänomen unter den ökonomischen, biogenetischen, kulturell-evolutiven Prämissen oder dem kollektivistischen Utilitarismus, der ein Reduktionismus ist, zeigen. Ist Glück aber individuell, dann ist es universeller Gegenstand des Menschseins. Weil individuelles Glück aber nicht antisozial, sondern nur in Rücksicht der sozialen Gegenüber möglich ist, will der Mensch dieses sein Glück auch anerkannt, legitimiert wissen. Die Frage des Individuellen ist also ein nicht durch bloßes Insistieren zu lösendes Dilemma. Die damit einhergehende Problematik – was ist Individualität und wieviel soll zugelassen werden? – stellt sich im sozialen Kontext also immer wieder neu und wird selbstverständlich durch diese Arbeit nicht abzuschließen sein. Von „Vorläufigem" ist also die Sprache, weil der Mensch vor dem Hintergrund seiner Endlichkeit und ebenso der *longue durée* (vgl. Braudel 1984), der Zeitlichkeit des Gewordenen, immer wieder *entscheiden* muss. Dass dies gerade nicht heißt, dass er determiniert ist, zeichnet sich damit bereits ab. Aber auch die Anschauung: „alles ist relativ" wird sich in der radikalen Konsequenz als Essentialismus zeigen und unter ihrem antisubjektivistischen Deckmantel als ein Objektivismus daherkommen, der Sein

und Sollen gleichschaltet. Die Lebensqualität und die Bedürfnisse bleiben den genannten Axiomatisierungen fremd oder zumindest äußerlich.

Sinnvollerweise ist die Arbeit in *zwei Teile* – A und B – gegliedert, wobei der erste Teil sich mit ökonomisch und naturwissenschaftlich-biologisch fundierenden Erklärungsansätzen, der zweite mit kulturell-ethnischen bzw. kulturell- und werterelativistischen Standpunkten und deren Kritik auseinandersetzt. Innerhalb dieses zweiten Teils erfolgt auch die Untersuchung des Menschenbilds des islamisch motivierten „Absolutismus" – ein Terminus, den ich in Anlehnung an Bassam Tibi gewählt und anschließend in explanativer Hinsicht zu fundieren bzw. vertiefen gesucht habe.

Es hat sich im Laufe meiner Forschungen und Auswertungen als notwendig erwiesen, dem Teil A im Abschnitt der biogenetischen Erklärungsansätze ein weiteres Kapitel hinzuzufügen[1]. Dieses beschäftigt sich mit der als revolutionär bewerteten Wende zu einer eigenständigen Kraft innerhalb der als „natürlich" verstandenen Evolution des menschlichen Lebens. „Meme" als zunächst aus der biologisch-genetischen Entwicklung im doppelten Sinne Entsprungenes werden als ein zweiter replikatorischer Schritt im evoluierenden Kosmos, besonders irdischen Lebens verhandelt und stellen die „natürlichen" Begründungen auf eine neue, zum Teil kritische Argumentationsbasis. Dies wiederum mit erheblichen Konsequenzen für Fragen und die Suche nach humaner Vernunft- und Handlungs- wie auch Freiheitsfähigkeit bzw. deren Horizonte. In dem genannten Abschnitt werden Darstellung und Kritik unmittelbar aneinander angeschlossen. Der Abschnitt selbst findet sich am Ende des Kapitels der kritischen Betrachtung der soziobiologischen Ansätze.

Um Zitate möglichst schriftsprachlich unbeschadet wiedergeben zu können, habe ich mich für die Verwendung der „alten" Rechtschreibung entschlossen, wobei lediglich eine Neuerung übernommen ist: Ich habe mich aus dem Grund, dass es einen nur geringfügigen Eingriff in den laufenden Text bzw. die Zitate darstellt sowie aus pragmatischen Erwägungen, für die Einsetzung der aktuellen Doppel-S-Schreibung entschieden. (Ausnahme bildet dabei die Großschreibung der Autorinnen und Autoren im Literaturnachweise am Ende der Arbeit). Im Nachhinein betrachtet muss ich einräumen, dass sowohl das eine wie das andere nicht unproblematisch ist und den Quellen dennoch hin und wieder „Gewalt" antut.

Elektronische Quellenherkunft, die nur als solche vorliegt, nicht also in verschriftlichter Form erhältlich war oder ist, wird in der Quellenbezeichnung als solche kenntlich gemacht mit „Online-Dokument". Sofern mit Jahresangaben versehen, sind diese wie üblich genannt, ansonsten das mit der vermerkten Quelle/dem Artikel angegebene Datum. Ist weder Jahr noch Datum angegeben, ist der letzte Abruf festgehalten.

[1] Ich danke Claus Mühlfeld für den Hinweis.

Ich bedaure, dass ich im zweiten Teil meiner Arbeit (Teil B) nicht näher auf Aspekte, Bedingungen, Hindernisse von Integrationsprozessen eingehen konnte. Es ist nicht leugnen, dass ein großer Teil der Schwierigkeiten, die zugewanderte Bevölkerungsteile gerade in Deutschland hatten und haben, auf der Verweigerung der Anerkennung vollwertiger Mitgliedschaft und zum Teil massiven Diskriminierungen beruht. Allerdings kann meine Aufgabe nicht in der Ausleuchtung dieser – ich bin mir des Euphemismus folgenden Ausdrucks bewusst – Hemmnisse beruhen, wenn und weil sich die Untersuchung thematisch vor allem aus der Perspektive selbstgewählter Integrationshemmnisse und deren Ursachen nähert. Damit sind diese „Versäumnisse" keineswegs unterschlagen oder gar entschuldigt.

Einleitung

In den 1930er Jahren meditiert John Maynard Keynes, noch heute berufene Quelle für die Interpretation des Marktgeschehens, über die Zukunftsaussichten seiner Enkel und kommt zu dem Schluss, dass die Möglichkeiten einer besseren Zukunft vor allem von der ökonomischen Entwicklung, der „Evolution" des Marktes abhängig ist (vgl. Koslowski 1988; Vorwort). Koslowski untersucht in seinem Buch die ethischen Grundlagen der Ökonomie und kommt damit auf das *Prinzip der Rationalität* zu sprechen, das vorausgesetzt wird. „Es verhilft uns zu besserem Verständnis des Menschen (...) wenn wir ihnen *subjektive Rationalität* unterstellen: Konsistenz all ihrer Handlungen in Bezug auf das, was sie nach Maßgabe ihrer persönlichen Vorlieben und ihrem Verständnis der Welt für erstrebenswert halten" (Siegenthaler 2005: 3). Das hilft ein wenig weiter, beantwortet aber nicht die für

wird (vgl. ebd.). Denn der Mensch zeichnet sich dadurch aus, ein „modellierbare Geschöpf, extrem plastisch, wachstumsoffen, formbar zu sein. Er ist auf Formung *angewiesen* und erreicht erst durch sie die Vollständigkeit seines Wesens. Dasjenige aber, was ihm Formung verleiht, ist seine eigene Kultur" (Landmann 1979: 124).

Oft konstatiert und nicht zu bezweifeln: die *Vernunft der Aufklärung und Aufklärung der Vernunft* (Broese/Hütig/Immel 2006) sind in der Krise. Treffend unterstreicht das Titelbild Francisco de Goyas *Der Schlaf der Vernunft gebiert Ungeheuer* die Gefahr, die mit dem „Ausruhen" der „reflexiven Moderne" (vgl. u.a. Habermas 1990) verbunden ist. Der Rationalismus der Moderne entqualifiziert unter seinem technizistischen Positivismus, der selbst den Verwertungsimperativen folgt, die Suche nach handlungsleitenden Normen und Moral. Im zweiten Teil der Arbeit werden daher Moral und Vernunft unter den Perspektiven werte- und kulturrelativistischer Gesichtspunkte diskutiert. Eine wesentliche Rolle spielen hier postkoloniale und poststrukturelle sowie die damit verbundene de-

konstruktivistisch-feministische Theoriebildung und Hypothesen. Entwürfe dieser Art sind in kaum noch übersehbaren Varianten vorhanden und voneinander zu unterscheiden. Die wirkungsmächtigen unter ihnen zeigen jedoch alle einen stringenten moderne- und aufklärungskritischen Kern, der die von Kant ausgegebenen Imperative gegen abendländischen Subjektivismus und Metaphysik wendet und als hoffnungslose Selbstüberschätzung des Subjekts konstatiert. *Zurichtung und Selbstzurichtung, Disziplinierung und Selbstdisziplinierung* sind die Prädikate der Moderne, nicht Hoffnung auf Glück und am Horizont dämmerndes gutes Leben. Das betrifft vor allem die unter sowie von der Kultur der Aufklärung Ausgeschlossenen. *Differenz* wird eingeklagt und gegen das gesetzt, was schließlich als „Ausnahmezustand" bezeichnet wird (vgl. Agamben 2002; 2004). Das Erscheinungsbild des Okzidents scheint von einer geradezu wesenhaften und unauslöschlichen Gewaltsamkeit gekennzeichnet. Die Stichworte hierzu hat Frantz Fanon gegeben, und diese bleiben unübersehbar in der Debatte um *Aufklärung, vernunftgemäße Rationalität versus Differentialismus*. Dass diesem „Schlachtfeld" ausführlicher Raum eingeräumt ist, liegt an der Komplementarität mit dem letzten Abschnitt meiner Arbeit.

In der nunmehr seit Dekaden andauernden Diskussion um die Integration von muslimischen Bevölkerungsgruppen in Europa, die im Anschluss an die Debatten um Integration und Assimilation von „Gastarbeitern" und darauf folgenden Zuwanderungsbewegungen geführt werden, materialisieren sich Unmengen von Behauptungen und Zerrbildern, die, mit Fakten vermischt, überwiegend in *Polarisierungen* münden. Klare Grenzziehungen sind allerdings nicht an sich unzulässig, jedoch auf alle Fälle *begründungsbedürftig*. Daran mangelt es in vielen Fällen, in anderen handelt es sich um Interessen, welche die Tatsachen vor sich hertreiben und auf diesem Weg gesellschaftspolitischen Absichten dienlich sind, aber sich nicht selten als „wrong turn" oder zumindest myopisch erweisen. Nicht selten findet ein ideologisches Wüten an der Stelle statt, da Begründungen entfaltet werden sollten, um als solche tauglich zu sein: Verteidigung ist der beste Angriff. Rar hingegen sind trennscharfe Analysen, die sich *unschöner Schlussfolgerungen und Konsequenzen* einerseits *nicht verweigern*, andererseits durch *„Offenhaltungen"* ihre Grauzonen, den *Übergang von den Fakten zur Spekulation* kennzeichnen und damit verschiedene Modelle, das heißt Optionen umreißen, auch und gerade dann, wenn es keine oder nur wenig Eindeutigkeiten gibt, das „Ergebnis" durch ein gerüttelt Maß an Hilflosigkeit charakterisiert sein mag.

Das vermeintliche Fatum des „kolonialen" und in diesem Fall „orientalistischen", also in gewissem Sinne „eurozentristischen" Blicks, kolonialistischer und imperialer Penetration – nicht selten verstanden im sexualisierten Sinne – des Mittleren Ostens bzw. der „arabischen Welt" oder anderer peripherer Länder ist eine häufig verwendete Argumentationsfigur, die im Fall kritischer Betrachtungen und Stellungnahmen wie auch Schlussfolgerungen immer wieder bemüht wird. Diese verwehrt sich mit berechtigten und historischen Gründen

gegen ethnozentrische, rassistische oder im Gewand des Kulturalismus daherkommende Schablonen gegenüber den Bevölkerungen der Entwicklungsländer, besonders aber verwendet sich diese Position in Konzepten des Multikulturalismus, Antirassismus oder/und transkulturellen Zusammenlebens für eine differenzierte oder besser gesagt *differentialistische Wahrnehmung und Behandlung allochthoner Kulturen* und – hier die Problematik eines Mehr oder Weniger – zum Teil deren individuellen Trägern. Solcherart Theoriebildung hat nicht nur den Zusammenbruch des „Ostblocks" überlebt, sondern wird davon scheinbar befeuert und zeigt sich zugleich von *nichtwestlichen Imperialismen* und deren Bestrebungen (vgl. Karsh 2007) unbeeindruckt. Ob sich im wohlgesonnenen Blick auf die islamische Welt schließlich trotz aller Kritik am Orientalismus dessen abgewehrte Bilder und Einstellungen wiederholen und sich eine Art „Karl-May-Zauber" (vgl. Küntzel 2009: 29) des Exotismus umgekehrt entfaltet, soll hinsichtlich der Stellung der Frau im Islam und die feministische – zum Teil „feministische" – Rezeption des „Weiblichen" in den Westgesellschaften durch poststruktural-dekonstruktivistische und feministische Positionen untersucht werden.

Keinesfalls werden in meiner Arbeit die Leistungen der Lebenswissenschaften und einer aufklärungskritischen Philosophie geleugnet oder herabgewürdigt. Allein geht es mir nicht darum, gegenüber bereits geklärten Erkenntnissen neue Worte zu finden. Dass Menschen ihrer Natur nicht gänzlich sich entledigen können, zeigt sich nicht zuletzt daran, dass sie ihnen wie auch immer unterschiedliche Lebensgrenzen setzt. Es ist ebenfalls nicht von der Hand zu weisen, dass die gesellschaftlichen Akteure Rationalität als strategische ausführen: wer solches überhaupt von sich weist, wird ebenfalls daran zugrunde gehen. Karl Marx hat „falsches Bewusstsein" nicht umsonst um das Attribut „notwendig" ergänzt.

„Der" Islam ist nicht jede Muslimin oder jeder Muslim, über eine innere Zerrissenheit muss nicht gestritten werden im Angesicht der Tatsache, dass die meisten Todesopfer im „Kulturkampf" Muslime selbst sind. Aber damit ist ein islamisches Weltbild, ein antimodernes, so will ich zeigen, gerade nicht aus der Welt. Auch das zeigt sich aktuell in den Auseinandersetzungen, die beinahe täglich Opfer fordern, wobei hier nicht nur Tote und Verletzte gemeint sind, sondern auch auf die Lebenswelt von Mädchen, Frauen und Jungen sowie Männer verwiesen ist – in den Westgesellschaften wie in den Ursprungsländern des Islam. Der vermeintliche Rekurs nämlich auf Koran und die Worte des Propheten: dürfen sie zu einer grundsätzlichen Unschuldsvermutung gegenüber dem aus diesen Quellen entspringenden Weltbild werden? Ich werde nachzuweisen suchen, dass der unreformierte Islam, mittels der ihn tragenden Säulen (Koran, Sunna und Auslegungen, die der Prophet Mohammed schon vorgegeben hat) und die überzeitliche Gültigkeit beanspruchen, nicht nur eine Religion, und ganz besonders nicht im Hinblick auf deren freie Abwahl, ist. Vielmehr, so meine These, sind sowohl politisch-gesellschaftliche und soziale

Ordnungsvorstellungen wie auch mittelbare und unmittelbare lebensweltliche Präskriptionen in zum Teil hochideologisierter Form mit einem universellen Bild des Menschen als Gläubigem oder Ungläubigem, einer friedlichen und einer noch zu befriedenden Sphäre verknüpft. Wenn hier von Ideologisierung gesprochen wird, dann heißt das gerade auch, dass jeweils die Muslimin oder der Muslim selbst gegenteiliger Überzeugung sein und in dieser Überzeugung handeln, sich verhalten kann. Selbst, indem er/sie sich auf die Quellen des Koran, eines „Ursprungsislams" in der Überzeugung beruft, dieser vermeine Friedfertigkeit und Toleranz, lasse man das Bild islamischen Glaubens und besonders des Propheten nur unbeschädigt. Es dürfte damit klar geworden sein, dass es nicht um die Denunziation muslimischer Individuen geht; und ebenso bedarf diese These selbstverständlich der Präzisierung. Das wird an entsprechender Stelle zu leisten sein.

Die entscheidende Frage ist doch: kann eine oder können mehrere dieser Konzeptionen mit Welterklärungsanspruch Handlungsrationalität alternativ, nicht nur plausibler – denn das geht im *inner circle* des Theorieambientes meist leicht von der Hand –, sondern auch begründet erklären; begründet erklären, im Angesicht der Tatsache, dass Menschen weder ein vernünftiges An-sich in allen ihren Handlungen unterstellt werden kann noch, dass sie bar jeglicher Vernunft sind. Kann also eine der konkurrierenden Konzepte bzw. Weltbilder für sozial rationales Handeln und im Hinblick auf Vernunft überzeugende Erklärungen geben und Angaben darüber machen, warum die real existierende Welt nicht für den Menschen befriedigend eingerichtet ist und wie eine bessere Einrichtung begründet werden kann? Kritik in ihrem eigentlichen Sinne, darauf möchte ich hinweisen, kann nicht immer mit Alternativen aufwarten – ein häufiges Missverständnis. Die hier vorliegende Kritik will also weder „beckmesserisch" sein noch ist sie aus dem Grund der Politikberatung entstanden – dennoch können sich anhand der Schlüsse bzw. des Aufweises von Folgen Ansatzpunkte gesellschaftspolitischen Handelns ergeben.

A. *Rationalität und Vernunft im Verständnis von Ökonomie und Naturwissenschaft*

I. DER RATIONAL CHOICE-ANSATZ

1. Grundgedanken James Colemans' Sozialtheorie

1.1. Ausgangspunkte handlungstheoretischer Konzeptionen rationaler Wahl

James Samuel Colemans *Grundlagen der Sozialtheorie* (1991) werden in der soziologischen Literatur auch als „opus magnum" (Lüdemann: 2000: 87; Müller/Schmid: 1998: 7) oder „Meisterwerk" (Berger 1998: 64) einer Theorietradition, die unter dem Begriff *Rational Choice* firmiert, bezeichnet. Robert King Merton, sein wohl wichtigster Lehrherr, beispielsweise Schöpfer des Begriffs der *self fullfilling prophecy*, steht Coleman dabei sichtbar Pate.

Die Grundlegung als *Sozialtheorie* intendiert „das Erklären von Verhalten eines sozialen Systems" (Coleman 1991: 33) aus individuellen Handlungen in mehreren Schritten. Coleman beginnt seine Untersuchung unter der Fragestellung, wie soziale Ordnung überhaupt möglich ist und rekurriert dabei auf die von Thomas Hobbes (1588-1679) abgeleitete Furcht vor dem Naturzustand (vgl. Münch 1998: 79). Dabei bedient er sich veränderter Vorannahmen und wendet sich gegen Hobbes' negative Implikationen, indem er seine sozialtheoretische Konzeption über die innere Dynamik der Gemeinschaften eignenden Verbindlichkeiten entwickelt. „Coleman stellt fest, dass die vorherrschende Lösung dieses Problems in der modernen Soziologie von Talcott Parsons formuliert worden ist" (ebd.: 80), nämlich in dessen handlungstheoretischer Systemtheorie. Auch Coleman setzt sich das Ziel, gegen die Diffusion der akademischen soziologischen Landschaft eine einheitliche sozialtheoretische Grundlage zu schaffen, unter der die wesentlichen *Kategorien sozialer Beziehungen* erfasst werden können (vgl. Coleman 1991, Müller/Schmid 1998: 9).

Die gestellte Aufgabe einer Abgrenzung und Neubewertung prägt die zentralen Grundannahmen der *Foundations of Social Theory* (1990). Es handelt sich zugleich um den Versuch, die theoretische Grundlegung der Soziologie des Handelns von Individuen in eine *universell operationalisierbare Sozialtheorie* weiterzuführen (vgl. Voss 1998: 117). Colemans Ansatz der Erklärung auf Regeln beruhender sozialer Systeme ist nicht nur Grundlage und Ausgangspunkt der Diskussion soziologischer Erklärungen, sondern seine Methodik hat sich einen breiten Raum erobert.

Dabei setzt sich die Colemansche Theorieaspiration mit Kategorien auseinander, die für Soziologie moderner Gesellschaften zentrale Frage- und Problemkomplexe bilden und die zugleich die Spezifität der theoretischen Bemühungen abbilden: Soziale Beziehungen als Austauschbeziehungen, Vertrauen, Normkonstitution und -bindung, Macht- sowie, Herrschaftsbeziehungen, unter anderem in Form der Prinzipal-Agent-Konstellation, sozial-kollektivem Verhalten usw. Dies geschieht, wie schon angedeutet, in aller Ausführlichkeit – in der

deutschen Übersetzung in drei Bänden mit über 1000 Seiten – und bedient sich zahlreicher und ausgiebiger Exemplifizierungen. Verhandelt werden zudem andere Phänomene moderner Vergesellschaftung wie soziale Kontrolle, Egoismus versus Altruismus, Trittbrettfahrer-Problematik, aber auch Eltern-Kind-Beziehungen und in diesem Kontext Erziehungsverhalten sowie die Konstituierung von Human- und Sozialkapital. „Die hohe Präzision der Darstellung bei Coleman sowie die vor allem darauf basierende und gelegentlich bis nahe an eine Selbstsubversion voran getriebene Reflexion der eigenen theoretischen Prämissen“ (Junge 1998: 28) unterstreicht die Absicht, „Allzuständigkeit“ aus rational verstandenen Handlungskontexten von Akteuren zu begründen.

Die vorgängigen klassischen sozialtheoretisch ambitionierten Theorien stellen meist die Frage in den Vordergrund, wie der Zusammenhalt von Gemeinschaft oder Gesellschaft gewährleistet ist, um daraus soziales Verhalten als funktionale Beziehungsform zu gewinnen, setzen also Normativität schon voraus. Auch bei Émile Durkheim findet sich das Individuum schon immer in einer Gesellschaft wieder und muss Abhängigkeiten bewältigen (vgl. Kippenberg 1997). Coleman geht weiter und darüber hinaus. Sein Versuch, „der Soziologie eine einheitliche handlungstheoretische Grundlage für alle ihre Fragestellungen zu verschaffen (...) demonstriert auf zahlreichen Feldern wie mit dem (sic!) von ihm geschaffenen Grundlagen empirisch gehaltvolle Analysen durchgeführt werden können“ (Berger 1998: 64), um von jenen Funktionalismen Abstand nehmen zu können. Weder kann Gesellschaft eine Statik mit Wirkungen „von oben nach unten“ unterstellt werden noch ist die „Erklärung von Verhaltensweisen einzelner Personen“ (Coleman 1991: 2) zentraler Gegenstand, sondern die Explikation „sozialer Phänomene“ (ebd.) zu leisten. Coleman geht davon aus, dass die Ausgangspunkte einer *rationalen Handlungswahl unter Nutzenmaximierung* zugrunde zu legen sind, um diesem Unternehmen gerecht zu werden und jene Erklärungskraft zu gewinnen, die allen bisherigen Modellen überlegen ist.

1.2. Grundlagen rationalen Handelns und methodischer Ansatz

Die Colemansche Sozialtheorie stützt sich dabei auf drei basale Strukturen des Handlungssystems: erstens zielgerichtete „Handlungen individueller Akteure, die sich entscheiden, Vertrauen zu vergeben oder zu entziehen, bzw. Vertrauen zu enttäuschen oder zu rechtfertigen“ (Coleman 1991: 225); zweitens den „Übergang von der Mikro- zur Makroebene, durch den diese Handlungen miteinander verknüpft werden und somit Systemverhalten erzeugen; und den Übergang von der Makro- zur Mikroebene, durch den ein bestimmter Zustand des Systems die Entscheidungen einzelner Akteure, Vertrauen zu vergeben und vertrauenswürdig zu sein modifiziert“ (Coleman 1991: 225).

Angemessene Methoden und Techniken müssen herauskristallisiert und Vorannahmen eingeführt werden, um den eingangs angedeuteten Problemen (Strukturfunktionalismus, Behaviorismus) gerecht zu werden: „die Erklärung

der Orientierung der Akteure an Situationen und das Konzept der ‚Brückenhypothesen; die Erklärung der Selektion bestimmter Handlungen auf der Grundlage gegebener Situationsmerkmale über eine interdisziplinär verwendbare Handlungstheorie; schließlich die Erklärung der Aggregation der Einzelhandlungen zu einem kollektiven Phänomen, dem ‚Explanandum' der jeweiligen soziologischen Analyse (...)" (ebd.). In seinen metatheoretischen Überlegungen hält Coleman fest, dass seine Untersuchung zum „Ausgangspunkt das Individuum wählt" (ebd.: 6), und er wirft damit „die Frage nach der friedlichen Koexistenz von Mensch und Gesellschaft als zweier sich überschneidender Handlungssysteme auf" (ebd.). Damit wird zum einen das Spannungsverhältnis von Individuum und Gesellschaft vorausgesetzt, zum anderen und gleichzeitig als systemtheoretisch auszuleuchtender Untersuchungskontext und wissenschaftstheoretische Fragestellung der Soziologie fokussiert. Der Handlungskontext, in den die Akteure eingelassen sind, erzeugt „neu entstehende (emergente) Phänomene auf der Systemebene (...) die von den Individuen weder beabsichtigt noch vorgesehen worden sind" (ebd.). Im interaktionistisch-pragmatischen Ansatz George Herbert Meads *Geist, Identität und Gesellschaft* (1988) wird auf signifikante Symbole als handlungskontrollierende Reize verwiesen, die eine reziproke Perspektivenübernahme implizieren (vgl. Mead 1988: 224 f). Bei Coleman lässt sich eine ähnliche Begründungsstrategie verfolgen. Durch eine „wechselseitige Abhängigkeit des Handelns, wobei die Handlung eines Akteurs nicht nur direkte Auswirkungen für ihn hat, sondern auch durch den Effekt, den sie auf die Handlung des anderen (...) ausübt" (Coleman 1991: 267). Während nun Meads symbolischer Interaktionismus sozial-psychologisch und behavioristisch in Selbstansprache und Selbstreflexion die „innere Erfahrung des Individuums" (Mead 1988: S.46) akzentuiert, stellt sich für Coleman die Herausforderung, dass „eine ausbaufähige, heuristisch tragfähige Sozialtheorie das sogenannte Mikro-Makro-Problem lösen" (Müller/Schmid 1998: 11; vgl. Coleman 1991: 7) muss. Hierbei sollen zentral „drei Komponenten" (Coleman 1991: 23, 33) der Beziehung von Akteurs- und Systemebene in Rechnung gestellt werden: erstens die Wirkung des Systems auf die „Beschränkungen und Orientierungen" (vgl. Coleman 1991: 24); zweitens die Ebene der Handelnden sowie zuletzt die Verknüpfung von der Handlungs- zur Makroebene. Die Übergänge von der Mikro- zur Makroebene und von dieser zu jener „können als Spielregeln bezeichnet werden" (ebd.), durch die interindividuelle und Konsequenzen auf der Makroebene entstehen. Individuen erzeugen durch Austauschhandlungen systembezogene Ergebnisse, die sich in umgekehrter Richtung rückkoppeln. „Dazwischen" liegen die zielgerichteten Verknüpfungen der Akteure selbst. Coleman nimmt dabei den Weg, gesellschaftliche Strukturen (Makrophänomene) auf der Mikroebene durch das Verhalten der „Bestandteile", der handelnden Individuen, aufzuklären. Grundlage dieses Konzepts bildet dabei die Vorannahme nutzenmaximierender Akteure, die sich in den unterschiedlichsten *realen Situationen* wie auch in *spieltheoretischen Konstruktionen* zu bewähren hat. Als Realsituationen werden historische – beispielsweise Erwä-

gungen von Generälen im japanischen Angriffskrieg gegen die USA im Zweiten Weltkrieg bezüglich der auszuwählenden Strategie –, aber auch soziale Ereignisse aus Schule, Universität, Campus, von kollektiven Unternehmungen sowie sozialen Bewegungen gewählt und theorieimmanent ausgewertet. Die genannten und des weiteren konstruierte empirische Konstellationen werden in Algorithmen variiert, um in einem mathematischen Verfahren der Verrechnung stochastische Aussagen zu ermöglichen.

Coleman analysiert das übergeordnete soziale System durch seine ihm zugehörigen Bestandteile, die Subsysteme. Die Makro- als Ebene des sozialen Systems umfasst immer Subsysteme mit relativer Geschlossenheit. Notwendig sind, um die *Systemebene* zu definieren:

1. die Akteure selbst,

2. die vorhandenen Ressourcen (oder Ereignisse) und

3. die Ursprungsverteilung (vgl. Coleman 1991: 169).

Entsprechender Ausgangspunkt ist die theoretische Untersuchung des wechselseitigen Interesses von Personen an vorhandenen und austauschbaren Ressourcen oder Ereignissen. Coleman ist sich darüber im klaren, dass es notwendig ist, die „Abhängigkeitsstruktur“ (ebd.) von externen Ereignissen zu berücksichtigen. Ähnlich der Systemtheorie wird die Makroebene im Hinblick auf System-Umwelt-Prozesse untersucht (Luhmann 1994). Bei der Analyse von Austauschhandlungen gibt es zu dem subsystemischen Interagieren eine „als Umfeld“ (Coleman 1991: 169) konfigurierte und wirkende Umwelt. Auf diese Weise wird einer Abhängigkeit Rechnung getragen, die weitere Rückkoppelungs-Phänome inkludiert. Ebenso zeigt sich die Anschlussfähigkeit für die System-Umwelt-Konstellation der weiterentwickelten Systemtheorie, wie sie prominent durch Niklas Luhmanns *Soziale Systeme* (1994) vertreten ist, wobei Colemans theoretischer Ansatz ebenfalls die „Eigenselektivität der Perspektiven“ (ebd.: 153/154) betont.

1.3. Rationalität/Rationalisierung, Interessen und Postulat der Nutzenmaximierung

Die Theorie des Rational Choice geht von einer als notwendig unterstellten rationalisierten Zielsetzung handelnder Personen aus, die ihre Interessen als natürliche oder nicht natürliche – beispielsweise Körperschaften (vgl. ebd.: 189) – zu verwirklichen suchen (vgl. ebd.: 379). Coleman übernimmt dabei den „Begriff der Rationalität, wie er in der Ökonomie verwendet wird“ (ebd.: 17). Die Rationalitätsannahme muss sich damit dem Problem konkurrierender Rationalitätssemantiken, deren Formen und Inhalten einschließlich stattgehabter Revisionen stellen. Fluchtpunkt rationaler Nutzenmaximierung ist dabei zunächst konzeptionelle Form, die vom Inhalt derselben noch abstrahiert, oder mit Brentel eines der *idealisierten* „Modelle sozialer Rationalität“ (Brentel 1999: 458).

Die vorgelegte Konzeption mit ihrer Schwerpunktsetzung auf durch Handlungsvollzüge generierte interdependente Strukturen muss eine andere als die mechanistisch-bürokratische Entscheidungsstruktur zugrunde legen, weil diese keine analytische Perspektive von Phänomenen moderner Gesellschaften bzw. deren Akteure bieten kann:

„*Ihre* Ziele oder Interessen spielen in der klassischen Theorie organisationeller Funktionsweisen nie eine Rolle" (Coleman 1991: 254; Herv. i.O.). Die Selbstauskunft einer Theorie, die *Entscheidungsfähigkeit und -findung als rationales Handeln* betrachtet und axiomatisch mit Nutzen zu verbinden sucht, muss einen interessengeleiteten Pfad aufzeigen, welcher der Gleichgültigkeit des bereits erwähnten Systemfunktionalismus gegenüber dem Individuum nicht folgt und trotzdem „System" als Ebene erkennt und entsprechend einordnet: „Der richtige Weg für eine Sozialtheorie ist komplizierter. Man muss eine bestimmte Vorstellung darüber haben, wie Individuen geartet sind, und die verschiedenen Funktionsweisen von Systemen nicht von unterschiedlichen Arten von Weisen her ableiten, sondern von verschiedenen Beziehungsstrukturen ausgehen, in die diese Wesen verwickelt sind" (Coleman 1991: 254).

Die Perspektive nutzenmaximierender Rationalität ist zunächst mit der *Logik der Situation* verknüpft, in der die Individuen sich wiederfinden und die sie definieren. Akteure haben in der Modellierung Colemans zunächst einmal Interessen an oder in Bezug auf Ressourcen und/oder Ereignisse, die sie nicht oder nicht vollständig kontrollieren. „Komplementäre Kontrolle bedeutet dann Anreize für einen Tausch von Kontrolle, wenn gleichzeitig heterogene Interessenlagen vorliegen" (Voss 1998: 118). Der Spieltheoretisch fundierte Rationalitätsausweis des klassischen Ansatzes bzw. der neoklassischen Rational Choice-Theoreme ist, wie Esser meint, „keineswegs rundheraus falsch" (Esser 2000: 28), aber „empirisch so auch oft nicht zutreffend" (ebd.). Es handelt sich um der Spieltheorie inhärente „*worst-case*-Szenarien für den Fall, dass die Menschen rationale Egoisten wirklich *wären*. Und dann kann man ja sehen, wie weit das die Wirklichkeit erklärt" (ebd.; Herv. i.O.).

Zentrale Annahme des Rational Choice-Ansatzes ist zunächst, die Akteure der Transaktionen so zu modellieren, dass sie den Austausch von Kontrollrechten über verfügbare Handlungen als strategische Option im Hinblick auf die unter gegebenen Umständen *maximale Auszahlung* wählen. Selbstverständlich gibt es unter empirischen wie spieltheoriebezogenen Situationen nicht nur eine Strategie, sondern Kombinationen sowie die Möglichkeit, Strategiewechsel vorzunehmen. Der Strategieraum, also der Bereich, der kombinatorisch realisierbar ist (vgl: Esser 2000: 32), muss *mindestens eine alternative Komponente* für jeden Akteur bereit halten. Individualverhalten wird in der ökonomischen Theorie kategorial verbunden mit der Verfügung oder dem Zugriff auf *Ressourcen*, deren *Kontrolle* und dem *Begriff des Interesses*: „Die Beziehungen zwischen Akteuren und Ressourcen sind (...) Kontrolle und Interesse" (Coleman 1991: 34). Diese Engführung wird im weiteren Verlauf und der Bewertung von Bedeutung sein,

verwendet ihn Coleman durchaus als moralbestimmende Kategorie, weil „Interesse“ dem „Selbst“ des Individuums zugeordnet werden soll (vgl. Coleman 1992: 241 f). Es gibt Ressourcen, die vollständig von den Individuen kontrolliert werden, hier sind keine Austauschbeziehungen festzustellen. Im Korpus eines sozialen Systems, in dem die Bewegungen als Transaktionen erscheinen, ist dies verständlicherweise nicht der Fall: „Akteure kontrollieren die Aktivitäten, die ihre Interessen befriedigen können, nicht völlig, sondern müssen erleben, dass einige dieser Aktivitäten teilweise oder vollständig von anderen Akteuren kontrolliert werden. Somit erfordert das Verfolgen von Interessen (...) dass man Transaktionen irgendeiner Art mit anderen Akteuren eingeht“ (ebd.: 35). Interesse der Akteure ist die Kontrolle aller ihrer Befriedigung dienenden Ressourcen. *Soziale Beziehungen*, so der Schluss, werden in Situationen feststellbar bzw. kommen zustande, weil an den Handlungen anderer bzw. an einer Gewinnoptimierung ein Interesse besteht. Siegwart Lindenberg hat darauf hingewiesen, dass bei einer Diskrimination allerdings nicht sämtliche Optionen auf Gewinn realisierbar sind. Vielmehr wird nach seiner Ansicht ein „Maximand“ (vgl. Lindenberg 1990: 268) auszuwählen sein. Diese Einschränkung ist an dieser Stelle schon ein bedeutsames Merkmal der Situationslogik festzuhalten, denn es muss eine *bestimmte Alternative* ausgewählt werden, die über dem Mittelwert der anderen Nutzenwerte rangiert.

Damit zur *Logik der Selektion*. Die Handlungen der Akteure sind auf unterschiedlichen Ebenen zu betrachten: einmal unter der Perspektive struktureller Interdependenz mit der Unterstellung einer nichtreaktiven Umwelt (Coleman 1991: 36 f); als gegenseitig vorausgesetzte Entscheidungsabhängigkeit im Sinne einer „Verhaltensinterdependenz“ (ebd.: 37); schließlich in Form einer den „Vorstellungen der evolutionären Biologie“ (ebd.: 38) entsprechenden Interdependenz, die dem biologisch-genetischen Paradigma einer „Evolutionsstrategie“ analog ist. Entsprechend des soziobiologischen Theorems für *„evolutionär stabile Strategie“* (Dawkins 1978: 82; Herv. i.O.), ESS, die „definiert ist als eine Strategie, die – wenn die Mehrzahl der Population sie sich zu eigen macht – von keiner alternativen Strategie übertroffen werden kann“ (ebd.: 83), justieren sich Verhaltensweisen zu makro-strukturellen Phänomenen. Obwohl Coleman behauptet, diese Form hauptsächlich zur Lösung des Problems „dauerhafter Verteilung von Rechten“ (Coleman 1991: 38) anzusprechen, den beiden vorgenannten Strukturen überwiegend Beachtung zu schenken, stellt sich besonders bei Verhaltensinterdependenz die Frage, inwieweit evolutionär stabile Strategien bereits Eingang gefunden haben. Schon ein erster Blick auf die Einlassungen zu Makro-Phänomenen und die anomietheoretischen Ausführungen legt den Verdacht einer Durchdringung des gesamten Entwurfes mit ESS-Konstrukten nahe. Darauf komme ich unten noch zu sprechen. Für eine zielgerichtete Person gilt, dass sie ihre Handlungen, unabhängig welche Strategie zugrunde gelegt wird, sämtlich „zu dem einzigen Zweck ausführt, die *Interessen des Akteurs* besser zu verwirklichen“ (Coleman 1991: 39; Herv. i.O.); mit anderen Worten ist Ziel, „dass die Befriedigung ihrer Interessen maximiert wird“ (ebd. 46). Folgt

man Colemans Annahme, so orientieren Personen an einer *Präferenzstruktur*. Das Konvolut aus Zielrichtung, Interesse und Nutzenmaximierung wird zum Begriff des *„rationalen Akteurs"* verdichtet, wobei das „Postulat der Nutzenmaximierung unter Risiko" (Coleman 1991: 125) gilt.

Thomas Voss, sieht neben der Konzeption einer *„strategischen Rationalität"* (Voss 1998: 117), stärker noch die Betonung *nomologischer Rationalität*. Bei Heterogenität von Interessenlagen erweist es sich nach Voss als vorteilhaft, „individuelle Handlungsrechte zugunsten gemeinschaftlich kontrollierter Entscheidungen" (ebd.: 119) aufzugeben, eine *vertragstheoretische Perspektive* einzunehmen (vgl. ebd.). Strategische Rationalität erfordert Koordinationsleistungen, die wiederum einen Gleichgewichtszustand implizieren, der auf Kooperation mindestens zweier Akteure angewiesen ist. „Eine Koordinationssituation i.e.S. liegt vor, wenn es *mehrere,* von den Akteuren *gleich bewertete optimale Gleichgewichte* (in reinen Strategien) gibt" (ebd.: 120; Herv. i.O.). Hier handelt es sich um ein „Pareto-Optimum", oder auch soziales Optimum: kein Akteur zieht ein als optimal bewertetes Gleichgewicht einem anderen, ebenfalls optimalen Gleichgewicht, vor. Es handelt sich also bei der „'Rationalität' der Wahl (...) um eine ‚Rationalität' *aus der Sicht des Akteurs* und *nicht* um eine *angenommene,* vom Beobachter *gesetzte* oder *‚objektive'* Rationalität" (Esser 1991: 60; Herv. i.O.) handelt. Hier wird also zweierlei des Konstrukts rationaler Wahl deutlich: zum einen, dass *Rationalität axiomatisch aus dem Prinzip der Nutzenmaximierung* folgt. Denn der Begriff macht deutlich, „dass die Regel der Handlungswahl – ‚wähle die Alternativen aus dem set möglicher Handlungen mit der relativ höchsten subjektiven Nutzenerwartung' – allgemein gültig sei" (ebd.). Esser bezeichnet dies als die „wirklich zum ‚harten Kern' des Theorie-Programms" (ebd.; Fußnote) gehörige Bedingung. Es zeichnet sich mit der allgemeingültigen, gesetzmäßigen Form nun tatsächlich eine überwiegend *nomologische Rationalität* ab. Zum anderen folgt die Möglichkeit der Universalisierung von Rationalität immer im Hinblick auf dieses Prinzip: Rationalität existiert nur als *„Interna" des Axioms der interessierten Optimierung* der Interagierenden.

1.4. Begriff und Problem der Normen

Normen sagt Hartmut Esser, „sind sozial geteilte Erwartungen über ein bestimmtes Verhalten, deren Einhaltung sanktioniert wird (...) Die Sanktionen sind die erlebten Folgen auf das mit einer Norm belegte Handeln" (Esser 2000: 79). Colemans Ausgangspunkt ist die zur Realisierung ihrer Interessen und Bewältigung sozialer Dilemmata erfolgende *Nachfrage* nach effektiven Normen durch rationale Akteure. „Norm (ist) die Eigenschaft eines sozialen Systems, nicht eines Akteurs in diesem System" (Coleman 1991: 311), wird zunächst einmal festgestellt. Die Norm selbst ist der „Zustand, in dem ein sozial definiertes Recht auf Kontrolle über die Handlung eines Akteurs nicht vom Akteur selbst, sondern von anderen behauptet wird" (ebd.: 344). Eine Norm existiert

dann, „wenn das sozial definierte Recht auf Kontrolle der Handlung nicht vom Akteur, sondern von anderen behauptet wird“ (ebd.: 313). Das setzt voraus, „dass in dem sozialen System oder Subsystem ein Konsens besteht, dass andere das Kontrollrecht über die Handlung innehaben“ (ebd.), was Herrschaft „kraft sozialen Konsenses“ (ebd.) impliziert. Gleiche Bewertungen und Gewichtungen implizieren Regelbefolgung und qualifizieren Akteure als rational. Die Eindeutigkeit vorliegender Regeln scheint mit Coleman hier unproblematisch, was jedoch zweifelhaft ist. Denn Konsensfähigkeit deutet auf vorausliegende Machtbeziehungen (siehe unten).

Normen sind das Resultat zielgerichteter und interessengeleiteter Handlungen von Akteuren, „die externe Effekte von anderen erfahren und somit mögliche Nutznießer der Norm sind“ (Coleman 1991: 372). Normen stehen in Colemans Konzeptualisierung des Sozialen damit im Kontext eines Gewinns qua Austausch von Kontrollrechten. Damit wird nicht unmittelbar eine Norm generiert oder geschöpft, aber ein Bedürfnis tritt auf (vgl. ebd.: 334). Das ist die erste Bedingung der Emergenz von Normen. Es gilt aber noch eine weitere, zweite „Bedingung für die Emergenz einer wirksamen Norm zu formulieren, die Bedingung nämlich, unter der das Bedürfnis nach einer wirksamen Norm erfüllt wird“ (Coleman 1991: 353). Hier ist durch „rationale Behaupter einer Norm das Trittbrettfahrerproblem zweiter Ordnung“ (ebd.) zu überwinden.

Zunächst einmal greifen die *Grundlagen der Sozialtheorie* auf eine Klassifikation von Normtypen zurück. Normadäquates oder normabweichendes Verhalten zielt auf bestimmte Handlungen; diese werden hier als *„Fokalhandlungen“* (ebd.: 318; Herv. B.M.) bezeichnet. Das sind Handlungen, die im Zusammenhang mit der Norm stehen und als etwas „Herausragendes“ einen Handlungsbezug und somit Interessenleitung implizieren. Fokal- oder auch *Schellingpunkte* haben also ein ganz besonderes Merkmal, das sie vor allen anderen Alternativen *„unverwechselbar* auszeichnet und somit den unendlichen Regress der wechselseitigen Vermutungen“ (Esser 2000: 64; Herv. i.O.) verhindert bzw. durchbricht. Für die Ausrichtung auf bestimmte Handlungen wird in unterschiedliche Typen von Normen differenziert. Eine der Unterscheidungen bezieht sich auf die „essentielle“ bzw. „konventionelle“ Normen (vgl. Voss 1998: 118): „Fokalhandlungen, die durch Konventionen bestimmt werden, sind aus einer Menge funktional äquivalenter Regeln willkürlich ausgewählt (...)“ (ebd.). Dabei gilt: „Wenn eine Konvention die Richtung einer Norm festgelegt hat“, handelt es sich um eine *„konventionelle Norm“* (Coleman 1991: 321; Herv. B.M.). Bestimmte konventionelle Normen weisen vor ihrer Etablierung keine – positiven oder negativen – externen Effekte auf, beispielsweise die Rechts-vor-Links-Regelung, das Rechtsfahrgebot für den Straßenverkehr in Deutschland. Als *essentiell* gelten Normen, wenn sie „eine bestimmte Handlungsrichtung vorschreiben oder verbieten (z.B. Dopingverbot)“ (Voss 1998: 119). Bei essentiellen Normen kann nochmals differenziert werden: *proskriptive Normen* „verhindern oder verbieten eine Fokalhandlung“ (ebd.); *präskriptive Normen* „begünstigen eine Fokalhand-

lung oder schreiben sie vor“ (Coleman 1991: 318). Proskriptive Normen sind aufgrund ihres Verbotscharakters mit dem System *negativ* rückgekoppelt, präskriptive wegen der Eigenschaft der Verbreitung oder Begünstigung *positiv*. Jede Norm zielt dabei auf *bestimmte Akteure* und deren Fokalhandlungen; das sind die „Zielakteure“ (ebd.) oder „Ziele der Norm“ (ebd.). Es gelten Personen, die von der Norm profitieren und das Recht haben, „die Zielhandlung zu kontrollieren (die also normalerweise die möglichen Sanktionsträger sind) als Nutznießer“ (ebd.: 319). Zielakteure und Nutznießer können, müssen aber nicht dieselben Personen sein. *Disjunkte Normen* verschaffen der einen Gruppe einen Gewinn, der anderen Kosten, „weil die Menge der Nutznießer und die Menge der Zielakteure disjunkte Mengen sind, die zu einer physischen Trennung einander gegenüberstehender Interessen führen“ (ebd.). *Konjunkte Normen* sind solche, bei denen alle Akteure zugleich Nutznießer und Normziel sind (vgl. ebd.). Hartmut Esser fügt der Systematik der Normen noch eine weitere Klasse hinzu, die er als „*repressive Normen*“ (Esser 2000: 112) charakterisiert. Dieser Normtyp ist durch eine Konfliguität, „durch das komplette *Auseinanderfallen* von Interessen gekennzeichnet: Der Gewinn des einen ist – unter allen Umständen der Ergebnisse des Spiels – der Verlust des anderen“ (ebd.: 90; Herv. i.O.). Hier handelt es sich um eine Teilmenge der „*Konstantsummen*-Spiele (...) sog. *Nullsummen*-Spiele“ (ebd.; Herv. i.O.), bei denen die Auszahlungssumme immer Null ist. Das ist bei Spielen der Fall, „wenn die Präferenzen der Spieler in allen Konstellationen des Spiels genau entgegengesetzt sind (...) *Alle sozialen Konflikte* sind von ihrer Struktur her kompetitive Spiele“ (ebd.; Herv. B.M.). Da Esser davon ausgeht, dass Konflikte am deutlichsten die Interessenkollision von Akteuren wiedergeben, vergleicht er diese mit Hobbes’ Kriegszustand, in dem konventionelle, aber auch essentielle Normen untauglich zur Bewältigung werden: eben weil „Gewinn des einen (...) notwendigerweise der Verlust des anderen (ist). Das Problem liegt in der Absicherung irgendeines Status quo gegenüber dem von allen als noch schlechter empfundenen Zustand des unendlichen anarchischen Wechsels der Verhältnisse“ (ebd.: 112). Ein gefundener Status quo muss ebenso notwendig mittels „Etablierung einer *Herrschaft* (...) auch *gegen* die Interessen der unterlegenen Gruppe“ (ebd.; Herv. i.O.) gesichert oder durchgesetzt werden. Medium ist die repressive Norm. Für die vorliegende Untersuchung noch zu erwähnen sind die nicht-konfligierenden *Koordinationsnormen*, welches „Normen (sind), die keiner Abstützung durch Sanktionen bedürfen, sie beruhen auf sich selbst kontrollierenden Gleichgewichten, die – einmal ausgewählt – beibehalten werden“ (Voss 1998: 121; Herv. B.M.).

1.5. Die Wirksamkeit von Norm und Sanktion – Trittbrettfahrer-Problem

Für den Fortgang der Erörterungen sind die „Bedingungen (...) unter denen das Bedürfnis nach wirksamen Normen entsteht bzw. das Interesse an der Schaffung einer Norm und an der Auferlegung von Sanktionen, die die Befolgung

der Norm gewährleisten sollen“ (Coleman 1991: 344; siehe oben) zu untersuchen. Zwei Voraussetzungen sieht Coleman als notwendig an, damit Normen in Akteurshandlungen greifen. Die erste ist „die Voraussetzung für das Bedürfnis nach wirksamen Normen“, die zweite „die Voraussetzung für die Befriedigung dieses Bedürfnisses“ (Coleman 1991: 311). Beide Bedingungen werden von Coleman als sozialstrukturelle bezeichnet. Die Intention der Bestimmung eines Normgefüges aus der Struktur der Systemebene, die durch Handlungen individueller Akteure beeinflusst wird, verfolgt die Abweisung der Vorstellung eines vorausgeschickten sozialen Systems, das mittels auf dieser Ebene existenter Normen das Verhalten der Mikroebene steuert. Normorientiertes Verhalten stellt das Medium des Übergangs von der Akteurs- zur Systemebene dar. „Während die Theorie der rationalen Wahl individuelle Interessen als gegeben hinnimmt und versucht, die Funktionsweise sozialer Systeme zu erklären, nimmt die Normentheorie soziale Normen als gegeben an und versucht, individuelles Verhalten zu erklären“ (Coleman 1991: 312). Dabei muss „die von Coleman favorisierte Erklärung (...) Makrophänomene mikrosoziologisch zu fundieren“ (Berger 1998: 11), immer die Generierung von Normen unter Austauschinteressen im Blick behalten. Individualistischer Ansatz und die Behauptung der Systemeigenschaft für Normen werden durch die Nutzenmaximierungs-These zusammengeschlossen und bilden den Kern zielgerichteten Agierens, basale Voraussetzung einer Handlungstheorie (siehe oben), die auf die Nachfrage sozialer Normen in sozialen Beziehungen (vgl. Coleman 1991: 349) abstellt. Beachtenswert ist die Annahme, externe Effekte als Verursacher für die Nachfrage verantwortlich zu machen. *Externalisierung* bildet sozusagen die Matrix für Interesse und Wirksamkeit von Normen und wird hier durch das Originalzitat deutlich: „The condition under which *interests in a norm, and thus demand for a norm* arise is that an action has similar *externalities* for a set of other actors, yet markets in rights of control of the action cannot easily be established, and no single actor can profitably engage in an exchange to gain rights of control” (Coleman 1990: 251; Herv. B.M.). Es findet eine Übertragung wirtschaftswissenschaftlichen Verständnisses allgemeingültiger Marktgesetze statt, wenn Bedürfnis und Interesse nach Wirksamkeit einer Norm externalisiert werden. Hieraus resultiert nämlich, dass „Märkte für Kontrollrechte über die Handlung (...) nur mit Schwierigkeiten einzurichten sind und kein einzelner Akteur sich gewinnbringend an einem Austausch beteiligen kann, um Kontrollrechte zu erhalten“ (Coleman 1991: 323). Berger stellt in diesem Zusammenhang die Möglichkeiten fest, ein „social optimum“ (Coleman 1990: 251) zu erreichen: „Das gemeinsame Bezugsproblem aller Lösungsvorschläge zur Bewältigung externer Effekte ist die Gewinnung von Kontrollrechten über die Handlungen anderer, entweder durch Markttausch, oder durch Verhandlungen, oder eben durch normative Regelungen“ (Berger 1998: 67). Das soziale Optimum wird von Coleman auf einen *Markt für Kontrollrechte* bezogen, in dem bei neutralisierten Transaktionskosten relational zur Ausgangssituation keine Austauschhandlungen mehr ohne Schlechterstellung möglich sind. Soziales Optimum und Kon-

trollrechte stehen in einem unmittelbaren Zusammenhang, der besonders dann deutlich wird, wenn Personen „bestimmte externe Effekte erfahren“ (Coleman 1991: 324): das *Bedürfnis nach einer wirksamen Norm entspricht der Kontrolle von Handlungen anderer im Hinblick auf die erwartbaren Folgen*, die als positive oder negative Externalitäten bewertet werden.

Basale Voraussetzung für die Wirksamkeit der Norm wirksam ist, dass es „eine wirksame Sanktion zu ihrer Durchsetzung (...) falls irgendwelche Akteure signalisieren, dass sie keinen Beitrag leisten wollen“ (ebd.: 348), geben muss. Hieraus ergeben sich in Anbetracht der Tatsache, dass für Austausch eine Beziehungsstruktur zu unterstellen ist, zwei Fragen: „Welche Art von Sanktion könnte angewendet werden, die keiner der beiden Akteure allein verwenden könnte? Und zweitens: Was ist mit dem nicht weiter spezifizierten Begriff ‚soziale Beziehung’ gemeint“ (ebd.: 349)? Die Aufstellung und Legitimierung von Normen erfolgt im vorliegenden Kontext über das Bedürfnis nach externer Handlungskontrolle und über äußere Sanktionen. Disjunkte Konstellationen wie oben aufgeführt, darauf macht Coleman aufmerksam, sind zum Teil mit immensen Kosten verbunden, wenn die soziale Kontrolle über die äußere Normierung erfolgen soll oder gar muss. Am Beispiel des Sozialisationsprozesses lassen sich „innere und äußere Überwachung“ (Coleman 1991: 381) und ihre Entsprechung, „innere und äußere Sanktionen“ (ebd.), verfolgen. Sozialisation verfolgt nach der sozialtheoretischen Konzeption also den Zweck der Etablierung eines inneren Sanktionssystems. Hartmut Esser stellt mit gewissem Witz die Banalität und Schwäche der äußeren Sanktion der inneren gegenüber. Die „äußeren Sanktionen (arbeiten) immer etwas unzuverlässig: Der Akteur kann sich eine Chance ausrechnen, noch einmal davonzukommen – ebenso wie gegebenenfalls, dass sein löbliches Wirken entweder nicht entdeckt oder nicht gelobt wird“ (Esser 2000: 80). Einzuschränkend ist für äußere Sanktionen zudem zu sagen: „Irgendwann beginnt auch der moralischste Altruist zu zweifeln, wenn er immer nur der Dumme ist“ (ebd.). Ganz anders dageben verhält es sich „grundsätzlich (...) bei inneren Sanktionen: Das Erlebnis einer Prämie oder eines Abschlags erfolgt unmittelbar mit der Ausführung des Handelns selbst – in Form eines guten oder schlechten Gewissens, innerem Stolz oder innerer Scham. Innere Sanktionen sind das Ergebnis der sog. Sozialisation, genauer der Internalisierung der Normen: Die Ausführung der erwarteten Handlung wird selbst zum ‚Bedürfnis’“ (ebd.). Zur Tragweite und Konsequenz sagt Coleman: „Internalisierung einer Norm (bedeutet), dass ein Individuum ein *inneres Sanktionssystem* entwickelt, das mit einer Bestrafung reagiert, wenn das Individuum eine durch die Norm verbotene Handlung ausführt oder eine von der Norm vorgeschriebene Handlung nicht ausführt“ (Coleman 1991: 380; Herv. B.M.). Eine Sanktion kann zunächst kommunikativ eingeführt werden durch die Absprache über gemeinsame Sanktionen gegen Dritte. Coleman spricht darüber hinaus von einer „Hebelwirkung“ (ebd.), die mehr oder weniger als „mitlaufend“ qualifiziert ist: „Die Existenz sozialer Beziehungsgeflechte erleichtert die Anwendung von Sanktionen jedenfalls ungemein“ (Berger 1998: 68), weil die Nutznie-

ßer – im Idealfall – allesamt ihre gemeinsamen Interessen an der Verhinderung von Externalitäten realisieren. Die Ignoranz gegenüber sanktionablem Verhalten ist kostenbedroht, und Kosten sind nach sozialtheoretischem Verständnis im Sinne der hier vorliegenden Konzeption der Schlüssel zu Handlung oder Unterlassung. „Anders ausgedrückt sind rational handelnde Nutznießer einer Norm (...) entweder in der Lage, die durch die Sanktion der Zielakteure entstehenden Kosten gleichmäßig aufzuteilen, oder in der Lage, für die Menge der Nutznießer Sanktionen zweiter Ordnung zu schaffen, die ausreichen, einen oder mehrere Nutznießer zu wirksamen Sanktionen der Zielakteure zu veranlassen. Diese Bedingung ist von der Existenz sozialer Beziehungen zwischen den Nutznießern abhängig“ (Coleman 1991: 353). Voss sieht hier zwei Probleme. Das erste betrifft „die Identifikation sozialer Beziehungen“ (Voss 1998: 121; siehe unten), die es erlauben, Sanktionen zu verhängen; zweites und entscheidendes Problem ist die Frage, „wie die Lösung des Kooperationsproblems“ (Berger 1998: 69) möglich ist, wie Sanktionen „in Gefangenen-Dilemma- oder Kollektivgut-Situationen diesen Anreizen zur Nichtkooperation entgegenwirken“ (Voss 1998: 121).

Zunächst entstehen beim *Trittbrettfahrer-Problem erster Ordnung* keine mittels Sanktion verursachten externen Effekte zwischen den Akteuren. „Im Falle des Drei-Akteure-Projekts (...) besteht das Problem öffentlicher Güter erster Ordnung darin, dass jeder einzelne nur von den Beiträgen der anderen profitiert“ (ebd.), also „Produktion, Allokation und Konsumtion“ (Esser 2000: 176) nicht auseinanderfallen. Dagegen ist „das Problem öffentlicher Güter zweiter Ordnung“ (ebd.) eines notwendig zu beachtender Sanktionskosten. Die externen Effekte des Trittbrettfahrers auf die anderen Akteure verursachen das *Problem zweiter Ordnung*. Eine Sanktionsdrohung muss glaubwürdig sein, und sie ist es dann, wenn der Gewinn *durch* die Sanktion höher ausfällt als die mit ihr verbundenen Kosten.

„Colemans Theorie befasst sich überwiegend mit der Frage: Unter welchen Bedingungen entstehen unter rationalen Akteuren konjunkte (i.d.R. essentielle) Normen“ (Voss 1998: 119)? Soziale Beziehungen erlauben nämlich eine Aufteilung der Sanktionskosten, oder sie lassen Sanktionen *zweiter* Ordnung entstehen, welche die Gruppenmitglieder motivieren, Sanktionen erster Ordnung zur Durchsetzung der Norm anzudrohen und ggf. anzuwenden. Hierin ist die „Hauptthese über die Realisierung wirksamer konjunkter Normen“ (ebd.: 122) zu sehen, die „lautet, dass die *Existenz sozialer Beziehungen* zwischen den Nutznießern eine Überwindung des Sanktionsdilemmas (d.h. Trittbrettfahrerproblems zweiter Ordnung) möglich macht (...)“ (ebd.; Herv. i.O.). Sanktionen zweiter Ordnung haben nach allgemeiner Auffassung metatheoretischen Charakter: Sie schreiben vor, dass Normbrüche mittels Sanktionsdrohung und/oder -anwendung zu ahnden sind. „Das zentrale Erklärungsproblem ist somit die Identifikation sozialer Bedingungen, die rationalen Akteuren Sanktionen an die Hand geben (und sie motivieren, diese auch ggf. anzuwenden), um in Gefan-

genendilemma-Situationen Kooperation (...) durchzusetzen“ (Voss 1998: 121). Das Problem gesellschaftlicher Kooperation kristallisiert sich als Kernfrage aller sozialtheoretischen Ansätze heraus.

1.6. Der soziologische Kern – Akteursverhalten und Erwartungen

Entscheidend für ein wissenschaftstheoretisches Explanandum im Sinne des Rational Choice-Ansatzes ist das Einbegreifen der interpretativen Regeln einer Handlungswahl, in der die mikrosoziologische Akteursebene repräsentiert wird. Hartmut Esser weist in seinen Reflexionen über Alfred Schütz auf dessen Forderung hin, das wechselseitige Einander-Verstehen und Miteinander-Auskommen in den „Strukturen der Lebenswelt“ (Esser 1991: 28) zu verankern. Das sozialtheoretische Modell des Rational Choice-Ansatzes hat die Aufgabe, strategisches Agieren unter dem Axiom des Eigennutzes dort zu begründen, wo Menschen sich in einer interdependenten Lebenswelt als *handelnde Subjekte* begegnen. „Die Konzipierung der Hypothesen und Theorien“ (Mühlfeld 2003: 151) nimmt dabei Bezug auf gesellschaftliche Kontexte (vgl. ebd.; siehe unten). Die mikrosoziologische Fundierung der Makrophänomene (vgl. Berger 1998: 11) anerkennt zunächst die Tatsache von Gesellschaft als eines sozialgemeinschaftlichen Zusammenhangs von Subjekten an. Hier „*machen* sich die Menschen wechselseitig Gedanken, was der jeweils andere jetzt wohl denkt und in Antizipation des Tuns des anderen dann tun wird – und sie richten ihr Handeln *danach* aus“ (Esser 2000: 2; Herv. i.O.).

Die Modellierung als *strategische Akteure* die Nutzenoptimierer bzw. -maximierer sind, bedeutet für das theoretische Setting, dass die Wahl einer möglichst günstigen Strategie folglich nicht nur von den eigenen Überlegungen und Informationen abhängt, sondern sich auch nach der Strategiewahl des Gegenübers richtet. Was der oder die Akteure tun, leitet sich aus einem wechselseitigen Verhältnis der Akteursperspektiven ab. Handelnde Personen – Akteure – konstituieren durch Interaktionen nicht alleine soziale Situationen, sondern auch die Phänomene der Transformation, prozessuale Ebenen-Übergänge. In einem ausschließlich systemtheoretisch orientierten Konzept besitzen individuelle Merkmale und Einstellungen keine besondere Relevanz für die Beschreibung sozialen Handelns. Nicht so bei Coleman, bei dem die Aussagefähigkeit des Akteursansatzes durch die Bewältigung des Mikro-Makro-Problems, der Operationalisierbarkeit unter Einschluss der Individuen hergestellt werden soll. Es steht immerhin zur Frage, welche Bedingungen den Perspektiven vorausliegen (siehe unten). Mit seiner Untersuchungsmethode impliziert Coleman den Einschluss einer System- wie einer Akteursperspektive gleichsam. Die Erklärungen beziehen sich auf ein „Zwei-Ebenen-Modell (...) einer *Makro-Ebene,* die sich auf Merkmale eines sozialen Systems bezieht, und einer *Mikro-Ebene,* die sich, dem Postulat des methodischen Individualismus folgend, auf individuelle Akteure und deren Handlungen bezieht“ (Lüdemann 1998: 157; Herv. i.O.).

„Der Sozialwissenschaftler hat es daher nicht – wie der Naturwissenschaftler: nur – mit den von *ihm* konstruierten Begrifflichkeiten und Modellen zu tun, sondern ‚davor' (...) mit den Begrifflichkeiten, Modellen und ‚Konstruktionen erster Ordnung', der in ihrer Lebenswelt handelnden Akteure" (Esser 1991: 33; Herv. i.O.). Diese bilden „(gewissermaßen) Konstruktionen zweiter Ordnung" (ebd.). Es geht also gerade auch darum, wie „erwartungsfähige Investitionen" (Mühlfeld 1997: 22) der eigeninteressierten Akteure zustande kommen und dem „Ganzen" Systemeffekte abnötigen. Aus dem Zwei-Ebenen-Modell resultieren drei grundsätzliche Handlungslogiken: Die *Logik der Situation, Logik der Selektion und Logik der Aggregation*. Erst nach „Beantwortung" der fraglichen Handlungslogiken lässt sich eine „Erklärung von ‚sozialen Strukturen' (bzw. ‚Prozessen')" (ebd.: 46) soziologisch gehaltvoll als Systemerklärung (vgl. Coleman 1991: 4) geben.

Die *Logik der Situation* resultiert aus der sozialen „Umgebung", in der sich die Akteure befinden (vgl. Esser 1991: 46). Die Makroebene stellt, systemtheoretisch gesprochen, die Umwelt der Akteure auf der Mikroebene dar. Über das Umfeld, die damit charakterisierte Situationslogik kann es zur Generierung einer „vertiefenden" Handlungserklärung bei der Herstellung einer Makro-Mikro-Verbindung kommen (vgl. Esser 1993: 94). Dabei wird festgelegt, „welche *Bedingungen* in der Situation gegeben sind und welche *Alternativen* die Akteure haben" (ebd.; Herv. i.O.). Die Konstruktionen erster Ordnung der Akteure werden erzeugt durch die *Erwartungen* und *Bewertungen* der mit der sozialen Situation gegebenen Bedingungen und alternativen Möglichkeiten in Form von „Brückenhypothesen" (vgl. ebd.; vgl. Esser 1991: 2, 46).

Die *Verknüpfung* der Erwartungen und Bewertungen der Akteure mit der individuellen Handlung findet statt mit der *Logik der Selektion*. Auf dem Hintergrund der Situationsinterpretation vollzieht sich der Handlungsmodus im Rational Choice-Ansatz durch die Verbindung von rationalem Akteur und rational selektierter Handlung (vgl. Lüdemann 1998: 158; Esser 1991: 47). „In der Logik der Selektion wird somit die methodisch erforderliche *allgemeine* und *kausale* funktionale Beziehung zwischen den situational geprägten Erwartungen und Bewertungen beim Akteur und dem Handeln hergestellt. Sie ist der *analytisch-nomologische Kern* des gesamten Modells. Nur *mit* diesem Kern wird das Ganze eine richtige ‚Erklärung'" (Esser 1993: 95; Herv. i.O.). Es geht hier also um die Regeln, die Akteure vor dem Hintergrund des Erwartungs- oder Erwartbarkeitshorizonts konkludent ausdrücken und *als* Regeln einer Handlungstheorie fungieren (vgl. Esser 1991: 47).

Der nächste und letzte Schritt bezieht sich auf die Makroebene der kollektiven Phänomene, Effekte oder Ereignisse als *Logik der Aggregation*. Der vollzogene Übergang zur Systemebene ist die „'Transformation' individueller Selektionen (meist: Handlungen) in ‚kollektive Effekte'" (ebd.), die nach Esser überwiegend als eine „Kombination von ‚Tiefenerklärungen' (...) verstehender Analyse und von ‚historisch-genetischen' Erklärungen" (ebd.: 48). Mit anderen Worten er-

klärt die „Logik der Aggregation“, wie sich individuelle Handlungen und deren Ergebnisse mittel- und langfristig zu überindividuellen Makrofolgen des Handelns, zu einer Erklärung kollektiver Phänomene anhäufen: Es handelt sich um die sogenannten *Transformationsregeln*. Letztere sind die Regeln, die angeben, welche kollektiven Effekte sich aus individuellen Handlungen ergeben. Dies kann als Summenzahl erscheinen, einen Anteils- also Verhältniswert darstellen. Eine Aggregationsregel kann ebenso institutionell festgelegt sein, zum Beispiel durch Bestimmungen über die Folgen spezifischen Wahlverhaltens.

Alle drei Dimensionen sind Gegenstand des „methodischen Individualismus[2]“ der Zwei-Ebenen-Begründung einer Makro-Mikro-Makro-Erklärung – auch als MMM-Modell oder „Badewanne“ bezeichnet. „Erst in der *Kombination* der Lösung dieser drei verschiedenen Problemstellungen kann die Beantwortung der Frage nach einer Erklärung von ‚sozialen Strukturen’ liegen“ (ebd.: 46; Herv. i.O.). Colemans Absicht ist, ein *Konzept strategischer Rationalität nutzenmaximierender Akteure* zu formulieren und den sozialtheoretischen Entwurf zugleich *voraussagefähig* zu machen.

1.7. Akteurstilisierungen und Modelle

Um diesem Zweck zu genügen braucht es einen theoretischen Ansatz, der die sinnhaften Austauschleistungen der Akteure in ein Setting der Nutzenmaximierung einbettet und folgendes berücksichtigt: Handelnde beziehen sich auf individuelle Präferenzen als Wünsche, Bedürfnisse, die mit ihren Zielbestrebungen unmittelbar verbunden sind; sie gehen davon aus oder stellen fest, dass es Handlungsrestriktionen, Einschränkungen oder nicht wählbare Optionen gibt; daraus entstehen Erwartungen von Kosten und hinsichtlich realisierbarer Gewinne (vgl. Lüdemann 2000: 87; vgl. Peters 2000: 12). Es entsteht eine Nachfrage nach Normen, die einerseits im Sinne des Theoriedesigns handlungsleitend und zugleich im Hinblick auf soziale Kontrolle steuernd, weil sanktionsbewährt ist (vgl. Lüdemann 2000: 88; vgl. Berger 1998: 66). Das bestätigt mit anderen Worten Colemans Modell als „based on purposive action at the micro level (...)“ (Coleman 1990: 325). Explanandum ist das soziale System, nicht die Handlungen der Akteure: gemeint ist hier insbesondere die psychologische Erklärung von Entscheidungen und Erwartungen. Um über das Mikroebenenspezifische Verhalten der Akteure auf die Systemebene zu gelangen, sind die „purposive actions“ der Gewinnoptimierer auf die Erwartung von Gewinn bzw. Vermeidung von Verlust angelegt. Die Motivation der interdependent Handelnden ist, wie Esser sagt, der „’soziologische’ Teil“ (Esser 1991: 50) oder „handlungstheoretische Kern“ (ebd.) der Erklärung. Aufgabe des Rational Choice-Ansatzes ist die Schaffung von Parametern für eine Handlungstheorie, die eine *explizite funktionale Beziehung* zwischen“ (Esser 1991: 50; Herv. i.O.) diesen Pa-

[2] Der „methodische Individualismus“ wird auch häufig als „methodologischer Individualismus“ bezeichnet. Ein Gedanke, den Carl Menger Ende des 19. Jahrhunderts in die Nationalökonomie eingeführt und den Joseph Schumpeter später weitergeführt hat.

rametern und den zu erklärenden Handlungen herstellt. Die über Brückenhypothesen erfolgende Selektion von Handlungen erfordert eine spezifische Form von „Entscheidungstheorie“ (Diekmann/Voss 2004: 15), die mit unterschiedlichen Begriffen wie „Erwartungsnutzen-Theorie“, „Wert-Erwartungstheorie“ oder nach Coleman „Theory of Purposive Action“ (Lüdemann 1999: 88) bezeichnet wird. In den absichtsvollen Handlungen spielen also *präferenztheoretische Erwägungen* eine Rolle. Solche stellen unter anderem John von Neumann und Oskar Morgenstern im Hinblick auf spieltheoretische Annahmen und ökonomische Verhaltensimperative (Neumann/Morgenstern 1944) an. Die streng formalisierte Neumann-Morgenstern-Hypothese einer Erwartungsnutzen-Theorie geht von einer Grenznutzen-Funktion für eine sogenannte Lotterie aus, die relationale Nutzenfunktionen als Unterscheidungen in die Bewertungen hinsichtlich der Teilnahme an der genannten Lotterie bereits mit einbezieht. Die Hypothese „nimmt dabei auf bekannte, objektiv vorgegebene Wahrscheinlichkeiten Bezug“ (Diekmann/Voss 2004: 17).

Das Spannungsfeld zwischen dem „homo oeconomicus“, der sich besonders in den neoklassischen Ansätzen findet (siehe dazu unten) und dem „homo sociologicus“ der Werterwartungstheorie gibt Anlass zu einigen Bemerkungen. Der letzte Typus kommt Esser zufolge überwiegend „in zwei Varianten vor. Die eine kennt nur internalisierte oder externe Sanktionen und ist über die ‚Normen’ in seinem Verhalten festgelegt: er hat ‚keine Wahl’ (...)“ „Esser 1991: 52). Es handelt sich um „das SRSM-Modell: ‚socialized, role-playing, sanctioned man’. Die andere Variante ist der Akteur der ‚Variablen’-Soziologie. Er ist ein ‚opinionated, sensitive, acting man’ (OSAM-Model) (...) Restriktionen sind dort nicht bedeutsam. Das Handeln ist auch eigentlich keine ‚Wahl’, sondern die unmittelbare Ausführung von ’Dispositionen’“ (Esser 1991: 52). Eine Weiterentwicklung bildet das RREEMM-Modell, das Restriktionen kennt und der Maximierungsregel folgt, selbst verschiedene Varianten in sich zulässt, beispielsweise „’abweichendes Verhalten’“ (ebd.). Dieses Akteursmodell ist das des „’restricted, resourceful, expecting, evaluating, maximizing man’” (ebd.: 52). Ein anderes, oder eigentlich eine Variante des RREEMM-Modells bildet der RPSMM-Akteur: handelnd unter Restriktionen und dem Axiom der Maximierung nähert er sich dem „homo oeconomicus“, weil er „auch nur stabile und situationsunabhängige Bewertungen“ (ebd.: 53) kennt. Esser bezeichnet den „’restricted, perfect informed, stable preferring, maximizing man” (ebd.: 53) von insgesamt geringer Flexibilität hinsichtlich der Akteurspräferenzen und Akteurserwartungen. Parallel dazu „(wird) der *‚homo oeconimicus*’ (...) vor dem Hintergrund des RREEMM-Modells als (unvollständiger) Spezialfall erkennbar“ (ebd.; Herv. i.O.). Wie zu sehen ist, wird der handlungstheoretische Kern des Rational Choice-Ansatzes in unterschiedlich gewichteten Konzeptionen zum Ausdruck gebracht, bei denen die Ausgangssituation wiederum verschiedenen soziologischen Grundannahmen über das „Framing“ der Handlung aufruhen. Die Gemeinsamkeit wiederum besteht in der Ordnungsfunktion: rationale Akteure – in einem beständigen Austauschprozess, der ökonomietheoretisch erfass- und erklärbar ist – ver-

halten sich den Modellen gemäß, *als ob* die Alternative mit der höheren derjenigen der minderen Nutzenfunktion vorgezogen wird. „Die Annahme der Existenz einer Nutzenfunktion ist mithin keine bloße Konvention, sondern aus Axiomen (deduktiv) begründbar, deren Konsequenzen empirisch überprüfbar sind“ (Diekmann/Voss 2004: 17)! Die Behauptung der Autoren gilt allerdings nur dann, wenn die Nutzenfunktion die Präferenz des Akteurs abbildet (vgl. ebd.), also die Axiomatik nicht durch Anomalien erschüttert wird. Becker (1998) drückt es in seinem Ansatz wie folgt aus: „individuals behave so as to maximize utility while extending the definition of indiviudal preferences to include personal habits and addictions, peer pressure, parental influences on the tastes of children, advertising, love and sympathy, and other neglected behavior” (ebd.: 4). Ein axiomatischer Zuschnitt der Theorie ermöglicht die Deduktion der Handlungsfolgen und bewirkt eine Erhöhung der Erklärungskraft. Mathematische Ableitungen setzen die Werterwartungs-Verhältnisse in darstell- und begreifbare Größen um und nähren „die Fiktion des homo oeconomicus“ (Diekmann/Voss 2004: 19) nachhaltig. Zu berücksichtigen sind Unsicherheiten hinsichtlich der Konsequenzen von Entscheidungen – diese sind nicht immer als bekannt vorauszusetzen. Annahmen über stabile objektive Wahrscheinlichkeiten von Handlungsfolgen müssen modifizierbar sein, um „Entscheidungen unter Risiko“ (ebd.: 17) zu erfassen und zu erklären. Die Autoren machen darauf aufmerksam, dass hinsichtlich Entscheidungsriskanz keine fixen Wahrscheinlichkeiten des Eintretens von Handlungsfolgen auf dem Weg der Deduktion zu ermitteln sind. Ferner weisen sie auf die Notwendigkeit einer Anreicherung der Modellierungen hin, wenn der methodologische Individualismus wirklich zum Tragen kommen soll.

Leonhard Savage hat das Theorem der EU, „expected utility“ (...) zur SEU-Theorie erweitert (...)“ (Diekmann/Voss 2004: 17). Hier werden „*subjektive* Wahrscheinlichkeiten verwendet, d. h. die Akteure bilden subjektive Überzeugungsgrade in Bezug auf Folgen/Ergebnisse aus, die auf der bestmöglichen Auswertung vorhandener Informationen beruhen“. Mit der Einführung einer subjektiven Dimension von Erwartungen und Wahrscheinlichkeitsannahmen durch die Akteure selbst, repräsentiert das SEU-Modell in zwar nicht ausschließlicher, für den Rational Choice-Ansatz jedoch charakteristischer Weise die axiomatischen Grundannahmen einer Wert-Erwartungs-Theorie. Durch die theoretischen Ausführungen der „subjective expected utilities“ (Lüdemann 2000: 88; Esser 1991: 53 f) sollen *subjektive Wahrscheinlichkeiten von Erwartbarkeit* messtheoretisch fundiert werden. Erweitert wird das Konstrukt um die probabilistische Verrechnung von Verhalten sowie Verhaltensalternativen, „indem aus der Bewertung und der subjektiven Wahrscheinlichkeit jeder einzelnen perzipierten Handlungsfolge das Produkt gebildet wird. Die Summe dieser Produkte entspricht dann dem SEU-Wert dieser Handlungsalternative. Vereinfacht formuliert, besteht der SEU-Wert einer Handlungsalternative also aus den erwarteten Vorteilen (‚Gesamtgewinn’) abzüglich der erwarteten Nachteile (‚Gesamtkosten’) dieser Handlung“ (Lüdemann 2000: 88). Der gewählte Index ist

dabei ohne Bedeutung, wenn er nur ordinal skaliert ist. Dann können aus der Verrechnung Vergleichszahlen resultieren, die unterschiedliche Auszahlungen darstellen. „Im Sinne der Messtheorie ist eine Nutzenfunktion eine Abbildung von der Menge der Präferenzen in die Menge reeller Zahlen“ (Diekmann/Voss 2004: 17). Die Gestalt der SEU-Theorie ist bereits bei Coleman vorhanden: „Das Verhalten auf der Mikroebene handelnder Akteure wird von Coleman mit Hilfe einer individualistischen Handlungstheorie, der SEU-Theorie (...) erklärt“ (Lüdemann 2000: 88). Esser sieht die Theorie subjektiven Erwartungsnutzens und subjektiver Bewertungen „als Kern des Rational Choice-Ansatzes“ (Esser 1991: 78) in der SEU-Theorie repräsentiert. Der durch die strategischen Überlegungen der Akteure geöffnete Entscheidungsraum ist verbunden mit Auszahlungsfunktionen. Das Gesamtkonstrukt entspricht der „Logik der strategischen Situation“ (Esser 2000: 47), wobei die Entscheidung auf reduzierter Information beruhen kann und Brückenhypothesen für Entscheidungen bedeutend sind wie auch „realitätsnahe“ Modellierung unter Einbezug von soziologischen und psychologischen Erkenntnisse stets möglich ist (vgl. Esser 1991: 50).

„Die Grundidee der *SEU*-Theorie ist sehr einfach (...): Personen wählen aus einem set überhaupt verfügbarer oder möglicher Handlungsalternativen diejenige, die am ehesten angesichts der vorgefundenen Situationsumstände bestimmte Ziele zu realisieren verspricht. Dabei werden bestimmte Erwartungen (über die ‚Wirksamkeit' der Handlungen) und Bewertungen (der möglichen ‚outcomes' der Handlungen) kombiniert und die Kombinationen miteinander verglichen“ (ebd.: 54; Herv. i.O.). Handeln ist nach der SEU-Modellierung das *Ergebnis einer Kalkulation*, in der *subjektive Erwartungen* und *subjektive Bewertungen* zusammengeführt werden. Die Voraussage-Problematik wird im Sinne der Rational Choice-Selektionsregel gelöst: „Menschen wählen die Alternative, deren subjektiv erwarteter Nutzen (...) im Vergleich zu den betrachteten anderen Alternativen der höchste ist“ (ebd.: 79). Die *Maximierungsregel*, das grundlegende *Axiom des Rational Choice-Ansatzes*, ist in den Handlungslogiken also bereits enthalten.

1.8. SEU-Modell und spieltheorische Implikationen

„Kommen (...) soziale Interaktionen ins Spiel – immerhin zentraler Gegenstand der Soziologie – muss auf Modelle der Spieltheorie zurückgegriffen werden“ (Diekmann/Voss 2004: 18). Zum anderen folgen die weiterführenden Auszahlungs-Matrizes deren Prämissen, besonders dem „Begriff des Gleichgewichts – als Kriterium für die Lösung eines Spiels (...)“ (Esser 2000: 48). Analog der oben mit Voss erwähnten Aufgabenstellung, die Bedingungen zu benennen, unter denen konjunkte als meist essentielle Normen „arbeiten“, wird meist „von nichtkooperativen Spielsituationen mit ineffizientem Ausgang“ (Voss 1998: 125) ausgegangen. Das Verhalten der Akteure wird als Gegenstandsbereich der Handlungstheorie spieltheoretisch modelliert, das heißt die Entscheidungen

der Akteure in einer Auszahlungsmatrix für verschiedene Situationen festgehalten.

Ein Grundbestand der Spieltheorie ist das *Gefangenendilemma* oder prisoners *dilemma*, wobei die Ereignis- bzw. Auszahlungsmatrix „Preisen" (vgl. Brentel 1999: 184; vgl. Becker 1982) entspricht. Besonderheit des spieltheoretischen Modells der *klassischen* Konzepte ist gegenüber dem neoklassisch modellierten Entscheidungsverhalten, das unabhängige Akteure unterstellt, die auf der Suche nach pareto-optimalen Gleichgewichten unter vollständiger Information und Voraussicht sind, die strategisch interdependente Situation, mit der die Handelnden konfrontiert werden. Das heißt, dass in „einer interaktiven Entscheidungssituation die Handlungsergebnisse eines jeden Akteurs auch von den Strategien der anderen Akteure abhängen und damit die Wahrscheinlichkeiten, mit denen bestimmte Ergebnisse auftreten, nicht mehr exogen gegeben sind" (Diekmann/Voss 2004: 18). „Entscheidungsverhalten der Akteure" (Brentel 1999: 185) steht „unter der Bedingung unsicherer Handlungsumwelten" (ebd.). „Die Spieltheorie (...) stellt die Frage, welche Entscheidungen *rationale*, ihren Eigennutzen verfolgende Akteure anstreben werden, sofern sie davon ausgehen müssen, dass die Ergebnisse ihrer Wahl auch von den rational kalkulierenden Erwartungen und Entscheidungen aller anderen Akteure abhängig sind" (ebd.; Herv. i.O.). Voss und Diekmann nennen strategisch interdependente Strukturen auch „nicht triviale" Situationen (vgl. Diekmann/Voss 2004: 21).

Drohen wechselseitige Erwartungen von Erwartungen in die Schleife des infiniten Regresses zu geraten, bedeutet das einen ungleichgewichtigen Zustand, der gemäß den strategischen Überlegungen der Akteure zu überwinden ist. Hier soll die Spieltheorie mit dem Nash-Gleichgewicht eine Lösung bringen. Damit wird der Zustand eines strategischen Gleichgewichts definiert, von dem ausgehend kein *einzelner* Spieler für sich einen Vorteil erzielen kann, indem er einseitig von seiner Strategie abweicht. Ein strategisches Verhaltensprinzip ist dementsprechend: *„Wähle in einer Konfliktsituation immer eine Strategie, die strategisch stabil ist"* (Jost 1999: 133; Herv. i.O.). Weiter bedeutet die damit theorieimmanent konzipierte Rationalität der Akteure, dass diese wissen, dass auch die anderen sich rational verhalten und das wiederum gegenseitig unterstellen. „Diese endlose Kette muss also allgemein bekannt bzw. *common knowledge* sein" (ebd.; Herv. i.O.). In der „Bestimmung der Situation über die Benennung der Strategien und der Auszahlungsfunktion" (Esser 2000: 47), so Esser zum Gleichgewichtszustand, der keinen Spieler motiviert, die Strategie zu verändern, „liegt der Ausgangspunkt der eigentlichen spieltheoretischen Analyse" (ebd.). Soziale Situationen spiegeln die Problematik, dass sich Akteure solange auf eine Handlungsalternative beziehen, wie sie als erkennbar gleiche Situationen identifiziert werden kann. Ändert sich dies, so entfällt die für eine Typisierung notwendige Stabilität und die Erwartung von Handlungsergebnissen für diesen Set von Alternativen. Esser vermutet, dass hier meist problemlos „umgeschaltet" und auf „Alltagshandeln" (Esser 1991: 57) zurückgegriffen werden

kann. Die oben bereits angezeigte *‚'weiche' Variante* der RC-Theorie“ (Diekmann/Voss 2004: 20; Herv. i.O.) oder, wie Esser sagt, „die symbolische Interaktion'“ (Esser 1991: 57) wird bedeutsam: Neudefinitionen der Situation und Neubewertungen der subjektiven Wahrscheinlichkeiten sind notwendig. Während in einem nichtkooperativen Spiel kein Austausch möglich ist, kann bei kooperativen von Kommunikation, „Nachfragen, nonverbale Signale, ‚Aushandeln' u.a.“ (ebd.) ausgegangen werden. Mit anderen Worten steht hier erneut „die Überwindung des Second order free rider-Problems“ (Berger 1998: 69) im Vordergrund. Es besteht als spieltheoretische Variante bei Konflikten dieser Art eine *nichtendliche Wiederholung* des Gefangenendilemmas zur Verfügung, die Zusatzoption öffnen soll. Eine *temporär unabsehbare* Iterierung der problematischen Situation oder verschiedener Situationen verweist bei „hinreichend großem ‚Schatten der Zukunft'“ (Voss 1998: 125) auf die Möglichkeit von Nash-Gleichgewichten durch die Modifikation der Strategien und damit perspektivisch auf Kooperation (vgl. ebd.). Diese Aspekte beantworten die Frage, was die Gesellschaft „im Innersten zusammenhält“ (Goethe), jedoch höchstens näherungsweise. Die prisoner dilemma-Struktur kann also nur Ausgangspunkt, nicht aber schon die vollständige Antwort auf die Problematik der Kooperation auf sowohl gesellschaftlicher als auch individueller Ebene sein.

Ullmann-Margalits Rezeption des Rational Choice-Ansatzes untersucht die zentrale Frage der Normentstehung anhand iterierter Spielsituationen unter dem Aspekt, „that certain types of norms are solutions to problems posed by certain interaction situations“ (Ullmann-Margalit 1977: 9). Hierbei wertet sie die „Prisoners' Dilemma-typ situations“ (ebd.) – für die gilt: „there is a strong temptation for each to derivate from it unilaterally“ (ebd.) – und „Co-ordination situations“ (ebd.) für die oben genannte Fragestellung aus und kommt, wie auch Brentel, zu dem Schluss, dass auch bei „generalisierten prisoner's dilemma-Situationen (...) eine Iteration der Entscheidungssituation (...) zu keiner kooperativen Lösung führen wird. Weil Devianz im Einzelfall stets die relativ beste Antwort bleibt, weil sich free rider-Verhalten lohnt und Rück- und Folgewirkungen eventuell erst langfristig spürbar werden, können nur *exogen gegebene Normen* (...) oder *externe Kontrolle und Sanktionssysteme* (...) einen auch gesellschaftlich effizienten Zustand befördern“ (Brentel 1999: 194; Herv. B.M.). Anders bei den von Ullmann-Margalit untersuchten „Co-ordination situations“ (Ullmann-Margalit 1977: 9), wenn eine Spieliteration wiederum vorausgesetzt und Übersichtlichkeit bei der Akteursanzahl gegeben ist: dann sind „Handlungsaktivitäten und die Handlungsfolgen individuell zurechenbar“ (Brentel 1999: 194), und auf diesem Weg ist Kooperation vorstellbar. Brentel geht im Anschluss auf die von Robert Axelrod unterstellte Generierung endogener Normen für Koordinationsspiele ein, für die unterstellt ist, dass, wenn Opportunitätskosten, also solche Kosten, die durch Angleichung an eine Kooperationsstrategie entstehen, von den erwartbaren Gewinnen abgedeckt werden, „die Opportunitäten für *Lernprozesse* zur Ausbildung wechselseitiger Verhaltenserwartungen (...) attraktiv zu steigern“ (ebd.: 195; Herv. i.O.) sind. Zugleich sollen

„unendliche“ Iterationen auch in prisoner’s dilemma-Situationen kooperatives Verhalten durch die sukzessive Stabilisierung von Koordinationsnormen ermöglichen. Als Strategie für den Wechsel von nicht-kooperativem zu *bedingt kooperativem Verhalten* (ebd.; Herv. i.O.) kann die prominente Spielvariante des TIT-FOR-TAT, eines „Gleichen gegen Gleiches“ oder – populär – eines „Wie du mir, so ich dir“-Verhaltens genannt werden. Während die sogenannte Trigger-Strategie Kooperation „bis in ‚alle Ewigkeit’“ (Voss 1998: 126) dann, aber nur dann, ermöglicht, wenn alle anderen kooperieren, aber „(e)ine einzige Abweichung von der Kooperation (...) Nichtkooperation“ (ebd.) bzw. „Strafandrohung ‚ewiger Verdammnis’“ (ebd.) auslöst, sieht die TIT-FOR-TAT-Strategie eine Kooperation so lange vor, wie alle Akteure folgen. Defektion löst unverzüglich die gleiche Antwort – sozusagen Kontra-Defektion – aus. Aber die Kooperationsbereitschaft stellt sich wieder her, wenn das Gegenüber von Defektion zu Kooperation wechselt – vorausgesetzt immer die Iterationsfähigkeit.

1.9. Ökonomisches Paradigma und Rationalität – Bedingtheit des Rationalitätsbegriffs

Nun zurück zur subjective expected utilities-Theorie. Gleich, welche Kontexthypothesen als Brückenfunktion gewählt, welche Entscheidungsregeln angewendet werden, unbenommen der – dritte Bedingung des Rational Choice-Ansatzes – Transformationsregel: die Nutzenmaximierung steht als Axiom fest. Akteure haben demnach Ziele hinsichtlich begrenzter Ressourcen und wählen unter diesen axiomatischen Voraussetzungen ihre Handlungen bzw. im Hinblick auf ihre Erwartungen. Mit Esser wird deutlich, dass die SEU-Theorie eine Spezifizierung des Rational Choice-Ansatzes, nicht die Abkehr oder der Verweis auf Unanwendbarkeit ist (vgl. ebd.: 64) darstellt, wobei die Verhaltensprognostik Colemanscher Stringenz die Einflussdimension „Norm“ nur im Hinblick auf die Gewinnung von Kontrollrechten anerkennt (vgl. Berger 1998: 67).

Dagegen muss die „weiche Variante“ wieder ins Spiel gebracht werden. Auch Esser macht deutlich, dass ein konsequenter Gang gemäß den Prämissen des *homo oeconomicus* in einer Sackgasse enden muss. Hinsichtlich der Unabgeschlossenheit der Rational Choice-Theorie macht Coleman selbst immer wieder auf die Notwendigkeit aufmerksam, durch Forschungsarbeit die sozialtheoretische Fundierung zu stützen, und er schließt nicht aus, dass alternative Annahmen zutreffend sind. Das Modell eines Akteurs, der alle Handlungsalternativen kennt und diese wie „alle Situationselemente gleichzeitig und unterschiedslos betrachtet“ (Esser 1991: 62), dieser „Purismus“ ist nicht haltbar bzw. verlangt nach Erweiterung. Die Fähigkeiten, Kapazitäten und Kompetenzen können nicht als *all time permanent information processing capacity* unterstellt werden; vielmehr ist davon auszugehen, dass eine „’bounded information processing capacity’ (...) stattfindet“ (ebd.). Angesprochen ist im Vorliegenden unter ande-

rem die Tatsache, dass von *eingeschränkter Informationsverarbeitung* hinsichtlich der *frame selection* auszugehen ist (vgl. Esser 2004: 97). Bei der situationsbezogenen Orientierung spielen Schemata und Skripte als Mechanismen der bedingten und bedingenden Wahrnehmung und Kognition über entscheidungsfähige Sachverhalte eine wesentliche Rolle. Allgemeines Wissen als Schemata und die Kenntnis von Ereignisabläufen als skripthafte Typisierungen sind Strukturierungsdimensionen auch von Informationen und somit Bedingung der Möglichkeit der Verarbeitung im Hinblick auf Selektion (vgl. Esser 1991: 63 f). Situationsframing als Notwendigkeit und Faktum sozialen Handelns geht auf Erving Goffmans (1922-1982) Begrifflichkeit der symbolischen Interaktion zurück (vgl. Hill 2002: 35) und steht in Zusammenhang mit signifikanten Zeichen. Um nun Esser weiterzuführen: eine processing information capacity ist auf eine „'Heuristik" (Esser 2004: 98) als Durchdringung des Entscheidungshorizonts angewiesen. Deutlich wird also hier, dass Schemata und Skripte in der weitergehenden Interpretation des Rational Choice-Ansatzes als Institutionalisierungen und „damit so etwas wie die ‚Produktionsfunktionen' in einem bestimmten gesellschaftlichen Kontext für die (...) ‚Produktion' der Güter, die letztlich das Handeln motivieren" (Esser 1991: 64) einzuordnen sind. Exemplarisch für eine Form der Institutionalisierung ist das „Matching" oder der „Match" beim Alltagshandeln: Hier sind die Erwartungen über Erfahrungen unproblematisch „abgesichert" (vgl. Esser 2004: 99 f) und bestimmte Handlungssequenzen können als „automatische, unreflektierte Reaktionen ohne eigene Ziel-Mittel-Kalkulationen" (Esser 1991: 65) ablaufen. Esser unterscheidet hier zwischen „Habits" (ebd.) als *„Vereinfachungen der Struktur der ‚Mittel'"* (ebd.; Herv. i.O.) und „Frames" als *„Vereinfachungen* in der vom Akteur zu berücksichtigenden *Struktur der Ziele"* (ebd.; Herv. i.O.). Von Interesse ist besonders das Framing von Situationen die ein *Reflexionsmotiv* beinhalten, das sich in einem zweistufigen Prozess ausdrückt: erstens der Frage, ob dem nahe liegenden Frame gefolgt wird oder nicht, zweitens, welche Handlungsoption gewählt wird. Im weiteren Verlauf stellt Esser fest, unter welchen Bedingungen rationale Akteure den standard operating procedures folgen, unter welchen sie diese Gewohnheiten verlassen:

„Je geringer der Nutzen aus der neuen Alternative verglichen mit dem aus der Routinehandlung; je höher die zusätzlichen Kosten der Informationsbeschaffung und der Entscheidungsfindung; und je geringer die Wahrscheinlichkeit, eine solche ‚bessere' Alternative zu finden, umso größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass alles beim alten bleibt (vice versa)" (Esser 1991: 68). Auch hier bleibt die Optimierungsstrategie Nomos der Handlung. Deutlich wird zudem, zum Beispiel an Beschaffungsnotwendigkeit für Informationen, dass sich übersteigerte Akteurskompetenzen nicht halten lassen. Die These einer „bounded rationality" als Entscheidungsgrundlage geht von „eingeschränkter Rationalität" und dabei nicht von Rationalitätsverlust aus. Sie stellt ferner fest, „dass Menschen unter ‚bounded rationality' und mit deutlich begrenzter Fähigkeit der Informationsverarbeitung agieren (müssen); und dass es durchaus rational sein

kann, auf eine stetige hohe Aufmerksamkeit nach der ‚besten' Alternative und auf eine ‚maximierende' Erwägung aller denkbaren Möglichkeiten zu verzichten (...)" (Esser 1991: 8).

Jon Elster hat in *Subversion der Rationalität* (1957) bereits auf die Einschränkungen hinsichtlich vollständig rationaler Entscheidungen hingewiesen; und Herbert Alexander Simon in *Models of Man* (1957) das Konzept einer „Satisficing-Strategie" dem Prinzip des „Maximizing" gegenübergestellt. Der *Choice*, die Wahlmöglichkeit intentionaler rationaler Akteure mit der Befähigung zur strategischen Interaktion, die zugleich durch *constraints* eingebunden ist, zeigt sich als bounded rationality in besonderer Hinsicht. Was sich unter den Vollkommenheitsbedingungen der neoklassischen Theorie als suboptimale Lösung präsentieren muss, hat im klassischen Entwurf andere Interpretationsmöglichkeiten. Es resultiert aus der Annahme eingeschränkter Rationalität keineswegs die „Auffassung, dass ein absichtsvolles und zielorientiertes soziales Handeln aus Gründen der Unkalkulierbarkeit seiner Bedingungen scheitern und in wissenschaftlicher Hinsicht folglich unanalysierbar bleiben müsse" (Brentel 1999: 157). Die theoretische Rekonstruktion trägt den *empirischen Erfahrungen* Rechnung, dass die Akteure nicht vollumfänglich in der Lage sind, *ex ante* die Folgen ihres Handelns zu übersehen, und die Prinzipien des methodischen Individualismus bleiben auch unter veränderten Prämissen, nämlich dass strategisch Interagierende „die Konsequenzen ihres Handelns in einem langfristigen Zeithorizont abzuwägen" (ebd.) haben, erhalten. Esser macht in diesem Kontext sogar darauf aufmerksam, dass Simons Konzept des spezifischen Einbezugs von constraints mittels satisficing-Strategien durchaus als Maximierungsstrategie begriffen werden kann (vgl. Esser 1991: 67 f) – und entsprechend als Entscheidung rationaler Wahl (ebd.: 74). Auch unter diesem fortgeschrittenen Ansatz bleibt der Rational Choice-Grundgedanke ökonomisierter Wahlentscheidungen erhalten.

„Die bounded rationality des Menschen zwingt oft zu einer weiteren Ökonomisierung des Entscheidungsprozesses: die Orientierung an ‚relevanten' Zielen und damit die Vereinfachung der Struktur der Ziele, um die es in einer *gegebenen* Situation geht" (ebd.: 68; Herv. B.M.). Für „Relevanz" ist die „Bedeutsamkeit" (ebd.: 71) entscheidend, welche „die indirekte Verbindung des Frames der spezifischen Situation zu anderen Lebensbereichen (spiegelt)" (ebd.). Die kulturelle Lösung von Problemen kann als Dominanzpunkt unterstellt werden, wenn sie sich auch für den Spieler herauskristallisiert, „der weniger davon profitiert, aber gegenüber einer Fehlkoordination etwas zu verlieren hätte" (ebd.: 65). Salient heißt eine Lösung also dann, wenn kulturelle und strukturelle Eigenschaften auf eine Fokalhandlung hin konvergieren. „Aus dem Modell wird insbesondere deutlich, dass sich Kostensteigerungen im Hintergrund des Frames nicht unmittelbar auswirken" (Esser 1991: 71).

Die durch alle Beteiligten subjektiv zu bewertende Frage einer Kooperation ist also auch die intersubjektiv möglicher Koorientierung, die über traditionale und

habitualisierte Schritte erfolgen, wobei die Problemlösung ebenso über das oben genannte Reflexionsmotiv ablaufen kann. Ein Reflexionsmotiv liegt dann vor, wenn kein fraglos gegebener Frame vorhanden ist. (vgl. Esser 2004: 99). Die Konkurrenz von Habitualisierung und Reflexion hinsichtlich Kooperation lässt sich formal ausdrücken: Dem Modus *as* für problemloses Alltagshandeln bzw. den Typus der Habitualisierung steht für eine Handlungswahl der Modus *rc* für Reflexion und die Wahrscheinlichkeit eines *Re-Framing* gegenüber. In der Modellselektion zweier zur Verfügung stehender Frames sind Erwartungen der Akteure miteinander verknüpft: *U(i)* und *U(j)*.

„Ausgelöst wird der jeweilige Frame dann, wenn er als gedankliches Modell im Gedächtnis verankert und damit ‚zugänglich' ist, wenn in der betreffenden Situation das zughörige ‚signifikante' Symbol auftritt *und* wenn es ansonsten keinerlei ‚Störungen' der gewohnten Umstände gibt" (Esser 2004: 98; Herv. i.O.). Anschließend erfolgt ein *matching* (siehe oben), die Überprüfung einer Entsprechung, die „Passung" dieser Größen mit einem bestimmten Frame. Hieraus ergibt sich ein Erwartungsnutzen *EU*, der sich bei Präferenz der Alternative *i* gegenüber *j* wie folgt ausdrückt:

„*U(j) / U(i) > m / (1-m)*" (ebd.). Mit Worten übersetzt bedeutet dieser Term, dass je höher das Reflexionsmotiv ist, desto größer ist die Tendenz, die Situtation gegenüber dem "gewohnten" *as*-Modus zu überprüfen sowie gegebenenfalls Alternativen einzubeziehen bzw. zu selektieren (vgl. ebd.: 99). Aber es bleibt noch ein weiteres Problem: Um welchen Handlungstyp handelt es sich, geht es doch mit Esser (1991) um einen „zweistufigen Prozess" (ebd.: 71), dessen erster Teil aus dem erläuterten Framing besteht und dem „in der zweiten Stufe erst die konkrete Handlung" (ebd.) folgt. Esser legt die wesentlichen leitmotivischen und unterscheidbaren Typen von Handlungsrationalität fest: „die Rechenhaftigkeit des Handelns bei der *Zweckrationalität*; der hervorgehobene Eigenwert des Handelns bei der *Wertrationalität*; ein emotionaler, die Situation dominierender Rahmen – möglicherweise sogar ‚unwillkürlich' auslösbar – für das *affektuelle Handeln* (...); und eine deutlich institutionelle Codierung beim traditionalen Handeln" (ebd.: 73; Herv. B.M.). Für alle Typen gilt „die allgemeine Selektionsregel der ‚rationalen Wahl'" (ebd.). Aus dem oben Gesagten resultiert dann, dass sich im Angesicht der Theorie subjektiver Erwartungen der Frame als die selektierte „'buchhalterische' Zweckrationalität" (ebd.) erweisen kann – im Rahmen der Situationseinschätzung aber auch andere Handlungstypen selektiert werden.

Esser erweitert den Handlungsspielraum innerhalb der rationalitätsunterstellenden Ansätze deutlich, wenn er für die Selektionslogik eine Erweiterung mit Blick auf die „besonderen Orientierungen und/oder von Graden der Informationsverarbeitung" (Esser 2004: 97) fordert. Die Essersche Typologisierung von Handlungen nimmt Rekurs auf Max Weber und dessen Begriff sozialen Handelns:

„Wie jedes Handeln kann auch das soziale Handeln bestimmt sein 1. *zweckrational*: durch Erwartungen des Verhaltens von Gegenständen der Außenwelt und von anderen Menschen und unter Benutzung dieser Erwartungen als ‚Bedingungen' oder als ‚Mittel' für rational, als Erfolg, erstrebte und abgewogene eigne *Zwecke*, - 2. *wertrational*: durch bewussten Glauben an den ethischen, ästhetischen, religiösen oder wie immer sonst zu deutenden – unbedingten *Eigenwert* eines bestimmten Sichverhaltens rein als solchen und unabhängig vom Erfolg, - 3. *affektuell*, insbesondere *emotional*: durch aktuelle Affekte und Gefühlslagen, - 4. *traditional*: durch eingelebte Gewohnheit" (Weber 2005: 17; Herv. i.O.).

Max Weber macht darauf aufmerksam, dass der unkontaminierte Typus der einen oder anderen Handlungsformierung selten vorkommt (vgl. ebd.: 18)[3]: Zunächst besteht die Schwierigkeit, dass sich wertrationales Handeln keinen Erfolgszwängen, wie sie die Erwartungsnutzen-Theorie zu modellieren „gezwungen" ist, unterstellen darf. Die Gleichung der RCT – unbenommen welchen Term man hinzufügt: Zweck- oder Wertrationalität – läuft hier immer auf Werte für Gewinn/Verlust bzw. Nutzen/Kosten hinaus, die den Eigenwert eines wertrationalen Verhaltens, der nach Weber durch Unbedingtheit charakterisiert ist, unterminieren. Der *Eigenwert* impliziert also *Unabhängigkeit* und stellt dabei eine weitere Herausforderung dar: Wie kann der Tatbestand von Wertrationalität in eine individualistische Handlungstheorie integriert werden?

So können Akteure bei wertrationalen Orientierungen beispielsweise „durch Glauben an ihre absolute Geltung als Ausdruck letzter verpflichtender Werte (...)" (ebd.: 24) von der *Notwendigkeit* ihrer Entscheidung ausgehen, weil eine ganz spezifische Wertvorstellung realisiert werden soll. Hier wird aber auch das Manko der durch Wertrationalität angeleiteten Orientierung greifbar. Es „wird deutlich, dass es auch bei den Werten letztlich doch um bestimmte ‚Ziele' und ‚Konsequenzen' geht, die mit dem wertgeleiteten Handeln in Verbindung stehen" (Esser 2004: 106). Somit kann damit verfahren werden als ein Spezialfall rationalen Handelns, eben *wertrationalen*. Damit bestätigt sich die Regel der Regel, denn: „Menschen wählen *immer* nach den Regeln von Rational Choice bestimmte Frames für ihr Handeln" (Esser 1991: 73; Herv. i.O.) und dann gilt, „dass die ‚maximierende' und ‚kalkulierende' Zweckrationalität nur ein *Spezialfall* der allgemeinen Selektionsregel" (ebd.) ist[4]. Esser veranlagt Wertrationalität

[3]Anhand dieser Ausführungen wird die Problematik algorithmischer Modellierung deutlich. Das Prinzip der „abnehmenden Abstraktion" führt zu der Schwierigkeit, möglicherweise reduktionistisch vorgehen zu müssen. Außerdem besteht die Gefahr einer „Korsettierung" von Entscheidungsprozessen für die Modellrechnung. Hier wird ersichtlich, dass das Festhalten an den axiomatischen Begriffen der Werterwartungs-Theorie des Rational Choice-Ansatzes immer Gefahr läuft, auf eine „Einengung des theoretischen Arguments auf die WET-Regel" (Kappelhoff 2004: 80) hinauszulaufen. Gerade das Alternativen ausschließende bzw. erblich reduzierende Modell des Kosten-Nutzen-Typs instrumenteller Rationalität gibt Anlass zu erheblichen Bedenken hinsichtlich empirischer Überprüfbarkeit.

[4] Dieser „Spezialfall" bringt Esser allerdings in einen Widerspruch zu den vorgängig explizierten Annahmen. Zunächst ausgehend vom *match* als einem dem Akteur nicht bewussten Prozess, in dem folglich dieser „ein vom Akteur *nicht* weiter kontrollierbarer Vorgang (ist). Während er ‚passiert' bzw. ‚erlebt' wird, wenn die beschriebenen Bedingungen erfüllt sind" (Esser 2004: 98; Herv. i.O.), wird nun für Akteure unterstellt, „dass der Parameter *m* ‚bewusst' auf eins fixiert bleibt, weil sie dafür ‚gute Gründe' bedacht haben (ebd.: 109). Damit zeigt sich auch hier das Bemühen, dem mathematisch-statistischen Modell in den Vorzug vor qualitativen

damit selbst werterwartungstheoretisch, indem er sie der Logik der Selektion zuordnet. Das bei ihm ausführlich entworfene Situationsframing ist selbst eine Wahlhandlung, die als Metatheorie des subjective expected utility-Modells fungiert. Einerseits wird, wie Kappelhoff feststellt, *bounded rationality* als Einschränkung vollständiger Rationalität akzeptiert, andererseits der „Kunstgriff" einer Metarationalität gewagt, die in Form des Framing die Werterwartungstheorie stützt. Auch in dem jüngsten in diese Arbeit einbezogenen Explikat (vgl. Esser 2004) wird diese Spur verfolgt, um eingeschränkte Rationalität für Handlungsgrundlegungen von Akteuren zu bestätigen, aber zugleich eine „Gesamtrationalisierung" in der SEU-Theorie für eine „valide Modellierung der Matrix der subjektiven Erwartungen und des Vektors der subjektiven Bewertungen" (Esser 1991: 92) zu unterstellen. Die „angenommene ‚Rationalität' des Menschen als Bestandteil seiner verhältnismäßig invarianten ‚Natur'" (ebd.: 93) bringt Esser zu dem Schluss: „Eigentlich könnte man es an dieser Stelle dabei bewenden lassen, dass auch die Wertrationalität nicht dazu zwingt, eine andere Handlungslogik anzunehmen" (Esser 2004: 109). Die Erklärungen des ausgeführten Framing-Modells unterlegen ihren Akteuren eine *stringente Selektionslogik*, die sie je als *traditionalistische, emotional-affektive*, Entscheider nach dem *homo oeconomicus*- oder *homo sociolgicus*-Modell auftreten lässt. Hier besteht der Verdacht, dass es sich bei der Systematisierung als SEU-Theorie gleichzeitig um eine De-Systematisierung des Individuellen zugunsten der Arithmetik und Voraussehbarkeit handelt. Die Akteursmodellierung führt also zu „einer Spezifizierung der Grundannahmen über menschliches Handeln" (Mühlfeld 2003: 170), die sich über den arithmetischen Fundierungsversuch als voraussagefähige Prognostik zu qualifizieren sucht. Das gilt trotz selbst der Aufnahme lerntheoretischer und lernpsychologisch fundierter Erkenntnisse in die Entscheidungslogiken, bei denen auf Schemata und Skripte „zur Entlastung in Entscheidungssituationen" (ebd.: 171) zurückgegriffen werden kann. „'Strukturiertheit' des Prozesses der Kognition' und (...) ‚Strukturiertheit des Vorgangs der Evaluation'" (ebd.) können „einer ‚bounded information processing capacity' unterliegen (...)" (ebd.). Dennoch ist im Rational Choice-Modell auch in den avancierteren Versionen die axiomatische Setzung der Handlungswahl mit dem relativ höchsten Nutzen (vgl. ebd.; Esser 1991: 60) nicht durch ethische Geltungsansprüche oder moralisch qualifiziertes Verhalten „gestört". Die in wechselseitiger Abhängigkeit stehenden Akteure sind in Colemans Ansatz dezidiert durch das „Postulat der Nutzenmaximierung unter Risiko" (Coleman 1991: 125) als Optimalisierer konzipiert und zusammengeschlossen.

Momenten zu geben bzw. die Tendenz, diese zugunsten der Arithmetik in das theoretische Konstrukt aufzusaugen.

2. Vom klassischen Ansatz zur neoklassischen Ökonomisierung des Verhaltens

2.1. Grundgedanken ökonomischer Rationalität

In seiner *Walter Adolf Jöhr-Vorlesung 1995* an der Forschungsgemeinschaft für Nationalökonomie an der Hochschule St. Gallen stellt Hans Albert hoffnungsvoll fest:

„Es zeigt sich dabei, dass Bestandteile ökonomischer Theorien empirisch prüfbar sind, die bisher in dieser Hinsicht als kritikimmun galten. Die in der ökonomischen Tradition enthaltene Idee rationaler Praxis erweist sich damit als durch Forschung verbesserbar" (Albert 1995: 14). Allerdings ist Albert auch der Ansicht, dass man „in soziologischen Analysen (...) dieser Tatsache durch den Begriff einer ‚Definition der Situation' oder ähnliche Begriffe Rechnung zu tragen versucht (hatte), ohne dass es gelang, zu einer brauchbaren Handlungstheorie zu kommen" (Albert 1995: 15).

Im folgenden wird zu untersuchen sein, wie sich die „spezielle Variante (...) methodologischen Individualismus" (Coleman 1991: 6) als anschlussfähig für die *rationalitätstheoretischen* Annahmen und Beweisführung einer auf ökonomischen Prämissen als Anreizstrukturen für nutzenmaximierendes Verhalten beruhenden weitergehenden Konzeption erweist. Grundsätzlich muss sich die Theoriebasis des Rational Choice-Ansatzes nicht als „ökonomischer Imperialismus" (vgl. Müller/Schmid 1998: 11) erweisen, gerade „weil (...) die Theorie des Markttausches beispielhaft erklären kann, wie das Handeln einzelner Akteure durch vorgegebene Verteilungsstrukturen beschränkt und kanalisiert wird" (ebd.) und dadurch soziale Beziehungsformen erzeugt werden. In den „Handlungsregulationen zwischen Prinzipal und Agent unter dem Aspekt des Machtaustausches" (Mühlfeld 2003: 173) handelt es sich um Beziehungen als „Verhältnis von möglichem Verlust zu möglichem Gewinn (...)" (Coleman 1991: 131) – ein Verhältnis, das von der neoklassischen Theorie aufgegriffen und modifiziert wird.

Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens (Becker 1982), wie sich Gary Beckers – unter anderem Nobelpreisträger für Wirtschaftswissenschaften 1992 – gleichnamige Untersuchung nennt, verweist schon im Titel auf die Programmatik einer *ökonomischen Handlungstheorie*. Ökonomie definiert sich „durch den Bezug auf knappe Mittel und konkurrierende Ziele" (ebd.: 2), was in ihrer allgemeinsten Form impliziert, dass „Knappheit und Wahlzwang (...) alle Ressourcen und deren Allokation charakterisieren" (ebd.), und zwar in einer alle gesellschaftlichen und privaten Bereiche umfassenden Form. Analog Colemans Annahme der Interessenkonvergenz in den Sozialwissenschaften sieht auch Becker (1982) eine Notwendigkeit integrativer Erklärung für die verschiedenen mit sozialer Ordnung befassten Wissenschaftsdisziplinen. Denn was diese „hauptsächlich unterscheidet, ist nicht ihr Gegenstand, sondern ihr Ansatz. In der Tat gehören viele Verhaltensweisen zum Gegenstandsbereich

mehrerer Disziplinen“ (ebd.: 3). So werden Individuen und Organisationen der ökonomischen Konzeption subsumiert. Die Handlungen dieser Entitäten werden unter dem Knappheitsansatz und im Bezug auf Transaktionskosten analysiert „Nach diesem Ansatz hängt Verhalten entscheidend von Anreizen ab“ (Becker/Becker 1998: 5). Dabei ist Becker der „Auffassung, dass die besondere Stärke des ökonomischen Ansatzes darin liegt, dass er eine breite Skala menschlichen Verhaltens integrativ erfassen kann“ (ebd.), wobei vor allem Verhaltensaussagen sowie -vohersagen dem Interesse entsprechen. Es geht dem Ansatz um die systematische Erforschung von Bedingungszusammenhängen sowie darum, entsprechendes multifaktorielles Zusammenwirken zu bestimmen. Dabei ist Beckers Absicht, die seinerzeit vorliegenden Theorien zu überschreiten, soziale Phänomene aufzugreifen und dabei weitläufige Erklärungen, nicht nur enggeführt in egoistischer Eigennutzmaximierung, zu generieren:

„My research uses the economic approach to analyze social issues that range beyond those usually considered by economists (...) Unlike Marxian analysis, the economic approach I refer to does not assume that individuals are motivated solely by selfishness or material gain. It is a *method* of analysis, not an assumption about particular motivations (...) I have tried to pry economists away from narrow assumptions about self interest. Behavior is driven by a much richer set of values and preferences” (Becker 1998: 139).

Becker geht davon aus, „dass der ökonomische Ansatz einen wertwollen, einheitlichen Bezugsrahmen für das Verständnis *allen* menschlichen Verhaltens bietet“ (Becker 1982: 15, Herv. i.O.), obwohl er eingesteht, „dass ein Großteil des Verhaltens noch nicht geklärt ist und dass nicht-ökonomische Variable ebenso wie Forschungstechniken und Ergebnisse anderer Wissenschaften wesentlich zum Verständnis menschlichen Verhaltens beitragen“ (ebd.). Trotz dieses Vorbehalts gelangt Becker zu der Überzeugung, dass das Modell der ökonomischen Theorie „auf alles menschliche Verhalten anwendbar ist, sei es nun Verhalten, das monetär messbar ist oder unterstellte ‚Schatten’-Preise, seien es wiederkehrende oder seltene Entscheidungen, seien es wichtige oder nebensächliche Entscheidungen (...) emotionale oder nüchterne Ziele“ (ebd.: 7). Der Ansatz beansprucht, ein den Naturwissenschaften entsprechendes geschlossenes analytisches System zu sein und reklamiert – unter der gegebenen Voraussetzung definitorisch festgelegter knapper Ressourcen und konkurrierender Ziele –, alles menschliche Verhalten schließlich doch wiederum unter Einbezug aktueller Forschungen erklären zu können (vgl. ebd.: 6).

Als Ökonom und Journalist veröffentlicht Becker in diesem theoretischen Kontext seit 1985 für das Magazin *Business Week* eine monatliche Kolumne, die ein breites Publikum mit Thesen, Problemstellungen und Einschätzungen zu Themen unter anderem der Konjunktur-, Bevölkerungs- und Sozialpolitik, Geschlechterverhältnisse, Gleichstellungspolitik in diesem und im Bereich von Minderheiten, Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie, Kultur und Kunst erreicht. Seine Frau, Guity Nashat Becker und er selbst sehen „die Bedeutung

von überlegten Wahlhandlungen und Märkten nicht nur im wirtschaftlichen Bereich, sondern auch im sozialen und politischen Leben“ (Becker/Becker 1998: 5) verankert. Gegen eine rein politische, soziale oder psychologische Betrachtung des Makroverhaltens von Akteuren oder von Ansätzen, die den Kosten-/Nutzenfaktor als einen unter vielen verhandeln, trägt Becker dem ökonomischen Ansatz eine *„Preisbindungs-Erklärung“ menschlicher Entscheidungen durch kostenerwägende Strategien* an (vgl. ebd.: 13), die nicht alleine auf den Marktbereich und Geldpreis beschränkt, sondern für die gesamte „Allokation der knappen Ressourcen in einer Gesellschaft“ (Becker 1982: 4) von Bedeutung sind:

„Mehr noch, der ökonomische Ansatz unterstellt die Existenz von Märkten, die mit wechselnder Effizienz die Handlungen der verschiedenen Beteiligten – Individuen, Unternehmen, ja Nationen – so koordinieren, dass sie miteinander in Einklang gebracht werden“ (ebd.: 3). Im ökonomischen Ansatz werden die von jedem Haushalt produzierten „tieferliegenden Präferenzen (...) grundlegende Aspekte des menschlichen Lebens, wie Gesundheit, Prestige, Sinnenfreude, Wohlwollen, oder Neid, die nicht immer in einer festen Relation zu Marktgütern und -leistungen stehen“ (ebd.), unter enggeführten Unterstellungen analysiert: „Die Annahmen des nutzenmaximierenden Verhaltens, des Marktgleichgewichts und der Präferenzstabilität – *strikt und ohne Einschränkung angewandt* – machen zusammen den Kern des ökonomischen Ansatzes aus“ (ebd.; Herv. B.M.), wie er als theoretischer Rahmen der ökonomischen Modellierung zur Erklärung von Individualverhalten und sozialer Ordnung gesetzt ist.

Hartmut Esser setzt sich mit dem Beckerschen Ansatz kritisch auseinander, wobei ein erster Angriffspunkt das ökonomisierte Begriffsverständnis von „Handeln“ darstellt. „Handeln ist (...) eine besondere Form der *Produktion* eines besonderen Gutes: die – mehr oder weniger – gelingende Reproduktion des Organismus“ (Esser 1999: 86; Herv. i.O.), als unter der Axiomatisierung des ökonomischen Ansatzes selbst nochmals eine Spezifizierung „als die *Produktion* von *Nutzen*“ (ebd.; Herv. i.O.). Der Zuschnitt auf eine einzige Situationslogik (vgl. ebd.: 245) stellt eine Zuspitzung der Colemanschen Prämisse auf „kalkulierende Zweckrationalität“ (ebd.) dar. Der klassischen Variante gegenüber entpuppt sich die Neoklassik Beckers als rein instrumentalistische Teleologie, deren empirische Fragwürdigkeit unten noch erörtert wird. Esser hält allerdings den anti-rationalistischen Kritikerinnen und Kritikern entgegen, dass egoistische Nutzenoptimierer nicht „schlechte Menschen“ sein müssen und schon gar nicht auf utilitaristische Weise substituiert werden sollten. Denn seiner Ansicht hat „kaum etwas mehr an Barbarei hervorgebracht als die Orientierung an Gemeinschaft und Moral und die Abwertung der Individualität, der Eigeninteressen und der Rationalität der Menschen“ (ebd.: 246). Eine ausführlich Kritik erfolgt im Anschluss an die Darstellung.

2.2. Rationalitätsunterstellung der Neoklassik – „Demokratie" des Marktes

Aus dieser Trias entfaltet sich ein spezifischer Rationalitätstypus: *ökonomische*, die sich allerdings in den und durch die Handlungsrationalitäten notwendig aufeinander Bezug nehmender Akteure als *apriorische Form* ausdrückt und in folgenden Prämissen widerspiegelt:

- der universellen Gültigkeit nutzenmaximierenden Verhaltens;
- der Unterstellung der Existenz von Märkten für die Verteilung knapper Ressourcen bzw. Güter, die für diese Konstante als Realisierungsraum zur Verfügung steht;
- der Preisbildung als marktinstrumenteller Allokations- und Steuerungsfunktion;
- der Tatsache, dass die notwendigen Koordinierungsleistungen der Handlungsträger in ihrem Möglichkeitsraum beschränkt sind.

In der Nutzenmaximierung als unabhängiger Variable wie unter der Annahme stabiler Präferenzen wird Handlungsrationalität als je ökonomisierter – und das ist besonderes Merkmal der Neoklassik – *marktbezogener* und *preisbezogener Prozess* begründet:

„Alles menschliche Verhalten kann (...) so betrachtet werden, als habe man es mit Akteuren zu tun, die ihren Nutzen, bezogen auf ein stabiles Präferenzsystem, maximieren und sich in verschiedenen Märkten eine optimale Ausstattung an Informationen und anderen Faktoren beschaffen" (Becker 1982: 15). Rationales Verhalten und Präferenzen kooptieren in der *Nutzenfunktionsorientierung* unter stabilen Bedingungen: „Rational consumers maximize utility from stable preferences as they try to anticipate the future consequences of their choices" (Becker 1998: 204). Die Rationalität handelnder Subjekte unter ökonomischen Prämissen erschließt sich für den Ansatz Beckers unter Einbeziehung biologisch-genetischer wie auch psychologischer Erkenntnisse, um einerseits dem aktuellen anerkannten Forschungsbestand Rechnung zu tragen, andererseits „nutzlose ad hoc-Erklärungen" (Becker 1982: 13) ebenso zu vermeiden wie das Herausbrechen bestimmter Handlungen als irrational, weil sie den Bezugsrahmen oder die Erklärungskraft bisheriger Konzeptionen sprengen. Das gilt insbesondere für bislang nicht eindeutig klassifizierbares Verhalten sowie imperfektes Informiertsein: „Unvollständige Information und das Vorhandensein von Transaktionskosten sollten (...) nicht mit irrationalem oder sprunghaftem Verhalten verwechselt werden" (Becker 1982: 5). Im ökonomischen Diskurs wird das ansonsten als irrational bezeichnete Verhalten gerade damit begründet, dass Informationen unvollständig und kostenaufwendig zu beschaffen sind.

Wie sich bereits abgezeichnet hat, verbindet sich Gary Beckers Theoriebildung mit einem gesellschaftspolitischen Interesse, das sein Engagement leitet. Er definiert ein „ideales politisches System (...) als (...) institutionelles Arrangement zur Erreichung politischer Entscheidungen, in dem Individuen danach streben, durch absolut freien Wettbewerb um die Stimmen einer breiten Wählerschaft ein politisches Amt zu erhalten“ (ebd.: 34; i.O.herv.). Die Bezugnahme auf Demokratie ist im vorliegenden prozedural bestimmt: Es handelt sich um eine wahldemokratische Form, die als deliberativer Idealzustand im Hinblick auf „Abstimmungen“ auch von Handlungs- und Verhaltenssequenzen zu fungieren hat.

„In einer idealen Demokratie ist der Wettbewerb frei in dem Sinne, dass kein Individuum durch beträchtliche Kosten oder künstliche Barrieren daran gehindert wird, sich um ein Amt zu bewerben und der Wählerschaft ein Programm vorzulegen. In einer politischen Demokratie reduziert der Transfer von Aktivitäten vom Markt zum Staat nicht notwendigerweise das Ausmaß des Wettbewerbs, vielmehr tritt er nunmehr in anderer Gestalt auf, als Wettbewerb von Parteien, statt als Wettbewerb von Unternehmen. In der Tat ist für ein ideales demokratisches System vollkommener Wettbewerb ebenso wichtig wie für ein ideales System freien Unternehmertums“ (Becker 1982: 35; Herv. B.M.). Demokratie ist „der Boden auf dem der Kapitalismus am besten gedeiht“ (Becker/Becker 1998: 303). Damit wird erklärt, dass das „mit den verfügbaren Daten am besten übereinstimmende und am häufigsten angenommene Ziel (...) der Wunsch (ist), Einkommen oder ‚Profite’ zu maximieren“ (ebd.). Aus diesem Grund gibt es auch „(z)wischen einer idealen Marktwirtschaft und einer idealen Demokratie (...) kaum einen Unterschied; beide sind effizient und spiegeln die Präferenzen der ‚Wählerschaft’ wider“ (ebd.: 37). Die idealdemokratische Gesellschaftsform des ökonomischen Ansatzes sieht de facto überhaupt *keinen Unterschied* mehr zwischen *idealem Markt* als *erstrebenswertem Zustand* und *Demokratie* ab. Das Wahlergebnis zeigt – was als idealdemokratisches Prozedere ausgewiesen ist –, eine „Häufigkeitsverteilung der Werte“ (Becker 1982: 36), welche „die Verteilung der Präferenzen in der Wirtschaft vollständig beschreiben“ (ebd.).

An dieser Stelle will ich nicht auf den Aspekt von Macht in Beckers Konzeption eingehen, sondern darauf verweisen, dass es bei ihm zu einer problematischen Perspektive der Herstellung von preisbedingten *Gleichgewichtszuständen* kommt. Die Interdependenzthese, die dahinter steht, suggeriert, dass sich idealiter die Differenzen in einer solcherart konstruierten Gemeinschaft unterschiedslos und zum besten aller *ausbalancieren*, weil eine „*invisible hand*“ (Adam Smith) dahinter die Nivellierung von Ertragsunterschieden betreibt. Selbst diesen „Ausgleich“ unterstellt, fragt sich doch – trotz demokratischer Rhetorik –, welche Basis eine Gesellschaft haben kann, wenn das „Gleichgewicht“ des Marktes oberste Priorität erhält und also die Individuen dieser Prämisse zu fol-

gen haben. Dazu werde ich in der kritischen Auseinandersetzung noch kommen.

2.3. Vollkommener Markt und Modellierung rationaler Akteure

Unter den Prämissen des vollkommenen Marktes versucht sich neoklassische Theorie in Vorhersagen individuellen ökonomisierten Verhaltens und zu gesellschaftlichen Bereichen. Die Optimalitätsbedingungen werden als Maximierung erwünschter und Minimierung unerwünschter gesellschaftlicher Aggregatzustände in Verhaltensgleichungen ermittelt. Damit wird Bezug auf Aktivitäten im Grenzbereich genommen und festlegt, wann sich noch ein lohnenswertes Realeinkommen erwarten lässt. Ziel ist eine Algorithmierung, die formalisierte Durchführung von Rechenoperationen, um zu einer Prognostik in den oben genannten Bereichen zu gelangen. In dem von Becker verwendeten Ansatz der Transaktionskostentheorie werden *soziale Produktionsfunktionen* als die *Erzeugung von Nutzen* verstanden, welcher mit der "Befriedigung der Bedürfnisse" des menschlichen Organismus kurzgeschlossen ist. Vorrangiges Ziel allerdings bleibt die Erhaltung des Bezugsrahmens „einer Strategie zur optimalen Allokation von Ressourcen" (Becker 1982: 87). „Märkte als informell strukturierte Übereinkünfte" (vgl. Becker/Becker 1998: 5) bilden über den Faktor Preis bzw. Einkommen das Paradigma individuellen Handelns und Verhaltens sowie *die* gesellschaftliche Regulierungsfunktion und Erklärungsdimension. Optimalitätsbedingungen werden also, obschon realgesellschaftlich, empirisch nicht vorfindlich, als die theoretische Figur der Ökonomik des Alltags situiert. Philippe Jehiel, Moritz Meyer-ter-Vehn und andere kommen in ihrer Untersuchung auf diese Problematik zu sprechen und zu dem Schluss, „that implementation of non-trivial choice functions is only possible if some rates of information substitution (that depend on the agents' valuations) coincide for all agents" (Jehiel/Meyer-ter-Vehn u.a. 2004).

„Beckers Ziel ist, einen Objektbereich, der nach traditioneller kulturanthropologischer oder soziologischer Auffassung durch kulturelle Wertunterschiede, normative und moralische Regeln usw., entscheidend bestimmt wird, mit einem theoretischen Ansatz zu beschreiben, dessen wesentliches Merkmal in einer Kombination der Annahme nutzenmaximierenden Verhaltens, der Existenz eines verhaltenskoordinierenden (Schatten-) Marktgleichgewichts und zeitlich (sowie interindividuell) stabiler Präferenzen bestehen" (Voss 1985: 75). Das Haushalts-Produktionsfunktions-Theorem soll dabei der Problematik gerecht werden, dass es nicht nur „schwierig (ist), Freizeit von anderer Arbeit zu unterscheiden, sondern auch, Arbeit von Nicht-Arbeit zu unterscheiden" (Becker 1982: 112). Die „theoriestrategischen Vorteile dieser Konzeption Beckers" (Voss 1985: 75), liegen auf der Hand. Nicht nur, dass sie „darauf beruhen, mit sparsamen Annahmen über differentielle individuelle Dispositionen zu arbeiten, weil sie extrem schwierig überprüfbar sind" (ebd.), erscheint als Gewinn gegen-

über soziologisch-subjektbezogenen Positionen. Durch die Marktpreise bzw. „Marktinstrumente“ (Becker 1982: 4), die als constraints fungieren, werden zudem die sozialen Strukturen, die noch bei Coleman austauschtheoretischer Bezugspunkt waren, durch eine haushaltsökonomische Axiomatik substituiert. Die „frugale Heuristik“ (Hoffrage/Hertwig/Gigerenzer 2005: 71) zur Ökonomisierung der Lebenswelt eröffnet ein nur durch die Axiomatik selbst beschränktes Interpretations- und Modellierungsspektrum für Akteure, deren Orientierung sowie von Verhalten und konkludenten Handlungen.

Rationalität und soziale Normen sind entsprechend der neoklassischen Theorie in idealen Märkten hoch korreliert, weil diese als selbstregulative Systeme wirken. Die Untersuchung des Alltagshandelns wirtschaftlich interessierter und orientierter Akteure erfolgt unter Einschluss empirischer Daten, beispielsweise Wahlanalysen, kriminellen Verhaltens und ähnlichem nicht ohne expliziten oder impliziten Verweis auf „Marktidealität“. Die Logik von Märkten gesteht den Akteuren in Abgrenzung zu Coleman sowohl rationales als auch irrationales – als nicht-vernunftgemäßes – Verhalten zu. Allerdings verweist Beckers Ansatz auf die „Zielvorgabe“ rationalisierbarer Handlungslogiken insofern, denn erst Anpassung an den Nomos des Marktes schafft den Übergang von individueller zur Systemrationalität als zugleich Fokus der Untersuchung wie auch normative Forderung – die sich durchaus neoliberalistisch interpretieren lässt. So setzen Neoklassische und neoliberale Denker nicht voraus, „dass Menschen immer rational sind und kaum Fehler machen, sondern nur, dass sie in ihrer überwiegenden Mehrheit rationaler sind und in der Verfolgung ihrer eigenen Interessen weniger Fehler machen als noch so wohlmeinende Regierungsbeamte“ (Becker/Becker 1998: 6).

Mehr noch als James Coleman geht Becker konsequent den Weg kalkulatorischer mikroökonomischer Analyse, womit der „Economic Way of Looking at Life“ (Becker 1998: 139; Kapitelüberschrift) in seiner avancierten Gestalt ein Licht auf den Grundzug ökonomischer Rationalität wirft: „The analysis assumes that individuals maximize welfare as they conceive it, whether they be selfish, altruistic, loyal, spiteful, or masochistic” (ebd.; Herv. i.O.), und zwar aus dem Grund, “to include endogenous preferences” (ebd.: 4).

Einkommen und Preise sind dabei der Schlüssel kalkulierender Akteure: Gibt es (noch) keinen Marktpreis für Güter und Leistungen, oder existiert neben dem Marktpreis ein volkswirtschaftlich oder gesellschaftlich gewichtiges Interesse, gewinnen sogenannte *Schattenpreise* Bedeutung. Die preis- bzw. einkommensgebundene Kosten-Nutzen-Analyse der Marktteilnehmer verschafft dem ökonomischen Ansatz der Neoklassik den komparativen Vorteil marktgesteuerter gegenüber rechtlichen, besonders staatlichen Eingriffen. Souveränität und Recht, so die Vorstellung, tun gut daran, dem Marktspiel sich anzuschließen und es zu fördern. In den Reflexionen zur Selbstregulierungsfähigkeit von Märkten findet insbesondere der Haushaltsproduktionsfunktions-Ansatz seine Stellung als Steuerungsinstrument. Das Motto: „Produktivität ist das beste Af-

firmative-action-Projekt“ (Becker/Becker 1998: 149) in Verbindung mit dem liberalistischen Begriff von *freedom* verweist eindeutig auf Milton Friedman als gewichtiges Vorbild der Untersuchungen. „The free man will ask neither what his country can do for him nor what he can do for his country” (Friedman 1982: 2). Ein freier Mensch fragt vielmehr: “’What can I and my compatriots do through government’ to help us discharge our individual responsibilities, to achieve our several goals and purposes, and above all, to protect our freedom” (ebd.)? Friedman sieht „Government as rule-maker and umpire“ (Friedman 1982: 25; Überschrift; i.O.herv.), den Staat als Regelwächter, nicht aber als „Spielmacher“ selbst und behauptet damit nicht weniger – wobei ihm Becker folgt –, das Grundproblem sozialer Ordnung, die Bedingung der Voraussetzung einer „guten Gesellschaft“, gelöst zu haben: ökonomische Freiheit als individuelle Freiheit und Affirmation der bestehenden Eigentumsverhältnisse bilden den Kern dieser Ideologie. Wenn „freier Markt“ zudem in diesem Sinne Einstellungen und Verhalten von Menschen vorausliegt, muss von einer ontologischen Bestimmung der neoökonomischen Konzeptionierung gesprochen werden.

Auch für Nils Karlson ist diese Institution in Form des Staates eine notwendige Einrichtung, die mit seinem Begriff einer „Civil Society“ (Karlson 1993: 76) untrennbar verbunden ist, und sie steht „in contrast to both anarchy and despotism“ (ebd.). Für beide Autoren – Karlson wie Becker – steht die politische Freiheit der Makroebene in unlösbarem Kontext mit der Freiheit jedes Einzelnen, der Freiheit auf der Mikroebene der Akteure.

Wenn Karlson sagt: „The possibility of co-ordination through voluntary co-operation rests on the elementary (...) proposition that both parties to an economic transaction benefit from it, *provided the transactionist bi-laterally voluntary and informed*” (ebd.: 13; Herv. i.O.), dann inauguriert er als Gegenstück des „competitive capitalism“ (ebd.) mit seinen benevolenten Steuerungsmustern dessen Gegenstück: die mit der Unfreiheit totaler Bestimmung einhergehende „Planwirtschaft“. Hier kommt der Souverän als „rule-maker and umpire“ ins Spiel: „A modern society can be said to consist most of two inherently connected parts, the state and *civil society*” (Karlson 1993: 76; Herv. i.O.)[5].

„Zivilgesellschaft“ sticht besonders hervor durch ihre Sphäre des “non-political” (ebd.: 77), die vom Staat getrennt ist. Separierung bedeutet jedoch gerade nicht den vollständigen Ausschluss des Staates aus dem non-political-Bereich, denn

[5] Unbenommen einer Bewertung von Staatsnotwendigkeit, wie sie auch Karlson kurz nachzeichnet, kann „Zivilgesellschaft“ hier nicht im Sinne des popularisierten Begriffs „zivilgesellschaftlichen Engagements“ vor allem der 1980er Jahre verwendet werden, obwohl zugegebenermaßen formale und inhaltliche Schnittpunkte bestehen. Zivilgesellschaft ist definiert als „ein politisch-philosophischer Begriff, der sich sowohl gegen die Tendenz zum bindungslosen Individualismus wendet (wie er den westlichen Gesellschaften unterstellt wird) als auch gegen die umfassende Politisierung aller Lebensbereiche (wie z.B. in den ehemaligen sozialistischen Staaten)“ (Schubert/Klein 2006: Stichwort: Zivilgesellschaft). Karlson spezifiziert:
“In an attempt to avoid both the largely normative connotations (…) and also the unclear relationship between civil society and certain types of ‘civilized’ states, it seems more appropriate to define ‘*civil society*’ neutrally as the *non-political relationships and behavioral patterns between a large number of interdependendent actors within a given political territory*” (Karlson 1993: 77; Herv. i.O.).

wie bereits Friedman betont, ist Souveränität notwendige Gewähr evolutorischer Kooperation. Im Gegenzug bedeutet „non-political“ nicht den Rückzug in den Privatbereich: „By non-political is here meant social and *economic arrangements*, codes and institutions” (ebd.; Herv. B.M.), also unter anderem auch der Bereich der Kultur. Es entsteht ein durch Austausch generierter „process of spontaneus patterns“ (Karlson 1993: 40), wobei „social norms in fact can arise from a normless ‚state of nature’” (ebd.: 99), wobei das Individuum keine Rolle zu spielen scheint. Daher scheint es treffend, von einer „Rationalität hinter dem Rücken der Akteure“ (Kaufmann 2005; Überschrift) zu sprechen, entpuppt sie sich, wie in der Beckerschen Konzeption auch, mithin als eine quasi-transzendentale Größe sozialer Interaktion durch die Prozesse der unsichtbaren Hand (vgl. Karlson 1993: 99 f) – evoluiert als und im Marktgeschehen.

Trotz eingeräumter Informationsdefizite bildet die Transaktionskosten-Hypothese die Grundlage für Rationalität. Denn: “as long as the propertey rights are well-defined and the transaction costs are not prohibitive, voluntary contracts in the market are able to solve many so-called public-good problems” (ebd.: 109). Transaktionskosten sind in der neoklassischen Theorie unmittelbar mit den *private property rights* und somit an die juristische Person des Eigentümers angebunden, der geschützt vor Eingriffen ist und als „Privatunternehmer“ mit seiner Güterausstattung abwägen kann, welche Kosten ihm beispielsweise vor oder in Verbindung mit seinen Transaktionen entstehen. Als marktbezogene Kategorien werden Produzenten und Konsumenten wie deren „Entrepreneurship“ (vgl. ebd.: 111) als Transmissionsriemen einer *rationalisierten Gesellschaft*, in der rationale Akteure wirken, gesetzt. Trotz Vorbehalts imperfekter Information und „bounded rationality“ wird die warentauschende Gesellschaft zum Modell der Mikrofundierung für Verhalten von Individuen. Preise, Waren – hier meist: Ressourcen – und schließlich Geld bilden die normative Trias, aus der Humanverhalten erklärbar werden soll, wobei Koordination und Kooperation funktionalistisch und mechanistisch konzipiert sind:

„The price system, in other words, works is a signalling device that transfers information to other actors in the market. It is this characteristic of markets which makes it possible for a very large number of individual actors to coordinate their activities and use scarce resources in an efficient way. No mysterious centralized auctioneer with information that cannot be known by such a figure need to be postulated” (Karlson 1993: 113).

Geld – um nochmals darauf zurückzukommen – ist aufgrund der komparativen Funktion, die es verkörpert, der gemeinsame Nenner und handlungsorientierend-kalkulatorischer Bezugspunkt. Die Bedeutung, die dem in der Neoklassik als Tauschmittel verstandenen Medium letztlich zukommt, ist umso frappanter, als kaum emotionale und psychische Faktoren in die Theorie eingestellt werden müssen, und wenn einem Prozess zugeordnet werden, der sich im Individuum niederschlägt und zu spontanen und zugleich evolutiven Verhaltens- bzw. Handlungsmustern führt.

„The sontaneous patterns created by the market can only be explained by processes of evolutionary selection. The competitive market process that promotes cooperative behavioral regularities (...) and the coordination of the activities of large numbers of individual actors (...) can only be understood as some kind of evolution" (ebd.: 114). Die evolutionäre Systematik folgt dem Darwinschen Ausleseprozess, ohne dabei die Tatsache beschränkter, an unvollständige oder fehlerhafte Information orientierter Entscheidung aufgeben zu müssen. Marktlich begründete Strategien der Auslese entsprechen auch dem Beckerschen Anreizsystem einer ökonomisierten Handlungssteuerung. Menschliches Handeln wird von ihm spezifisch als abhängiges Resultat von Preisreaktionen, die mithilfe von Umweltreizen ausgelöst werden, betrachtet und deren Ergebnisse als nicht-intentional erfasst. Dem stimmt Karlson zu, wenn er fortführt, dass soziale Ordnung als das *outcome* der erfolgreichsten Strategien zu betrachten ist: „It emerges as the large-scale unintended consequences of the dispersed actions (...)" (ebd.: 115).

Dem *behavioristischen Bild* der nicht-kognitiven Psychologie (vgl. Skinner 1977) menschlichen marktgenerierten Verhaltens entspricht die biologische Diskrimination nicht überlebensfähiger Strategien. Nicht überlebensfähig deshalb, weil sie sich als marktbezogenes Verhalten nicht für Auslesekompetenz qualifiziert haben. Über das Medium der Verstärkung wird demgegenüber erfolgreiches Verhalten selektiert und in einem Prozess verbreitet, den Karlson „interindividual imitation" (ebd.: 114) nennt. Prädisponierungen folgend, zeigt Humanverhalten sich nicht als unmittelbar konditioniertes Reiz-Reaktionsmuster, sondern es handelt sich „vielmehr um bereits vorhandene wiederholte Aktivitäten" (Zimbardo 1988: 243). Anreizstrukturen können „die Auftretensrate oder die Reaktionswahrscheinlichkeit senken oder erhöhen" (ebd.). Die nutzenorientierten Transaktionen am Markt bilden für die Akteure verallgemeinerte positive oder negative Verstärkungen, die sich im Sinne der evolutionären Selektionslogik niederschlagen. Markterfolgreiches Handeln wird als positive Verstärkung selektiert und mit hoher Wahrscheinlichkeit wiederholt (vgl. ebd.: 246). Der angedeutete Selektionismus wird mit wohlfahrtsökonomischen Annahmen kurzsgeschlossen und damit verstärkt: „Together with specialization and the division of labor this explains how prosperitiy, or the ‚wealth of nation', comes about in civil society" (Karlson 1993: 115).

Hier sind Verweise auf genetische Dispositionen für Kooperationsverhalten nicht zu übersehen, die eine *Anpassung im evolutionstheoretisch-biologischen Sinne* nahe legen. Die *Wohlfahrtsökonomie* stellt dabei eine *Variante der biologischen Normierung* humanen Verhaltens dar und erhebt damit – wenn auch in diesem Kontext nicht explizit ausgesprochen – den Anspruch, soziale Phänomene als natürliche unter gewissen Bedingungen qualifizieren zu können, womit rationales Verhalten und Normativität über den Markt zusammengeführt bzw. ausgewiesen werden sollen (vgl. Mühlfeld 2003). Auf diese Problematik wird im

Kapitel über biogenetische Prädisponierungsproblematik noch näher eingegangen.

3. „Interne“ Kritik der Rational Choice-Modelle

3.1. Einleitung

Die rationalitätstheoretischen Überlegungen der Neoklassik gehen von einer relativen Knappheit von Gütern und Ressourcen aus, die qua Preisregulierung und damit verbundener Budgetrestriktionen zu Entscheidungen von Akteuren führen, wobei den Transaktionen prä-allokative Prämissen zugrunde gelegt werden. Hierin unterscheiden sie sich nicht wesentlich vom klassischen Rational Choice-Ansatz. Die Anfangsausstattung – das endowment – wird im neoklassischen Ansatz als *exogen gegeben* vorausgesetzt und zugleich auf eine *Endogenität der Marktrationalität* verwiesen (vgl. Brentel 1999: 86). Die Teilnahmekompetenz der Marktsubjekte ist ebenfalls fraglos vorausgesetzt.

Das zentrale Spezifikum der Neoklassik erweist sich im *Zusammenfallen von Entscheidungs- als Rationalverhalten* in der *Form* eines funktional auf den Markt bezogenen Mechanismus, der sich als Anpassungsleistung qualifizieren lässt. „Markt“ fungiert als optimales und optimierendes Regulans für soziale Ordnung und meint diese auch aus dem *quasi-ontologisch vorausgesetzen Markttausch* erklären zu können. „Die Neoklassik modelliert den Begriff einer *relativen* sozialen Wohlfahrt als *Besserstellung durch Tausch*. Sie fragt ausschließlich nach der pareto-optimalen Effizienz von Realallokationsvorgängen. Insofern genügt jede derartige Verteilungssituation ihrem relativen Wohlfahrtskriterium“ (Brentel 1999: 85; Herv. i.O.). Von Interesse und ausschlaggebend im Hinblick auf „die Gewinnschwelle“ (Coleman 1991: 292), sind allerdings für beide Ansätze die allgemeinen Marktgesetze als eines übertragbaren Modus, die „geregelte Art und Weise, wie man Güter oder Vermögenswerte handelt und explizite Preise ermittelt“ (Becker/Becker 1998: 5). Brentel verweist auf einen wesentlichen Unterschied zwischen der klassischen und neoklassischen Theorie hinsichtlich des ökonomischen Verhältnisses und des Preisbildungsprozesses. Beide Faktoren unterscheiden sich in ihrer *Perspektive*. Während die klassische Theorie den kapitalistischen Produktionsprozess, Einkommensverteilungen und Preisbildung „als ‚natürliche’“ (Brentel 1999: 85) Bedingungen betrachtet, geht die Neoklassik im Haushaltsproduktionsfunktions-Ansatz davon aus, dass Haushalte bzw. die Interagierenden selbst *Unternehmen* sind. Hier sind die Akteure bereits als unmittelbare Marktunternehmer „ontologisiert“. So gilt nach Produktionsfunktions-Ansatz, dass „jeder Haushalt potentiell als Unternehmen tätig sein kann und es jedem Haushalt völlig freigestellt ist, seine endowments sowohl zu konsumtiven Zwecken (zu Eigenkonsum) zu verwenden, wie zu produktiven Zwecken zu veräußern“ (Vanberg 2005: 86). Mit anderen Worten: „Die zentrale Idee dieses Ansatzes besteht darin, dass das Konsumverhalten als *produktive* Tätigkeit reinterpretiert wird“ (ebd.: 45). Brentel spitzt jene Tatsache auf die These zu, dass die Unternehmen „vollständig im Besitz der Haushalte (...) als *Vikare*

der Haushalte tätig (sind)“ (Brentel 1999: 86; Herv. i.O.). An dieser Stelle lohnt sich ein Blick auf die Merkmale des klassischen ökonomietheoretischen Programms, die Hans Albert prononciert herausgearbeitet hat. Zunächst vertritt Albert die Annahme von Gesetzmäßigkeiten, unter denen sich soziale Tatsachen „ereignen“; zweitens sieht er die Erklärung dieser Tatsachen aus individuellen Handlungen unter spezifischen Gegebenheiten; drittens die Notwendigkeit und Relevanz für die Handelnden, unter Knappheitsbedingungen die Befriedigung ihrer Bedürfnisse ansteuern zu müssen; viertens nimmt er an, „dass das Selbst-Interesse von entscheidender Bedeutung für die Orientierung des menschlichen Verhaltens (...) und durch die damit verbundene Idee rationalen Handelns“ (Albert 1995: 17) geleitet ist; und schließlich sieht Albert die „Idee der Kanalisierung menschlichen Verhaltens – und damit der sozialen Prozesse – durch die historisch variablen institutionellen Vorkehrungen des sozialen Lebens“ (ebd.). Hier eröffnet Albert die Möglichkeit einer Diskussion im Kontext von Ordnung und Freiheit bzw. die Frage Ordnung *versus* Freiheit lässt sich bearbeiten. Nicht so in der stringenten Anwendung des neoklassischen Ansatzes, in dem die Theorien der Handelnden nicht vorkommen (vgl. ebd.: 14 f). Neben der Optimierungs-, die zugleich als Wohlfahrtsperspektive fungiert, beinhaltet das Programm, das dem methodischen Individualismus verpflichtet bleibt, „eine *gesellschaftliche Ordnungsvorstellung*: Sie schließt an Adam Smiths Vision einer ’invisible hand’ an und soll ausweisen, wie *dezentral* operierende Wirtschaftssubjekte dennoch zu einem *kohärenten* gesellschaftlichen Zusammenhang finden können (Brentel 1999: 87; Herv. i.O.). Damit nicht genug stellt sich die Neoklassik zudem mit dem Grenzproduktivitäts-Axiom als Determinante für Verhaltensentscheidungen in die *Tradition einer funktionalen Sozialtheorie*. Entscheidend ist, wie Brentel weiter feststellt, dass schließlich die handelnden Subjekte zwar für die relative Wohlfahrt notwendigen pareto-optimalen Zustände verantwortlich, aber im Widerspruch dazu so konzipiert sind, dass sie weder unmittelbar auf die Einkommens- und Preisbildung einwirken können noch sich mittels Individualität ihren präferenztheoretisch geprägten Entscheidungen entziehen können (vgl. ebd.: 87 f).

Verschiedene Autoren, so auch Müller/Schmid, die schon zitiert wurden, sehen einen großen Vorteil in der „Zusammenführung von Soziologie und Ökonomie“ (Müller/Schmid 1998: 11), weil neben der Beschränkung der Akteure durch Verteilungsstrukturen auch zu sehen ist, dass eine Verhaltenskanalisierung einerseits stattfindet und „wie andererseits aus den situativ ausgerichteten Handlungen einer Vielzahl von Akteuren die Interdependenzendynamik ihrer kollektiven Situation resultiert“ (ebd.). Allerdings hat unter den Axiomen der Markt- als *der* Entscheidungsrationalität, idealer Konkurrenz, der Unterstellung von zumindest entscheidungsrelevanter, meist aber doch vollständiger Information und entsprechender Reaktibilität – ähnlich eines organischen Ablaufs –, die Zusammenführung von Soziologie und Ökonomie ihren Preis. In Anlehnung an Selektionsmechanismen der Biologie werden sozialwissenschaftliche Theorien reformuliert, soziologische und politik- wie gesellschaftswissenschaftliche

Fragestellungen einer ökonomisch strukturierten *„Evolutionstheorie sozialen Lebens“* subsumiert. Der für diese Arbeit entscheidende Begriff der *Rationalität wird als eine Substanz verstanden*, die aus einem *naturwüchsig vorausgeschickten Markt* resultiert. Da zugleich diese Substanz auch mit der Kompetenz rational zu handeln verbunden ist, werden sogenannte Anomalien begründungsbedürftig, denn bevor „die ersten Markttransaktionen stattfinden, sind die neoklassischen Individuen mit allen Eigentumsrechten an Gütern und Ressourcen und allen notwendigen Produktionstechniken ausgestattet“ (Brentel 1999: 115).

3.2. Kritische Rezeption klassischer und neoklassischer Rationalität – Jon Elster

Die handelnden Subjekte stehen sowohl im klassischen als auch neoklassischen Theoriedesign einer Modellierung gegenüber, die sie in einen *funktionalen Kontext* einbettet, dem sie sich in einem Fall aus Gründen stärker exogener, im anderen überwiegend endogener Faktoren – „Verhaltensannahmen im Sinne einer quasi apriorischen Entscheidungslogik“ (Albert 1995: 14) – nicht entziehen können. Gleichzeitig sind die Subjekte als *bedingte Akteure* konzipiert, die strategisch-nutzenoptimierend denken und handeln müssen, um ihre eigene Reproduktion zu gewährleisten und damit gleichsam die ihres eigenen Bezugsrahmens.

Avancierte Rational Choice-Ansätze stellen häufig bereits in ihren Grundzügen, wie exemplarisch und richtungweisend Herbert Alexander Simon (1916-2001) in seinen *Models of Man* (1957) zeigt, die modellistische Stringenz infrage. Die Attraktivität eines homo oeconomicus liegt als komplexitätsreduzierende Modellierung von Akteuren, die de facto Entscheidungen innerhalb real existenter Märkte treffen müssen, auf der Hand. Dennoch ist die „assumption of omniscient rationality“ (Simon 1957: 198) unhaltbar, denn:

„The capacity of human mind for formulating and solving complex problems is very small compared with the size of the problem whose solution is required for objectively rational behavior in the real world – or even for a reasonable approximation to such objective rationality” (ebd.; i.O.herv.). Diese Bemerkung ist keineswegs trivial, denn sie verweist auf die Komplexität der Lebenswelt, mit welcher Individuen unausweichlich konfrontiert sind, ohne dass sich auch nur schon der Schatten von Kontingenz zeigen müsste.

Gleichzeitig weist Herbert Simon auf die Notwendigkeit einer empirischen Absicherung bzw. Infragestellung der Thesen und Theoreme – „making an empirical investigation“ (ebd.: 199) – hin, denn der Entwurf zur Rationalität fähiger Akteure „requires to him to construct a simplified model of the real situation in order to deal with it“ (ebd.). Dann folgt der entscheidende Hinweis, der zugleich als basale Einschränkung für den Entwurf rationalen Handelns zu verstehen ist. Für den Akteur gilt: „He behaves rationally with respect to this model, and such behavior ist not even approximately optimal with respect to the real world“

(ebd.). Die Relationierung auf die Modellierung, die kompatibel sein kann, nicht aber zwingend sein muss, ist von kaum zu überschätzender Bedeutung. Die wirklichkeitsfernen Rationalitätsunterstellungen der klassischen, besonders jedoch der neoklassischen Modellistik, deren Vollständigkeitsannahmen hinsichtlich Information und deren Idealisierungen sind auch für Jon Elster (1987) unter der Perspektive einer empirisch fundierten Handlungsbegründung Gegenstand der Kritik. Gegen die schlichte Zweck-Mittel-Rationalität, die im Rational Choice-Ansatz explizit oder implizit verankert ist, wendet Elster ein: „Menschen entscheiden sich für diejenigen Handlungen, deren Folgen sie gegenüber den Folgen jeder anderen realisierbaren Handlung bevorzugen“ (ebd.: 22; i.O.herv.). Die Realisierung einer Handlung steht also nicht mehr nur unter dem instrumentellen Bezug des Mittels auf die Zwecke, sondern öffnet sich auch für eine Folgenabwägung, die für eine normative und ethische Komponente von Rationalität offen bleibt. Elster unterscheidet „zwischen einer ‚schmalen' und einer ‚breiten' Konzeption von Rationalität“ (ebd.: 23). Während sich der erweiterte Begriff rationalen Handelns von empirischen Gegebenheiten und Einschränkungen leiten lässt, eignet dem „schmalen“ Verständnis besonders der Set von Annahmen, die für die Neoklassik und eines ihr „korrespondierenden physischen Mengensystems“ (Brentel 1999: 206) fundierend sind.

Ähnlich Essers Anmerkungen zum Rational Choice stellt Elsters „breiter“ Rahmen von Rationalität für die Akteure einen erweiterten Möglichkeitsraum und damit verschiedene Alternativen zur Verfügung (vgl. Esser 2000: 33), denen dann auch unter spieltheoretischen Prämissen „bestimmte Nutzenwerte zugeordnet werden“ (ebd.: 37). In einer „breiteren“ Konzeptionalisierung wird davon ausgegangen, dass „Wünsche und Präferenzen selbst einer gewissen Rationalitätsbedingung unterliegen“ (Elster 1987: 23). Ganz deutlich hier die Erweiterung der frugalen ökonomischen und „subjektbereinigten“ Annahmen: Wünsche, Bedürfnisse, Haltungen und Überzeugungen selbst werden jedenfalls zum Gegenstand der Frage nach Rationalität, wobei Grenzen einer gesetzten Rationalität bzw. deren extremwertanalytischer Konstituierung sichtbar und „multiple Optima“ (Brentel 1999: 208) greifbar werden.
Die neoklassische Optimalitätsperspektive wird von Elster als eine Unterstellung skizziert, die über Absicht geleitetes Handeln nicht herbeigeführt werden kann, sondern sich im günstigen Fall als einer der „Zustände, die wesentlich Nebenprodukt sind“ (Elster 1987: 141; Kapitelüberschrift; vgl. ebd.: 155) erweist. Elster konterkariert geradezu die prästabilisierte Harmonie (Leibniz) von Präferenzordnung, optimierender kognitiver Willensbildung, „linearer“ Handlungswahl und -ausführung. Er erkennt psychische Steuerungsdimensionen und moralische Qualitäten wie zum Beispiel „Selbstachtung (...) Selbstdarstellung, Selbstverwirklichung“ (Elster 1987: 201) als Motive menschlichen Verhaltens. Erkannt wird, dass Kosten-Nutzen-Erwägungen gerade auch zur *Verhinderung* von sonst rationalen Zielen führen können, dass eine „Überzeugung falsch sein“ (Elster 1987: 155) kann sowie dass die Wahrscheinlichkeit zu allerlei Fehlschlüssen und damit zu unbeabsichtigten Nebenprodukten hoch ist. Die Opti-

mierung axiomatisch in den Vordergrund der Entscheidungslogiken zu stellen erscheint ihm also verfehlt. Programmatisch spricht Elster in seinem Buch von der *Subversion der Rationalität* (1987) und schließt dabei irrationales Entscheiden und Handeln nicht aus. Hier wird wegen unbewusst wirkender Motive, die zu rationalisieren sind, auf den psychischen Mechanismus der „kognitiven Dissonanzreduktion" (Festinger 1978) verwiesen.
Während Helmut Brentel festhält, „irrational wären zweckrationale Handlungen (...) dann zu qualifizieren, sofern sich zeigen sollte, dass das Scheitern einem bestimmten Zweck-Mittel-Schema *immanent* ist" (Brentel 1999: 210; Herv. i.O.), meint Elster sehr apodiktisch, dass gesellschaftliche Konfigurationen oder Zustände „zwar durch eine allgemeine Strömung oder durch Zufälle entstehen können, aber jedem Versuch einer absichtlichen Herbeiführung widerstehen" (Elster 1987: 187). Auch wenn ich diesem Dogmatismus nicht zustimme, sehe ich mit dieser kritisch-theoretischen sowie an Marxens Kritik der politischen Ökonomie gemahnenden Einsicht die Möglichkeit einer Kritik an den uneingelösten Versprechungen einer Gesellschaft anschlussfähig werden, die in ihrem Entwurf basal auf „Glück" verweist, aber die emotionalen, affektuellen und bedürfnisorientierten, mit anderen Worten somatischen und psychischen Fundierungen – beispielsweise durch Prekarisierung von Arbeitsverhältnissen – verfehlt (oder zumindest zu verfehlen droht).

Mit den zentralen Begriffe in Elsters Konzept, „Suboptimalität" (Elster 1987: 121), „Selbstverpflichtung" (ebd.: 116) und „Selbstbindung" (vgl. ebd.: 134), kann auf die tieferen Schichten des Menschseins und die Problematik der Subjektwerdung (vgl. DA: 53 f), das Spannungsverhältnis von Rationalität und Irrationalität Zugriff genommen werden. Soweit geht Elsters Konzeption zwar nicht, sie ist allerdings ein Rekurs auf die Freiheit des Willens und bezieht die damit verbundenen Langfristwirkungen von Entscheidungen ein, indem an den kategorischen Imperativ Kants und das Einbedenken von Handlungsfolgen erinnert wird.

Zusammenfassend ist zu sagen, dass während die Mengenanpasser der Neoklassik ihre Akteurskompetenzen in einem idealisierten Markt und qua Generierung von Gleichgewichtspreisen durch *Unmittelbarkeit*, also *direkt* behaupten und „(s)oziale Rationalität (...) als Verteilungsgerechtigkeit gemäß der Optimierungsperspektive paretoeffizienter Reallokation begriffen (wird)" (Brentel 1999: 400), „die Entstehung sozialer Normen und Institutionen aus Gründen der Effektivierung von Tauschvorgängen" (ebd.: 406) geschieht, problematisiert Elster diese Vorausannahmen in seiner „breiten" Konzeption und konterkariert sie mit „heißen" und „kalten" Störvariablen (vgl. Elster 1987: 20), die empirischer Realität entsprechen. „Der stilisierte *Handlungsraum*, die *soziale Grundsituation* und ihre stilisierten *Handlungskompetenzen*, werden gemäß einer Rationalität mit indirekten Mitteln reformuliert" (Brentel 1999: 410; Herv. i.O.). Die Selbstverpflichtung auf eine Meta-Rationalität, die mit manipulativen Mitteln durchgesetzt wird – und damit ihren Charakter *als indirekte* Handlungsrationalität

niemals verliert –, resultiert als nicht-vollständige, häufig „zweitbeste" Rationalität[6] (vgl. ebd.) „aus der aristotelischen Einübung qua rational gestalteter sozialer Prozesse" (ebd.). Damit geht Elster zum einen selbst von einer *idealisierten Annahme* aus, zum anderen ist die Kritik und Negation formaler und instrumenteller gesellschaftstheoretischer Entwürfe in der Konsequenz durchaus unterbestimmt. Des weiteren bleibt die Konzeption der *Strategisierung menschlichen Handelns* verpflichtet und transportiert damit – mehr oder weniger offen – die *Prämissen der Nutzenrealisation*, welche die moralischen Aspekte der Handlungen immer wieder bricht, und damit wird die eingeflossene Selbstbindungsoption als moralische Dimension nicht konsequent weiterverfolgt. Dennoch erweist sich die „Höherwertigkeit" des von Elster angeregten Ansatzes gerade in seiner Beschränkung von Rationalität deshalb aus, weil diese mit den empirischen Tatsachen korrespondiert, indirektes rationales Handeln und die Selbstbindung wie Selbstverpflichtung von unter Machteffekten sich verhaltenden Akteuren als Handlungsoption zulässt.

3.3. Systemische und organisationale Rationalität

Der methodologische Individualismus hat die kollektiven bzw. systemischen Probleme zwar thematisiert, jedoch unter der Perspektive über individuelles Handeln geschaffener Makrophänomene betrachtet. Natürliche Personen und Organisationseinheiten, wie z.B. Körperschaften, werden nicht getrennt erörtert und als *ein* rationaler Akteur betrachtet (vgl. Coleman 1991: 189). Spätere soziologisch relevante Ansätze organisationaler Rationalität erweitern ihre Perspektive auf kollektive Bedingungen und Phänomene, die Entscheidungen beeinflussen. Hartmut Esser beispielsweise zeigt in der Erörterung des RC und seiner Interpretation des Schützschen Ansatzes „kollektiv geteilte und für verbindlich angesehene Vorstellungen" (Esser 1991: 100) als Vorbedingung rationaler Organisationen an. Jon Elster führt in der Abhandlung über „Collective Action" (Elster 1990: 124 f) als Beispiel die gewerkschaftliche Organisierung der Arbeiter in „Trade Unions" an, wobei er die Bürokratisierung als selektierende Form der Beteiligungsmöglichkeit für über lediglich individuelle Interessen hinausweisende Ziele erfasst: „The relation between strikes and and trade unions is a good example. Before workers were organized, it was not possible to direct some of them to strike: it had to be all or none" (ebd.: 130).

Max Weber hat den Grundstein für alle folgenden Untersuchungen der Soziologie bzw. deren Zweig, der Organisationssoziologie, in seiner bahnbrechenden Untersuchung zur Entstehung der Bürokratie gelegt: „Die bürokratische Struktur ist überall spätes Entwicklungsprodukt" (Weber 2005: 738), das sich ausgehend von „den vorbürokratischen Strukturen" (ebd.: 739) – auch *„patriarchale* Struktur der Herrschaft" (ebd.; Herv. i.O.) – entwickelt hat. „Die Bürokratie ist ‚rationalen' Charakters: Regel, Zweck, Mittel, ‚sachliche' Unpersönlichkeit be-

[6] Dass auch das „Zweitbeste" trügerisch ist, darauf werde ich weiter unten noch kommen.

herrschen ihr Gebaren. Ihre Entstehung und Ausbreitung hat daher (...) ‚revolutionär' gewirkt, wie dies der Vormarsch des *Rationalismus* überhaupt auf allen Gebieten zu tun pflegt" (ebd.: 738; Herv. i.O.). Dabei zerschlägt sie alles Nichtrationale (vgl. ebd.) und erweist ihre „Unentrinnbarkeit" (ebd.: 1059; vgl.: 164 f). Die Entstehung und Entwicklungstendenzen der Bürokratie selbst entwickeln sich als gesellschaftliche Kategorie. „Organisationen" stehen bald also „in engstem Zusammenhang mit der modernen kapitalistischen Entwicklung" (ebd.: 1048), und wie in organisationalen Einheiten „(ruht) der kapitalistische Betrieb (...) innerlich vor allem auf der Kalkulation" (ebd.).

Brentel weist auf die Maschinen-Metapher Webers und die Prinzipien des Einbringens rationaler Kalkulation (vgl. Brentel 1999: 225) hin, was dazu beiträgt, dass Rationalität und Rationalisierung häufig synonym verwendet werden. Organisationen und Bürokratie sind in modernen Gesellschaften nicht zu trennen – wiewohl es regionale, nationale und andere Unterschiede gibt. Sie gibt sich dabei leistungsstark, denn was „Bürokratie ganz unvergleichlich viel besser (leistet) als jegliche andere Struktur der Herrschaft" (ebd.: 1060), ist eine „Gesellschaftsgliederung (...) so streng rational, wie eine Maschine es ist (...)" (ebd.: 1061). „Der Bürokratisierung gehört die Zukunft" (ebd.: 1059), resümiert Weber und warnt zugleich weitsichtig wie skeptisch, „das Gehäuse jener Hörigkeit der Zukunft herzustellen, in welche vielleicht dereinst die Menschen sich ohnmächtig zu fügen gezwungen sein werden, wenn ihnen eine technisch gut und das heißt: eine rein rationale Beamten-Verwaltung und -Versorgung der letzte und einzige Wert ist, der über die Art der Leitung ihrer Angelegenheiten entscheiden soll" (ebd.). Mit dieser Warnung ist aber keine generelle Absage an moderne Zweck-Mittel-Rationalität verbunden, sondern vielmehr der Hinweis auf einen alle privatwirtschaftlichen Unternehmungen kassierenden „Staatssozialismus" einerseits, der sich in der Führung seiner Geschäfte gänzlich den eigenen, als unfehlbar begriffenen Imperativen unterstellt und andererseits auf eine emotionalisierte und affektierte „staatspolitische Gefahr der Massendemokratie" (ebd.: 1102).

Für den Fortgang der Analyse organisationaler Rationalität ist zunächst einmal auf die nicht unerheblichen Unterschiede in der Verwendung bzw. Definition und begriffliche Abgrenzung von „Organisation" hinzuweisen[7]. Mit March und Olson kann dabei grob an einem Begriff für Organisationseinheiten orientiert werden: „An organization is a set of procedures for argumentation and interpretation as well as for solving problems and making decisions" (Cohen/March/Olson 1979: 25). Festzuhalten bleibt eine begriffliche und inhaltliche Wandlung im Anschluss an Webers Bürokratietheorie und einer Organisa-

[7] Einen Überblick über die Schwierigkeit einen in der sozialwissenschaftlichen Literatur verbindlichen Organisationsbegriff zu finden bietet Brentel (1999: 226, Fußnote 2). Darunter finden sich auch einige Kriterien des stattgehabten Paradigmenwechsels, unter anderem einer begrifflichen Erweiterung: „Komplexität (statt Simplizität), Heterarchie (statt Hierarchie)" (ebd.) usw.

tionslehre, die für ihren Gegenstand von stabilisierten und wenig veränderbaren Bedingungen ausgegangen ist. Die handlungstheoretische Fragestellung wird mehr und mehr zu einem Problem im Rahmen einer vielfältigen begrifflichen Ausdifferenzierung sowie einer Eindordnung unter systemtheoretische Prämissen, die sich zwingend auch mit den Rückkopplungen auf Entscheidungslogiken organisationaler Art und deren Rationalitätssemantiken auseinanderzusetzen haben. Eine der bekanntesten Untersuchungen in dieser Richtung ist Niklas Luhmanns *Zweckbegriff und Systemrationalität* (1973). Die „konstatierten Defizite und Brüche des Rationalverhaltens erfahren bei Luhmann eine positive Neubewertung vor dem Hintergrund der Rationalisierungsleistungen von Systemen" (Brentel 1999: 228), wobei die Funktion der Zielsetzung in komplexen modernen Gesellschaften und deren Systemen hinterfragt wird. Im Kontext der vorliegenden Untersuchung interessiert Luhmans Verständnis des sozialen Systems als eines unter anderen, das aber dennoch als ein ganz spezifisches ausgezeichnet ist. Einerseits wird diesem eine Zweckorientierung zur Verwirklichung als eine „Verschärfung der Wahrheitsforderungen" (Luhmann 1973: 19) auferlegt; andererseits werden auch „die Bezugsbegriffe von Rationalität (...) verändert – zumeist unbemerkt" (ebd.: 15), was sich als Relationierung der Zweck-Mittel-Beziehung auswirkt (vgl. Brentel 1999: 229). Rationale Handlungsorientierung ist also „deuniversalisiert" und an das System rückgekoppelt, streng genommen von dessen Prämissen abhängig. Der Bezug auf Systeme resultiert aus deren außerordentlicher und notwendiger Leistung einer Komplexitätsreduktion (vgl. Luhmann 1994: 88; vgl. 1973: 275). Damit ist auch der Standpunkt benannt, von dem aus die Entscheidungslogiken rational qualifizierbar sind: *Rationalität ist Systemrationalität*. Das heißt nichts anderes, als „dass jedes System sich in einer differenzierten Ordnung eigene Zwecke und damit einen jeweils anders geschnittenen Bereich neutralisierter Folgen leisten kann" (Luhmann 1994: 273), um sich selbst zu erhalten; und zwar erfolgt der Selbsterhalt im Hinblick auf ein „vorausliegendes Ungewissheitsproblem" (ebd.: 190). Brentel verwendet den Begriff „Zweckprogrammierung" (Brentel 1999: 230; Herv. i.O.) und stellt fest: „Zwecke und Mittel sind programmatische Festlegungen, über die im System selbst entschieden wird" (ebd.). Die Selbstreferentialität von Systemen generiert damit eine nur funktionalistisch interpretierbare Rationalität, die als Systemrationalisierung auf die organisationale Funktionsleistungen und Bearbeitungsproblematiken abstellt.

„Ein System kann man als selbstreferentiell bezeichnen, wenn es die Elemente, aus denen es besteht, als *Funktionseinheiten* selbst konstituiert und in allen Beziehungen zwischen diesen Elementen eine Verweisung auf die Selbstkonstitution mitlaufen lässt, auf diese Weise die Selbstkonstitution also *laufend reproduziert*" (Luhmann 1994: 59; Herv. B.M.). Dabei sind „(s)elbstrefentielle Systeme (...) auf der Ebene dieser selbstreferentiellen Organisation geschlossene Systeme, denn sie lassen in ihrer Selbstbestimmung keine anderen Formen des Prozessierens zu" (ebd.: 60; Herv. i.O.). Selbstreferentialität gilt auch für das soziale System als eines Interaktionssystems (vgl. ebd.: 218).

Im weiteren Verlauf wird – in Rücksicht auf die von Luhmann unterstellte Systemrationalität – die Auseinandersetzung mit den Vorstellungen organisationalen Handelns von Michel Crozier und Erhard Friedberg, am deutlichsten expliziert ihrem Buch *Macht und Organisation*[8] (1977), betrachtet, um weiteren Aufschluss über den Rationalitätsbegriff in kollektiven Zusammenhängen einzubringen. Die Autoren stützen ihre Arbeit und Erkenntnisse nicht auf „eine einfache empirische Denkweise" (MO: 1). Vielmehr verstehen Crozier und Friedberg ihre Darstellung als Ergebnis einer theoretisch-analytischen Anstrengung (vgl. ebd.), die sie anschließend durch erfahrungswissenschaftliche Methoden abzusichern gedenken. Dabei stellen sie „eine Reihe von einfachen Aussagen über die Probleme vor, die vom Vorhandensein dieser als Organisation bezeichneten komplexen aber integrierten Gesamtheiten aufgeworfen werden, sowie über die Mittel und Instrumente, die die Menschen gefunden haben, um diese Probleme zu überwinden (...)" (MO: 2). In Anlehnung an Luhmann betonen Crozier und Friedberg:

„Soziale Akteure (...) existieren nicht im luftleeren Raum. Ihr Handeln findet immer in Systemen statt, aus denen sie ihre Ressourcen beziehen, die aber zugleich die ihnen verfügbare Freiheit und Rationalität umschreiben. Akteur und System können also nicht voneinander getrennt betrachtet werden" (MO: 3).

Unter kritischer Rezeption der Luhmannschen Ausführungen wollen die Autoren die Perspektive relativ autonom handelnder Individuen einführen, die nicht den „Verführungen" einer kybernetischen Steuerungstheorie erliegt, welche „das Phänomen Organisation letzten Endes immer noch als Naturgegebenheit und nicht als kontingentes menschliches Produkt betrachtet" (ebd.: 62). Um ihre Theorie zu operationalisieren verzichten Crozier und Friedberg allerdings nicht wie Luhmann auf Akteursperspektive. Sie tun dies, indem sie „auf ein fallstudienmäßiges Vorgehen" (MO: 66) zurückgreifen. „Das strategische Denken geht von der *konkreten Erfahrung* und dem *Erleben der Akteure* aus, um *von da aus* die relevanten Merkmale des Systems zu entdecken, dessen spezifische Zwänge allein die scheinbare Irrationalität im Verhalten der Akteure erklären können. Es ist ein heuristisches Vorgehen zur Entdeckung der jeweils spezifischen Macht- und Abhängigkeitsverhältnisse, die die Akteure innerhalb eines Systems miteinander verbinden und dessen Grundstruktur ausmachen" (ebd.; Herv. B.M.).

Ausgangspunkte der Untersuchung der Entscheidungslogik von Handelnden „gewissermaßen ihr Realitätsprinzip – können nur die Einstellungen und Verhaltensweisen, kurz, die beobachtbaren Strategien (...) sein, deren Sinn und Rationalität es zu erklären gilt" (ebd.), um damit die Verbindung von System, Struktur und Entscheidungsregeln der Akteure zu rekonstruieren. Die Autoren gehen von einer strategischen und relativen Freiheit autonomer Akteure aus, welche als kollektives Phänomen unter dem Begriff des „*Spiels* als grundlegen-

[8] Die französische Originalausgabe *L'Acteur et le Système* von 1977 liegt in deutscher Ausgabe vor: *Macht und Organisation* aus dem Jahr 1979 wird im folgenden mit der Sigle MO zitiert.

des Instrument kollektiven Handelns“ (ebd.: 3; Herv. i.O.) erfasst wird. Dabei ist das „Spiel als Instrument organisierten Handelns“ (ebd.: 66; Kapitelüberschrift) nicht als arbiträre Selbstermächtigung der Akteure, als unbegrenzte Ausdehnung der Freiheitsgrade zu begreifen, sondern zeigt an, dass die Handelnden in bestimmte *Spielregeln und -zwänge* bereits eingebunden sind. Dadurch werden, wie Brentel anmerkt, „individualistische Entscheidungslogiken wie kybernetisch inspirierte Systemtheorie gleichermaßen (distanziert)“ (Brentel 1999: 252), um „eine ‚nicht eklektische’ Synthese von Akteurs- und Systemperspektive zu erarbeiten“ (ebd.). „Organisationale Rationalität erweist sich als Logik des Zusammenwirkens von Individuen zu einem gemeinsamen Zweck bei doch unterschiedlichen und konfligierenden Interessen“ (ebd.: 253). *Macht* im kollektiven und/oder organisationalen Zusammenhang wird in den theoretischen Ausführungen universell und „auf der allgemeinsten Ebene“ (MO: 39) erfasst als „die von Individuen und Gruppen verfügbare Möglichkeit, auf andere Individuen oder Gruppen einzuwirken“ (ebd.). Sie ist eine „*gegenseitige, aber unausgewogene*“ (ebd.: 40; Herv. i.O.) und darüber hinaus „eine *nicht transitive*“ Beziehung“ (ebd.; Herv. i.O.). Gleichzeitig kann sich Macht nurmehr *in* einer Beziehung sich austauschender Akteure *als* Tauschakt vermitteln. Ist kein solcher Tausch (mehr) möglich, so erlischt die Möglichkeit, eine *Machtbeziehung* aufzubauen bzw. auszuüben. In Organisations- bzw. kollektiven Einheiten ist Machtausübung das individuelle Einbringen unterschiedlicher Kräfteverhältnisse zur Realisierung von ebenso unterschiedlichen wie unterscheidbaren individuellen Interessen. Dies geschieht mittels strategischer Implementation von verfügbaren Handlungsmöglichkeiten im Hinblick auf die ausgewählten Ziele.

Für A gilt: „Er hat ein genaueres Ziel: B zu einem Verhalten zu bringen, von dem seine eigene Handlungsfähigkeit abhängt“ (ebd.: 41). Es handelt sich also um eine *Reziprozität von Machtperspektiven*, die funktional auf einen Zweck bezogen sind. Die Zweck-Mittel-Relation ist also nicht durch stabile Präferenzen festgelegt, sondern wird unter einer Bedingung der Möglichkeit von Zielrealisierung strategisch entworfen. In Organisationen, das gilt dann natürlich auch für soziale Systeme bzw. institutionalisiert-kollektive Systeme, sind *gemeinsame Ziele* vorhanden. Denn um ihnen angehören und Erwartungen haben zu können, bleibt dem Akteur – hier dem „Spieler – zumindest als eine Mindestanforderung nur: „’weiterspielen’“ (ebd.: 63). Jedoch sind die Interessen der Akteure individuelle und distinkte: das gemeinsame Ziel schließt die eigeninteressierte Optimierungsperspektive ein. Es wird unterstellt, dass Akteure „nur übereinander Macht haben, wenn sie kollektive Ziele verfolgen, deren eigene Zwänge wiederum ihre Verhandlungen sehr direkt bedingen (ebd.: 47), womit Eigennutz impliziert ist. Zur Verfolgung der kollektiven, individuellen Nutzengewinn erbringenden Zwecke gilt es nun für die wiederum auf „Gewinn“ festgelegten Individuen oder Untergruppen, „die *Beschaffenheit des Spiels selbst zu verändern* oder die Spieleinsätze und die Ungewissheitszonen zu verschieben“ (ebd.: 42; Herv. i.O.), also die eigenen Ressourcen strategisch zu nutzen. Macht ist also „so eine Funktion der Größe der Ungewissheitszone“ (ebd.: 43).

Das Machtspiel der Akteure kann als die von Voss und Diekmann skizzierte „weiche“ Theorievariante des Rational Choice (vgl. Diekmann/Voss 2004: 2; vgl. auch Esser 1991: 57 f) klassifziert werden: „Einstellungen und Werte – die von den Individuen durch ihre Sozialisation empfangen und verinnerlicht werden – bestimmen dann deren Wahrnehmung der Wirklichkeit, ja ihre affektiven Reaktionen darauf, und leiten so die Wahl der Ziele und Mittel des Handelns“ (MO: 116). Die Handlungsmöglichkeiten der Spielakteure, die in Organisationen bzw. Kollektiven eingebunden sind, fließen in die theoretisch-analytischen Überlegungen Croziers und Friedbergs mit ein. Wie bei jedem Spiel entwickeln die Spieler eine Strategie, die im organisationalen Kontext als *konkretes Handlungssystem* (vgl. MO: 141) begriffen und „vom kybernetischen System ebenso wie vom System der Funktionalisten“ (ebd.) unterschieden werden muss. Dabei ist der *Begriff Macht* mehrfach konnotiert: Sie ist durch *psychisch-emotionale und personal-affektive Dimensionen* gekennzeichnet. Die Folgen von Machtausübung sind durchaus im Sinne der ökonomietheoretischen Annahmen häufig unbeabsichtigte Konsequenzen absichtlicher Handlungen. Vor allem aber halten Crozier und Friedberg fest, „ist Macht eine *instrumentelle*“ (ebd.: 40; Herv. i.O.) Dimension, und zugleich handelt es sich um eine *„gegenseitige, aber unausgewogene Beziehung*“ (ebd.; Herv. i.O.). So wird Macht als „Kontext, ein Konstrukt“ (ebd.: 39) und stringent „letztlich (...) als fundamentaler Mechanismus der Stabilisierung menschlichen Verhaltens, als Grundstein aller dieses Konstrukt bildenden Beziehungen“ (ebd.) verstanden. Der Instrumentalismus durch Macht selbst ist ein *starkes*, im oben genannten Sinn kein „weiches“ *Kriterium* von Rationalität und Handlungsrationalisierung im organisationalen Entwurf, wie er von den Autoren vorgelegt worden ist. Auch Brentel sieht *Macht als das Basiskonstrukt* mit dem Verweis auf *instrumentelle Rationalität*, weil der Ansatz „Macht als die zentrale konzeptualisierende Kategorie einführt (Brentel 1999: 256). Brentel resümiert für die Überlegungen Croziers und Friedbergs:

„Das Konzept organisationaler Macht fokussiert auf die ungleichgewichtigen und strategisch umkämpften Austauschverhältnisse der Handlungsmöglichkeiten von Akteuren, die in stets schon strukturierten gesellschaftlichen Feldern eingebunden sind“ (ebd.). Er gelangt aus diesem Grund weiter zu dem Schluss, dass „der tradierte – entscheidungslogische und mikroökonomisch fundierte – *Rationalitätsbegriff*“ (ebd.; Herv. i.O.), der dazu neigt, so Crozier und Friedberg, dass Akteure isoliert betrachtet und ihnen „unbegrenzte Freiheit und Rationalität“ (MO: 32) zugeschrieben werden, nicht zu halten ist. Der Charakter des nach Brentel somit instrumentalisierten Begriffs rationalen Handelns wird deutlich in der Konstruktion eines nur mit einem Mindestmaß an Freiheit ausgestatteten Akteurs. Dieser verliert seine Autonomie, sobald er sich den Machtstrategien eines oder mehrer anderer nicht mehr verweigern kann (vgl. MO: 40); es muss sich bei dieser strategischen Machtbeziehung also um eine Gewichtung der Kräfteverhältnisse handeln, die tariert und niemals völlig ausliefert (vgl. ebd.: 41). In diesem Sinne instrumentell sind auch die Überlegungen und Antworten, die Akteure anstellen bzw. finden müssen, um ihre Interessen zu reali-

sieren. Weil die „Macht eines Individuums (...) eine Funktion der Größe der *Ungewissheitszone*“ (ebd.: 43; Herv. i.O.) ist, rücken Überlegungen strategischer Art im Hinblick auf die „*Manipulation der Vorhersehbarkeit*“ (ebd.; Herv. i.O.) des Verhaltens des anderen in den Fokus.

Spiel, Strategie und Rationalität sind einander vermittelte Dimensionen, die eine „Beziehung zur Umwelt als Macht- und Tauschprozess“ (ebd.: 94), ein transaktionales Geschehen bilden, das Crozier und Friedberg als den Zusammenhang von Organisation und Kultur verstehen. (vgl. ebd.: 111 f). Verbunden sind die Dimensionen in dem „*Phänomen ‚Organisation' letztlich als politisches und kulturelles Konstrukt*, als Instrument, das sich soziale Akteure schmiedeten, um ihre Interaktionen so zu ‚regeln', dass sie das zur Verfolgung kollektiver Ziele notwendige Minimum an Kooperation erreichen und dabei noch ihre Autonomie als relative freie Handelnde bewahren (...)“ (ebd.; Herv. i.O.). Kultur scheint sich hier nur als Trittbrett für machtspielbezogene Interessenwahrung bzw. -verwirklichung generieren zu lassen, weil das von Crozier und Friedberg konzipierte Organisationssystem alle kulturellen Ausdrucksformen nur als „Umwelt“ fassen kann. Das gleiche gilt für Normen, Werte und Moral, die sich den machtspielstrategischen Gesichtspunkten unterordnen müssen. Anders ausgedrückt ist die Marginalisierung einer ethisch-moralischen Dimension durch Handelnde ist nicht den Unbestimmtheiten, auf welche die Autoren berechtigt hinweisen, geschuldet. Vielmehr bedeutet ihnen strategisches Spiel die *bürokratietheoretische Fundierung von Verhalten* mit der Konsequenz, dass es unter anderem zu „*unpersönlichen Regelungen* (...) die *Stratifikation* der Individuen in homogene Gruppen, die durch oft unüberwindliche Barrieren voneinander getrennt sind; und schließlich die Entwicklung von *parallelen Machtbeziehungen* im Umkreis von Unsicherheitszonen“ (MO: 112; Herv. i.O.) kommt. Damit wird Kultur in ihrer Vielfalt und handlungskreativen Funktion (vgl. Joas 1996) auf eine Organisationsdimension mit Problemlösefunktion – im besten Fall Erweiterung des Handlungsspielraums – reduziert. Das *Individuum* schließlich wird selbst als *funktionale Größe der jeweiligen Organisation* eingesaugt, und wenn es nicht gänzlich verschwindet, verblasst es als Handlungsträger zur Unkenntlichkeit. In dieser Engführung finden sich auch die Verhaltensoptionen der Individuen wieder, nämlich als Möglichkeit und Fähigkeit, „andere Spiele zu spielen, andere Probleme zu lösen, aus anderen Gelegenheiten Vorteile zu ziehen“ (MO: 118). Die Abweisung eines „einfachen Determinismus“ (ebd.: 225) ist begrüßenswert, kann aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Ansatz Croziers und Friedbergs schließlich einen systemtheoretischen und damit zu problematisierenden Weg gehen. Wenn „letztlich ein konkretes Handlungssystem nur eine Gesamtheit strukturierter Spiele (ist)“ (ebd.: 171), dann wird die soziale Frage bzw. die Koordinationns- und Integrationsproblematik in der Logik der „Spielmechanismen“ aufgelöst. Zudem und abschließend: *Soziale Rationalität* ist im Ansatz Croziers und Friedbergs trotz der Einführung fortgeschrittener Entscheidungsebenen beschränkt auf den Kontext egoistischen Nutzensgewinns, denn die „normativ-ethische Orientierung ist vergleichbar den

Ansätzen mikroökonomischer Rationalität und der RC-Theorien utilitaristisch-eigeninteressiert und ökonomisch-strategisch“ (Brentel 1999: 484).

Ebenso wie James March und Johan Olsons Studie zur Ambiguity and Choice in Organizations (1979) sehen auch Crozier und Friedberg deutlich die Vielfältigkeit von Situationen einerseits und die Mehrdeutigkeit von Entscheidungslogiken andererseits. In organisationale bzw. kollektive Entscheidungsprozesse eingebundene Akteure treffen hochgradig kontingente Entscheidungen dann, wenn sich Unsicherheitszonen auftun, die Entscheidungshorizonte unklar o-der/und diffus erscheinen lassen: Frames unter der Bedingung von Ambiguität. Konsistentes zweckbestimmtes Handeln ist nicht möglich, und Entscheidungen sind nicht selten „a stage for many dramas“ (March/Olson 1979: 12). Die Autoren explizieren die outcomes der genannten Ambiguität als faktische Non-Decision-Prozedere, die dadurch im Sinne der traditionell begriffenen Zweckrationalität nicht einlösbar – vernachlässigbar, in einem gewissen Sinn „Überreste“ oder „Abfall“ – sind.

„The garbage can process (...) is one in which problems, solutions and participants move from one choice opportunity to another in such a way that the nature of the choice, the time it takes, and the problems it solves all depend on an relatively complicated intermeshing of elements. These include the mix of choices available at any one time, the mix of problems that have access to the organization, the mix of solutions looking for problems, and the outside demands on the decision makers” (Cohen/March/Olson 1979: 36).

Ähnlich den explizierten Ergebnissen des Non-Decision-Modells in einer „garbage can situation“ (ebd.: 26), kommen auch Crozier und Friedberg zu dem Ergebnis disparater Verfügbarkeit eines präformierten Ziels und eingeschränkter Informatiertheit. Hinzu tritt die Notwendigkeit, immer kompetenter entscheidungsfähiger und -williger Akteure, was *unwahrscheinlich* ist und eines synchron ablaufenden rationalen „Lösungsprozesses“, was als *nicht möglich* gelten kann. Der nicht-individuelle Charakter von Entscheidungsprozessen wird in beiden Konzeptionen betont, weil die Aktivierung der Teilnehmer an Transaktionen zum einen in der Vieldimensionalität von Organisationskontexten sich ereignet, aber auch, weil das kulturell-westliche Modell des rationalen Entscheiders sich unter den erwähnten Kontingenzen und Disparitäten zwar theoretisch, nicht aber empirisch halten lässt. March und Olson situieren Entscheidungen als nicht prä-reguliertes Spiel, das von Fall zu Fall *rationales Verhalten suspendieren* kann (March 1979: 79): „Not always. Not usually. But sometimes” (ebd.: 75). Dagegen wird postuliert: “Playfulness allows experimentation. At the same time, it acknowledges reason” (ebd.: 77). In einer Kombination mit der von March sogenannten „technology of foolishness“ (ebd.: 81) und „technology of rationality“ (ebd.) werden kreative Lösungen als Entwurf einer „anderen“ Realität, im Sinne beispielsweise eines Makroentwurfes von „interesting societies“ (ebd.) möglich. In der Verortung von Rationalität als kreatives Potential wie als ex post-Feststellung einer an sich kontingenten Handlungssequenz für Ent-

scheidungen und Problemlösungen treffen sich beide Konzeptionen. Während Crozier und Friedberg überwiegend auf die Perspektive der „bounded rationality“ Simons rekurrieren und Rationalisierungsgewinne im Systemzusammenhang empirisch zu analysieren suchen, geht der theoretische Entwurf der *non-decision* davon aus, dass nicht schon immer Machtspiele als strategische Mittel eingesetzt werden, sondern vielmehr häufig intentionale, zweckorientierte Rationalisierung suspendiert ist und durch die doch letztlich wiederum strategische Komponente der „playfulness“ substituiert werden kann. Beide Studien verweisen auf die der Komplexität moderner Gesellschaften eignenden Entscheidungslogiken als prozessualer Vorgänge, und sie unterstreichen die für soziale Integration immer schon bedeutsame Tatsache, dass organisationale oder/und kollektive Strukturen die Teilnehmer als eine Art Framing umgeben. Beide zeigen aber auch das Manko von Konzeptualisierungen, die ohne Klärung der begrifflichen Dialektik bürgerlicher Vergesellschaftung und deren Herrschafts- und/oder Machtstrukturen Akteurstilisierungen vornehmen oder letztere gänzlich vernachlässigen sowie ein Verständnis dieser kulturell überformten Kontexte transportieren, das sich reduktionistisch aus organisationslogischen Begrifflichkeiten herleitet. Damit wird nicht alleine der „Einfluss der Bedeutung längerfristiger normativer und moralischer Überzeugungen“ (Brentel 1999: 418) wie der damit verbundenen sozialen Institutionen marginalisiert. Rationalität erweist sich auch in der von March und Olson kritisierten ideologischen Präformierung rationaler Entwürfe gegen die im Alltag vorfindlichen wie auch makrospezifisch virulenten Probleme von Vergesellschaftung als „bindungslos“, also frei von sozialen Beziehungen und Werten; das ist im Sinne Croziers und Friedbergs dem strategischen Lavieren mit Macht geschuldet. Für das garbage can-Konzept mit kontingenten, häufig extra-rationalen, aber hoffnungsvoll stimmenden Optionen auf kreative Lösungen gilt dabei ganz ähnliches: auch die „playfulness“ vernachlässigt die kommunikative Konstruktion in sozialen Kontexten wirkender, kulturell basierter und moralisch zu qualifizierender Rationalität.

Die Stärke „neo-rationaler“ organisationaler Entwürfe besteht in deren Bewusstheit und Explikation des *normativen Einflusses* auf Akteurshandeln, wobei Ziele der Institutionen Überlegungen und Orientierungen bestimmen. Der Kurzschluss, dass das Individuum derart in die Werte der Organisationen, (sozial-gesellschaftliche) Kollektive eingelassen ist, scheint mir jede Kritik derselben zu unterminieren und ist empirisch unhaltbar. Der *Nutzenoptimierungsaspekt* ist auch diesen Konzepten inhärent, wird allerdings auf die institutionelle Ebene projiziert, was zwar sowohl exogene wie auch endogene Präferenzierungen ermöglicht. Dennoch wird selbst dann, wenn March/Olson überwiegend die Maximierungsregel durch den Begriff der „Angemessenheit“ (vgl. Esser 2000a: 63) ersetzen, die Möglichkeit und Legitimität individueller Entscheidungen zugunsten der Organisationsrationalität kassiert. Wenn im Menschenbild Individuen nicht in der Lage sein sollen oder dürfen, in für sie bedeutsamen Situationen über Organisationsregeln hinauszudenken und zu -entscheiden,

handelt es sich um eine „*Naturalisierung*“ wie *Funktionalisierung* ihrer Potentiale und Kompetenzen. Vernunftgemäßes Verhalten kommt so erst gar nicht in die Verlegenheit, begründungspflichtig im Hinblick auf sozialmoralische Verpflichtungen/Selbstverpflichtungen zu sein.

II. BIOLOGISCHE UND BIOGENETISCHE ANSÄTZE

1. Soziobiologische Konzeptionen: Richard Dawkins und Edward Osborne Wilsons

1.1. Grundgedanken der Soziobiologie

Die Frage und Problematisierung, ob nicht menschlichem Verhalten eine biologische bzw. erbliche Determinierung zugrundeliegt und in dieser Rücksicht gar die gesamten Umweltbezüge des Menschen zu interpretieren sind, wird in den späten 1950er Jahren besonders virulent – allerdings liegen die Anfänge viel früher – und ist Ausdruck eines Perspektivenwechsels wie des Versuchs einer Naturalisierung philosophischer Standpunkte und Erkenntnisse und so einer (Teil-) Revision gesellschaftlicher Paradigmen. Es geht hier um die Beleuchtung der bedeutsamsten Hypothesen und theoretischen Konstrukte, welche zu diesem Wechsel beigetragen haben. Bei aller Uneinheitlichkeit der Theoriedesigns können und sollen die Konsequenzen hinsichtlich des *Problems von Rationalkonstruktion* und *rationalem Handeln*, der Frage nach dem Verbleib *sozialer Rationalität* wie *aufgeklärter Vernunft* unter der Begrifflichkeit der biologischen bzw. – von mir vereinfacht verwendet – „biogenetischen Prädisponierung" eruiert werden. Zu diesem Zweck werden im Untersuchungskontext zuvorderst die theoretischen Ausgangspunkte und Grundlagen soziobiologischer Annahmen, der Evolutionären Erkenntnistheorie einschließlich der Evolutionären Ethik zum Gegenstand gemacht (vgl. Irrgang 2004: 258). Es wird sich dabei auch zeigen, wie eine Vereinnahmung mit dem bisher als „Veredelung" begriffenen *Bedürfnis nach Interdisziplinarität* verschiedener Forschungsbereiche zugunsten biologischer Prämissen einhergeht respektive zustandekommt.

Unter dem Titel „Soziobiologie" tritt seit den 1970er Jahren eine einflussreiche Disziplin mit dem Ziel einer Vereinheitlichung zahlreicher Wissenschaftsbereiche an. Unter der Forderung nach einer naturwissenschaftlichen Ausrichtung von Forschung und Erkenntnisverfahren wie auch -gewinnen sollen im Rahmen einer Synthetisierung möglichst viele Wissenschaftsbereiche, die sich mit dem Menschen bzw. dem „Menschlichen" befassen, zusammengefasst und angeleitet werden. Auf der Grundlage der Evolutionsbiologie, der Genetik und der Ethologie – um nur die Kernbereiche zu benennen – werden Konsequenzen für Soziologie, Kulturanthropologie, Ethnologie, Psychologie gefordert. Und es wird ebenso auf die Folgen für (Moral-) Philosophie, Theologie und Ethik verwiesen, denn mit Soziobiologie und Evolutionärer Erkenntnistheorie wird „der Versuch gemacht, sozusagen eine einheitliche Plattform zu schaffen, von wo aus die biologischen Vorbedingungen des Sozialverhaltens des Menschen erhellt werden sollen" (Wuketits 1990: 24; Herv. i.O.). Grundlage solcher Überlegungen bildet Charles Darwins (1809-1882) Evolutionstheorie, die im Zusammenhang mit den Mendelschen Erbgesetzen naturwissenschaftlich reformuliert und auf das

Sozialverhalten der menschlichen Spezies übertragen wird. Entscheidend ist dabei zunächst der Begriff der „natürlichen Auslese", der wiederum in naturwissenschaftlich-empirischen Untersuchungen bzw. Begrifflichkeiten fundiert und auf philosophische Fragestellungen und Begründungskontexte übertragen wird. Das gilt insbesondere für ethisch-moralisch qualifizierte, in Philosophie und Soziologie abgehandelte Problematisierungen menschlichen Verhaltens. Die *Soziobiologie* bzw. *„evolutionäre Psychologie"* (Vogd 2001: 1; vgl. Irrgang 2001: 68) nimmt diesen Weg im Sinne eines „Natural Science goes Philosophy" oder genauer gesagt als „Biologisierung der Philosophie" (vgl. Irrgang 2001: 225) auf. *Soziales Verhalten* und die darauf aufruhende *soziale Ordnung* wie auch tief verwurzelte *Konflikte*, so die Vorstellung, sind *aus biologischen Strukturen* heraus zu erklären wie sämtliche bisher belegten anderen Prädikate menschlichen Daseins auch. Die Soziobiologie stützt sich auf einen *biologisch fundierten Rationalitätsbegriff* und versteht sich damit selbst als eine „universelle Handlungstheorie" (ebd.: 250), die verschiedene Interpretationen erfahren hat.

Die Soziobiologie sieht als eines ihrer „Hauptthemen" (...) Den Begriff des altruistischen und des egoistischen Verhaltens, die genetische Definition des Eigeninteresses, die Entwicklung des aggressiven Verhaltens, die Verwandtschaftstheorie (einschließlich der Eltern-Kind-Beziehung sowie die Entwicklung der sozialen Insekten), die Theorie der Geschlechtsverteilung, den wechselseitigen Altruismus, den Begriff der Täuschung und der natürlichen Auslese von Geschlechtsunterschieden" (Trivers 1976: VI). Nicht zufällig erinnern die soziobiologischen Prämissen damit an den Rational Choice-Ansatz und dessen Sichtweise, die ebenfalls auf Natur-Mensch-Vergleiche rekurriert. Auch der durch die Soziobiologie biologisch fundierte Ansatz begreift sich als Teil einer „neuen Sozialtheorie" (ebd.). Die Analogiebildung von Mensch- und Tierentwicklung wird forciert: Denn natürliche Auslese differenziert grundsätzlich nicht zwischen „Schimpanse und Mensch, Eidechse und Pilz" (ebd.: V), sondern verweist mit ihrem evolutionären „Ergebnis" auf die erfolgreiche Verbreitung von Genen in die folgende Generation. „Und genau das ist die natürliche Auslese: die nicht zufällige, aber unterschiedliche Reproduktion von Genen. Dieser Prozess hat uns geformt, und er ist es, den wir für das Begreifen unserer eigenen Identität verstehen müssen" (ebd.). Die Triverssche Interpretation läuft darauf hinaus, die Interessen der Gene zu denen der Individuen zu erklären. Es ist also zu untersuchen, wieweit die auf ihn zurückgreifenden Konzepte dem folgen oder aber Distanzierungen bzw. Erweiterungen unternehmen.

Richard Dawkins Buch *Das egoistische Gen* (1978) begründet aus ethologischer Perspektive eine Zoologie des Menschen und sucht auszuführen, warum es gilt, „jeden Aspekt unseres sozialen Lebens, unseres Lebens und Hassens, Kämpfens und Zusammenarbeitens, Gebens und Nehmens, unserer Habgier und unserer Freigiebigkeit" (ebd.: 2) auf den *Dualismus* der „Biologie von Egoismus und Altruismus" (ebd.) zurückzuführen. Eine entsprechende Konzeptionierung biologischer Selektion als Gen-Egoismus erfolgt in Rekurs auf die theoretischen

und durch empirische Studien an Insekten bekannt gewordenen Begründer Trivers und Hare (vgl. ebd.). Die Evolution aller Arten, Gattungen und Spezies kennzeichnet ein *spezifischer Egoismus*, ein „Vorteil für das Individuum (oder das Gen)" (ebd.: 2) – nicht ein kollektiver –, der für den Egoismus eines jeden Gens steht. Das wissenschaftstheoretische Selbstverständnis dieser Annahme entspricht einer „Mischtheorie aus Soziobiologie und Synthetischer Theorie der Evolution" (Irrgang 2001: 50), wie sie von Dawkins, aber auch unter anderem von Edward Osborne Wilson vertreten wird[9].

Dawkins analysiert den genetischen Egoismus aus *Sicht des Gens*, was die Übernahme einer entsprechenden Interpretationsperspektive bedeutet (vgl. Dawkins1978: 111), die sich durch die gesamte Untersuchung zieht und auf den Nachweis zielt, dass jedes Gen Kopien von sich selbst herzustellen bestimmt ist (vgl. ebd.: 18), also das Replikationstheorem impliziert. Den Menschen bzw. seine „Funktion" in der Welt wird metaphorisch mit einer „Genmaschine" (ebd.: 55; Kapitelüberschrift) verglichen, wobei man sich am besten „eine Kolonie von *Genen* vorzustellen" (ebd.) hat. Es zeigt sich bei der Verwendung des basalen Begriffs „Gen-Egoismus" (ebd.: 8) eine wissenschaftslogische Unschärfe. Dawkins betrachtet unter „Gen" zugleich auch „ein ganzes Chromosom" (ebd.: 50) – so definiert er „Gen als ein kleines Stückchen Chromosom, das potentiell viele Generationen überdauert" (ebd.: 39) –, und er sieht in diesem dann die „Grundeinheit des Eigennutzes" (ebd.: 34). Die Eigenschaften, die Gene besitzen, sind „Langlebigkeit, Fruchtbarkeit und Kopiergenauigkeit" (ebd.: 42). Welche der genannten Funktionen das Merkmal des Gens ausmacht oder ob es sich um ein Bündel von Eigenschaften handelt, die mit dem Begriff verbunden sind, wird nicht erhellt. Ein Gen manipuliert ein Merkmal oder eine Eigenschaft gegenüber anderen Genen im Sinne einer Optimierung „seiner eigenen selbstsüchtigen Zwecke" (ebd.: 51) – die *Nutzenmaximierung* erfolgt also *auf Kosten anderer Gene*, beispielsweise in Form von „Mutator-Genen", welche *Kopierfehler anderer Gene variieren* können und damit sozusagen ein Paradebeispiel gegenseitger Manipulation bilden (vgl. ebd.). Das *Konstrukt der fehlerhaften Kopien bildet einen zentralen Baustein der Evolutionsbiologie*. Mit dieser Annahme steht und fällt die Begründung evolutiver „Höherentwicklung". Damit ist eine Konkurrenzsituation unterstellt, die auf Darwin rekurriert, der wiederum auf die Unterschiede in der Konstitution der Individuen und darauf hingewiesen hat, dass sich eine biologische Evolution begründen lässt als *Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl* (1859/1981):

„Wenn nun Veränderungen auftreten, die jedem dieser Lebewesen nützen, so werden sicher die damit beglückten Individuen am ehesten am *Kampf ums Dasein* erhalten bleiben; und nach dem Prinzip der Vererbung werden sie die Neigung haben, ähnlich charakterisierte Nachkommen hervorzubringen. Dieses

[9] In diesem Kontext wird häufig diskutiert, inwieweit die Autoren rassistischen Positionen zuneigen. Diese Diskussion wird von mir nicht geführt. Dazu unter anderen Irrgang 2001. Es soll dazu aber in Dawkins' Worten festgestellt werden, dass Rassismus „in der Evolutionsbiologie keine richtige Basis hat" (Dawkins 1978: 12) und die „Evolution am besten anhand der Selektion betrachtet wird" (ebd.: 13).

Prinzip der Erhaltung oder des *Überlebens des Tüchtigsten* nannte ich natürliche Zuchtwahl“ (Darwin 1981: 184; Herv. B.M.). An diese biologische Entwicklung knüpft nun die Soziobiologie in verschiedenen Varianten an, wobei sie zum Teil auf „sehr simplizistische Konzepte von Gruppenselektion und Artinteresse“ (Stöckler 2004: 458) zurückgreift. „In der Betrachtung der Natur ebenso wie der menschlichen Sozialstrukturen schwang das Pendel bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts zu kollektiven Betrachtungsweisen zurück“ (ebd.).

Als relativ junge Disziplin der Biologie geht die Soziobiologie im wesentlichen auf ein Werk Edward O. Wilsons zurück: *Soziobiology* (1975) (vgl. Vogd 2001). Wilsons Ausgangspunkt ist die These, dass sich die Gesamtheit der biologischen Ausdrucksformen aller Spezies aus dem von Darwin dargestellten Ausleseprozess ableiten lässt. Das gilt für sogenannte äußere Merkmale wie Wilson zufolge auch für das Sozialverhalten der menschlichen Gattung. Die am Phänotyp des Individuums ansetzende Selektion ist zwar letztlich neurobiologisch fundiert; es kann jedoch das Individuum „(besser gesagt: seine Gene) mit einer entsprechenden Fortpflanzungsstrategie evolutionären Erfolg haben“ (Vogd 2001: 4). „Erfolg“ verweist auf den dichotomischen Gegenpol: „Misserfolg“. Beide Pole resultieren aus *Konkurrenzbedingungen*, insbesondere im Hinblick auf eingeschränkte Reproduktionsressourcen. Im „Kampf ums Überleben“ (vgl. Darwin 1981) wird dabei eine potentielle Höherentwicklung für die Gattung möglich, die zwar nicht als teleologisch, jedoch als Teleonomie bezeichnet wird: „quasi-zweckorientiert“ (Irrgang 2001: 60) wirkende Entwicklung „im Sinne der Merkmalsauswahl und Merkmalssteigerung“ (ebd.) wird unterstellt.

Der Netto-Verbreitungsgrad verwandter Gene definiert den „evolutionären Gewinn“ (Vogd 2001: 4) unter dem Begriff „inclusive fitness“. Als Gesamteignung soll „weitgehend jedes menschliche Verhaltensmerkmal zu erklären“ (ebd.: 5) sein. Nach dem Konzept der „kinship selection“ (vgl. ebd.: 4) wird den Effekten verwandtschaftlicher Strategisierung des Verhaltens eine Vergrößerung von Überlebenschancen zugeschrieben. Dawkins versucht dabei zu „zeigen, dass die fundamentale Einheit für die Selektion und damit für das Eigeninteresse nicht die Art, nicht die Gruppe und – streng genommen – nicht einmal das Individuum ist. *Es ist das Gen, die Erbeinheit*“ (Dawkins 1978: 13; Herv. B.M.). „Diese genselektionistische Konzeption der Evolution setzt einen ganz bestimmten Replikationsbegriff voraus“ (Kronfeldner 2009: 40), der sich von Wilsons soziobiologischem Verständnis absetzt. Organismen und ihre Anpassungsfähigkeiten sind „bloße *Effekte* der Gene“ (ebd.). Das Gen ist „definiert (...) als eine zweckmäßige Einheit, eine Chromosomenlänge mit gerade ausreichend großer Kopiergenauigkeit, um als eine lebensfähige Einheit der natürlichen Auslese zu dienen“ (Dawkins 1978: 230). Dabei „(werden) Gene selektiert, nicht weil sie alleine für sich ‚gut’ sind, sondern weil sie vor dem Hintergrund der anderen Gene im Genpool gut arbeiten“ (ebd.: 100). In diesem Sinne wird „darwinian fitness“, das „’Überleben der Best-Angepassten’ (...) Sonderfall eines allgemeineren Gesetzes vom *Überleben der Stabilen*“ (ebd.: 15; Herv. i.O.).

Dawkins ist sich der Tautologie seiner Konzeption des Überlebens der Stabilen, weil *Stabilität erstes Auslesekriterium* ist, bewusst, lässt seine Argumentation jedoch davon unberührt. Aus diesem „genselektionistischen Darwinismus" (Kronfeldner 2009: 38) wird Dawkins später die bis heute virulenten und kontrovers diskutierten Grundlagen einer „memetischen" Kulturtheorie (siehe unten) legen.

Die Frage, wie „'Stabilität' auf die Welt kam" (Dawkins 1978: 19) ist unlösbar mit dem Problem der Replikation (vgl. ebd.: 18) verbunden, wobei ein Replikator die Fähigkeit oder „außergewöhnliche Eigenschaft, Kopien seiner selbst herstellen zu können" (ebd.) besitzen muss und sich durch „Langlebigkeit, Fruchtbarkeit und Wiedergabetreue" (ebd.: 229) auszeichnet. Die biologische Eigenschaft, vorteilhafte Gene zu replizieren, ist also eine Strategie der auf den Molekülen sitzenden Gene selbst: „Schließlich sind auch Gene (...) nur Segmente gigantischer Moleküle" (Wilson 2000: 222). Die replikatorische, also kopierende Funktion und Qualität tritt auf, wann immer die Möglichkeit dazu besteht – wobei sie als dynamisch-aktive Einheiten qualifiziert sind (vgl. Dawkins 1978: 228). „Gen" und „Replikator" sind als je zweckmäßige Einheiten definiert, auf denen das Programm der „Überlebensmaschine" (Dawkins 1978: VIII) Mensch beruht. Diese selbst befindet sich gut systemtheoretisch im Umfeld anderer, gleich programmierter Maschinen, die gegenseitige Umwelten füreinander bilden. Auch der menschliche Organismus ist in die Maschinen-Metapher als Teil einer „Kolonie von *Genen*" (ebd.: 55; Herv. i.O.) einbegriffen. *Individualität* wird *unter dem Gesichtspunkt der Zweckmäßigkeit* zugestanden, es soll „annäherungsweise (...) ein Subjekt" (ebd.: 56) geben – nicht zu vergessen, dass es nicht die „Maschine" *an sich* ist, die sich replizieren will, sondern die Gene. Der Subjektbegriff steht damit unter dem *Vorbehalt der Zweckrelationierung* für Überlebensstrategien, werden doch durch die Menschmaschine „ihre unsterblichen Gene für die Zukunft verwaltet" (ebd.: 79).

Dawkins diskutiert die für die Soziobiologie zentrale Annahme aus Sicht des egoistischen Gens und zugleich einer ethologischen Perspektive beispielsweise im Zusammenhang reproduktiven Revierhaltens. Er interpretiert die „Enthaltsamkeit" eines unterlegenen Individuums, gegenüber dem Sieger nicht immer wieder den Kampf zu suchen (und dabei möglicherweise zu sterben), um schließlich doch noch in der Paarungszeit reproduktiv tätig werden zu können, als Form der Optimalisierung. Programmierung auf Revierbesitz und damit auf Fortpflanzung lässt das passive Verhalten sinnvoll erscheinen, wenn sich – wie bereits mit Herbert Simons Konzept einer bounded rationality (vgl. Simon 1957) erläutert – die Form einer *Strategisierung von Optionen* bietet. Die auf den ersten Blick erscheinende unüberbrückbare Kluft zwischen der biogenetischen und der soziologisch-handlungstheoretischen Konzeptionierung im Sinne der RC-Theorie ist, wie Dawkins selbst die deutlich macht, in der evolutionsbiologischen Anschauung gar keine: „Wenn die Chancen, dass ein Ausgestoßener auf diese Weise ein Territorium erbt, größer sind als die Möglichkeit, eins durch

Kämpfen zu erringen“ (Dawkins 1978: 140) – soweit zum Situationsframing – „dann könnte es sich für ein selbstsüchtiges Individuum auszahlen, lieber zu warten in der Hoffnung, dass jemand stirbt, als das bisschen Energie, das er hat, in aussichtslosen Kämpfen zu vergeuden (ebd.). Bemerkenswert, dass sich die Individuen als spezifische Form des „Vehikels“ phänotypisch entpuppen (vgl. Blackmore 2000:115 f).

Die Suche nach einer „zweitbesten Lösung“ (vgl. Elster 1987: 140) verweist in der soziobiologischen Theoriearchitektonik aus Sicht des „selfish gene“, des „eigennützigen“ und damit auf Systemerhalt zielenden Gens auf die Perspektive der *Nutzenmaximierung unter Restriktionen*. Dabei gilt es hinsichtlich der Optimierung in Rücksicht zu stellen, dass einer „Entscheidung für oder gegen einen Kampf im Idealfalle eine komplexe, wenn auch unbewusste ‚Nutzen-Kosten'-Rechnung vorausgehen sollte“ (Dawkins 1978: 82). Denn es ist zu verhindern, „dass andere Rivalen eher (...) profitieren als man selbst“ (ebd.: 81). Im Rahmen des Genegoismus wird also eine immanente Rechenhaftigkeit und Kalkulatorik durch genetische Programmierung nahegelegt.

Die Systematik, der die ethologische Sichtweise menschlicher Verhaltenserklärung und damit die Selbstaufklärung der Soziobiologie folgt, ist eine dualistische. Zum einen besteht der Grundgedanke in einer nicht-intentionalen „Verhaltenstaktik“ (vgl. ebd.: 83) für Genoptimierung, die sich in Anlehnung an John Maynard Smith' (1929-2004) des Gedankens einer *„evolutionär stabilen Strategie“* (ebd.; Herv. i.O.) bedient: „Eine evolutionär stabile Strategie oder ESS ist definiert als eine Strategie, die – wenn die Mehrzahl der Angehörigen einer Population sie sich zu eigen macht – von keiner alternativen Strategie übertroffen werden kann“ (ebd.). Mit anderen Worten: „Da der Rest der Bevölkerung aus Individuen besteht, von denen jedes seinen *eigenen* Erfolg zu maximieren sucht, wird nur eine solche Strategie fortbestehen, die, sobald sie sich herausgebildet hat, von keinem abweichenden Individuen übertroffen werden kann“ (ebd.; Herv. i.O.). Die Normativität dieser Auslegung ist schon in den ökonomischen motivierten Theoremen zu sehen, und sie wird hier mit „Natur“ unterfüttert, was die Qualität eines Beweises impliziert.

Die bereits erwähnte kin oder kinship selection wird als Dualismus ausformuliert. „Altruismus“ und „Egoismus“ werden hierbei als Auslesekriterien in einem ganz spezifischen definitorischen Kontext interpretiert: „auf der Ebene des Gens muss Altruismus schlecht und Egoismus gut sein“ (Dawkins 1978: 43). Definiert wird ein „Organismus (...) als altruistisch, wenn er sich so verhält, dass er das Wohlergehen eines anderen solchen Organismus auf Kosten seines eigenen Wohlergehens vergrößert. Egoistisches Verhalten hat genau die entgegengesetzte Wirkung“ (Dawkins 1978: 4). Mit dieser Definition ist keineswegs, wie Dawkins betont, eine subjektive Kategorie des Verhaltens unterstellt, sondern ein objektives (vgl. ebd.: 5), das auf „'Überlebenschancen'“ (ebd.) zielt. Denn Gene führen einen Überlebenskampf, „da ihre Allele im Genpool Rivalen

für ihren Genort auf den Chromosomen zukünftiger Generationen sind“ (ebd.: 43).

Altruismus wird im Kontext eigennutzmaximierender Strategien bei der Begründung parentaler Investments als „Sonderfall von Familienaltruismus“ (ebd.: 111) behandelt, demgegenüber „Familienselektion (...) ganz entschieden *nicht* ein besonderer Fall von Gruppenselektion (ist). Sie ist eine besondere Konsequenz der Genselektion“ (ebd.: 112; Herv. i.O.). Damit wird deutlich, dass Dawkins die genetisch-egoistische, die Selektion auf der Ebene der Gene für das entscheidende Auslesekriterium sich fortpflanzender Individuen hält.

Die *Individualisierung des Gens* verleiht der verwandtschaftlichen Stratifizierung von abgestufter Fürsorge nicht nur einen Sinn- und Argumentationszusammenhang. Das Theorem der Verwandtschaftsselektion verrechnet zudem mittels Grenznutzen-Rechnung Vor- und Nachteile für „uneigennütziges Verhalten“ (ebd.: 114), bei welchem „das Nettorisiko für den Altruisten geringer (...) als der Nettogewinn für den Empfänger, multipliziert mit der Verwandtschaft“ (ebd.) ist. Zum zweiten wird deutlich, dass spieltheoretische Prämissen methodisch zur Erklärung nicht nur von Merkmalen und Eigenschaften, sondern auch des sozialen Verhaltens als notwendig erachtet werden: zur Hypothesen-Generierung in der Absicht, plausible Voraussagen treffen zu können. „Es handelt sich um die Analogie mit der menschlichen ‚Spieltheorie’“ (ebd.: 46), wie Dawkins selbst vermerkt und damit den Bogen zur Frage altruistischen Verhaltens sowie der „Evolution of Cooperation“ (Axelrod 1986), der Hervorbringung kooperativer Strategien bzw. Verhaltensweisen schlägt. Auch im Vorliegenden wird der Zustand eines strategischen Gleichgewichts definiert, von dem ausgehend kein *einzelner* Spieler für sich einen Vorteil erzielen kann, indem er einseitig von seiner Strategie abweicht. Es geht darum, „Risiken und Vorteile (...) auf versicherungskalkulatorische Weise“ (ebd.: 114), zu berechnen, um „der ‚Erwartung, den eigenen Genen in Zukunft allgemein nützen zu können’“ (ebd.), zu genügen. Die Modellierung wird als Algorithmus konzipiert, dessen Rahmen eine Kosten-Nutzen-Strategie bildet, die mit der „Zielvariable *inklusive fitness* (...) weitgehend jedes menschliche Verhaltensmerkmal zu erklären“ (Vogd 2001: 5; Herv. i.O.) in der Lage ist. Dawkins geht davon aus, „dass der Genpool sich mit Genen füllt, welche die Körper auf eine Weise beeinflussen, dass sie sich so verhalten, als hätten sie derartige Rechnungen angestellt“ (Dawkins 1978: 116). Die Als ob-Vermutung und damit die Kosten-Nutzen-Kalkulation ist als genetische Entscheidungsregel verankert (vgl. ebd.: 118), sie unterliegt dennoch „Irrtum und Unsicherheit“ (ebd.: 117).

Verwandtschaftsselektive Strategien können also nur unter vorheriger Berechnung erfolgreich sein, wie Dawkins an einem Beispiel exemplifiziert: Die Frage, diskriminiert ein Individuum unter der Ungewissheit, ob es sich um leibliches oder Halbgeschwister handelt, die altruistische oder egoistische Option, ist als mathematisches Verhältnis, ½ für Leiblichkeit zu ¼ für die zweite Variante ausgedrückt. Das gegenseitige Verhältnis unter Unsicherheit ist mit einem drei

Achtel-Verhältnis zu bewerten. „Wenn es sicher ist, dass sie dieselbe Mutter haben, die Wahrscheinlichkeit, dass sie denselben Vater haben, aber nur 1:10 beträgt, dann ist es 90 Prozent sicher, dass sie Halbgeschwister sind, und die effektive Verwandtschaft ist 1/10 x ½ x ¼ = 0,275“ (Dawkins 1978: 117). Dawkins versucht also, unter dem Prinzip des genetischen Egoismus Verhaltensstrategien als *Optimalisierungen menschlicher Möglichkeiten* durch den normativen Rekurs auf vorfindliche Naturgegebenheiten zu bestimmen. Der Bezugspunkt wird gerade bei Verwandtschaftsselektion deutlich: es ist die *phylogenetische Entwicklung*, welche eine *Begrenzung von Optionen* bildet. Kin selection verweist also auf ein Konzept der Gesamtfitness, in der „Nächstenliebe, bis hin zur Zerstörung des eigenen Lebens für seine ‚Brüder' (...) eine wichtige Rolle (spielt)“ (Mohr 1996: 351). „Das Konzept der Gesamtfitness impliziert, dass alle sozialen Lebewesen durch die natürliche Selektion genetisch daraufhin disponiert werden, ihr soziales Verhalten so zu gestalten, dass die Weitergabe ihrer Gene maximiert wird, *unabhängig davon, ob sie selber oder Angehörige der Sippe diese Gene weitergeben*“ (ebd.; Herv. B.M.). Dabei wird, wie Bernhard Irrgangs Bemerkung schon hier in kritischer Absicht zitiert werden soll, die „Entscheidung von Gehirnen getroffen wird, die ihrerseits von Genen zum Zwecke ihrer Ausbreitung gebaut wurden“ (Irrgang 2004: 254; Herv. B.M.). Wenn nun letztlich die Regel gilt, nett zu den Verwandten zu sein (vgl. Dawkins 1978: 118), bleibt deren *Erkennbarkeit* ein Problem und die Voraussicht darauf ist selbst vage bzw. nur probabilistisch zu beantworten: Je kleiner eine Gemeinschaft, desto höher der Wiedererkennungsfaktor, desto wahrscheinlicher die Treffsicherheit, die genetische Verwandtschafts-Selektion im Sinne des „selfish gene“ tatsächlich verifizieren zu können.

1.2. Physikalische und neuronale Grundlegungen menschlicher Rationalität

Das menschliche Gehirn ist Produkt der genetischen Evolution und wird in der biologisch-neuronalen Theoriebildung meist als Informations- und Datenverarbeitungssystem verstanden, welches die zentrale Steuerung der „Überlebensmaschine“ bildet. Gehirn des Menschen und sein Gedächtnis sind der Leistungsfähigkeit anderer Organismen weit voraus. Dawkins entwirft nun die epistemische Welt als *evolutionäre Erkenntnis* wie er auch humane Intentionalität als „umfassende Naturphilosophie“ (Vogd 2001: 7) begründet: „Da unser Gehirn und damit unser Erkennen der Welt die ‚objektiven' Strukturen der Welt abbilden“ (ebd.), muss *Erkenntnis der Realität entsprechen*, den „Standpunkt ontologischen und methodologischen Realismus“ (ebd.) einnehmen.

Dawkins' spezifisches Evolutionsverständnis stabilisierter erfolgreicher Strategien begreift zunächst Bewusstsein und Geistiges als eine simulative Leistung (vgl. Dawkins 1978: 70) des menschlichen, durch Gene zum Zweck des Überlebens geschaffener Gehirne. Später wird Dawkins eine „memetische“, kultur-

spezifische Erweiterung einführen, die in der sich anschließenden Theoriebildung zu einer fundamentalen Unterscheidung (vgl. Blackmore 2000: 73) führen soll[10]. Zweifelsfrei bleibt das replikatorische Grundprinzip für Dawkins erhalten: Erkenntnis, Rationalität und Vernunftvermögen werden im Kontext der sozialen *Natur* des Menschen diskutiert. Das Evolutionsparadigma selektiver Auslese ist bei Dawkins durchaus als interdisziplinäres Forschungsprogramm angelegt, das die Fragen der soziologischen Disziplin und philosophischer Erkenntnistheorie auf einer universaldarwinistisch verstandenen Basis fundiert. Wichtiger Verdienst Dawkins' ist ein kulturanthropologischer Entwurf und die Rekonstruktion „menschlicher Kultur und Tradition mit den Denkmitteln der Evolutionstheorie" (Irrgang 2001: 254), die sich einer kruden Sein-Sollens-Gleichsetzung zu entziehen sucht. Ein freier Wille in einem *Als ob-Kontinuum* scheint immerhin auch gegen die egoistischen Genreplikatoren möglich. „Kultur" wird im Verlauf der Weiterentwicklung erbbedingter Prämissen mehr und mehr der Schlüssel zum Verständnis prädisponierender Faktoren menschlicher Verhaltensdispositionen. Dazu entwickelt Dawkins die Konzeption der „Meme" als kulturelles Pendant der Gene (vgl. Schurz 2008: 131). In dieser Konzeption werden Meme als kulturelle Kopien im Analogieschluss zur genetischen Evolution ausgearbeitet, wobei kulturellen Ausdrucksformen Freiheitszonen eingeräumt sind: „die Überlebensmaschinen (haben) die Macht, sich von den Genen zu emanzipieren" (Dawkins 1978: 71).

Es ist angezeigt, im folgenden das Verständnis von *Kultur* sowie *memetischer Evolution* bei Dawkins zu betrachten. Wenn dieser meint, dass „wir uns zum Verständnis der Evolution des modernen Menschen zunächst davon freimachen müssen, das Gen als die einzige Grundlage unserer Vorstellungen von Evolution anzusehen" (Dawkins 1978: 225), dann verlässt er nicht das „Grundprinzip" (ebd.: 226), „dass alles Leben sich durch das unterschiedliche Überleben sich *replizierender Einheiten* entwickelt" (ebd.; Herv. B.M.). Wie Gene im Genpool, so sind auch Meme in einen Mempool wirksam, einige erfolgreicher als andere, was zu einem Analogieschluss (vgl. ebd.: 231) führt, denn: „Dies entspricht der natürlichen Auslese" (ebd.: 229).

Das Mem gilt Dawkins als die Einheit einer Idee, eines Gedankens oder einer konkreten denkenden Verknüpfung, einer Denkweise, eines Verständnisses, einer Assoziation oder auch größerer Strukturen und ist prinzipiell kompatibel subjektiver Tätigkeit des Individuums. Gene sind blind für die Zukunft, sie können nicht vorausdenken und planen, sie können nur extrem langsam über Generationen hinweg reagieren. Gerade deshalb, so die Hypothese, hat sich ein zweiter Replikator innerhalb des Evolutionsprinzips herausgebildet, der die „beschleunigte" kulturelle Entwicklung erklären kann. *Analog* dem genetischen trägt der memetische Entwurf nun die sowohl *materiellen* als auch *immateriellen Evolutionsprodukte*, sprich begründet die kulturellen Ausdrucksformen humanen Daseins und schließt damit, so weiter hypothetisch, die explanative Lücke.

[10] Darauf werde ich unten ausführlich eingehen.

Allerdings ist zu vermerken, dass beispielsweise Soziologie und Kulturtheorie, aber auch schon Philosophie sowie kritisch-theoretische Schulen sich der Ideen- und Gedankenwelt, des Kulturellen angenommen und es zu erklären versucht haben. Zugegebenermaßen jedoch nicht unter dem universell-darwinistischen Prinzip.

Dieses Evolutionsprinzip hat ein ernsthaftes Problem hinsichtlich der Analogisierung von Gen und Mem zu bewältigen: Gene wie Meme sind Träger codierter Informationen. Bei den Genen handelt es sich um Abschnitte auf dem DNA-Strang. Vereinfacht gesagt mit der Funktion der Weitergabe bereits enthaltener Informationen. Ein Mem oder Meme müssen „durch" das menschliche Gehirn hindurch – wie je sonst sollte es/sie in Buch- oder CD-Form, auf einer Internetseite oder auch nur im Kopf des Nächsten erscheinen. Das heißt, Meme sind nicht vorhanden, sie müssen sich „Zutritt" verschaffen, um ihre Funktion zu erfüllen. Wie aber kommt es überhaupt zu der Funktion? Das menschliche Gehirn (re-) produziert das Mem, nur so kann es ein „Replikator" werden. Das aber ist das Problem: wenn es das Gehirn ist – wenn auch nicht bewusst als Vorgang – so ist es die Produktion des Gehirns. Ich will hier noch gar nicht auf die Bewusstseins- und Subjektproblematik eingehen, muss aber dennoch feststellen, dass anders als bei genetischer Weitergabe, die zu einem funktionierenden Produkt und einer Genexpression im Phänotyp führt, die memetische Codierung Produkt im Sinne einer Reproduktion ist. Meme bestehen nicht aus einer immergleichen Verschlüsselung (vgl. Gerlitz 2010:175 f). Dessenungeachtet werden sie konzipiert als untereinander konkurrierende Entitäten gleich den Genen, welche mit ihren Allelen in einem rivalen Verhältnis mit anderen Komplexen stehen. Dawkins unterscheidet nicht zwischen kollektiver, also interindividueller und intraindividueller Kompetitivität: Meme konkurrieren nämlich auf gemeinschaftlicher Ebene auch um beispielsweise „Güter (...) Rundfunk- und Fernsehzeit" (Dawkins 1978: 232). Die Nutzenaspektierung der Meme fungiert als Analogon der Gene und geht so weit, dass sie sich selbst wie ökonomische Marktkonkurrenten verhalten müssen, keine Zeit verschwenden dürfen (vgl. ebd.: 234), sind sie doch ebenfalls Maschinen, die ihre „kulturelle Umwelt zu ihrem eigenen Nutzen ausbeuten" (ebd.: 235) und auf eine stabile Strategie getrimmt sind. Die Nutzenfunktion zeigt sich auch in Dawkins' neuem Buch Der Gotteswahn (2008), in dem die Crux der Memidee beinahe appellativ daherkommt: „Ich behaupte nicht, Meme seien zwangsläufig eine direkte Entsprechung zu Genen, aber je ähnlicher sie den Genen sind, desto besser funktioniert die Memtheorie" (Dawkins 2008: 268). Aus diesem Grund der Funktionalität wählt Dawkins als Basis seiner Explanate eine Mischung aus ökonomischer Theorie und Selektionstheorie. Exemplarisch werden Religionen als Memplexe über den Analogieschluss von biologischer und memetischer Evolution dargestellt: Wie jedes Gen so „selektiert wird, dass es in Gegenwart der anderen (...) erfolgreich ist, *ergeben* sich Gruppen zusammenwirkender Gene. Wir haben es hier eher mit einem freien Markt als mit einer Planwirtschaft zu tun". Neben der Gen-Mem-Analogie wird ein marktanaloges Geschehen situiert, das eine

Steuerungsfunktion für sich reklamiert: „Es gibt einen Metzger und einen Bäcker, aber vielleicht existiert eine Marktlücke für einen Hersteller von Kerzenleuchtern. Diese Lücke wird durch die unsichtbare Hand der natürlichen Selektion geschlossen“ (ebd.: 277; Herv. i.O.).

Auch Edward Osborne Wilson – der „im engeren Sinne“ (Vogd 2001: 1) als Begründer von „Soziobiologie“ gilt bzw. für die mit ihm „populär gewordene Forschungsrichtung“ (ebd.) steht – widmet sich der natürlichen Selektion in der Absicht einen sozialtheoretischen Entwurf für Humanverhalten gewinnen zu können. Programmatisch betrachtet er *Biologie als Schicksal* (Wilson 1980) und spricht sich für das Unternehmen einer Gen-Kartierung (vgl. Wilson 2000: 193) mit dem Ziel aus, *Soziobiologische Grundlagen des Verhaltens* (Wilson 1980; erweiterter Buchtitel) zu eruieren und zu einem Forschungsprogramm zu verdichten. In der Absicht, zu „quantifizierbaren Wahrheiten, welche (...) unabhängig vom menschlichen Geist existieren“ (Wilson 2000: 45), zu kommen, nimmt sich Wilson sämtlicher Phänomene menschlichen Zusammenlebens an, um sie mit *ethologischen Forschungsergebnissen* zu korrelieren. Unterstellt wird eine genetische Prädisponierung auch kultureller menschlicher Schöpfungen. Den „Ariadnefaden“ (ebd.: 91) des Zugangs zum Menschen zu finden, erfordert die Aufklärung der molekularbiologischen und neurochemischen Prinzipien der menschlichen Natur *und* des menschlichen Verhaltens. Wilsons theoretischer Ausgangspunkt ist verbunden mit dem Gedanken eines der *genetischen Natur* des Menschen *entsprechenden geistigen und damit schöpferischen Potentials*. Dies zielt insbesondere auf die Möglichkeit, rational, vernunftgeleitet und ästhetisch handlungsfähig zu sein. Reflexion zielt dabei auf das immer wieder herzustellende archaische Erbe, dessen Eingedenken angemahnt wird (vgl. Wilson 2000: 398), um nicht schließlich zum selbstzerstörerischen „Homo proteus“ (ebd.) zu werden. Soziobiologie will als Einzelwissenschaft dazu beitragen, das von der Philosophie gegebene „Versprechen der Aufklärung, eine *objektive Grundlage* für die Moralphilosophie zu liefern“ (ebd.: 48; Herv. B.M.), einzulösen. Es geht also hier um die Behauptung, „dass sich die Natur von einfachen physikalischen Systemen hin zu komplexen Organismen entwickelt hat (...) dass die Einheit der Wissenschaft durch die Reduktion der Theorien der höheren Stufen auf die *Basistheorie der Physik*“ (ebd.: 51; Herv. B.M.) möglich ist – also um naturalistischen Reduktionismus, weil „alle greifbaren Phänomene, von der Sternengeburt bis hin zu den Funktionsweisen von gesellschaftlichen Institutionen, auf *materiellen Prozessen* basieren, die letzten Endes *auf physikalische Gesetze reduzierbar* sind (...)“ (Wilson 2000: 355; Herv. B.M.).

Die ersten Kapitel seiner *Die Einheit des Wissens* beleuchten, interpretieren und kritisieren, der langen Linie geistes- und naturwissenschaftlicher Traditionen folgend, die antiken und modernen wissenschaftlichen Erkenntnisse, um schließlich im Hinblick auf die Humanentwicklung mit Kapitel 6 zu den zentralen Themenbereichen zu gelangen: „Verstand“ (Wilson 2000: 91 f), Geist und

Bewusstsein[11]. Auch und gerade Geist und Bewusstsein sind für Wilson nicht zu trennen von „der Tatsache, dass menschliche Handlungen auch auf physikalische Kausalzusammenhänge zurückgehen“ (ebd.: 18), wobei besonders gegen die Diversität von erkenntnistheoretischen Positionen pariert wird, um diese soweit als möglich und nötig an *eine* zentrale Wissenschaftskategorie zu verweisen (vgl. ebd.: 19) und so Standpunktkorrekturen vorzunehmen –Ziel ist „'Konziliation'“ (ebd.: 15) und Interdisziplinarität der Wissenschaften.

Wilsons Konzeption greift zu einem Modell der Evolutionsbegründung, das dem Darwinschen Selektionskonzept sich anpassender Organismen durchaus kritisch gegenüber steht. Die Versuch-Irrtum-Relationalität auf Vererbungsgrundlage ist eine zu starke Behauptung von Kausalität gegenüber dem Organismus in seinem Bezug zur Umwelt. Physische und somatische Anpassung kann in vielfältiger Weise, vor allem aber durch eine Wechselwirkung im Hinblick auf Homöostase interpretiert werden. Selektion ist in diesem Sinne keine „schwache“ Leistung, sondern ein Systemprozess der Selbstregulierung als Anpassung (vgl. Irrgang 2004: 69 f). Um der Komplexität seines Gegenstandes gerecht zu werden, wird es als notwendig erachtet, auf ethologische Erkenntnisse sozial lebender Organismen – Insekten und andere Tierarten – zurückzugreifen. Die Besonderheit der menschlichen Spezies ist sein Gehirn, welches ihn auch von nahestehenden Primaten unterscheidet, zugleich seine Eingebundenheit in die Natur offenbar werden lässt. Gehirn und menschlicher Verstand sind die Voraussetzung, dass eine „ungeheure Komplexität der Informationen (...) aufgegriffen und verarbeitet werden“ (Wilson 2000: 166) kann. Der Mensch erhält seine Sonderstellung durch bzw. mit dem Selektionsargument des spezifisch menschlichen Gehirns als *quantitative Bestimmung*. Diese nämlich zielt auf einen selektiven Vorteil:

„Gehirne, die kluge Entscheidungen treffen, besitzen eine im Darwinschen Sinne überlegene Tauglichkeit. Sie überleben statistisch gesehen länger und hinterlassen mehr Nachkommenschaft als Gehirne, die schlechte Entscheidungen treffen. Diese Generalisierung (...) klingt wie eine Tautologie – die Stärksten überleben, und diejenigen, die überleben, sind die Stärksten“ (ebd.: 223).

Unbenommen, ob es den Tatsachen entspricht, dass überlegene Gehirne für mehr Nachkommen verantwortlich sind und dass sich tatsächlich um eine Tautologie handelt, wird das Darwinsche Ausleseprinzip als *hirnfunktionale Bezugnahme* reformuliert. Bezugnehmend auf das Gehirn wird der Begriff von Rationalität diskutiert, wobei sich die Frage stellt: „Was ist eine rationale Entscheidung überhaupt“ (Wilson 2000: 242)? Reduktion und Logik als immer schon selbst rationale Methoden lassen, so die Thesenbildung, nur den Schluss zu, dass „rationales Denken logisch aufgebaut“ (ebd.) ist. Auf seiner „Suche nach quantifizierbaren Wahrheiten, welche unabhängig vom menschlichen Geist

[11] Wilson geht von einer im Grunde weitgehenden Einigkeit unter den Naturwissenschaftlern aus, dass es sich bei „Bewusststein“, „Geist“ und „Verstand“, letzter verantwortlich für rationale Entscheidungen, um *Synonyme für Gehirnleistungen* handelt (vgl. Wilson 134, 150).

existieren“ (ebd.: 45), kommen so molekularbiologische bzw. biochemische und neurophysiologische als evolutionäre Erkenntnisse in den Blick und werden zu Erklärungen verdichtet:

„Rationales Denken entsteht durch den ständigen Austausch von Körper und Gehirn, mittels der elektrischen Entladung der Nerven und des Hormonflusses im Blutkreislauf, die ihrerseits von den emotionalen Kontrollen beeinflusst werden, welchen den Zustand des Geistes, seine Aufmerksamkeit und die Auswahl seiner Zielvorhaben steuern“ (ebd.: 166).

Die Interpretation lässt deutlich werden, dass Wilsons Argumente einen stringenten *Physikalismus* stehen, auch wenn er immer wieder ein oszillierendes Bild des Menschen zu entwerfen sucht: beispielsweise wenn er „Emotionen“ als Dimension einführt. Mit der ausdrücklichen Anerkennung eines *emotionalen Funktionsmechanismus*, der rationale Entscheidungen mit zu kontrollieren in der Lage ist, wird nun „die Schwelle zur Kultur (berührt)“ (ebd.: 169) und deutlich, „dass es einen Prozess gibt, den man die *genetisch-kulturelle Koevolution* nennen kann“ (Wilson 2000: 171; Herv. i.O.). Der Schluss, dass es sich um eine Konzeptionen zur Überschreitung einer emergentistischen Evolutionsvorstellung (vgl. Vogd 2001: 14) handelt, ist allerdings vorschnell, denn die „genetisch-kulturelle Koevolution stellt eine spezifische Erweiterung des allgemeinen Evolutionsprozesses durch natürliche Auslese dar“ (Wilson 2000: 173). Neben Hypothesenbildung entlang physikalistischer Interpretation wird also eine *genetische Axiomatisierung* betrieben. Das „zweite Gleis“ der kulturell-evolutiven Bestimmung begründet dennoch einen die genetische Entwicklung „ergänzenden“ und zugleich dynamisierenden Prozess. Die Möglichkeit der explanativen Erweiterung hat sich schon fürher abgezeichnet: „Damit verfügt der Mensch über einen neuen Anpassungsmechanismus, der es ihm erlaubt, sich rasch an sehr verschiedene Lebensbedingungen anzupassen und in einer kulturellen adaptiven Radiation, die der phyletischen analog ist, die verschiedensten ökologischen Nischen zu füllen“ (Eibl-Eibesfeld 1975: 37)[12]. Das wird von Wilson aufgegriffen und spezifiziert, wobei eine Neubestimmung von Grenzen impliziert ist (vgl. Wilson 2000: 169).

Kultur wird verstanden als „Summe all dessen, was die Lebensart einer spezifischen Gesellschaft ausmacht – Religion, Mythen, Kunst, Technik, Sport und all das andere systematische Wissen, das von Generation zu Generation weitergegeben wird“ (Wilson 2000: 175). Kultur wird an anderer Stelle nochmals hinsichtlich ihrer Genese spezifiziert, wenn und weil sie vom „kollektiven Verstand erschaffen (wird). Jeder einzelne Verstand ist seinerseits das Produkt des genetisch strukturierten menschlichen Gehirns. Es findet eine Komplexisierung der darwinistischen Selektion statt, indem der „natürliche(n) Auslese das Paral-

[12] Der Begriff „phyletisch“ kann mit „phylogenetisch“, die Stammesgeschichte betreffend, übersetzt werden. „Adaptive Radiation“ entspricht einer Auffächerung als evolutionsbiologische Spezifizierung mit der Konsequenz, dass diese Form der Anpassung als Besetzung von „Nischen“, die sich durch ganz eigene Wechselwirkungen zwischen Umwelt und Organismus auszeichnen, erfolgt (vgl. Riedl/Delpos 1996).

lelgleis der kulturellen Evolution hinzugefügt“ (ebd.: 175) wird. Damit zeigen sich erstens zwei „Versionen der Evolution“ (ebd.), die zweitens „in irgendeiner Weise miteinander verbunden“ (ebd.: 175) sind. Die Verbindung wird in Form einer phylogenetischen Organisation geschaffen: *epigenetische Regeln*. Epigenese, ist zunächst ein im rein biologischen Sinn verwendeter Begriff (vgl. Wilson 2000: 258):

„In der Biologie gilt, dass es epigenetische Regeln für die gesamte Bandbreite von ererbten Regelmäßigkeiten der Entwicklung gibt, von der Anatomie über die Physiologie und die Erkenntnisfähigkeit bis hin zum Verhalten“ (ebd.: 201). Unter diesen ererbten Regelmäßigkeiten sind, wie bereits gehört, Erkenntnis, Wahrnehmung und Erfahrung als vorstrukturierte Dimensionen von Entscheidungen angelegt. Epigenese wird also in diesem soziobiologischen Konzept für das Zusammenwirken von Genen und Umwelt reformuliert: „Die epigenetischen Regeln (...) sind die *angeborenen* Operationsweisen des Sinnessystems und Gehirns, sozusagen die Faustregeln, die es dem Organismus erlauben, schnelle Lösungen für Probleme zu finden, auf die er in der Umwelt stößt. Sie *prädisponieren Individuen, die Welt auf bestimmte Weise wahrzunehmen und automatisch bestimmte Entscheidungen anderen vorzuziehen*“ (Wilson 2000: 258; Herv. B.M.). Eine nicht unproblematische Argumentation im Rahmen seines Theoriedesigns: kann Angeborenes eine „Faustregel“ sein. Angeborenes ist sonst reserviert für gerade nicht das Variable.

Auch Franz Wuketits distanziert auf den ersten Blick den unmittelbaren Einfluss der Gene, denn wie er sagt, „ist neben der genetischen Determination und der Determination durch die Umwelt eine *epigenetische Determination* anzunehmen, die Prozesse umfasst, die weder genetisch kontrolliert werden noch von der Umwelt abhängig sind“ (Wuketits 2007: 87; Herv. i.O.). Wilson weiter zur Koevolution: „Die Kultur leistet also ihren Beitrag zu den verhaltensbestimmenden Genen über den Aufbau eines bestimmten Umfeldes“ (Wilson 2000: 223). Merkmale und Eigenschaften, werden nun in einem kulturell-genetischen Wechselprozess, der seinen *Ausgangspunkt in der Prähistorie und mit der Selektion überlegener und damit fortpflanzungsfähiger Gene* nimmt – so die Behauptung der Soziobiologie. Mehr als um eine pragmatische Erklärung, handelt es sich im Vorliegenden um eine grundsätzliche (vgl. Irrgang 2004: 224). Der paläozoische Kern der *conditio humana* wird bemüht, um das vermeintliche „Paradox – Kultur“ (Wilson 2000: 223) zu erklären: sie „entsteht durch menschliches Handeln, und (...) menschliches Handeln durch Kultur“ (ebd.). Für Wilson gilt es zunächst abzuklären, wie sich die epigenetischen Regeln als Prädispositionen (vgl. ebd.) einordnen lassen.

Zu diesem Zweck sind die biologischen Begriffe *Reaktionsnorm* und *Heritabilität* von Bedeutung. Bezeichnet *Heritabilität* den „erblich bedingten Anteil der Variationen eines Merkmals“ (ebd.: 188), hält eine *Reaktionsnorm* die Variationsbreite des genetischen Anteils in diversen Umwelten fest. Reaktionsnormen sind auf ein Gen oder einen Pool von Genen bezogen, die ein bestimmtes Merkmal

generieren oder beeinflussen und das sich zunächst als überlebensfähig in bestimmten Umwelten zeigen muss. „Die Variationsbreite, die dieses Merkmal in allen Umweltformen, in der diese Spezies überleben kann, aufweist, nennt man die Reaktionsnorm dieses Gens oder dieser Gengruppe in der untersuchten Spezies“ (ebd.: 185). Bei den genannten Universalien sind nun kulturell geprägte und epigenetisch überformte Konventionen entstanden, die sich als durchsetzungsfähig in allen bekannten Umwelten erwiesen haben. Die Reaktionsnorm für kulturelle Diversität geht dann gegen Null. Umgekehrt zeigt sich in kulturell vielfältigen Umwelten eine größere genetische Varianz (vgl. ebd.: 225). Die Reaktionsnorm ist letztlich eine durch die Gene festgelegte Umsetzungsformel, die einer Funktionsgleichung entspricht. Eine Wechselwirkung zwischen Umwelteinflüssen und der jeweiligen phänotypischen Ausdrucksform soll für eine Population spezifiziert werden. In diesem Zusammenhang erscheint es der Soziobiologie immer begründet, dass sie die Bindung an die genetische Evolution, die Setzung des Gens als ein „Erstes“ anzeigt. Es gilt als Illusion anzunehmen, „dass es die Menschheit irgendwie geschafft hat, ihren genetischen Vorschriften zu entkommen oder sie zu unterlaufen“ (ebd.). Die Prädisponierung ist genetisch bedingt, festgelegt auf biologische Natur des Menschen, denn die „archaischen Gene nehmen, ebenso wie die von ihnen festgelegten epigenetischen Verhaltensregeln, nach wie vor ihren angestammten Platz ein“ (ebd.). Es wird deutlich, dass dem Begriff *Epigenese* auf diesem Weg eine ganz spezifische *Deutung*, die der *Bindung an Gene*, nicht eines tatsächlich neben- oder gar außergenetischen Erklärungszusammenhanges mit „offenem Ausgang“ beigemessen wird. Wilson argumentiert insofern *pragmatisch*, vor allem aber *prinzipiell*, wenn er von einem „wahrem Konservatismus, einer Idee, die sowohl auf die menschliche Natur als auch auf gesellschaftliche Institutionen anwendbar ist“ (ebd.: 369), spricht. Dieser Konservatismus bezieht sich auf die Bewahrung dessen, was „das beste Ergebnis von Jahrmillionen des biologischen Verfahrens von Versuch und Irrtum“ (ebd.: 370) darstellt. Die „genetische Leine“ (vgl. ebd.: 172), die Wilson einräumt, bedeutet nämlich, dass *Kultur auf einem Parallelgleis zur genetischen Evolution*“ (ebd.; Herv. i.O.) stattfindet, die Präskriptionen gelockert, nicht aber ausgehebelt sind. Über Stärke und Relation dieser Bindung wird keine exakte Definition bzw. Auskunft gegeben.

Während Dawkins ebenfalls die „Eigenheit“ des Menschen in dessen kulturschaffender Dynamik und Leistung verortet und eine Konzeption kultureller „Vererbung“ entwickelt, einschränkend die Vorstellung, Gene „als die einzige Grundlage unserer Vorstellungen von Evolution“ (Dawkins 1978: 225) anzunehmen, als unzureichend zurückweist, bleibt die Rückbindung an das Gen bei Wilson zentraler Kern seiner Überlegungen zu Kultur.

Ist es Dawkins, der den Begriff „*Mem*“ als Replikationseinheit oder anders gesagt als „Einheit der kulturellen Vererbung (...) oder Einheit der *Imitation*“ (ebd.:

226; Herv. i.O.) einführt[13], dabei wie in Genen erfolgreiche Meme als biologische und neurophysiologisch „arbeitende" Strukturen, also durchaus „im technischen Sinne" (ebd.: 227) interpretiert und die Verbreitung über das menschliche Gehirn unterstellt, modifiziert Wilson Dawkins' 1976 eingeführtes Konstrukt der Einheit für Kultur. „Die Definition von Mem, die ich nun vorschlagen möchte, ist allerdings etwas *enger* gefasst und weicht von Dawkins' Definition ab" (Wilson 2000: 183; Herv. B.M.). Diese Reformulierung ist von Wilson und Charles J. Lumsden 1981 entwickelt worden (vgl. ebd.; vgl. ebd.: 410). Das Zusammenwirken von Genen und Kultur erfolgt in sogenannten *Kausalketten*, die auf den Darwinschen Selektionsmechanismus zurückgehen, denn „durch natürliche Auslese bestimmt letztlich die Umwelt, welche Gene die Präskription vornehmen" (ebd.: 184).

Auf dieser Grundlage wird *Rationalität von Kulturschöpfung* in der stammesgeschichtlichen Gehirnentwicklung des Menschen fundiert und Lernfähigkeit dabei anerkannt. Mit modernen neurophysischen Erkenntnissen über die Gehirnentwicklungen wird der Weg „'von den Genen zur Kultur'" (ebd.) in den Dimensionen von Erfahrung, Lernen und Emotionalität formulierbar. Das Projekt der wissenschaftlichen Vernetzung plausibilisiert sich nicht unter einem strengen Diktat der Gene als Kulturdeterminanten, es wird aber im Sinne des universellen, erbbedingten Evolutionsbegriffs eine *Kausalisierung* vorgenommen. Der Ursache-Wirkungszusammenhang von Genen und Kultur legt mit der Bedingung der Möglichkeit für Kultur auch fest, unter welchen Prämissen sich Soziabilität wie die sich daraus erschließenden begrifflichen Dualismen Altruismus-Egoismus und ebenso Kooperation entwickeln können. Die Konzeptionierung öffnet das Tor zu biologischen Determinanten, die unter den Begriffen „Soziogen" oder auch „Kulturgen" (vgl. Wilson 2000: 183) firmieren. Als „Evolutionsargument für die Einheit der Wissenschaft" (Stöckler 2004: 51; Titel) ist das Gehirn in der theoretischen Begründung von zentraler Bedeutung. Das gilt damit ebenfalls für die koevolutive Begründung und das Konstrukt *Mem* respektive die epigenetischen Prädispositionen. Wilson betreibt bei genauer Betrachtung eine „Genetisierung" des Erfahrungs-, Lern- und damit auch des kulturellen Bereiches menschlicher Verhaltens- und Umgangsformen. Unterstellt werden letztlich „Verhaltensgene" (Wilson 1980: 51), die als Stimulans Auswahl, Extension und Intensität von Erregungen sowie Reaktionen verantwortlich gemacht werden. Damit wird die genetisch-kulturelle Koevolution erbliches Produkt der Gehirnprogrammierung, die Handlungen von Menschen ihrer noch in zumindest durch die anvancierten Varianten der RC-Theorie zugestandenen Freiheiten beraubt.

Rationales Verhalten bedeutet dann die *Bindung an präskriptive, epigenetische Regeln* – hier klar verständlich als „natürliche" oder naturanaloge –, die auf dem Weg über das Gehirn mit den Genen rückgekoppelt sind. Kultur und Verhal-

[13] Der neue Replikator wird als „Einheit der kulturellen Vererbung (...) oder eine Einheit der *Imitation*" (Dawkins 1978: 226) begriffen und aus dem Begriff „Mimen" gebildet: Mimen wird zu Mem (vgl. ebd.: 226/227).

tensrationalität sind wiederum in diesen Kausalmechanismus eingelassen, dergestalt, dass sie als „verursachte Verursacher“ interpretiert werden. Kultur als Form spezifischer Zivilisationsleistung steht letztlich für biologische Vorbestimmtheit. Im Kontext der Problematisierung der durch Forschung und Technik geschaffenen Möglichkeiten diskutiert Wilson eine andere, erweiterte Bedeutung des Begriffs „Rationalität“; er spricht von „reiner Rationalität“ (ebd.: 370). Gemeint ist eine natural bedingte und bedingende Ratio, die mit einem Menschenbild verbunden ist, das tatsächlich anstelle der durchaus eingeräumten Räume freier Entscheidungen auf *Funktionalität* abstellt. Mir scheint, dass Wilson mit seiner Interpretation der Befürchtung Ausdruck geben will, dass den Menschen die sinnvollen Institutionalisierungen durch biologische Evolution zu entgleiten drohen: „Weshalb sollte eine Spezies den alles bestimmenden Kern ihrer Existenz aufgeben, wenn er doch das beste Ergebnis von Jahrmillionen des biologischen Verfahrens von Versuch und Irrtum ist“ (ebd.)? Sollte dieses Naturverfahren wirklich den Kern des Menschen ausmachen, dann ist die Frage durchaus berechtigt. Sie ist auch dann nicht von der Hand zu weisen, wenn sie auch nur einen Teil dieses Kerns bildet, also den Menschen als sowohl Natur- wie auch kulturbedingtes Individuelles situiert.

1.3. Rationalität und Kultur – Ethisierung der Natur

Als Empirist (vgl. Wilson 2000: 320) unterstellt Wilson materielle und vor allem biophysische und biochemische Grundlagen für sämtliche humanen Institutionalisierungen, die sich mittels wissenschaftlich-positivistischer Methoden extrahieren bzw. fassen lassen, und er ist „überzeugt, dass moralisches Denken auf jeder Ebene naturwissenschaftlich erklärbar ist“ (ebd.: 317). In seinem Vorwurf, nicht in der Lage zu sein, Voraussagen über die Wahrscheinlichkeiten von individuellen oder/und gesellschaftlichen Entscheidungen, über Konflikte, Handelsprobleme oder der sozialen Umwelt des Menschen. treffen zu können, zielt er auf einen Positivismus, den schon die Beckersche „Alltagsökonomik“ (Becker/Becker 1998; Titel) ins Auge gefasst hat. Wilson verlässt sich auf ein naturwissenschaftliches *Programm, das evolutionäre Optimierung mit den im Lebensalltag zu vollziehenden ökonomisierten Handlungen verbindet*: „Die Forschung könnte durchaus herausfinden, dass das Gehirn manchmal als computerartiger Optimalisierer und das andere mal als schneller Entscheidungsprozessor funktioniert, gelenkt von mächtigen, angeborenen heuristischen Prinzipien“ (ebd.: 278). Das Optimalisierungsprogramm, über den Informations- und Entscheidungsprozessor Gehirn gesteuert sind, gesteht dem Menschen eine phänotypische Plastizität zu, was zur „coupled evolution of genes and culture“ (Lumsden/Wilson 1981: 372) geführt hat. Demnach erscheint „Kultur, die aus den geistigen Konstrukten vieler Menschen entsteht, welche sich im Laufe vieler

Generationen verflechten und ergänzen“ (Wilson 2000: 297), als „wachsender Organismus“ (ebd.), der auf naturanaloge Rationalität verpflichtet wird.

Die Soziobiologie nimmt sich also vor dem Hintergrund der Zweigleisigkeit der Evolution der abendländischen Rationalitätskonzeption, soziologischer und vor allem moralphilosophischer Fragestellungen im Rahmen eines methodologischen Programms an, dass mit dem Begriff des „’hypothetischen Realismus“ (Riedl 2000: 36; vgl. Irrgang 2004: 135; vgl. Vogd 2001: 7) bezeichnet werden kann. Es handelt sich um einen *methodologischen Reduktionismus*, der die Rekonstruktion von Denken und Handeln aus einem biologischen Forschungsprogramm und Selbstverständnis herleitet. Dabei spielen die stammesgeschichtliche Entwicklung bzw. Herkunft des Menschen, die biologischen und physischen wie chemischen, also molekularbiologischen Voraussetzungen für funktionelle und kausale Erklärungen eine zentrale Rolle (vgl. Wuketits 1990: 133). Das menschliche Verhalten soll dabei nichts von seiner Vielfalt und Originalität verlieren. Die Theoriearchitektur der Soziobiologie beabsichtigt, sich mit dem „kulturellen Gleis“ endgültig von einem genetischen Determinismus zu lösen. Das bedeutet der Soziobiologie allerdings gerade nicht, den Einbezug von Kulturtheorie und soziologischer Erkenntnisse dort, wo eine Abkunft von der *genetischen Metaregel* droht. Eigenständigkeit erfährt eine *stringente Engführung* anhand des *Axioms darwinisten Universalismus* mit der *Zurichtung von Rationalität* auf den Rahmen eines *paläontologisch fundierenden genetischen Programms*, dem zu folgen zudem Menschen als *vernünftig* ausweisen soll. In diesem Sinne wird Philosophie, deren zentrale Annahmen wie der „Ethik als die Summe eines Verhaltens“ (Wilson 2000: 319) kann so als „(p)raktische Vernünftigkeit“ (Welsch 1996: 515) ausgewiesen werden; sie schließt „teleologische und instrumentelle Rationalität“ (ebd.) mit ein.

Allzu deutlich tritt hier das an Ethologie geschulte Verständnis von Sozietät hervor, das menschlichen Gesellschaften übergestülpt ist. Insofern spielt Moral eine nur marginale Rolle, obwohl zugleich *moralisch argumentiert* wird, um Rationalität und Vernunft auszuzeichnen. Denn „Moral eignet (...) ein Moment der Grenzziehung, zu einer Verständigung darüber, was dem Handlungszusammenhang nicht mehr angehören soll.“ (Mühlfeld 1991: 76). Mit dieser Grenze ist zugleich verbunden „eine Wertung von Verhalten, mit der Konsequenz“ (Vogd 2001: 2), dass etwas oder eine Person „geachtet oder missachtet, eben für gut oder schlecht befunden wird“ (ebd.). Es schleicht sich mit dem Gebot, sich nicht „gegen“ Natur, die biologischen Grundlagen zu verhalten, ein zumindest begründungspflichtiges Argument ein. Der Verweis auf erfolgreiche Selektion genügt, wie oben schon gesehen, aus schwerwiegenden Gründen nicht.

Dabei resultiert aus den biologischen Grundlagen und der Tatsache erblicher Bedingungen allen Lebens und damit auch des Menschseins keine *Ethisierung von Natur* zwingend. Wilson selbst macht darauf aufmerksam, dass Kultur sich parallel zur genetischen Evolution und „normalerweise sogar schneller“ (Wilson

2000: 172; i.O.herv.) entwickelt, dass also „über Kultur eine rasche, ohne entsprechend präzise genetische Präskription genau abgestimmte Anpassung an Umweltveränderungen ermöglicht wird“ (Mühlfeld 2003: 187). Der koevolutive Prozess wird dargestellt als *Spezifikation* des allgemeinen Prozesses natürlicher Auslese (vgl. Wilson 2000: 173). Dennoch wird vorgängigen Diktion im Sinne der oben genannten Engführung gefolgt. Das korrespondiert dem von Donald Campbell vorgeschlagenen Begriff des hypothetischen Realismus (vgl. Riedl 2000: 36; siehe oben), der die Wahrnehmung der Umwelt als Abbildung objektiver Strukturen behauptet (vgl. ebd.). Hieraus scheint mir Wilsons Schluss zu resultieren, dass auch Kultur und Kunst im evolutionsbiologischen Sinn zu *reinterpretieren* sind. Ohne des Versuch, die biologischen und kulturellen Bedingungen in einem ästhetisierten Gesamtentwurf abzubilden, scheint mir das Wechselspiel der Argumente zwischen beispielsweise „Verhaltensgenen“ und kulturellen Entbindungen von solch genetischer Determination nicht zu verstehen.

So macht Wilson einerseits nicht nur deutlich, dass soziale Konstruktion die biologische Gebundenheit nicht gänzlich zu unterlaufen vermag; er zeichnet darüber hinaus auch die Geschichte postkonstruktivistischer Weltbilder und damit verbundener politischer Ideologien nach und weist auf den „typischen Ausdruck des Kulturpessimismus“ (ebd.: 288) hin. Die verschiedenen Dimensionen von interpretatorischer Freiheit sind an materiell-physische *und* zugleich gemeinsam geteilte Historie, Sprache und Ästhetik gebunden, meint Wilson (vgl. ebd.: 289). Das argumentative Gefälle wird auch deutlich, wenn einerseits „Innovation ein konkreter biologischer Prozess ist, der auf dem komplizierten Zusammenwirken von neuronalen Schaltkreisen und Neurotransmitterausstößen basiert“ (ebd.: 289), im „Verlauf der Evolution von Kultur (...) sich Universalien oder zumindest nahezu universelle Muster“ (ebd.: 291; i.O.herv.) bilden, Humankultur und die damit sich entwickelnden Ausdrucksfähigkeiten und -formen, beispielsweise Kunst, aber „gestalterisch völlig frei“ (ebd.) agieren können. „Freiheit“ wird als Bedrohung empfunden und auf Selektionsvorteil reduziert: „Kunst und ästhetisches Empfinden erfülle nun genau die evolutionäre Funktion, dort Ordnung zu erzeugen, wo die Vernunft Verwirrung hinterlassen habe“ (Vogd 2001: 7). Die im Darwinschen Verständnis als Teil von Selektion und Variation auslegbare Spannung zwischen Natur und Umwelt ist als Rückkopplungsprozess zu betrachten, die Teleonomie des Lebendigen jedoch nicht aufgehoben (vgl. ebd.: 300).

Dass Wilson in seinen Interpretationen laviert, hindert ihn nicht daran, die Erklärung humaner Potentialität aus biologischen Algorithmen, „präzise genug, um automatisch die bestmögliche Reaktion auf jeden denkbaren Vorgang zu gewährleisten“ und erfolgreich genug, um als ethisches Normativ immer wieder auf „Natur“, die biochemische unübertreffliche Lebensformel zu verweisen, zu extrahieren. Aus dieser Erklärung resultiert der Schluss, dass menschliche Handlungsfreiheit nicht determiniert, allerdings die gesamte Soziabilität des

Menschen in den Genen, erblichen Veranlagungen grundgelegt ist (Wilson 2000: 301). Um im Hinblick auf ein Sollen des Wollens im Rahmen gegebener Freiheit darauf zu stoßen, was rationales, moralisches Handeln und sittliches Verhalten ausmacht, sieht sich Wilson genötigt Natur und Kultur, die Vielfalt der Ausdrucksformen des Menschseins unter dem „genetischen Dach" zu synthetisieren. Vogd merkt in diesem Zusammenhang allerdings an, dass bezüglich der explanativen Reichweite „Wilsons ethische Konzeption (...) über die bisher geschilderten Modelle weit hinaus (geht)" (Vogd 2001: 14).

Im Anschluss will ich zur Verdeutlichung meiner Interpretationen kurz auf den Charakter Wilsons Weltbild eingehen, das er in vierschiedenen Szenarien preisgibt. Für Menschen gilt es „zunächst einmal den Schock der Erkenntnis zu überwinden, dass die Menschheit ein Zufallsprodukt und keineswegs das Ziel der Evolution war (vgl. ebd.: 60). In diesem Schlüsselverweis liegt meines Erachtens nichts geringeres als der evolutionär-biologische Zugang zu humaner Normativität von Lebensformen und Wertvorstellungen (vgl. Mühlfeld 1991: 77 f; vgl. Mühlfeld 1996), denn: „Das Richtige wird vom Falschen getrennt werden, und wir werden einander verstehen – immerhin gehören wir derselben Spezies an und verfügen über biologisch gleichartige Gehirne" (Wilson 2000: 60; Herv. B.M.). Die Motivation, die Wilson bewegt, ein pessimistisches Bild der Zukunft des gesamtökologischen Systems zu zeichnen, ist gar nicht sehr verschieden von dem der Umweltaktivisten oder Modernisierungskritiker: die von Menschen verursachten Probleme, dabei besonders das ressourcenausbeutende sowie zerstörerische Bevölkerungswachstum unterminieren die Lebensgrundlagen. Damit einher gehen weitere ökologische Verwerfungen: Umweltverschmutzungen, im Verhältnis zu den überproportionalen Wachstumsraten der Weltbevölkerung retendierte Wohlstands-, Energie- und Nahrungsproduktion sowie „der extravagante Lebensstil, den die Mittelschichten in Nordamerika, Westeuropa und Japan heutzutage genießen" (ebd.: 376). Der ökologischen folgt die soziale Verwerfung und die Skizze amalgamiert zu einem katastrophischen Szenario der Möglichkeit explosionsartiger Aufhebung der Lebensgrundlagen (vgl. ebd.: 385). Das Bild wird komplettiert durch das Menetekel eines über die Notwendigkeiten der Umweltverbesserung und Krankheitsbekämpfung hinaus betriebenen „genetischen Egineering" (vgl. ebd.: 366), der „Gen-Überlistung" (ebd.: 367) und der „willentlichen Evolution" (ebd.), welche nicht nur in die „Anatomie und Intelligenz unserer Spezies (...) sondern auch ihre Emotionen und schöpferischen Triebe, die den Kern der menschlichen Natur bilden" (ebd.: 365), einzugreifen drohen – eine hier nicht von der Hand zu weisende Weitsicht. Es ist nicht allein seinem wissenschaftlichen Positivismus geschuldet, dass Wilson einen „Ausweg" aus der dilemmatischen Perspektive aufzuweisen vermag. Es zeigt sich vielmehr sein Vertrauen in die Macht und Potenzen der „objektiven" Wissenschaften. So beispielsweise wird seines Erachtens die „Menschheit (...) jede technologische Möglichkeit nützen, die sich das menschliche Gehirn ausdenken kann, um gegen die Gefahren eines übervölkerten Planeten anzugehen. Schon heute warten eine Menge Pläne auf die Umsetzung"

(ebd.: 385). In einer Mischung aus Verweisung auf einst funktionale evolutionäre „Normalität“ als anzustrebende Normativität, auf soziale, gesellschaftlich wie politisch aktuelle Problematiken und der Anmahnung wissenschaftlicher Lösungen wie auch Direktiven – beispielsweise im Hinblick auf ethische Implikationen, wie sie unter anderem in der „Umweltkonferenz der Vereinten Nationen (...) 1992 in Rio de Janeiro “ (ebd.: 387) formuliert sind –, wird eine der menschlichen Natur entsprechende Rationalisierung der Lebenswelt und Lebensformen erarbeitet. Es handelt sich hier um eine unzweideutig moralisch motivierte Positionierung, deren Begründungen zum Teil treffend sind, deren Konsequenz kritikabel aus den zuvor genannten Einwänden bleibt.

Den Optimismus, den Wilson dann doch wieder zu verbreiten in der Lage ist, sehe ich seinem Gesamtprojekt der „Konziliation“ (Wilson 2000: 15) geschuldet. Es kommt zur positiven Wissenschaft der *Glaube* an deren permanenten Fortschritt hinzu, was die Möglichkeit eröffnet, für Phänomene und Entwicklungen *post hoc-Erklärungen* abzugeben wie diese gleichsam probabilistisch für Zukunftprognosen fruchtbar zu machen. Die „Verwissenschaftlichung“ zielt auf „die physikalische Seele unserer Spezies“ (Wilson 2000: 370), denn auf Basis naturwissenschaftlicher Methoden soll die Einheit der Wissenschaften aufgebaut sein (vgl. Vogd 2001: 16). Was als Konziliation gedacht ist, subsumiert sich so die Einzeldisziplinen und wird zum Selbstverweis. Dabei wird eine Utopie entworfen, „die wissenschaftliche Realität und künstlerische Phantasie verbindet. Das Himmelreich auf Erden erscheint dabei weniger als politischer Gesellschaftsentwurf denn als geschickte Verbindung von Vernunft und Instinkt, Wissenschaft und Religion“ (Vogd 2001: 16). Die Gesamterfahrung menschlicher Existenz ist eine Frage der Entschlüsselung der Stammesgeschicht, denn die genetischen Anlagen haben „unsere Spezies durch die geologische Zeit getragen und ihr die Stempel der versunkenen Geschichte aufgedrückt“ (Wilson 2000: 60), was in der Konsequenz dazu führt, dass Vererbungsgeschichte der *Schlüssel zur Selbsterkenntnis* ist: „Die Vernunft wird neue Ebenen erreichen, und Emotionen werden sich in potenziell unendlichen Mustern ausdrücken“ (Wilson 2000: 60).

Das Szenario, in welchem sich das Wilsonsche Menschenbild kristallisiert, kann in seiner ästhetisierten Konstruktion des Religionsbegriffs und seiner Haltung dazu exemplifiziert werden. Wilson begreift sich selbst als empiristischen Deisten (vgl. Wilson 2000: 320), vertritt eine rationalistische Religionsphilosophie, die keinen persönlichen Gott kennt, die „Existenz eines kosmologischen Gottes als Schöpfer des Universums, der nicht in das Diesseits eingreift“ (ebd.), jedoch für möglich erachtet, denn: „Die aus Stammessystem rührenden Wurzeln von Moral und Religion sind einander sehr ähnlich, vielleicht sogar identisch“ (ebd.: 342). *Kunst, Ästhetik und Religion* erfüllen eine *eigenständige evolutionäre stabilisierende Funktion* in der theoremischen Konstruktion. Die Rationalisierung einer Welt, in der auch die mythisch-archaischen, ästhetischen, sämtliche Erfahrung ihren Sinn haben können, konstruiert Wilson unter biolo-

gischen Kategorien. Denn sämtliche Erscheinungen können sinnhaft und rational eingeordnet werden, „alles können wir begreifen“ (Wilson 2000: 316), erfolgt die entsprechende erkenntnistheoretische Positionierung auf das evolutionäre Theorem: „eine einzige materielle Einheit“ (ebd.).

„Zwischen materiellen Welt der Wissenschaft und den sinnlichen Wahrnehmungen des Jägers und Dichters gibt es keine Grenzen“ (Wilson 2000: 316). So kann Dawkins über Gott, ohne jeglichen „Gottesbeweis“ zu führen, sagen: „Gott existiert, und sei es auch nur in der Gestalt eines Mems, das in der von der menschlichen Kultur geschaffenen Umwelt einen hohen Überlebenswert oder eine hohe Ansteckungsfähigkeit besitzt“ (Dawkins 1978: 228). Wilson situiert nicht Evolution und Mythos als Antagonismen, er sucht sie zu vereinen. Die Erklärung von Religion und Religiosität wird plausibel in das Theorem der epigentischen Überlebensregeln integrierbar und als „Instinkt“ (Wilson 2000: 329), zugleich aber auch für „Indoktrinierbarkeit“ (vgl. ebd.) unterstellt. Wilson kritisiert Religion in deren transzendentalistischem Kontext (vgl. ebd. 320), so sie also von Ethik getrennt wird (vgl. ebd.: 342). Er verweist zugleich auf die mitlaufende Verführbarkeit. Den transzentdentalistischen und ideologischen Annahmen wird entgegengesetzt: Religion und Gottglaube sind *genetische Verankerungen* und als solche *paläontologisch angelegte*, durch evolutive Prozesse der Gehirnbildung bedingte *funktionale Überlebensstrategien* auch für ethisch-moralische Dimensionen, die Menschen hinsichtlich ihrer Fähigkeiten und Kompetenzen – auch im ästhetischen Sinne – einschränken und bereichern zugleich. Nun kann der Empirismus die ästhetischen und religiösen Dimensionen sowie die damit verbundenen Rationalisierungen und die Entwicklung des Vernunftbegriffes entschlüsseln als „Erfindung des menschlichen Verstandes“ (ebd.: 317). Religion und Religiosität sind so Teil der naturalen Sinnproduktion mit Selektionsvorteil, wobei jener anthropozentrische Transzendentalismus als Irrweg abgezogen werden muss.

Was für Religion gesagt ist, kann auch für sozial-rationales Verhalten und schließlich Vernunft expliziert werden: Sie ist bzw. zeigt sich dadurch, dass sie dem *stammesgeschichtlichen Lauf nicht schadet*. Wenn ein Wollen des Sollens impliziert ist, dann handelt es sich um eine Letztbegründung: Gesellschaftlich konnotierte bzw. philosophische Dimensionen von Moral und Sittlichkeit „(erscheinen) als natürliche Konsequenz der biologisch-anthropologischen Grundlage“ (Vogd 2001: 7) auf der sich ein *„Paradigma der Vernunft als ein evolutionär entstandenes Prinzip“* (Riedl/Delpos 1996: 249; Herv. B.M.) herausbildet, das schon von Konrad Lorenz „im Nachtschatten Kants“ (ebd.: 250) entwickelt wurde und heute unter dem Begriff „Evolutionäre Erkenntnistheorie“ (ebd.) firmiert.

1.4. Soziobiologie als Sinnproduktion – Die evolutionäre Epik der Stammesgeschichte

Wie Dawkins fundiert auch Wilson das organismische Leben bevorzugt durch ethologischen Rekurs. Durch Analogien zur Tierwelt können im Verfolg der Koevolution nicht nur die Vielfalt menschlicher Ausdrucksformen erklärt, sondern auch Begrenzungen und die Spezifizierung evolutionär bedingter Handlungsräume vorgenommen werden. Empirische Fakten, wie aus der Menschheitsgeschichte sich wiederholende Kriege, erhalten ebenso ihre sinnkonstitutive Dimension, wie Liebe und Sexualität: sie werden dem Fortpflanzungserfolg gleichermaßen zugeschlagen (vgl. Wilson 2000: 223). Aktuell nicht mehr funktionale Strategien sind Residuen archaischer Selektion genetischer Tauglichkeit, die keineswegs gänzlich ausgeschaltet sind. Beispielsweise haben sich gierige Anhäufung von Reichtümern und Krieg erhalten als stammesgeschichtliche und historisierbare Überlebensstrategie (vgl. Eibl-Eibesfeld 1975). Der ethologische Rekurs wird besonders im Hinblick auf das Territorialverhalten von phylogenetisch höherstehenden Spezies verdeutlicht und scheint unter anderem in der Definition und Begründung von Krieg (vgl. Wright 1964) auf: „Der Drang zu *territorialer Expansion und Verteidigung* durch Stämme und ihre modernen Äquivalente, die Nationalstaaten, ist eine kulturelle Universalie. Ihr Beitrag zur Sicherung des Überlebens und der künftigen Reproduktionsfähigkeit – vor allem von Stammesfürsten – ist ebenso überwältigend wie der kriegerische Imperativ der Stammesverteidigung“ (Wilson 2000: 229; Herv. i.O.). Krieg als Überlebensstrategie im Laufe der Evolution des Sozialverhaltens hat sich mittels Kultur als erfolgreiches Generationenhandeln „weitervererbt“. Krieg liegt als eine „uns angeborene Fremdablehnung (...) ebenso als Voranpassung zugrunde wie die uns angeborene Bereitschaft zu aggressivem Handeln“ (Eibl-Eibesfeld 1975: 147). Krieg und die entsprechenden Verhaltensweisen, worunter auch dessen Vorbereitungen in Form der strategischen Überlegungen, Einschätzungen usw. zu gelten haben, sind „Produkt kultureller Evolution“ (ebd.) und können in einem engeren Sinn als rationales Instrument im Rahmen der „Erfindung der Zivilisation“ (ebd.: 202) begriffen werden, „Krieg entwickelte sich als kultureller Verdrängungsmechanismus, er ist in dieser territorialen Funktion durchaus biologisch determinierten Formen territorialer Aggression vergleichbar“ (ebd.: 147). Kultur spielt in der Evolutionsbiologie bzw. -theorie eine zentrale Rolle als Teil des Begründungsdesigns mit der Absicht, die Hypothesen durch Biologisierung der in menschlicher Kultur aufscheinenden Sinnproduktion selbst zu stärken. Auch nach Wuketits muss *Kultur als die Anwesenheit der biologischen Imperative* begriffen werden, denn sie „ist die Verfeinerung von Evolutionsstrategien, wobei es in erster und letzter Instanz um das Überleben geht“ (Wuketits 2007: 30). Physiologische Grundbedürfnisse „determinieren (...) unser Verhalten und Handeln (ebd.) auf organischer Grundlage. Für Wuketits ist diese Tatsache nicht nur mit dem weiteren Faktum verknüpft, dass „Kultur nicht aus der Natur hinaus(katapultiert)“ (ebd.: 33), vielmehr der Beweis, dass „(u)nsere Kul-

tur (...) nicht auf eigenen Beinen (steht)“ (ebd.: 32): „Wir folgen bloß dem biologischen Imperativ“ (ebd.). Eine Rationalisierung als kausalistische Verlängerung findet hier statt, weil Naturgesetzlichkeiten zu Konstellationen verdichtet werden, in denen eine Eigenentscheidung verunmöglicht ist. Letztere wird als Teil einer dispositionalen Illusionsbedürftigkeit“ (ebd.: 115) abgehandelt.

Das Aufscheinen des Selektions- als Überlebensvorteils und Optimierungsstrategie ist unübersehbar: In Rücksicht auf die am Beispiel des Krieges deutlich werdende „Frage nach dem Überlebenswert“ (Eibl-Eibesfeld 1975: 232) und ihren Selektionsbeitrag (vgl. ebd.) kann Wilson die kulturelle Evolution als Teil einer letztlich *hierarchisch fundierenden Koevolution* formulieren. Illusion und Mythos werden als Anpassungsdimensionen in die Evolutionstheorie integriert, wobei es sich nach Bernhard Irrgang bei den mit genetischen Dispositionen gegebenen Vorteilen von Anpassung letztlich um „Umweltpassungen“ (vgl. Irrgang 2004: 76) handelt, die in eine von Konfusion bedrohte Menschenwelt Struktur und Ordnung bringen können. Dies gelingt mittels der Evolution eines sich gegenüber anderen Spezies als ausnehmend leistungsfähig zeigenden Gehirns, das in der Lage ist, das „Konzept ‚Verstand’“ (Wilson 2000: 135) und Bewusstsein zu entwickeln, welche, wie die „Aktivität des gesamten Gehirns (...) grundlegend von dem Ausstoß von Neurotransmittern bestimmt“ (ebd.) werden. Wilson integriert in einer „Techniktmetapher“ (vgl. ebd.: 142) die genetisch-kulturelle Koevolution als *funktional-adaptives Prinzip* und gehirnzentristische Leistung, die diese Ordnung generiert (vgl. ebd.). Wilsons Skeptizismus, der Gedanke eines selektiv-vorteilhaften „Lösungsprozess“ und der Versuch, den „Kältestrom der Wissenschaft mit der wärmenden Mythologie“ (Vogd 2001: 14) in einem scheinbar widerspruchsfreien und durchaus philosophisch anmutenden Rahmen zusammenzubringen, sind im Prinzip Kern einer ambitionierten Letztbegründung für Selektion. Damit sind sie zugleich Teil einer Vermengung von Welterklärung und Weltdeutung, in diesem Kontext Weltverklärung, die in ihrem Holismus religiöse Züge trägt.

Vogd kennzeichnet die Ausführungen als ein „nach Hause“ (ebd.) kommen, das in der Lage ist, Physisch-Materielles und das „ontologische Bedürfnis“ (vgl. Adorno 2002: 145) als Konziliation zu vereinen. „Dass es soviel Widerstand gegen den Empirismus gibt, liegt aber auch an der emotionalen Unzulänglichkeit der von ihm propagierten Logik – sie ist einfach blutleer. Menschen brauchen mehr als nur Vernunft. Sie brauchen bejahende Poesie und sehnen sich nach (...) Momenten höchster Bedeutung, nach dem Beistand einer höheren Macht.“ (Wilson 2000: 329). Anhand der von Wilson formulierten Theoreme lässt sich zeigen, dass der richtigen Erkenntnis, dass Menschen genötigt sind, ihre Lebenswelt mit Sinn zu interpretieren, ihr Sinn zuzuweisen, mit biologischen Letztbegründungsverweisen begegnet wird. „Die Suche nach dem Lebenssinn“ (Mühlfeld 1994: 132) mündet schließlich wieder in einen paläozoischen Selektionsprozess ein, in dem sich Sinn als „immer nur aktuelle Selbstbeschreibung durch Reduzierung von Komplexitäten äußert“ (ebd.).

Darüber hinaus *entfaltet Wilson eine evolutionäre Erkenntnis- und Sozialtheorie*, die eine interdisziplinäre Synthese bildet: „Er überschreitet die Grenzen der analytischen Wissenschaft und lässt deren Fragmente zu neuem Sinn zusammenfallen (...) suggeriert dabei geradezu die Legitimität der interdisziplinären Grenzüberschreitung, wenngleich in diesem Unternehmen die Biologie die Leit- oder Königswissenschaft zu sein habe“ (Vogd 2001: 15). Mit anderen Worten löst Wilson das Dilemma, das die Moralphilosophie wie die Soziobiologie gleichermaßen betrifft – die Problematik der Entstehung, Begründung oder/und Rechtfertigung von Normen (vgl. Wuketits 1990: 91) und die damit verbundene Frage nach vernunftgeleitetem Handeln – in der Bezugnahme auf das ökologische bzw. evolutionsbiologische Gesamtsystem, indem dessen Selbstreferenz postuliert und auf Autopoietik verwiesen wird. Das Zurückholen der Transzendenz in die „Welt“ bei Wilson, die Klassifizierungen von Kultur als biologisch „tradierte“ Ursprungsform und deren Formulierung in ethisch-philosophischen Begriffen, entspricht Luhmanns Produktion von Sinn in hierarchisierten organisationalen Entitäten.

Im Anschluss an Vogds Überlegungen hinsichtlich soziobiologischer Begründungsmuster als religiöser Kommunikation ist festzuhalten, dass bei Wilson die statthabende „Verunsicherung“ (Vogd 2001: 15) nicht nur nach einer „ihrer Natur nach religiösen Kommunikation, die aus dem Chaos wieder Ordnung werden lässt“ (ebd.), verlangt, sondern dass dies für die individuellen Lebensäußerungen in ihrer Gesamtheit gilt, die ihren Sinn aus dem basalen organismischen Prinzip natürlicher Auslese und deren beständiger systemischer Selbstbezüglichkeit gewinnen. Das wird im hier erläuterten Kontext besonders deutlich, wenn mit Soziobiologie dieser Provenienz *Moral als Instinktverhalten* im Menschen angelegt wird (vgl. Irrgang 2004: 266). Instinkte haben sich im Laufe der Evolutionsgeschichte rationalisiert und sind zu moralisch-rationalen Kriterien für kulturspezifisches Verhalten geronnen, wie sich an der Exemplifizierung des Westermarck-Effekts zeigt (vgl. Wilson 2000: 242). Das Inzesttabu steht in diesem Zusammenhang für die „archaische emotionale“ (ebd.: 241) Verbindung, die beispielgebend dafür ist, wie „die gesamte Struktur menschlichen Sozialverhaltens miteinander verwoben“ (ebd.: 242) und wie der Sinnbezug von ethischer Kriterienbildung, Handlungsrationalität und Epigenese zu denken ist.

Dennoch erstaunlich, wie Wilson Individualität bzw. das „Ich“ in diesem Kontext kommuniziert: „Das Ich, dieser Schauspieler in einem Drama mit ständig neuen Wendungen, hat nicht das alleinige Kommando über seine eigenen Handlungen. Es trifft Entscheidungen nicht nur durch bewusste und rein rationale Wahl. Ein Großteil der Kalkulationen, die bei Entscheidungsprozessen ablaufen, sind unbewusst – die Fäden lassen die Ego-Puppe tanzen“ (Wilson 2000: 161). Die Chance, das Nichtrationale als gleichzeitigen Ausdruck von erster und „zweiter Natur“ zu begreifen, also mit der Anfälligkeit des Menschen für Ideologie, dem Einfluss kulturell-gesellschaftlicher Gruppen, Wertesyste-

men bzw. Überzeugungen zu konfrontieren, wird zugunsten neurophilosphischer Rationalisierung vertan. Es sind Wilson „Schaltkreise und molekulare Prozesse“ (ebd.), die freien Willen zu einem „Nebenprodukt von Illusion“ (ebd.) machen und die systemfunktional im Verständnis darwinscher Anpassung und zugleich selbstreferenziell im somatischen bzw. physikalischen Kosmos zu verstehen sind. Ein psychisches „Ich“, wie oben in der „Ego-Puppe“ angedeutet, erfordert Identität, „Dassselbe“, ein „*self*“ zu sein (vgl. Mead 1988 : 198) und damit eine psychische Ich-Instanz (vgl. Hillmann 1994: 769), das Erkennen als eigene Person (ebd.: 770).

Die nichtdeterministischen Ansätze werden von Wilson – gewollt oder nicht – zugunsten „einer Evolutionären Ethik“ Irrgang 2001: 261), aufgegeben bzw. nicht weiterverfolgt, „indem er nach einer naturalen Basis der Werte im Gehirn und seiner stammesgeschichtlichen Evolution fahndet“ (ebd.).

2. Evolutionäre Erkenntnistheorie als biologische und philosophische Theorie

2.1. Zusammenhang von Soziobiologie und Evolutionärer Erkenntnistheorie

Die Lebenswissenschaften sehen sich seit Ende der 1960er Jahre im Ausgang der Philosophie der Aufklärung mit einem Problem konfrontiert, für dessen Auslösung sie zum großen Teil selbst verantwortlich sind. Denn sie haben erheblich dazu beigetragen, Erkenntnis von Welt kritisch zu begleiten, der Menschheit dazu verholfen, die „Blutsurenge" (Marx) zumindest potentiell zu übersteigen und auch diejenige Erkenntnis geschöpft, der das Wissen um Naturgesetze und deren zwingenden Charakter sowie damit verbindlich formulierbarer objektiver Wahrheiten zu verdanken ist. Nun sind sie nicht nur mit Fragen über ihre sicher geglaubte, sondern mit vermeintlich besserer Erkenntnis konfrontiert.

Wie mit Wilson zu sehen ist, stellt die Evolutionäre Erkenntnistheorie (EE) oder auch Evolutionäre Erkenntnislehre den Anspruch, ein erkenntnistheoretischer Ansatz auf der Grundlage der Evolutionstheorie Darwins zu sein. Auf dem 1982 stattfindenden Wittgenstein-Symposium wird dabei folgendes Selbstverständnis von Eve-Marie Engels formuliert:

Evolutionäre Erkenntnistheorie "is a new science which is relevant and a challenge to traditional epistemology and philosophy of science in that it opens up a horizon of new questions which they will have to take seriously" (Engels 1983: 138).

Der Versuch der „objektiven" Wissenschaften, die Philosophie biologisch zu fundieren, führt zum einen dazu, überkommene Bindungen an metaphysisch begründete Erklärungen und Rechtfertigungen zu überwinden, zum anderen stellt sie genau damit auch die Geltung, die „Bestimmung von Ursprung, Gewissheit und Umfang menschlicher Erkenntnis" (Irrgang 2001: 12) zur wenn nicht Disposition so doch zur Diskussion.

Der Soziobiologie nun geht es darum, eine Verhaltens- und Handlungstheorie des Menschen zu entwickeln, die sich auf ein ethologisches evolutionsbiologisches Gedankengebäude stützt und die *Erklärung sozialen Verhaltens* (vgl. Irrgang 2001: 333) in Analogieschlüssen von Insektenpopulationen bis hin zu primatischen Lebensformen gewinnt. Als *„praktische Philosophie* ist es die Soziobiologie, die (...) eine Neubegründung der Moral- und Sozialphilosophie anzubieten hat" (Irrgang 2001: 13; Herv. B.M.). Gar nicht sehr davon unterschieden rückt die Evolutionäre Erkenntnistheorie die *Ergebnisse* und *axiomatischen Ausgangsannahmen* insbesondere im Hinblick auf die *moralischen und moralphilosophischen wie ethiktheoretischen Implikationen* in den Fokus. Mit Blick auf die von Charles Darwin gesetzten Standards der Evolutionsbiologie zielt evolutionäre Erkenntnis damit, ähnlich der Soziobiologie, „auf eine evolutionäre *Erklärung*

menschlichen Erkennens und Denkens“ (Wuketits 1990: 33; Herv. B.M.) und die damit verbundene stammesgeschichtliche Entwicklung des Verhaltens und Empfindens, der Ausdrucksformen und des verantwortlichen psychischen Apparates. Dazu Rupert Riedl: „Die *Evolutionäre Erkenntnistheorie* befasst sich mit der Erforschung der erblichen Anlage der psychischen Ausstattung des Menschen, seinen sozialen und, was im folgenden mehr interessieren wird, seinen kognitiven Leistungen“ (Riedl 2000: 11; Herv. i.O.). Eve-Marie Engels unterscheidet die „*biologische Erkenntnistheorie* (EE), die die phylogenetische Entwicklung unserer Erkenntnisorgane und -strukturen zum Gegenstand hat“ (Engels 1983: 140; Herv. i.O.) von der „Wissenschaftstheorie der Entwicklung unseres wissenschaftlichen Wissens (‚EE’), das in den Bereich der kulturellen Evolution fällt“ (ebd.: 141). Gerhard Vollmer stellt eine „Wechselbeziehung von Erkenntnis und Erkenntnistheorie“ (Vollmer 2002: 185) fest und spricht damit die Evolutionäre Wissenschaftstheorie als Metatheorie an (vgl. ebd.).

Der Begriff „Evolutionäre Erkenntnistheorie“ wird vermutlich von Donald T. Campbell 1974 als „’evolutionary epistemology’“ (Irrgang 2001: 18) geprägt und im deutschsprachigen Raum zuvorderst von Gerhard Vollmer übernommen. Die Theorie entwickelt sich quasi parallel zur Soziobiologie, ist an Darwinschen Evolutionspostulaten sowie dem erkenntnistheoretischen Interesse Konrad Lorenz’ orientiert und von Anfang an interdisziplinär ausgerichtet (vgl. ebd. Riedl/Delpos 1996: 9). Ihre und die Entstehung der Soziobiologie sind das Ergebnis „einer grundlegenden Naturalisierungstendenz in der Philosophie des ausgehenden 20. Jahrhunderts“ (Irrgang 2001: 9). Das von und mit Wilson zunächst in Wissenschaftskreisen und später darüber hinaus popularisierte soziobiologische Theoriedesign – „auch evolutionäre Psychologie genannt“ (Vogd. 2001: 1) – versteht sich ebenfalls als evolutionärer ethischer Entwurf und zielt dabei stark auf die *Entwicklung einer evolutionären Kulturtheorie* (vgl. Irrgang 2001: 15). Unter Einbezug der kritisch-rationalistischen und geisteswissenschaftlichen Positionen Karl Poppers sowie Konrad Lorenz’ Arbeiten – hier besonders zu erwähnen: *Die Rückseite des Spiegels* (1973) – wird die theoretische Grundannahme formuliert, „dass der Mensch wie alle anderen Organismen ein Resultat der Evolution ist“ (Riedl/Delpos 1996: 10). . So ist Soziobiologie und Evolutionärer Erkenntnistheorie die Behauptung eines universellen Evolutionsprinzips (vgl. ebd. Riedl/Delpos 1996: 10) gemein. Irrgang sieht ebenfalls die Zentrierung der Explikate und der sie vertretenden Wissenschaftler „auf die Ergebnisse der Biologie“ (Irrgang 2001: 321)[14]. Wesentlich für die mit dieser Ar-

[14] Weitere Daten zum Entstehungskontext hier kurz:
In Wien kommt es zur Etablierung und Weiterentwicklung der theoretischen Diskussion sowie schließlich zur Gründung des im Haus Konrad Lorenz’ regelmäßig stattfindenden „Altenberger Kreises“ (vgl. Riedl/Delpos 1996: 10). Irrgang erwähnt die Verbreitung der Theorie im angelsächsischen Raum als einer älteren und weniger philosophisch motivierten Form evolutionärer Erkenntnis (vgl. Irrgang 2001:14). Weiter erkennt er parallel eine spezifische „Gießener Spielart“ (ebd.) – die er, wie die „Wiener“ Form, hauptsächlich zwischen 1975 und 1990 wirken sieht (vgl. ebd.). Gerade im deutschsprachigen Raum setzt sich neben der Evolutionären Erkenntnistheorie „eine Evolutionäre Ethik seit Mitte der 80er Jahre“ (ebd.: 30) durch, „die von der Verhaltensforschung und der Soziobiologie ausgeht“ (ebd.).

beit vorgelegte Thematik ist die Tatsache, dass die „E.E. (...) das evolutive Zustandekommen und die biologischen Vorbedingungen der Entstehung und Entwicklung menschlichen Erkennens und Denkens (untersucht); sie liefert die *evolutionstheoretischen Grundlagen für eine Erklärung der Entstehung menschlicher Vernunft*“ (Irrgang 2001: 321; Herv. B.M.) und *Rationalität*.

2.2. Wissenschaftstheoretischer Status der Evolutionären Erkenntnistheorie

Methodisch greift die evolutionäre Wissenschaft bevorzugt auf das Falsifikations-Prinzip der kritisch-rationalen Theorie zurück. Irrgang weist auf den Mix an „modernem“ und „traditionellem“ Forschungsdesign hin (vgl. ebd.: 96), bei dem „Induktion und Kritischer Rationalismus oder Falsifikationismus (...) in der Evolutionären Erkenntnistheorie zur Interpretation der Erkenntnis diskutiert“ (ebd.) und um hermeneutische Praxis ergänzt wird. Die Welt wie der Mensch gelten der biologischen Anschauung als eine Naturtatsache, die es zu erkennen gilt und die erkennbar sein kann, wenn auf einen bestimmten, einen *universellen Kontext von Erkenntnis* abgezielt wird. „Mit der Ausweitung vom biologischen in den kosmischen Bereich gehört Evolution nun zu den grundlegenden Interpretationshorizonten unseres heutigen wissenschaftlichen Weltverständnisses“ (ebd.: 30). Genau dieses Weltbild und -verständnis wird nun nicht allein auf die „äußere Natur“ angewandt, sondern „zunehmend auch zur menschlichen Selbstdeutung herangezogen“ (ebd.). Nach Riedl und Delpos ist für die Evolutionäre Erkenntnistheorie ein *systemischer Ansatz* entscheidend. Hier wird analog Luhmanns *Soziale Systeme*-Theorie (1994) eine Perspektive der Wechselseitigkeit von System und Umwelt auf die Organisationseinheit Mensch und dessen „Außen“ übertragen: „Ausgehend von der modernen synthetischen Evolutionstheorie haben sich Organismen durch adaptive Modifikation in *Wechselwirkung* mit ihrer Umgebung entwickelt“ (Riedl/Delpos 1996: 11; Herv. i.O.). Die synthetische Theorie wird häufig auch mit Neodarwinismus identifiziert (vgl. Aus der Au 2008: 64).

Im folgenden nun die Prinzipien des Forschungsprogramms der EE, wie sie Manuela Delpos in ihrem Beitrag „Die Rezeption der EE in den Wissenschaften“ (ebd.: 10 f; Kapitelüberschrift) im von Riedl und Delpos herausgegebenen Band *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie im Spiegel der Wissenschaften* (1996) darstellt:

Neben der Annahme der *Universalität* des evolutionären als eines *systemisch beschreibbaren Prozesses* werden unterstellt,

- die „Anpassungsthese“ (ebd.: 12), die mit dem Systemtheorem korrespondiert und eine dispositionale Informationsaufnahme und -verarbeitung im Inneren des Individuums unterstellt;

- die „Fulgurations- bzw. Emergenzthese“ (ebd.), als die plötzliche Neuentstehung von Systemeigenschaften;
- die „These vom Leben als erkenntnisgewinnenden Prozess“ (ebd.: 13);
- die These eines spezifischen, „evolutionstheoretisch-empirischen Zugangs zu kognitiven Phänomenen“ (ebd.), die sowohl individuell als auch in Rücksicht auf Stammesgeschichte erfolgt;
- die These einer evolutionär bedingten Beschränktheit menschlicher Aufnahme durch Wahrnehmung, die als phylogenetische Grenze oder „Vernunftmangel“ (vgl. ebd.: 14) gekennzeichnet wird;
- die „Erweiterungsthese der Kantschen Apriori zu Aposteriori“ (ebd.); die Transformation Kants Kategorien und Anschauungsformen als solche vor aller Erfahrung in Formen, die erst durch Erfahrung und auf evolutivem Weg in die menschliche Rationalität hineingekommen sind;
- die „These des Hypothetischen Realismus“ (ebd.: 15), die den menschlichen Erkenntnisapparat als Produkt der Evolution und Erkenntnis selbst als Reproduktion der Wirklichkeit versteht;
- die „These von der ethisch-moralischen Konsequenz“ (ebd.), die aus der „’Verantwortlichkeit des Menschen’“ (ebd.) als Realitätsanpassung des gesamten Organismus „Mensch“ resultiert.

Die Erbanlagen werden dabei hinsichtlich der „psychischen Ausstattung des Menschen, seinen sozialen und (...) kognitiven Leistungen“ (Riedl 2000: 11) analysiert. „Evolutionäre Erkenntnis“ wird an die Theorie sozial-kognitiven Lernens (vgl. Bandura 1976) angeschlossen, welche auf die biologisch bedingte Realitätsmorphologie rückgeführt wird. Das bedeutet, wie oben schon gesehen, dass die Selbstwirksamkeitserwartung an die realistische Abbildung des „Außen“ durch den Wahrnehmungsapparat gekoppelt ist. Dabei unter dem axiomatisch gesetzten universellen Evolutionsprinzip, den genannten Annahmen sowie mit dem „Methodenarsenal der Biologie“ (Irrgang 2001: 31) die „vorgegebenen Grenzen, um das *Erbe der Philosophie* antreten zu können“ (ebd.; Herv. B.M.), neu definiert. Die Evolutionäre Erkenntnistheorie wirkt insgesamt in die sozialwissenschaftlichen Disziplinen ein (vgl. Riedl 2000: 12). Um eine „Morphologie des Erkennens und Erklärens“ (Riedl 2000; Erweiterter Buchtitel) zu explizieren, werden Biologie als Wissenschaft und Grundstein sowie deren Methoden, als heuristisches Rüstzeug festgelegt (vgl. ebd.: 12).

2.3. Rupert Riedls Morphologie des Erkennens – Naturalisierung der Vernunft

Irrgang und Riedl weisen auf die verschiedenen Evolutionsmodelle hin (vgl. Irrgang 2001: 49), die sich als Entwicklungsstränge in der biowissenschaftlichen Forschung herausgebildet haben. Im vorliegenden wird in der Hauptsache auf

das weitgehend etablierte Evolutionsmodell komplexer Systeme mit systemtheoretischen Paradigma Bezug genommen, das prominent vor allem von Rupert Riedl und Franz Wuketits vertreten wird und für das Gerhard Vollmer als der „wohl dezidierteste und bekannteste deutsche Vertreter“ (Engels 1983: 140) gilt.

Riedl geht von einer „’Systemtheorie der Evolution’ und (...) ‚Strategie der Genesis’“ (Riedl 2000: V) aus. Die aus der Biologie der Organismen übertragene Theorie offener Systeme wird von Riedl im Sinne der Thermodynamik verwendet. Dabei bilden durch Fließgleichgewichte mit ihrer Umwelt verbundene Einheiten ein Ordnungsmuster, das synergetisch wirkt. Es bilden sich vier Grundformen komplexer Ordnung (vgl. Riedl 2000: 134):

(1) Die „*Norm*“ (ebd.; Herv. i.O.) wird als Teil des organismischen Lebens nochmals in die Unterordnungen „’Massenbauteile’, ‚billige Ordnung’, ‚Identität’ und ‚Redundanz’“ (ebd.) unterteilt. Massenbauteile werden in der Organkonstitution wie auch in den Artefakten des Menschen als eine Voraussetzung der Ordnungswerdung (ebd.: 135) angesehen.

(2) „*Interdependenzen*“ (ebd., Herv. i.O.) stellen die „’Wechselabhängigkeit’“ (ebd.) nicht beliebig kombinierbarer Elemente dar und sind universelle Bestandteile alles Lebendigen und Bedingung der Möglichkeit, miteinander zu kommunizieren, was sie in der Riedelschen Theorie „zu den ältesten Lehrmeistern sozialer Systeme“ (ebd.) macht.

(3) Schließlich gilt „*Hierarchie*“ (ebd.; Herv. i.O.) als ebenfalls allgemeines Prinzip. Hier ist die Sprache vom „hierarchischen Bau der Welt (...) Schichten, Phasenübergängen und jeweils verschiedenen Qualitäten“ (ebd.: 136), als einer Grundstruktur.

(4) „*Tradierung*“ (ebd.; Herv. i.O.) ist das „Weiterreichen von Instruktionen, Strukturen wie Funktionen, über Generationen[15]“ (ebd.). Für Soziologie wie Philosophie entscheidend ist, dass die Tradierung für den unmittelbar organismischen Bereich, aber auch für Kultur Anspruch auf explanative Geltung hinsichtlich verhaltens- und handlungsbezogener Systeme erhebt, also unter dem Axiom des genannten prinzipiellen universellen Darwinismus zu interpretieren ist. Das bedeutet, dass die menschlichen kognitiven Muster „von alters her darauf gedrillt sein (müssen), Vorgegebenes hinzunehmen“ (ebd.: 137), damit Entwicklung überhaupt möglich ist. Daraus resultierten die Prämissen des Verhaltens, also deren Fundierung in den Instruktionen und Strukturen.

Weitere wesentliche Faktoren sind das

(5) Theorem der Morphologie, (6) die Hypothese der Kausalität als Ursache-Wirkungszusammenhang, der nicht auflösbar ist bzw. nicht unterbrechbar ist,

[15] Die für den Organismusbereich allgemein geltende Tradierung exemplifiziert und untermauert Riedl an den empirisch gesicherten Atavismen, die beispielsweise in Form der „überzähligen Brustwarzenhöfe (...) Halsfisteln, (...) Reste von Kiemenspalten“ (Riedl 2000: 137) auftreten. Die paligenetischen Phänomene sind rudimentäre Merkmale (vgl. ebd.), welche die Deszendenztheorie stärken.

was zugleich eine (7) Folgehypothese impliziert und (8) das Theorem der Homologie, das die Gefahr verkehrter Analogieschlüsse verhindern, zumindest handhabbar machen soll.

Morphologie wird verstanden als *„erfahrungswissenschaftliche Lehre vom Vergleichen“* (Riedl: 2000: 140), die Anatomie und die „Systeme von Ähnlichkeiten“ (ebd.) umfasst. Besonders das *Homologietheorem* ist von Bedeutung. Homologie ersetzt nicht nur Analogie, sondern verweist auf eine „’Ordnung des Lebendigen’“ (Riedl 1982: 60), die sich zu einer „’Systemtheorie der Evolution’“ (ebd.) verdichten lässt. Unter „Homologie“ ist eine strukturierte Ordnung im Sinne von gleichen Bauplänen zu verstehen, die selbst wiederum Ordnung bilden. Die *Hierarchisierung* der Ordnungsmuster folgt einem „Ordnung-in-Ordnung-Prinzip“ (ebd.), also Obersystemen, die durch die Anwesenheit von Untersystemen ihren „Sinn, Zweck oder (...) Bedeutung“ (ebd.) erhalten. Hieraus lässt sich Anwesenheit eines „Weltbildapparates“ (vgl. ebd.: 26) erklären, der gewährleistet, „dass unsere angeborenen Anschauungsformen wohl aus demselben Grund in diese Welt passen, wie die Flosse des Fisches ins Wasser, noch bevor er aus dem Ei geschlüpft“ (ebd.: 62) ist. Es wird eine Kausalitätsbegründung konstruiert (vgl. ebd.: 61; 91 f), die von Riedl als „Ur-Sachen-Hypothese“ (vgl. ebd.: 90) bezeichnet wird, „mit der Erwartung, dass gleiche Dinge dieselbe Ursache haben werden“ (vgl. ebd.). „Kausalität“ ist ein kategorialer Begriff der biologisierenden Argumentation und Begründung, der sowohl Soziobiologie als auch Evolutionärer Erkenntnistheorie (vgl. Irrgang 2001: 106).

Die biologische Perspektive des Lebendigen wird komplettiert durch die *„Hypothese des Zweckvollen“* (Riedl 1982: 91) „am Ende dieser aufeinander bauenden und stammesgeschichtlich nacheinander entstandenen Formen der angeborenen *Lehrmeister unserer Vernunft* (...)“ (ebd.; Herv. B.M.). An dieser Stelle wird die Problematik „mangelnder“ Vernunft als möglicher Anpassungsmangel des Verstandes im Rahmen der aufgeführten Hypothesen diskutabel (vgl. ebd.: 22). In der Würdigung Konrad Lorenz’ wird schon eingangs festgestellt, dass Vernunft und Verstand trügerische Veranstaltungen im Leben der Menschen darstellen. Gesellschaftliche Zustände werden von den Evolutionsbiologen in spezifischer Weise interpretiert und in ihre Konstrukte integriert. In der Evolutionären Erkenntnislehre spielt die Sozialität im Licht der Vernunftbegabung der menschlichen Spezies eine herausragende Rolle. Ethische und moralische Gesichtspunkte stehen ähnlich der Soziobiologie im Fokus der Betrachtungen und Feststellungen zur Erkenntnisfähigkeit. Wie der Mensch als Ergebnis der biologischen Evolution als das am weitesten fortentwickelte Komplexitätsmuster gilt, so stellt die Gemeinschaft/Gesellschaft ebenfalls ein komplexes Produkt und System des Evolutionsprozesses dar.

In der Evolutionären Erkenntnistheorie wird menschliche Erkenntnis als ein algorithmischer komplexer und (noch) nicht befriedigend erklärbarer Prozess gedacht. Hier ist bemerkens- und beachtenswert, dass die Naturwissenschaften das Erkennen des Erkennens thematisieren und dieses vom Erklären zunächst

trennen. Denn der Ablauf des Erkennens „ist ‚ratiomorph', also ‚vernunftähnlich' (...) operiert auch weitgehend vorbewusst" (vgl. Riedl 2000: 12), ist allerdings keineswegs auf Intuition beschränkt, sondern durch den Wahrnehmungsapparat in seiner Angemessenheit garantiert. Die Adaption[16] geht von unbedingten Reflexen, die selegiert wurden, über bedingte, die für Assoziation verantwortlich sind, zu kognitiven Prozessen (vgl. ebd.: 58 f). Erfolg und Steigerung der Fitness haben für einen Algorithmus gesorgt, der schließlich als allgemeine Bedingung des Erkennens fungiert (vgl. ebd.: 101). Dieser vorgelagert ist eine Art kosmischer Bauplan, der alle Organismen „Ultrastrukturen, Zellorganellen, Zellen, Gewebe, Organe, Organsysteme, Metameren und Individuen" (ebd.: 103) umfasst. Hier ist auch Hierarchiebildung erkennbar (vgl. ebd.). Als Fazit bleibt die Feststellung der Überlegenheit der hierarchischen Systeme, weil Konkurrenz und Störungen in Rechnung gestellt werden müssen (vgl. ebd.: 105).

Im Laufe der Evolution setzt sich der Erkenntnisapparat mit der Welt auseinander und passt sich an. Selektionstheoretisch muss sich gerade solch ein Erkenntnisapparat durchgesetzt haben, der die Welt angemessen dergestalt repräsentiert (vgl. Riedl 2000: 58), dass allem, was erkannt wird, etwas Wirkliches in der außersubjektiven Welt entspricht. Die Evolution des Erkenntnisapparates bedeutet dabei, auch und gerade, dass sich nicht nur die Sinnesorgane evolutionär entwickelt haben, sondern auch der Verstand. Für diesen gilt das gleiche, was auch über den Konstruktionsplan von Organismen als Hypothese formuliert wird: „Ein allgemeines Prinzip der Ökonomie und des Umgangs mit Instruktionen mag hinter dem Ganzen stehen" (ebd.: 105).

In *Evolution und Erkenntnis* (1982) plädiert Riedl für den Anschluss an Konrad Lorenz und eine „Naturwissenschaft der menschlichen Vernunft" (ebd.: 29) unter der Annahme, „dass sich der menschliche Verstand in einem Dilemma befindet" (ebd.: 32). Aus diesem Dilemma heraus kann, so die Evolutionstheoretiker, nur die Bezugnahme auf die phylogenetischen Grundlagen von Vernunft selbst führen. Das „Werden des Erkennens" (ebd.: 43) ist nicht von der „Ordnung der Natur" (ebd.) zu trennen, setzt sie vielmehr voraus. Diese Grundlagen „nannte Brunswik 1955 ‚ratiomorphen Apparat', Lorenz 1973 die ‚angeborenen Lehrmeister' und Riedl ‚angeborene Hypothesen'" (Irrgang 2001: 110). Unter dieser *Annahme erbbedingter Grundvoraussetzungen des Handelns* versucht Evolutionäre Erkenntnistheorie wie auch die Soziobiologie in einem umfassenden Forschungsprogramm und theoretischen Setting „Entwicklung von Bewusstsein, Vernunft und Ratio als die natürliche Konsequenz der Prinzipien der Evolution" (Riedl 1982: 294) herauszuarbeiten. Dabei ist aus dem bewährten ratiomorphen Apparat „die millionenfach jüngere Ratio (...) das jüngste und am wenigsten bewährte Organ des Menschen: biologisch ein Extremorgan" (ebd.: 27), entstanden. Die unter Selektionsdruck entstandene Apparatur wiederum

[16] „Adaption" und „Adaptation" werden im allgemeinen, so auch in dieser Arbeit, synonym verwendet.

wird auf die „'angeborenen Formen möglicher Erfahrung'" (vgl. ebd.: 293) zurückverwiesen.

Vernunft ist selbst *Ausfluss der stammesgeschichtlichen Entwicklung* und Voraussetzung dafür, dass die Rationalisierungsleistungen als „Operationen des Bewusstseins ???, des Ich-Bewusstseins überhaupt sinnvoll und von der Selektion gefördert werden" (ebd.).

Riedl behauptet also neben einem homologen Prinzip isomorphe, strukturgleiche Muster im Prozess des Erkenntnisgewinns, die aus den gemeinsamen genetischen Grundlagen evoluiert sind. Das „Lebendige als ‚hypothetischer Realist'" (ebd.: 293) verhält sich gemäß den Prinzipien der Evolution. Riedl bedient sich jedoch auch der Apriori der Philosophiegeschichte, um sie gleichsam zu korrigieren: Datenverrechnungen, die sich in spezifischen Algorithmen ausdrücken, sind als selektionsgebundener und zugleich selektiver Mechanismus angelegt und vermitteln erst die Erkenntnisfähigkeit – Riedl betrachtet sie als Aposteriori der Lerngeschichte. Mittels des Homologietheorems und der Unterstellung von Isomorphie soll gezeigt werden können, wie die biologische Evolution – nun nicht mehr als auf genetische Auslese reduzierte – „die *Apriori* der Vernunft und Urteilskraft vorwegnimmt und unser Denken lenkt" (ebd.; Herv. i.O.). Riedl muss allerdings einräumen, dass sich erbliche Anpassung, besonders im menschlichen Milieu, erst mit zeitlicher Verzögerung und damit als temporäre Restringierung zeigt (vgl. ebd.: 248). Die kulturelle Evolution ist ähnlich Wilsons Anschauung Teil der scherenhaften Entwicklung, wobei dieser Part aufgrund der Humanleistungen davonzueilen und scheinbar uneinholbar scheint: „folglich erweisen sich unsere angeborenen Lehrmeister vielfach als überfragt" (ebd.). Dazu kommt das Faktum der Komplizierung der unterstellten Kausalwahrnehmung: Durch die Koevolution – die Riedl in *Evolution und Erkenntnis* nicht explizit anspricht – differenziert sich das Milieu in ein „funktional vernetztes System" (ebd.) aus, das humaner Kultur, Arbeitsteilung, Technik- und Technologieschöpfung geschuldet ist und zugleich die *Überforderung* im Hinblick auf Lösungen der Kooperationsproblematik *impliziert*. „Die „synthetischen Leistungen" (ebd.: 250), die sonst von der Natur in die Kultur eingebracht werden, sind hier eingeschränkt. Die Argumentation stellt genau betrachtet auf das Fazit ab, dass ein „Dilemma unserer Vernunft die Ursache" (ebd.: 249) im Sinne eines zivilisatorischen Unvermögens bildet (vgl. ebd.: 249 f), Realität als Naturtatsache anzuerkennen, indem die Menschen „das Denkbare" (ebd.: 320) angesteuert und „die Idee, dann die Ideale, die Ideologie" (ebd.: 321) schließlich in ihr „Programm" aufgenommen haben. Riedl entproblematisiert soziale Situationen dadurch, dass er eine evolutionäre Eigentlichkeit schafft.

2.4. Franz Wuketits Teleologie – Funktionalismus unter Nutzenaspekten

Wuketits betont die „große *phänotypische Plastizität* des Menschen" (Wuketits 1990: 74) und folgt diesbezüglich dem soziobiologischen Theorem der gene-

tisch-kulturellen Koevolution, exakter ausgedrückt der Unterscheidung seines Kollegen Christian Vogel in „*biogenentische* und *tradigenetische Evolution* (...) um zunächst einmal die Differenzen zwischen der organischen und (sozio)kulturellen Entwicklung auf den Punkt zu bringen“ (ebd.). Hinsichtlich der philosophischen Fragen, was Erkenntnis ist, wie der Mensch handeln, was er tun soll, geht Wuketits davon aus, dass die Grenzen des Sollens aus dem evolutionären Ansatz begründbar sind, denn die Formulierung, „(u)nser Moralverhalten ist evolutiven Ursprungs“ (vgl. ebd.: 91) bildet die Matrix weiterer Interpretationen. Wie Riedl nimmt auch dabei Wuketits Rekurs auf die stammesgeschichtlichen Ursprünge, um vor hier aus die Wurzeln menschlicher Moralität zu untersuchen und zu begründen. Er erkennt eine distingierte Stellung, die Differenz gegenüber den sozialen Organisationen anderer lebender Organismen. So ist „eine Übertragung der uns von uns selbst bzw. von unseren sozialen Organisationen bekannten Phänomene auf das Sozialleben der Tiere“ (ebd.: 93) nicht möglich. Die Gefahr der Übertragung als menschlich gekennzeichneten Verhalten auf Tierpopulationen lässt sich niemals gänzlich ausschließen, sie liegt in der notwendigen Verwendung von Sprache schon selbst und der ebenso zwangsläufigen Begriffsverwendungen begründet[17]. Das allerdings scheint mir nicht der Grund, wenn Wuketits entgegen seiner begründeten Differenzierung schließlich doch im tierischen Instinktverhalten Moralanaloges insofern wirksam macht, als es in „*funktioneller Hinsicht*“ (ebd.: 94; Herv. i.O.) als „*homolog*, d.h. identischen Ursprungs“ (ebd. Herv. i.O.) unterstellt wird. Ausdrücklich wird der Soziobiologie in diesem Fall zugestimmt, gerade den Theoremen zum *Altruismus-Egoismus-Verhältnis* sowie dem *Axiom der Nutzenmaximierung*.

In der Monokausalität bzw. Linearität „genetischer“ Begründungen sieht Wuketits kritikable Schlussfolgerungen. Die Komplexität von Systemen ist nicht in das Theoriedesign integriert und bietet damit ein Einfallstor für Kurzschließungen, beispielsweise der Unmittelbarkeit von Gen und Ethik, Moral und Vernunft. Allerdings bietet für Wuketits der gemeinsame „Bauplan“, die Gleichursprünglichkeit der Systeme, die auf diesem Weg auch auf Rationalverhalten und Vernunft Anwendung finden, die Begründung dafür, dass die tradigenetischen Faktoren menschlicher Entwicklung nicht gegen die biologische Natur evoluieren konnten und können (vgl. ebd.: 101). Das Extragenetische und -somatische von Kultur ruht der organischen Entwicklung auf und ist nicht von ihr zu trennen: „Kultur bleibt immer mit biologischen Phänomenen verbunden, da sie schließlich und endlich von lebenden Wesen, Mensch produziert wird, aber ihre vielfältigen Entwicklungswege und Differenzierungen lassen sich nicht aus der anatomischen Beschaffenheit und dem genetischen Potential (...) ableiten“ (ebd.: 100). Die Wuketitssche Formel erinnert an Wilsons „lange Leine“, die sich in der genetisch-kulturellen Evolution herauskristallisiert haben soll. Das Problematische der Argumentation liegt nicht in der Rückbindung von

[17] Ich danke Claus Mühlfeld für den Hinweis.

Kultur an die Biogenese, sondern der Kurzschluss auf Moral, die zu dem Zweck moralische Kategorien zu konzipieren erfolgt. Der evolutionäre Ursprung moralanaloger wie auch ethischer und sittlicher Imperative impliziert eine *Konsistenzbehauptung*, denn weil „Moralverhalten evolutionären Ursprungs ist" (ebd.) wird gefolgert, dass extra-biologische Generierung von Kultur, Ethik, Moral und vernunftgeleiteten Verhaltens nicht tragen: „Moralische Gebote oder Verbote werden um so wirkungsvoller sein, *je mehr* biologische Prinzipien darin berücksichtigt sind" (ebd.: 101). Unter der für den intelligenten Säuger Mensch axiomatische Geltung beanspruchenden Setzung, biologische Wurzeln moralischen Verhaltens (vgl. ebd.: 86 f) in konkretes Verhalten und Handeln übersetzen zu können, wird Moral und Kultur in ein *quantifizierbares Verhältnis* gebracht. Darüberhinaus sind humane Ordnungsvorstellungen und einhergehende gesellschaftlich-soziale Entwürfe auf drei biologische Kategorien reduziert: „Unsere genetische Konstitution, unser Gehirn und unser Hormonhaushalt sind Resultate der Evolution durch natürliche Auslese und machen uns als Spezies aus" (ebd.: 130). Gerade das „Ausmachen" ist der Schlüssel zu einem *moralisch qualifizierten Charakter des Naturprozesses*. *„Sich gegen sie aufzubäumen ist sinnlos oder gar gefährlich"* (ebd.: 130; Herv. B.M.). Wuketits' Argumentation transportiert eindeutig eine normative und ethiktheoretische Komponente: Es handelt sich um die Form einer *Metaethik*, die aus nichts anderem als dem Naturprozess selbst heraus begründet wird.

Normgeneration hat den sich daraus ergebenden Prämissen zu folgen. Es handelt sich um eine kulturelle Leistungn (vgl. Wuketits 1990: 102), jedoch sind die biologischen Setzungen, die Begrenzungen der Natur des Menschen zu inkludieren (vgl. ebd.). Wuketits konkretisiert dies hier nicht[18] und vermeidet damit sich mit dieser Argumentation abzeichnende Aporien.

Der „frühe" Wuketits hält das Bild einer evolutiven Teleologie für eine „ideologisch gefährliche Auffassung" (ebd.: 105), der „das Bild einer *offenen Evolution* entgegenzustellen (ist), das auch uns Menschen Freiheit der Entscheidung, Freiheit in der Verwirklichung *humaner* Daseinsziele zubilligt" (ebd.). Andererseits betrachtet er schon in *Gene, Kultur und Moral* den genetischen Egoismus als eine hilfreiche Metapher (vgl. ebd.: 146), die darauf hinweist, dass der Mensch zwar keine „genetische Maschine" (ebd.: 147), aber auch bei ihm als sozialem Lebewesen an die wesentlichen Theoreme der Soziobiologie hinsichtlich organismischer Entwicklung, Rekombination, Mutation und Selektion – das Einschleichen einer teleologischen Komponente (siehe unten) – anzuknüpfen ist. Die ethiktheoretischen Grundzüge sind kaum zu verkennen: „Neben diesen kognitiven Strukturen sind für eine Theorie der soziokulturellen Evolution natürlich auch die Grundstrukturen des emotionalen oder moralischen Verhaltens entscheidend, sodass neben der evolutionären Erkenntnistheorie eine evolutionäre Ethik entwickelt werden muss" (Irrgang 2001: 110). Diese

[18] Mit Ausnahme des organismisch bedingten „Schlafdauer"-Beispiels, das allerdings unschwer zustimmungsfähig ist (vgl. Wuketits 1990: 101).

sucht Wuketits in seinem Werk *Der freie Wille. Die Evolution einer Illusion* (2007) zu begründen. Dabei geht der „späte" Wuketits in der Frage ethischen Handelns weiter als zuvor. Er spitzt seine Thesen auf die Problematik freier Entscheidung und Handlung zu. Dabei wird „Gedankenfreiheit", „Entscheidungsfreiheit" und „Handlungsfreiheit" (vgl.: 118 ff) differenziert. Menschliches Verhalten zeigt auf den ersten Augenschein ein Wollen der Handlung: „Aber denken wir tatsächlich, was wir *wollen*?" (ebd.; Herv. i.O.). Für Denken wird unterstellt, dass mit Bewusstsein nicht gedacht werden muss. Gerade in den unerklärlichsten Momenten kommen Gedanken, deren Ursachen nicht rückverfolgt werden können, die auch nicht der Reflexion bedürfen. Willens- oder Entscheidungsfreiheit sind präferenztheoretisch in Rekurs auf die Entscheidungslogiken der Sozialtheorie zu sehen. Durch Vorlieben bzw. Abneigungen, sogenannte Antriebe (vgl. ebd.: 132, 144), kommen zunächst Hypothesen und anschließend Entscheidungen zustande. „Wir wählen nämlich unter allen gegebenen Möglichkeiten diejenige aus, die uns am günstigsten erscheint, und sind mithin *determiniert*, diese Möglichkeit zu wählen" (Wuketits 2007: 120, Herv. B.M.). Willensfreiheit ist eine Frage der *Unterstellung von Freiheit durch das „bedürftige Individuum"* – und somit eine semantische Frage, für die außerhalb der stringenten und naturalisierten Selektionslogiken kein Platz ist. Günther Stark sieht die vorherrschende biologisch-naturwissenschaftliche Interpretation wie folgt: „Das Gefühl, für unsere bewussten menschlichen Handlungen verantwortlich zu sein, und unser Glaube an den freien Willen seien in Wahrheit keine jahrtausendalte, bis heute täglich und stündlich immer neu zu machende rationale empirische Erfahrung der Menschheit, sondern bestünden nur in uns fest angeborenen, genetisch verankerten Illusionen unseres evolutionspsychologisch geprägten Gehirns" (Stark 2007: 9).

Erkennbar wird sowohl an der Wuketitsschen Position, aber auch an der des Kritikers Stark, wie dürftig die Beweislage hinsichtlich des biologischen Axioms für Moral, Freiheit und soziale Organisation von Lebenszusammenhängen ist. Auch die uralte empirische Erfahrung, von der Stark spricht, ist, so sehr sie zuzutreffen scheint, dem Brückenschlag von anthropologischen Wissen und Nichtwissen geschuldet. Wuketits Überzeugung impliziert eine biologistische Interpretation der Tatsache, dass Entwicklungen auch hätten anders statthaben können. Damit stellt sich jedoch die zu vermeidende Teleologie (siehe oben) wieder ein. Was allerdings schwerer wiegt, ist die *Dogmatisierung* humaner Lebensvollzüge und Ausdrucksformen in der Biologisierung von Rationalität und Vernunft, die auch Sinnkonstituion unter die Prämissen zwingt: „Als glücklich darf sich jeder preisen, der imstande ist, selbst im Glauben an ein sinnloses Universum und im Wissen um die biologischen Wurzeln seines Verhaltens und Handelns seinem eigenen Dasein einen Sinn abzugewinnen, sich als eine in sich ruhende und auf sich beruhende Existenz zu wähnen" (Wuketits 2007: 123). Sinnkonstruktionen sollen nicht unter der Watzlawickschen Diktion, gar nicht anders als kommunizieren zu können, unausweichlich sein (vgl. Watzlawick 1990: 53 f), sondern sind ebenso wie die Freiheit des Willens als evolutio-

näre Anpassung, „die uns deshalb mit diesem Gefühl ausgestattet hat, weil es uns Vorteile bringt“ (Wuketits 2007: 153) qualifiziert. „Der ‚freie Wille’ ist (...) insofern eine Illusion, als es ihn unabhängig von den Antrieben unseres Verhaltens und Handelns gar nicht geben kann“ (Wuketits 2007: 132). Die Triebrelationierung auf eine genetische und molekular-chemisch operationalisierte Basis zu stellen, bedeutet zwar nicht eine gehirnstrukturelle Determinierung des Handelns, sie impliziert jedoch die „*Abwesenheit der Idee der Willensfreiheit* (...) auch um eine längst überfällige Revision unserer althergebrachten Vorstellungen von Recht, Ordnung und Strafe“ (ebd.: 127; Herv. B.M.) einzuleiten.

Auch hier zeigt sich eine dogmatische Bewältigung widerstreitender Dynamiken von Natur und deren „Kultivierung“: Wuketits greift – willentlich oder nicht – zurück auf die Postulate, die phylogenetisch bedingte Auslesevorteile fortschreiben (vgl. Eibl-Eibesfeld 1975). Die nicht leugbare Tatsache, dass die Natur Menschen erlaubt, die Umwelt und sich selbst „verändern zu wollen (...) ein Novum in der Evolutionsgeschichte“ (Wuketits 2007: 131), wird in diesem Kontext mit einer „insgesamt zum Jähzorn neigenden Menschheit“ (ebd.: 136) konterkariert, um schließlich zum *normativen Schluss* zu gelangen, dass die Menschheit auf „atomare Waffen (...) grundsätzlich verzichten“ (ebd.) sollte. Wuketits will die Interferenzproblematik argumentativ durch einen gewissen Irrlauf der Evolution begründen. Schließlich lässt der evolutionäre Weltbildapparat „neben den stammesgeschichtlichen Wurzeln unserer Vernunft (und Moral) auch die Wurzeln unserer *Unvernunft* (und Unmoral) unseres Handelns erkennen“ (Hauptmann 1996: 364). Wenn Wuketits die Pflicht einfordert, zu überlegen, wie „Antriebe vor allem durch positive Umwelteinflüsse von vornherein in eine günstige Richtung gelenkt werden können“ (Wuketits 2007: 144), ist zu fragen, ob die Richtung bekannt ist. Wie sich aus den bisherigen Einlassungen ergibt, kann es sich dabei nur um selektionistische Nutzenoptimierung handeln.

Sowohl Soziobiologie als auch Evolutionäre Theorie und Evolutionäre Ethik rechnen mit Vernunft und Verstand nur eingeschränkt, weil sie davon ausgehen, „dass der homo sapiens noch immer an den Bereich ‚mittlerer Dimensionen’, an den Mesokosmos adaptiert – um nicht zu sagen fixiert – erscheint“ (Hauptmann 1996: 364). So folgen die Perspektiven den phylogenetischen Spuren, die sich über Hormone und Neuronen wie vor Urzeiten entfalten, woraus resultiert, *Verantwortungsethik* und deren Voraussetzung, die *willentliche Entscheidung, evolutionär* zu begründen. Wuketits selbst lässt keinen Zweifel, dass beim Glauben an Willensfreiheit der Mensch einer „darwinistischen“, mit anderen Worten selbst *durch selektiven Sinn bedingten Täuschung* über die Voraussetzungen seines Verhaltens aufsitzt. Weil sich der Selektionsvorteil aber nicht, oder aufgrund der koevolutiven Kulturschöpfung nicht mehr, als Mechanismus und nicht, oder nicht mehr, räumlich-zeitlich problemadäquat durchsetzt, sind Illusionen dergestalt nur eingeschränkt, also „im Allgemeinen nützlich“ (Wuketits 2007: 148). Eher bilden sie, wie für Wuketits die Entwicklung der Sozietät

des Menschen zeigt, eine selbstzerstörerische Komponente. Von Ideologien bis hin zu Fanatismen und Grausamkeiten erweist sich die Illusion der Freiheit als eine Gefahr für die „biologischen – und, im Weiteren, sozialen und kulturellen – Determinanten unserer Existenz“ (ebd.: 151), auf die es sich zu besinnen. „Unsere eigene Evolutionsgeschichte hat uns nach wie vor fest im Griff – zu unserem Vor- und Nachteil“ (ebd.: 152). Aus diesem Grund geht es für Wuketits auch nicht um die Freiheit „an sich“, sondern die „Idee der Willensfreiheit als *Druckmittel* – darüber ist nachzudenken“ (ebd.: 149). Zwischen der normativ motivierten Darstellung – die, um aporische Situationen zu vermeiden, rasch in Bildsprache umschlägt – und sich abzeichnender Normierung des Welt- und Menschenbildes ist kaum noch zu unterscheiden.

Der Rekurs auf nutzenstrategische Axiome ist deutlich sichtbar: Wuketits schließt sich „der kausalen Erklärung der verschiedenen Aspekte des Sozialverhaltens (Egoismus – Altruismus – Wettbewerb – Kooperation)“ (Wuketits 1990: 148) an und übernimmt das Selektionskriterium „Reproduktionsvorteil“ für eine um Ressourcen konkurrierende Umwelt; er interpretiert genetische Evolution analog ökonomischer Prämissen und integriert den reziproken Altruismus Axelrods sowie die tit-for-tat-Strategie in den Kontext evolutiver Kausalbegründungen. „Kausalität ist eine der zentralen Kategorien sowohl in der traditionellen wie in der Evolutionären Erkenntnistheorie“ (Irrgang 2001: 106), die gemäß Wuketits „die phylogenetische Bedingtheit des Kausalitätsdenkens (...) deren Ursache in unserer Denkökonomie beschlossen“ (ebd.: 107) liegt, aufweisen. Um sich aus dem Determinismusverdacht zu befreien, ist es ratsam in der „Illusionsdiskussion“ Kausalität wird nicht mehr als Kettenfolge bzw. lineare Abfolge von Ereignissen zu betrachten (vgl. Wuketits 1990 96 f), sondern zu verorten in „komplexen Systemen (...) mit Rückwirkungen von Wirkungen auf ihre eigenen Ursachen (...) einer Netzwerk-Kausalität“ (Wuketits 2007: 161). Die *mathematische Quantifizierung* als Kettenfolge hat auch in der Komplexisierung keinen Erklärungsgewinn zur Folge, zumal die wirkliche Ursache eines Prozesses verloren geht und dieser Verlust auch nicht durch einer metaphysischen Griff – „Ei oder Henne-Henne oder Ei?“ – ersetzt werden kann.

Die Formel, „unser Fühlen und Wollen, unser Verhalten und Handeln beruhen auf Dispositionen, die in unserer Stammesgeschichte tief verwurzelt sind“ (ebd.: 15), ist insofern trivial und gibt weder Anlass noch berechtigt sie zur *Kategorialisierung* von *Freiheit, Vernunft, Verstand,* und ebenso wenig von *Rationalität und Vernunft* unter der evolutionären Axiomatik mit deren inhärenter, selektionslastiger Optimalisierungsstrategie.

2.5. Gerhard Vollmers „hypothetischer Realismus“ – Wahrnehmen als philosophischer Erkenntnisanspruch

„Die methodologisch durchdachtesten Entwürfe zur Evolutionären Erkenntnistheorie liegen derzeit mit den Arbeiten von Gerhard Vollmer vor. Da er am ent-

schiedensten philosophische Ansprüche mit seiner Theorie verbindet, zieht er auch die meiste Kritik auf sich, obwohl er in den Grundannahmen, insbesondere mit seiner These von Erkenntnis als Anpassung und seinem hypothetischen Realismus, zumindest mit Lorenz, Riedl und Wuketits übereinstimmt“ (Irrgang 2001: 114). Vollmer stellt sich in die Tradition Riedls systemtheoretischer Ordnung komplexer Strukturen einschließlich der von jenem explizierten Morphologie des Erkennens und dem Anpassungstheorem mit der Konsequenz des Passungscharakters der Wahrnehmung. Er nimmt Bezug auf Wuketits' evolutionäre Strukturierung von Erkenntnis und biologische Grundlegung kultureller Leistungsfähigkeit sowie des Bewusstseins wie damit einhergehender „Normfähigkeit“ des Menschen. Vorsichtiger als Riedl und Wuketits begründet er die Naturalisierung geistiger Prozesse und Vernunft im Kontext kultureller Evolution durch Reformulierung traditioneller Erkenntnispositionen in ihrem Verhältnis zur Evolutionären Erkenntnistheorie.

In seinem „Standardwerk“ von 1975, die *Evolutionäre Erkenntnistheorie* (2002), sieht Vollmer in Folge der ersten naturwissenschaftlichen Weltbildkorrektur und im Anschluss an Darwin eine „kopernikanische Wende“ (Vollmer 2002: 170), denn der „Evolutionsgedanke hat für die Biologie eine ähnlich vereinheitlichende und erklärende Bedeutung wie das kopernikanische System für die Astronomie“ (ebd.: 171). Dem Kantischen Perspektivenwechsel, der ebenfalls als große Leistung anerkannt wird, will Vollmer den naturwissenschaftlichen folgen lassen und damit Kant zugleich (teil-) revidieren. Der Anthropomorphismus traditioneller Erkenntnistheorie soll naturalistisch gewendet (vgl. ebd.: 172), die „erkenntnistheoretische Frage soll auf naturwissenschaftlicher Grundlage beurteilt werden: als „Verkopplung von Evolutions- und Erkenntnistheorie“ (ebd.: 179). Vollmer diskutiert im Anschluss an Riedls Passungscharakter menschlicher Wahrnehmung und deren Begrenzung die Übertragung biologischer Wahrnehmungs- und Erkenntnisstrukturen auf philosophische Standpunkte von Erkenntnis (vgl. Engels 1983: 139).

Weil Erkenntnis von der „Wahrheitsfrage“ nicht zu trennen ist, und weil sich Vollmer wie Riedl und Wuketits einem hypothetischen realistischen Programm empirischer Forschung verpflichtet sehen, steht auch im Hinblick auf den Wahrheitsbegriff der Passungscharakter außer Zweifel (vgl. Vollmer 2002: 119 ff). Die Kantische Verweigerung des Zugriffs auf das „Ding an sich“ wird folgerichtig passungstheoretisch gewendet: „Der Wunsch nach objektiver Erkenntnis ist dann unerfüllbar“ (ebd.: 120). Dennoch wird objektivierend behauptet: „Die evolutive Anpassung der subjektiven Erkenntnisstrukturen“ (ebd.: 120) ist zweckmäßige biologische Adaption, die über die Erfahrung hinaus geht und „die Möglichkeit objektiver Erkenntnis aufzeigt“ (ebd.: 122). Wahrheit als Erkenntnisform ist zugehörig der kognitiven Ausstattung des Menschen: „In diesem Sinne gibt es also ein synthetisches Apriori“ (ebd.: 127)! Wahrheit ist abbildtheoretisch begründet, zwar nicht in der eins-zu-eins Übersetzung, sondern durch eine „gewisse *partielle Isomorphie*“ (ebd.: 122; Herv. i.O.). Es handelt sich

um eine *Korrespondenztheorie der Wahrheit*. Diese kann allerdings wie die Theoriebildung Wuketits' einen dogmatischen Moment nicht leugnen: Erkennen ist nach Vollmers Ansatz ein naturalistischer Vorgang und entspricht damit der Identitätstheorie, das heißt die Feststellung der Identität unserer geistigen Fähigkeiten mit den Funktionen des menschlichen Gehirns.

Damit ist folgendes impliziert bzw. beabsichtigt:

- „Revision des Kausalbegriffes in kybernetischer Richtung" (ebd.: 18): Ein Element kann sowohl Ursache als auch Wirkung sein. Das bedeutet die Unterstellung eines Regelkreislaufes (vgl. ebd.).

- „Finalität", die „Annahme eines zielgerichtet arbeitenden Konstrukteurs" (Vollmer 2002: 18), wird modifiziert und meint nun die Zweckmäßigkeit organismischer und arterhaltender Strukturen in teleonomischer Form – eine also kausalistische Erklärung. Ganz im Sinne des philosophischen Diskurses wird nun durch den Begriff der Rückkopplungskausalität die „finale Ursache", die zuvor mit dem Gedanken eines metaphysischen Konstruktivismus verbunden ist, ersetzt (vgl. ebd.: 18). Rückkopplungsschleifen sind als kybernetischer Wirkungszusammenhang zu begreifen und stellen prinzipiell eine Kontrollfunktion des Systems dar, indem sie Austarierungen vornehmen, um den homöostatischen Zustand wiederherzustellen.

Es ist unterstellt, dass *Gleichgewichtszustände* eine irritable Naturkonstante sind – nicht in Rechnung gestellt ist, dass es sich um den Standpunkt der Interpretation handelt, die den emergentistischen und identistischen Paradigmen inhäriert, weil er mit dem „Passungscharakter" (Irrgang 2001: 115) korrespondiert. Dabei wird eine Übereinstimmung von „Erkenntnis- und Realkategorien" (Vollmer 1985: 19) angenommen, wonach das Erkennen dem Erkannten, der Realität adäquiert bzw. angepasst ist. Auch wird bei Vollmer erneut die Wuketitssche Zirkelbegründung eingeführt, die die *Unkenntnis der tatsächlichen Ursachen* verschleiert. Die „partielle Isomorphie" konvergiert unter dem Passungstheorem und dem Ziel der Leistungsoptimierung zum Zweck des Arterhalts in eine Funktionsmechanik.

Zugleich zeigt sich der Passungscharakter nicht-ideal und schränkt Wahrnehmen und Erkennen ein. Damit ist gemeint, dass die *biologische Anpassung im Hinblick auf ein Überleben im makrokosmischen Bereich unzulänglich, aber für die „mittlere" Dimension eines Lebensraums geeignet ist*. Eignung bedeutet in diesem Fall, dass der Erkenntnisapparat aufgrund seiner evolutionären Entstehung nicht mehr erkennen kann, als für den Arterhalt von Bedeutung ist. Da Menschen durch mesokosmische Wahrnehmung und Erfahrung, das heißt die Tatsache unmittelbarer Zugänglichkeit auf für den „mittleren" Bereich eingeschränkt sind, begründet das nach Vollmer einen „hypothetischen Realismus" (vgl. Vollmer 2002: 3). *Hypothetischer Realismus* bedeutet, „Evolution der Erkenntnisstrukturen auf der Grundlage von Mutation, Selektion, ‚trial and error'" (Engels 1983: 142) mit angemessenen Hypothesen über die Umwelt zu verbin-

den. Anders ausgedrückt „haben *alle* Aussagen über die Welt Hypothesencharakter“ (Vollmer 2002: 35; Herv. i.O.), was bedeutet, dass die reale Welt und deren Erkennbarkeit in Strukturen vorfindlich, mittels Hypothesen zu formulieren und fallibilistisch zu prüfen ist (vgl. Popper 1994). Vollmer geht methodologisch von „Ockhams Razor“ („Rasiermesser“ – B.M.), dem Prinzip der Sparsamkeit und die Einfachheit der Hypothesen aus. Hier gilt die Sprache der Realität und Vernunft, die selbst Teil des Weltbildapparates und auf diese Weise realistisch ist (vgl. Vollmer 2002: 35 f). Wahrnehmung und Erkennen sind unter der „Konvergenz von Erkenntnisapparaten“ (ebd.; i.O.herv.), einer Übereinstimmungsleistung der verschiedenen Sinnesorgane (ebd.) zu betrachten und implizieren damit eine „Konstanzleistung der Wahrnehmung“ (ebd.: 37; i.O.herv.), die zu Generalisierung oder Invariantenbildung führt.

Erkenntnis bekommt nach Vollmer erst ihren spezifischen Charakter „durch eine geistige Bearbeitung“ (Vollmer 2002: 41), die nicht mit einer passiven Aufnahme von Informationen verwechselt werden darf, sondern eine „Strukturierung“ (ebd.) des Erkannten darstellt. Erkenntnis ist Vollmer zufolge nicht schon immer „geistige Tätigkeit“, sondern wird dualistisch gedeutet: hier die Information als dasjenige, das durch die Hirnfunktionen bearbeitet wird, dort die „Bearbeitung“. Informationssammlung wird damit als erster Schritt verstanden: als das „Aufsammeln“ interpretationsfähigen „Materials“. Ich werde später auf die Kritik dieser Interpretate, die nicht nur von Vollmer vertreten werden, sondern dem Emergentismus bzw. der naturalistischen Deutung Kernbestand sind, zu sprechen kommen.

Es ist davon auszugehen, dass Vollmers Hypothesen, die sich dem Erkenntnisprogramm des Kritischen Rationalismus verpflichtet fühlen, mit diesem – vorsichtig gesagt zumindest im Hinblick auf einige Kernthesen – unvereinbar sind: Es wird im folgenden zu sehen sein, dass die *gehirnfunktionale Interpretation* von Wahrnehmung, Erkennen bzw. Erkenntnis, die, wie oben gesehen, schon zur dualistischen Geist-Körper-Trennung, Zirkelschlüssen und mechanistischen Annahmen geführt hat, bei der Gehirn-Bewusstsein-Verbindung die *Emergenzthese* aufgreift. Die Rekonstruktion in der Hypothetik des *Gehirnfunktionspostulats* (vgl. ebd.: 31; 185) ist jedoch weder beweisbar noch fallibel, und daher kann sie nicht Gegenstand kritisch-rationalistischer Prüfung sein. Das wird im folgenden deutlich: Denken und Bewusstsein werden von Vollmer als Gehirnfunktionen dargestellt, die er im Anschluss an Konrad Lorenz als nervalen Zusammenhang mit der „Vermutung (...) dass jedem Bewusstseinszustand eindeutig ein Gehirnzustand entspricht“ (ebd.: 90) expliziert. Hier handelt es sich um eine dezidiert *identistische Vorstellung*. Diese Annahme wird als Hypothese verfolgt und zu fundieren gesucht. Es wird eingeschränkt, dass, weil im Bewusstsein nicht alles erscheinen bzw. nicht sämtliches gedacht werden muss, „man die Identitätstheorie nicht überfordern (darf)“ (ebd.). John Searle macht mit der *Wiederentdeckung des Geistes* (1993) seinen Standpunkt physikalistischer Verursachung von mentalen Zuständen deutlich: „Das Hirn verursacht gewisse

‚geistige' Phänomene, wie z.B. bewusste Geisteszustände, und diese bewussten Zustände sind einfach höherstufige Merkmale des Hirns" (ebd.: 29). Für Searle ist das Bewusstsein Physisches, das als eine psychisch-mentale Eigenschaft des Gehirns emergiert (vgl. ebd.: 30). Schon Friedrich Nietzsche (1844-1900) hat sich mit dem Problem Gehirn-Bewusstsein beschäftigt und festgestellt, „dass Bewusstsein eine *emergente* Eigenschaft des Organischen und – spezifischer – des Gehirns ist" (Schlimgen 1997: 175; Herv. i.O.). Auch Vollmer vertritt eine Emergenzthese, was die Gehirn-Bewusstsein-Verbindung betrifft und sieht das „Auftreten völlig neuer Systemeigenschaften durch die Vereinigung von Untersystemen (...)" (Vollmer 2002: 82). Der Lorenzsche Begriff der *Fulguration* erhält dabei eine Spezifizierung, indem extranaturale, unter anderem und besonders „protopsychische" (vgl. ebd.), Vorgänge ausgeklammert bleiben, keine Entwicklungssprünge angenommen werden und Emergenz nicht das überraschende Aufscheinen eines bereits Vorhandenen bedeutet, weil auftretende Eigenschaften eines Systems sich „wesentlich (qualitativ!) von denen seiner Teile" (ebd.). unterscheiden können. „Leben, Bewusstsein, Erkenntnisfähigkeit sind nämlich Systemeigenschaften und nur als solche verständlich" (ebd.). Mit Systemeigenschaften werden nun nach Erwin Schlimgen empirisch überprüfbare Eigenschaften vorausgesetzt (Schlimgen 1997: 177). Mit der „Entdeckung" des physiologisch lokalisierbaren Apparates „als Zentralorgan der Wahrnehmung und als stoffliche Grundlage des Denkens" (Vollmer 2002: 86) wird Bewusstsein „Systemeigenschaft oder eine Funktion" (Schlimgen 1997: 177): Damit wird „die Leistung des Subjekts bei der Erkenntnisgewinnung in der Konstruktion oder Rekonstruktion einer (hypothetisch postulierten) realen Welt" (Vollmer 2002: 102) auf „eine Funktion des Gehirns" (ebd.) zurückgeführt. An diesen axiomatischen Aussagen wird nun doch erneut die *stammesgeschichtliche Fundierung von Erfahrung als Voraussetzung von Erkenntnis überhaupt* deutlich. Die Angeborenheit wendet die Kantischen Apriori: da „Erkenntnisstrukturen im phylogenetischen Erfahrungsprozess erworben wurden, aber von der individuellen Erfahrung unabhängig und für diese konstitutiv sind, nennt die biologische Erkenntnistheorie sie ‚phylogenetisch a posteriori', aber ‚ontogenetisch a priori'" (Engels 1983: 143). Erwin Schlimgen sieht in der solchermaßen evolutionstheoretisch begründeten, besonders der gehirnfunktionalistischen Annahme die Auflösung des philosophischen erkenntnistheoretischen Subjekts (Schlimgen 1997: 165 f).

Das *Gehirnfunktionspostulat* steht mit dem *Rekonstruktionsprinzip* und mit dem *Wechselwirkungspostulat* in Beziehung, nach dem die Sinnesorgane von Reizen affiziert und zum Austausch mit Energie bewegt werden. Selektierte Reize werden im Gehirn weiter bearbeitet.

„Das heißt, die Oberfläche unseres Körpers tauscht mit der Umgebung Energie aus. Von den Veränderungen in den Sinneszellen werden manche als Signale verarbeitet und weitergeleitet. Einige dieser Erregungen werden im Nervensystem und im Gehirn einer speziellen Verarbeitung unterzogen. Sie werden

wahrgenommen, als Information über die Außenwelt interpretiert und bewusst gemacht. Mit dieser kausalen Theorie der Wahrnehmung (causal theory of perception) arbeit im Grunde jeder Sinnesphysiologe. Schon Wahrnehmung besteht also in einer unbewussten *Interpretation* der Sinnesdaten und in der *Rekonstruktion* einer hypothethisch vorausgesetzten Außenwelt“ (Vollmer 2002: 31; Herv. i.O.).

Die Kausaltheorie verführt Vollmer dazu, im Theoriedesign *Vernunft als eine Naturgeschichte* zu interpretieren, in der intentionales Handeln schon durch „reine“ extern zustande gekommene Information außen vor bleibt: „Interpretation“ ist eine Angelegenheit der aufgesammelten Daten und damit eine Folge der zellulären Reizverarbeitung. Für *Handlungsrationalität* gilt also das *identitätstheoretische Paradigma*, nach dem psychisches Geschehen eindeutig mit physikalischen, neurophysiologischen und neurochemischen Zuständen identisch ist (vgl. Pöltner 1993: 62).

Vollmers Interpretation evolutionärer Erkenntnis setzt sich des weiteren mit *ethischen Standpunkten* im Kontext der Darstellung auseinander. Sittliche Normen, Vernunft und Moral werden interpretiert, untersucht und zum Teil auch unter Einschluss anderer Wissenschaftsdisziplinen begründet. Obwohl der weitreichenden menschlichen kulturellen Evolution zugeschlagen, wird dabei die *biologische Grenze von Moral und Vernunft* in den Fokus der Evolutionären Ethik gerückt, wenn Kooperation und Altruismus darwinistisch interpretiert und das soziobiologische Konzept der inclusive fitness wie der kin selection herangezogen werden (vgl. Irrgang 2001: 258). Ethnische Koexistenz wird dabei von Hans Mohr ganz im Sinne von Eibl-Eibesfeld als mühsam gebändigte „angeborene Fremdablehnung“ (Eibl-Eibesfeld 1975: 147), die evolutionshistorisch als Anpassung fungiert, betrachtet (vgl. Irrgang 2001: 259). Insofern sind erbliche aggressive Neigungen im Menschen zwar keine Legitimation für sittliche Verfehlungen, aber definieren „die Einsicht in die Grenzen des Sollens“ (ebd.). Damit wird der Begriff Vernunft wenn auch nicht definiert, so doch spezifiziert. Mohr (1987) geht allerdings über Eibl-Eibesfeld hinaus, wenn er aus der Gehirnforschung nicht nur den Schluss zieht, dass ethische Begründungen andererseits selbst angeborene Strukturen kontrollieren, sondern auch, wenn er sieht, „dass wir als moralische Wesen ‚praktische Dualisten’ blieben, auch wenn wir als Wissenschaftler die Identitätstheorie (...) für richtig halten und entsprechend als ‚theoretische Monisten’ argumentieren“ (ebd.: 17). Vollmers Position hinsichtlich der Aufnahme philosophisch begründeter bzw. begründbarer Normativität, moralischer Phänomene und der Frage der Vernunft scheint nicht eindeutig zu sein, was Geltungsdimension und -fähigkeit von Normen betrifft. Er tendiert zu einem *naturalistischen Ansatz* bei der Lösung philosophischer Probleme. Dieser Ansatz begründet sich aus hypothetischen Imperativen, die Vollmer zufolge mit *erfolgreichen Strategien* korrelieren, die ihrerseits „biologischem Wissen“ (vgl. Kornblith 2007: 96) entsprechen. Vollmer sieht dementsprechend *Eigeninteresse als evolutionäres Produkt*, das sich in der Konkurrenz

immer wieder bewähren muss. Insgesamt scheint hier der verhaltensstrategischen Interpretation der Soziobiologie (erneut) anstelle einer biologischen Fixierung der Vorzug eingeräumt zu werden, um die philosophischen Positionen zu retten (vgl. Irrgang 2001: 263), die in den hypothetischen Imperativen transportiert werden.

Evolutionäre Erkenntnistheorie als eine darwinsche Interpretation und biologisch-naturwissenschaftlicher „turn" der epistemologischen Frage in eine neue, „wahre kopernikanische Wende" (Vollmer 2002: 170) und *Evolutionäre Ethik* als eine Satellitentheorie der Evolutionstheorie (vgl. Mohr 1995) zielen darauf ab, unsere angeborenen Verhaltens- und Handlungsstrukturen, kooperatives Verhalten und Altruismus eingeschlossen, als *Anpassungen an unsere evolutionäre Vergangenheit*, vor allem an die Umwelt der Jungsteinzeit, also einer rund 10.000 Jahre zurück liegenden Epoche, zu erklären. Aufgrund des selbst definierten Reichweiten-Anspruches sind beide demnach tatsächlich ein Mix aus *„soziobiologischer" Handlungstheorie*, die bestimmte Grund- und Rahmenbedingungen für *soziale* Interaktion auf dem Feld der *biologischen* Genese des Menschen sucht, *„Sozialanthropologie menschlichen Handelns"* (Irrgang 2001: 226; Herv. B.M.), die in nicht-normativer Form Kooperationskompetenz evolutionär erklärbar machen will und *philosophischer Anthropologie*, die sich mit Freiheit und Vernunft im Hinblick auf deren Möglichkeiten und Beschränkungen auseinandersetzt. Vernunft ist in dem damit gegebenen Rahmen ein Zivilisationsprodukt „sowohl ihrer angeborenen Lehrmeister als auch ihres bewusst reflektierenden Überbaus" (Riedl 1980: 185). Ob es sich bei der erwähnten Reflexion um eine reflexive Bearbeitung des fraglos Vorausgesetzten handelt, darf aus den oben genannten Gründen zweifelhaft erscheinen. Die avancierte Variante der Evolutionären Erkenntnistheorie bzw. Evolutionären Ethik Vollmers kommt immerhin zu dem Schluss, partielle Autonomie kultureller Ausdrucksformen zuzulassen. Damit wird versucht, erweiterte Komplexität in den Evolutionsprozess zu tragen bei gleichzeitiger Beibehaltung der naturalistischen Axiomatik – eine schwer zu vereinbarende Absicht, bei der die Überbrückung des Nichtwissens Pate gestanden zu haben scheint.

Peter Kappelhoff vertritt die These, dass bei der biologischen wie kulturellen Evolution immer die Anwendbarkeit des BVSR-Mechanismus[19] zu unterstellen und dass durch die Einführung einer „evolutionären Sozialtheorie" (Kappelhoff 2003: 13; Online-Dokument), die kulturelle Entwicklung umfassen soll, „eine theoretisch saubere Abgrenzung von der Soziobiologie gegeben" (ebd.) ist: „Die koevolutionäre Beziehung kann als doppelte Kontrollhierarchie verstanden werden, in der die untere natürliche Ebene die obere kulturelle beschränkt und dynamisiert, während umgekehrt die obere kulturelle Ebene steuernd auf die untere natürliche zurückwirkt" (ebd.). Woraus sich die saubere Trennung zur So-

[19] Der Begriff BVSR-Mechanismus geht auf Donald T. Campbell (1974) zurück und steht für „Blinde Variation und selektive Retention". Darunter wird verstanden, dass jeder evolutionäre Wandlungsprozess durch spezifische Mechanismen der Variation, Selektion und Retention gekennzeichnet ist. Das gilt auch für neu erworbenes oder zu erwerbendes Wissen.

ziobiologie ergeben soll, wird von Kappelhoff nicht weiter ausgeführt, sie erfordert allerdings mehr als eine Komplexitätserhöhung des Evolutionsprozesses und das Zugeständnis von Rückkopplung, wozu Wilson durchaus bereit ist (vgl. Wilson 2000: 300).

Um dem vermeintlichen oder tatsächlichen „cultural turn" naturwissenschaftlich zu begegnen, wird „universeller Darwinismus" (vgl. Kappelhoff 2003: 8; Online-Dokument) zugrundegelegt, der sich mithilfe des BVSR-Theorems beweisen soll. Aus „Sicht des universellen Darwinismus erscheint die biologische Evolution vielmehr als ein Spezialfall der Anwendung eines allgemeinen Gestaltbildungsprinzips, das auch in anderen Bereichen mit jeweils substanzwissenschaftlich spezifischen Ausprägungen der angesprochenen Mechanismen Erklärkraft besitzt" (ebd.). Der als Organisations- und Gestaltbildung verstandene Prozess löst sich also von einem biologistischen Darwinismus, fordert aber andererseits die Anerkennung der universellen Prinzipien des „neuen" Paradigmas, eines Passungsmodus im Kontext des naturalistischen Emergentismus (vgl. ebd.: 9). Kulturelle Evolution ist wie die Evolution von Vernunft und beispielsweise artifiziellen Emergenzen *Bestandteil der universellen Evolution* „auf der Grundlage eines algorithmischen Verständnisses" (ebd.). Das Individuum wird dabei als Teil eines ökologischen Systems verstanden, das in „ein komplexes Netz von Kooperations- und Konkurrenzbeziehungen" (ebd.: 11) eingelassen ist, in dem *Vernunftentscheidungen* mit Handlungen und Verhalten identisch sind, die *Konsequenzen auf die Fitness* eines jeden Individuums haben. Die sozialen Interdependenzen der Individuen werden als die „gekoppelter Fitnesslandschaften" (ebd.) betrachtet, um von dort aus zur „Analyse von *koevolutionären* Dynamiken" (ebd.; Herv. i.O.) zu gelangen. Die Komplexitätstheorie führt allerdings zu Unübersichtlichkeit hinsichtlich einer umfassenden Ausleuchtung beispielsweise zunehmender Freiheitsgrade und deren Dynamiken. Die Interpretation ist zudem insgesamt schon fokussiert auf den finalisierenden Begriff „durchbrochener Gleichgewichte" (ebd.; siehe dazu auch oben), die sich innerhalb der zum Teil chaostheoretisch formulierten Optionen als durchsetzungsfähig erweisen. Noch entscheidender aber ist der Analogieschluss von biologischer und kultureller Evolution:

„Evolutionäre Dynamiken erkunden historisch kontingent einen Möglichkeitsraum, der durch einen spezifischen Code konstituiert wird. Im Falle der biologischen Evolution geschieht dies mit Hilfe des genetischen Codes. Der biologische Möglichkeitsraum umfasst alle möglichen Kombinationen des DNS-Alphabets A, T, C und G" (ebd.: 12; Online-Dokument). Die funktionelle Aufspaltung des natürlichen, des erblich bedingten Prozesses sorgt für die notwendigen organismischen Freiheitsgrade. Die genetisch codierte Information mittels Replikanda wird erst in den Organismen exprimiert (vgl. ebd.) „und so in *genetisch verankerte Verhaltenstendenzen* von Organismen umgesetzt. (...) Nicht die Replikanda, sondern die Interaktoren sind also die Einheiten der Selektion" (ebd.; Herv. B.M.), weil erst das „entpackte" Replikandum sich als „Vermittler"

im Sinne der Fitness gegenüber der Umwelt bewähren kann und muss. Diese Konstruktion der biologisch begründeten Optionen wird auf die kulturellen Möglichkeitsräume ausgedehnt. Als Replikatoren fungieren die symbolisch codierten Orientierungs- und Verhaltensregeln, welche „von Akteuren als Interaktoren aktiv interpretiert und in Szene gesetzt werden" (ebd.). Sowohl für die biologische wie auch die kulturelle Evolution wird damit eine „*Mehrebenenstruktur*" (ebd.: 13; Herv. B.M.) konzipiert, die einer komplexen Systemdynamik genügt und Gen wie Kultur dem *Axiom der Fitnessteigerung* zugänglich machen soll. Die Möglichkeitsräume beider Evolutionsgeleise sind gekoppelt an das emergentistisch-naturalistische Paradigma. Komplexisierung zur Fitness-Steigerung muss notwendig einen *physikalisierten Begriff von Vernunft, Rationalität und Kultur* abstellen, der dasjenige, was bisher als Subjektives begriffen wird, als Akzidens in den Rahmen seines Axioms stellt.

Es kommt auch die von Kappelhoff vertretene, systemtheoretisch avancierte und mit hoher Dynamik ausgestattete Rekonstruktion menschlicher Handlungsrationalisierung und vernunftgemäßen Verhaltens als komplexisierte Interpretationsebene zu der bereits mit Vollmer und anderen vertretenen Anschauung, dass *Vernunft ein naturwissenschaftliches Datum* hat (siehe oben). Hier ist es mit einer eindimensionalen Vernunftbestimmung als kognitive Vernunft zu tun, in der die evoluierte Kognitionskompetenz den menschlichen Lebensprozess als Informationsverarbeitungsprozess analysiert und Wissen den Stoff bildet, aus dem Rationalität als kognitive Vernunft emergiert. Eine reduktionistische Hypothese, die nicht zuletzt dem Induktionismus (vgl. Vollmer 2002: 3) aufruht. Allerdings: „Induktion als außerlogische Methode führt nur zu hypothetischem Wissen" (Irrgang 2001: 18). Das Problem der hier ausgebreiteten Hypothesen ist, wie gezeigt, dass sie sich ihrer *rekonstruktiven Grundlage* nicht versichern, zu Letztbegründungen greifen und damit weder beweisbar noch falsifikabel sind.

III. SOZIALES HANDELN, RATIONALITÄT UND VERNUNFT: KRITISCHE BETRACHTUNG DER UNTERSUCHTEN ANSÄTZE

1. Rational Choice – Klassische Konzeption sozialer Ordnung

1.1. Entstehungsgrundlagen und Problemanriss

James Samuel Colemans Vorstellungen einer Fundierung sozialen Handelns sind in den Grundlagen der Sozialtheorie (1991) in drei Bänden ausführlich ausgearbeitet und dargestellt. Die hier hauptsächlich behandelten Items finden sich im ersten Band. Sie beinhalten eine qualitative und mathematisch-formale Dimension. Der qualitative Teil versucht, mithilfe zahlreicher Exemplifizierungen das Theorem der Kosten-Nutzen-Abwägung und entscheidungstheoretischer Implikationen abzuhandeln, während die mathematischen Darstellungen – in dem dritten Band – eine formale algorithmische Stringenz unter den Prämissen einer „mathematischen Soziologie" (vgl. Müller/Schmid 1998: 8) in der Theorie sozialen Handelns zu verankern suchen. Die sozialtheoretischen Fragestellungen werden als *werterwartungs-, tausch- oder entscheidungstheoretisch* formuliert. Sie sind meist unter Begriff „Rational Choice-Ansatz" zusammengefasst vereinheitlicht[20]. Coleman geht es um die „Erklärung sozialer Phänomene" (Coleman 1991: 2), die sich als *Nutzenmaximierung- bzw. Nutzenoptimierung unter Einbezug von Kostendimensionen von Entscheidungen und Handeln* darlegen lassen müssen. Untersuchungsgegenstand Colemans Grundlagen der Sozialtheorie sind systembezogene Funktionen des Handelns, die von „den Mikrogrundlagen, auf denen die Theorie dieses Buches beruht" (Coleman 1991: 254), ihren Ausgang nehmen. Den zielgerichteten Handlungen auf der Mikrobene der Akteure muss ein „nomologischer Kern" (vgl. Esser 1991: 2) eignen, der „nur auf der mikroskopischen Ebene, auf der Ebene des (situationsorientierten) Handelns von Akteuren" (vgl. ebd.) nachgewiesen werden kann. Esser sieht nun in dem Rational Choice-Ansatz trotz der ihm eigenen Schwächen, beispielsweise beim neoklassischen Ökonomismus, einen Versuch, Makroerklärungen über die Mikroebene zu entschlüsseln und dabei adäquate soziologische Erklärungen zu gewinnen. Der symbolische Interaktionismus George Herbert Meads wird dabei unter Einbezug der Dimension reziproker Handlungsorientierung zum „methodologischen Individualismus" (vgl. Coleman 1991: 20) erweitert. Hier wird der Begriff der sozialen Interaktion beispielsweise in Abgrenzung zu biologischen bzw. naturwissenschaftlichen Ansätzen implementiert. Wichtig ist „der Begriff der ‚sozialen' Situation (...) bei der die Akteure wechsel-

[20] Brentel (1999) verwendet für das Feld der Rational Choice-Theorien ähnliche Begriffe, differenziert jedoch noch spezifischer aus (vgl. ebd.: 36 f); Hans Joas (2004) spricht von der „Mitte der 1960er Jahre einsetzenden „Variante des Neo-Utilitarismus innerhalb der Soziologie (…) einer Theorierichtung, die man mit den Etiketten ‚Rational Choice'. ‚Rational Action' bzw. ‚Theorie rationaler Wahl' versah" (ebd.: 162).

seitig in Rechnung stellen (müssen), dass das Ergebnis ihres Tuns von den Absichten und Handlungen der anderen Akteure mitbestimmt ist und dass alle auch wissen, dass es so ist“ (Esser 2000: VII) und, muss hinzugefügt werden, genau das zu ihrer Handlungsgrundlage machen.

Parsons struktureller und häufig als „objektivistisch“ charakterisierter Funktionalismus (vgl. Joas 2004 83), der die Elemente konstruktivistischer und symbolischer Interaktion nicht zur Kenntnis nimmt und der auch als „’normativistischer Funktionalismus’“ etikettiert ist (vgl. ebd.: 90), wird von Coleman konsequent zurückgewiesen: Die Problematik, wie es zu *gemeinsam geteilten Werten* kommt, welches die *Antriebe menschlichen Handelns* sind, bewegen die sozialtheoretischen Überlegungen Colemanscher Provenienz doch zu zentral, als dass sie den von ihm als „Handlungs-Isolationismus“ verstandenen Erklärungen folgen könnten. Parsons sozialtheoretische Erwägungen anschließen stark an Émile Durkheims (1858-1917) Idee einer prästrukturierten Gemeinschaft. Dabei sind zentral die „definitions of rights and duties of the members of a collectivity which specify the actions of incumbents of roles” (Parson 1967: 78). Rollendefinitionen strukturieren den Alltag, die Entscheidungen und Handlungen ihrer Träger vor. Grundsätzlich ist zu unterscheiden zwischen „only five *basic* pattern variables (...):

1. Affectivity – Affective neutrality.

2. Self-orientation – Collectivity-orientation.

3. Universalism – Particularism.

4. Ascription – Achievment.

5. Specificity – Diffuseness” (ebd.: 77; Herv. i.O.).

Mithilfe dieser dualen Konstrukte spezifiziert Parsons die von Ferdinand Tönnies getroffene Unterscheidung von „Gemeinschaft“ und „Gesellschaft“ ebenso wie die von Émile Durkheim 1893 in seinem Werk *De la division du travail social*[21] (1977) entwickelte Entgegensetzung von „mechanischer“ und „organischer Solidarität“. (vgl. Joas/Knöbl 2004: 112 f). Parsons’ Ausarbeitung ist ein Erkenntnisgewinn, weil die Analyse von der Anerkennung einer modernen Gesellschaften eignenden Komplexität ihren Ausgang nimmt. Die Einführung einer funktionalistischen Ordnungstheorie mit den Systemfunktionen „Allokation“ und „Integration“ hat jedoch berechtigte Kritik auf sich gezogen. Joas merkt dazu an, dass eine „Synthese zwischen Handlungstheorie und Funktionalismus (...) ihm nicht wirklich geglückt (ist)“ (ebd.: 140), Parsons „soziale Ordnung zum Wert an sich“ (ebd.) stilisiert, die in seiner Konzeption weitgehend konfliktlos beschrieben wird (vgl. ebd.), die Theorie eine Reichweite beansprucht, die auf Kosten empirischer Belege gehen muss, welche von ihm aber im Sinne der Ausformulierung eines theoretisch umfänglichen Gehalts scheinbar in Kauf genommen wird (vgl. ebd.: 141).

[21] Übersetzung: *Über die Teilung der sozialen Arbeit*. Dt. von Ludwig Schmidts, Frankfurt/M. 1977

Dem setzen die mit den 50er Jahren des letzten Jahrhunderts virulent werdenden nutzentheoretischen Rationalitätskonzeptionen „individualistischere Varianten“ entgegen, in denen der Utilitarismus der traditionellen Nutzenkonzeptionen abgewiesen, zumindest aber erweitert oder reformuliert wird. Nicht mehr der „egoistische“, noch von Jeremy Bentham (1748–1832) als Lust-Unlust-/Maximierungs-Meidungs-Schema formulierte Antrieb motiviert die Handlungen der Subjekte, sondern vielmehr sowohl Egoismus als auch Altruismus sind Motive der Nutzenkalkulation.

1.2. Externalisierung von Normen und soziale Interdependenzen – Colemans Probleme

Handelnde haben individuelle Präferenzen (Ziele, Wünsche, Bedürfnisse); sie handeln unter *subjektiven und objektiven Restriktionen*, die ihre Möglichkeiten einschränken und sie versuchen, ihren Nutzen zu maximieren, so Coleman. In Abgrenzung der Handlungsrationalisierung eines *homo oeconomicus*, der auf ökonomischen und psychologisch-verhaltenswissenschaftlichen Modellen (vgl. Joas/Knöbl 2004: 152) und in einer anthropologische Konstante basiert ist, sucht die „Chicago School“ Colemans in *austaustheoretischer Weise* „die *Entstehung* von Normen aufzuhellen“ (ebd.: 179; Herv. i.O.). Grundlegende Annahme Colemanscher Sozialtheorie sind rationale Verhaltensweisen rationaler Akteure – und hierbei sowohl von Individuen als auch korporativer Einheiten. Elementare Handlungsstrukturen werden neben Präferenzen, Interessen und Ressourcen unter den Begriffen „Handlungsrechte“, „Herrschafts- und Vertrauensbeziehungen“ fokussiert, wobei dynamische Eigenschaften und Entwicklungen berücksichtigt werden. Schließlich behandelt Coleman im Kontext der Diskussion von Normbedarf und -entstehung die *Möglichkeiten und Bedingungen kooperativen Verhaltens*.

Die *Nachfrage nach Normen* durch *Ressourcenbesitzer* und *eigeninteressierte Akteure* – „Nachfrage“ ist hier durchaus als Marktausfluss und Prämisse für Normen zu verstehen – ist solange *nicht notwendig* und eben *nicht im Interesse* der Handelnden, solange sie als strukturell beschreibbare Interdependenzen qua tauschinteressierter Übertragung von Kontrollrechten regulierbar sind. Coleman selbst sagt „wenig über die Befolgung von Normen (...) weil die *Befolgung oder Nichtbefolgung* im Rahmen dieser Theorie lediglich das *Ergebnis der Anwendung des Prinzips der Nutzenmaximierung* unter verschiedenen Beschränkungen ist“ (Coleman 1991: 371; Herv. B.M.) .*Bedingung der Nachfrage* nach Normen ist die sonst nicht mögliche *Bewältigung externer Effekte.*, die sonst nicht im Sinne des Austausches von Kontrollrechten regulierbar sind, bestehen (ebd.: 323/324; Herv. i.O.): „Normen entwickeln sich als Resultat zielgerichteter Handlungen von Akteuren, die externe Effekte von anderen erfahren und somit mögliche Nutznießer der Norm sind“ (ebd.: 372). Der implizierte und vorne bereits erläuterte soziale Konsens ist in der Konzeption des Rational Choice-Ansatzes dabei

eine „Abkühlung“ auf *moralfreie Kommunikation und Interaktion*, die sich lediglich systemtheoretisch zu bewähren hat und als *Funktionalismus* zu bezeichnen ist, weil sich „die Existenz einer Norm als (...) Zustand definiert, in dem ein sozial definiertes Recht auf Kontrolle über die Handlung eines Akteurs nicht vom Akteur selbst, sondern von anderen behauptet wird“ (ebd.: 344).

Mit Helmut Berger ist kritisch festzustellen erstens: „Jede unliebsame oder liebsame Handlungsfolge kann bei Coleman zum Ursprung der Nachfrage nach einer Norm werden, die sie entweder unterbindet oder verstärkt“ (Berger 1998: 67). Zweitens reduziert sie sich auf die „Gewinnung von Kontrollrechten“ (ebd.: 68) für Austauschhandlungen. Norm kann also nicht mehr als soziologischer Grundbegriff im Sinne einer „sozialen Norm“ verstanden werden, die reziprokem Handeln zugrunde zu legen ist und eine Bindungswirkung in moralischer Hinsicht entfaltet. Die Erwartungskonsistenzen, die Normen generieren, werden *an die nutzenmaximierende Austauschorientierung von Ressourcen gebunden*. Das gilt für *soziales Kapital* gleichermaßen: *Soziale Beziehungen emergieren im austauschtheoretisch begründeten Interaktionskontext*, wenn Ressourcen zum Zweck der Handlungskontrolle mobilisiert werden. Diese fungieren dann zugleich als soziales Kapital, „nicht nur als Komponenten sozialer Strukturen“ (Coleman 1991: 389). Das heißt schließlich: „Soziales Kapital wird über seine Funktion definiert“ (ebd.: 392). Die Funktionalisierung von Sozialkapital und Norm geht mit dem Vorwurf an die Soziologie einher, Nutzenmaximierung als Prinzip sozialer Ordnung nicht oder nicht genügend verankert zu haben (vgl. ebd.: 51). Soziale Optima, die im Utilitarismus auch Colemanscher Prägung ein bedeutendes Gewicht haben, gehen auf Adam Smith’ (1723-1790) Gedanken einer „*invisible hand*“ wie auch neoklassische Theoreme unbeabsichtigter Förderung von Wohlfahrt durch den Verfolg von Eigennutz zurück. Die *ökonomische Soziologie* wird unter diesen Prämissen nach Kappelhoff ein Unternehmen, das durch den *ökonomistisch-rationalistischen Kern* ihrer Theoreme tendenziell auf eine *Auflösung des Begriffs des Sozialen* (vgl. Kappelhoff 1992: 222) zielt. Am Beispiel des sozialen Kapitals wird nachvollziehbar, dass soziale Ordnung dabei schon immer vorausgesetzt wird, ohne selbst in die Theorie sozialen Handelns integriert zu werden, denn: „Soziales Kapital ist das *Element, das Normen ihre Bindungswirkung verleiht*, vor allem dann, wenn sie nicht im unmittelbaren Eigeninteresse liegen“ (Früchtel/Cyprian/Budde 2007: 86; Herv. i.O.).

Bei Colemans Konstruktion sozialer Dilemmata, die durch den rationalistischen Kern seiner Sozialtheorie bewältigbar werden sollen, können in sozialen Situationen ohne Normen durch die wechselseitige Beeinflussung mittels positiver und negativer Externalitäten nur suboptimale Ergebnisse erzielt werden (vgl. Voss 1999: 120). Die Akteure müssen dann, was als das „zentrale Erklärungsproblem“ (ebd.: 121) erscheint, die Aufgabe lösen, soziale Bedingungen zu identifizieren – und ebenso herzustellen – in denen sowohl Kooperation als normkonformes Verhalten emergiert wie auch das Trittbrettfahrerproblem gelöst wird. Bezeichnend ist, dass Normativität der Lebens- und Handlungswelt im

Rational Choice-Ansatz nicht verstanden wird als eine Einsicht in normgeleitetes Handeln im Sinne wechselseitiger Übereinkünfte, die über die Einbettung in den sozialen Kontext bereits vorausgesetzt wird. Die Ausgangsthese Colemans ist zwar, „dass *soziale Beziehungen* wirksame Sanktionen ermöglichen" (ebd.: 123; Herv. i.O.), diese sind jedoch dem Diktat der Kostensenkung einzelner Akteure unterstellt. Das hat Konsequenzen für das Normverständnis, denn Austausch wird als ökonomische Kategorie im Interaktionsprozess der Akteure *vorausgeschickt* und Normgeneration der Ökonomik *nachgeordnet*: Weil häufig die „Verteilung von Rechten (...) Ausgangspunkt von Konflikten und Auseinandersetzungen" (Coleman 1991: 57) ist, muss „eine Theorie des sozialen Austauschs als Tauschgegenstand eher das Recht, bestimmte Handlungen auszuführen betrachten" (ebd.: 58).

Die Bedingungen, unter denen Normen entstehen können, sind nicht ausschließlich eine Funktion des Interesses an ungleich verteilten Ressourcen, sondern immer mit dem Vorhandensein *sozialer Beziehungen* verknüpft „und nicht (...) der Rationalitätsannahme. Die Leute mögen noch so rational sein, es kommt zu keinem sanktionierenden Verhalten, wenn nicht enge soziale Beziehungen bestehen, die aber ihrerseits durch und durch normativer Natur sind" (Berger 1998: 69). Denn Normativität von Lebenswelt behandelt schon immer die Grundfragen und basalen Probleme von Gesellschaften; sie liegt insofern jeder Entscheidung über Altruismus oder Egoismus, Austausch oder nicht *zugrunde*. Normen sind Ausfluss bzw. Antwort genau dieser zentralen Fragen und Auseinandersetzungen im Hinblick auf die Legitimität von sozialer Ordnung. *Es also kann nicht die Herbeiführung/Verhinderung von (unerwünschten) Handlungsfolgen einer Gruppe oder eines Individums A auf eine Gruppe oder ein Individum B als Normerklärung fungieren*. Nach Coleman ist dies allerdings der Fall, wobei ein kardinaler, quantifizierbarer Nutzen benennbar sein soll.

Die Problematik eines sozialen Nutzens reduziert sich im Rational Choice-Ansatz auf die Perspektive der Kooperation, wobei ein pareto-optimaler Zustand angezielt wird, in dem jeder Handlungsteilnehmer Bestandteil eines Gleichgewichtszustandes ist. Für das Theorem des Gleichgewichts gilt das gleiche, was bereits in der Evolutionären Erkenntnistheorie kritisiert worden ist. Die *anthropologisierende Setzung* impliziert auch in den RC-Ansätzen harmonisierte Sozia(bi)lität, die nichts weniger als dogmatisch ist. Zudem besteht ihre Gefahr in der *Konstruktion binärer Codierung für „Normalverhalten" versus „Abweichung*". Unter Devianzverdacht geraten so alle, die achtungsgestützte Kommunikation (vgl. Mühlfeld 2008: 74) der Aussicht auf Nutzenoptimierung vorziehen. Aus der „Verkennung des Sollenscharakters von Normen und (...) Unverständnis für die Legitimität von Normen" (Berger 1998: 72) resultiert also eine Verwechslung von „Moral mit sozialer Nützlichkeit" (ebd.).

Werden Normen allerdings mit Berger und anderen in das Wechselverhältnis sozialer Beziehungen eingeordnet, so zeichnen sie sich deutlich durch ihren „inneren Kern" (Münch 1998: 84) und in „ihrer *verbindlichen Geltung*" (ebd.;

Herv. i.O.) aus. Normativität steht gerade nicht per se in der Linie und Tradition des ökonomischen Kalküls, das kardinal oder ordinal indexierbar ist. Daraufhin ist auch die Problematik des Zustandekommens sozialer Optima zu beurteilen, die nach Coleman durch Internalisierung von Normen und Sozialisation zu bewältigen sind (vgl. Coleman 1991: 52, 381 f). „Die Identifikation des Sozialisanden mit dem Sozialisationsagenten befördert die Internalisierung der vom Sozialisationsagenten repräsentierten Normen" (Münch 1998: 84). Aber nimmt tatsächlich die „Identifikation (...) mit dem *Nutzen* zu, den der Sozialisand vom Sozialisationsagenten empfängt" (ebd.; Herv. B.M.)? Münch sieht in dieser Unterstellung die richtige Beschreibung der „Ökonomie von Normen" (ebd.), zugleich aber stellt er fest, dass „alles andere (...) im Bereich von nicht in den Ansatz integrierbaren Residualkategorien (bleibt)" (ebd.).

Der österreichische Rechtswissenschaftler Hans Kelsen (1881-1973) hat in seinem Buch *Reine Rechtslehre* (1960) Voraussetzung aller Rechtsordnungen zu begründen gesucht. Obwohl Normen nicht mit positivem Recht identifiziert werden dürfen, kann Kelsens Begriffserläuterung von Normen hier fruchtbar sein. Der subjektive Akt der Generierung einer Norm macht einen objektiven Sinn und fordert objektive Geltung, die nicht als „Seins-Tatsache" (ebd.: 8), sondern im Sinne eines Sollens (vgl. ebd.: 8, 196 f) zu begreifen ist. Die Sollens-Tatsache zwingt zur Unterscheidung zwischen diesem selbst und der Frage der „Wirksamkeit" (ebd.: 10), obschon auch „zwischen Geltung und Wirksamkeit ein gewisser Zusammenhang bestehen kann" (ebd.). Die Geltung als „spezifische Existenz einer Norm" (ebd.: 8) benötigt nicht mehr den Willens- als einen Entscheidungsakt. Kelsen fundiert nun die Sollensforderung einer Norm in einem transzendentallogischen Verfahren: indem er eine „Grundnorm" (ebd.) einführt. Aus dieser folgen alle anderen, womit die Metaregel, bei Kelsen exemplarisch an Geboten Gottes dargestellt, nicht eine wie auch immer geartete Souveränität sein kann (vgl. ebd.: 196, 32), sondern „weil Gott befohlen hat (...) und man den Befehlen Gottes gehorchen soll (...) Der Inhalt der den Ausgangspunkt bildenden Norm (...) kann aus dieser Grundnorm nicht abgeleitet werden. Denn die Grundnorm beschränkt sich darauf, eine normsetzende Autorität zu delegieren, das heißt eine Regel aufzustellen" (ebd.: 199, Anm. 1), die als Obersatz die Sollensforderung – man soll Gott gehorchen – und als Untersatz – Gott hat die Befehlsgewalt – die Tatsache des Seins enthält.

Trotz der Tatsache, dass Kelsen überwiegend auf positives Recht abhebt, kann mit ihm der Normbegriff um den von Münch vorgestellten Normkern erweitert und in diesem Sinn verstanden werden. Die Grundnorm Kelsens ist sicher ein Konstrukt; dennoch ist es, als solches immer in Rücksicht gestellt, notwendig und hilfreich, Normen als Ausdruck wechselseitiger Bezugnahme der Menschen zu verstehen. Jeglichen metaphysischen Rekurs auszuschließen wird bei der Frage von Normgeneration nicht möglich sein (vgl. Alexi 2004) und meines Erachtens ebensowenig wünschenswert. Für die Colemansche Interpretation bedeutet das eine notwendige Korrektur: Es wird deutlich, dass die Dynamisie-

rung von als normativ zu klassifizierenden Handlungen nicht in dem durch Kausaleffekte bewirkten „Hintereinanderschalten mehrerer Mikro-Makro-Modelle“ (Lüdemann 2000: 91) besteht, sondern in sozialen Übereinkünften, die von kulturellen Mustern getragen sind und die den Kern moralisch kommunizierter Lebenswelten bilden. Mit den Worten Johannes Bergers ist für die Verbindlichkeit von Normen charakteristisch, dass sie sich „aus der Verankerung (...) in kulturellen Traditionen und deren Pflege durch solidarische Gemeinschaften (ergibt), die ihre Beziehungen nicht als ökonomische Transaktionen nach dem Prinzip der Nutzenmaximierung verstehen, sondern als Zusammengehörigkeit und gegenseitige Solidarität jenseits jeder Nutzenkalkulation. Dass sich Zusammengehörigkeitsgefühl, Solidarität und die Pflege kultureller Traditionen (...) ‚auszahlen', weil sie die Kosten der Unsicherheitsbewältigung einsparen, ist lediglich ein sekundärer Effekt, der unmittelbar gar nicht handlungswirksam sein darf, weil bei der ersten Berechnung von Nutzen und Kosten der stabilisierende Effekt von Zusammengehörigkeitsgefühlen, Solidarität und gemeinsamen kulturellen Traditionen schon verloren ist“ (Münch 1998: 84). Tatsächlich kann, wie Hans Joas feststellt, Coleman „nicht wirklich zeigen, dass dieser Fall einer sich abzeichnenden Normbildung“ (Joas/Knöbl 2004: 179), nämlich das Bedürfnis, welches in Rücksicht auf gewinnversprechenden Austausch von Kontrollrechten entstehen soll, „tatsächlich der verbreitetste ist“ (ebd.). Zur Entstehung von Normen müssen wie oben bereits gezeigt, weitere Bedingungen als das ökonomisch motivierte Bedürfnis nach Austausch hinzukommen.

1.3. Vertrauensproblematik – problematisches Vertrauen

Die Klärung des Vertrauensphänomens in ökonomischen Theorien stellt eine besondere Herausforderung für den Rational Choice-Ansatz dar, weil Vertrauen, Vertrauensursachen und Vertrauensbeziehungen sämtlich in Fragekomplexe zur sozialen Beziehungs- und Solidaritätsfähigkeit des Menschen eingebettet sind. Die Modellannahmen müssen notwendig mit einer Komplexitätsreduktion beginnen, worauf mit mit Niklas Luhmann verwiesen werden (Luhmann 1994: 50) werden kann. Das Phänomen „Vertrauen“ interpretiert er als funktional (vgl. Luhmann 1973a). Darüber hinaus steht für ihn der Begriff für „vorweg nicht kontrollierbare Risiken“ (Luhmann 1994: 181). Eine vollständige Erklärung von Vertrauen im Prozess ökonomischer Modellbildung wird in der neueren Literatur gar als nicht möglich angenommen (vgl. Hoßfeld 2005: 1), obschon die fortgeschrittenen Varianten sich auf das Vertrauensphänomen zur Erhöhung ihrer Erklärungskraft einlassen müssen. Hier bildet die Sozialtheorie Colemans noch immer einen Referenzpunkt der RC-Theorien (vgl. ebd.; vgl. Esser 1996). Eine nähere Klärung ist zudem für den ökonomischen Ansatz nicht nur im Hinblick auf die individuelle Ebene, sondern auch die Makrobasis notwendig, gilt doch Vertrauen gerade als ein wesentlicher Mechanismus der

Konstitution und der Aufrechterhaltung von stabiler Ordnung, somit ökonomischer und gesamtgesellschaftlicher Wohlfahrt.

Jede soziale Handlung verweist auf das Problem des Vertrauens (vgl. Junge 1998: 37). Die Frage ist also, unter welchen Bedingungen lässt sich, wenn überhaupt, für das Konzept rational kalkulierender Akteure Vertrauen begründen. Mit anderen Worten: welche strengen oder weniger rigiden Annahmen ermöglichen eine Erklärung sozialer Ordnung aus den individuellen Handlungen, wenn Vertrauen als zentraler Moment sozialer Ordnung (vgl. Mühlfeld 2005), der Tatsache eines Gegenübers und im Hinblick auf die soziale Situation in Rücksicht zu stellen ist? Dabei erweisen sich auf der Mikroebene der Individualität das „persönliche Vertrauen" und auf der Makroebene das „Systemvertrauen (...) als wirkungsvoll, weil sich auf ihrer Grundlage Ungewissheiten nicht nur passiv ertragen, sondern aktiv in Entscheidungen überführen lassen" (Strulik 2005: 132). Vertrauen ist auch nach Coleman ein riskantes Unternehmen, weil der Vertrauensgeber niemals sicher sein kann, ob sein „Vorschuss" sich lohnen wird noch, wie sich die Gegenüber in Zukunft verhalten werden. Riskanz bedeutet dann die Abhängigkeit der erwartbaren und erwarteten Folgen „wesentlich vom Verhalten anderer Personen oder Institutionen" (Junge 1998: 39), die involviert sind. Ungleichzeitigkeiten und asymmetrische Kommunikation erhöhen die Riskanz des Treugebers zusätzlich, denn „Gewissheit darüber kann er aber erst einige Zeit nach der Übertragung erlangen" (ebd.). Warum aber sollte ein Akteur sich auf eine solche Transaktion einlassen, in der er oder sie unter einem häufig erheblichen Verlustrisiko steht? Kay Junge, der in seinen Erörterungen zu dem Schluss gelangt, dass es Coleman durchaus gelungen ist, sowohl ein einmalig flächendeckendes als auch unvergleichlich formal ausgebautes Konzept vorzulegen, beginnt mit einem dezidierten Problemanriss. Wer in Colemans Sinne Vertrauen investiert, tut dies aus „einem schlichten und durchaus kaltherzigen Kalkül" (Junge 1998: 26): der eigenen Nutzenmaximierung. Damit folgt die Semantik einem auch heute gebräuchlichen Verständnis, denn Vertrauen wird meist mit Kalkulation assoziiert und die Frage der Auszahlung bildet häufig das Zentrum. Colemans Vertrauensentwurf orientiert an dem Dreischritt „Mikro-Makro-Mikro"[22] und beginnt daher mit gegenseitigem, also individuellen Vertrauensbeziehungen (vgl. Coleman 1991: 228 f), beschäftigt sich mit Intermediären, Vertrauensmittlern (vgl. ebd.: 232 f) und geht schließlich auf die Makroebene der sogenannten Drittparteien (vgl. ebd.: 239 f). Obwohl Coleman die „dynamischen Eigenschaften" (ebd.: 225) untersuchen will, kommt es vielmehr zu einer Reduktion der Vertrauenskomplexität: „Er ist deshalb bemüht, Fragen strategischer Interdependenzen und damit das Problem der doppelten Kontingenz so weit wie möglich auszublenden" (Junge 1998: 28), wobei Coleman versucht, „sich (...) auf die Annahme parametrischer Rationalität zu beschränken" (Junge 1998: 28). So zielt der Entwurf auf rational *Kalkulierende,* die „Vertrauen vergeben wenn (...) das Verhältnis der Gewinnchance

[22] Im Folgenden auch mit MMM bezeichnet.

zur Verlustchance größer ist als das Verhältnis des Ausmaßes des möglichen Verlustes zum Ausmaß des möglichen Gewinns“ (ebd.: 126). Die entscheidungsrelevanten Kriterien sind so der *potenzielle Verlust*, der droht, wenn der Treuhänder das *Vertrauen enttäuscht*, der *potenzielle Gewinn*, wenn der Treuhänder das *Vertrauen rechtfertigt* sowie die *Gewinnchance*, also die Wahrscheinlichkeit der Rechtfertigung des Vertrauens. Der Treugeber polarisiert in einer Entscheidungssequenz in ein „Dagegen“, was keinerlei Veränderung des Nutzens bedeutet, oder ein „Dafür“, wenn – unter der Annahme der Risikoneutralität – das Verhältnis von Gewinnchance zu Verlustchance höher ist als das Verhältnis von potenziellem Verlust zu potenziellem Gewinn. Formal hat Coleman die Entscheidungssituation des Treugebers wie folgt dargestellt (vgl. ebd.: 126).

p = Gewinnchance (Wahrscheinlichkeit der Vertrauenswürdigkeit des Treuhänders)

L = möglicher Verlust (falls Treuhänder nicht vertrauenswürdig ist)

G = möglicher Gewinn (falls Treuhänder vertrauenswürdig ist)

Entscheidung: ja, wenn $p/1-p > L/G$ bzw. $pG > (1-p)L$

Unentschieden, wenn $p/1-p = L/G$ bzw. $pG = (1-p)L$

Nein, wenn $p/1-p < L/G$ bzw. $pG < (1-p)L$

Es gilt als Formel: „Vertrauen lohnt sich nur dann, wenn der Quotient aus der Wahrscheinlichkeit einer Bestätigung des Vertrauens und der Wahrscheinlichkeit einer Vertrauensenttäuschung größer ist als der Quotient aus möglichem Verlust und möglichem Gewinn“ (Junge 1998: 39).

Colemans Versuch eine „endogene Erklärung sozialer Ordnung“ (Junge 1998: 31) zu begründen, indem er „den übersozialisierten Akteur“ (ebd.) Parsons’ moniert, endet nicht nur mit dem kalkulatorischen Dilemma, das Vertrauen im Vorhinein diskreditiert. Obwohl Vertrauen in einem System der Rückkopplung stattfindet, läuft die Frage der Vertrauensbeziehung darüber hinaus auf eine Formalisierung von Diskontparametern (vgl. Axelrod 1988: 11) hinaus. Das gilt besonders, versucht wird mit, „einer einzigen Variable, nämlich mit der vom Akteur jeweils in Rechnung gestellten Wahrscheinlichkeit, dass sich sein Gegenüber wie erwartet verhalten wird, (...) wieder einzufangen, was an gegenstandimmanenten Rationalisierungsprozessen angesichts doppelter Kontingenz theoretisch gewollt ausgeblendet und auf eine Situation struktureller Interdependenz reduziert wurde“ (Junge 1998: 38). Wird also das Axiom der Nutzenoptimierung dem Vertrauensphänomen überstülpt, dann ist es qualitativ nicht mehr (wert) als die „Kalkulation einer Wette“ (Junge 1998: 49) und erhärtet den Verdacht, „dass Colemans Theorie des Vertrauens theoriebautechnisch im wesentlichen die Funktion hat, diese Marginalisierung von Situationen doppelter Kontingenz wenigstens teilweise wieder wett zu machen, ohne dabei Gefahr zu laufen, die theoretische Kontrolle über den Mikro-Makro-Übergang zu verlieren“ (ebd.: 36).

Bei der unilateralen Strategisierung der Vertrauensstruktur, die eine Rationalitätslösung durch Nash-Gleichgewichtspunkte ausweisen will, werden *gemeinsam geteilte Werte* und die *Zugehörigkeit zu einem kulturellen Zusammenhang* zu *Epiphänomenen* deklassiert. Dabei sind gerade sie – wie oben gezeigt – für die Normgeneration immanent von Bedeutung, und als überindividueller Kontext weisen sie sich darüber hinaus für Vertrauen als eine Basisstrukturierung im Hinblick auf soziale Ordnung aus. Hier ist darauf zu verweisen, dass

eine Marginalisierung dieser Dimensionen eine Analyse personaler und gesellschaftlich-kultureller Integrations- bzw. Desintegrationsprozesse als spezifische Realisierungsoptionen für Vertrauen verschließt[23]. Insofern ist individuelle und gesellschaftliche Rationalisierung in diesen Kontext eingelassen wie sich auch Vernunft in dem damit verbundenen Selbstverständnis begründen lassen muss. *Rationalität und Vernunft* sind also sinnvoll nur dann ausweisbar, wenn dem Faktum Rechnung getragen wird, dass das Individuum, „dem seine Lebenswelt *vorinterpretiert* zugänglich wird, indem er ein alter ego vorfindet" (Mühlfeld 2008: 75; Herv. B.M.), nicht auf einen Interessenmaximierer jenseits von „Verantwortlichkeit und Verantwortungsfähigkeit" (ebd.: Kapitelüberschrift) heruntergebrochen wird. Andernfalls bleibt von sozialer Ordnung nur ein an Wechselseitigkeit desinteressierter und depersonalisierter Zusammenhang übrig, der sich seines eigenen Begriffs endgültig entledigt hat. *Kalkulatorische Rationalität* aber stellt eine *Seins-Behauptung*, ein durchaus ontologisch zu verstehendes Muster kategorialer Zuweisung von humaner Verhaltensrationalität, ein *an sich* menschlicher Optierungen unter dem *Axiom der Gewinnrealisierung* dar. Auf diesem Weg wird das kapitalistische Warenverhältnis nicht nur akzeptiert, sondern als Quasi-Natur affirmiert. Dass sich diese Affirmation empirisch nicht selten zu bestätigen scheint, stellt allerdings mehr den Anlass für die Verfolgung der Ursachenzusammenhänge und Kritik in Rücksicht der hier angezeigten und damit nicht grundlos über Bord zu kippenden Potentiale dar.

[23] Auf Kultur bzw. kulturelle Phänomene werde ich weiter unten näher eingehen.

2. Neoklassischer Ökonomismus

2.1. Entstehungskontext und Intentionen neoklassischer Theoriebildung

Wie Brentel (1999) feststellt, handelt es sich bei den neoklassischen Rationalitätskonzeptionen und Interpretationen kalkulatorischer Vernunft um eine teilweise Weiterentwicklung und teilweise Revision des Rational Choice-Designs. „Der neoklassischen Mikroökonomie als einer hochstilisierten Entscheidungslogik des Konsumenten- und Produzentenverhaltens kommt dabei ein herausragender Stellenwert (...) zu" (ebd.: 15), als die Modifikationen „vor dem Hintergrund einer fortdauernden Auseinandersetzung mit den Optimaitäts- (sic!) und Vollkommenheitsannahmen des (mikro-) ökonomischen Rationalverhaltens verstanden werden können" (ebd.). Die Neoklassik muss schon deshalb Gegenstand der Auseinandersetzung sein, weil sie das dominante Paradigma der Wirtschaftswissenschaften und daher auch als „Mainstream" oder „Orthodoxie" begriffen wird. Sie ist für marktlich organisierte, moderne, in diesem Sinne also kapitalistische Gesellschaften von herausragender Bedeutung, gerade weil sie sich mit Verhaltens- und Handlungsdimensionen innerhalb moderner Vergesellschaftungsformen und Prospektionen, also ihrer Entwicklung beschäftigt. „Die Ökonomik analysiert, auf welche Weise die Märkte, die Politik und sonstige Ereignisse das Verhalten von Individuen und Organisationen beeinflussen, die so gut wie möglich ihre Lage *zu ihrem Vorteil* zu verändern suchen, indem sie miteinander um Einkommen, Arbeitsplätze, Kunden, ja sogar um Prestige und Macht konkurrieren" (Becker/Becker 1998: 4; Herv. B.M.). Dabei geht es der Neoklassik um den Einbezug der „Prinzipien des *methodischen Individualismus*" (Brentel 1999: 87; Herv. i.O.) wie auch die damit verbundene und abschließende Erklärung sozialer Prozesse (ebd.: 86 f). Die Alltagsökonomik weist den Subjekten ihre *Stellung im Handlungsprozess* aufgrund der *ökonomietheoretischen Bedeutung* zu. Marktprozesse wirken verhaltenssteuernd auf Individuen, die immer schon in Konkurrenz um materielle und soziale Güter stehen und entsprechend vorgegebener Marktmechanismen auf Einlösung ihrer Bedürfnisse orientieren. Daraus resultiert die für Soziologie und Philosophie konkurrente Position eines Erklärungsanspruchs sozialer Ordnung zuvorderst vor dem Hintergrund von „prä-ökonomischen (sozialen und institutionellen) Annahmen (....)" (Brentel 1999: 86).

Von besonderem Interesse ist für eine Kritik der neoklassischen Modellierung sozialer Akteure und des damit verbundenen Menschenbildes die Frage der Konzipierung des Rationalverhaltens und damit die Aufschließung einer Problematisierbarkeit der prominenten Ansätze im Hinblick auf *Vernunft*. Die Konzeption beruht zentral auf der *allokationstheoretischen Annahme*, aus der sich Prinzipien ergeben: Es wird von *Knappheitsbedingungen* ausgegangen; einer *Ressourcen-* bzw. *Erstausstattung*, die „für eine (wie auch immer verstandene) ‚optimale' Befriedigung aller Bedürfnisse der Menschen nach Waren und Dienst-

leistungen“ (Brentel 1999: 83) stehen; eine *Besserstellung durch Tauschakte* ist die Folge der Erstausstattungen und dem Streben nach *Bedürfnisbefriedigung*. Haushalte fungieren dabei selbst grundsätzlich als Unternehmen, das sich als Einheit *optimierender Produktionsfunktionen* versteht. Weitere „technische“ Unterstellungen sind *Grenzrate der Substitution* bzw. *Grenznutzenberechnung* der Akteure, das *Präferenztheorem* als Kernbestand der theoretischen Annahmen und der *Produktionsfunktionsansatz*.

Helmut Brentel nennt des weiteren als *Grundaxiome* der neoklassischen Modellkonstruktion außer dem Axiom der *Rationalität* und der *Selbstbestimmung* das Axiom *vollständiger Konkurrenz, vollkommener Information* und das *Reaktionsaxiom* (vgl. ebd.: 93/94). Hier entsteht sofort der Eindruck, dass es sich um eine puristische Konzeption des *homo oeconomicus* handelt, dessen strengen Idealisierungen kaum einer empirischen Überprüfung standhalten können. Das ist Stärke und Schwäche der Theoriearchitektur zugleich: Der Nachweis, dass die Grundannahmen der Theorie nicht oder nur unzureichend vorliegen, wird als Beweis der Unzulänglichkeit in sowohl theoretischer als auch praktisch-gesellschaftlicher Hinsicht gewertet. Damit ist evident: die Neoklassik bildet einen *im höchsten Maß normativ zu verstehenden Ansatz*. Die Erzeugung einer für Individuen nicht nur als „besser“ verstandenen Ordnung, sondern einer Ordnung, die ihrer „eigentlichen Natur“ entspricht, ist damit gerade das Argument, das die Neoklassik bestärkt. Dabei ist, wie schon erwähnt, ein zentrales Element die Vollkommenheit der Präferenzen. Hier ergeben sich erste Probleme:

„Der Bildung vollkommener Präferenzordnungen steht aus empirischer Sicht die steile Idealisierung der vollkommenen Information entgegen. Kennen die Wirtschaftssubjekte nicht das vollkommene Set aller Entscheidungsalternativen, ist die Präferenzordnung unvollständig und das Entscheidungsresultat nicht paretoeffizient“ (ebd.: 97).

Sowohl historisch als auch aus wissenschaftstheoretischer Sicht erweisen sich idealisierte Annahmen als notwendige hypothetische Konstrukte, die für Theoriebildung notwendig sind. In Tatsachen sind immer *Idealisierungen* eingegangen, bevor sie sich als solche von diesen abgrenzen. So ist es auch „nicht gegen die Idealisierung per se“ (ebd.: 97) gerichtet, wenn Vollkommenheitsannahmen kritisiert werden. „Bedeutsamer sind wiederum die Ausblendungen hinsichtlich des tatsächlichen Entscheidungsverhaltens“ (ebd.), die eine Fragwürdigkeit des Ansatzes implizieren.

In einem seiner neueren Bücher, *Accounting vor Tastes* (1998) legt Gary S. Becker die Notwendigkeit dar, „in extending the normal approach to preferences“ (ebd.: 4), Erfahrungen der Individuen und soziale Bedingungen – „experiences and social forces“ (ebd.) – einzubeziehen. Weil Becker weiterhin dem „utility-maximizing approach“ (ebd.) nicht substituierbare Erklärungskraft zuschreibt – es findet sich ihm gemäß nicht „any alternative approach – bleiben in diesem

Kontext seine grundlegenden Annahmen erhalten. „Beckers Ziel ist, einen Objektbereich, der nach traditioneller kulturanthropologischer oder soziologischer Auffassung durch kulturelle Wertunterschiede, normative und moralische Regeln usw., entscheidend bestimmt wird, mit einem theoretischen Ansatz zu beschreiben, dessen wesentliches Merkmal in einer Kombination der Annahme nutzenmaximierenden Verhaltens, der Existenz eines verhaltenskoordinierenden (Schatten-)Marktgleichgewichts und zeitlich (sowie interindividuell) stabiler Präferenzen bestehen“ (Voss 1985: 75). Dabei hängt Gary Becker dem „Gedanken an, dass die allen Menschen gemeinsamen letztendlichen Präferenzen ein genetische Erbe der Spezies Homo Sapiens sind“ (Vanberg 2005: 45), also „dass natürliche genetische Selektion und rationales Verhalten sich gegenseitig so verstärken, dass eine stets raschere und effizientere Reaktion auf Umweltveränderungen hervorgebracht wird, und dass die allgemeine Präferenzfunktion, die sich im Laufe der Zeit durch natürliche Selektion und rationale Wahl entwickelt hat, vielleicht die Präferenzfunktion ist, die am besten an die menschliche Gesellschaft angepasst ist“ (Becker 1982: 162, Fußnote 29). Anpassungstheoreme mit dem Ziel, menschliches Verhalten auf deren normierenden Rahmen zu begrenzen, sind bereits oben kritisch beleuchtet worden. Ich werde die Argumente nochmals in der Kritik von Soziobiologie und Evolutionärer Erkenntnistheorie aufgreifen.

2.2. Präferenzen, Vollkommenheitsannahme und Akteurstilisierung

(Wirtschafts-) Akteure treffen nun, entgegen einem unterstellten Maximierungszwang unter fixer Präferenzordnung, häufig gar keine oder aufgrund von Verunsicherung, unvollständiger Information usw. inkonsistente Entscheidungen. Jon Elster sowie March und Olson (1979) haben bereits auf die eingeschränkte Überschaubarkeit von Entscheidungen und auf Unsicherheiten im Entscheidungsprozess aufmerksam gemacht. Ambiguitäten als Anlass faktischer non-decision-Paradoxien – im Sinne der Unmöglichkeit, nicht zu handeln –, schlagen auf die Präferenzen der Akteure zurück und lassen deutlich das Bild einer multidimensionalen und multiperspektivischen Situation des Handelns entstehen. Besonders in Rücksicht zu stellen sind die damit einhergehenden Unsicherheitszonen, die Akteure dazu bewegen können, gar keine oder schwankende Entscheidungen zu treffen, ihre ursprünglichen Präferenzen zu modifizieren oder eine Zufallsentscheidung zu fällen: „Ökonomietheoretische Fragestellungen scheinen von daher eher mit Elementen der Wahrscheinlichkeitsrechnung, der Chaostheorie und Synergetik kompatibel zu sein, als mit dem neoklassischen Optimierungsmodell“ (Brentel 1999: 98). Die Präferenztheorie in der neoklassischen Interpretation ist in der empirischen Realität kaum anzutreffen, weil sie den auf Interaktion verwiesenen Subjekten doch allzu viel abverlangt (vgl. ebd.: 88), und ihnen gleichsam zu wenig – an extraökonomischer Kompetenz – zutraut. Dennoch geht die Alltagsökonomik Beckerscher Provenienz davon aus, dass wenn Präferenzen geordnet vorhanden,

auch die Handlungsoptionen und Alternativen präsent sind – und auch gehandelt wird. Die Präferenztheorie geht davon aus, dass „sich im Verhalten zweierlei ausdrückt: die Einflüsse der konditionierten Basismuster ebenso wie die kognitiv kontrollierten, absichtsvollen Bestrebungen“ (Witt 1987: 133). Die konditionierten Muster sind von absichtsvollem Handeln zu unterscheiden. Witt spricht in dem ersten Fall von „impliziten Präferenzen“ (vgl. ebd.: 134), die besonders durch Erbweitergabe als primäre fungieren und „interindividuell gleichartig (sind)“ (ebd.). Dabei ist nach Witt weiter das ererbte *Lernverhalten als sekundäre Verstärkung* (vgl. ebd.; Herv. i.O.) einzubeziehen. Hier wird über „Verstärkungsassoziationen eine Struktur von sekundären Verstärkern erzeugt“ (ebd.). Werden durch diese sekundären Strukturen bereits die „individuelle Rezeption der kulturellen Erbschaft“ (ebd.) deutlich und „genetische Einflüsse u.U. völlig abbedingt“ (ebd.), gilt dies umso mehr für die bewusste Reflexion auf der Kognitionsebene. Das bedeutet nicht weniger, als dass sich *individuelle Präferenzen verändern*, für interagierende Akteure überwiegend aufgrund von Lernprozessen und damit einhergehender individueller und subjektiv erlebter Verstärkungsgeschichte, welche wiederum auf die Dimension von *Biographie und Individualität* verweist. Witt zeigt einen weiteren bedeutsamen Punkt für die Kritik der statischen ökonomischen Präferenzierung auf, der im Kontext von kognitiven Dissonanzen (Festinger 1978) bzw. Entscheidungs- und Handlungskonsistenz steht. Nicht selten gilt, dass die „Präferenz für einen bestimmten Grad der Übereinstimmung von Einstellungen und Handlungen (...) u.U. größer sein kann als die Präferenz für das Ergebnis möglicher, aber dissonanter Handlungen“ (ebd.: 135).

Dessenungeachtet ist die Entstehung der Neoklassik engstens mit der Übertragung der marginalen Analyse auf Nachfrageentscheidungen von Haushalten verbunden. Hier werden die möglichen Grenzkosten bzw. Grenzerlöse bestimmt. Die daraus resultierende Grenznutzentheorie der Konsumnachfrage und des Wertes ist eine Preisgleichgewichtstheorie, die im neoklassischen Ansatz auf eine subjektive Werttheorie modifiziert wird[24]. Der Nutzen wird mittels mathematischer Prozedere, besonders der Infinitesimalrechnung, bestimmt. Ausgangspunkt ist eine Substitutionslogik die besagt, dass bei „fortgesetzter Substitution des Gutes A durch ein Gut B (...) um stetes gleiches Nutzenniveau zu erreichen, exponential mehr Einheiten des Gutes B“ (Brentel 1999: 89) erforderlich sind. Hier wird ein Grenznutzen bzw. ein Grenzerlös festgelegt, der vereinfacht gesagt die letzte lohnende Transaktion bestimmt. Der Grenzerlös bezeichnet die Zunahme oder Abnahme des Gesamterlöses durch die letzte am Markt getätigte Transaktion (vgl. wirtschaftslexikon24.net; „Grenzerlös“). Der Haushaltsproduktionsansatz bestimmt, dass die privaten Güter, wie beispielsweise Zeit und soziales Engagement, Liebe usw. als Produktionsfaktoren auf Märkten erscheinen und zwecks Steigerung der Nutzenniveaus zum Tausch

[24] Die Grundannahmen und Axiome, unter denen der neoklassische ökonomische Ansatz menschliches Verhalten modelliert, sind übersichtlich bei Brentel dargestellt (Brentel 1999: 83 f). Hier findet sich auch eine ökonomietheoretisch fundierende Kritik dieser Bedingungen und Unterstellungen.

angeboten werden“ (vgl. Brentel 1999: 91). Über eine Form des privaten Preisbildungsprozesses lassen sich dann Nutzenniveaus und Gewinnmargen extrahieren, wobei eine „optimierende Realallokation privater Güter und Ressourcen unter dem Kriterium der Paretooptimalität“ (ebd.; vgl. Arrow 1983) erfolgt. Es entsteht ein wohlfahrtsökonomisches Konstrukt, das in der von Adam Smith’ abgeleiteten „invisible hand“- sowie der Besserstellungs-Annahme aller im Verfolg der Eigennutzoptimierung unter der Voraussetzung strenger Modellierung konkretisiert ist (vgl. Coleman 1991: 51). Auf sämtlichen Märkten tritt unter diesen Voraussetzungen ein Gleichgewichtszustand zwischen Angebot und Nachfrage ein, wobei zu den weiteren Annahmen gehört, dass auch die Preise aller Konsumgüter und Produktionsfaktoren bestimmt sind. Es handelt sich um eine *deterministische Konstruktion*, die in ihrer Nutzenoptimierungsfunktion an die vollständige – und realiter nicht empirisch existente – Präferenzordnung gebunden ist: „Diese Eigenschaften werden von niemandem ernstlich anders als Fiktionen eingestuft werden“ (Witt 1987: 175). Mit diesen Fiktionen muss aber zugleich eine andere Fiktion als Dogma überführt werden: die Gewinnmaximierung mit dem ihr verbundenen Theorem ausbalancierter Verteilung. Denn einmal abgesehen von einer noch immer offenen Auseinandersetzung um die Möglichkeit von Gleichgewichtspreisen als tatsächlich marktsteuernden Elementen (vgl. Loy 1988: 184 f), kann die ökonomische Prozesshaftigkeit nur als „kaleidisch, d.h. ständig einer unübersehbaren Vielzahl unvorhersehbarer Veränderungen unterworfen“ (ebd.: 185) betrachtet werden. Diese Perspektive verhindert eine logisch-deduktiv absicherbare Übereinstimmung mit der Realität, denn es ist die „Prognose empirischer Marktprozesse, selbst im Sinne von Musteraussagen, von vornherein ausgeschlossen“ (ebd.). Worum es hier jedoch geht, ist zuvorderst die Festschreibung von Einkommensgefällen, die sich über die unangetastete Ursprungsausstattung legitimieren will, der Gerechtigkeitserwägungen fremd sind und die nur allzu gravierendes „Gefälle“ zum Anlass temporärer wie beschränkter „Hilfe“ macht.

Der *geschlossene ökonomische Ansatz der Neoklassik* konzipiert mit dem Produktionsfunktionsansatz deutlich ein an *Naturgesetze* angelehntes Bild rationaler und vernunftstrukturierter Verhaltens- und Handlungsoptionen des Menschen. Die *eindimensionale funktionale Modellierung* folgt nun doch einem *biologischen Reiz-Reaktionsmuster* (vgl. Becker/Becker 1998: 5) – auch wenn sie vorgibt, dass Humanverhalten eine breitere Basis hat –, von dem aus die Akteure ihren sowohl vitalen als auch weiteren Bedürfnisbefriedigungen nachzugehen genötigt sind. Die *hochnormative Komponente* des Ansatzes zeigt sich unter anderem und exemplarisch am Phänomen des Altruismus. Es kann am Beispiel des Wahlverhaltens nachvollzogen werden, dass die Kosten-Nutzen-Axiomatik für alle sozialen Bereiche Geltung in normierender Absicht beansprucht, auch dann, wenn „weichere“ Variablen Einzug halten. Green und Shapiro haben eine Untersuchung zur Wahlteilnahme durchgeführt, in der in einem multivariablen Modell selektive Anreize, unter anderem auch „psychische Gratifikationen“ (vgl. Green/Shapiro 1999: 66), einbezogen sind. Die Items reichen neben „Befriedi-

gung“ und psychischer Anerkennung bis hin zu „Bürgerpflichten“, „Treue gegenüber dem System“ usw. (vgl. ebd.). Die Autoren halten fest, dass die *Erfüllung der Bürgerpflicht zum Gewinn* durch die Akteure wird: „Der Wahlakt ist demnach nichts anderes als ein Akt des Konsums, und Menschen gehen zur Wahl, weil der *Nutzen*, den sie *automatisch* aus Pflichterfüllung und Meinungsbekundung ziehen, die erwarteten Kosten des Wahlaktes übersteigt“ (ebd.: 67). Dabei kann nicht sein, was nicht sein darf: „Weil Menschen nicht zu Wahl gehen würden, wenn der Nutzen des Wählens geringer wäre als die Kosten“ (ebd.; Herv. B.M.). Ein Standpunkt, welcher der Dogmengeschichte der katholischen Kirche in ihren krudesten Auswüchsen würdig scheint. Eine „Wahl“ wird nicht einmal als herausfordernde Komponente gegenüber Maximierungsregel betrachtet, sondern ihr selbstverständlich subsumiert. Der Begriff „Bürgerpflicht“ wirft das Problem auf, wie es zu dieser Eigenschaft gekommen sein soll. Hier wird ein gesellschaftlich konnotiertes Phänomen hypostasiert, um über das Wesen wechselseitiger Verpflichtungen aufzuklären. Dezidiert wird im vorliegenden die Konsequenz der *außermoralischen Konzipierung* rationalen Verhaltens deutlich, die den Begriff *Selbstverpflichtung nur als Ausfluss von Gewinn-Verlust-Kalkül* begreifen kann. Gegenüber dem herkünftigen Nutzengedanken wird dieser nicht nur als eine lediglich „formale Kategorie“ (Joas/Knöbl 2004: 145) behandelt, sondern arbiträr und mechanistisch: *Nutzen ist immer dort, wo Präferenzen wirksam sind und woraufhin konkludent gehandelt wird.* Hier liegt eine spezifische Interpretation der „Probleme des immer nur psychologisch zu definierenden Nutzenbegriffes“ (Joas/Knöbl 2004: 145) vor, was ermöglicht, neben der egoistischen Variante auch den bisher als Antipode gebräuchlichen Terminus Altruismus in die Axiomatik zu integrieren. Das Verführerische dieser Aktion liegt auf der Hand: Wenn soziale Anerkennungen als Boni taugen – was sie durchaus tun – und gegenüber anderen Kosten aufgerechnet werden können, dann wird „egoistisches“ Streben, sind selbstbezogene Motive schnell auch mit Altruismus zu begründen. „Wohltätigkeit erfolgt z.B. oft weniger aus der Achtung von Benachteiligten, sondern für das soziale Ansehen, das man sich von ihr erwartet.“ (Axelrod 1988: 121). Altruismus ist eine gute Voraussetzung und „Methode zur Förderung der Kooperation in einer Gesellschaft“ (ebd.: 120), „ein Handlungsmotiv“ (ebd.: 121). Streng genommen existiert jedoch dann Altruismus als solcher nicht, wenn er dem Motiv der Erzeugung der Verbesserung allgemeiner Wohlfahrt unter zuvorderst egoistischen Erwartungen geschuldet ist und lediglich noch als *Synonym* für Letzteres fungiert. Andererseits ist damit eine *Strategie* bezeichnet, die sich gleichgewichtstheoretisch applizieren lässt. Weil „uneigennütziges Nutzenverhalten“ Kosten verursacht, bietet sich für Altruismus die Tit-for-Tat-Strategie an (vgl. ebd.: 122). Da diese jedoch keine moralische Bindung impliziert, sondern vielmehr eine Strategisierung darstellt, empfiehlt Axelrod in Anbetracht des Axioms der Nutzen- bzw. Präferenzrealisierung die Pädagogisierung von Moral in Form einer Unterweisung der nachfolgenden Generationen. Bei dieser Argumentation „verliert das Wort ‚Altruismus’ vollständig seinen Sinn, wenn dieses Verhalten *einzig und allein* auf der wie auch

immer vermittelt erfahrenen Nutzensteigerung des Gebers/Spenders etc. basiert“ (Joas/Knöbl 2004: 144; Herv. i.O.). Bei Axelrod wird zudem erneut deutlich, was auch den Kunstgriff von Soziobiologie und Evolutionärer Erkenntnistheorie kennzeichnet, nämlich dass historisch-gesellschaftlich und/oder kulturell generierte Begriffe ontologisch aufgestellt und zur Klassifikation ökonomischer Sachverhalte verwendet und damit als *bio-ontologische Wesenheiten rekonstruiert* werden. So ist auch die Annahme eines letztlich nur über die kin selection aufrecht zu erhaltenden Altruismus, rückgebunden an den Egoismus der Gene[25],wenig hilfreich: Der *Nutzen aus dem Nutzen* durch Altruismus ist eine *Tautologie*, die dem *Dogmatismus des ökonomitischen Weltbildes* geschuldet ist und darüber hinaus von *Letztbegründungen* lebt. Die Umdeutung des Begriffes läuft darauf hinaus, dass Präferenzen oder Nutzen für abschließende wie unhinterfragbare Begründungen stehen; das allerdings heißt, dass „dann der Altruist nur ein verkappter, höchst raffinierter Egoist“ (ebd.) wäre, was auf eine Willkürlichkeit der Definition, besser deren Redefinition hinweist.

2.3. Soziale Rationalität und Vernunft als Epiphänomene

An dem letztgenannten Beispiel ist deutlich geworden, dass *Rationalverhalten als Gewinn-Verlust-Orientierung* für alle gesellschaftlichen, sozialen wie auch individuellen Bereich universalisiert ist. Ich halte es dennoch für bedeutsam, nochmals einen Blick auf den Zusammenhang von sozialer Interaktion und der Ausweisung von Vernunft zu werfen.

Der 1989 verstorbene und frühere Schüler Parsons, George Caspar Homans, ist einer der Neo-Utilitaristen, die mit der Kritik – dabei besonders seines Lehrers – der vermeintlich zu starken normativen Formierung des Funktionalismus die außer-normative Entstehung von Institution und deren Verbindung zu „Verhaltenspsychologie und Ökonomie“ (Joas/Knöbl 2004: 152) aufzeigen wollen. In *Elementarformen sozialen Verhaltens* (1968) „präsentiert Homans eine ganze Reihe von ‚Wenn-dann-Sätzen’, quasi-naturwissenschaftliche Sätze also, die beispielsweise Aussagen machen über den Zusammenhang des Wertes einer Belohnung und der Wahrscheinlichkeit eines Verhaltens, über das auch in der Ökonomie verwendete Theorem des abnehmenden Grenznutzens (...) oder über den Zusammenhang von Frustration und Aggression (...)“ (ebd.: 153). „Neo“ ist am Utilitarismus die oben bereits erwähnte Möglichkeit, die Palette der zunächst als Werte erscheinenden Optionen zu erweitern: nämlich beispielsweise um das untersuchte altruistische Verhalten. Die ökonomische Rationalität des homo oeconomicus wird so neu belebt, und zwar indem *Werte* in der Nutzenrealisierung zu *Zwecken* unterschiedlichster Art konvergieren (vgl. ebd.: 154). Die Verfolgung von ökonomischen Zwecken ist *rational*, wenn sie

[25] Eine Kritik eines aus biologischen „Naturtatsachen“ abgeleiteten Menschenbildes der RC-Modelle wie der Annahmen von Soziobiologie und Evolutionstheorie wird im folgenden Abschnitt dieser Arbeit geleistet.

sich als marktorientiertes Handeln ausweist und gerade deshalb *weil sie nicht normativ-moralisch* gestört wird; sie ist darüber hinaus noch mehr: *vernünftig, weil sie in der Natur des Menschen verankert* ist (vgl. ebd.: 158, 159; Vanberg 2005: 45; siehe oben). Homans reduziert seinen Ansatz auf die Erkenntnisse der *behavoristischen Psychologie* (Joas/Knöbl 2004: 155) wie er ihn auch naturwissenschaftlich zu fundieren sucht (ebd.: 158). Obwohl die strengen und reduktionistischen Grundannahmen in der Evolutionsbiologie selbst längst fraglich sind und zum Teil verworfen werden, ist, worauf Joas deutlich verweist, die *Rationalität als elementares Eigennutzverhalten* als „Schlüssel-Annahme des Utilitarismus" (ebd.) noch immer aktuell.

Rationalverhalten unter Nutzenkalkül ist laut diesem Verständnis nicht nur keine Eigenleistung des bestimmte Optionen präferierenden und unter doppelter Kontingenz stehenden Individuums – wobei sich diese individuell –, organisational-rationalen oder auch unter utilitaristischen Gesichtspunkten getroffenen Entscheidungen bzw. die diesbezüglichen Erwartungen gerade als eigene Leistung in und durch die nicht gänzliche Absehbarkeit qualifizieren –, sondern gänzlich der axiomatischen Matrix zugeschlagen, die eine „anthropologische Grundbefindlichkeit" (Mühlfeld 2003: 151) impliziert. Dadurch wird wiederum *systemfunktionales Verhalten* gefordert als Einlösung einer *propensity structure*, die Redefinition von *Normativität als Sollen im Sein*. Mit anderen Worten konvergiert die Rationalität des Nutzenmaximierers zum *Ausdruck von Vernunft*. Denn die allgemeine „Akzeptanz eines marktwirtschaftlichen Handlungsverständnisses" (ebd.: 152) geht schließlich davon aus, dass „ihre Anwendbarkeit auf alles menschliche Verhalten prinzipiell als gegeben unterstellt" (ebd.) werden muss, um dann anschließend erst – meist spieltheoretisch – die Paradoxien der um Rationalität bemühten Individuen auszuweisen. Hier wird nochmals das Verhältnis von analytischer gegenüber empirischer Fundierung zugunsten jener *Abstraktion von realen Akteuren* verschoben (vgl. Joas/Knöbl 2004: 174), um Rückschlüsse auf die *Verfahrens- und Handlungsrationalität* aus Sicht der Individuen zu modellieren. Dabei stellt sich für die Modellierungen in Simulationen heraus: „selbst wenn der kollektive Nutzen offen zutage liegt" (ebd.), treffen die Annahmen häufig nicht zu, „werden rationale Akteure nicht so handeln, dass dieser kollektive Nutzen tatsächlich auch verwirklicht wird" (ebd.). Dieses Phänomen veranlasst meist zum Ruf nach „mehr Spieltheorie" oder zur Basis der Forderung nach *Adäquierung des Individualverhaltens* wie auch *gesellschaftlich-sozialer Imperative* an die Prämissen eines selbststeuernden Marktgeschehens – also in beiden Fällen keineswegs zur Grundlage, die modellplatonische Idealität infrage zu stellen bzw. zu revidieren.

Joas sieht hier scheinbar das Movens der avancierten Ansätze darin, die Fehlerquellen und Unzulänglichkeiten der vorgängigen RC-Ansätze aufzuzeigen. Ich bin aus den dargelegten Gründen skeptisch in dieser Hinsicht, nicht nur weil sich aufgrund der Naturalisierung und unter dem Siegel der Wissenschaftlichkeit normative Ansprüche leicht erheben, sondern vielmehr die bereits genann-

ten *Normierungen legitimieren* lassen. Beispielsweise in der von Coleman angedeuteten Anomiegefahr durch mangelnde Internalisierung von Normen, die über das Implikat der Abweichung oder/und Pathologie zum binär codierten Ort wird. Hier wird gezielt Einfluss auf die Lebensordnung von Gesellschaften zu nehmen gesucht (vgl. Mühlfeld 2003: 152), was, unschwer zu erkennen, in ein Plädoyer für *soziale Kontrollmechanismen* mündet (siehe unten). Der neoklassische Ansatz macht aber noch deutlicher, dass *Vernunft ihre Substanz im Tausch,* entsprechendes Verhalten und Handeln daran zu orientieren hat. „Versagen", als abweichend qualifizierte Verhaltensweisen und damit soziale Ausschließungen werden wissenschaftlich formuliert und fundiert, wobei der „Wissenschaftler sich selbst als Teil einer ‚aufgeklärten Herrschaft' definieren" (Cremer-Schäfer/Steinert 2000: 55) kann – die Metaebene des Vernunftgedankens. Das Autorenpaar Cremer-Schäfert und Steinert, das ihre Thesen sozialer Ausschließung und Diziplinierung stark zugespitzt expliziert und dabei ein an Frantz Fanon (1925-1961) orientiertes wie Foucaultianisches theoretisches Design zugrunde legt[26], kommt zu dem Schluss, dass das „Wissen über *Gesellschaft* und *Individuen*" (ebd.: 43; Herv. i.O.), also die *Frage sozialer Ordnung, selbst eine Rationalisierung der Moderne* darstellt (vgl. ebd.: 44 f). Übertragen auf die wissenschaftlich (ver)erklärte Welt und die damit verbundenen Aussagen zur „Natur" des Menschen (vgl. Mühlfeld 2003: 199) bedeutet dies, dass in den Rationalitätstheoremen der Austausch-, Transaktionskosten- und wohlfahrtsstaatlichen Ansätze „neue Ausschlusskriterien erzeugt werden" (Cremer-Schäfer/Steinert 2000: 46). Ohne mich der insgesamt klassentheoretischen Fundierung ihrer Argumentation anzuschließen, ist doch zuzugestehen, dass die Autoren verdeutlichen, dass durch die *Rationalisierung der Wissenschaft* selbst ein *Begriff von sozialer Ordnung* und damit *implizierter Normativität*, auch das oben angeführte *Verständnis von Rationalverhalten und Vernunft* geniert wird, der/das alles, was nicht in Kosten-Nutzen-Erwägungen aufgeht, erklärungslogisch für gescheitert erklärt – gerade unter dem Glauben an die *Marktlogik als Konfliktbereinigungsdimension*.

[26] „Die andere Erfahrung ist die der notwendigen Herrschaft in den Einrichtungen (Familie und Betrieb), in denen die Waren (besonders die Ware Arbeitskraft) für den Markt produziert und zugerichtet werden. Das eine Denkmodell ist das von Erfolglosen und Überflüssigen, die eliminiert werden müssen, um den Markt funktionieren zu lassen, oder die (besonders kolonial) als Rohstoff benützt und ausgeplündert werden können. Das andere Modell ist das der geschlossenen Anstalt, in der erfolgreiche und brauchbare Waren und Individuen präpariert werden" "(Cremer-Schäfer/Steinert 2000: 46). Besonders die „koloniale" Begründungsführung ist Kern der Argumentationsstruktur Fanons; das Straf- und Disziplinierungstheorem das Michel Foucaults – auf beide wird noch zu kommen sein.

3. Rationalität und Vernunft im Licht der Soziobiologie

3.1. Zentrale Fragen und Problemkontexte

Wie oben gezeigt, ist der Ansatz der neoklassischen Theorie gekennzeichnet von „Anleihen aus der Evolutionsbiologie“ (Brentel 1999: 37). Diese wiederum stellt nun für Gerhard Vollmer das interdisziplinäre Medium dar, welches auf der Grundlage naturwissenschaftlicher Erkenntnisse – aus der Perspektive unter anderem von Biologie, Physik, Neurologie bzw. Neuropysik und Neurochemie – die Basis der Erklärung nicht nur unbelebter und belebter Natur darstellen, sondern auch zu Fragen und Problemen der Soziologie und Philosophie im Kontext eines *monistischen Ansatzes* Aufschluss muss (vgl. Pöltner 1993: 46). Als ein zentraler Punkt stellt sich die Evaluierung der von Vollmer verfolgten Frage dar, wie sich die *subjektiven Strukturen menschlicher Erkenntnis mit den objektiven Strukturen der Realität*, mit anderen Worten der Umwelt *vereinbaren* lassen (vgl. ebd.: 50). Dabei wird zunächst ein Isomorphismus von Wahrnehmung und Erkennen, also dem evolutiven Anpassungsprozesses und den subjektiven Möglichkeiten des Individuums unterstellt, wobei „die Leistung des Subjekts bei der Erkenntnisgewinnung in der Konstruktion oder Rekonstruktion einer (hypothetisch postulierten) realen Welt besteht“ (Vollmer 2002: 102). Die „Hauptfrage“ (vgl. ebd.) ist nicht mittels eines Beweises zu lösen, es wird jedoch mit dem *Anspruch auf Prüfbarkeit* angetreten (vgl. ebd.). Für diese sind die zentralen Aussagen von Bedeutung:

„Unser Erkenntnisapparat ist ein Ergebnis der Evolution. Die subjektiven Erkenntnisstrukturen *passen auf die Welt*, weil sie sich im Laufe der Evolution in Anpassung an diese reale Welt herausgebildet haben. Und sie stimmen mit den realen Strukturen (teilweise) überein, weil nur eine solche Übereinstimmung das Überleben ermöglichte (ebd.; Herv. B.M.). Die subjektiven Leistungen bestehen ausschließlich darin, „eine interne Rekonstruktion äußerer Objekte“ (Vollmer 1985: 46) vorzunehmen. „Konstitution von Gegenständen bedeutet also in Wahrheit *Rekonstruktion* schon konstituierter äußerer Gegenstände im Inneren des Subjekts“ (Pöltner 1993: 51; Herv. B.M.). Dabei wird schnell deutlich, dass die EE von Vollmer eindeutig auf system- und evolutionstheoretische Annahmen und zudem auf dem Boden der *Identitätstheorie* ankert (vgl. Pöltner 1993: 62). Die Suche nach Subjektpositionen ist damit bereits von vornherein der grundsätzlichen Frage nach der Entstehung des Universums, der Welt, des irdischen Lebens nachgeordnet. Die Suche nach einer Erklärung ist motiviert von der Hoffnung auf einen „Urstoff“ bzw. ein universell gültiges kosmisches Prinzip, zumindest ein Prinzip des Lebendigen:

„Wenn man den Wasserstoff und seine erstaunlichen Eigenschaften als gegeben hinnimmt, und ebenso die Naturgesetze, Raum und Zeit, dann lässt sich daraus, wenigstens in den groben Umrissen, die Geschichte ableiten, die seit

dem Anfang der Welt abläuft und die auf der Erde bis hin zu uns selbst geführt hat“ (von Ditfurth 1972; Klappentext).

Warum jedoch eine Substanz, ein Stoff oder eine chemische Verbindung eine andere „Wissensform“ als das die Unterstellung eines Schöpfergottes sein sollte, leuchtet nicht ein. Nichtwissen wird zugunsten eines Konstrukts ersetzt, das wiederum die Basis der identistischen passungstheoretischen Rekonstruktion bildet. Der „grobe Umriss“ genügt dabei der ambitionierten „Seinswissenschaft“ jedoch nicht: Aus Variation, Selektion, Retention und Mutation als kategorialen Dimensionen soll eine *nomologische Zwangsläufigkeit* vor allem das menschliche Leben aus dem Prinzip heraus entschlüsseln und erklären. Denn „Leben“ evoluiert aus einem Prozess, der als „Verstand ohne Gehirn“ (ebd.: 283) zu bezeichnen ist. Die Molekularität des Lebendigen verbürgt einen Mechanismus (vgl. ebd.: 330) der *Auslese*. In *Wir sind nicht nur von dieser Welt* (von Ditfurth 1981) werden Materie und Geist als gleichursprünglich interpretiert: „Wie Elementarteilchen, Naturkonstanten und Naturgesetze“ (ebd.: 271) ist Geist „von Anfang an da“ (ebd.). Organismen und ihre durch „Anpassung“ oder „Passung“ evoluierten Merkmale und Eigenschaften sind – und hier wird *universelle Definitions- und Erklärungsmacht* beansprucht, also sind auch Geist und Vernunft involviert – unter den anspruchsvollen biochemischen Voraussetzungen und damit als *Anwesenheit der Naturgesetze* (vgl. Ditfurth 1972) zu entschlüsseln. In dieser Perspektive herrscht in Soziobiologie und Evolutionsbiologie weitgehender Konsens darüber, „dass die Welt geordnet und mit ein paar wenigen Naturgesetzen erklärbar ist“ (Wilson 2000: 11) Zudem wird eine *teleologische Perspektive* eingeführt, die dem Hegelschen „Weltgeist“ nicht fern liegt. Diese „New Synthesis“, „Consilience“ oder „Einheit des Wissens“ als Einheitlichkeit der Erklärung (vgl. ebd.: 10) wird schließlich definitionsmächtig und dominant in den lebenswissenschaftlichen Fachdisziplinen, weil zum neuen, „zentralen Paradigma unseres modernen, naturwissenschaftlich geprägten Selbstverständnisses“ (Irrgang 2001: 9; Vorwort), das zudem Systematik der Forschung und Interpretation, wissenschaftstheoretische Implikationen, Auswertung wie Interpretation und damit das *Menschenbild* bestimmt.

Das Passungskonstrukt, das von mir vorgängig im Kontext von Kausalisierungen kritisiert worden ist, soll hier nochmals unter anderer Perspektive kurz beleuchtet werden. Die Verbindung eines allgültigen Prinzips, das in einem „Urstoff“ gründet und schließlich für den *Funktionsmechanismus* sorgt, ist sicherlich eine hilfreiche Konstruktion zur weiteren Hypothesenbildung über die Entstehung des Kosmos, in dessen Verlauf sich Substanzen und Organismen bewährt und überlebt haben und andere nicht. Der Übertrag des vermuteten Prinzips auf die biologische Natur von Lebewesen muss aufgrund des Nichtwissens – „unabgeschlossenes Forschungsdesign“ ist eine elegante Formulierung, die suggeriert, dass dem Menschen absolute Erkenntnis zukommt, wird nur aus der universaldarwinistischen Axiomatik geschöpft und den abgeleiteten Prämissen gefolgt – auf *Setzungen* rekurrieren. Eine Ableitung sozialen

menschlichen Verhaltens und Handelns zeigt sich gerade deutlich in dem Selektions- und Passungskonstrukt Konrad Lorenz', das in seinen Grundzügen noch immer Gültigkeit beanspruchen darf: „Den Vorgang dieser natürlichen Auslese nennt man *Selektion*, die durch ihn bewirkte Veränderung der Lebewesen *Anpassung*" (RS: 37; Herv. i.O.). Die naive Reformulierung eines Theorem-Fakten-Verhältnisses zum Isomorphismus, welche die nur *partielle Faktizität des Behaupteten* derart nicht zur Kenntnis nimmt, kann einer *Illusionierung als Ideologisierung* (vgl. Tepe 1988) nicht entkommen: Isomorphie steht als Behauptung, der *Anspruch auf Prüfbarkeit ist nicht einlösbar*. Der Problemkontext einer derartigen Weltbildkonstruktion ist der Soziobiologie wie auch der Evolutionären Erkenntnistheorie Anathema (siehe unten). Zielerreichung um den Preis der Ausblendung der konstruktionistischen Perspektive ist Täuschung und Selbsttäuschung, weil nicht die real-empirische Welt sich widerspiegelt, sondern vom Interesse überdeckt bleibt. Dieses besteht hier darin, den Selektionismus als bestmögliche Anpassung ohne Verfolg der Möglichkeit anderer Optionen, die sich nicht durchgesetzt haben, zu behaupten (vgl. Glasersfeld 1996: 86). „Außerdem passt die Vorstellung, dass die Angepasstheit von Organismen uns einen Einblick in die Struktur der Natur bietet (...) kaum zu dem Befund der Biologen, dass die überwältigende Mehrheit aller Arten (...) trotzdem irgendwann ausgestorben sind" (ebd.: 87).

3.2. Genegoismus als quantitative Bestimmung – Memkonzeption als qualitatives Korrektat?

Dawkins' These der Selektion – auf individuell-genetischer Ebene, nicht als Gruppen- oder Speziesauslese – aus einer non-rivalen „'Ursuppe'" (Dawkins 1978: 18) die Replikatoren ausbildet (vgl. ebd.), und die Eigenschaft hat, „Kopien seiner selbst herstellen zu können" (ebd.), ist ein dieser genannten Setzung folgendes Konstrukt, das zudem bildhaft, deskriptiv bleibt. Die Kopier- bzw. Kopierfehler-Metapher bildet eine weitere wichtige und für das Verständnis von Evolution zentrale Konstruktion (vgl. ebd.: 9 f). Ein bestimmter Bedarf an Bausteinen kommt in dem Moment auf, indem sich diese Kopierfehler zeigen: es entsteht eine Konkurrenzsituation. Dieses Verständnis steht für einen grundsätzlich individuellen Gen-Egoismus, bei dem eine *quantitative Bestimmung* des artspezifischen Individuums und so auch des Menschen als einer *Ansammlung von Genen* (vgl. Dawkins 1978: 55) vorherrscht.: Der „Konsum" eines Merkmals be- oder verhindert die Durchsetzung eines anderen. Die *Rivalität* von egoistischen Genen, die um ihre Weitergabe mit anderen Genen in einem Genpool für Eigenschaften konkurrieren, *setzt sich auf der Ebene der Individuen fort*. Für die egoistische „Darwinmaschine" Mensch – die zunächst noch vollständig dem phylogenetischen Stammbaum anhaftet – gilt der *Überlebenskampf* als *Grundannahme der Theoriekonzeption*. Als objektives Prinzip begründet diese eine *Sozialanthropologie*: Letztlich nur kin selektiv bzw. als reziproke Strategie des Gleichen-für-Gleiches ist Sozialität denkbar – das stellt eine vollständige Verkeh-

rung des bisherigen Begriffs wie auch des soziologischen des „Altruismus“ dar. Denn diese Sonderform der Genselektion, der nur „verkehrte“ Egoismus, *beschreibt* die Sozialstruktur des Menschen aus der Nutzen-Perspektive, die als *quantitative Dimension* in Form eines Algorithmus ausdrückbar wird. Hier spiegelt sich deutlich der im vorgängigen Kapitel kritisierte perspektivische Blick auf den Menschen als ein egoistisches Konkurrenzsubjekt. Sie verweist auf die von den biologischen und neuronalen Disziplinen bevorzugte *Konstruktion eines quantitativ bestimmbaren „Subjekts“*. Die ökologische Stabilisierung durch die ESS zielt auf die Fundierung dieser Bestimmung, denn wie Werner Vogd richtig feststellt, läuft sie auf „einen quasi-stabilen Gleichgewichtszustand, in dem dann auch unterschiedliche Lebensformen mit jeweils verschiedenen Überlebensstrategien (z.B. Betrüger und Kooperierende) gleichsam in einer evolutionären Pattsituation miteinander koexistieren“ (Vogd 2001: 5) hinaus. Weil Dawkins nach Vogd damit einen *biologischen Erklärungsgrund für soziale Phänomene* gewonnen hat, kann die Strategie potentiell alle Verhaltensweisen als Optmimierungsstrategie für inclusive fitness erklären. Die analoge Verwendung von ESS für „’developmentally stable strategies’ (DSS’s) and ‚culturally stable strategies’ (CSS’s)“ (Maynard Smith 1982: 54) wird von Dawkins selbst vorgeschlagen. „This *analogy between learning and evolution*“ (ebd.: 55; Herv. B.M.) ist, wie Maynard Smith sagt, “not only a formal analogy (...) there is also a causal connection between them. Learning evolves and we can therefore ask what kind of learning rules will be evolutionary stable” (ebd.). Dawkins, der sich auch dieser Formulierung anschließt, *analogisiert* kognitive Fähigkeiten, Geist und Bewusstsein mit einem *Lernprozess*, der sich als eine letztlich nicht hintergehbare *Programmierung* des Humanverhaltens erweist. Die Systemeigenschaft der Überlebensfunktionen wird im Laufe der Evolution durch *„Kunstgriffe* wie Lernen und Simulieren“ (Dawkins 1978: 71; Herv. B.M.) gewährleistet. Die artifizielle Metapher für Lernprozesse indiziert ein Verständnis von Lernen als entweder *adaptionistisch-imitativer* oder aber – immer in Hinblick auf Überlebensfähigkeit bzw. Selektion – *epiphänomenaler* Angelegenheit. Wahrnehmung, Erkennen und Handeln folgen dem Entwurf des Genegoismus entsprechend grundsätzlich spieltheoretischen Optimierungsprämissen: sind die „Entscheidungen“ der Gene richtig, dann erhöhen sich die Gewinn- also Überlebenschancen. Diese selbst bestehen im Reproduktionserfolg gegenüber einer modernen Welt, die Spieleinsätze erforderlich macht, die als rational sowohl mit kleinem Risiko als auch mit hohem gelten können – je nach Erfolgsaussichten (vgl. ebd.). Dabei ist schlicht unterstellt, „dass Individuen, deren Gene ein Gehirn so bauen, dass es gewöhnlich die richtige Entscheidung trifft“ (ebd.) im Konkurrenzvorteil sind.

Im Anschluss an unter anderem Daniel C. Dennets *Darwin’s Dangerous Idea* (1995) formuliert Dawkins Ansätze einer memetischen Theorie, die im Zeitalter der Digitalisierung von erheblicher Bedeutung sind. Mit dem 1996 erscheinenden Buch *Virus of the Mind. The New Science of the Meme* macht beispielsweise der bekannte Microsoft-Programmierer Richard Brodie darauf aufmerksam, wie

„infektiös“ Ideen, Gedankeneinheiten sein können (vgl. Wegener 2009: 59). Mit dem Begriff Mem verbindet sich also zunächst die *kulturell-ideelle Gedankenwelt*, die in metaphorischer Fom als „Virus“ beschreibbar ist. Tatsächlich kommen die Hypothesen der „Memtheorie“ nicht über das *deskriptive Stadium* hinaus. Wie auch soll die replikatorische Funktion der Meme als *Prinzip des darwinistischen Universalismus* nachgewiesen werden? Dennoch wagt Dawkins die These, dass es sich bei dem Mem um einen *aus der genetischen Evolution* heraus entwickelten *zweiten Replikator* handelt. Sind Meme in der Lage, sich wie Gene zusammenzuschließen, dann fungieren sie *analog* den Genen als egoistische Entitäten, deren einziges und selbstbezogenes Interesse es ist, sich selbst zu replizieren. Wie Gene auch, brauchen sie einen Träger, den Menschen oder besser gesagt, das potente menschliche Gehirn (vgl. Blackmore 2000: 336 f). Die Einschränkung auf reine Ideenkomplexe, die nur im Gehirn vorfindlich sind, ist bald überschritten: es finden sich Meme in den *materiellen Objekten* wieder, nachdem sie „durch“ das Gehirn hindurch gegangen sind. Damit verdoppeln sich je die Meme als Idee und gewissermaßen Repräsentationen ihrer selbst. Es *evoluiert* „Sinnvolles“ wie „Unsinniges“, wird Susan Blackmore dazu sagen (siehe unten). Was aber ist sinnvoll oder unsinnig und wer bewertet das, und welcher Maßstab wird angelegt? Aus der traditionellen Sicht der genetischen Evolution sind luststeigernde Hilfsmittel zur sexuellen Selbstbefriedigung keine Steigerung von Selektionsvorteilen. Aus zahlreichen anderen Perspektiven kann gerade das Gegenteil behauptet werden.

Meme selbst sind allerdings dieser subjektiv-individuellen Wertung durch ihre „Selbsttätigkeit“ entzogen sein: Es handelt sich um rein egoistische Replikatoren, ohne Ambitionen, außer jener der Replikation. Memplexe sind dabei die aussichtsreichste Variante in dieser Hinsicht, weil sie als Verbindung von einzelnen Memen zu einem ganzen Komplex hohe „Durchschlagskraft“ (ebd.: 53) gewinnen. Auch die Memkonzeption besteht auf einer –sich selbst nicht bewussten – *Quantifizierung*.

Die Analogiebildung von Gen und Mem ist evident, beispielsweise anhand der „Unsterblichkeit“ beider: Wie schon Dawkins für Gene festgestellt hat, sind auch Meme, die lange Zeitphasen hindurch totgeglaubt werden, durch „Wiederbelebung“, zum Beispiel bei historischen Funden einer Bibliothek, „reanimierbar“. Es geht den verborgenen Memen wie den Genen in einem menschlichen Korpus: werden sie nicht weitergegeben, nicht „ausgegraben“, dann sind sie „tot“. Dass aber das „Auffinden“ alter Ideen, Interpretate und Gedankenwelten nur weiter lebt in *rekonstruktiver Weise*, als Idee der Idee, Interpretation der Interpretate historischer Welten, das ist in den Theoremen nicht in Rücksicht gestellt. Genetische Replikationen sind dagegen nicht von einem *Werturteil* abhängig, also nicht von der Frage, wie wichtig sind *„uns“* die philosophischen Ideen von Sokrates, Maimonides, Augustinus usw.

Die Reformulierung der biologischen Evolution durch das analogisierte memetische Konzept bildet bis dato keine Korrektur des als Behältnis konkurrierender

Strategien fungierenden, also des *„quantitativen Subjekts"*. Im Gegenteil ist bisher nur eine weitere Verschärfung des selbstreferentiell-replikatorischen Systems und der damit einhergehenden Funktionalisierung individuellen Verhaltens erkennbar. Eine „Emanzipationsthese", wie sie von Dawkins vertreten wird, lässt sich zu diesem Zeitpunkt nicht identifizieren. Die anstehenden und unbeantworteten Fragen werden im Anschluss an den nun folgenden Kritikpunkt nochmals aufgegriffen. Hier scheint mir angezeigt, zunächst mit der Auseinandersetzung mit einem weiteren Vertreter des biologisch fundierenden Überlebenskampf-Konzepts aus der Vererbungsperspektive fortzufahren, der sich ebenfalls intensiv mit koevolutiven Gesichtspunkten auseinandergesetzt hat.

3.3. Universalistische Sozialanthropologie: Tier-/Mensch-Analogien, Ideologie und Vernunftbegründungen in der Soziobiologie

Auch Edward O. Wilson vertritt die Dawkinssche Hypothese, dass in der natürlichen Evolution zunächst einmal Gene den zentralen Ausgangspunkt bilden. Hinsichtlich der Egoismus-Altruismus-Frage teilt er die allgemeine Perspektive der Disziplin: „In der Soziobiologie wird unter *Egoismus* allgemein eigennütziges Verhalten verstanden, das die Eignung des ‚Handlungsurhebers' auf Kosten des ‚Handlungsempfängers' erhöht" (Wuketits 2002: 55; Herv. i.O.). Dabei wird diese Definition als „völlig wertneutral" (ebd.: 56) bzw. „moralisch absolut neutral" (ebd.) gesehen. Im Hinblick auf die kulturelle Evolution geht Wilson, angelehnt an Dawkins, von einem *koevolutiven Aspekt* aus, wobei er die „Grundeinheit von Kultur" (Wilson 2000: 183) stärker gehirnphysiologisch fasst. Ausgangsannahme ist, „dass die natürlichen Elemente von Kultur jene hierarchisch strukturierten Komponenten des semantischen Gedächtnisses sind, die durch die einzelnen Nervenschaltkreise verschlüsselt wurden und ständig ihrer Entschlüsselung harren" (ebd.). Kultur verweist damit auf *prinzipielle biologische Wahrheit* jenseits der Bewusstseins und vor allem menschlicher Gestaltungsprozesse (vgl. ebd.: 45). In seinem zentralen Werk, *On Human Nature* (1978), werden die Grundannahmen als ethische, anthropologische bzw. kulturanthropologische Perspektive und moralische Struktur sozialen Handelns formuliert und die Leitung weiterer Erkenntnis unter den Maßgaben der Biowissenschaften gefordert.

Wilson unterstellt „Verhaltensgene" (Wilson 1980: 51) und zieht damit den memetischen Evolutionsbegriff in den Rahmen des genetischen, wobei zugleich eine durch Gene wirksame *prädisponierende Steuerung der Handlungen* unterstellt ist. Das ist in der Konsequenz der engen Orientierung an ethologischer Forschung und Evaluation geschuldet: Hier „werden Verhaltensbeobachtung verschiedenster, beispielhafter Tierarten, wie Bienen Ameisen, Wölfe, Paviane, Pinguine usw. usf. mit spezifisch menschlichen Phänomen zusammengeführt" (Lutterer 2004: 2; Online-Dokument). *Epigenetische Regeln* werden dann wiede-

rum als *Prädispositionen im kausalen Sinn* interpretiert: Sie bestimmen die Operationsweisen, das Zusammenspiel von Sinnsystem und Gehirn (vgl. Wilson 2000: 258), wobei Wilson trotz seines Schwankens sich für eine *Engführung* durch die oben genannten Regeln und dafür entscheidet, menschliches *Sozialverhalten aus der Vererbungsperspektive* zu erklären. „Dabei ist völlig ungeklärt, in welcher Weise Gene oder ein Gen Verhaltensweisen kausal determinieren und ob sie solches überhaupt vermögen" (Irrgang 2001: 51). Aus den Beobachtungsergebnissen werden dennoch *Analogieschlüsse mit universeller Reichweite* formuliert, deren objektive Überprüfbarkeit tatsächlich nicht möglich ist, die aber qua Rückschluss und durch *Reduktionen,* als Sozial- und Verhaltensmodelle der *hochkomplexen menschlichern Lebensformen* fungieren. Zum Teil werden zur Überbrückung von Erklärungsengpässen Alltagsevidenzen herangezogen, um notwendige „Beweise" zu liefern (vgl. ebd.). Da aber selbst bei den neueren Forschungen zu Primaten keine exakte Klarheit darüber gewonnen wird, welche dieser Arten dem Menschen am nächsten stehen (vgl. Lutterer 2004: 3; Online-Dokument), müssen die Analogien aus Ameisenpopulation als diskreditiert und für Primatenvergleiche mehr Vorsicht gelten. Ein konstruierter evolutionstheoretsicher „Stammbaum" mit Übertagung auf humanes Sozialverhalten ist zwar dem explanativen Setting, nicht jedoch wissenschaftlicher *Objektivität* förderlich. Selbst wenn beinahe 99% der DNA von Mensch und Schimpanse identisch wären – eine These, die sich immer mehr als ein interessegeleitete und voreilige erweist –: warum sind die kulturellen Ausdrucksformen beider Spezies derart gravierend unterschiedlich (vgl. Bierbrauer 2002: 140; Online-Dokument; siehe unten)? Anders betrachtet ist es eine wohlfeile Entschuldigung menschlicher Aggressivität und kriegerischer Handlungen, wenn auf Tierpopulationen verwiesen und damit *menschliche Sozialität und deren Voraussetzungen: Erziehung* und *Sozialisation* kassiert werden. Das gilt umso mehr, als das biologisch fundierte Muster mit taktisch-strategischem Potential, das auf Täuschung, Fälschung und erblastiger Hinterlist beruht, durch die sorglose begriffliche Übertragung erfolgt[27]. Die Manövrierfähigkeit der Theoriebildung geht den identistischen Positionen vor begrifflicher Reflexion und der „Beteiligung der zu Erforschenden an der Problemstellung" (Hörmann 1998: 13), wobei sich der Eindruck sich nicht vermeiden lässt, dass in den interessierten Settings bereits „eine konstitutive Vorentscheidung" (ebd.: 12) in Hinblick auf die Zielformulierung gefallen ist. Das dies zulasten der angestrebten Verwissenschaftlichung der Theoreme sowie einer Diskussion der aufgestellten Hypothesen geht, soll an einem Beispiel verdeutlicht werden.

Richard Wrangham und Dale Peterson (1996) ziehen „eine Parallele zwischen Aggressionen bei Schimpansen und dem Genozid zwischen Hutus und Tutsis in Ruanda" (Bierbrauer 2002: 140; Online-Dokument), „indem sie den Kampf um Dominanz bei Schimpansen als ‚Wahlzeit' charakterisieren" (ebd.), bei der

[27] Eine Diskussion unreflektierter Begriffsverwendungen ist, wie mir scheint, eine notwendige wie kaum zu unterschätzende Größe im Kontext der vorgestellten Analogieschluss-Behauptungen. Sie wird weiter unten in dieser Arbeit noch geführt.

es um die Frage der Einordnung in bestimmte Hierarchien geht: „Die soziale Dynamik einer Schimpansenherde soll uns also erklären helfen, was in Ruanda geschah, als es nach den dortigen Präsidentschaftswahlen zu den bekannten Massakern kam. Es handelt sich in beiden Situationen um ‚Wahlen'. Diese Parallele scheint unwiderstehlich. Natürlich gibt es Tötungen bei Schimpansen. Aber selten in der eigenen Gruppe" (ebd.).

Abgesehen von einem kaum erträglichen Zynismus, der sich zudem noch als Erbalgorithmus geadelt sehen darf, wird nicht in Rücksicht gestellt, dass „Ziele, Zwecke, Endpunkte, Programme, Funktionen etc. immer nur zum Bereich der semantischen Beschreibung eines Beobachters" (Vogd 2005: 9) gehören. Eine „Ethologisierung" ist, wie sich zeigt, keine Antwort auf die infrage stehdnen Probleme, weil sie die *historische, kulturelle und soziale Konstitution des Menschen* von vornherein verfehlt. Kriege und Genozide sind keine stammesgeschichtlichen Produkte oder Ausdrucksformen lebender Gattungen schlechthin, sondern originär menschliche Produkte. Bereits auf allgemeinster Ebene ist zwischen individuellem Konflikt, Streit und kollektiver Gewalt zu unterscheiden. Zumal dann, wenn es sich um organisierte Formen von Gewalt wie im vorliegenden Fall handelt. Krieg ist eine *soziale Dimension menschlichen Verhaltens*, und zielgerichtete Aggressionen zeichnen sich durch Intentionalität aus, für die Macht- bzw. Herrschaftsperspektiven charakteristisch sind. Bei Konflikten ist zu unterscheiden zwischen *kreativen bzw. produktiven Formen*, wie dies bereits von Georg Simmel festgehalten wird (vgl. Simmel 1983) und *destruktiven*, wie im vorliegenden Fall des Genozids, der nicht lediglich die Pluralisierung – genetisch-evolutionär programmierten – Totschlags (vgl. Bierbrauer 2002: 140; Online-Dokument) ist, sondern einer „kollektiven Mentalität entspringt" (ebd.), die es auf eben diesen *sozialen, historisch-gesellschaftlichen und intentionalen Hintergrund* zu untersuchen gilt.

Zur methodologischen Kritik: Die *Kausalattribuierungen* stellen erkenntnislogisch eine *abduktive Folgerung* dar, wobei unbekannte Ursachen mit bekannten Umständen, Merkmalen oder Effekten erklärt werden. Abduktionslogik ist vergleichbar mit der Fehlersuche in technischen Bereichen oder auch juristischer Interpretation von Sachverhalten, die über eine Indizierung zu einem Urteil zu gelangen suchen, wenn kein schlüssiger Beweis vorliegt. Aus dieser Perspektive sind erkenntniskritische Einwände schon aus methodologischen Gründen angebracht, wobei Wilson faktisch zu deterministischen Deutungen neigt, wenn Freiheitsgrade ihm allzu ausgedehnt erscheinen.[28] Dem setzt er die normierende Kraft und neurochemische Steuerung entgegen. Im *Traktat über kritische Vernunft* macht Hans Albert (1968) die Problematik des objektivwissenschaftlichen Standpunktes in seinen Grundsätzen und im Zusammenhang mit Bewertungen wie Urteilen deutlich. Wesentlich ist, dass Objektivität nicht geleugnet wird, aber an Voraussetzungen zu knüpfen ist. Unterschieden

[28] Mit der Begriffsverwendung „Freiheit" zeigt sich erneut exemplarisch die für die Naturwissenschaften allzu häufig unhinterfragte und nicht problematisierte Transformation gesellschaftlicher Semantiken in ihre Disziplinen.

werden muss zwischen „der Ebene der *Gegenstände*, auf die sich die Aussagen dieser Wissenschaften beziehen, also etwa der sozialen Tatbestände, der Ebene der *Objekt-Sprache*, also der wissenschaftlichen Aussagen über diese Gegenstände, und der Ebene der *Meta-Sprache*, also zum Beispiel der hier in Betracht kommenden methodologischen Aussagen“ (ebd.: 63; Herv. i.O.), was zu der Konsequenz führen muss, eine „Vernachlässigung der großen Bedeutung von Normen, Werturteilen und Entscheidungen für alle Arten menschlicher Aktivität, auch für die Erkenntnis und damit für den Bereich der Wissenschaft selbst – mithin auch ihrer Bedeutung innerhalb der Gegenstandsbereiche (...) die sich mit menschlicher Aktivität befassen“ (ebd.: 65) – zu vermeiden. Denn: „Die Erkenntnis ist von Bewertungen und Entscheidungen aller Art durchsetzt“ (ebd.). Hinter der Kausalität geht solches bei Wilson sämtlich verloren. Die soziobiologischen Theoreme zu Handlungskontexten klammern zudem sowohl das verantwortliche Subjekt als auch das Soziale des Verhaltens aus, um ihre monolithische Begründungsstrategie nicht zu erschüttern. Die Übertragung von Tier-Mensch-Analogien stellt ein dabei das zentrale Paradigma im Hinblick auf Erklärungskraft und Geltungsfähigkeit dar. Die naturwissenschaftlichen Erklärungsversuche überschreiten in mehrerer Hinsicht ihren Horizont. Zum einen stellen sie ihre Aussagen nicht in den Zusammenhang ihres systematischen Forschungskontextes, der sich nur als *beschränkte Zuständigkeit*, nämlich naturwissenschaftlich-biologische als Erkenntnis der Voraussetzungen, nicht der Folgen bzw. Ergebnisse, ausweisen lässt. Des weiteren treibt jener *Universalismus* zu *Generalisierungen*, die eine kritisch-rationale Prüfung bzw. Falsifizierungsverfahren unmöglich machen. Nicht vergessen werden darf dabei nämlich, dass Analogien und. Transformierbarkeit *ex post* unterstellt werden und zwar unter bereits *vorinterpretierter* Heranziehung vermeintlich identischer Phänomene – was zudem erneut auf die Problematik von Erkenntnisbegriffen verweist. Aus den Setzungen jedenfalls resultiert eine *evolutionistisch geprägte Allzuständigkeit*, die ihren Ausgangspunkt nicht reflektiert und so unterschlägt wie auch Erkenntnisse anderer Disziplinen nolens volens an den Maßstäben dieses ihres Anspruchs bemisst. Dazu kann nur gelten, was Claus Mühlfeld in unmissverständlicher Deutlichkeit ausführt, nämlich dass „(d)ie eigenevolutiv arbeitsteiligen Wissenschaften (...) Interdisziplinarität nicht um den Preis der Kritikimmunität honorieren oder einen Modernisierungsschub für die eigene Fachdisziplin erhoffen (dürfen)“ (Mühlfeld 2003: 152), weil sie damit auf eigenständige Innovativität bzw. konstruktive Heuristiken verzichten. Der Lohn möglicher Kritikimmunität hat zugleich den Preis des Abgrenzungsverlustes und Sistierung des Anspruches auf eigene Erklärungskompetenz.

Abschließend zu den gesellschaftlichen Implikationen und dem ideologischen Gehalt soziobiologischer Theoriebildung Wilsons: Das *utilitaristische Konzept für Handlungsrationalität* fungiert darüber hinaus selbst als *Rationalisierung sozietätsbildender Arten* und nimmt die *Perspektive kapitalistisch vergesellschafteter Individuen* ein. Dort, wo zum Beispiel Marshall Sahlins – us-amerikanischer Anthropologe – Handeln immer in die Dimension von Kultur eingelassen und zu-

gleich in modernen Gesellschaften eine hohe Bedeutung der Ökonomie sieht, das heißt also symbolische Produktion und Reproduktion von Kultur mit Güterproduktion zu verbinden weiß, was sich dann als stabilisierender und identitätsstiftender Faktor auswirkt (vgl. Kumoll 2007: 180), geht Wilson inversiv vor. Der zoologische Standpunkt wird zum Diktat eines „Ersten". Weil er Genom und Gehirnentwicklung für den Menschen als artspezifisch zentrale Institution des Verhaltens interpretiert, kann Wilson zudem nicht die „Biologie des Körpers und die Biologie des genetischen Programms und parallel dazu die physiologische und die evolutionäre Verursachung unterscheiden" (Irrgang 2001: 56) noch den eigenständigen und eigenwilligen Charakter von Kultur jenseits der Genetik erfassen. Das gen-egoistische Paradigma verweist auf einen *natürlichen Hang zur Gruppen- oder Gemeinschaftsbildung analog tierischer Sozietäten* (vgl. Wilson 200: 397); durch diesen Analogieschluss wird ein moralisch qualifizierter „Individualismus" konstruiert. Will Dawkins über die Ökonomik des Genegoismus – anschließend ansatzweise qua memetischen Physikalismus – mittels Durchdeklinierung spieltheoretischer Modelle „optimale Strategien tierischen und menschlichen Verhaltens errechnen" (Irrgang 2001: 261) und damit Rationalverhalten begründen, spitzt Wilson die Position *moralisch-utilitaristisch* zu. Wo *Gesellschaftlichkeit* den Menschen von seiner „'Lebensraumentscheidung'" (ebd.: 371) und der Umwelt, die ihm zugehörig ist und in der alleine „unser Überleben und geistiger Friede so garantiert (ist), wie es unsere Gene für uns vorgesehen haben" (ebd.) entfernen, wird die „genetische Leine" der Kultur durch deterministisch ausgesprochenes „ontologisches Bedürfnis" (vgl. Adorno 2002) gänzlich eingeholt werden müssen; wird Gesellschaft durch einen *ästhetisierten Gemeinschaftsentwurf* substituiert. Die Konzeption von Lebensentwürfen verweist auf ein an Jeremy Bentham geschultes ideologisches Konstrukt, das ganz ökonomietheoretisch auf das Axiom der Nutzenoptimierung und die Prämisse evolutionärer Stabilisierung abstellt: „Theoretically, each population has an optimum environmental – physically ideal, with abundant space and resources, free of predators and competitors, and so forth – where its *r* would reach the maximum possible value" (Wilson 1982: 81). Gesellschaft ist Wilsons ästhetisierten Entwurf eine zu deutliche Abstraktion des universell verstandenen darwinistischen Prinzips, die genetische Leine wird ihm darüberhinaus überaus suspekt. In dieser ideologischen Formierung kann nicht sein, was nicht sein darf: dass Natur die Voraussetzung, nicht aber den Aufschluss über die Lösung menschlicher Probleme abgibt.

Peter Tepe geht in seiner Theorie der Illusionen (1988) davon aus, dass, wenn Menschen an „normative Orientierungen gebunden sind" (ebd.: 8), von „einer unaufhebbaren Ideologiehaftigkeit" (ebd.) gesprochen werden muss. An Ideologie ist immer eine Bewertungsdimension gebunden, die als „Wertsyndrom" (ebd.: 112) bezeichnet wird. Tepe wird Wilson noch darin übereinstimmen, dass Instinkthaftigkeit und Triebbezogenheit im Menschen weiterwirken, eine von aller Natur entbundene Freiheit weder den feststellbaren Fakten entspricht noch je möglich ist (vgl. ebd.: 118). Dennoch sieht Tepe moderne Individualität

als Notwendigkeit, die erst über soziokulturelle Entwicklung die Realisierung verbundener Wertvorstellungen ermöglicht (vgl. ebd.). Ideologisierung ergibt sich im vorliegenden Fall durch die „Mentalität“ (ebd.: 112) des Forschungsprogramms der Soziobiologie, deren inhärentes Selbstverständnis (vgl. ebd.) die unterstellte Entschlüsselung einer sozial-ethischen Verhaltensmatrix auf biologischer Basis ist. Mit jener geht einher die Festlegung auf Instinkthaftigkeit und eine Bewertung menschlicher Unspezifität, die „Weltoffenheit“ (vgl. Portmann 1969: 83) abbedingt. In der erbbiologischen Determinierung auf Nutzenrealisierung für alle humanen Ausdrucksformen wird der Mensch auf nicht nur eine Überlebensmechanik für seine genetische Ausstattung reduziert, sondern unter ihrem Diktat gänzlich zu einer Konkurrenzmaschine, für die selbst vertragstheoretische Kooperationsannahmen nur beschränkt gültig sind. Alle Vertreterinnen und Vertreter sozialdarwinistischer Annahmen über den Menschen mögen sich nun doch wieder freuen – sie hatten schließlich zumindest nicht ganz unrecht. Damit ist man wieder bei der Affirmation und somit utilitaristisch motivierten Ideologisierung der Güterproduktions- als kapitalistischer Verwertungsperspektive angekommen (vgl. Kumoll 2007: 148), die zur ersten Natur konvergiert: „Menschenmögliches“ wird mit dem Hinweis auf evolutionäre Nutzensummen verkümmert und „die Vielfalt der Möglichkeiten zur Selbstauslegung“ (Mühlfeld 2003: 195) auf die „Einfalt“ einer molkulargenetischen Makroperspektive eingedampft. Das betriebene Koevolutionsprojekt unter Leitung der Biowissenschaften, den Geisteswissenschaften, Philosophie und Pädagogik euphemistisch als Konzilienz angetragen, stellt sich trotz unverdeckter Ideologisierung, nicht beweisbarer und nicht fallibler gewagter Konstrukte, dem Lavieren zwischen Determinismus und Freiheit – wobei diese nur „als Nebenprodukt von Illusion (Wilson 2000: 162) zu erhalten ist – als eine win-win-Situation für die Soziobiologie heraus. Die auch hier wie in der Ökonomie statthabenden starken Idealisierungen werden ernsthaft nicht einzulösen bzw. nachzuweisen sein. Dasjenige jedoch, was menschlicher sozialer Organisation und Planung missrät, kann einerseits immer im Duktus: „Wir haben’s doch gesagt!“ gekontert werden, ist andererseits guter Anlass, noch größere Anstrengungen die Einlösung Einheit der Wissenschaften voranzutreiben, denn das Unerledigte ist die Verheißung, dass die Welt und der Mensch darin zu sich komme. Hätte man beispielsweise Dawkins und Wilson diese ihre Thesen ein wenig unkenntlich verabreicht, würden sie vermutlich ob soviel Metaphysik den Kopf geschüttelt haben. Aber das ist zugegebenermaßen ebenfalls sehr hypothetisch.

3.4. Memetische Evolution und darwinistisches Kulturszenario – Individuum, Subjekt und Kultur als replikatorische Akzidentien

Vielleicht ist es der Gedanke, den „geistigen“ Ideen und Entwürfen der am weitesten entwickelten Spezies endlich den ihnen zukommenden Rang anzuweisen, der Susan Blackmore motiviert, die Memkonzeption zu konkretisieren. Vielleicht will und kann sie auch Wilsons „genetische Leine“ und Dawkins The-

se der memetischen Replikation präzisieren. Was also, wenn nun der bei Dawkins und zum Teil auch Wilson angelegte Ansatz kultureller Evolution im Sinne der „memetischen" Komponente „angereichert" wird? Könnte Soziobiologie und evolutionäre Psychologie eine ihren Grundlagen aufruhende, sie erweiternde und sinnvoll transformierende „Nachfolgerin" (Blackmore 2000: 74) erhalten? Die vor allem von Daniel C. Dennet und Richard Dawkins getroffenen Überlegungen sprechen nach Ansicht Susan Blackmores, führende und an Dawkins' memtheoretischen Entwurf anschließende graduierte Physiologin, Psychologin, Schriftstellerin und Radiomoderatorin sowie Trägerin des Doktortitels in Parapsychologie (vgl. Blackmore 2010; Online-Dokument), dafür. In der Absicht der Fortführung der Gedanken ihrer Vorgänger will sie die sozio- und evolutionpsychologischen Grundlagen bzw. die „Grundprinzipien der Evolutionstheorie (...) Kognitions- und Neurowissenschaften" (Blackmore 2000: 75) als die „wichtigsten Werkzeuge" für das Unterfangen einer Neukonzeptionierung nutzen.

Hat Dawkins noch, sich auf „Daniel Dennet (...) Mentor aller Memtheoretiker" (Dawkins 2000: 20) beziehend, selbstkritisch überlegt, ob er bei der Memtheorie „einen Rückzieher gemacht, den Mut verloren, den Schwanz eingezogen, zu zweifeln angefangen" (ebd.) hat, bringt Susan Blackmore, die Autorin von *Die Macht der Meme oder Die Evolution von Kultur und Geist* (2000), einen ihrer Ansicht revolutionären Schritt (vgl. ebd.: 71) und „eine neue Theorie (...) die auf der Memetik beruht" (ebd.: 132), in die wissenschaftliche Diskussion ein. So versteht sie ihren Ansatz als eine völlig neue theoretische Ausformulierung, deren Grundlage zwar weiterhin die genetische Evolution bildet, in der sich aber die Vorzeichen bzw. die Richtung evolutionären Prozesses verkehren: „Meme veränderten die Umwelt, in der die Gene selektiert wurden, und die Richtung dieser Veränderung wurde vom Ergebnis der memetischen Evolution bestimmt" (ebd.: 132). Tatsächlich verspricht Susan Blackmores Hypothesenbildung eine qualitative Erweiterung als Explanationsgewinn. In Erweiterung der von Dawkins und Wilson in Angriff genommenen Interpretation genetisch-kultureller Koevolution spricht sie von einem „'memetischen Antrieb'" (ebd.: 181) und umgekehrt folgerichtig von „'Mem-Gen-Koevolution'" (ebd.). Mit dem „Grundprinzip des Evolutionsalgorithmus" (ebd.: 41), so die Überzeugung unter anderem Daniel C. Dennets und Susan Blackmores, sind „traditionelle" Lücken und Mängel in der Erklärung zu überwinden (vgl. Kronfeldner 2009: 49 f). Denn die *Veränderung der Umwelt* erfolgt nun weitgehend über Meme, welche in der Folge auf die genetische Evolution durchschlagen.

Im Verlauf der Evolution haben sich die genetischen Einflussfaktoren auf den Menschen umfänglich in dem „Augenblick" geändert, als „die Fähigkeit zur Imitation" (Blackmore 2000: 27) erstmalig auftauchte, und dieser „Moment" hat den Menschen vom Tier endgültig unterschieden. Wie zu sehen sein wird, behauptet die Memetik dieser Anschauung nicht weniger als das Durchbrechen der Macht der Gene. Das allerdings ist eine Annahme, die sich schon, wie oben

schon erläutert, bei Wilson wie Dawkins als mehr oder weniger stringente „Emanzipation“ von den Genen findet (vgl. Dawkins 1978: 71), aber hier wie dort nirgends in einer solchen Konsequenz im Hinblick auf menschliche Kulturleistungen ausformuliert ist. Was ebenfalls nicht die Erfindung Blackmores ist, aber bei ihr dezidiert entwickelt wird, ist die These des *zweiten Replikators:* dem *Mem*, das *durch die biologische Evolution* in die Welt gesetzt ist. Seit jener Zeit haben zwei statt nur einem „Kopierer“ die menschliche Evolution angetrieben. Die memetische Evolution ruht *zentral* diesem *Konzept des zweiten Replikators* auf (vgl. Blackmore 2000: 58; 66). Und wie bereits vorgängig erwähnt, gilt für Replikatoren der Grundsatz: „Wann immer die Bedingungen dafür gegeben sein mögen, dass eine neue Art von Replikator Kopien von sich machen *kann*, *werden* die neuen Replikatoren dazu tendieren, die Initiative zu übernehmen“ (Dawkins 1978: 228; Herv. i.O.) – soweit schon Dawkins. Hier deutet sich an, was Blackmore in ihrer Argumentation antreibt: weg von der Komplementarität kultureller und natürlicher Evolution, hin zur *Kompetitivität* zweier Replikatoren. Insoweit bilden die Thesen Susan Blackmores eine tatsächlich gravierende Abwendung vom Koevolutionsverständnis Wilsons, bei welchem Gene faktisch die einzige Kopiereinheit bilden und so die „Führung“ im evolutionären Geschehen niemals aus der Hand geben. Eine „lange Leine“ gewähren heißt, die Entscheidungsgewalt behalten, die Verfügung über Freiheitszonen und –horizonte „kontrollieren“.

Wie versteht nun Blackmore eine memetische Einheit oder ein Mem? Nach ihrer Ansicht handelt es sich um „Anweisungen zur Ausübung von Verhaltensweisen, die im Gehirn (oder in anderen Objekten) gespeichert und per Imitation weitergegeben werden“ (Blackmore 2000: 48). Ideen, Gedanken, kreative Leistungen – auch und gerade in Form von Produkten –, die aufgegriffen und gesellschaftlich nun im tatsächlichen Sinn virulent werden, lassen sich unschwer in allen bekannten Gemeinschaften nachweisen. Die „Informationseinheiten“ sind de facto *von ihrer Verbreitung abhängig*. Der Vorteil gegenüber der sozio- bzw. evolutionsbiologischen klassischen Erklärung liegt tatsächlich in der Plausibilisierung *horizontaler* wie *vertikaler Verbreitung* (vgl. ebd.: 217)[29]. Wie Wilson bereits festgehalten hat, beschleunigt sich im Laufe der menschlichen Evolution die gehirnimplizierte Leistungssteuerung und bringt die paläozoisch fundierenden Erbanlagen in die Defensive. Wilson betrachtet diese Möglichkeit allerdings noch unter der Perspektive prekärer Abweichungen vom genetisch bewährten Programm und verfällt immer wieder in skeptische Aspektierung kultureller humaner Ausdrucksformen sowie hinsichtlich individueller Freiheitshorizonte (vgl. oben). Diesem Skeptizismus muss er aufgrund seiner Hypothesengenerierung mit dem Ausblick auf Einholung der langen Leine genetischer „Geduld“ begegnen (vgl. Blackmore 2000: 234). Wilson gehört also, um im Duktus Dawkins’ zu bleiben, noch nicht zu den Personen, „die das Mem

[29] Gemeint ist, dass Meme auch jenseits der genetischen Keimlinie übertrag- und in diesem Sinn vererbbar sind. Es kann sich dabei sowohl um eine Richtungsumkehr (beispielsweise von den Kindern „zurück“ auf die Eltern) als auch um intergenerationelle Weitergabe durch Imitation handeln.

positiver auffassten, nämlich als eine eigene Theorie der menschlichen Kultur“ (Dawkins 2000: 21), wozu das Verständnis eines zweiten als *nicht-sekundären* Kopiervorganges im Rahmen der darwinistisch verstandenen Evolution gehört. Demzufolge werden Meme nicht nur *in gleicher Weise wie Gene selektiert* (vgl. ebd.: 18), sondern sie können als *Erbalgorithmus* erklärt werden (vgl. Blackmore 2000: 40). Die hier infrage stehenden Informationseinheiten sind also analog der genetischen – der „ersten Evolution“ – zugleich *funktionale Entitäten* (vgl. ebd.: 96), die „durch Imitation weitergegeben werden“ (ebd.) – ein Vorgang, der nur für die menschliche Spezies anzunehmen ist. Zunächst ist dabei Imitation von Formen des Lernens zu unterscheiden, die nicht als *Kopieren* im evolutionär-selektionistischen Sinn begriffen werden können. Dieses sind Formen individuellen Lernens wie klassisches oder operantes Konditionieren; demgegenüber inkludiert das *soziale Lernen* Imitation (ebd.: 62). „Imitation heißt, durch Beobachtung anderer etwas über die Form eines Verhaltens zu lernen“ (ebd.: 96), wobei „(e)chte Imitation“ (ebd.: 65) restriktiv zu definieren ist (vgl. ebd.) und wovon gerade davon das gesamte „Verständnis von Memetik davon ab(hängt)“ (ebd.: 32). Hier findet sich das zentrale Verständnis von Imitation: „Ein weiteres generelles Prinzip ist die Verschiebung vom, wie ich es genannt habe, ‚Kopieren des Produkts’ zum Kopieren der Anweisung’ (...) In Hinblick auf die Langlebigkeit, Fruchtbarkeit und Wiedergabetreue ist das *Kopieren der Anweisung* für die Herstellung eines Dings dem *Kopieren des Produkts* selbst *vorzuziehen*“ (ebd.: 82; Herv. B.M.). Während es sich bei Genen also um Anweisungen zur Eiweißsynthese aufgrund der in der Desoxyribonukleinsäure (DNS bzw. DNA) gegebenen Erbinformation handelt, sind Meme „*Anweisungen zur Ausübung von Verhaltensweisen*, die im Gehirn (oder in anderen Objekten) gepeichert und per Imitation weitergegeben werden“ (ebd.: 48; Herv. B.M.). Im „Übergang von der Produktkopie zur Instruktionskopie“ (ebd.: 336; Kapitelüberschrift), werden Meme schließlich, besonders dank der Sprache, *digital* (vgl. ebd.: 336/337). Die Instruktionskopie funktioniert hinreichend sicher mittels schriftlicher Anweisungen: „Schreiben ist digital und hoch redundant, so dass Rechtschreib- und Grammatikfehler oder eine Verschlechterung der Wiedergabequalität (...) bei der Weitergabe von Rezepten und Instruktionen routinemäßig ignoriert werden“ (ebd.: 338). Blackmore unterstellt dabei Übertragungssicherheit durch Digitalisierung. Was sind aber nun, zurück zur oben gestellten Frage, Meme bzw. die Memeffekte, die eine *Analogie zu genetischen Replikation* bilden, was stellen die Funktionseinheiten der Meme vor? Für die genetische Replikation beantwortet Blackmore die Frage nach der „Funktionseinheit des Gens“ (ebd.: 101) ebenso wie in anderer Hinsicht nach der des Mems entschieden damit, dass es weder exakt qualifizierbar noch quantifizierbar ist (vgl. ebd.: 102). Meme zeichnen sich durch relative Einfachheit aus: wenn sie können, vervielfältigen sie sich, insoweit „verhalten“ sie sich egoistisch; sie bedienen sich belebter Organismen oder unbelebter Träger (vgl. Kronfeldner 2009: 39/40).

Es gibt meines Erachtens *drei Gravitätspunkte* bzw. *drei Pointen*, die unmittelbar einander verschränkt sind. Ich will diese auch auf die Gefahr hin, mich zu wie-

derholen, erläutern, denn durch diese Pointen, deren zweite Blackmore als die eigentliche betrachtet, werden Kritikpunkte bzw. Widersprüche greifbar. Der *erste Punkt* besteht darin, dass eine *Analogiebildung* zwischen natürlicher und memetischer Evolution bzw. Replikation besteht. Auch wenn Blackmore eine nur „zurückhaltende" Analogie unterstellt, findet sich doch in der Konzeptualisierung die starke Variante wieder. Denn die Selbstreplikation von Memen entspricht exakt dem Gedanken des egoistischen Dawkinsschen Gens, an dem Blackmore auch orientiert. Damit das Replikator-Prinzip, genauer gesagt das Prinzip des universellen Darwinismus (vgl. Blackmore 2000: 30), seiner begrifflichen Verwendung analogisiert werden kann, muss es der *Trias von Variation, Selektion und Vererbung* aufruhen. „Immer dann, wenn Meme weitergegeben werden, kommt es zu einer *Vererbung* einiger der Ideen oder Verhaltensweisen in diesem Mem" (ebd.: 43; Herv. i.O.). Der Analogieschluss wird hier lediglich dadurch restringiert, dass Meme unmittelbar *um den Gehirnzugang konkurrieren* (vgl. ebd.: 36). Es wird angenommen, dass Meme „Gehirnzustände sind (...) eine bloße *physikalische Realisierung* (...) analog zur DNA bei Genen" (Kronfeldner 2009: 39; Herv. i.O.) – es handelt sich also um eine nicht nur starke, sondern auch *stringent formulierte Analogie*, keinesfalls aber um eine schwache, zudem wenn Meme wie Gene in einem Mempool selektiert werden (vgl. Blackmore 2000: 18). Die Konzeption kommt zu dem Schluss, dass es sich beim Mem um eine *kopierte Speicherform innerhalb und außerhalb des Gehirns* handelt, „die dem Evolutionsalgorithmus unterliegt" (ebd.: 116). Hier wird auf das Spannungsfeld von genotypischer und phänotypischer Vererbung verwiesen, wobei keine Eindeutigkeit der Zuordnung erstellbar ist. Genotypische und phänotypische Parallelen können angenommen werden, wenn es sich bei dem Genotyp um die oben genannte physische Präsenz (im Gehirn), bei dem Phänotyp um die Weise der Vervielfältigung, deren Merkmale und Ausdrucksformen handelt (vgl. ebd.: 117). Eine andere Möglichkeit ist, „Verhalten als die phänotypische Expression des Mems" (Blackmore 2003: 56) zu betrachten. Weil sich Blackmore aber nicht sicher ist, entscheidet sie sich für die einfache Formel, „dass Gene und Meme (...) Replikatoren sind, sich aber in anderer Hinsicht unterscheiden" (ebd.: 119), wobei – als komplexitätsreduzierende Perspektive – „die Dinge so einfach wie möglich zu halten" (ebd.: 120) sind.

Das *zweite Merkmal* ist die eigentliche „Pointe des Mem-Konzeptes (...) in der Beschaffenheit des Mems als Replikator. Dementsprechend muss der Vorgang, über den ein Mem kopiert wird, dem Evolutionsalgorithmus von Variation, Selektion und Adaptation genügen. Das Mem muss also Kopien seiner selbst erzeugen, die über eine Aufeinanderfolge von Replikationsstadien erhalten bleiben und die zugleich variieren und einer Selektion unterzogen werden. Wenn Imitation solch ein Vorgang ist, während andere Arten des (sozialen) Lernens es *nicht* sind, dann lassen sich beide Definitionen praktischerweise aneinander koppeln: Wir können Imitation als einen Kopiervorgang definieren, auf den sich ein Evolutionsprozess stützt, und wir können Meme als den Replikator definieren, der im Zuge jenes Kopierens übermittelt wird" (ebd.: 54; Herv. i.O.).

Meme sind also *Replikatoren* für den Evolutionsprozess, und sie sind für diesen unabdingbar. Weil Imitation dabei die Eigenart des Kopierens darstellt und Meme das zu Kopierende, die Einheit der Imitation, liegt die Gefahr eines Begründungszirkels nahe. Blackmore will dieser dadurch begegnen, indem sie ausführt: „Ist Imitation tatsächlich eine Art von Vorgang, auf den sich ein neues evolutionäres System stützen kann? Wenn dies der Fall ist, dann muss ein Replikator im Spiel sein, und diesen Replikator können wir das Mem nennen" (ebd.). Bedauerlicherweise lässt sich bei Blackmore *keine verbindliche Definition von Imitation* finden, dafür der Verweis auf das Nichtvorhandensein eines allgemeinverbindlichen Verständnisses (vgl. ebd.). Imitation wird, soweit zu einem wesentlichen Merkmal, das unstrittig zu sein scheint, nicht als bloße Nachahmung, sondern überwiegend als Weitergabe zu verstehen ist (vgl. ebd.: 32). So bedient der memetische Entwurf sich pragmatisch und rekursiv der vermeintlich zurückhaltend formulierten Analogie, indem auf den Egoismus sowohl der Gene wie der Meme als Replikatoren verwiesen wird (vgl. Kronfeldner 2009:38). Memetik will zwar gegenüber den Genen zu unterscheiden, Meme aber ansonsten nach dem gleichen Strukturprinzip betrachten und bewerten (vgl. Blackmore 2000: 48). Replikatorisch-egoistische Potenz ist es, was ein Mem, was die Meme auszeichnet: „Jede Definition, die davon abweicht, verfehlt den ganzen Zweck und verspielt die ganze Kraft der Idee des Mems — und damit den eigentlichen Grund für ihre Existenz" (ebd.: 55).

Zur *dritten und letzten Pointe*. Es handelt sich um die Konzeptualisierung einer eigenständigen, *subjektanalogen Selbstproduktion und Reproduktion* der Meme mit Konsequenzen für das philosophische und empirische Subjekt. Die „Mächtigkeit" des neuen erklärenden Prinzips (vgl. ebd.: 49) besteht in dem Duktus, dass im vorliegenden „Fall (...) die einflussreichste Theorie in der gesamten Wissenschaft – die Erklärung der biologischen Vielfalt durch den einfachen Prozess der natürlichen Selektion – zur *Erklärung der geistigen und kulturellen Vielfalt durch den einfachen Prozess der memetischen Selektion* (wird)" (ebd.; Herv. B.M.). Blackmore verdeutlicht ihre Gedanken an einem Beispiel:

„Die Informationen in diesem Artikel gelten als Meme, wenn sie sich in meinem oder in Ihrem Kopf befinden, wenn sie sich in meinem Computer oder auf den Seiten dieses Buches wiederfinden, oder auch wenn sie *in Glasfaserkabeln* um den Globus eilen oder *von Satelliten gesendet* werden – denn sie sind *in jeder dieser Formen prinzipiell kopierbar*, so dass sie an einem Evolutionsprozeß teilhaben können" (ebd.: 59; Herv. B.M.).

Es sind also nun nicht mehr die Subjekte, welche aktiv, unter geistiger Anstrengung und selegierend unter- wie auch entscheiden, welchen Gedanken, welche Idee sie verfolgen, welcher Mode sie zusprechen – es sind Meme, die „sprechen" „'Kopiere mich!' (...) ‚Wiederhole mich!'" (ebd.: 49). Meme müssen sich zwangsläufig replizieren, suchen nach Möglichkeiten und Formen des Kopiertwerdens. Meme treten häufig in Gruppen mit anderen Memen auf, sogenannte „'koadaptive Memkomplexe'" (ebd.: 51) oder „Memplexe" (ebd.). In welcher

Form Meme auch immer erscheinen mögen, es handelt sich um „Replikatoren, deren egoistische Interessen für das Resultat eine Rolle spielen“ (ebd.: 75). Damit wird die Tragweite des bisher Gesagten noch deutlicher: Meme sind „eigenständig“, sie benötigen –*unumgehbare Voraussetzung* – wie die Gene zur Replikation allerdings einen Träger (vgl. ebd.: 44 f; 115 f). Vehikelfunktionen können nur Menschen einnehmen, wie Blackmore nach ausführlicher Diskussion aktueller Forschungsergebnisse zu Imitationsfähigkeit anderer Arten feststellt (vgl. ebd.: 96 f). Das jedoch heißt gerade nicht, „unsere Ideen als Eigenschöpfungen anzusehen, die für uns arbeiten“ (ebd.: 34); vielmehr ist das, was Geistesphilosophie, Soziologie und vor allem Pädagogik bisher als Teil individuell ausgebildeter Selbstrepräsentanz und im Rahmen des Selbstwirksamkeits- wie auch Selbstregulationskonzepts analysiert haben (vgl. BEP[30] 2006: 57), vorzustellen als Selbsttätigkeit der Meme, deren einziges Ziel und Anstrengung es ist, „kopiert zu werden“ (Blackmore 2000: 34) Wettstreite um bessere Argumente für Ideen führen demgemäß nicht mehr die Subjekte, es ist der jeweilige Output „dem Wettstreit zwischen Memen, in menschliche Gehirne zu gelangen und weitergegeben zu werden“ (ebd.: 36) zuzuschreiben.

Hieraus leitet sich eine Wendung des evolutionär-darwinistischen Verständnisses ab, die Blackmore als dringend notwendig erachtet. Diese Umkehrung ist hier nicht nur metaphorisch zu verstehen, dreht Blackmore doch zumindest für die sich sexuell fortpflanzende Spezies Mensch die Wilsonsche „lange Leine“ um 180 Grad (vgl. ebd.: 140), um durch das Ineinandergreifen von Memen und Genen erneut und vertieft auf das *Nutzenprinzip* – und zwar sowohl für Gene und Meme – zu rekurrieren. Wie Gene „suchen“ Meme Strategien und Medien, um sich selbst zu verbreiten. Darin besteht zuvorderst der Nutzenaspekt (vgl. ebd.: 103), wobei – und das ist tatsächlich das Novum der hypothetischen Konstruktion – auch hier die Richtungsänderung deutlich wird. Es wird eine evolutionäre Phase unterstellt, in welcher „Meme begannen, den Genen ihren Willen aufzuzwingen“ (ebd.: 139). Wie seinerzeit Dawkins aus Sicht der Gene argumentiert, nimmt die Autorin die „Memperspektive“ (ebd.: 77) ein. Sie räumt aber zugleich mit einem möglichen Missverständnis auf, dass sich die Axiome ändern: „Der entscheidende Punkt bei dieser Perspektive ist jedoch derselbe wie bei der Genperspektive in der Biologie. Meme sind Replikatoren und vermehren sich im Allgemeinen, wenn sie die Möglichkeit dazu haben“ (ebd.; Herv. i.O.). Anders gesagt, wenn Meme „die Chance habe, kopiert zu werden, dann nutzen sie sie“ (ebd.: 103). Imitationsfähigkeit hat sich zunächst als genetischer Vorteil der biologischen Evolution entfaltet und Schritt für Schritt das Gehirn zum Größenwachstum gezwungen, was wiederum nach Blackmore eine zweite kopierende evolutionäre Struktur, das Mem als replikatorische Einheit geschaffen hat. *Sprache* ist hier nach Blackmore ein wesentlicher Moment der memetischen Evolution, denn Ausgesprochenes kann sich besser verbreiten, muss

[30] Mit der Sigle ist gemeint: Der Bayerische Bildungs- und Erziehungsplan für Kinder in Tageseinrichtungen bis zur Einschulung. Herausgegeben: Bayerisches Staatsministerium für Arbeit und Sozialordnung, Familie und Frauen.

nicht „warten“ auf andere Kopierformen (vgl. ebd.: 146). Gemäß diesem Entwurf ist *Sprache* nicht nur *„das memetische Äquivalent zum adaptonistischen Denken in der Biologie“* (ebd.: 177; Herv. B.M.). Memetik soll auch die „Lösung für das Rätsel des Ursprungs der menschlichen Sprache“ (ebd.: 180) entschlüsseln.

An dieser Stelle will ich eingehend der kritischen Beleuchtung der skizzierten Annahmen im Rahmen der genetisch-memetischen Koevolution widmen. Ich schließe an das zuletzt Gesagte über Sprache an und richte das Augenmerk auf die Verbreitung von Memen. *Sprachverwendung* wird in dem vorliegenden Entwurf auf einen *Effekt der Verbreitung von Memen* reduziert (vgl. ebd.: 150/151). Sprache nutzt den Menschen nichts, sondern den Memen. Sprache ist „lediglich eine unausweichliche Konsequenz der Tatsache, ein Gehirn zu haben“ (ebd.: 151), das groß genug ist Sprach- bzw. Sprechmodifikationen zu steuern (vgl. ebd.: 155). Die memetische Selbstreplikation bietet darüberhinaus, so Blackmores Interpretation, im Rahmen des universellen Darwinismus einen „völlig neuen Zugang zur Evolution von Sprache“ (ebd.: 168): als *Produkt beider Replikatoren*, jedoch als *Selektionsvorteil nur für Meme, nicht für Gene* (vgl. ebd.). Für die Memtheorie macht also „die Erfindung der Sprache (...) memetisch bloß den Sinn, Meme weiter zu transportieren“ (Wenk 2004; Online-Dokument; vgl. Blackmore 2000: 168). Die Annahmen der Kommunikationstheorie werden ausgehebelt, weil Sprache selbst zum Vehikel der Imitation wird, die nun Memen einen Überlebensvorteil verschafft. Sie wird zu einer der „Basisqualitäten“ (Blackmore 2000: 169) des Evolutionsverständnisses, jedoch nicht im Sinne, dass Menschen sie geschöpft haben könnten, um sich ihrer zu bedienen. Sprache wird *Form* eines „parasitären Organismus“ (ebd.: 53), wobei sich die „Adaptationen (...) zum Zwecke seiner eigenen Replikation und nicht der seines Wirtes entwickelten“ (ebd.), also auch *inhaltlich* kein Werkzeug des Menschen. In diesem Verständnis wird die Unterstellung eines Evolutionsalgorithmus möglich, Imitation zu einem Synonym für Lernen der wesentlichen Funktionen von Sprache. Übersehen wird, dass Imitation einen Wiedergabemodus, aber keine Lernform darstellt, die menschliche Sprache *erklärt*. Lernen heißt für den Menschen immer auch zu *begreifen*, was der *Sinn* seiner Nachahmung bzw. Wiedergabe eines Vorgangs ist. Dieser Vorgang des Lernens ist also nicht „blind“, denn der Mensch ist kein Bündel aktiver Programmierung und sei es auch gestützt auf die ausgefeilteste „Neuronentheorie“. „Andersherum ist zu beobachten, dass ein Schimpanse, wenn er einen Stock benutzt, die Bewegungen einer Person mit einem Messer imitieren kann, ohne je im geringsten darüber erstaunt zu sein, dass er mit dem Stock nie etwas schneiden wird“ (Millikan 2003: 106). *Sinnkonstitution* gilt bereits für technisch-praktische Replikation, auch wenn „Variation (...) auf dem Wege sowohl der Degeneration aufgrund von Erinnerungslücken und Kommunikationsfehlern hinzu(tritt)“ (Blackmore 2000: 60). Was also *„praktische* Fähigkeiten und *praktische* Artefakte“ (Millikan 2003: 106; Herv. i.O.) auszeichnet, die immer sich bereits als „Projekte von *Personen* erweisen“ (ebd.; Herv. i.O.) und nicht Selbstläufer der Meme, gilt umso mehr für die sprachlichen Leistungen und kulturellen Artefakte:

Im „Falle sprachlicher Formen (wird) nicht nur über die individuellen Wünsche oder Verstärkungsmechanismen des einzelnen Akteurs festgelegt, welche Effekte die fortgesetzte Replikation befördern. Die Funktionen sprachlicher Formen werden durch die *Kooperation zwischen Sprechern und Hörern* erfüllt und sind folglich durch die *Interessen beider* bestimmt. Sprachliche Formen erzeugen nur dann die Effekte, die für die Sprecher *hinreichend interessant* sind, um eine fortgesetzte Replikation zu erlauben, wenn die Hörer häufig genug die erhofften kooperativen Reaktionen replizieren. Andersherum werden die Hörer nur dann damit fortfahren, die intendierten kooperativen Reaktionen zu replizieren, wenn deren weitere Folgen hinreichend häufig ihren *Interessen entsprechen*" (ebd.: 109; Herv. B.M.).

Die evolutiv-emergentistische Hypothetik gibt zur Vermutung Anlass, dass sich bei Blackmore zumindest um eine Form des „nichtreduktiven Physikalismus" handelt, der mentalen bzw. bewusstseinsbezogenen Eigenschaften eine gewisse Autonomie zugesteht, dieselben jedoch immer den *physikalischen Gesetzen unterordnet*. Ich werde auf physikalistische Annahmen und Supervenienz weiter unten noch zu sprechen kommen. An dieser Stelle ist es entscheidend zu erkennen, dass auch Blackmore die Unterscheidung von r-Selektion und K-Selektion auf Meme überträgt. Die K-selektive Funktion steht in der Genetik für – vereinfacht gesagt – erfolgreiche Vererbung unter relativ stabilen Bedingungen. Übertragen auf Sprache heißt das für Blackmore, dass hier der „Fruchtbarkeitsfaktor" unter zumindest relativ stabilisierten Bedingungen deutlich wird, weil Meme ihre Verbreitungsrate durch Vokalisation und Hören sehr gut potenzieren können (vgl. ebd.: 172). Um die Analogie bzw. die Gültigkeit des universellen Darwinismus auch bei Imitation im Hinblick auf Sprache zu stützen, stellt der Entwurf die Entwicklung von Grammatik ebenfalls in den Kontext erfolgreicher Replikation. Im Rahmen des so verstandenen Darwinismus haben nicht Interagierende, nicht die Menschen diese evolutive Variante erfunden. Es sind die egoistischen und nach Wegen der Replikation suchenden Meme, welche den Transmissionsriemen mit Rückwirkung auf Gene bilden, wobei sie sich folgendes „gedacht" – als Strategie geschöpft – haben: „Durch Voranstellen bzw Anhängen von Präfixen und Suffixen, durch Wortbeugung und Festlegen der Satzstellung ließe sich die Anzahl der möglichen Äußerungen, die produziert und kopiert werden könnten, deutlich vermehren (...) als neue Möglichkeit zur Erhöhung der ‚Fruchtbarkeit' (Verbreitungsrate) und der Wiedergabetreue ansehen" (ebd.: 174). Denn „(w)enn die Theorie richtig ist, dann sollte sich an unserer *Grammatik* ablesen lassen, dass sie *dazu entworfen* wurde, Meme mit hoher Fruchtbarkeit, Wiedergabetreue und Langlebigkeit weiterzugeben, statt Information über ein bestimmtes Thema zu vermitteln (...) Das ist das memetische Äquivalent zum adaptationistischen Denken in der Biologie" (ebd.: 177; Herv. B.M.) folgert die Autorin zur Macht der Meme schlusslogisch. Wie stark der Analogismus mit der soziobiologischen Theoriearchitektur kooptiert, wird deutlich dadurch, dass die Argumentation sich, falls es ihr nicht überzeugend gelingt, diese ihre Annahmen zu belegen, eine Hintertür offenhält. Sollte dem

nämlich nicht so sein wie vermutet, so „lässt sich die Memetik immer noch auf die Soziobiologie reduzieren“ (ebd.: 193). Bertram Köhler, Physiker, Kerntechniker und zu Fragen der Selbstorganisation von Evolution Forschender, kritisiert Vereinheitlichung und Verallgemeinerung und kommt zu der „Schlussfolgerung (...) dass man unterschiedliche Typen von Memen identifizieren sollte, die verschiedene Aspekte kultureller Entwicklung bestimmen (...)“ (Köhler o.J.; Online-Dokument). Kritisch sieht Köhler auch, die Stellung von Memen als „Zufallsprodukte, die Macht über die Menschen haben und nicht von ihnen gestaltbar sind (...)“ (ebd.). So muss es schließlich Meta-Meme geben, die menschliche Gedanken zu den Memen ermöglichen (vgl. Wegener 2009: 54), denn Geistiges ist unter dem universalen Darwinismus, also sofern es Selektionsvorteile auszuweisen vermag, schon immer Teil memetischen Egoismus. Und wer wollte ernsthaft bestreiten, dass die Diskussion, die Meme in den Blick rückt, ihnen nicht dienlich ist?

Auffällig hierbei ist allerdings, dass sich die Theoriekonstuktion als ein entsubjektivierendes und von aller individuellen Entscheidung freies Entanthropomorphisierungskonzept liest (vgl. Löw 1983: 356; Vollmer 1985: 167). Sozialität droht dabei in der memetischen Interpretation von Evolution, wie sie von Blackmore und anderen Protagonistinnen und Protagonisten im Anschluss an Dawkins weitergeführt wird, zur Marginalkategorie zerrieben zu werden. Nach Blackmore sind am Werk analog der Gene „autonome egoistische Meme“ (Blackmore: 34), die sich „schlaue(r) Kopiertricks“ (ebd.: 55) bedienen, um deren Trägern als ihr originäres mentales Produkt zu erscheinen. Konsequenten Ausdruck findet das in den Blackmoreschen Formulierungen, dass erstens „(u)nsere Meme bestimmen, wer wir sind“ (ebd.: 56) und zweitens „das menschliche Bewusstsein selbst ein Produkt der Meme“ (ebd.) ist. Die Zumutung des cartesianischen Subjekts, eines „zusätzlichen, magischen Selbst“ (ebd.: 26), wird von Blackmore mit einer Absage quittiert, um dann eine neue Zumutung hinzuzufügen: Ein „’Ich’ im Inneren unseres Gehirns (...) ‚Ich’, das die Welt sieht, Entscheidungen trifft, unsere Handlungen lenkt und dafür verantwortlich ist“ (ebd.) – alle diese subjektiven Qualitäten, sind für obsolet zu erklären. Der menschliche Geist soll nur unter der Memperspektive verständlich und zugänglich sein; mehr noch soll er durch die Memtheorie erklärt und aufgeschlüsselt werden können – ausreichend und abschließend, aufruhend auf einem großen Gehirn, das die neuronalen In- wie Outputs verarbeitet. In dieser Weise wird gemäß der Theorie „Ich“ ebenso wie „Erinnerung“ generiert. Während Gene nicht von Gehirn zu Gehirn springen, sondern Teil eines spezifischen Organismus sind, sind Meme vagabundierende Externalitäten, die zudem bestimmen sollen, „wer“ ein Mensch ist. Eine deutlichere und konsequentere Entqualifizierung des Individuums ist durch die bisherigen hier behandelten Theoriearchitekturen noch nicht formuliert worden.

Mit der Heteronomisierung stellt sich die Frage des Status *freien Willens* bzw. der *Entscheidungsfreiheit* – und damit das Problem von *Freiheit überhaupt*. Jo-

hann Gottfried Herder sieht den Menschen vor allen anderen Tieren ausgezeichnet: Er ist „erste Freigelassene der Schöpfung; er stehet aufrecht. Die Waage des Guten und Bösen, des Falschen und Wahren hängt in ihm: er kann forschen, er soll wählen“ (Herder 1989: 145/146). Immanuel Kant hat die Freiheit des Subjekts im Kontext gesellschaftlicher Beanspruchung bejaht wie fast allen Erziehungs- und Bildungstheorien das Bemühen um die Feststellung freier Entscheidungen innewohnt, um „den ‚Jammer in der Welt' pädagogisch bekämpfen“ (Tenorth 2008: 107) zu können. Was hier die Überschreitung der Natur durch transzendentalphilosophische Kategorien beabsichtigt, ist dort die philanthropisch-pragmatische Reflexion auf anthropologische Notwendigkeit. Die Analogieschlusshaftigkeit setzt im universellen Darwinismus nun die Wirkmächtigkeit des naturalisierenden Prinzips auf kultureller, geistiger, ideeller und ideologischer Basis erneut in ihren Stand. Maria E. Kronfeldner stellt für dieses Verständnis fest, „dass Kultur selbst ein Darwinistischer Prozess ist. Kultur wird im Rahmen einer solchen These nicht auf Natur reduziert, sondern es wird vielmehr die Ontologie und die Logik der Veränderung in Form von Analogien von Natur auf Kultur übertragen“ (Kronfeldner 2009: 37). Das scheint mir auch der gravierenste Unterschied zu Wilsons Konzeption zu sein, der Kultur als Quasi-Extension von Natur unterstellt bzw. dessen Argumentation immer die entsprechende Rückbindung sucht. Für Blackmore ist die „These vom universellen Darwinismus“ (Blackmore 2000: 30) die alles „überspannende Theorie der Evolution“ (ebd.: 49) – also das axiomatische Festschreiben dessen, was in dieser Arbeit als mechanistische Anschauung bzw. Welt- und besonders der Deutung menschlichen Verhaltens und Handelns charakterisiert wird.

Im Kapitel „Der ultimative Memplex“ (ebd.: 346 f), in dem Blackmore expliziert, was es in diesem Kontext bedeutet, ein „Ich“ als Mensch zu sein, zeichnet sich ab, dass sie jegliches *bewusste Selbst*[31] auszuhebeln gedenkt: „Erinnerungen, Ihre Ziele, Ihr Sinn für ihre eigene Identität und Willensfreiheit – bei alldem handelt es sich in Wirklichkeit nur um das Verhalten einer riesigen Ansammlung von Nervenzellen und dazugehörigen Molekülen'“ (ebd.: 349). Wie sich ein Mensch fühlt (vgl. ebd.: 351 f), was er tut (vgl. ebd.: 355 f) kapriziert sich auf ein neuronal-memetisch zum eigenen Reproduktionsvorteil bewirktes Gefühl des „Ich-bin“ und einer molekularbiologisch hervorgerufenen Konstruktion von Persönlichkeit und deren Kompetenzen. Das Verhalten und die Handlungen, die im Alltag sicht- und greif- und somit auch kritisierbar wie auch als Teil des Selbst begriffen werden – diese sollen sich als „'Taschenspielertrick'“ (ebd.: 359) herausstellen. Es verwundert nicht, dass Blackmore mit Dennett konsequent im Hinblick auf Selbstbewusstsein, „Ich“-Empfindung und Selbst von einer „Benutzerillusion“ (vgl. ebd.: 355) spricht und vermeint, in diesem Sinn feststellen zu können, dass „möglicherweise alles, was wir sind: ein Zentrum narrativer Schwerkraft, eine Geschichte über ein beständiges Selbst“ (ebd.) und nicht

[31] Was ich an dieser Stelle nicht leisten kann ist die Auseinandersetzung mit den von Blackmore verwendeten Begrifflichkeiten „Ich“, „Selbst“ und Persönlichkeitseigenschaften. Sie werden soweit ich sehen kann unterschiedslos verwendet.

mehr vorstellt. Allerdings fühlen sich die Individuen nicht wie ein Haufen Neuronen, denn dieser hat kein Gefühl. Von „Gefühl“ kann nur in einem emphatischen Sinn und nur dann gesprochen werden, wenn ein Subjekt „mein Gefühl“ bzw. „ich fühle“ zu sagen, das heißt zu empfinden in der Lage ist. Ein Neuronenpool hat keinerlei Gefühle und noch weniger brauchte er ein „Ich“, Gedanken, Illusionen. Dennoch „existiert“ nach Blackmore ein „Ich“-Gefühl – es ist ihr blanke Funktion als Grundlage memetischen Vorteils im Hinblick auf Vererbung der „Instruktionen“. Allerdings verhakt sich die memetische Konstruktion in der Falle des Dualismus, wenn mit dem Dennetschen Gedankenexperiment gefragt wird, wo das „Ich“ lokalisiert werden könnte. Dennet geht von dem Szenario aus, dass aus dem „Restkörper“ das Gehirn herausgenommen und in eine Nährflüssigkeit gefügt wird, aber zwischen beiden eine Kommunikation besteht. Wo also ist das „Ich“ beheimatet? Der Reduktionismus dieser Gedanken- und Interpretationswelt ist gut gehirnfunktionalistisch-neurodeterministisch, weil das „Gehirn das Geschehen aus dem Bottich heraus“ (ebd.: 352) kontrolliert. Dass Individuen Selbstkonzepte entwickeln, um in den sie umgebenden Lebenswelten nicht nur anschlussfähig, sondern auch „eigenschaftskongruent“ (vgl. Faulstich-Wieland 2000 : 39) in Hinblick auf Situation und Person (vgl. ebd.: 38) zu sein, dass also Selbstdeutungen und Identität ebenso darauf verweisen, dass ein „Ich“ eine leibseelische Einheit zu sein sucht, die gerade dadurch ihre Erschütterbarkeit zeigt, hat in diesem Entwurf keinen Platz. Bei der neuronal-memetischen „Anstrengung“ entsteht der Verdacht, dass hier in Umkehrung der Forschungsmethodik vom „Ergebnis“ her gedacht wird, um die antisubjektivistische Stoßrichtung zu fundieren. So kann Blackmore sehr informative Beschreibungen biologischer Grundlagen sozialer Vorgänge auch im Hinblick auf sozialwissenschaftliche Interpretationen geben. Bedauerlicherweise kann sie *nicht erklären*, warum *geistige Fähigkeiten* und *Kompetenzen* zum Umgang mit Zeichen und Symbolen (vgl. Kronfeldner 2009: 51) existieren sollten. Die Antwort Blackmores, dass es der Replikation von Memen und nur dieser dient, ist nicht nur unbefriedigend, sondern im eigentlichen Sinne überhaupt keine Erklärung. Denn die Pseudoargument, dass nur Erfolgreiches selegiert wird und das, was sich zeigt, das Ergebnis von Selektion ist, wird nicht dadurch brauchbarer oder weniger tautologisch, wenn es im Theorieambiente der Ideenwelt ansiedelt. Es ist also festzuhalten, dass es ohne ein individuelles „Ich keine „Fitness“ von Memen oder auch Genen gibt. Denn sie ist von den „Fähigkeiten des Geistes, die selber keine Meme sind, abhängig und würde stark variieren, wenn diese grundlegenden Eigenschaften nicht mehr zur selektiven Umwelt der Meme gehören würden“ (ebd.; Herv. i.O.). Es handelt sich also nicht um Erklärungen, sondern den Versuch, *Beschreibungen* zu liefern; und diese tragen also, dass ist ferner festzuhalten, neben ihrem wesentlich dazu bei, Tatsachen zu unterschlagen, indem sie suggerieren, dass Meme autopoietisch arbeiten und ferner nahelegen, dass letztlich doch alle Geistestätigkeiten auf Meme rückführbar sind. Selbst jedoch „dann, wenn der menschliche Geist nur aus Memen bestehen *würde*, ohne Subjekt und andere Eigenschaften

und Fähigkeiten, wäre (...) die Diffusion eines jeden einzelnen Mems *nie* unabhängig von seiner selektiven Umwelt, die von diesem einzelnen Mem zu unterscheiden ist (...) Selbst wenn der Geist also ein bloßes Bündel aus Memen wäre, kann dies keinen Ausweg aus dem explanatorischen Dilemma der Egoismusanalogie bieten (...)" (ebd.; Herv. i.O.).

Damit ist das Soziale ins das Spiel der Meme gekommen: Nur so machen die Meme auch Sinn als Imitationseinheiten, denn es ist die „menschliche Aktivität" (vgl. Wenk 2004; Online-Dokument), welche kopiert, aber auch variiert, modifiziert, sich an Konventionen hält oder sie überschreitet. Es ist immer das Individuum, das imitiert, lernt, das Gelernte zeigt oder nicht (vgl. ebd.), und es ist immer der *soziale Kontext*, in dem eine subjektive Leistung auftritt, wenn ein Mem oder Memkomplexe, „koadaptive Meme" oder „Memplexe" konstatiert werden. Denn, wie Ruth Garrett Millikan feststellt, es ist nicht zu leugnen, dass wir „in fast allen Aspekten unseres Lebens vom Verhalten anderer Individuen *abhängig sind*" (Millikan 2003: 109). In diesem zwar noch nicht enträtselten, aber gar nicht mystischen Sinne muss jedes Mem ein „Ich" als Entscheidungsträger bezüglich seiner Replikation inkauf nehmen – womit das Subjekt als Instanz der Verantwortung, das „Selbst" als Konzept ebenfalls im Spiel bleiben. Memetik der Anschauung Blackmores leugnet entweder diese Subjektivität, indem sie die gesamte Welt „im Dienst der Meme" (ebd.: 250; Kapitelüberschrift) sieht, und wer Pech hat wird zum „Memgrab" (ebd.: 251), weil in ihm die unkreativen Meme, die schlechtesten Ideen, dasjenige sitzt, das sich nicht bewährt hat. Oder aber es wird die Sollensforderung erhoben, sich dieses Subjektiven zu enthalten. Hier fordert diejenige Variante wissenschaftlichen Positivismus, die alles in Funktionen interpretiert und jegliches Nichtwissen durch das Vermuten eines Jeglichen an seinem Platz aus der Welt befördern will, seinen Tribut: Selbstbezogenheit und Individualität des Menschen müssen zu Gefahr stilisiert werden. Der „Selbstplex" (ebd.: 364; Herv. B.M.) „– vielleicht der heimtückischste Memplex überhaupt (...) durchdringt all unsere Erfahrungen und all unser Denken, so dass wir nicht mehr in der Lage sind, ihn als das zu sehen, was er ist – ein Bündel Meme" (ebd.). Individualität und Subjektivität werden also eine Gefahr für das auch hier affirmierte Konkurrenzmodell und dessen Idealisierung zur anthropologischen Konstante. Daher der Versuch der Entwertung des Sozialen, des Individuums, der Sozialisationsfähigkeit als der zweiten Natur (vgl. Lenk 1964: 37).

Zu ähnlichen Schlussfolgerungen mit anderer Gewichtung kommt Maria E. Kronfeldner in ihrer Analyse der *Kernthesen* (vgl. Kronfeldner 2009: 38 f) wie auch der *Funktion* der Memtheorie (vgl. ebd.: 52 f). Grundsätzlicher Anlass der Kritik ist die Tatsache, dass es *keine Definition* der als Grundeinheit kultureller Vererbung gehandelten Meme gibt. Die aus diesem Grund vorgängig unterstellte Materialität von Memen wird problematisiert im Kontext des Analogieschlusses, welcher gerade aus dem Bedarf einer ontologischen Klärung von Kultur erwächst (vgl. Kronfeldner 2009: 39). Sind „selbst Memetiker (...) bis heute un-

einig darüber, was Meme genau sind“ (ebd.), wird hinsichtlich der nicht nur technischen Replikation, sondern insbesondere der kulturellen auf das Gehirn und dessen „bloße *physische Realisierung* der Meme, analog zur DNA bei Genen“ (ebd.; Herv. i.O.) verwiesen.

Die Kritik beginnt folgerichtig mit der Untersuchung der Existenz- als einer materiellen Behauptung, die als physische Präsenz nachzuweisen wäre. Einzuräumen ist, dass die „Codierung“ ein und desselben Mems sehr unterschiedlich sein kann, was die Identifikation erheblich erschwert, wenn nicht unmöglich macht, „(d)a es keinen universellen *Gehirncode* von Memen gibt“ (ebd.; Herv. i.O.). Es gilt also mit Kronfeldner einen gravierenden Unterschied zu den Genen, die eindeutig als vorhanden oder nicht vorhanden feststellbar sind, zu konstatieren. Kronfeldner weiter: „Erstens ist die Analogie zwischen Memen und Genen in Bezug auf die Möglichkeiten der materiellen Identifikation eindeutig *falsch*“ (ebd.; Herv. i.O.).

Zweitens ist der Rückschluss von Verhalten auf Meme daher „mehr oder weniger prekär“ (ebd.: 45), was Konsequenzen für den wissenschaftlichen Status einer Memtheorie impliziert. Das Problem ist nämlich die bereits erwähnte ontologische Ungeklärtheit aufgrund der Tatsache unbeweisbarer, aber unterstellter Materialität, das durch eine *petitio principii*, eine schlicht unterstellte Vorgängigkeit nicht gelöst wird. Die Problematik, die eine der Geistes- und Sozialwissenschaften ist, wird durch eine Wiederholung derselben in naturwissenschaftlichem Duktus nicht nur *nichts Neues*. Es besteht auch im Hinblick auf den Anspruch eine Theorie vorzustellen die Gefahr, lediglich *Triviales* zu explizieren. Denn es ist weiter festzuhalten, dass mit den oben gemachten Einschränkungen gleiches Verhalten nicht den Rückschluss auf dieselben wirksamen Meme erlaubt, und somit stellt sich der *Replikatorenstatus* von Memen ebenfalls als prekär dar. Ich möchte dem hinzufügen, dass es zudem nicht unbedenklich ist, in der empirischen „Realwelt“ überhaupt von „gleichem Verhalten“ zu spechen. Zunächst „verfärbt“ der Beobachterstatus diese Annahme, die nicht von Erwartungen freigehalten werden kann. Die Erhöhung der Objektivitätskriterien ist dabei selbstverständlich möglich, fördert jedoch die Tendenz von Feld- zu Laborbedingungen (vgl. Selg 1975: 75), die zwar die Reliabilität steigern (vgl. ebd.: 74), jedoch um den Preis partieller Inkompatibilität von interner Validität – die erhöht wird – und externer Validität (vgl. ebd.: 75). Wie ich später unten zu Kultur noch erläutern werde, erhält auch Lernen „keine eins-zu-eins-Relation zwischen einem Original und einer Kopie“ (Kronfeldner 2009: 46), ist kulturelle Tradierung immer an Individuen und deren subjektive Entscheidungen gebunden. Die vermeintlich Memetik rettende Formel, dass Replikator sein heißt, „etwas“, genannt Mem, (vgl. ebd.) weiterzugeben, läuft einem strengen Kopierbegriff zuwider – einerseits. Dass *Kultur* geradezu dazu angetan ist, „sich“ zu weiterzugeben, dass „bei *sozialem Lernen* ‚etwas’ von Mensch zu Mensch übertragen wird, ist keine neue Einsicht“ (ebd.), vielmehr macht es gerade den Kern beider Phänome aus, ist „gleichsam in der Definition“ (ebd.) bzw. als Teil der

derselben inkludiert. Andererseits muss im Fall einer stark extensivierten Fassung des Kopierbegriffs die Erklärung als *heuristisch trivial* gelten; und zugleich auch, weil sie faktisch keine Erklärung im Sinne einer tragfähigen Alternative ist, als *explanatorisch trivial* (vgl. ebd.: 47).

Der dritte Punkt der Einwendungen präzisiert die von mir oben angeführte Entsubjektivierungskritik und setzt an der Unterstellung an, dass traditionelle Kulturthesen, die den Menschen als aktiven Träger kultureller Entitäten wie deren „Bausteinen" betrachten, als überwunden erklärt werden, weil Meme sich *egoistisch* replizieren, auf ihren Vorteil, ihr Überleben – ganz wie Gene – bedacht sind. Denn die Replikation von Memen analogisiert sich in der „*'Survival of the fittest meme'*" (ebd.: 48; Herv. B.M.)-Formel als evolutionäre Kraft entsprechend dem Nettoverbreitungsgrad der genetischen Eignung (vgl. Vogd 2001: 4). Nicht nur, dass Mem-Genotypen überhaupt nicht übertragen werden können, ist das gravierenste Problem, sondern auch, dass „die Fitness der Meme *nicht* unabhängig vom menschlichen Geist (mit seinen Eigenschaften, Fähigkeiten, Interessen und Überzeugungen) *sein kann*, da der menschliche Geist die Umwelt der Meme bildet und die Umwelt eines Replikators die Fitness eines Replikators bestimmt. Die These, dass sich ein Mem unabhängig vom Geist des Menschen verbreiten kann, ist so sinnlos wie die These, dass sich Gene unabhängigt von *ihrer* selektiven Umwelt verbreiten können" (Kronfeldner 2009: 47/48; Herv. i.O.). Der angewandte universelle Darwinismus gemahnt nun an die bereits oben kritisierte Tautologie Edward O. Wilsons im gehirnfunktional fundierenden Diktum des „Überlebens der Stärksten" (vgl. Wilson 2000: 223), weil nur diese überleben können. Kronfeldner stellt die tautologische Verwendung ebenfalls fest, situiert diese aber nicht in einen ökonomisierenden Kontext. Das halte ich jedoch für notwendig und angemessen. So sagt Blackmore: „'Paare dich mit dem Erfolgreichen'" (Blackmore 2000: 259) und hält damit die Nutzenvariante des ökonomischen Prinzips fest. Das empirische „Verarmen" der Marktteilnehmer ist biologischer Evolution wie auch genetisch-memetischer Koevolution, also dem Misserfolg im aus Darwin herausinterpretierten Überlebenskampf, geschuldet. Ein Mem ist „falsch", wenn es zugrunde geht, auch den Marktakteur kann dasselbe Schicksal ereilen. Die Tautologie ist also weder neu noch brillant (vgl. Dawkins 2000: 7 f), sondern allenfalls die „bestmögliche" (ebd.: 7) Überführung von Qualität in Quantität qua selektionistischer Anpassungsmodi, welche im ökonomischen Duktus formuliert sind. Weil nicht in Rücksicht gestellt wird, dass memetische „Verbreitungswahrscheinlichkeit stark von idiosynkratischen Eigenschaften des menschlichen Geistes" (Kronfeldner 2009: 49) abhängig ist, muss der „Egoismus" der Meme den Irrtum über den Geist, das Selbstbewusstsein, Denken und menschliche Entwürfe sowie Selbstdarstellungen, Ethik und Moral aufklären. Kronfeldner betont auch hier die heuristische und explanatorische Trivialität, die nur in „neuer Verpackung" (ebd.) bzw. „trickreich in der Terminologie des Genselektionismus" (ebd.) Widersprüche einebnet und *Ungenauigkeiten ignoriert bzw. ausschaltet* (vgl. Mühlfeld 2003: 153).

Den letzten Punkt der Kritik setzt Maria E. Kronfeldner an der *Funktion der Memtheorie* an. Dabei stellt sie zunächst fest, dass es sich durchaus um eine nützliche innerhalb des genselektionistischen Paradigmas handeln kann, indem es nämlich „entschärft", Gendeterminismus abgewiesen wird (vgl. Kronfeldner 2009: 53). Zugleich wird jedoch eingeschränkt, dass diese Funktion mit dem *Paradigma des Genselektionismus* selbst steht und fällt. Schließlich stellt Kronfeldner auf eine Interpretation ab, der ich mich anschließen will:

„Oft hat man jedoch den Eindruck, dass die Motivation hinter der Memtheorie eher ‚imperialistischer' Natur ist: Die Evolutionstheorie soll helfen, die Mauern zwischen den sog. ‚zwei Kulturen' einzureißen und den Bereich jenseits des naturwissenschaftlichen 'Reiches' mit einer Theorie des ‚unity of design space' zu beglücken. Mit anderen Worten, die Geistes-, Sozial- und Kulturwissenschaftler sollen sich doch bitte endlich von der Evolutionstheorie, einer echten Naturwissenschaft, helfen lassen, um aus ihrem Interpretationsgeflecht und Theoriennebeneinander ausbrechen zu können. Sie würden bekommen, was sie aus eigener Kraft bisher nicht entwickeln konnten und aus der Perspektive der Naturwissenschaftler doch so dringend zu brauchen scheinen: ein allumfassendes theoretisches ‚Empire', das für Ordnung, Klarheit und Fortschritt im unterentwickelten Hause sorgt. Kurzum, sie könnten eine echte Theorie der Kultur bekommen: die Memetik, so hart und klar und naturalistisch wie die Genetik" (ebd.: 54). Wie zu sehen ist, stellt die Memetik zwar eine naturalisierende Perspektive, jedoch keine Theorie dar, die „harte" und „klare" explanative und nichttriviale Gewinne bietet. Dies wäre weniger tragisch, würde sie sich den immanenten Widersprüchen, besonders der Tatsache stellen, dass es aus „nicht-naturalistischer Perspektive (...) begründete Argumente für die Behauptung (gibt), dass die Existenz von Ideen, kognitiven Repräsentationen etc. ein *Subjekt voraussetzt*. Mit anderen Worten, *ein Jemand muss Ideen denken*. Ein solches *Subjekt* ist aber selbst *kein Mem*" (ebd.: 50; Herv. B.M.). Das stellt für die Memtheorie in der hier vorgelegten Verfassung ein Dilemma dar, aus dem sie sich über die Repetierung von bereits Bekanntem und die Formulierung von Tautologien nicht befreien kann. Und so fügt sich, überspitzt gesagt, sich dem Diktat der Gene ein weiteres hinzu: das der Meme.

4. Evolutionäre Erkenntnistheorie und die Konzeption von Rationalität und Vernunft

4.1. Wahrnehmen und Erkennen als Organfunktion und Mechanik – Revision der Erkenntnisapriori

Konrad Lorenz beschäftigt sich in seinem 1941 erschienen Aufsatz *Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie*[32] mit Kants Reflexionen zur *Kritik der reinen Vernunft* (1974) sowie seinen Erörterungen der Bedingung der Möglichkeit menschlicher Erfahrungserkenntnis. Hat Immanuel Kant die Bestimmung des Vernunftprinzips aus den transzendentalen, den apriorischen Anschauungsformen und Kategorien bestimmt, ist das „Ding an sich" für ihn grundsätzlich nicht erkennbar, wendet nun Lorenz „die menschliche Vernunft, mit allen ihren Anschauungsformen und Kategorien" (LvA: 83) in „den Versuch einer natürlichen Erklärung" (ebd.). Die „Heranziehung außernatürlicher Faktoren" (ebd.) wird durch die „Auffassung des ‚Apriorischen' als Organ" (ebd.) als „in dauernder Wechselwirkung mit den Gesetzen der umgebenden Natur Entstandenes" (ebd.) ersetzt. Kants Annahmen insoweit verworfen, als sich Erkenntnis selbst in der Evolution, gleichsam in einem *Spiegelungsprozess* herausgebildet hat: als Wechselwirkungsmechanismus. Damit wird der Unterschied zwischen erkennendem Subjekt und erkanntem Objekt in eine (+/- konstante) Übereinstimmung zwischen Erleben und Erlebtem übertragen. *Wirklichkeit* ist ein zweckmäßiges *hypothetisches Modell*. Lorenz löst sich damit von der Erkenntnislehre Kants zugunsten einer evolutionsbiologischen Interpretation, besonders auch im Hinblick auf die für diese Arbeit zentralen Kategorien: *Rationalität und Vernunft, Subjekt und Individuum* sowie *Wahrnehmen, Erfahrung und Erkenntnis*.

Auch Vollmer spricht der Evolutionären Erkenntnistheorie eindeutig eine *erkenntnistheoretische Position* zu und sich anschließend dafür aus, die „fatale Selbstbeschränkung der traditionellen Erkenntnistheorie" (Vollmer 1985: 173) zu überwinden. Die philosophischen Ansprüche werden damit als Selbstverständnis der EE formuliert, weil diese befriedigend „durch die Transzendentalphilosophie nicht beantwortet werden (ebd.: 204) können. *Vernunft ist in dieser Umaspektierung biologische Gewordenheit*: „Die Vernunft wird naturalisiert und das Vernunftapriori von vornherein als eine Organfunktion bestimmt" (Pöltner 1993: 17). Das „An-Sich der Dinge ist also nicht durch ideale (...) außernatürliche Formgesetze in grundsätzlich unerforschbarer Weise ein für allemal festgelegt" (LvA: 89) und gültig, sondern durch das evoluierte menschliche Gehirn (vgl. ebd.: 83) erklärbar. Nach Vollmer besteht kein Grund, warum nicht das „Ding an sich das Objektive, das Wirkliche, die Welt, wie sie ist, auch und gerade dann, wenn wir nicht hinsehen (...) wenn es die Menschen nicht gäbe" (Vollmer 1985: 305), sein sollte. Die *biologisch-physikalische Rekonstruktion*

[32] Die Ausführungen von „Lorenz zu Kant" aus dem oben genannten Aufsatz werden im Folgenden mit der Sigle LvA bezeichnet und beziehen sich auf Lorenz (1978): *Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen*. Gesammelte Arbeiten, München/Zürich.

stellt die *erkennbare Realität* erst her (vgl. Pöltner 1993: 203). Damit werden die Kantschen Apriori als „stammesgeschichtlich ‚gewordene' Gefäße zur Aufnahme und rückwirkenden Verarbeitung jener gesetzmäßigen Auswirkungen des An-sich-Seienden" (LvA: 89) in eine „Apparatekunde" (ebd.: 100) überführt:

„In diesem Kontext findet sich eine Terminologie, die zum unverzichtbaren Bestandteil des Vokabulars aller Vertreter der EE geworden ist und den leitenden Vorbegriff von menschlichem Erkennen anzeigt: Das Vernunftapriori besteht in der Funktionsgesetzlichkeit eine *Apparates*" (Pöltner 1993: 17; Herv. i.O.).

Wenn Lorenz dabei von einer „Unvollkommenheit unseres Erfahrungs- und Denkapparates" (LvA: 95), was Vernunft- und Erkenntnisfähigkeit überhaupt betrifft und von der „funktionellen Beschränkung verschiedener Weltbildapparaturen" (ebd.: 97) ausgeht, stellt sich auch hier eine *ideologisierte Begründung* ein. Denn die Zurichtung von Vernunft als eines *außersubjektiven Vorgangs* in eine *objektive der Funktion des menschlichen Gehirns* bedeutet, dass ein „ein Organ, genauer: die Funktion eines Organs" (ebd.: 85) das Ergebnis bestimmt: eine „instrumentalistische Deutung des menschlichen Erkennens als eines Überlebens-Mittels" (Pöltner 1993: 18) macht *Erscheinung zu Realität*. Jene stellt „das absolut Wirkliche" (LvA: 85), die unbezweifelbare Tatsache als einer Übereinstimmung von Wahrnehmung und Gegenstand her: „absolut Seiendes" (ebd.: 96).

Die „Leica"-Metapher eines mechanistisch verstandenen Apriori (vgl. ebd.: 88) verfügt, dass der Denkapparat Fluch und Segen zugleich ist, ohne näher zu begründen warum. Es ist die zufällige aber nicht zu ignorierende Evolution des menschlichen Gehirns, die jene „unerwünschten Nebengeräusche" (ebd.: 94) notwendig produzieren muss. Warum aber sollten Anpassungen, die Überleben erst ermöglicht haben, solche „Unvollkommenheiten unseres Erfahrungs- und Denkapparates" (ebd.: 95) evozieren? Und auf welchem Wege? Diese Fragen bleiben unbeantwortet. Sie sind Teil der Erklärungslücken und -mängel mit denen EE und Soziobiologie zu kämpfen haben, weil ihr physikalistischer Materialismus an explanative Grenzen stößt – das Nichtwissen um das Kantische „Woher" und „Warum" wird durch die Aufschlüsselung von neuronal-chemischen Prozessen nicht geringer –, sich zudem nur mittels menschlich geschöpfter Begriffe zu behelfen mag und dabei zugleich ihren positivistischen Anspruch nicht aufgeben will, das Sollen des Menschen, seine Verhaltensratio und Vernunft zu ergründen sowie anzuleiten. Menschen wird zugemutet, dem zu folgen und „das absolut Existente" (ebd.) aufzufinden. Wenn aber bereits jede Hypothese, die nicht den Zugang zum nächsten Erkenntnisschritt „verstopft" (ebd.), hypothetisch auf Wahrheit verweist, dann ist nicht nur die Nichtigkeit von absoluter Wahrheit widerlegt, sondern dieselbe geradezu dadurch, dass ihr ja hier bereits mit blanken Arbeitshypothesen beizukommen ist, eine *Tatsache des Wollens* (Tönnies 1982; Buchtitel) – also stark ideologiegefährdet und mit Jürgen Habermas ein als performativer Widerspruch zu verstehen (vgl. Habermas 1983: 90 f).

Menschliche Erkenntnis ist also Anpassung und Fehlanpassung zugleich: „Die Welt, an die sich unser Erkenntnisapparat im Laufe der Evolution angepasst hat, ist nur ein Ausschnitt der wirklichen Welt. Entsprechend dem biologischen Begriff der ‚ökologischen Nische' könnten wir diesen Ausschnitt als ‚kognitive Nische' bezeichnen (...) ‚Mesokosmos'. *Unser Mesokosmos ist also jener Ausschnitt der realen Welt, den wir wahrnehmend und handelnd, sensorisch und motorisch bewältigen*" (Vollmer 2002: 77; Herv. B.M.).

Wer nur einen Weltausschnitt als Informationsgewinnung durch seinen „Arbeitsprozessor" aufnehmen und bearbeiten kann, ist aufgrund seiner imperfekten Passung nicht oder nur per Zufall, also glückliche Umstände, in der Lage, die richtigen Entscheidungen zu treffen. Auf alle Fälle beherrscht also Optionierung unter Unsicherheit das menschliche Verhalten gerade dann, wenn Freiheitszonen als graduelle Entbindung von Natur vorauszusetzen sind: beispielsweise bei Zukunftsplanung und Wahl einer spezifischen Lebensform. Wer aber „Anschauungs- und Denkformen in ihrer besonderen Form" (LvA: 96), nämlich „wie jede andere organische Anpassung" verstanden (ebd.) wissen will und dabei zugleich Passungsmängel attestiert; für wen sich dieser stammesgeschichtlich präformierte hypothetische „Wahrheitsgehalt (...) zum absolut Seienden grundsätzlich ebenso verhält wie derjenige individuell geschaffener Arbeitshypothesen" (ebd.), kann sich selbst und andere auf *normative Anleitung* verweisen. In dem der mechanistischen und funktionalistischen Prädisponierung entsprechenden Menschenbild verbinden sich Exkulpation aufgrund mesokosmischer Beschränkung mit dem Appell zur *Seinsbesinnung als das Vernunftgemäße* weil Wahre.

Damit wird die identistisch-emergentistische Perspektive von Realität, Erkennen und Verhalten eingeläutet: Anpassungstheorem bzw. Passungscharakter und sowie die reduktionistische Relativierung von Erkenntnis nach Spezies finden sich schon in der berühmt gewordenen Sentenz Lorenz', dass „wie der Huf des Pferdes auf den Steppenboden passt, mit dem er sich auseinandersetzt, so (...) unsere zentralnervöse Weltbild-Apparatur auf die reichhaltigere reale Welt, mit der sich der Mensch auseinandersetzen muss, und wie jedes Organ, so hat auch sie ihre arterhaltend zweckmäßige Form" (ebd.: 86). Dazu kommentiert Günther Pöltner: „Die Naturalisierung der Vernunft hat (...) eine begriffliche Neubestimmung (...) des An-sich-Seienden (...) des Transzendenten sowie (...) eine *artspezifische Relativierung des Apriori* zur Folge und erlaubt damit (...) das *Erkenntnisproblem als Passungsproblem verschiedener Realitätsstrukturen* anzusetzen" (Pöltner 1993: 18; Herv. B.M.). Die Prädispositionen bzw. Präskriptionen sind zugleich identistisch-evolutionär wie auch teleonom-evolutionär, denn schließlich sind sie „in äonenlangem stammesgeschichtlichen Werden durch diese Auseinandersetzung von Realem mit Realem gewonnen" (LvA: 86) worden. Wenn nun aber „alle Gesetze der ‚reinen Vernunft' auf höchst körperlichen und (...) geradezu auf maschinellen Strukturen des menschlichen Zentralnervensystems beruhen" (ebd.: 89), dann ist Skepsis und Optimismus nach

Lorenz gleichsam angebracht. Handelt es sich doch einerseits bei Erkenntnis um die „plumpen kategorischen Schachteln, in die wir unsere Außenwelt packen müssen“ (ebd.: 90), die sich andererseits „aber in den biologisch-praktischen Belangen des Arterhaltungskampfes durchaus bewährt haben und noch bewähren“ (ebd.). Passung heißt Strukturentsprechung bzw. „weitgehende Autonomie“ (ebd.: 88) und „Erfahrung ist stets eine Auseinandersetzung von Realem in uns mit Realem außer uns“ (ebd.). Das „Ding an sich“ ist das Außen geradeso wie es das Bild im Inneren ist: Realität. Weil der Erkenntnisapparat ebenfalls ein „An-sich“ ist, gibt es keine Vermittlung, nichts „zwischen Bild und Gegenstand“ (ebd.), herrscht doch *identische Formierung als Prinzip* einer „regulativen Plastizität alles Organischen“ (vgl. ebd.: 92) „für körperliche und geistige Strukturen (...) die zwischen dem plastischen Protoplasma und den festen Skelettelementen eines Protisten genauso gilt wie zwischen kategorialen Denkformen und der schöpferischen Plastizität des Menschengeistes“ (ebd.). Es ist erneut Pöltner, der auf eine Tautologie der Lorenzschen Denkweise aufmerksam macht. Indem die zumindest – im Vollmerschen Sinne mesokosmische – eingeschränkte Funktionalität vorangestellt ist, wird die Funktionstüchtigkeit des Erkenntnisapparates behauptet, weil Strukturentsprechung herrscht. „Funktionstüchtig sein – genau das aber heißt ja bereits in Entsprechung stehen. Man weiß also, dass Entsprechung herrscht – weil Entsprechung herrscht“ (Pöltner 1993: 22).

Weshalb beim Pferd gegenüber der Amöbe und beim Menschen gegenüber dem Pferd von einer höheren Gattung gesprochen werden kann, resultiert nach Lorenz, „im Geistig-Seelischen ganz wie im Körperlichen“ (LvA: 93), aus dem „Übergehen des flüssigen Aggregatzustandes gewisser Plasmateile in den festen“ (ebd.), der Gewinnung von „festgewordenen, höher differenzierten Strukturen“ (ebd.) bzw. im Falle des Menschen, einer höheren Plastizität, die nicht das Endprodukt der Evolution darstellt und notwendig Unvollkommenheit mit sich bringt (vgl. ebd. 94 f). Fulguration geht als „neue Wahrheit (...) in einer ganz bestimmten Richtung vorwärts: das absolut Existente wird durch sie von einer neuen, bisher unbekannten Seite her gefasst, in bezug auf eine neue Eigenschaft bekannt“ (ebd.: 95) – das gilt für das *Vernunftapriori als Funktion des Organs Gehirn* besonders. Denn menschliche Erkenntnisfähigkeit wird nun an dieser Stelle durch eine „grundsätzliche Unerkennbarkeit des an sich real Existenten“ (ebd.: 99), absolut Gültigen konterkariert. Damit wird das Transzendentale, nach Kant das der Erkenntnis Vorgelagerte, in der EE schlicht zur Unzulänglichkeit, das „Ganze“ zu verstehen, denn: „Alle Lebensvorgänge sind chemisch-physikalisches Geschehen, alle subjektiven Vorgänge unseres Erlebens sind organisch-physiologische Prozesse und damit auch chemisch-physikalische. Alles geistige Leben des Menschen ist seelisches Erleben und damit auch organisches und damit chemisch-physikalisches Geschehen“ (ebd.: 249). Das stellt Kant, der Apriorisches nie mit jener Unfähigkeit verbindet, wahrlich von den Füßen auf den Kopf. Evolutionstheorie kann sich auf philosophisches Terrain mit ihrem weitergehenden Erklärungsanspruch also deshalbe

wagen, weil traditionelle Erkenntnistheorie auf dem Rückzug ist, sich von den Gedanken, das Absolute nur durch naturwissenschaftliche Aussagen und Erkenntnis erreichen zu können (vgl. Hawking 2004), beeindruckt, wenn nicht eingeschüchtert zeigt. Die Unterstellung mesokosmischer Erkenntnisfähigkeit kommt der Evolutionstheorie zupass, weil damit der *normative Anspruch,* der Mensch solle sich *gemäß* der Natur verhalten, dann werde die Welt eine vernünftige, eine bessere Welt sein, nicht nur nicht widerlegt werden und überzeitlich Gültigkeit beanspruchen kann. Sie ist auch nur die eine Seite der Medaille, deren andere absolute Erkenntnis verheißt. Denn die Einschränkung gilt nur für das erkennende Subjekt im Sinne eines Wollenden, das dem genannten *Normierungsanspruch* zuwiderlaufen kann, der ja nun durch *isolierte kausale Zusammenhänge* dicht begründet werden soll. Die Kausalisierung der Erkenntnisvorgänge ist selbst allerdings eine Tautologie: „Die Kausalität begründet die Strukturähnlichkeit, und die Strukturähnlichkeit begründet die Kausalität" (Pöltner 1993: 23). Das ist Lorenz nicht entgangen, und er versucht Brücken des Übergangs zu schaffen. So wird eingeräumt: „Erlebnisbegleitete Nervenvorgänge sind etwas völlig anderes als unbeseelte neurophysiologische Prozesse. Der Mensch ist ein geistbegabtes Wesen und darin wesentlich verschieden von seinem nächsten zoologischen Verwandten" (LvA: 249). Auch die *Rückseite des Spiegels* (1997) situiert ein erkennendes menschliches Subjekt – um anschließend die Objektivierung von Erkenntnis weiterzuführen: „als *Funktion* eines realen und auf natürlichem Wege entstandenen Systems, das mit einer ebenso realen Außenwelt in Wechselwirkung steht" (RS: 14; Herv. B.M.), wobei die Annahme zugrunde gelegt wird, „dass dem erkennenden Subjekt und den erkannt-werdenden Objekten die gleiche Art von Wirklichkeit zukommt" (ebd.). Was also zunächst wie eine Subjektivierung des Erkenntnisprozesses erscheint, bleibt einer *„naturwissenschaftlichen Einsicht in die kognitiven Vorgänge innerhalb des erkennenden Subjekts"* (ebd.; Herv. i.O.) bedürftig. Es zeichnet sich also erneut die *Naturalisierung und Identifizierung menschlicher Erkenntnisprozesse* als „Versuch, den menschlichen Geist zum Gegenstand naturwissenschaftlicher Betrachtung zu machen (...) als Erzeugnis eines natürlichen Schöpfungsvorganges" (ebd.: 15) zu betrachten, ab. Lorenz' „Beseelung" der Prozesse folgt schließlich dem „Prinzip Leica". In seinem Buch sieht Lorenz folgerichtig die Notwendigkeit einer Korrektur der Kantschen Apriori-Anschauung. Für Kants transzendentalen Idealismus besteht nach Lorenz „kein Verhältnis der *Entsprechung* zwischen dem (...) Ding an sich" (ebd.) und dem erlebten Bild. Kant ist mit der idealistisch-transzendentalen Form nicht in der Lage zu erkennen, dass der Bau des ‚perceiving apparatus' etwas mit der Wirklichkeit zu tun haben könnte" (ebd.: 21), was für Lorenz „die Notwendigkeit der ‚Erkenntnistheorie als Apparatekunde'" (ebd.: 31) nur umso mehr unterstreicht. Dabei wird das Gesetz der Kausalität geradezu Ausgangspunkt des monistischen Evolutionismus: Leben ist ein aus dem Chaos sich entwickelndes Ordnungsmuster, das als eine Art Wandler von Energie in einen verbesserten energetischen Zustand auftritt. „Das Leben ‚frisst negative Entropie'" (ebd.: 35): der bekannte Ausspruch Lorenz' ist

teleonomisch und er behauptet axiomatisch, dass belebte Umwelt auf eine positive Energiebilanz ausgerichtet ist. „Alle lebenden Systeme sind so beschaffen, dass sie Energie an sich zu reißen und zu speichern vermögen“ (ebd.). Die *kybernetisch-kausalen Vorgänge* sind Teil der natürlichen Selektion, die auf diesem Weg dann doch wieder die Erlebnisinhalte und Erfahrungsvorgänge, die Lorenz vermeintlich einräumt und die Soziologie und Philosophie bewegt haben, in die kausalen Annahmen physikalisch-materieller Erzeugung subjektiver Erlebnisse und Ereignisse, Phänomene usw. zurückholt und damit das Qualia-Problem vermeintlich löst. Der Kausalismus überträgt sich auch auf einen Begriff von Vernunft, der sich schließlich unter der Kuratel des Laplaceschen Dämons wiederfindet, nach dem – vereinfacht gesagt – über die physikalischen Gesetze nicht nur der Anfang, sondern auch der Fortgang derselben bestimmt ist bzw. vollständig beschreibbar wird. Da sich diese Axiomatik respektive die damit verbundene *Nomologie des Seins* aber immer wieder mit „Schwarzen Löchern“, mit „Erklärungsenpässen“ konfrontiert sieht, sich mit Konstrukten behelfen, die sie anstelle philosophischer Spekulation und Metaphysik setzen muss, wird sicher in absehbarer Zeit keine ernsthafte Alternative zur Verfügung stehen. Nicht zuletzt deshalb ist nicht nur der tautologische Moment von Selektion zu denunzieren und diese selbst als Erklärung für Entwicklungspotentiale und -muster abzuweisen. Es ist auch zu hinterfragen, worin denn eigentlich der *Selektionsdruck* bestehen soll, der „(s)chlechterdings *alle* komplexen Strukturen sämtlicher Organismen“ (Pöltner 1993: 38; Herv. i.O.) betrifft. Für die weitere Kritik ferner im Auge zu behalten ist die Tatsache, dass *Anpassung* immer als ein Prozess zu verstehen und in ein komplexes Geschehen physischer, psychischer, affektiver und emotionaler Vorgänge eingebettet ist, bei welchem zudem die Umwelt eine entscheidende Rolle spielt, indem sie bestimmt, welcher „Vorgang eine Entsprechung zwischen dem Angepassten und dem, woran es sich anpasst, hergestellt wird“ (ebd.). Aus den Einwänden wird auch deutlich, dass „Fulguration“ als Kennzeichnung von „jedem Schritt der Stammesgeschichte, der von einem Wesen niedrigeren zu einem solchen höherer Organisationsstufe“ (ebd.: 59) führen soll, weil er von prinzipiell gleicher Art ist wie die Entstehung des Lebens selbst“ (ebd.), die Ungeklärtheit des Begriffes „Anpassung“ oder „Passung“ verdeckt. *Anpassung wird in Prozessbeschreibungen zur Darstellung gebracht, eine begriffliche Definition unterbleibt*, denn die prinzipielle Form der Entwicklung des Lebens, dessen Verhältnis zum Nichtlebendigen muss selbst als gegeben vorausgesetzt werden, und zwar als in „geheimnisvoller Weise ähnlich“ (ebd.: 216). Die Neukombination über den genetischen Grundbegriff „Mutation“ (vgl. Pöltner 1993: 28) verstößt im Grundsatz gegen Evolutionsverständnis einer Passung oder Anpassung und bleibt ebenfalls unerklärt. Die Entmystifizierung der Erkenntnistheorie führt bis dato nur zu neuen Metaphysizierungen.

4.2. Ökonomik der Vernunft – Funktionalität und Datenlage

Aus dem bisher Gesagten resultiert, wie Lorenz selbst zugibt, ein „Hiatus zwischen dem physiologischen Geschehen und dem Erleben (...)“ (RS: 214); dieser führt jedoch keineswegs zu einer Revision des Apparateprinzips. So ist die *Denkapparatur und Vernunft* den gleichen „Strukturen und Funktionen“ (ebd.: 216) zuzuschreiben, *„ebenfalls durch Fulguration entstanden, die einen neuen Apparat geschaffen hat“* (ebd.: 216; Herv. i.O.), also als Strukturanalogie zu interpretieren. Vernunft ist auch für Rupert Riedl eine die Kantischen Kategorien hinter sich lassende „zweite Gegenstandsschicht hinter den ermöglichten Gegenständen“ (Pöltner 1993: 194; Fußnote 241), der die Vorstellung eines aufsteigenden Prozesses zugrunde liegt und insofern *Zweckrationalität* als die „richtige und sachgemäße Reaktion“ (Riedl 1980: 23) auf eine Datenlage: „Das Vernünftige der Vernunft ist damit in der Richtigkeit, in einer sach- und problemgemäß zweckmäßigen Verarbeitung und Reaktion auf richtige Daten zu suchen“ (ebd.: 24). Der Evolutionslogik bedeutet dies *handlungs- als zweckrational-funktionales Wahrnehmen, Verarbeiten, Denken, Entscheiden und Ausführen: die passungsgemäße Organisation entspricht Vernunft*: „Sie muss gestellten Aufgaben entsprechen“ (ebd.), denn es „geht letztlich um das Erreichen eines Zwecks, um die *Funktion des Erfolgs*. Das Vernünftige liegt also im *Lebenserfolg*“ (ebd.; Herv. B.M.), der ökonomisch-zweckrational ist, nämlich „in einer positiven Bilanz aus Erfolg und Misserfolg“ (ebd.; Herv. B.M.) besteht und dabei eine Lebensaufgabe (vgl. ebd.), also den *sinnhaften Gehalt der Seinsform* darstellt. „Wir betrachten die Auswahl jener Entscheidungen als vernünftig, welche zur Erhaltung und Verbesserung der Lebensumstände beitragen (...)“ (vgl. ebd.: 177). Das Erfolgs-/Misserfolgsverhältnis wird als Wahrscheinlichkeitshypothese über Erkenntnisgegenstände formuliert und unterschlägt damit „die *volle* Struktur menschlichen Erkennens“ (Pöltner 2008: 157), weil Erfolg sich an Naturtatsachen bemisst. Das heißt, die *biologischen Vorbedingungen* vernunftgemäßen Verhaltens werden *mit Vernunft menschlichen Handelns in akuten Situationen gleichgeschaltet*.

Bei Lorenz und Riedl müssen die Ursachen von Erkenntnis und damit möglich werdenden Hypothesen, die als Vernunft abbildbar sein sollen, *in einem Naturmuster grundgelegt* sein. Es handelt sich um einen *meta-hypothetischen Kausalismus*, der zur Behauptung des Vergleichbaren (vgl. Riedl 1980: 90, 80 f) führt. Die Hypothese zu Hypothesen über die Welt spricht von einer „Ur-Sache“ (ebd.: 130), also darüber, dass „ähnliche Ereignisse oder Zustände ähnliche Ereignis- oder Zustandsfolgen prognostizieren ließen“ (ebd.; i.O.herv.). Anders ausgedrückt: „Die Erwartung kausaler Zusammenhänge erweist sich als einer jener selektionsbewährten Algorithmen, welche die Evolution zum Zwecke einer ökonomischen Verarbeitung von Daten dem Zentralnervensystem eingebaut hat“ (ebd.: 131). Es handelt sich demgemäß um einen Rückfall hinter Kants Selbstverständnis, der Bedingung der Möglichkeit von Erkenntnis ein empirisch unbegründetes und unbegründbares Apriori vorauszuschicken. Dieser Regress wird deutlich, wenn durch „die Erfahrung (...) gut beraten zu sein, fortgesetzt mit Ursache-Wirkungs-Zusammenhängen zu rechnen“ (ebd.: 128) die Setzung einer Bedingung als Vorausgang – also Apriorisierung – bei gleichzei-

tiger Unterstellung derselben als Folge von Erfahrung und Lernen – damit Aposteriorisierung des Erkennens und der Vernunft (vgl. Pöltner 1993: 124) – offenbar wird. Unbenommen dieses Widerspruchs wird die eingerichtete ökonomische Welt im Wunsch, ihr gemäß zu handeln, nicht nur nicht kritisiert, sondern schlicht verdoppelt.

Alfons Schnase hat in seiner Untersuchung zu Konrad Lorenz aufschlussreiche Feststellungen getroffen. Schnase geht im Rahmen der Auseinandersetzung mit Lorenz auch auf dessen Interpretation des Wahrnehmungs- und Erkenntnisprozesses ein:

„Erste Ebene: Objektebene – ich sehe Objekte.

Zweite Ebene: Reflexions- oder Metaebene – ich sehe, dass *ich* die Objekte sehe.

Dritte Ebene: Naturgeschichte des Erkenntnisapparates – wenn ich sehe, dass ich Objekte sehe, weiß ich, dass dieser Erkenntnisapparat, der das alles registriert, in seiner Entwicklungsgeschichte die Objekte anders rezipiert hat“ (Schnase: 2005: 50; Herv. i.O.).

Objekte werden gesehen, in einem Reflexionsprozess wird das Sehen gesehen und schließlich – die Rückseite des Spiegels – der Verlust: „Diese ideale Adäquation“ (ebd.: 50), einst sicher geglaubt, „gilt nicht mehr wenn man hinter den Spiegel blickt“ (ebd.) Bei Konrad Lorenz sind hinter dem Spiegel nun gerade nicht die Schichten des Unbewussten verborgen, sondern gemeint ist, dass das „Leben“ vor der Wahrheit (vgl. ebd.: 51) kommt, dass „*im* lebenden System eine *Abbildung* der realen Außenwelt entsteht“ (RS: 39; Herv. i.O.). Hier wird die aktive Auseinandersetzung zu einem ökonomietheoretischen „*causa efficiens* erklärt“ (Schnase 2005: 52; Herv. i.O.), das Abbild- und Informationstheorie im wahren Wortsinne „gewinnbringend“ vereint: „Das Leben betreibt höchst aktiv ein Unternehmen, das gleichzeitig auf den Gewinn eines ‚Kapitals’ von Energie und auf den eines Schatzes von Wissen abzielt, wobei jeweils der Besitz des einen den Erwerb des anderen fördert“ (RS: 45). Was hier ähnlich einer durch die Subjekte betriebenen Mehrung ihres sozialen Kapitals durch Transformationsgewinne anklingt, wird, das ist deutlich hervorzuheben, zum ontologischen Seinsgrund, energetische Lebensbasis, Vitalprinzip – und damit wird ignoriert, dass „Informationen nur *für* ein Subjekt (Löw 1983: 334; Herv. i.O.) als solche von Belang sein können. Das transzendentale Apriori Kants wird von der Evolutionären Erkenntnistheorie „zu einem Lernprodukt der stammesgeschichtlichen Vorfahren“ (Pöltner 1993: 124), Erkennen selbst zu einem instrumentell-ökonomischen Prozess, für den im Laufe der Phylogenese durch Denkstrukturen subjektive Erfahrungsmöglichkeiten entstanden sind. Diesen Prozess bezeichnet Riedl als „Gleichstrukturierung“ (Riedl 1982: 81) von Denk- und Naturmustern; Lorenz benutzt die Gefäßmetapher, indem er von einem restlos realen organischen Zusammenhang von Eigenschaften und den Dingen schlechthin spricht (vgl. LvA: 89). Dabei stimmen die Denkmuster mit den Naturmustern deshalb überein, weil eine gemeinsame Verursachung – auf der

Grundlage biologisch-genetischer Evolution – sowie *Nutzengewinn unter der Perspektive der Auslese* unterstellt ist. Hier stellt sich die Frage, ob sich die Evolutionäre Erkenntnistheorie an der Ökonomie orientiert oder diese an jener, wenn eine genetisch fixierte Ökonomie zunächst der Arterhaltung, dann der Flexibilität von Organismen entfaltet wird, in die sich schließlich sämtliche Kognitionsprozesse einordnen lassen. Normen, Werte und Vorstellungen sind der Evolutionstheorie einem Ordnungszustand der Natur geschuldet, der sich als Algorithmus bei der „Nachbildung der Naturordnung durch das Kalkül" (Irrgang 2001: 102) zeigt und der „nahezu jedem Organismus zugesprochen werden" (ebd.) muss. Wenn Rupert Riedl also von dem *Diktat der Vernunft* (vgl. Riedl 1980: 19) Abstand nehmen und den *Übergang vom ratiomorphen zum rationalen Apparat* sowie Ökonomietheorie als Naturkonstanz (vgl. ebd.: 44 f) und im Gefolge über Anreizsysteme externer Art fundiert sehen will, so treiben ihn die gleichen Ängste wie Konrad Lorenz gegenüber Immanuel Kant um: dass der Blick auf die Voraussetzungen keine Identität der Folgen verbürgen, innerpsychische Prozesse und Vernunft sich auf „Erregungen" (Vollmer 2002: 31) oder gehirnfunktionale Natur und deren Datenverrechnung nicht reduzieren lassen. Bis an diese Stelle bleibt also für den inkriminierten „Sachverhalt" Vernunft das Subjekt noch immer unumgänglich.

4.3. Rekonstruktionismus, Gehirnfunktionalismus und Identismus – Verschwundenes Subjekt

Vollmer spricht davon, dass „*unser* Erkenntnisapparat eine Konstruktion oder besser eine hypothetische Rekonstruktion der realen Welt vor(nimmt)" (Vollmer 2002: 42; Herv. B.M.). Welche Instanz, oder soll es das Gehirn selbst sein, zeichnet verantwortlich für ein „Unser"? Wenn das Gehirn ein Funktionsorgan ist, kann es dafür nicht infrage kommen: Organe haben keinen Ausdruck für „Ich", „Wir" und „Unser", mit anderen Worten keine Kenntnis darüber, dass es die Wahrnehmung von „mir" ist, die hypothetisch rekonstruiert werden muss – gerade auch deshalb, weil sie Funktionen nachgehen. Zwingend notwendige Voraussetzung jeglicher Rekonstruktion überhaupt ist demgegenüber diese Instanz eines „Ich", denn wie Vollmer selbst feststellt, muss, um einen Ermöglichungsgrund für Erfahrung oder gar Erkenntnis zu generieren, *Wahrgenommenes bewusst gemacht* werden (vgl. ebd.). „Bewusst machen" erfordert *Bewusstsein*. Damit ist aber bereits *Selbstbewusstsein* impliziert, etwas, das keine reine Funktion ist und „mein Gehirn" sagen kann. Weil bei Lorenz, Riedl, aber auch Vollmer und Wuketits die erscheinenden Erkenntnisse korrespondenz- bzw. abbildtheoretisch aufgeklärt werden – bei Riedl handelt es sich um die „angeborenen Lehrmeister" (Riedl 1980: 185), die rationale Hypothesen über diese Erscheinungen verbürgen – ist selbst der reflektorische Prozess ein nicht von Subjektivität kontaminiertes Erbstück: „In den Bereich der Reflexion übertragen heißt Erwartung und Erfahrung soviel wie Voraussage- und Beweis-Theorie, Heuristik und Logik, Induktion und Deduktion" (ebd.: 66), mit anderen Worten *Refle-*

xivität eine Funktion hypothetischer Konstruktion. Von vornherein wird davon ausgegangen, dass Reales auf Realität trifft, das Erkenntnisorgan auf ein äußeres Faktum, das hypothetisch und methodisch-reduktionistisch – unter der Annahme von Strukturgleichheiten –, einem Reiz-Reaktions-Muster gleichend, „hereingenommen", rekonstruiert wird.

Diese Vereinfachung der Begriffe Wahrnehmen und Erkennen erfährt im Laufe der Forschungsarbeiten unter gleichen Konnotationen Modifikationen, Erkenntnis wird als näherungsweise Abbildung der Umwelt verstanden. Der Neodarwinismus behauptet einerseits auch in erkenntnistheoretischer Hinsicht die Notwendigkeit der Umweltanpassung als Bedingung von Überleben und Entwicklung, lehrt andererseits „nicht eine naive passivistische Abbildtheorie der Erkenntnis (...) sondern eine aktive 'Auseinandersetzung' des Organismus mit seiner artspezifischen Umwelt" (Oeser/Seitelberger 1988: 38), wobei „deren Begrenzungen sinnesphysiologisch vorgegeben sind" (ebd.). Was ist aber tatsächlich die *Begrenzung*? Dass der Mensch nicht den Geruchssinn einiger Tiere entwickelt? Dass er nicht sehen kann wie ein Adler? Oder ist vielmehr gemeint, dass er als unspezifisches Mängelwesen (vgl. Gehlen 1962) sich nicht allzu fern der Naturgegebenheiten begeben soll? Das ist näher zu betrachten:

Die Notwendigkeit einer Rekonstruktion durch eine „Nach-innen-Legung bedeutet: „Jeder Wahrnehmungsakt ist eine versuchte Rekonstruktion äußerer Objekte aus chaotischen Sinneseindrücken" (Vollmer 1985: 86). Die danach zu stellende Frage ist die nach der Notwendigkeit einer Trennung von einem Innen und Außen, gilt doch zunächst einmal die passungstheoretische Annahme der Wahrnehmung. Danach dürften die „Informationen über die Außenwelt" (Vollmer 2002: 31) gar nicht interpretationsbedürftig sein. Zumindest müsste davon ausgegangen werden können, dass eine Übereinstimmung herrscht, dass der Gegenstand, das Objekt die Abbildung desselben – zumindest brauchbar für den Mesokosmos des Menschen – bestimmt. Und genau aus der Notwendigkeit, ein *Abbild der Realität* einzuführen, also zwischen einem Objekt und objektivem, wenn auch hypothetischen Erkennen desselben zu differenzieren, entwickelt sich diese Annahme. Im Menschen subjektiv Erzeugtes ist *Rekonstruktion von Wirklichkeit*, es handelt sich um Vorstellungen als *Adäquationen von Wahrnehmendem und Wahrgenommenen*. Durch das Vollmersche Wechselwirkungspostulat kann die Kausaltheorie des Wahrnehmens und Erkennens jedoch nicht gänzlich überwunden werden. Die Abbildtheorie ist als eine *Ergänzung* der gehirnfunktionalistischen Annahme zu verstehen, die eine Verarbeitung von Sinnesdaten zulassen kann. Folge des Dateneingangs ist die „innere" Rekonstruktion als Verarbeitungsprozess. Damit sind Wahrnehmungs- und Erkenntnis-Adäquation erst herzustellen. Das Problem erledigt sich durch Synthese, also *Verarbeitung von Daten zu Erkenntnis* allerdings keineswegs, denn erneut taucht hier die Frage auf, was oder wer wahrnimmt. Unterstellt, das Gehirn nimmt Erregungen wahr, die zu interpretieren sind: wie werden Wahrnehmung und Erkenntnis generiert und auf welchem Wege Erkenntnis und

Vernunft; wie wird das Interpretationsbedürftige, das, was gedeutet und als „Ausgangsmaterial seiner Rekonstruktion“ (Pöltner 1993: 128) zu dienen hat, von anderem geschieden im Angesicht der zentralen Annahme der EE, „dass Erkenntnis und Realkategorien aufeinander passen“ (Vollmer 2002: 106)? Eine schwierige Aufgabe, muss doch das Organ unter anderen Organen als so hochwertig angesetzt werden, dass es dreigliedrig-relational zwischen dem Subjekt, dem Objekt und dem, was *als* Erkenntnis „fungiert“, jeweils unterscheiden (ebd.: 41 f) können. Ferner gilt es auch zu unterscheiden zwischen mesokosmischer Alltagserkenntnis (ebd.: 161), bewusst Wahrgenommenem, aber noch nicht Hinterfragtem und wissenschaftlich-kritisch reflektiertem Wissen (vgl. Pöltner 2008: 151). Selbst für den Bereich der Alltagserkenntnis kann schon die Frage, für „wen (...) denn die Außenwelt – Außenwelt (ist)“ (Pöltner 1993: 129), nicht hintergangen werden bzw. ihre Beantwortung nur darin münden, dass die Welt nicht in einer Ansammlung empirischer Gegenstände besteht, der zudem noch eine Unterscheidung in ein Außen und Innen aufgezwungen und dabei als Reales, rein Materielles ausgegeben wird. Die Lokalisierung von Gehirnarealen läuft nicht unmittelbar auf die Determinierung des Bewusstseins durch das Gehirn hinaus (vgl. Oeser/Seitelberger 1988: 34), aber die Frage, „wo (...) der selbstbewusste Geist lokalisiert“ (ebd.: 35) ist, der unter dem Aspekt kausaler Kontrollmechanismen die Evolutionstheorie bewegt, ist schon Teil der kausalistischen, subjektdistanzierenden Verwechslung von einem gehirnzentristisch motivierten „Wo“ mit dem „Was“ des Prozesses von Wahrnehmung und Erfahrung. Der Evolutionstheorie, mit Hierarchie-, dem „Ordnung-in-Ordnung-Prinzip“ (Riedl 1980: 60), die alles einem *Zweck* zuschreiben und in eine hierarchische Organisation einordnen muss, ist das Subjekt nur als daraus generierte Meta-Ordnung – und hier dann „örtlich“ bestimm- wie auch analytisch in seine Bestandteile zergliederbar – oder von außen Herangetragenes – und dann Transzendentales, Abzuweisendes – denkbar. Wahrnehmen und Erkenntnis müssen allerdings immer *jemandes Wahrnehmung oder Erkennen* sein, was auf *Selbstgegenwart des Subjekts* wie auch die Vorgängigkeit sozialer Tatsachen verweist. Beschreiben der Voraussetzungen und Verstehen sind nicht identisch, das kann durch die Kausalitäts- oder auch die Isomorphieannahme, Adäquations- und Gleichstrukturierungsunterstellung nur mühsam verdeckt werden. Rationale Deutungen von Individuen sind aus mehreren Perspektiven möglich, die genannten Theoreme reduzieren allerdings auf je die funktionalistisch-mechanistische, die sich dem Axiom des Selektionsgewinns unterstellt. Diese bleibt aber reduktionistisch, auch wenn sie um die Neuronenwissenschaft erweitert wird. Denn die ökonomisierte oder ökonomisierende Zweckhaftigkeit des Handelns ist, wie bereits nachgewiesen, nur *eine* Form der Entscheidungslogik. In diesem Rahmen ist sie analysierbar, nicht jedoch im Falle normgeleiteter Kommunikation, die auf die gesellschaftliche und soziale Konstruktion von Wirklichkeit abstellt (vgl. Berger/Luckmann 1966). Denn „(b)ei normregulierten Handlungen bezieht sich der Aktor, indem er eine interpersonale Beziehung eingeht, auf etwas in der sozialen Welt“ (Habermas 1995: 154). *Selbstanwesenheit*

heißt darüberhinaus, dass der Mensch sich mit Begriffen die Welt erschließt, jedoch gerade nicht, dass Begriff und Objekt identisch oder abbild-adäquiert sind, wie durch die Passungstheorie behauptet. Insoweit liegt den Begriffen „Wahrnehmen" und „Erkennen" die Erfahrung der Wahrnehmbar- und Erkennbarkeit durch die Individuen voraus. Interpretationen bzw. Rekonstruktionen sind immer solche eines anwesenden Subjektes und nicht von ihm abzulösen und einem Organ zuzuschreiben, welches sie mit der Welt im Sinne einer Datenlage verrechnet.

Für Hegel ist der Begriff des Subjekts von Wirklichkeit ununterschieden, was aber nicht absolute Identität bedeutet. Gerade im Gegenteil ist ihm die Einheit *und* Differenz wesentlich als „Konstituens seiner *Identität*" (Hansen 1994: 29; Herv. i.O.), die „ihm nicht lediglich äußerlich verabfolgt sein (darf). Sind diese Bedingungen der Erkenntnis erfüllt, dann wird die Identität des Gegenstandes gewusst, d.h. einerseits, dass er mir nicht mehr fremd ist, und andererseits, dass ich um *seine* in sich bestimmte Identität weiß" (ebd.; Herv. i.O.). Hegels Ideenlehre ist dialektisch und sieht beim Erkenntnisvorgang den *Wechsel von Subjekt und Objek*t vor: Gegenstand und Subjekt stehen nicht in einem identischen Verhältnis, es ist keine widerspruchsfreie Synthese, sondern erfordert *Reflexion*, „die alle allgemeingültige Erkenntnis nach der gemeinsamen Auffassung Kants und Hegels notwendigerweise voraussetzen muss" (Bukdahl 1986: 75). Eine Evolutions- als Erkenntnistheorie, die philosophische Fragestellungen bewusst mit beispielsweise der These: „Denken und Bewusstsein sind Funktionen des Gehirns, also eines natürlichen Organs" (Vollmer 2002: 31) in den Stand von Wahrheit versetzt, muss sich vorhalten lassen, dass die sowohl *begriffliche Dimension unreflektiert* bleibt wie sie auch *voluntaristisch* ist[33], da sie Unbekanntes durch nicht-fallible Hypothesen kaschiert. Weil sie zudem Erkennen zuallererst auf „den Erkenntnisapparat und seine Funktionstüchtigkeit hin" (Pöltner 2008: 153) überprüft, reduziert sie nicht nur das Gesamtphänomen auf eine Apparatekunde (vgl. ebd.), sondern plausibilisiert auch „Erkenntnisfehler" als Funktionsstörungen bzw. -beeinträchtigungen. Allerdings sind die Begründungen nur auf den ersten Blick und nur vorreflexiv plausibel: zu erkennen, dass es Erkenntnisapparate gibt, sie so oder so funktionieren, setzt schon selbst einen Erkenntnisprozess voraus, der dann wieder auf das Gehirn respektive einen anderen Apparat rückzuführen wäre – was mit einem unendlichen Regress endet. Die begriffliche Konstitution bleibt zur Explanation untauglich wie sich die denklogische Konstruktion in einem vitiösen Zirkel wiederfindet.

Das Gehirnfunktionspostulat wirft in diesem Kontext durch die „phylogenetische Erklärung der Denkstrukturen, Denken als Evolutionsprodukt" (Pöltner

[33] Ein interessantes Beispiel für die begriffliche Konfusion findet sich in Vollmers „Entanthropomorphisierungs-Programm" (vgl. Pöltner 1993: 200). Vollmer stellt berechtigerweise fest, dass als Schulwissen häufig fälschlich vermittelt wird, „die Pflanzen *dienten* als Sauerstoffspender für Tiere und Menschen" (Vollmer 1985: 167; Herv. i.O.). Vollmer führt aber weiter nicht nur aus, dass statt dessen Sauerstoff bei der Photosynthese anfällt, sondern dass er als „eigentlich ein Abfallprodukt" (ebd.), begriffslogisch also als Unerwünschtes produziert wird. Auf den Gedanken zu fragen, *was* ein „eigentliches Abfallprodukt" und vor allem *für wen*, *unter welcher Perspektive* es ein solches ist, festzustellen also, dass überhaupt Perspektivität und Interpretation gegeben sind, kommt Vollmer nicht.

2008: 154) die Frage auf: „Wie wird der Mensch zum Menschen“ (Schurz 2008: 130; Untertitel)? Der Begriff „Ich“ wird *mit einem Programm identifiziert*, das erst evolutiv zur Erkenntnisleistung befähigt und schließlich nur noch das „zu ihrer Realisierung taugliche Gerät – nämlich das Gehirn“ (ebd.: 206) benötigt. „Individualität“ gilt ebenfalls als Emergenz, als Teil eines hochdifferenzierten Apparatekomplexes, eines virtuosen Zirkels (vgl. Vollmer 1985: 311, 177). Repräsentationismus und Gehirnfunktionalismus werden zusammengeführt durch „Aktivierungsmuster, die sich nicht selbst meinen, sondern etwas anderes, nämlich auf Eigenschaften der Umgebung oder andere kognitive Systeme und deren Produkte bezogen sind“ (Oeser/Seitelberger 1995: 217). Der Mensch hat gar nicht den Geschmack, den er schmeckt, die Farbe, die er sieht: es ist nicht ein Selbsterleben in der Wahrnehmung gegeben. Es handelt sich um – diese Begründungsfigur taucht immer wieder auf – unvollständige Identifikationen. Es gilt zu erschließen und adäquat zu repräsentieren (vgl. ebd.: 218). Der traditionell gebräuchliche Begriff von Wahrnehmung ist verabschiedet, denn:

„Zu dieser relativen und unvollständigen Identifikation sind wir nur deswegen berechtigt, weil so etwas wie eine *strukturelle Verkoppelung von individuellem Erkenntnissubjekt und objektiver Wirklichkeit* oder, biologisch ausgedrückt, von Gehirn und Umwelt sich im Lauf der Evolution als strukturelle Information in den makro- oder mikroanatomischen neuralen Strukturen dargestellt und als genetische Information auf Individuen gleicher Art weitervererbt hat“ (ebd.; Herv. B.M.). Gehirn *ist* das „organische Individuum“. Allerdings existiert, folgt man diesem Weg, überhaupt kein „Individuelles“ eines erkennenden Subjekts, wenn und weil weder das Gehirn noch die Umwelt individuell sein können. Das gilt, wie oben erfahren, auch wenn die biologisch-neuronal fixierte EE selbst die Organe bis in Detail zu zerlegen und in ihren Funktionen zu analysieren in der Lage sein sollte. Sie stellt ja selbst deutlich heraus: *Organe sind funktionale Einheiten eines Systems, keine Individuen*. „Verkopplungsstruktur“ täuscht über die Tatsache hinweg, dass die Evolutionstheorie bzw. Evolutionäre Erkenntnistheorie selbst das „Individuelle“, ein Subjekt der Entscheidung gegenüber dem Organischen oder, wie sie es ausdrückt: der objektiven Wirklichkeit einräumen muss, weil es ansonsten kein „Ich“, keine „Unser“ usw. gibt. Zugleich soll das Subjektive aber wieder eingeholt werden, indem es an das Gehirn als „Sonderorgan“ delegiert wird. Die Verweisungen auf Repräsentation, „strukturelle Information (...) sozusagen ein organisch verkörpertes Wissen des Organismus über seine Umwelt“ (Oeser/Seitelberger 1995: 218) haben nichts Individuelles, sie konstituieren jedoch, wie oben schon kritisiert, das *Gehirn als Subjekt von Erkenntnis*. Im Begründungsdesign, das zudem eine *systemtheoretische Perspektive* einnimmt, verschwindet Individuelles und Subjektives, indem das komplexeste und wohl komplizierteste aller Körperteile sich „verhält“ *als ob* es Subjekt der Erkenntnis wäre. Das bedeutet nicht weniger als dass das Subjekt unter *vollständiger Heteronomie* steht, weil seine Bestimmung – im doppelten Sinne – funktional-physikalisch ist. Insoweit ist die Perspektive zwangsläufig als „identistische Position zum Leib-Seele-Problem konstitutiv und unabdingbar“ (Voll-

mer 1985: 269). Riedl hat dies sicher am schärfsten formuliert mit seiner Identifizierung von Denk- und Naturmustern (vgl. Riedl 1982: 81), die paläozeutisch fundieren. Pöltner verweist auf die dadurch entstehende und wirkende Plausibilisierung (vgl. Pöltner 2008: 154): *Die stammesgeschichtlichen Grundlagen von Vernunft* (Riedl 1980; erweiterter Titel) werden damit zur *Stammesgeschichte der Vernunft*.

Kants Subjektivismus wird also – bewusst oder nicht – falsch interpretiert oder gar gewendet: Auch Kant meint zwar, dass „das Bewusstsein als Subjekt oder Substanz nicht von vornherein vorauszusetzen" (Oeser/Seitelberger 1995: 206) ist, aber nicht, dass es statt dessen „aus den *fundamentalen kognitiven Funktionen* als notwendige Bedingung aller Erfahrung" (ebd.; Herv. B.M.) zu gewinnen ist. Vielmehr macht Kant deutlich, dass alle Erkenntnis *Begriffe* erfordert und dazu sagt die *Kritik der reinen Vernunft* (1781/1974/1; 1787/1974/2)[34]: Es „muss ein transzendentaler Grund der Einheit des Bewusstseins, in der Synthesis des Mannigfaltigen aller unserer Anschauungen, mithin auch der Begriffe der Objekte überhaupt, folglich auch der Gegenstände der Erfahrung, angetroffen werden (...)" (KrV,1: A 106, 107). Was Verstandes- und Vernunfterkenntnis als transzendentale Apperzeption erfordern, kann nicht lediglich als „empirische Data vorgestellt werden (...)" (ebd.). Das „absolute Subjekt" wird bei Oeser und Seitelberger dadurch umgehbar, dass es zur wirklichen Welt in einer „Relation von Gegenständen unter Gegenständen" (Oeser/Seitelberger 1995: 206) begriffen wird. Neuro-physikalische und neuro-chemische Vorgänge im Gehirn ersetzen im Laufe der Argumentation vollständig die subjektiv-prozessuale Dimension von Wahrnehmen und Erkennen, weil „Subjekt" nur als gegenständliches Behältnis der Erfahrungen – also entleert – fungiert und vor allem handlungstheoretisch für ein „Richtig" oder „Falsch" konfiguriert ist. Geist und Bewusstsein werden in der *Festlegung menschlichen Bewusstseins als Hirnfunktion* identifiziert, was einer *Gehirnmetaphysik* gleichkommt. Durch die „Materialisierung" von Geist als Gehirnbestand wird nicht nur ein erneuter Zirkel generiert, indem dieser Bestandteil seinen Produzenten begründet und umgekehrt, sondern das *Gehirn substituiert das philosophische Subjekt*, indem es selbst zu diesem aufsteigt. Evolutionäre Vernunft der EE löst das Vollmersche Diktum der Entanthropologisierung damit ein. Das Ziel des identistischen bzw. nativistischen Evolutionismus (vgl. Stark 2007) besteht in der Umkehr einer nur Individuen zukommenden Möglichkeit des praktischen Gebrauchs der Vernunft unter moralischen Imperativen, Selbstdenken als Selbstverantwortung und damit Freiheit zur Entscheidung. Reinhard Löw kommentiert und spitzt den Sachverhalt treffend zu: „Die einzige ‚Entanthropomorphisierung', welche gelingen kann, ist die Selbstausrottung der Menschheit" (Löw 1983: 356).

Was ist es nun aber, das wahrgenommen wird: Physisches, Soziales oder Psychisches oder handelt es sich um eine Kognition (vgl. Riedl 2000: 11)? Es bleibt immer das Problem des „Inhabers" virulent, denn *phylogenetischer Nachvollzug*

[34] Im folgenden unter der Sigle „KrV" unter Angabe des Bandes zitiert.

ist nicht gleich mit dem Rückschluss auf den Gegenstand. Es deckt sich zeitlich Früheres nicht zwingend mit dem Sachlichen. Voraussetzungen von Erkenntnis und die Sache der Erkenntnis selbst sind nicht soweit identisch, als die Sache aus dem temporären Aspekt resultiert. Pöltner macht dies an einem Beispiel deutlich: Wenn der Mensch im Laufe seiner Geschichte erst gelernt haben soll, „was Verschiedensein besagt" (Pöltner 1993: 123), „dann ist ihnen vor dem Lernen der *Zugang* zu etwas Verschiedenem, d.h. *zu Gegenständen überhaupt*, völlig verschlossen gewesen" (ebd.; Herv. i.O.). Pöltner zur Erschlossenheit weiter: „Bereits in der zeitlich ersten Begegnung eines Menschen mit etwas Empirischen (gleichgültig ob in unserer Gegenwart oder vor Jahrmillionen) ist schon die transzendentale Ermöglichungsbedingung dieser Begegnung mit-eröffnet" (ebd.). Pöltners Ausführungen haben zu dem Missverständnis geführt, sie als Verwerfung der mit der Stammesgeschichte des Menschen verbundenen Lernerfahrung und Erkenntniserweiterung zu interpretieren, unter anderem bei Eve-Marie Engels (vgl. ebd. 1983). Pöltner behauptet allerdings nicht, dass die organischen Funktionen nicht Bedingungen von Erkennen und Vernunft sind, sondern, dass es nicht ausreicht, Erkennen als „Auswirkung hochkomplizierter Wirkungen und Gegenwirkungen in einer Reihe von Dingen (genannt ‚Subjekte')" (Pöltner 1993: 124) auszuweisen, weil Erkennen selbst schon auf ebendiesen Inhaber und seine *Erfahrung* angewiesen ist. Erfahrung selbst ist jedoch, immer im *Vorausverständnis des unthematischen Selbstbewusstseins* als eines Bewusstseins der Wahrnehmung des Subjekts und nur auf diesem Wege möglich (vgl. ebd.: 121 f). „Besagtes unthematisches Schon-wissen entstammt nicht der Begegnung mit Empirischem, weil es diese überhaupt erst ermöglicht: Es ist die transzendentale Bedingung des Zum-Vorschein-kommens und als solche *nicht-empirisches* Apriori. Es liegt dem Lernen *nicht zeitlich*, sondern sachlich voraus" (ebd.: 121; Herv. i.O.). Mit anderen Worten ist im Erfahrungsvollzug die sachliche Dimension des empirischen Apriori immer schon wirksam als ein „Ich erkenne", einer Selbstanwesenheit, ohne die Erkenntnis und Lernen in einem hier implizierten Sinne gar nicht möglich ist. „Selbstgegenwart" und „Selbsterschlossenheit" (vgl. ebd.: 122) sind *Voraussetzung eines Begriff des Empirischen*. Weil aber die Ermöglichungsbedingung, wie sie Pöltner formuliert, nur in dem Erfahrungsgegenstand wirksam wird, sie zu diesem nicht hinzugefügt wird noch werden kann, ist sie „*nicht* erfahrungs*unabhängig*" (ebd.; Herv. i.O.), sondern sie muss gerade für die Träger von verschieden ausgeprägten Bewusstseinsdispositionen umso mehr mit Lernen in Verbindung stehen, je differenzierter die Erfahrungen ausgedrückt werden (können). Das transzendentale Apriori selbst ist allerdings nicht Gegenstand des Lernens, sondern, wie schon besagt, dessen Voraussetzung, „wohl aber ist seine Ermöglichungsfunktion an das empirische, soziokulturell geprägte Lernen gebunden" (ebd.: 122). Auch mit diesen Einlassungen wird nun erneut deutlich, dass ein Subjekt der Erkenntnis notwendige Voraussetzung eines sinnvollen Begriffs derselben ist.

4.4. *Avancierte handlungstheoretische Modelle – Neues zu Rationalität, Vernunft und Individuum?*

Evolutionstheorie hat im Bewusstsein ihres unabgeschlossenen Forschungsprogramms mehrere Interpretationsstränge – historisch, aber auch „schulenspezifisch" – entwickelt, die sich zum Teil als gegenseitige Korrekturen, zum Teil als Ergänzungen bzw. Konkretisierungen verstehen lassen. Ich möchte zunächst an dieser Stelle einen Überblick über sowohl die „klassischen" als auch die aktuellen Entwürfe evolutions- als sozialtheoretischer Versuche geben, soziales Handeln, Rationalität und Vernunft aufzuklären, um im Anschluss eine kritische Einordnung und Beleuchtung der avancierten Konzepte vornehmen zu können.

Mit Bernhard Irrgang können grob vier Modelle unterschieden werden. Alle in dieser Arbeit vorgestellten soziobiologischen und evolutionär-erkenntnistheoretischen Paradigmen ist die Frage nach dem Horizont von bzw. dem Zusammenhang von „Zufall und Notwendigkeit" (Irrgang 2001: 50) angelegen, weil so „jeweils eine Aussage über den Grad der Gerichtetheit des Prozesses im Sinne einer (...) ‚Teleologie der Natur'" (ebd.) zu gewinnen ist.

Die Soziobiologie selbst stellt eine Form der „*Synthetischen Theorie*" (vgl. ebd.; Hervorhebung B.M.) dar, die eine Verankerung des verwandtschaftsbasierten genetischen Eigennutzes unterstellt. Es wurde bereits vorgängig festgestellt, dass es nicht überwundene Probleme gibt: Ungeklärt ist der Verursachungsstatus von Genen für Verhaltensweisen wie Merkmale überhaupt. Unbelegt bleibt über diese Modelle die Ausprägung jeweiliger Eigenschaften, die phänotypische Dimension. In methodischer Absicht schlägt Irrgang eine Differenzierung in „Gen und Merkmal" (ebd.: 51) vor, was sich als sinnvoll erweist, weil ein Gen ein Abschnitt auf einem Desoxyribonukleinsäure (DNA)-Strang ist und Grundinformationen enthält. Verhaltensmerkmale, mentale und geistige Leistungen, die Ableitung von Individualität oder gar subjektiver Verantwortung, also vernunftmäßiger Handlungsdimensionen aus der „Wechselwirkung von anderen Genen und Zellen bzw. Zellverbänden" (ebd.) ist eine unbeweisbare Behauptung und wird auch in dieser Form in den fortgeschrittenen Modellen meist nicht mehr repliziert. Mit Dawkins und Wilson finden sich allerdings prominente und weit beachtete Vertreter der Transkriptions-Hypothese, des Synthesegedankens, der über die neuronale Konstitution des Gehirns und des Zentralen Nervensystems einen direkten Weg zum Verhalten – wie oben zu sehen ist, mit sehr unterschiedlichen Gewichtungen – unterstellt.

Die *Neutralitätstheorie* lässt genotypische und phänotypische Evolution nicht ineinanderfallen, sondern sieht „neutrale Evolution auf molekularer Ebene (...) ergänzt durch natürliche Selektion auf phänotypischer Ebene" (Irrgang 2001: 53). Hier wird jede Teleologie durch das *Prinzip des Zufalls der Evolution* negiert, was aber gerade zur Kritik geführt hat. In dieser Kritik taucht dann allerdings ein evolutionäres Ziel wieder auf, denn: „Alle sind sich einig, dass neutrale Evo-

lution per definitionem nicht zu adaptiver Verbesserung führen kann. Und dies sei das Entscheidende an der Evolution“ (ebd.: 54). Der mitschwingende Optimierungscharakter mit der Rekonstitutionsgefahr für Teleologie ist unverkennbar.

Die „*kumulative Selektion*“ (ebd.; Herv. B.M.), wobei bestimmte Positionen auch Dawkins übernommen werden, sieht die Gene als Blaupausen (vgl. ebd.) und Evolution am Individuum ansetzend. Sie ist damit wieder näher am Darwinschen Selektionsgedanken. Die Blaupausentheorie wird beinahe einstimmig verworfen (vgl. u.a. Blackmore 2000)

Im Gegensatz zu dem folgenden Modell, in dem die inneren komplexen Selektionsmechanismen bereits die Systembedingungen des *Selbstorganisationsmodells* und des *Autopoiesis*-Gedankens sind (vgl. ebd.: 56 f). Hier wird die spezieszistische Selektion Darwinscher Prägung distanziert, indem von einer konstruktionistischen Leistung im Sinne der Ontogenese, also auf der individuellen Ebene ausgegangen und damit das Zufallsprinzip stark relativiert wird. An dieser Stelle erfolgt mit dem autopoietischen Ansatz keine nähere Auseinandersetzung[35], es ist aber gerade in der oben unternommenen Kritik gezeigt worden, dass die systemtheoretisch motivierten Konzepte eine bedeutende Rolle spielen (siehe unten).

Ein fünftes Modell muss hier als neuere Konzeption Erwähnung finden: Die von insbesondere von Kappelhoff postulierte „naturalistisch-emergentistische Erklärung geistanaloger und genuin geistiger Leistungen“ (Kappelhoff 2003: 8; Online-Dokument; Herv. i.O.), die auf dem BVSR-Mechanismus als dem elementaren Prinzip beruhen. Unter einem „universellen Darwinismus“ (ebd.; wird ein umfassender Geltungsanspruch dieses Mechanismus als eines „blinden“ Gestaltungsprinzips proklamiert. Wesentlicher Fortschritt ist hier nun, dass die „Analogisierung von biologischer und kultureller Evolution“ (ebd.: 9) abgewiesen wird. Dennoch bleibt „der naturalistisch-emergente Charakter des Prozesses, seine grundlegende Blindheit, sein historisch-kontingenter Charakter und insbesondere sein realistisch zu interpretierender Passungscharakter“ (ebd.) Kern der Erklärung. „Blindheit“ substituiert im vorliegenden Fall den irreführenden Begriff des Zufalls. „Eine blinde Variation kann durchaus gerichtet oder gezielt sein und ist es in der Regel auch“ (ebd.: 10). Die Suche ist grundsätzlich blind, insoweit sie sich auf die Erkenntnisheuristiken stützen und auf deren Informationen verlassen, also „zutreffendes Wissen (...) enthalten“ (ebd.) muss, was am grundsätzlichen Mechanismus nichts ändert. Schlüssig scheint mir die Replinkanda-Intepretation als „inneres“ Prinzip der kulturellen Ent-

[35] Zu einer dezidierten Kritik an systemtheoretischen Positionen, Autopoiesis-Konzept und Selbstreferenzialismus siehe unter anderem Georg Hörmann und Claus Mühlfeld: *Im System gefangen* (1994). Das Buch zeichnet aus verschiedenen Perspektiven die innere Logik systemischer Konzeptionen und die Konsequenzen für die Sozialwissenschaften nach. Michael Sonntag macht dort darauf aufmerksam, dass das Selbstorganisationsverständnis in der Autopoiesis-Vorstellung ein anderes als das bis dato gehegte „kooperierender Strukturen und interdependenter Funktionen“ (ebd.: 54) ist. Hieraus stellt sich die Frage, ob nicht „Selbstorganisation“ allzu sehr mit einer naturalisierten Ökonomie verbunden wird.

wicklung zu sein. Symbolische Codierungen verweisen auf dynamisch zu interpretierende „Interaktoren“ (ebd.: 12). Der genetische Reduktionismus Wilsonscher Prägung wird verworfen, indem eine „Verschachtelung der Selektionsebenen“ (ebd.: 13), die den für kulturelle Erklärungen umkämpften Platz Individual- versus Gruppenselektion räumen und ein „Ineinandergreifen“ (ebd.) proklamieren. Hier sollen die Grundlagen einer „evolutionären Sozialtheorie“ (ebd.) deutlich werden, die den Aufbau der kulturellen auf der biologischen Evolution als „koevolutionäre Beziehung“ (ebd.) mit einer „doppelten Kontrollhierarchie“ (ebd.) unterstellen. Hinzu kommt zur wechselseitigen Kontrolle ein Erkenntnisfortschritt gegenüber kultureller Evolution: „Innerhalb dieser koevolutionären Wechselbeziehung erfolgt die kulturelle Evolution autonom und nach eigenen Gesetzen“ (ebd.; Herv. B.M.). Die Idee, Träger von Erbinformation nicht-statisch, als aktive Entitäten im evolutionären Prozess zu betrachten, scheint mir schlüssig und mit der Methode des präferierten Kritischen Rationalismus sowie mit dem Ansinnen, Theorien an der Realität zu prüfen, vereinbar. Über die neuen Forschungsergebnnisse werden die Verbindungen zwischen dem Subjekt und seinen biologisch-genetischen Voraussetzungen weiter erschlossen. Auch ist die Anerkennung einer als „autonom“ verstandenen Kulturevolution ein Fortschritt. In Rücksicht zu stellen ist dennoch der hypothetische Status der Schlussfolgerungen aus einem vorausgeschickten Verschachtelungsprinzip. Weiter muss gesagt werden, dass nämlich trotz der verschachtelten Hierarchien und „stellvertretenden Selektoren“ (ebd.: 15), einer Unvollkommenheitsannahme (vgl. ebd.: 16) und ebenso der non-teleologischen Interpretation der Evolution Skepsis bezüglich des Erklärungscharakters angebracht bleibt, besonders, wenn der Entwurf einer evolutionären Sozialtheorie intendiert ist. Es ist auch nicht zu vergessen, dass die Kontrollhierarchie ihren Namen nicht umsonst erfährt: die natürliche Ebene „beschränkt“ (ebd.: 13) die kulturelle, welche selbst „steuernd“ (vgl. ebd.) rückgekoppelt ist. Was bedeutet dies exakt? Genau genommen müsste der Mensch durch die „Beschränkung“ auf der Naturebene genötigt sein, seine Lebensvoraussetzungen nicht zu unterminieren, deutlicher gesagt, er müsste zumindest dann nicht-kriegerisch sein, wenn es nicht um lebenswichtige Ressourcen geht, er dürfte aufgrund des natürlichen Steuerungs- bzw. Kontrollmechanismus nicht seine Frauen zu steinigen, nicht seine Töchter zu „ehrenmorden“ usw. bereit sein. Kann das Verhalten aus einer solchen Kontrollebene heraus interpretiert und verstanden werden? Auch mit dieser avancierten Position und über „Blindheit“ lassen sich ideologisch-gesellschaftliche Dimensionen nicht bannen, sie müssen vielmehr in Rücksicht gestellt werden – und damit auch die handelnden Subjekte. Subjektive Freiheitshorizonte stellen sich unter dem Rubrum der gegenseitigen Kontrolle auch unter supervenienten Interpretaten und dem BVSR-Mechanismus nun doch in allenfalls systemtheoretisch-funktioneller Form ein. Die Motivationen der Handelnden erscheinen, besonders im Hinblick auf „falsche“ Entscheidungen, als „Restrisiken“ des wechselseitigen Steuerungsmechanismus. Diese werden begründet mit „chaotischen Systemdynamiken“ (ebd.: 12) und als „Kom-

plexitätskatastrophen“ (ebd.) markiert. Damit ist immerhin der reibungslose evolutionäre und monokausale Evolutionsvorgang gebrochen. Das Supervenienzprinzip will dabei ohne reduktionistische Postulate eine nichtstrenge Kausalität unterstellen (vgl. Fahrenberg 2007; Online-Dokument). Auch in diesem Fall ist die reduktionistische Theoriearchitektur deutlich zu sehen, nämlich in der Zurückführung „von Subjektivität und Intentionalität auf neurophysiologische, letztlich physikalische Funktionen“ (ebd.). Supervenienz wird nämlich dadurch definiert, dass Veränderungen der supervienienten – moralischen, psychischen, mentalen – Ebene durch die Veränderungen auf einer anderen, der „subvenienten“ Ebene, festgelegt werden: eine Hypothese, die dem Physikalismus eignet bzw. den Materialismus der Evolutionären Erkenntnistheorie nicht überwindet, was bedeutet, dass etwa das Moralische, das Ästhetische oder das Psychische als abhängige Variablen des Physischen aufgefasst werden. Die mit der kulturellen stattgehabte zweite, kognitive Evolution (vgl. Schnase 2005: 139) bleibt damit auf dem Lorenzschen „Weg zur Naturalisierung der Kultur“ (ebd.: 140), erhält einen ontologischen Status mit ethischer Qualifizierung, die einem Vernunftbegriff korrespondiert, der aus der Entwicklungsgeschichte des Menschen „normative Regeln“ (Oeser 1987: 152) ableiten zu können glaubt, wobei „Vernunftemergenz“ prinzipieller Nachvollzug dieser Stammesgeschichte ist. Ein weiterer Einwand gegen die angewandte Komplexitätstheorie und die chaosrand-theoretischen Implikationen mit einer Algorithmierung (vgl. ebd.: 11 f) im Sinne eines universellen Darwinismus ist, dass sie zu einem insgesamt *ökonomischen Konzept der Evolution* neigt. Denn auch der Verweis auf ein Prinzip „komplexer Gestaltbildung“ (ebd.: 8), wenn sie auf den nutzenorientierten Selektionismus erbbiologischer Grundlagen rekurriert, ist nichts anderes, als die Institutionalisierung verallgemeinerter Konkurrenzbedingungen (vgl. ebd.: 11). Das unterstreicht die Interpretation über die Evolution von Kultur, deren selektionistisch-ökonomische Variante deutlich wird, wenn eine „wie auch immer konzipierte, geheimnisvolle geistige Kraft, die insbesondere die Kulturleistungen menschlicher Vergesellschaftungen bewirkt (...) nicht angenommen werden (braucht)“ (ebd.: 8). Auch hier ist der wesentliche Bereich menschlicher Ausdrucksmöglichkeiten Emergenzen geschuldet, und es reproduziert sich im Supervenienz- und BVSR-Modell die biologische Axiomatik einer Letztbegründung, wobei die Selbständigkeit der Individuen im Hinblick auf das Kulturelle, subjektive und geistige Eigenproduktionen, die „Überschussmomente“ zu generieren in der Lage sind, auch hier dem Axiom einverleibt ist. Die durch wissenschaftlich ex- und intensivierte Forschung möglich gewordene auch populäre Verbreitung mit gesellschaftlichen und sozialen Konsequenzen, Konsequenzen auch hinsichtlich ethischer Standpunkte und moralisch qualifizierter Positionen, zeigt gerade die bedenklichen Seiten dieser Überschussproduktion geistiger Gehalte dann, wenn sie über biologisierende Konstruktionen legitimiert und damit normativ wirksam werden. Das kann am Beispiel der von Kappelhoff im affirmativen Sinn verwendeten Begrifflichkeit der „Fitnesslandschaften“ und in Zusammenhang mit dem Potenzial, dass sich im Umgang mit Gentechnolo-

gie entfaltet, verdeutlicht werden. Die aktuell diskutierten Problematiken der Reproduktion menschlichen Lebens, der Klonierung und Debatten um Begriff wie Status des Menschen in der Gesellschaft, Menschenwürde – wo beginnt, wo endet diese? – usw. sind nicht zuletzt begründet durch die Hoffnung auf „Verbesserung" des Erbgutes. Nicht selten sind diese von der Absicht motiviert, Wege zu schaffen, den sozial-gesellschaftlichen Bedingungen unter Marktverwertungsperspektiven besser gewachsen zu sein. Züchtung ist bei Darwin ein Spezialfall der natürlichen Zuchtwahl (vgl. Darwin 1963: 383 f, 640 f). Evolution ist in diesem Verständnis mit einer – bei Darwin noch nicht zwischen Genen und Merkmalen differenzierenden (vgl. Irrgang 2001:56) – Perspektive der Höherentwicklung verbunden (vgl. Darwin 1963: 576 f). Die fortgeschrittenen Varianten dieses Ansatzes differenzieren zwischen einer äußeren und einer inneren Selektion, wobei ein teleologisches Prinzip vertreten wird (vgl. Irrgang 2001: 56). Die Folge ist der Glaube an das „gute Gen", das nur implantiert; an die adäquate Neuronenbefeuerung, die initialisiert werden muss, um einen „besseren", sprich funktionstüchtigeren Menschen zu „haben". Umgekehrt stellt sich die Frage, ob ein Mensch als *tot* gilt, dessen Hirn irreversibel geschädigt oder außer Funktion ist. Dreißig Jahre nach der ersten Herztransplantation wird im Jahr 1997 vom Deutschen Bundestag das *Transplantationsgesetz* mit großer Mehrheit verabschiedet. Wenn der Transplantationskoordinator Dr. Hollenbeck in einer TV-Sendung am 5.12.1997 behauptet, sich bei „Hirntod" sogleich begraben zu lassen (Fuchs o.J.; Online-Dokument), um damit für Organspende zu plädieren, dann hat das sowohl auf einen Begriff des Individuums als auch auf ethische Implikationen Rückwirkungen, die über Konstrukte zu koevolutionärer Dynamik und deren „Freiheitsgrade" (Kappelhoff 2003: 11; Online-Dokument) nicht mehr *erklärt* werden können. Vielmehr stehen hier humane „Freiheitsgrade" zur Diskussion, die eine Entscheidung gerade im Hinblick auf das Verständnis des sozialen Zusammenhangs implizieren, denen wiederum eine Entscheidung darüber vorausgehen muss, was unter einem Individuum sowie einem Subjekt der Verantwortung verstanden wird. Diese Paradoxa sind Anathema, und obwohl die Extensionsfähigkeit des Menschlichen, seine Subjekthaftigkeit als Eigenverantwortung vor sich selbst und im sozialen, also intersubjektiven Zusammenhang als Resultat von Individuation und Identität nicht „naturlos" ist, können die hier behandelten *Annahmen nur als Teilerklärungen menschlichen Verhaltens,* unter den dem *methodologischen Reduktionismus* geschuldeten Prämissen akzeptiert werden. Die Theorien sind in fachwissenschaftlicher Hinsicht von großer Bedeutung und müssen als Ergebnisse in sozialtheoretische und sozialpädagogische Theorien als Erkenntnisse integriert werden. Das bedeutet auch und gerade, ihre jeweiligen *Reduktionen – und im Falle gezielter Eingriffe zur „Verbesserung" auch der Ideologie – zur Kenntnis zu nehmen.* Das hat insbesondere zur Konsequenz, dass – hier möchte ich eine kritische Wendung gegenüber den Lebenswissenschaften Claus Mühlfelds variieren – Aussagen über den Menschen und seine menschliche Natur nicht mit axiomatischen Setzungen über eine „Natur der Menschlichkeit" (vgl. Mühlfeld

2003: 199) vermischt werden können und dürfen – schon gar nicht dahingehend, dass aus den Konstruktionen normative Geltung herausgelesen werden darf. Die hier untersuchten Konzeptionen sind insgesamt unbefriedigend, und sie kommen grundsätzlich nicht umhin, sich bei ihren immer tiefgehenderen und die Lebensvoraussetzungen ergründenden Forschungen mit dem Problem des Individuums und dessen Subjektstatus zu beschäftigen. Denn solange sie dessen vorausgehende Selbstanwesenheit und Selbsterschlossenheit als Vorbedingung der Möglichkeit zu *sozialem und moralisch-selbstverantwortlichen Handeln, Vernunft und Ethik* nicht einräumen, haben sie weder zum *Menschsein* noch zur Verbesserung dessen *Lebensbedingungen* bedeutendes zu sagen. Anders und zugegeben etwas pathetisch, aber immerhin das Problem auf den Punkt bringend gesagt: „Wenn es so ist, dass wir 98,5% unserer Gene mit dem Schimpansen teilen, dann verbleiben nur noch magere 1,5% nicht gemeinsamer Varianz. 98,5% gemeinsamer DNA erlauben Schimpansen zu grunzen und Menschen auch. Aber die 1,5% der nicht gemeinsamen DNA ermöglichen Kulturleistungen wie z.B. die *Goldberg-Variationen von Bach*“ (Bierbrauer 2002: 140; Herv. i.O.).

B. Kultureller Relativismus und islamisches Weltbild – Herausforderungen rationalen Handelns und aufgeklärter Vernunft

I. KULTUR DER MODERNE – MODERNE KULTUREN: AUFGEKLÄRTE VERNUNFT, MODERNEKRITIK UND GEGENAUFKLÄRUNG

1. Kultur und Gesellschaft der aufgeklärten Moderne

1.1. Einleitung

Nach den oben ausgeführten kritischen Anmerkungen zu den sozial- und. handlungstheoretischen Modellen rational- bzw. vernunftbegründeten Verhaltens, ist festzustellen, dass diese unbefriedigend geblieben sind. Die Explananda bleiben subjektdistante Konstrukte, die in ihren Axiomatisierungen und Prämissen weder die zukünftig möglichen Bedingungen eines „unbeschädigten Lebens“ (vgl. Adorno 2001) ansatzweise deutlich machen noch auch nur ihrem selbst gesetzten Erklärungsanspruch gerecht werden können. Weil also die Entwürfe aus philosophischer, soziologischer noch pädagogisch-erzieherischer Perspektive gerade deshalb nicht akzeptabel sind, weil sie in ihren Setzungen *individuelle und soziale Kontexte* nur unzureichend einblenden, soll im folgenden gerade auf diese in Rücksicht moderner Vergesellschaftung das Augenmerk gerichtet werden, wobei immer das Verständnis *sozialer Rationalität und vernunftgeleiteten Handelns* einbezogen ist.

In diesem Zusammenhang sind die biologischen Voraussetzungen von Kultur, menschlicher Rationalität und Vernunft nicht zu leugnen, jedoch um kulturell-gesellschaftliche Ausdrucksformen zu erweitern. Dabei ist deutlich zu machen, wie sich die Individuen als Subjekte ihrer Leistungen bewusst werden; sie konstituieren Wertbegriffe bzw. Bewertungen als Ausdruck ihrer *Subjektivität und Individualität*. „Überleben“ weicht historisch der Frage nach dem „Wie“, dem Problem moralischer Entwürfe, nicht selten der Insistenz auf ein „gutes Leben, womit selbstverständlich wieder das Thema der Kooperation von Individuen und damit Kommunikationsprozesse an Bedeutung gewinnen. „Moderne“, soviel vorweg, bedeutet unter anderem, dass die meist persönlicher Gewalt des Hausvaters unterstehenden und/oder in verwandtschaftlichen Zusammenhängen organisierten Gemeinschaften allmählich den über *Individualisierung* induzierten Zerfallsprozessen unterliegen, wobei wechselseitige Verständigung an Gewicht gewinnt. *Notwendigkeit und Zwang* werden in den entstehenden modernen Gesellschaften selbst problematisiert und zum Gegenstand von *Individualisierung*. Dieses Faktum erfordert Internalisierung, die sich kulturell-gesellschaftlich plaziert und in den Lebenswelten der Individuen Ausdruck verschafft: die Lebensläufe verdichten sich zu *Biographien*; *Selbstverantwortung und Selbstkonzepte, kulturelle Identität* sind die Erfahrungen des „modernen“ Menschen. Auf diese Weise wird die bereits erwähnte *kommunikativ-konstruktionistische Dimension des Sozialen* ein zentraler Moment aufgeklärter Gesellschaften: „Freiheit“ und „Gerechtigkeit“, ebenso wie „Sicherheit“ und

„Vertrauen“ sind Fragen, welche die – nun zu Bürgerinnen und Bürgern gewordenen Personen – bewegen. Gleichsam stellen sie den Kernbestand der Probleme moderner Staaten, somit eine ständige legitimatorische An- und Herausforderung dar. *Menschliche Institutionen* sind unter dieser Perspektive *zivilisatorische und kulturelle Ausdrucksform des sozialen Verständnisses und eines Menschenbildes*, das zwischen den Polen Freiheit und Notwendigkeit eingespannt bleibt. Denn die Transformation der personalen Herrschaftsverhältnisse, die sich nicht schlagartig, dennoch beständig vollzieht, hat eine weitere, „materielle“ Dimension: die kulturell-anerkennungstheoretischen Probleme, mit anderen Worten Fragen kultureller und personaler Identität sind nicht zu lösen von einem gesellschaftlichen Zusammenhang, der über interindividuelle, marktvermittelte und im Warentausch sich vollziehende Prozesse begründet wird. Die Gefahr ist nicht gering zu schätzen, dass der materielle Zwang das bisher nur intelligible oder lediglich nominal zu beziffernde „Reich der Freiheit“ (vgl. MEW 25: 828) okkupiert und die Ziele determiniert, „dass die instrumentelle Zwecksetzung selbst blinden Gefühlseinstellungen und Dezisionen“ (Habermas 1983: 53) folgt.

Diesen Spuren soll im folgenden nachgegangen werden, denn die *kulturelle Moderne* und somit Kultur *in* der Moderne, ebenso wie ihre herausragensten Eigenschaften, werden sich nicht nur selbst fraglich, sondern gerade in der „Krise“ zum umkämpften Terrain. Moderne, ihre zentralen Merkmale, Rationalität und Vernunft, finden sich häufig im Hinblick auf ihre Genese und endemische Konstitution, besonders aber aus historischer Perspektiv betrachtet, als ihres geraden Gegenteils überführt: als obwaltende Unvernunft. Diese These wird häufig am dezidiertesten in den Herkunftsländern der als „westlich“ verstandenen aufgeklärten Kultur bzw. Kultur der Aufklärung vertreten.

„Kultur“ ist andererseits ein alltäglich verwendeter Begriff, dessen umfangreicher Kontext und vielfache Anwendung nicht selten zu Missverständnissen sowohl im alltäglich als auch im wissenschaftlichen Kontext führt. Kulturelle Semantiken sind dabei häufig Ausdruck eines Distinktionsbedürfnisses wie sie auch zu Abgrenzung und Exklusion verwendet werden. Deshalb muss Begriff, Verwendung und die „Umfeldproblematik“ zuvorderst aufzuklären versucht werden.

1.2. Verständnis und Begriff von Kultur

Kultur ist, worauf bereits Emilé Durkheim aufmerksam macht, in die Welt der „faits sociaux“, der sozialen Tatsachen eingebunden (vgl. Abels 2004: 155). Alf Mintzel ist der Ansicht: „Jede Erörterung und Klärung des Kulturbegriffes in der Soziologie ist unlösbar mit einer Erörterung und Klärung des korrespondierenden Gesellschaftsbegriffes verbunden“ (Mintzel 1993: 171/172). Er hält ferner fest: „Beide Begriffe müssen aufeinander bezogen werden“ (ebd.). Aufseiten der Gesellschaft sind Verpflichtungen vorhanden, die eine *Objektivierung* im

Handeln von „Gesellschaftsmenschen“ implizieren, unabhängig davon, ob dieselben mit persönlichen Gefühlen im Einklang stehen oder nicht (vgl. Abels 2004: 155 f). Diese Objektivierung drückt sich in gesellschaftlichen Symbolen und im Handeln der Individuen aus, sie ist rechtlich fixiert oder als Sollensforderung den gesellschaftlichen Akteuren angetragen. Sie wird damit zu einem *kulturellen Bestandteil der Lebenswelten* der Individuen: „Wenn ich meine Pflichten als Bruder, Gatte oder Bürger erfülle (...) so gehorche ich damit Pflichten, die außerhalb meiner Person und der Sphäre meines Wissens im Recht und in der Sitte begründet sind. Selbst wenn sie mit meinen persönlichen Gefühlen im Einklang stehen und ich ihre Wirklichkeit im Innersten empfinde, so ist diese doch etwas Objektives. Denn nicht ich habe diese Pflichten geschaffen, ich habe sie vielmehr im Wege der Erziehung übernommen“ (Durkheim 1984: 105). Die Objektivität tritt Menschen in unterschiedlicher Form, aber mit Notwendigkeit entgegen, die nicht im Bewusstsein verankert sein muss:

„Das Zeichensystem, dessen ich mich bediene, um meine Gedanken auszudrücken, das Münzsystem (...) die Sitten meines Berufes führen ein von dem Gebrauche, den ich von ihnen mache, unabhängiges Leben. Das eben Gesagte kann für jeden einzelnen Aspekt des gesellschaftlichen Lebens wiederholt werden. Wir finden also besondere Arten des Handelns, Denkens und Fühlens, deren wesentliche Eigentümlichkeit darin besteht, dass sie außerhalb des individuellen Bewusstsein existieren“ (ebd.: 105/106).

Wenn Gesellschaft und Kultur aufeinander bezogen sind, dem Individuum immer vorausliegen, dieses dennoch Kultur immer mitbestimmt, sollte ein Begriff ermittelt werden. Mintzel zitiert hierzu aus der *Encyclopaedia Britannica* (1988) ein breites Verständnis dessen, was menschlicher Kultur zubemessen wird:

„Culture may be defined as behavior peculiar to homo sapiens, together with material objects used as an integral part of this behavior, specifically, vulture consists of language, ideas, beliefs, customs, codes, institutions, tools, techniques, works of art, rituals, ceremonies, and so on. The existence and use of culture depends upon an ability possessed by man only” (ebd.: 864; zitiert nach Mintzel 1993: 172).

Klaus P. Hansen betrachtet in *Kultur und Kulturwissenschaften* (1995) verschiedene Aspekte von kulturbezogenen Aussagen, um zu folgendem Ergebnis zu gelangen: „Neutral bedeutet Kultur jetzt das Brauchtum, die Sitten, die Manieren, die Religion etc., kurzum alle Eigenarten und Besonderheiten, die an einem fremden Volk auffallen“ (ebd.: 11). Hansens bis dahin ebenfalls weites Verständnis wird dahingehend spezifiziert, dass „der Bereich der praktischen Daseinsbewältigung oder der des Alltags nicht ausgeschlossen, sondern gerade integriert“ (ebd.) ist, wobei dann die „Gesamtheit der Gewohnheiten eines Stammes oder Volkes“ (ebd.) erfassbar sind. Damit wird der tätige Umgang von Menschen mit ihrer Umwelt inkludiert und als eine *anthropologische Dimension*

klassifiziert, als „eine grundsätzliche Definition der Rolle des Menschen auf der Erde“ (ebd.: 13), der mit der Weberschen basalen Annahme einer existentiellen Bedeutung für die Menschen (vgl. Weber 1988: 223) korrespondiert. Darüber hinaus anerkennt der „traditionelle“ Kulturbegriff Soziabilität und Individualität des Menschen gleichermaßen, wenn auch in unterschiedlichen Dimensionen und thematisiert „den Gegensatz von Natur und Kultur“ (Hansen 1995: 14). Die Komplikation besteht darin, dass Menschen nicht nur als Träger von Kultur, sondern auch als deren Objekte fungieren (vgl. ebd.: 17 f). Damit zeigt Hansen Stellung des Menschen als Natur- wie auch Kulturwesen an: „Der Mensch ist Subjekt der Kultur, weil sie durch ihn geschaffen wurde und geschaffen wird. Doch er ist auch kulturelles Objekt, insofern der jeweilige Kulturzustand das Einzelindividuum weitgehend formt“ (ebd.).

1.3. Zivilisation und Kultur bei Norbert Elias

Die Entwicklung der Zivilisation steht nach Norbert Elias wesentlich im Zeichen eines Unlust-Angst-Spannungsverhältnisses, das sich durch die historische Evolution gezogen und zu einem Begriff von Zivilisation bzw. Kultur verdichtet hat (vgl. Elias 1997/1: 77). So zeigt sich nach Elias „die Frage der soziogenen menschlichen Ängste (...) als eines der Kernprobleme des Zivilisationsprozesses“ (ebd.). Dieser hat seine Betonung auf der *Prozesshaftigkeit*, indem er sich als Reduktion der „Ängste vor äußeren Mächten“ (vgl. ebd.: 1997/2: 419) entfaltet, wobei er sich als zugleich spezifischer *Entwicklungsprozess in den westlichen Gesellschaften*, so unterschiedlich diese auch hinsichtlich des Verständnisses von Kultur und Zivilisation in den einzelnen Ländern des „Abendlandes“ zu charakterisieren sind (vgl. ebd. 1997/1: 89 f), erweist. Worauf die Analyse eines Zivilisationsprozesses zielt, ist die nicht zu trennende Beziehung von Psychogenese und „einer Art von ‚soziogenetischem Grundgesetz’“ (ebd.: 78). Die Psychoökonomie ist eng verwoben mit gesellschaftlichen Bedingungen, weil „jedes menschliche Wesen vom ersten Augenblick seines Daseins an den Einwirkungen und dem modellierenden Zugriff ‚zivilisierter’ Erwachsener ausgesetzt ist (...)“ (ebd.: 79). Daraus und aus der Tatsache der Prozesshaftigkeit scheint ein teleologischer Moment auf, der sich gegen deterministische Kulturkonstanten verwehrt und vielmehr einem universellen Begriff verpflichtet ist, der selbst immer nicht-determinierend und prekär bleibt – Ausdruck einer „gesellschaftlichen Funktion des Zivilisationsprozesses“ (ebd.: 78).

„Mit der Monopolisierung der körperlichen Gewalttat als einer Art von Knotenpunkt für eine Fülle von gesellschaftlichen Verpflichtungen“ (ebd.: 82) ist auch eine Modellierung des Individuums verbunden. Die psychogenetische und soziogenetische Untersuchung des abendländischen Zivilisations- und Kulturbegriffs durch Elias gibt auch Aufschluss darüber, dass und wie ein sich entwickelndes Verständnis dieser Begrifflichkeiten mit einer „Reihe von spezifischen Zivilisationsnöten“ (ebd.: 84) verbindet, aus denen anschließend und unter wie-

derum bestimmten Bedingungen ein *Bedürfnis nach dem „Naturzustand“* entspringt. Der Begriff von abendländischer Zivilisation „bringt das Selbstbewusstsein des Abendlandes“ (ebd.: 89) als eines Distinktionsgewinns zum Ausdruck. „Durch ihn sucht die abendländische Gesellschaft zu charakterisieren, was ihre Eigenart ausmacht und worauf sie stolz ist“ (ebd.).

Elias verweist auf die Unterschiede der Verwendung und Bedeutung von „Zivilisation“ und „Kultur“ im angelsächsischen wie frankophonen Raum einerseits, in Deutschland andererseits. Dabei meint Elias, dass der Begriff der Zivilisation ein prozessierendes Geschehen des Gemeinsamen charakterisiert, während „Kultur“ als Abgrenzung fungiert und notwendig das Trennende betont. Ich gehe in meiner Arbeit davon aus, dass sich die „starke Scheidewand“ (ebd.: 90), die den deutschen Begriff von Kultur gegen politische, wirtschaftliche und gesellschaftliche externe Einflüsse abgrenzt – die „innere“ Tiefe einer Konkretion gegenüber dem Abstrakten betonend –, zumindest brüchig geworden ist. Es ist schließlich zu berücksichtigen, dass das Werk Elias' bereits 1939 veröffentlicht wird. Im Gefolge des verlorenen Krieges, „Re-education“ und schließlich spätestens mit dem Post-„Wende“-Verständnis der 1990er Jahre wird ein politischer *und* gesellschaftlicher Begriff von Kultur integriert, der dem Zivilisationsbegriff näher steht als dem deutschen historischen Vorläufer. Damit soll nicht behauptet werden, dass die Idiosynkrasien vollständig überwunden und nicht mehr aktualisiert werden können.

1.4. Zivilisationsprozess und Kultur als Sinnstiftung

Das Wort „Kultur“ stammt aus dem Lateinischen „cultura“, was so viel bedeutet wie „Ackerbau“ (vgl. Hillmann 1994; „Kultur“). Die „materielle“ Dimension von Kultur wird durch eine „geistige“ erweitert: Im antiken lateinischen Schrifttum wird Cicero die Rede von der „cultura animi“ (vgl. Helmer 2004: 527; „Kultur“), einer Pflege des Geistes als Gegenstück zur Pflege des Körpers zugeschrieben. „Ausgangsbedeutung ist also: ‚Was der Mensch selbst hervorbringt, gestaltet' im Gegensatz zur Natur“ (Universität Dortmund; Online-Dokument; „Kultur“). Der Begriff von „Geisteskultur“ verweist nun nicht auf die dem Menschen per se anhaftenden Merkmale, sondern vielmehr die Möglichkeit, intellektuelle und moralische Fähigkeiten zu entfalten. Demzufolge hat der Kulturbegriff, hier insbesondere in den Kulturwissenschaften seit Ciceros „cultura animi“ nicht nur eine Veränderung, sondern auch *Universalisierung* erfahren. Kultur wird zu einem mit *zivilisatorischen Leistungen* verbundenen Begriff, und in eben diesen Leistungen steckt zunehmend Technik, Wissen, Wissenschaft: Kultur wird Hochkultur. Die Abkehr von der Vorstellung, dass Menschen eine vorgefundene Natur lediglich urbar machen, verfeinern oder ergänzen, geht zugleich mit einem Autonomie- als einem zum Teil der Natur entgegengesetzten Verständnis einher. Kultur schickt sich an, naturale Ordnung zu bearbeiten, zum Teil aufzulösen und sich an deren Stelle zu setzen – eine „zweite Natur“ zu etablie-

ren. Sie tritt aus einer supplementären und inferioren Stellung gegenüber dem metaphysischen Primat von Religion, Ontologie, Kosmologie und Naturrecht heraus und damit gleichsam diesen Subordinationen entgegen. In der Konsequenz dieser Entwicklung wird Kultur selbstursprünglich begriffen und als eine *von Menschen gemachte Eigenwelt* abgegrenzt, als solche reflexionsfähig und -notwendig. Den Zivilisations- und Kulturbegriff verbindet eine evolutionäre Dimension, die sich in der stammesgeschichtlichen *und* sozial-historischen Bewältigung der Lebensrisiken ausdrücken lässt. Evolution ist hier in einem weiterreichenden Kontext als der bereits erörterte in den Naturwissenschaften, aber auch gegenüber jenem der Ökonomie zu verstehen.

Zunächst gilt es festzustellen, dass Elias' mit der Bewältigung von Ängsten einen allmählichen Prozess originärer menschlicher Tätigkeiten in und mit seiner Lebenswelt versteht, der zuvorderst über die Deckung der Grundbedürfnisse und damit eine Veränderung der natürlichen Umwelt erfolgt. Allerdings verlangt der Begriff von *Humankultur* schließlich ein erweitertes Verständnis:

„Der Kampf ums Dasein ist ein doppelter. Der Mensch hat sich in der *Natur* und gegen die Natur und ebenso unter den Menschen und gegen die Menschen zu behaupten. Eine Herabsetzung des Kampfes ums Dasein wird dadurch erreicht, dass die *Herrschaft der Vernunft über die Natur* sowohl wie über die menschliche Natur sich in größtmöglicher und zweckmäßigster Weise ausbreitet. Die Kultur ist ihrem Wesen nach also zweifach. Sie verwirklicht sich in der Herrschaft der *Vernunft* über die Naturkräfte und in der Herrschaft der Vernunft über die menschlichen Gesinnungen" (Schweitzer 2007: 33; Herv. B.M.). Vernunft ist bei Schweitzer in einem ethischen Charakter der Natur grundgelegt (vgl. Schweitzer 2007: 34 f). Indem der Mensch sich die Natur dienstbar gemacht hat, hat er zugleich eine Gefährdung seiner selbst geschaffen. „Sodann bietet nur die Herrschaft der Vernunft über die menschlichen Gesinnungen die Gewähr dafür, das die Menschen und die Völker der Macht (...) nicht (...) sich so gegenseitig in einen Kampf ums Dasein bringen, der viel furchtbarer ist als der des Menschen im Naturzustande" (ebd.). Hier wird mit Schweitzer der Zusammenhang von Kultur und Sinnproduktion sichtbar, wobei dieser eine, wie er selbst einräumt, „moralistische Auffassung von Kultur" (ebd.) vertritt. Die sittliche Basis, die er Kultur zuschreibt, liegt in ihrer Bestimmung als humane Gemeinschaftsform, die immer schon die „Entwicklung der Menschen zu höherer Organisation" (ebd.: 35) beinhaltet. Denn Kultur ist der „Inbegriff aller Fortschritte des Menschen und der Menschheit auf allen Gebieten und in jeder Hinsicht" (Schweitzer 1923: 7), „das Ergebnis optimistisch-ethischer Weltanschauung" (ebd.).

Mit Max Weber ist der Mensch ein Kulturwesen und wesentlich von ihr geprägt. Schon 1904 hat Weber festgehalten, dass Kultur eine wesentlich subjektive Gestaltungskategorie ist, in der „Bedeutung" (Weber 1988: 180; Herv. i.O.) eine unhintergehbare Dimension bildet, die stets eine „individuell geartete Wirklichkeit des Lebens in bestimmten einzelnen Beziehungen für uns" (ebd.) bedeutet.

Hier noch deutlicher als bei Albert Schweitzer: Kultur hat *existentielle Bedeutung*, und sie muss daher verstanden werden als Kern menschlicher Sinnstiftung: „'Kultur' ist ein vom Standpunkt des *Menschen* aus mit Sinn und Bedeutung bedachter endlicher Ausschnitt aus der sinnlosen Unendlichkeit des Weltgeschehens" (ebd.). Dabei sind zugleich „kulturelle Fragen von größter Bedeutung für den Zusammenhalt der Gesellschaft und die Entwicklung jedes einzelnen Individuums" (Scheytt 2008: 143) geworden sind. Damit bestätigt sich, was Weber in seiner Untersuchung feststellt, dass es sich nämlich „bei der Kultur um die grundlegenden Werte und Orientierungen, um die *Sinnsuche schlechthin*" (ebd. Herv. B.M.) handelt.

Anders gesagt umfasst Kultur sowohl die materielle als auch die „geistige" *und* die soziale Dimension. Denn Kulturen müssen insgesamt „begriffen werden als *Chancen menschenmöglichen Verhaltens*, als Modifikationen des Verhaltens. Die Kulturenfähigkeit steht für die Vielfalt der Möglichkeiten zur Selbstauslegung des Menschen, seine Individualität und Sozialität symbolisch zu überformen" (Mühlfeld 2003: 195; Herv. B.M.).

1.5. Kultur und soziales System – Verhältnis zu Biologie und Ökonomie

Der gegen Parsons erhobene Vorwurf, er könne nicht die Existenz sozialer Ordnung erklären, ist ein Missverständnis, das von Hans Joas korrigiert wird. Parsons „wollte (...) nie die Existenz sozialer Ordnung erklären, vielmehr diese Existenz als Erfahrungstatsache zum Ausgangspunkt der Überlegungen machen" (Joas 1992: 29). Parsons konstruiert eine Systemtheorie der Gesellschaft, die über Analyse sozialen Handelns erfolgt, in der aus einem universell verstehbaren Handlungszusammenhang eine Gesellschaftstheorie abgeleitet wird. Ein in Normen und Werten begründetes Fundament wird vorausgesetzt, woraufhin dann die Handlungen der Akteure als gesellschaftsbildend verstanden werden. Parsons verbindet das *Persönlichkeitssystem* mit dem *sozialen System* der Interaktionsbeziehungen und dem *kulturellen System* als Zusammenhang der geltenden und gültigen Werte, Normen und Symbole, die Handelnden Orientierungen bereitstellen. Die Verbindung wird erweitert um den biologischen Organismus als dem *organischen System*. Diese vier Komponenten werden als Ausgangspunkt der Betrachtung des Verhältnisses von Mensch und Gesellschaft und damit zur Problematisierung der Konstituierung und des Erhalts *sozialer Ordnung* begriffen (vgl. ebd.). Aus einer non-utilitaristischen Position heraus wird der Gedanke entwickelt, dass Individuen Normen und Werte generieren, die sie für sich als wertvoll betrachten und die durch ökonomisch-theoretische Modelle nicht aufschlussreich erklärt werden können. Das kulturell-soziale und das Persönlichkeitssystem wie der biologische Organismus auf der anderen Seite werden nun von Parsons zusammengeführt (vgl. Parsons 1976: 121 f), da „zwar der menschliche Organismus sehr große Fähigkeiten besitzt Kulturelemente zu lernen und darüber hinaus schöpferisch hervorzubrin-

gen, jedoch niemals das Einzelindividuum ein Kultursystem erschaffen kann“ (ebd.: 123).

Das „AGIL-Schema“ fasst die für alle oben genannten Systeme konstitutiven Eigenschaften zusammen: „adaptation“ (A), „goal attainment“ (G), integration (I) und „latent pattern maintenance“ (L) (Parsons 1976: 85 f; vgl. Joas/Knöbl 2004: 120). Die vier Buchstaben stehen also jeweils für die Funktionen, die zu erfüllen sind (vgl. Joas/Knöbl 2004: 118). Als „adaptation“ wird hier nicht die unmittelbare Anpassung an die äußeren Gegebenheiten verstanden, sondern eine *Bezugnahme des bio-physischen Systems auf das vorliegende Handlungssystem*. Einerseits muss also der soziale Handlungsbezug eine adaptive Leistung vollziehen, um sich zu reproduzieren, andererseits stellt die Kultur die latenten *Hintergrundgewissheiten* immer schon bereit. Die „latent pattern maintenances“ sind die im kulturellen System vorhandenen *generalisierten sinnhaften Orientierungen*, unter anderem Normen und Werte. Daran knüpfen die Deutungsmuster der handelnden Akteure an, die bestimmte Ziele verfolgen (goal attainments). Diese sind überwiegend solche, die in Übereinstimmung mit der Reproduktion der Gesellschaft als Ganzes stehen und damit den einzelnen Individuen *„integration“* ermöglichen (vgl. ebd.: 118 f). Für Parsons ist es entscheidend, dass mit Adaptation nicht nur die Anpassung des sozialen Systems an die biologischen Gegebenheiten gemeint ist, sondern auch des Persönlichkeitssystems an die sozialen Strukturen. Das ist Parsons’ eigentlicher Begriff von *integration*: die durch generalisierte Werte und Normen im Persönlichkeitssystem zustande gebrachte *Reproduktion des Handlungssystems*. Das heißt, dass die „latent pattern maintenances“ eine „Bindung an identitätsstiftende Werte“ (Joas/Knöbl 2004: 118) implizieren. Mit anderen Worten: „Ein Handlungssystem muss zur dauerhaften Gewährleistung seiner inneren Ordnung generalisierte und unhinterfragte – deshalb latente – Ordnungsmuster ausbilden und aufrechterhalten“ (Schimank 1996: 96). Parsons schließt zudem an Freuds Psychoanalyse an, um zu zeigen, wie die „wesentlichen Züge der Persönlichkeitsstruktur (...) durch Sozialisation von den sozialen Systemen und der Kultur abgeleitet“ (Parsons 1968: 103) sind. Ein Begriff des Individuellen der gesellschaftlichen Akteure „durch ihre Beziehungen zu ihrem eigenen Organismus und durch die Einzigartigkeit ihrer Lebensführung“ (ebd.) wird sichtbar, wobei Individualität und Subjektivität nicht als bloßes „Epiphänomen der Gesellschaftsstruktur“ (ebd.) angesehen, sondern als zentrale Momente im *Zusammenhang von handlungstheoretischer Rationalität und vernünftigem Verhalten* begriffen werden müssen.

An dieser Stelle darf nicht der Verweis auf die Bedenklichkeit des normativistisch-funktionalistischen Gesamtentwurfes einer Gesellschaftstheorie fehlen (vgl. Joas/Knöbl 2004: 107 f). In Parsons’ Konzept vollzieht sich gesellschaftliche Integration qua Integration der Gesellschaftsglieder in die *vorgelagerte Ordnungskonfiguration*. Integration der Individuen ist die notwendige *funktionale Formung des Persönlichkeitssystems*. Diese lässt sich nach Parsons sozialisations-

theoretisch begründen durch Internalisierung von allgemein gültigen Werten und Normen, die dem einzelnen durch das kulturelle als eines Treuhandsystems bereitgestellt werden. Das ist freilich eine reduktionistische Verkürzung, wie auch Uwe Schimank feststellt: „Handlungszusammenhänge vermögen sich dann und nur dann dauerhaft zu reproduzieren, wenn erstens die körperlichen Bedürfnisse der involvierten Handelnden sowie zweitens deren motivationale Antriebe befriedigt werden und dies drittens sozialen Koordinationserfordernissen sowie viertens übergreifenden kulturellen Orientierungsmustern gerecht wird." (Schimank 1996: 97). Sozialisanden lernen nicht nur die für das Gesellschaftssystem funktionalen Erfordernisse kennen und Rollenmuster bewältigen, sondern entwickeln in dem Prozess der Sozialisation die Fähigkeit, sich selbst von sozialen und funktionalen Anforderungen abzugrenzen und damit die gesellschaftsstrukturellen Zumutungen zugunsten zum Teil konfligierender Optionen zu distanzieren. Dies hat, wie bereits erwähnt, George Herbert Mead gezeigt, nach dem sich das Individuum in den Instanzen „I" und „me" in eine personale und eine soziale Identität „verdoppelt" (vgl. Mead 1988). Die Einzelnen müssen sich nicht nur einer ausdifferenzierten und diffundierenden gesellschaftlichen Sphäre bewusst werden (vgl. Gage/Berliner 1996: 137), nicht nur mit anderen Individuen kommunizieren, sondern auch mit sich selbst, um Identität zu gewinnen (vgl. Krappmann 1973: 7). Die „Kosten" des Parsonsschen Konzepts bestehen in der Aufgabe des Autonomiestatus der Akteure zugunsten des Gesamtsystems, womit es im Hinblick auf die Stellung von Mensch und Gesellschaft zu kurz greift bzw. ergänzungsbedürftig ist.

1.6. Plastizität und Erziehungsbedürftigkeit – Sonderstellung des Menschen

Die Sonderstellung des Menschen wird erst mit der allmählichen Ablösung der „Naturverfallenheit" und also auch mit wachsender Erkenntnis über sich selbst und seine Umwelt möglich. Besonders jedoch mit dem Eintritt in die neuzeitliche Ära, stark veränderte Lebenswelten, Lebensführung und Lebensentwürfe ist der Mensch sich selbst zum Objekt geworden. In keiner Zeit und keiner Geschichte zuvor, wie Max Scheler für *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1976) anmerkt, ist „sich der Mensch in seiner Sonderstellung so problematisch geworden" (Holzhey/Röd 2004: 215), denn er „geht, im Unterschied zum Tier, nicht im Zentrum seiner Positionalität auf" (ebd.: 222). „Der Mensch (...) weiß diese Mitte, erlebt sie und ist darum über sie hinaus" (Plessner 1965: 291). Das zeigt deutlich die Bindung des Menschen zu seinem Körper, an seine Natur wie sie ebenso auf sozialen Bezug verweist. Bei Arnold Gehlen zeigt sich eine Zuspitzung der *conditia humana*, indem und weil er den Menschen als Mängelwesen betrachtet, welches alleine durch seine natürlichen Ausstattungen nicht überlebensfähig ist. Nach Gehlens philosophisch-anthropologischem Weltbild wird durch die Mangelhaftigkeit eine „Weltoffenheit" des Menschen begründet und zu einer Notwendigkeit:

„Der Mensch unterliegt einer durchaus untierischen *Reizüberflutung*, der ‚unzweckmäßigen' Fülle einströmender Eindrücke, die er irgendwie zu bewältigen hat. Ihm steht nicht eine Umwelt instinktiv nahegebrachter Bedeutungsverteilung gegenüber, sondern eine Welt – richtig negativ ausgedrückt: ein *Überraschungsfeld* unvorhersehbarer Struktur, das erst in ‚Vorsicht' und ‚Vorsehung' durchgearbeitet, d.h. erfahren werden muss. Schon hier liegt eine Aufgabe physischer und lebenswichtiger Dringlichkeit: aus eigenen Mitteln und eigenständig muss der Mensch *sich entlasten, d.h. die Mängelbedingungen seiner Existenz eigentätig in Chancen seiner Lebensfristung umarbeiten*." (Gehlen 1962: 36; Herv. i.O.).

Instinktarmut führt aber zugleich Erfahrungserweiterung. Dabei kann das Mängelwesen erst durch weitere wesentliche Merkmale zum Menschen werden: zunächst ist dies das Merkmal des aufrechten Ganges und das veränderte Blickfeld, das einen erheblichen Vorteil darstellt. Dazu kommt der gegenüber dem Werkzeugcharakter der Tiere unterschiedene Gebrauch der Hände. Instinktreduktion korrespondiert allerdings mit Verunsicherung: Zwischen einem Handlungsreiz und der Handlung selbst entsteht ein Hiatus, der mit der Frage richtigen Handelns verbunden ist. Weil die Welt für den Menschen offen ist, „*entbehrt* (er) der tierischen Einpassung in ein Ausschnitt-Milieu" (ebd.: 35; Herv. i.O.), wird Weltoffenheit notwendig ein Charakteristikum des Säugetiers Mensch, die nach Stabilisierung und Flankierung verlangt, denn: „Die ungemeine Reiz- und Eindrucksoffenheit gegenüber Wahrnehmungen, die keine angeborene Signalfunktion haben, stellt zweifellos eine erhebliche Belastung dar, die in sehr besonderen Akten bewältigt werden muss" (ebd.). Aus dieser Perspektive scheint es vernunftgemäß, wenn der Mensch soziale Institution schafft, welche die Instinktverarmung und das damit verbundene Weltverhältnis entlasten (vgl. Gehlen 2004: 96 f). „Gesellschaft" und die damit verbundenen Einrichtungen schaffen Stabilität einerseits und andererseits eine „wesenseigene Entlastungsfunktion von der subjektiven Motivation und von dauernden Improvisationen fallweise zu vertretener Entschlüsse" (Gehlen 1964: 43). Gesellschaft und ihre Institution stehen zueinander in einem Wechselverhältnis, weshalb Gehlen in der Entlastungsfunktion der Institutionen eine der „großartigsten Kultureigenschaften" (ebd.) sieht, da über sie die wiederum gesellschaftsstabilisierenden Funktionen ausgeübt werden. Der Mensch bedarf aufgrund der „unbegrenzten Plastizität" (vgl. Gehlen 1962: 42) der Entlastung, benötigt „Innenstabilisierung" (vgl. ebd.: 42 f) durch Institutionen.

1.7. Aspekte von Aufklärung und Moderne

Vorgängig wurde bereits auf den Kulturbegriff im Kontext moderner Gesellschaften eingegangen mit der Absicht, Grundlinien einer aufgeklärten Moderne, von der nun immer wieder die Sprache sein wird, zu skizzieren. Klärungs-

bedürftig sind in diesem Zusammenhang also die Begrifflichkeiten der *Aufklärung* und *Moderne* selbst.

Ein Beginn „der" Moderne ist schwer zu terminieren, denn je nach Blickwinkel wird Moderne sehr verschieden angesetzt: geistesgeschichtlich zählt meist die Renaissance, also in etwa der Beginn des 15. Jahrhunderts, zu den Anfängen; ökonomisch die Industrialisierung ab der Mitte des 18. Jahrhunderts; politisch gelten die Französische Revolution bzw. deren unmittelbare Vorläufer als die theoretischen und praktischen Wegbereiter. Ferdinand Tönnies sieht im *Geist der Neuzeit* (1935/2000) einen Doppelaspekt angelegt. Einmal ist „Neuzeit" die „Fortsetzung des Mittelalters" (ebd.: 299), aber „außerdem, und in dem, etwas ganz anderes im Verhältnis zum Mittelalter. Sie enthält und bedeutet eine Umkehr, eine Umwälzung und Erneuerung, ein neues Prinzip, wodurch der Unterschied zum Gegensatz wird. Die Neuzeit ist die Revolution – nicht nur im politischen, sondern in jedem Sinne" (ebd.; Herv. B.M.). Der Übergang von „Gemeinschaft" zu „Gesellschaft" ist erfolgt, wobei letzterer eine Grundtendenz, „die Schwachen zu unterstützen" (ebd.: 197) zugrunde liegt. Karl-Heinz Hillmanns *Wörterbuch der Soziologie"* (1994) definiert „Moderne" insbesondere „als soziologische Kategorie" (ebd.; „Moderne"), die als neuzeitliches Paradigma den okzidentalen Kulturkreises kennzeichnet (vgl. ebd.). Den Kern bildet dabei „eine Entfesselung und kumulative Entfaltung der Fähigkeit des Menschen zum rationalen Denken und Handeln (...)" (ebd.). Nach Hillmann wird der Begriff 1886 von Eugen Wolff eingeführt und kurz darauf für Kunst und Literatur verwendet (vgl. ebd.). Als Merkmale und Eigenschaften werden mit Richard Münch die Kristallisation einer „charakteristischen Interpenetration (gegenseitige Durchdringung) der verschiedenen soziokulturellen Lebensbereiche" (ebd.) festgehalten sowie „ein gesellschaftlich durchgängiges Wertesystem (...) das (...) konstitutiv wurde: Solidarität, individuelle Freiheit, Rationalität, aktive Weltgestaltung u. Universalismus" (ebd.).

„Moderne" wird, wie allgemein bekannt und oben zu sehen, häufig in einem Zug mit einem kulturellen Selbstverständnis verwandt. Jürgen Habermas konstatiert programmatisch: *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt* (1990) und analysiert im Anschluss besonders auch ihren kulturellen Bezug. Er sieht in der kulturellen Moderne eine „Orientierung nach vorne, die Antizipation einer unbestimmten, kontingenten Zukunft (...) Kult des Neuen" (ebd.: 35) wirkmächtig. Zugleich streicht er das Janusköpfige moderner Vergesellschaftung heraus, die sich „gegen die Normalisierungsleistungen von Tradition auflehnt" (ebd.), dabei jedoch die „Sehnsucht nach einer unbefleckten, innehaltenden Gegenwart" (ebd.) ausdrückt. Michel Foucault (1926-1984) fragt sich, „ob wir die Moderne nicht eher als Haltung denn als Abschnitt der Geschichte ansehen sollten. Und mit Haltung meine ich eine Form der Beziehung zur Aktualität; eine freiwillige Wahl verschiedener Menschen, schließlich eine Art des Denkens und Fühlens, auch eine Art des Handelns und Verhaltens (...) Wohl ein bisschen wie das, was die Griechen *Ethos* nannten" (Foucault 1990: 42; Herv. i.O.). Der Versuch einer

„Ent-Verzeitlichung“ der Moderne ist aber nicht eingelöst, denn die die Symptome, die bei Foucault diesem Ethos zuordnet sind, zeigen sich allesamt erst mit dem ausgehenden Mittelalter. Für Habermas liegen die historischen Wurzeln der Moderne in der *Aufklärung*. Der Widerstand gegen die Normalisierungstendenzen von Tradition im Angesicht der Modernisierung drückt für ihn bereits dezidiert den *Aufklärungsgedanken der kulturellen Moderne* aus. Mit Immanuel Kant (1724-1804) aus dem Jahr 1784:

„Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbst verschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung“ (Kant 1914: 9)

Entscheidend ist, dass Aufklärung ursprünglich kein nationales oder im originären Sinne lokales, sondern ein über die Modernisierungsschübe und Verweltlichung laufendes Phänomen darstellt. Damit ist eine Entwicklung impliziert, die nicht einmal mit Sicherheit als auf den okzidentalen Raum beschränkt werden kann, wie unten zu sehen sein wird. Wesentlich für die europäische Aufklärung ist jedoch der allmähliche Bruch mit den Heilsversprechungen und eschatologischen Verheißungen des Christentums.

1.8. Rationalisierung der Welt – Bewusstseins- und kulturgenetische Aspekte der Menschheitsgeschichte

Im weiteren sollen einige konzeptionelle Vorstellungen betrachtet werden, die für ein Verständnis moderner aufgeklärter Kultur notwendig sind. In seinem Werk *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1988) stellt Karl Jaspers die „Frage nach der Struktur der Weltgeschichte“ (ebd.: 15; Einleitung; Untertitel) und glaubt, eine „Achsenzeit“ (vgl. ebd.: 20) zu entdecken, die sich mit dem irreversiblen Erwachen des menschlichen Bewusstseins, in technischen Fortschritten und der Komprimierung des Wissens ausdrückt. Die von Jaspers verfolgte Idee findet sich in ähnlicher Form in Max Schelers *Philosophische Weltanschauung* (1954): auch Scheler sieht Zivilisation in einer weltkulturellen Perspektive (vgl. ebd.: 89 f). Jaspers Sicht der Achsenzeit ist zentral von der Überzeugung der Zusammengehörigkeit der verschiedenen Menschheitskulturen getragen. Es handelt sich dabei um einen (noch) nicht-national okkupierten Begriff von Kultur, der „Orient“ und „Okzident“ in einem umfassenden und weiter als der heutige Begriff reichenden „Abendland“ aufgehoben sieht, einer Einheit im Sinne „auf die Achsenzeit zurückgehender Kultur“ (Jaspers 1988: 64); erst später, etwa tausend Jahre nach der Achsenzeit, beginnt eine Differenzierung und das Selbstverständnis verändert sich. Die Achsenzeit ist, meint Jaspers, „rund um 500 vor Christus (ebd.: 19) zu erkennen als Epoche der Wende, aus der ein „für

alle Völker ein gemeinsamer Rahmen geschichtlichen Selbstverständnisses erwachsen (ist) (...) Es entstand der Mensch, mit dem wir bis heute leben“ (ebd.: 19). Diese These setzt entwicklungsgeschichtlich Materialisierungen voraus und sie beruht zunächst auf der Beobachtung außerordentlicher Entwicklungen:

„In China lebten Konfuzius und Laotse, entstanden alle Richtungen der chinesischen Philosophie, dachten Mo-Ti, Tschuang-Tse, Lie-Tse und ungezählte andere, – in Indien entstanden die Upanischaden, lebte Buddha, wurden alle philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und bis zum Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus, wie in China, entwickelt, – in Iran lehrte Zarathustra das fordernde Weltbild des Kampfes zwischen Gut und Böse, – in Palästina traten die Propheten auf von Elias über Jesaias und Jeremias bis zu Deuterojesaias, – Griechenland sah Homer, die Philosophen – Parmenides, Heraklit, Plato – und die Tragiker, Thukydides und Archimedes“ (ebd.: 20). Es wird also deutlich, dass Jaspers einen bewusstseinshistorischen Durchbruch „in allen drei Welten“ (ebd.) sieht, der darin besteht, „dass der Mensch sich des Seins im Ganzen, seiner selbst und seiner Grenzen bewusst wird. Er erfährt die Furchtbarkeit der Welt und die eigene Ohnmacht. Er stellt radikale Fragen. Er drängt vor dem Abgrund auf Befreiung und Erlösung. Indem er mit Bewusstsein seine Grenzen erfasst, steckt er sich die höchsten Ziele. Er erfährt die Unbedingtheit in der Tiefe des Selbstseins und in der Klarheit der Transzendenz“ (ebd.). Der Mensch entwickelt eine gegenüber sich und seiner Welt zweifelnde Beziehung. Die mythischen Bindungen werden zerbrochen, die „Ruhe und Selbstverständlichkeit“ (ebd.: 21) weicht einer „Unruhe der Gegensätze und Antinomien. Der Mensch ist nicht mehr in sich geschlossen. Er ist sich selber ungewiss, damit aufgeschlossen für neue, grenzenlose Möglichkeiten“ (ebd.).

Der Prozess der Rationalisierung der Welt, die alles einer Prüfung unterwirft, in Frage stellt und zum Teil aufgelöst (vgl. ebd.: 22) bedeutet „das Offenbarwerden dessen, was später *Vernunft und Persönlichkeit* hieß“ (ebd.: 22; Herv. B.M.). Damit ist „(i)n jedem Sinne (...) der Schritt ins Universale getan“ (ebd. 21).

In vier aufeinanderfolgenden Schritten wird eine geschichtliche Struktur, „das Schema der Weltgeschichte“ (ebd.: 45) zu erkennen geglaubt: eine Vorgeschichte (vgl. ebd.), eine Hochkulturära (vgl. ebd.: 69 f; 25, 26), die eigentliche Achsenzeit mit der Konstitution des Subjekts der Geschichte (vgl. ebd.: 46) sowie die Zeit von Wissenschaft und Technik als Stufe, die nach dem Mittelalter einsetzt und deren Folgen bis heute wirken (vgl. ebd.).

Jaspers führt noch eine weitere, aber ähnliche Differenzierung für die Übergänge der Zeiten zur Moderne ein, in der zugleich Hoffnungen auf eine bessere Zukunft eingelassen sind: Er nennt diese die beiden „Atemzüge“ (ebd.) der Geschichte.

„Der erste Atemzug führte vom prometheischen Zeitalter über die alten Hochkulturen bis zur Achsenzeit und ihren Folgen.

Der zweite Atemzug beginnt mit dem wissenschaftlich-technischen, dem neuen prometheischen Zeitalter, führt durch Gestaltungen (...) vielleicht in eine neue uns noch ferne und unsichtbare zweite Achsenzeit der eigentlichen Menschwerdung“ (ebd.).

Mit dem „zweiten Atemzug“ vermag der Mensch, „sich der ganzen Welt innerlich gegenüberzustellen“ (ebd.: 22). Jaspers führt seine Überzeugungen nun auf metaphysische Grundlagen zurück. Er fordert den Menschen auf, „in sich den Ursprung, aus dem er über sich selbst und die Wahrheit sich erhebt“ (ebd.), zu entdecken. Bedenklich stimmt hier allerdings die Absicht, Seinsontologisches mit Normativen zu verbinden, das Sein als Mensch derart moralisch zu qualifizieren. „Im *spekulativen Gedanken* schwingt er sich auf zu dem Sein selbst“ (ebd.; Herv. i.O.), und wird, getrieben von Sehnsucht nach seiner wesenhaften Eigentümlichkeit und Ganzheit, zum *„eigentlichen Menschen“* (vgl. ebd.) in seinem Wunsch nach „Befreiung und Erlösung“ (ebd.). Dem Dasein wird hier eine Funktion zugeschrieben, die an Martin Heideggers Fundamentalontologie gemahnt[36]. So deutet sich auch bei Jaspers ein solcher Moment mehr als nur an, wenn er von einer Wandlung der noch kurz zuvor im Finsteren tätigen Triebe in die Form der „geistigen Empörung, dann des Fragens und Suchens“ (ebd.: 82) spricht, bei der dann der Übergang vom „unerschütterlichen Ich zur freien Persönlichkeit auf dem Grunde *selbstseiender Existenz“* (ebd.; Herv. B.M.) hergestellt wird. Karl Jaspers geschichtsphilosophische Betrachtungen stellen dennoch insofern einen wichtigen Beitrag zum Verständnis der Menschheits- als Kulturgeschichte dar, als er einen universellen Begriff grundlegt und zugleich einen Rahmen für die entscheidenden Brüche ab dem 15. und 16. Jahrhundert und somit den geistig-kulturellen Paradigmenwechsel legt (vgl. ebd.: 23). Die beiden Schulen des Mittelalters, die Scholastik und die Mystik, verlieren ihren Einfluss zunehmend, weil „Wissenschaft“ immer mit dem Placet der Kirche verbunden ist, deren Ziel darin besteht, der Festigung und Vertiefung des Glaubens alles zu subsumieren. Wissenschaftlichkeit als zunächst marginalisierte Erkenntnisform wird erst allmählich eine Kategorie des Fortschritts. Es muss nämlich beachtet werden, dass in der Hochscholastik eine Kongruenz von Offenbarung und Vernunft herrscht, wie an Thomas von Aquin (1225-1274) gezeigt werden kann. Die „anima rationalis“ dieser Zeit verbindet eng Vernunft und Offenbarung (vgl. Ebeling 1989: 339) miteinander, erkennt aber bereits, dass Wille und *ratio* oder Intellekt nicht widerspruchsfrei zu einer Einheit gefügt werden können, womit es der „Ausrichtung des Willens auf das Gute (bedarf)“ (ebd.). Ein wesentlicher Gedanke wird hier von Thomas schon festgehalten und spielt meines Erachtens eine herausragende Rolle hinsichtlich der Betrachtung des Menschen als rationale Spezies: das „liberum arbitrium indiffe-

[36] Jaspers und Heidegger verbindet das gemeinsame Ziel der Überwindung von zeitdiagnostisch formulierten Problem wie auch die Frage nach einem menschlichen Wesenskern und dessen ontologische wie philosophische Bestimmung. Ein Briefwechsel zwischen beiden dokumentiert die Verbundenheit, das Trennende und den letztlich nie gänzlich vollzogenen Bruch beider. (vgl. Heidegger, Martin 1990: Briefwechsel. 1920-1963; hrsg.: Biemel, Walter, Saner, Hans, Frankfurt a.M. u.a.). Diese Tatsache ist umso erstaunlicher, als Heidegger die Beziehungen nach der Heirat Jaspers einer jüdischen Frau abbricht und erst nach dem Krieg wieder aufzunehmen sucht.

rentiae“, die Möglichkeit wie das Vermögen, sich gemäß einer „motio“, einem Beweggrund zu verhalten (vgl. ebd.: 298). „Wahrheit“ ist ebenso ein Begriff, der eine neue Bedeutung gewinnt, löst er sich doch aus seinen metaphysischen Verklammerungen, um dem Disput, dem Wissen und der Wissenschaft mehr und mehr Raum zu öffnen. Dabei darf nicht unterschlagen werden, dass dieser Umstand keineswegs harmonisch verläuft, was auch Karl Jaspers feststellt (vgl. Jaspers 1988: 23). Dennoch löst sich seines Erachtens mit dem mittelalterlichen Weltbild die ecclesiale Erstarrung zugunsten der fruchtbaren Progression: „Es erwuchsen geistige Kämpfe mit den Versuchen, den anderen zu überzeugen durch Mitteilung von Gedanken, Gründen, Erfahrungen. Es wurden die widersprechendsten Möglichkeiten versucht. Diskussion, Parteibildung, Zerspaltung des Geistigen, das sich doch im Gegensätzlichen aufeinander bezog, ließen Unruhe und Bewegung entstehen bis an den Rand des geistigen Chaos“ (ebd.: 20).

Auch Romano Guardini (1885-1968) setzt sich mit der „Entstehung des neuzeitlichen Weltbildes“ (Guardini 1950: 37 f; Kapitelüberschrift) auseinander und stellt fest, dass die durch „die mittelalterliche Weltgestalt“ (ebd.) getragene „menschlich-kulturelle Haltung (...) sich im 14. Jahrhundert aufzulösen“ (ebd.) beginnt. Guardini zeichnet zugleich nach, dass der Paradigmenwechsel „durch“ die göttliche Ordnung „hindurch“ geht, in der die Schöpfung als Abbild Gottes im engen oder weiteren Rahmen verstanden wird. Die Stellung des Seienden ist mit einer graduellen Qualifizierung verbunden und generiert eine Werteskala: die „Gottesebenbildlichkeit“ ist entscheidendes Merkmal (vgl. Guardini 1950: 25). „Wahrheit“ ist entsprechend, gemeinsam mit Philosophie, „Diener der Offenbarung, wie die Natur“ (ebd.: 24). Ferner ist sie als mittelalterliche Erkenntnis mit einer vom rationalistischen Weltbegriff unterschiedenen Bedeutungsgebung versehen. Einerseits „drängt ein gewaltiges Verlangen nach Wahrheit“ (ebd.: 32), andererseits fehlt der „Wille zu empirisch-exakter Wirklichkeitserkenntnis“ (ebd.: 25). Guardini hält aber nicht nur den Übergang von der Totalität des Weltbildes durch die Einheit der Schöpfung zum Rationalismus der Analyse, der Zerlegung des Objektes und der Gegenstände fest, sondern bremst den verengten und der Eigenart der Ära nicht gerecht werdenden Blick aus der Neuzeit auf das Mittelalter. Er sieht sogar in der Auflösung dieser Ganzheitlichkeit durch das neuzeitliche Denken einen Rückschritt gegenüber der Vollumfänglichkeit des Erfahrungszusammenhanges antiker und mittelalterlicher Weltsicht: „Die mittelalterliche Anthropologie ist, im Grundlegenden wie im Ganzen gesehen, der neuzeitlichen überlegen. Die Sitten- und Lebenslehre sieht ein volleres Sein und führt zu höheren Verwirklichungen“ (ebd.: 25). Die Beseelung der Natur und der Wirklichkeit entspricht noch nicht dem darauf folgenden Willen, „sie empirisch festzustellen und theoretisch zu bewältigen; sondern versenkt sich meditierend in die Wahrheit, um aus ihr heraus eine geistige Konstruktion des Daseins zu vollziehen. Die Grundlagen der Wahrheit selbst sind ihm autoritativ gegeben; der göttlichen in Schrift und Kirchenlehre, der natürlichen in den Werken der Antike. Diese Grundlagen werden entwickelt, das erfahrungsmäßig Gegebene von ihnen her verstanden und so eine

Fülle neuer Erkenntnis gewonnen. Die Haltung des eigentlichen Forschens aber fehlt“ (ebd.: 32). Erst mit dem nicht mehr aufzuhaltenden wissenschaftlichen und technischen Fortschritt wird der „religiös bestimmten Einheit“ (ebd.: 40) die autoritative Allgültigkeit zugunsten des Zweifels entzogen. Dieser Zweifel als Selbstzweifel drängt gemeinsam mit dem „Erkenntnistrieb (...) unmittelbar zur Wirklichkeit der Dinge“ “ (ebd.: 39) vor. Auf diesem Weg „entsteht das neuzeitliche Experiment und die rationale Theorie“ (ebd.). *Vernunft* ist nun *nicht mehr fraglos in jedem Gegenstand* – der als je gegenwärtiger Beweis der Anwesenheit Gottes gilt – zu sehen, sondern stellt sich durch eine der Wahrnehmung folgende Verstandesprüfung sowie kritische Prüfung und ebensolche Urteilsbegründung her.

Für das Erwerbsleben ist der allmähliche Zerfall der Standeseinschränkungen und Zünfte (vgl. Sachße/Tennstedt 1980), befreitere Unternehmenstätigkeiten und das spezifizierte – dem Zinsverbot folgende – Aufkommen des Kreditwesens festzustellen: „jetzt wird das Streben nach Erwerb frei und trägt seinen Sinn in sich selbst“ (Guardini 1950: 40). Guardini entgeht nicht, dass sich damit die Vorstellungen einer sittlichen Welt verändern: „Seine Grenzen liegen nur noch in einem – sehr elastischen – Ethos und in den Vorschriften einer den wirtschaftlichen Wettbewerb bejahenden Rechtsordnung“ (ebd.). Mit der göttlich begründeten Ethik vergehen also die „Sicherheiten“, welche diese vermittelt und weichen der Bürde großer Selbstverantwortung, die zudem – bedingt durch *Erkenntnis* – nicht mehr reversibel ist.

1.9. Subjektivität und Individualisierung – „Entsicherung“ von Lebenswelten

„Auf die Frage, in welcher Weise das Seiende da sei, antwortet das neuzeitliche Bewusstsein: als Natur, als *Persönlichkeits-Subjekt* und als *Kultur*“ (Guardini 1950: 52; Herv. B.M.). Der Mensch ist seinem „ersten, leib-seelischen Sein nach (...) selbst zur Natur“ (ebd.: 49) gehörig, und „indem er es erkennt und über es verfügt, tritt er aus dem Naturzusammenhang heraus und ihm gegenüber“ (ebd.). Dies ist für Guardini ein entscheidender Schritt in der Geschichte der Menschheit, ein Schritt in die Moderne, denn hier tritt „ein zweites Grundelement der neuzeitlichen Daseinsdeutung: das der Subjektivität“ (ebd.) als Erfahrung des Ich-Seins und der Verantwortung für das eigene Handeln in die soziale Welt der Menschen. Ein drittes „Grundelement des neuen Daseinsbildes“ (ebd.: 46) sieht Guardini in dem „der Neuzeit eigenen Begriff (...) der ‚Kultur’“ (ebd.: 51). Zusammen mit dem veränderten Verständnis von Natur, mit dem Begriff Individualität und Subjektivität gewinnt in dem Begriff „Kultur“ ein verändertes Weltbild endgültig Gestalt: Natur ist zwar Gottes Werk, wird jedoch durch den Menschen veränderbar und tatsächlich auch verändert; das Erschaffene an und in Natur ist „Menschenwerk“ (ebd.), in dem sich nicht mehr die Unterwerfung unter die Schöpfung, sondern die eigenständige, subjektive Leis-

tung ausdrückt. „Es ist ‚die Kultur' als Inbegriff des Gott und seiner Offenbarung gegenüber eigenständigen Menschenwerkes" (ebd.: 52) zu einer zutiefst menschlichen Ausdrucks- und Darstellungsform wie auch Erkenntnisvoraussetzung geworden, die sowohl Wissenschaft und technische Verfahren umfasst wie auch Weltgeheimnisse behandelt, in der Glaube und Zweifel symbolisch reformuliert und transformiert werden. *Individualität* in einem modernen Verständnis erweist sich als eine *pluralisierte Lebensform*, die auf vielfältige und vielgestaltige soziale Zusammenhänge und Praxis ebenso rekurriert wie auf sie auf diese angewiesen ist. Christian Schmidt definiert in seiner Untersuchung zu *Individualität und Eigentum* (2006) die modernen sozialen Kontexte wie folgt: „Individuum, Subjekt und Person finden sich in den meisten Lebensbereichen wieder und bringen dort immer aufs Neue das Erlebnis der Individualität hervor" (ebd.: 306). Verbunden ist dieses Erlebnis mit einer Modifikation der Bedingungen gemeinschaftlicher Erfahrungen, welche wiederum verankert sind in einem gesellschaftlichem Novum: durch das Aufkommen des Geldwesens, von Handel und Kaufmannstum wird die Naturalwirtschaft allmählich zu einer Tauschwirtschaft, Quantität ersetzt die qualitativ-subsistenzorientierte und entsprechend organisierte Produktion – der Beginn der bürgerlichen Gesellschaft. Dabei ist, wie unter anderem Sachße und Tennstedt an den prä-institutionellen Zugriffen auf die zuzurichtenden Arbeitspotentiale der noch diesbezüglich unzureichend sozialisierten Subjekte in der *Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland* (1980) nachweisen, die Durchsetzung der Arbeitspflicht (vgl. ebd.: 15 f) ein Charakteristikum der zum Teil brutalen Disziplinierungs-Tretmühle. Indem das „an sich" der Arbeit zugunsten einer Arbeit „für andere" gewandelt ist, wird die *Zuschreibung von Eigenleistung* bedeutsam wie auch *Fürsorge* mehr und mehr als *individuelles Problem der Lebensplanung* und Risikovorsorge gesehen und behandelt wird (vgl. ebd.: 14). Es hat also das Gefühl wie auch das Faktum moderner Individualität „(s)eine Basis (...) in der Verinnerlichung einer gesellschaftlichen Ordnung und ihrer Normen, deren Erfüllung als Leistung der einzelnen Menschen erscheint, wie auch ihre Verletzung als Versagen oder individueller Ausdruck der Abkehr" (Schmidt 2006: 306). Damit ist auch *Individualisierung für Lebensplanung und Biographie* impliziert, denn: „Auch im alltäglichen, von der Freiheit der Privatsphäre geprägten Leben der bürgerlichen Existenz hat sich die übergeordnete Ordnung nur scheinbar aufgelöst. Die Normen einer religiös verbindlichen Ordnung sind ersetzt worden durch die Selbstvergewisserungen anhand der Bewertung des eigenen Verhaltens im Vergleich mit einer als gesellschaftlich verbindlich erlebten Normalität, in die sich auch die Dynamik der Lebensentwürfe eingliedert" (ebd.). Das Normalitätsgebot ist ähnlich der Moralstruktur von binärer Codierung (vgl. Mühlfeld 1991) und mit der Konsequenz erlebter Entindividualisierung für den Fall verbunden, dass und wenn die Erfahrungen dem Normalitätsgebot nicht entsprechen (vgl. Schmidt 2006: 221). Die Bewertungsdimension im Sinne einer Selbst- und Fremdbewertung ist in der sich formierenden bürgerlichen als einer „kapitalistischen Gesellschaft so zentral, dass unter dem Eindruck der durch sie erzeugten Evidenz,

die Erfahrungen, die der Reflexionsform der Individualität nicht entsprechen, als *Deindividualisierung* erscheinen, auch wenn sie nicht von einer zuvor erzeugten Individualisierung abhängen“ (ebd.; Herv. B.M.).

Wenn nun „Rationalität“ und „Vernunft“ neben „Freiheit“ als die zentralen Kategorien der Gegenwartsgesellschaft reklamiert werden, ist damit eine Abgrenzung bewusst artikuliert, die sich mit einem Selbstbewusstsein verbindet und die Dimension „Identität“ dieser Gesellschaften und ihrer Gesellschaftsmitglieder betrifft. Eigenständigkeit und die mit Selbstzweifel einhergehende, durch Subjekt und Individualisierung aufkommende Säkularisierung der Lebenswelt des Menschen sind also nun zu zweischneidigen Herausforderungen gegenüber seiner Stellung in der und Verantwortung gegenüber der Welt geworden. „Kultur“ erweist sich gerade aus ihrer „Ungöttlichkeit“ als Produkt des Menschen, für das er einzustehen und deren Konsequenzen er zu tragen hat.

1.10. Ambivalenzen der Moderne

Ingo Möhrs und Gerhard Fröhlich zeigen in ihrer Darstellung Clifford Geertz' Kulturanalysen die Schwierigkeit auf, der Moderne eine einheitliche Struktur oder Bewegung zuzuordnen: „Komplexität und Unübersichtlichkeit von Struktur und Kultur der Moderne sowie die Besonderheiten von Lebenswelten, Lebensführung und Sinnstiftungen ‚moderner' Menschen sind zentrale Themen der Soziologie“ (Möhrs/Fröhlich 1998: 7) – sie sind aber auch Gegenstand eines bestimmten Verständnisses bzw. Interpretationszusammenhanges aufgeklärter Moderne. Subjektivistische versus objektivistische und kollektivistische versus individualistische Dualismen gehören zu den Problemen. Dabei stellt sich die Frage vorauszusetzender sozialer Ordnung und Tatsachen ebenso, wie historische Zusammenhänge angesprochen sind, die Geschichte entweder als eine teleologische Abfolge oder als sonst aus den Vorgängen notwendig derivierende Ereignisse betrachten.

Walter Benjamin (1892-1940) lehnt es ab, einen Geschichtsbegriff zu verfolgen, dem ein historisches Ereignis dem anderen folgt, um dies als Bewegung des Fortschrittes zu charakterisieren (vgl. Tiedemann 1983: 101). In Benjamins spätem „Passagenwerk“ (Benjamin 1982, GS 5,1/2) findet sich eine berühmt gewordene und häufig zitierte Bezeichnung zum Verständnis von Wahrheit und Zeit: Hier wird Wahrheit nicht mehr als zeitlos betrachtet oder wie im Marxismus an „zeitliche Funktion des Erkennens, sondern an einen Zeitkern, welcher im Erkannten und Erkennenden zugleich steckt, gebunden“ (ebd. GS 5,1: 578). „Nicht so ist es, dass das Vergangene sein Licht auf das Gegenwärtige oder das Gegenwärtige sein Licht auf das Vergangene wirft, sondern das Bild ist dasjenige, worin das Gewesene mit dem Jetzt blitzhaft zu einer Konstellation zusammentritt“ (ebd.: 576). Benjamins Versuch einer geschichtsphilosophisch-materialistischen Rekonstruktion kommt zu dem Schluss, „das neunzehnte Jahrhundert als originäre Form der Urgeschichte“ (ebd.: 579) neuzeitlichen

Verständnisses zu bezeichnen. Dabei stellt Benjamin fest, dass „zwischen der Welt der modernen Technik und der archaischen Symbolwelt der Mythologie Korrespondenzen“ (ebd.: 576) zu finden sind, die einen Mythos der Moderne begründen (vgl. ebd.). Er erkennt die Ambivalenzen des 19. Jahrhunderts und sieht in ihnen das prototypische Sinnbild einer modernen Lebensführung und Lebensbewältigung, die zu kritisieren ist. Technischer, wissenschaftlicher und politischer Fortschritt werden gleichsam als emanzipatorisches Potential wie Auslöser eines Rückschrittes in die mythologische Welt einfacher und letzter Erklärungen begriffen. Die letzten Werke und Aufzeichnungen des kritischen Theoretikers sind von einem tiefen Pessimismus durchzogen. Kennzeichnend für seine Doppelaspektierung von Kultur ist die schon 1937 getroffene Feststellung: „Barbarei steckt im Begriff der Kultur selbst“ (Benjamin 1982, GS 5,1: 584), was, so Benjamin, noch immer einer Korrektur harrt.

Benjamins Schüler Theodor Ludwig Wiesengrund-Adorno (1903-1969) teilt die Ansicht der Verbindung von Kultur der Moderne und Gewalt. Adornos häufig verzweifelt anklingende Hoffnung darauf, dass sich Auschwitz niemals wiederholen möge, bildet für beide den Ausgangspunkt ihrer philosophischen Betrachtungen. Mit der Shoah wird eine Grenze zwischen Barbarei und Kultur drastisch markiert. Diese spiegelt sich auch in Adornos dialektischer Formulierung, dass Kulturverteidigung zur Helferschaft führt, während „wer der Kultur sich verweigert, unmittelbar die Barbarei befördert, als welche die Kultur sich enthüllte“(ND: 360). Metaphysik fusioniert hier auch mit Kultur (vgl. ebd.), aber immerhin schimmert eine Überwindung der Barbarei durch, ganz besonders in Adornos Begriff des Nicht-Identischen, der Trennung und Getrenntheit von Subjekt und Objekt. Entfremdung und Selbstentfremdung werden als Merkmale moderner Vergesellschaftung begriffen. Kulturen *der* Moderne dürfen nicht als *Seinsweisen* – Adorno rekurriert immer wieder auf Heideggers Begriff des Seins, so wie auch Walter Benjamin es tut, um ihn zugleich von sich zu weisen (vgl. ND: 361 f) – und überhistorische Momente des Daseins unterstellt werden. Vielmehr sind sie als Institutionalisierungen und damit historisch Gewordenes zu begreifen. Das gilt auch für Tradition. Adorno weist darauf hin, dass in der aufgeklärten Moderne keine Tradition mehr Gültigkeit haben kann: „Mit bürgerlicher Gesellschaft ist Tradition strengen Sinnes unvereinbar“ (Adorno 1970, GS 10.1: 310). Trotzdem kann nicht auf Tradition verzichtet werden, weil, wie Adorno zu erkennen glaubt, ist die eigentlich feudale Kategorie Tradition (vgl. ebd.) Ausgangspunkt von Rationalität, obwohl sich diese gegenüber jener im Widerspruch befindet (vgl. ebd.). Das Hineinwirken von Tradition in rationales und zweckorientiertes Handeln tritt subjektiv als eine Paradoxie den Individuen entgegen: als Ideologie oder Zerrüttung. Objektiv wirkt sie jedoch als geschichtliche Dimension weiter, was für Adorno impliziert, dass weder verlorene Tradition surrogierbar ist (vgl. ebd.: 311) noch dass um den Preis einer Dehumanisierung auf sie verzichtet werden darf. Mit seinem normativen Verständnis von Tradition versucht Adorno hier nicht, eine teleologische Kategorie zu plazieren, welche die bestehende oder eine anzustrebende Ordnung meint, und er inten-

diert auch nicht eine leichtfertige Affirmation des Selbstverständnisses der Moderne. Adornos Normativität zielt je auf eine Emanzipation, die *aus der Erfahrung Auschwitz* die Konsequenzen ziehen und Fortschritt verteidigen wie gleichsam kritisieren will, um die Wiederholung dieser Erfahrung zu verunmöglichen. Deshalb ist das „wahrhafte Thema der Besinnung auf Tradition, das am Weg liegen Gebliebene, Vernachlässigte, Besiegte, das unter dem Namen des Veraltens sich zusammenfasst" (ebd.: 317).

Georg Simmel (1858-1918) hat schon vor Adorno einen kritischen Begriff der Moderne entwickelt, der sich auf die Ambivalenzen als Vergesellschaftungsdimension bezieht. Für Simmel tritt den Menschen moderner Kulturen die Dingwelt, die Welt, die sie selbst geschaffen haben, als „naturgegeben und unveränderlich entgegen" (Hetzel 2001: 182). Simmel sieht in der modernen Kultur bzw. der Kultur der Moderne eine Entwicklungsdynamik, der das Subjekt, dessen geistiges Potential, nur unzureichend – anders jedoch als in den biologischen oder ökonomischen Interpretaten – folgen kann. Er spricht dabei von einem „Triumph objektiver Kultur" (Simmel 1989: 621). Denn „die vorgeschrittene Theorie und Praxis, in derselben Zeit erheblich erweitert" (ebd.: 620), kann von dem Einzelnen wie den in großindustriellen Gesellschaften zusammengezwungenen Kollektiven *nicht mehr überschaut* werden. Dadurch ist das vorhandene Wissen „Expertenwissen" und die „ungeheuere Ausdehnung des objektiv vorliegenden Wissensstoffes gestattet, ja erzwingt den Gebrauch von Ausdrücken, die eigentlich wie verschlossene Gefäße von Hand zu Hand gehen, ohne dass der tatsächlich darin verdichtete Gedankengehalt sich für den einzelnen Gebraucher entfaltete" (ebd.: 621). Nicht sehr verschieden davon verhält es sich mit den „praktischen" Tätigkeiten; sie sind wie mit einem eigenen Geist beseelt. Durch das „Übergewicht der objektiven Kultur über die subjektive" (Simmel 1900: 505) verbindet sich Kultur mit *Krise*. Kultur bedeutet immer auch Selbstkultivierung und Darstellung: „Wir *tun* nicht nur Dinge, zu denen die Kultur und Schicksalsschläge uns äußerlich veranlassen, sondern wir stellen unvermeidlich etwas dar, was wir nicht eigentlich *sind*" (Simmel 1968: 79; Herv. i.O.). Dabei will Simmel hier nicht auf eine Verstellung oder Lügenhaftigkeit hinaus. Er spricht damit Daseins- als Entfremdungsformen an. Was in der Moderne zum Ausdruck gelangen muss, versucht Simmel mit der Welt des Schauspiels metaphorisch zu erfassen. Es geht ihm dabei um das mit der neuen Zeit verbundene Auseinandertreten und erneute Verschränken von Zweckgerichtetheit und Praxis schlechthin. Die Entlassung aus und Entlastung von personaler Bindung und Gewalt führt dazu, dass der Mensch ähnlich der Schauspielkunst Allegorien bildet und folgt; das Nicht-eigentlich-sein vollzieht sich in der Praxis dadurch, „dass der Mensch ein vorgezeichnetes Anderes als seine zentraleigene sich selbst überlassene Entwicklung darlebe oder darstelle, damit aber dennoch sein eigenes Sein nicht schlechthin verlässt, sondern das Andere mit diesem Sein selbst erfüllt und (...) zu besonderer Gestaltung aufnimmt" (ebd.: 80). Fragend und kritisch beleuchtet Simmel *(d)as individuelle Gesetz* (vgl. ebd.; Titel) und sucht Aufschluss, wie eine ethische und moralische Lebensführung in den

entdifferenzierten Gesellschaften realisierbar ist. Aus kritisch-theoretischer Perspektive kann festgestellt werden, dass Simmel sowohl auf Hegels Entfremdungskonzept rekurriert (vgl. ebd.: 145 f) als auch, dass er mit Karl Marx diese Entfremdung im Kontext der Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Menschen thematisiert, sich das Produkt seines Geistes, seiner Fähigkeiten und seiner Arbeit anzueignen. „Das große Objekt des Geistes, das Objekt als solches dadurch zu überwinden, dass er sich selbst als Objekt schafft und mit der Bereicherung durch diese Schöpfung zu sich selbst zurückzukehren, gelingt unzählige Male; aber er muss diese Selbstvollendung mit der tragischen Chance bezahlen, in der sie bedingenden Eigengesetzlichkeit der von ihm selbst geschaffenen Welt eine Logik und Dynamik sich erzeugen zu sehen, die die Inhalte der Kultur mit immer wachsender Beschleunigung und immer wachsendem Abstand von dem Zwecke der Kultur abführt“ (ebd.: 147). In Rekurs auf den deutschen Idealismus will Simmel eruieren, wie in der objektiven Entfremdung das Subjektive, die Möglichkeit ein subjektives Leben zu führen, erhalten und wirklich werden kann (vgl. Hetzel 2001: 176/177). Damit wird ein Universalitätsanspruch formuliert, der zudem Individualität realisierbar bzw. wiederherstellbar werden lässt. Dies allerdings erweist sich aufgrund der Entfremdung von subjektiver und objektiver Kultur als problematisch, hat sich doch in der Moderne das Phänomen von Aus- und gleichzeitiger Entdifferenzierung niedergeschlagen, das die Totalität der Gesellschaft nicht zum Vorschein bringt. Erinnert sei mit Marx daran, dass Bewusstseinsformen als gesellschaftliche und nicht klassenspezifische verortet und die „Ideologiehaftigkeit des Denkens für Marx nicht das unabänderliche Merkmal der menschlichen Vernunft“ (Lenk 1964: 36) ist. Eine Autonomisierung gesellschaftlicher Sphären ist das Resultat eines Prozesses, den Simmel wie folgt beschreibt: „nicht nur das Geld, sondern auch das Recht, die Wissenschaften, die Kunst, und die Sprache homogenisieren alle Residuen der Individualität“ (ebd.: 180). Die „Eigenrationalität“ der unterschiedlichen Sphären untersucht Simmel besonders in der *Philosophie des Geldes* (1900). Im Geld manifestiert sich eine kulturelle Praxis, die universell und differenziert zugleich betrachtet werden kann: als Tendenz der Transformation ihrer selbst (vgl. Hetzel 2001: 179). In einer Annäherung an die werttheoretischen Überlegungen Karl Marx’ lehnt er einen objektiven Wert des Geldes ab (vgl. Simmel 1989: 34; vgl. ebd. 1900: 120 f). Anschließend stellt Simmel die subjektive Seite des Tausches dar, dessen Ziel in einem „Überschuss von Befriedigungsgefühlen gegenüber dem Zustand vor der Aktion steht“ (Simmel 1900: 35) um in Anlehnung an Freud eine Dialektik des Begehrens festzustellen: Geld gewinnt eine Eigendynamik, ja ein Eigenleben, obschon ihm an sich, ohne Begehren kein eigenständiger Wert zukommt. Geld ist Form, „aus den Dingen heraus abstrahierte Tauschbarkeit“ (Simmel 1989: 129) oder „der zur Selbständigkeit gelangte Ausdruck dieses Verhältnisses (...)“ (ebd.: 122). In der Entfremdung selbst erkennt nun Simmel gleichsam Chance wie Restriktion im Hinblick auf das Verhältnis von subjektiver und objektiver Kultur, denn es ist die „Lösung des

Geistesproduktes von seinem Schöpfer (...) Bedingung für das Aufsteigen aller Kultur“ (Simmel 1968: 37).

Der grundsätzliche Universalismus von Kultur, Rationalität und Vernunft wird durch Differenzierung und Autonomisierung der Bereiche allerdings wieder fraglich. Denn die einzelnen Teilsysteme stellen je eigene Universalitätsansprüche. Hetzel sieht bei Simmel, dass dieser gerade durch die Krise der Kultur, deren Gebrochensein die Stärke derselben herauszustellen vermag: Als ein „konstellatives Miteinander des Verschiedenen das auch und gerade unter den Bedingungen einer fragmentierten Moderne zumindest die Möglichkeit einer kohärenten Lebensführung aufscheinen lässt, deren Kontinuität sich gerade im Zulassen des Diskontinuierlichen zu erweisen hätte“ (Hetzel 2001: 184), und zwar als wesentliche Bedingung der Verbindung von Poiesis und Praxis. Es gilt, sich als Teil der Kultivierung zu betrachten und dabei gewissermaßen sich zu versenken, um „den Dingen ihre Bedeutung und ihr Geheimnis abzuhören“ (Simmel 1900: 476). Diese Worte erinnern an Adornos „Vorrang des Objekts“ (ND: 185) in dem gerade Individualität in der Eigenständigkeit des Objekts bei gleichsamer Verbundenheit festgehalten werden soll. Adorno hat diesen Anspruch auf Vernunft nichtsubjektivistischer noch objektivistischer Provenienz allerdings schärfer und in dieser Rücksicht auch weniger vorbehaltlos formuliert. Einig wären sich beide sicher in der Verständigung auf eine „zweite Natur“, die zu einer Aneignung und einem Selbstverhältnis des Menschen befähigt und ein Potential des Umganges mit der vorausgehenden Welt bereitstellt. Ebenso in der Abweisung einer Naturalisierung des Individuums und des Individuellen, die in Kultur ihren funktionalen Ausdruck finden soll. Auf dieser Grundlage kann Simmel zu einem positiven Verständnis moderner Kultur gelangen, denn Dinge kultivieren zu können, ist durch Sozialisation eröffneter Optionsraum für Selbstkultivierung. Daher ist jene Form und Möglichkeit eine immer schon in der Zukunft liegende Aufgabe: grundsätzlich nicht abzuschließen, sondern immer wieder neu aufzugreifen.

1.11. Einhegung aufgeklärter Vernunft – Bürgerliche Vergesellschaftung und Staat

Nun haben sich Formen der Lebensbewältigung der „fragmentierten Moderne“ nicht ad hoc institutionalisiert, obschon eine geschichtliche Dynamik auf eine bisher unbekannte Form der Vergesellschaftung drängt. „Soziofiktionen“ (vgl. Lenk 1994: 164) liegen auf dem Weg, auf dem sich moderne Kultur herauskristallisiert. Um die Rolle einer sich individualisierenden Rationalität und Vernunft und damit verbundener gesellschaftlicher Prozesse, modernem Staat und die Stellung der Individuen darin besser verstehen bzw. einordnen zu können, sollen an dieser Stelle einige der entscheidenden Grundlinien dieser spezifischen Vergesellschaftung nachvollzogen werden.

Ferdinand Tönnies (1855-1936) differenziert zwischen diesen beiden Formen in seinem Werk *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887/1970), indem er „Gesellschaft" als eine ideelle Konstruktion im Sinne normaltypischer Verhältnisse sieht. *Gesellschaft* bildet „einen Kreis von Menschen, welche, wie in der Gemeinschaft, auf friedliche Art nebeneinander leben und wohnen, aber *nicht wesentlich verbunden*, sondern *wesentlich getrennt* sind, und während dort verbunden bleiben trotz aller Trennungen, hier getrennt bleiben trotz aller Verbundenheiten" (ebd.: 40, § 19; Herv. B.M.). *Gemeinschaft* „geht (...) von der vollkommenen Einheit menschlicher Willen als einem ursprünglichen oder natürlichen Zustande aus, welcher trotz der empirischen Trennung (...) sich erhalte, je nach der notwendigen und gegebenen Beschaffenheit der Verhältnisse zwischen verschiedenen bedingten Individuen mannigfach gestaltet" (ebd.: 8, § 1). Der Urgrund dieser Willenseinheit ist mit der Tatsache der Geburt bereits gegeben (vgl. ebd.). Tönnies muss später einen Schritt weiter Richtung auf ein das Verhältnis von Kultur und Gesellschaft des Warentausches, wie sie bereits seinerzeit von Karl Marx entwickelt vorliegt, gehen, um Gesellschaftlichkeit zu begründen. Dabei ist Ausgangspunkt eine Eigennützigkeit des Menschen, die Tönnies an den Wandel von der Gemeinschaft zur Gesellschaft knüpft. Es entsteht ein gemeinsamer Wille, der vertragstheoretisch fundiert: der „einige Wille bei jedem Tausche (...) heißt Kontrakt" (ebd.: 47, § 22). Dieser Wille zum Tausch konstituiert sich in der warentauschenden Gemeinschaftsform, in der die Begriffe „Wert" und „Geld" eine neue Bedeutung erhalten: dingliche Werte sind nicht mehr mit der Nützlichkeit eines Gegenstandes verbunden, sondern mit dem Tausch zuvorderst. Geld wird zum Medium, Mittler des Tausches, da es an sich kaum einen – nur also durch die Metallform bedingten – Wert hat, so Tönnies (vgl. ebd.: 45 f §§ 19 f). Die Veränderung von Gemeinschaften, „Geld", „Wert" und „Tausch" sowie „Kontrakte" – diese Begriffe verweisen also auf die moderne Form der Vergesellschaftung: die bürgerliche Gesellschaft. Diese stellt Gleichheit im Tausch wie Unterschiedlichkeit in den „individuellen Dispositionen und Fähigkeiten" (ebd.: 122, § 18) gleichsam vor.

Heller (1934) vollzieht im Kapitel zur Entwicklung der politischen Wissenschaften (ebd.: 12 f) zugleich die Anfänge des Staates nach. Prämissen einer Staatenbildung sind mit dem Aufkommen politischer Wissenschaften der griechischen Antike, den „Anfängen der Demokratisierung Athens und der sizilianischen Stadtstaaten verbunden" (ebd.). Ethik findet sich bei Sokrates als Grundlegung politischen Handelns, die einerseits eine „unbedingte Hingabe des Individuums an den Staat" (ebd.: 13) fordert, andererseits damit „die Aufgabe, das Idealbild eines besten Staates zu entwerfen" (ebd.) verknüpft. Sokrates verankert eine normative Vorstellung eines Staatswesens, das in seinem sittlichen Anspruch metaphysisch-idealistisch bleibt (vgl. Benz 2005: 65). „Den der heutigen Wissenschaft verwandtesten Typus einer Politikologie hat in Griechenland Aristoteles geschaffen, in dem er den grundsätzlichen Schritt von der logischen und methahphysischen (sic!) Spekulation zur Empirie tat" (Heller 1934: 13). Allerdings betont Heller: „Von den modernen Betrachtungsweisen war den Grie-

chen nur eine grundsätzlich fremd: die juristisch-dogmatische Lehre vom Staat“ (ebd.: 14). Haben die antiken Denkformen einen großen Einfluss auf das europäische Mittelalter ausgeübt, bleibt es diesem überlassen, eine allgemeine Staatslehre bzw. Staatsrechtslehre zu konzipieren. Der Monotheismus des Christentums spielt in dem Zusammenhang eine bedeutsame Rolle. Denn war im antiken Griechenland und im Römischen Reich „Staat politischer und religiöser Verband in einem“ (ebd.), kann das Christentum zuvorderst nur einen „beschränkten Staat konzedieren“ (ebd.). Nach dem Investiturstreit als Höhepunkt des Konflikts um die Amtseinsetzung von Geistlichen im mittelalterlichen Europa des 11. und 12. Jahrhunderts, der zwischen ebendieser und weltlicher Macht stattfindet und, kurz formuliert, mit der Unterwerfung des Kaisertums unter die päpstliche Macht endet, ist die unhinterfragte Subordination des Säkularen erschüttert. Die religiösen Interessen dominieren ab dem 12. Jahrhundert zunehmend weniger das Denken, das sich „diesseitiger“ gibt. Ab dem 14. Jahrhundert wird *weltliche Gewalt* und Lösung vom Papsttum auch als staatstheoretisch zu begründende Herausforderung und damit als Vorschein moderner Vernunft sichtbar. Das heißt schließlich, dass sich die königliche oder fürstliche Macht über das Gesetz legitimieren muss, dieses über der Allmacht jener steht: „wer herrscht, bestimmt das Gesetz“ (Lautenbach 2002; „lex facit regem“). Spätestens nach dem Dreißigjährigen Krieg und mit dem Westfälischen Frieden 1648, so Matthias Zimmer (2008), kann eine eine Zäsur festgestellt werden: „Diese ist Spiegel und Resonanzboden von strukturellen Veränderungen in der Herrschaftsorganisation, den wirtschaftlichen Entwicklungen, den Ideologien im weitesten Sinn“ (ebd.: 54). Dabei ist „die zentrale Scheidelinie zwischen Mittelalter und Moderne (...) die Staatenbildung, die sich aus der universal verstandenen Republik der Christenheit entwickelt“ (ebd.: 55).

Eine „unerhört neue, von der religiös-ethischen Begründung im Wesentlichen freie Begründung der Herrscher- und Staatsgewalt geht (...) zurück auf Hobbes (...)“ (Heller 1934: 17). Thomas Hobbes (1588-1679) reflektiert in seinem populärsten, staatstheoretisch wichtigsten und viel beachteten Werk *Leviathan* (1651/2007) die „Bedingungen der Menschen in bezug auf das Glück ihres Erdenlebens“ (ebd.: 112; Kapitelüberschrift) und kommt damit auf die anthropologische Fundierung des Menschen zu sprechen. Unfriede ist für Hobbes dabei Kriegszustand, dessen Ursachen wesentlich in *„Mitbewerbung, Verteidigung* und *Ruhm“* (ebd.: 115; Herv. i.O.) gründen. Hobbes stellt damit ein wesentliches Prinzip fest: das der Konkurrenz um „Gewinn“ (ebd.), dessen Realisierung sich allmählich als Selbstverantwortung herausstellt. Es bedarf allerdings ebenso einer über allen einzelnen stehenden souveränen Macht, die alleine es sich angelegen sein lassen kann, im Angesicht „dieser großen Furcht, welche die Menschen allgemein gegeneinander hegen“ (ebd.: 114) und welche „mit dem Krieg aller gegen alle verbunden ist“ (ebd.: 115) – eine berühmt gewordene Wendung Hobbes' – zu vermitteln. Für Hobbes kommen lediglich „dreierlei Staatsverfassungen, nämlich die monarchistische, die demokratische und die aristokratische“ (ebd.: 172) als mögliche Staatsformen infrage. In der idealtypischen Un-

terscheidung macht es zunächst den Eindruck, dass Aristokratie, Monarchie und Demokratie gleichberechtigt nebeneinander gestellt werden (vgl. Mohrs 1995: 242 f). Denn es müssen, ähnlich der Kindererziehung Vormünder (vgl. Hobbes 2007: 172), selbst in „Demokratien in bedenklichen Zeitenumständen *Diktatoren* (...) solche Männer eingesetzt werden, welche über *die Freiheit* und *Sicherheit des Staates zu wachen haben*" (ebd.; Herv. i.O.). Dass Hobbes den „Ausnahmezustand" im Blick hat, ist mit dem Bild des Naturzustandes verbunden, in dem das Leben „tausendfaches Elend (...) ein einsames, kümmerliches, rohes und kurz dauerndes Leben" (ebd.: 116) ist: „solitary, poore, nasty, brutish, and short" (Hobbes 1998: 84).

Manfred G. Schmidt kennzeichnet in seinem Buch *Demokratietheorien: Eine Einführung* (2008) Hobbes Staatstheorie als radikale Volksdemokratiekritik und sieht darin ein von „'aufgeklärtem Despotismus' (...) geprägtes Plädoyer für den Staatsabsolutismus" (ebd.: 49), während Heller bei Hobbes „überall die durchaus immanente Begründung aus dem Staatszweck" (Heller 1934: 17) erkennt. „(D)ieser gilt ihm als das oberste staatliche Seins- und Sollensgesetz" (ebd.). Ich stimme hierin mit Heller überein und will ergänzen, dass es sich bei Hobbes' Naturzustand – ihm mag dies nicht bewusst sein – um bereits eine auf Tausch und Eigentum basierende Gemeinwesenformation geht. Diese Konfiguration besteht in sozialer Perspektive aus einer Ordnungs- und Schutzfunktion gleichzeitig (vgl. Zimmer 2008: 79). „Staatszweck (...) soziologische Funktion des Staates, die Sicherung von pax et defensio communis für die den Staat bildenden Menschen" (Heller 1934: 18), sind gebunden an einen *Gesellschaftsvertrag*. „Legitimität" in einem vertragstheoretischen Sinn ist im antiken Griechenland noch nicht Gegenstand der Meditationen – anders bei Hobbes und Locke: „Legitimität als regulative Idee ist bei den frühen Vertragstheoretikern (...) Ausdruck der Bedingungen, unter denen vernünftige Menschen einen Herrschafts- und Gesellschaftsvertrag abschließen" (Zimmer 2008: 79). Als einer der wesentlichen Merkmale des modernen, „vernunftgemäßen" Staates bleibt festzuhalten, „dass durch die Hobbessche Vertragslehre der Staat erstmalig immanent, d.h. durch den Hinweis auf die Funktion der staatlichen Organisation innerhalb der gesellschaftlichen Totalität begründet" (Heller 1934: 18) wird.

Im Sinne der genannten Legitimierung geht John Locke (1632-1704) noch weiter, indem er auf einen anderen Begriff des Naturzustandes rekurriert. Gegenüber den Thesen Hobbes betont Locke nicht nur den Legitimierungscharakter der Herrschaft oder, wie er sagt, „Regierung" (Zimmer 2008: 79) stärker, er betont auch ein „Widerstandsrecht" (ebd.), das er in Abgrenzung zu Hobbes von vornherein nicht über Stärke und Gewalt begründet sehen will. Locke bestimmt nun den Naturzustand in Abgrenzung zu Hobbes, „(u)m politische Gewalt richtig zu verstehen und sie von ihrem Ursprung herzuleiten (...) Es ist ein Zustand *vollkommener Freiheit*, innerhalb der *Grenzen des Naturgesetzes* seine Handlungen zu lenken und über seinen Besitz und sein Person zu verfügen (...) ohne

Unterordnung oder Unterwerfung – es sei denn ihrer aller Herr und Meister“ (ebd.: 4/5;Herv. B.M.), Gott, würde dergleichen fordern.

Locke hat ein idealistisches Bilde vom Staat, die mit einigen Gefährdungen konfrontiert ist, denn sie geht davon aus, dass die politische Institution Staat naturrechtlichen Grundlagen aufruht und die Rationalität der sie tragenden Individuen diesen Grundlagen adäquiert. Zweck des Staates wird dann der dem Lockeschen Verständnis von Freiheit und Willen Ausdruck verleihende Individualismus (vgl. Heller 1934: 19 f) – das führt zum „Trugschluss, dass der objektiven gesellschaftlichen Funktion des Staates oder einer sonstigen politischen Institution immer eine bewusst auf diesen ‚Zweck’ gerichtete Absicht der beteiligten Menschen“ (ebd.: 19) entspricht. Heller stellt die dieser vermeintlichen Zweckmäßigkeit aufruhende äußerst bedeutsame Konsequenz heraus. Indem die „Deutung der gesamten politischen Welt als absichtlich-willkürliches Menschenwerk“ (ebd.) vorgenommen wird, bleibt die historisch-kontigente Entwicklung ebenso unberücksichtigt, wie der stattgehabte Erkenntnisgewinn seit Humanismus und Renaissance. Erst unter Einbezug der von den naturrechtlichen Konzeptionen unterschlagenen Dimensionen „Gesellschaft und Geschichte“ (ebd.) kann der Mensch, „der keineswegs immer zweckrational handelt“ (ebd.) – wie bereits in der Auseinandersetzung mit entsprechenden Erklärungsansätzen gesehen –, in ein gesellschafts- und staatstheoretisches Verständnis adäquat einbezogen werden.

Mit den Ideen der Französischen Revolution tritt eine spezifische Form des gesellschaftlichen Humanismus in das Leben der Staatstheorie, das insbesondere vom französisch-schweizerischen Philosophen, Pädagogen und Schriftsteller Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) vertreten wird: der *contrat sociale*. In seinem Werk *Du contrat social ou Principes du droit politique*, in Deutsch: *Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes* (1762/1977). Rousseau hegt eine ebenfalls gegenüber Hobbes unterschiedene Auffassung vom Naturzustand, die ein „ursprüngliches“, nicht marktvermitteltes Verständnis ist. Nach seiner Ansicht befindet sich die Menschheit von Geburt zunächst in einem glücklichen, natürlichen Urzustand, aus dem sie durch einen fragwürdigen wissenschaftlichen und sozialen Fortschritt ins Verderben gefallen ist. Der Natur Ausdruck zu verleihen, ist prinzipiell berechtigt. Übel, die sich zeigen, hat der Mensch erworben, nicht in seinen Anlagen verankert (vgl. Rousseau 2001: 301, 2. Diskurs, Anm. IX) Sein anthropologisches Bild verdeutlicht Rousseau mit den Worten: „Die Menschen sind böse; eine traurige und fortdauernde Erfahrung erübrigt den Beweis; jedoch, der Mensch ist von Natur aus gut“ (ebd.). Der Mensch besitzt sowohl einen apriorischen freien Willen als auch einen starken Selbsterhaltungstrieb; erst durch *Wissen und Bildung* kann sich der Mensch von diesem Urzustand lösen und wird zum wahren Menschen, der statt der rohen Stärke Verstand und Güte besitzt. Der Gesellschaftsvertrag ist dadurch notwendig geworden, weil Rousseau einen Fortschrittsskeptizismus

vertritt, nämlich die Vermutung, „dass sich die Menschen bis zu der Stufe emporgeschwungen haben, wo die Hindernisse, die ihrer Erhaltung in dem Naturzustand schädlich sind, durch ihren Widerstand die Oberhand (...) gewinnen" (Rousseau 1977: 513) und der Naturzustand nicht konserviert werden kann. Vernunft kann nach ihm trotzdem möglich werden, in zweierlei Gestalt vorkommen:

- in der Einzelvernunft, die sich in einem egoistischen Verständnis und Verhalten ausdrückt;
- in einer gesellschaftlichen Vernunft.

Gesellschaft und Vernunft sieht Rousseau miteinander verwoben, Gesellschaftlichkeit ist die eigentliche Voraussetzung von Vernünftigkeit, wogegen sich Einzelvernunft als ein Trügerisches, nämlich grundsätzlich Egoistisches zeigt, das mit dem Übervorteilen des anderen verbunden ist (vgl. Rousseau 2001: 303, 2. Diskurs, Anm. IX). Gesellschaft, so die Anschauung Rousseaus, hat die Familie zum Vorbild; letztere hat als die natürlichste aller Gesellschaften zu gelten. So wie es in ihr ein Familienoberhaupt gibt, soll es in der Gesellschaft eine sichere Führung geben, die dem Allgemeinwillen entspricht und den Staat souverän führen soll. In einem Vertrag „mit sich selbst" soll der Mensch „verpflichtet" werden, seine ganze Kraft für die Gemeinschaft und das Allgemeinwohl – repräsentiert durch den Staat – einzusetzen. Rousseau geht dabei davon aus, dass die *Gemeinschaft* nicht nur von Individuen zu gründen, sondern dass sie geradezu *Ausdruck eines Bedürfnisses* ist. Gesellschaftsvertragstheorien, wie diejenige von Hobbes, die eine Übertragung der individuellen Rechte in der Absicht einer Besserstellung auf einen „Leviathan" vorsehen, werden so distanziert. Plädiert wird anstelle einer Verpflichtung gegenüber dem Souverän für Gehorsamkeit gegenüber der den Individualwillen ausdrückenden und noch zu schaffenden Gemeinschaft als einer eigenständigen Qualität. Diese Gemeinschaft sehen Thomas und Lidija Basta Fleiner (2004) bei Hobbes schon in ihren Kernbeständen repräsentiert, denn hier ist es eine „Mehrheit, die jeweils über das weitere Schicksal der Gemeinschaft entscheidet (vgl. ebd.: 99). An Rousseau ist es, „verschiedene Regierungsformen" (ebd.: 117) anzuerkennen, wobei sich der *Wille des Staates* – der zu unterscheiden ist von den Willen der einzelnen Bürger (vgl. ebd.) – als die *Verkörperung des Allgemeinwohls* darstellt. Hier hat der Einzelne wenn nötig zugunsten des „volonté générale" zurückzutreten (vgl. ebd.: 116). Dieser Wille ist allerdings nicht identisch mit Hobbes' Leviathan, dem „Ungeheuer", das zur Zähmung der Leidenschaften aufgerufen ist, sondern *idealistisch* durch die Einsicht in das Notwendige, das Gute präformiert. Heller macht in diesem Zusammenhang darauf aufmerksam, „dass seit Rousseau und der Romantik dem *Volk als Nation eine Volkspersönlichkeit zugeschrieben* und diese sowohl *mit Gefühl und Bewusstsein* wie auch *mit politischem Willen ausgestattet* wurde" (Heller 1934: 162; Herv. B.M.). Das Konstituens von Volk und Nation wird damit „metaphysiziert" (ebd.) und romantisch verbrämt wie auch mit einem ontologischen Status versehen. Die Rousseauschen Wil-

lensgemeinschaften und deren *romantisierter normativer Anspruch* können mit Machiavelli, Spinoza, Bacon und Bodin zum Teil konterkariert werden, wobei eine politisch-wissenschaftliche Ausrichtung zu sehen ist, die mehr „auf das wirkliche politische Sein gerichtet ist (vgl. ebd.: 19 f).

Niccolò Machiavelli (1469-1527) setzt an die Stelle eines mit dem Staatsgedanken verbundenen Sollens auf eine Orientierung an der Wirklichkeit, eine Differenzierung „zwischen dem Leben, wie es ist, und dem Leben, wie es sein sollte" (Machiavelli 1977: 178), und er sieht dies ebenfalls mit Notwendigkeit. Denn zwischen Sollen und Sein „ist so ein gewaltiger Unterschied", dass derjenige, der nur darauf sieht, was geschehen sollte, und nicht, was in Wirklichkeit geschieht, seine Existenz viel eher ruiniert als erhält" (ebd.). Aus diesem Grund kann der „Fürst" nicht alleine moralischen Prinzipien folgen. Machiavelli macht darauf aufmerksam, dass es möglich sein kann, dass man das Gute will, Grausamkeiten zu vermeiden trachtet, aber dabei noch größere derselben zulässt. Dies expliziert er an einem historischen Beispiel, das hier zitiert werden soll: „Cesare Borgin galt als grausam. Trotzdem hat diese Grausamkeit die Romagna geordnet und geeinigt und ihr wieder Frieden und Ergebenheit (...) gebracht. Wenn man alles genau betrachtet, wird man finden, dass er viel barmherziger war als das Volk von Florenz, das, um den Ruf der Grausamkeit zu entgehen, die Zerstörung von Pistoja zuließ" (ebd.: 181). Dieses Beispiel kann, wie sich unten zeigen wird, als Parabel spätmoderner Gesellschaften und im Hinblick auf deren Krisenerscheinungen, Kultur- bzw. Werterelativismus bewertet werden. Trotz seiner kritikablen anthropologischen Ausgangspunkte, die menschliche Anlagen nur eingeschränkt für ein gesellschaftliches Zusammenleben geeignet sehen (vgl. ebd.: 179) und der Voranstellung der Sicherung und Ordnung von Staaten (vgl. ebd.: 181 f), die, wie in *Der Fürst* nachvollziehbar wird, vor allem herrschaftlicher Legitimation zur Bewältigung gesellschaftlicher Probleme gelten, verfügt Machiavelli nicht nur über erstaunliche psychologische Kenntnisse (vgl. ebd.: 194), sondern auch bereits über einen moderner Staatlichkeit nahe kommenden Begriff des Eigentums, das er als nicht antastbar sieht (vgl. ebd.).

Benedictus Spinozas[37] (1632-1677) *Theologisch-Politischer Traktat* (1670/1955) postuliert: „Der Zweck des Staates ist in Wahrheit die Freiheit" (ebd.: 353). Der Staat nimmt Bezug auf den Menschen als Naturwesen, dessen natürliches Recht oder „Naturbestimmung" (Spinoza 1977: 366) es ist, „mit vollstem Rechte" (ebd.) seine Bedürfnisse zu erfüllen. Da diese nun „nicht durch gesunde Vernunft, sondern durch Begierde und die Macht bestimmt (ebd.) sind, müssen Recht und Gewalt vereint werden (vgl. ebd.: 369). Denn einerseits sind nicht alle Menschen von der Natur dazu bestimmt, vernünftig zu leben. Andererseits sind Verträge, Gegenseitigkeit und Verbindlichkeit wichtig, ja selbst vernünftig, weil sie verhindern, was niemand will (vgl. ebd.: 367). *Vernunft ist inkorporiert* in dem Zusammenschluss, der Vereinigung von „Macht und dem Willen der Gesamt-

[37] Ebenfalls bekannt unter dem Namen Baruch de Spinoza.

heit“ (ebd.) – mit anderen Worten: *im Staat*. Weil die *natürlichen Rechte* sich auch nach der *Macht der Einzelnen* bemessen, und diese Potentiale unterschiedlich verteilt sind, zudem durch Begierden und Emotionen vernünftiges Handeln nur durch die Erwartung eines größeren Nutzens oder unter Furcht vor Strafe überstiegen werden können, kooptieren in Spinozas Konzeption *Gewalt und Vertrag* oder Recht im Hinblick auf Vernunft. Denn: „Vernunft ist die Zähmung der Triebe und Begierden, denn versklavt ist der, welcher von ihnen beherrscht wird“ (vgl. ebd.: 370) und den Vorteil nicht gegen den Nachteil abwägen kann. Folglich kann nur in der Weise einer Übertragung „sich ohne irgendwelchen Widerspruch gegen das natürliche Recht eine Gesellschaft bilden, und jeder Vertrag kann immer mit vollkommener Treue gehalten werden“ (ebd.: 369); dazu „braucht nur jeder die ganze Macht, die er besitzt, auf die Gesellschaft zu übertragen, die damit das höchste Naturrecht auf alles hat, d. h. die allein höchste Regierungsgewalt innehat und der jeder aus freiem Willen oder aus Furcht vor der härtesten Bestrafung gehorchen muss“ (ebd.). *Gesellschaft und Staat* werden hier als *Notwendigkeit* in ihrer Einheit proklamiert und das Besondere, der Einzelwille und das Allgemeine, der Wille der Gemeinschaft bereits in ihrer Vermittlung gedacht. Das Einzelschicksal der Menschen wird in einer zustimmenden Unterwerfung – stillschweigend, ausdrücklich oder konkludent – in die Hände der Regierungsgewalt gegeben. Diese „heißt *Demokratie*“ (ebd.: 369; Herv. i.O.), die als „allgemeine Vereinigung von Menschen“ (ebd.) Gestalt gewinnt. Dieses „Subjekt der Vernunft“ hat nun „das höchste Recht zu allem (...) was sie vermag“ (ebd.).

Bei Spinoza sind die Begriffe Freiheit und Notwendigkeit miteinander verbunden, wie sie sich auch bei Hobbes, besonders aber Karl Marx wiederfinden. Hobbes bedeutet „Freiheit (...) eigentlich eine Abwesenheit äußerlicher“ (Hobbes 2007: 187) und innerer Hindernisse. Für die Freiheit der Staatsbürger hält Hobbes fest, dass es „nicht auf die Freiheit des *Willens*, sondern des *Wollenden*“ (ebd.: 188; Herv. i.O.) ankommt. Damit ist Hobbes an der *Materialität von Freiheit* interessiert. Das hindert ihn nicht, *Freiheit und Notwendigkeit* zusammen zu denken. Spinoza kapriziert sich nicht wie Hobbes auf den „Kriegszustand“ (vgl. ebd.: 115), sondern auf ein Erziehungsideal, das Menschen in die Lage versetzt, die „wahre Lebensweise erkennen und eine tugendhafte Lebensführung sich aneignen“ (Spinoza 1977: 366) zu lassen. Allerdings gilt es nach ihm auch immer die dazwischentretende menschliche Natur misstrauisch zu betrachten, kann Vernunft doch keine Garantie gegen Affekte hinlänglich geben (vgl. ebd.: 401 f). Bei Spinoza scheint mir ein Erziehungsgedanken inkludiert, der bereits sein Licht, die Zeichen einer „pädagogischen Moderne“ vorauswirft. Irmgard Fuchs verweist in ihrem Beitrag zu Spinoza auf die Geistesverwandtschaft mit Alfred Adler und meint: „Die geistig-soziale Minderwertigkeit bei der ‚ersten Geburt’ gilt ihnen als Bedingung für das Vollkommenheitsstreben (...) Er bedarf ein Leben lang der Identifizierung mit humanen und vernünftigen Erziehern, um sich zu einer reifen Persönlichkeit zu entwickeln“ (Fuchs 2004: 49). Die Gemeinsamkeit bei Hobbes wie Spinoza besteht in der Abweisung des Cartesi-

anischen Dualismus und der Diesseitigkeit ihrer analytischen Darstellungen. Hobbes Säkularismus scheint dabei gar von Spinozas antiklerikaler Haltung in der Schärfe noch übertroffen zu werden. Und das zu einer Zeit, als die Aufklärung noch nicht gegen die Inquisition durchgeschlagen hat, wie sich an deren Opfer, Giordano Bruno[38] zeigt[39]. Mir scheint allerdings ein Unterschied zwischen Hobbes und Spinoza wesentlich: Während Hobbes das Naturrecht als aufzuhebendes sieht, will Spinoza dieses fortbestehen lassen. Dadurch gerät er in einen Widerspruch zwischen dem wesenhaft formulierten Wahrheitsanspruch des Staates und einer auf Vernunft zielenden Erziehungsbedürftigkeit des Menschen: ein Spannungsfeld, das sich bei Spinoza nicht auflösen lässt.

Um die Entwicklung des modernen Staates und dessen philosophische und soziologische, politische und gesellschaftstheoretische Dimension zu verstehen, ist es angelegen, sich mit einem Kritiker und zugleich Befürworter der neuen Verhältnisse auseinanderzusetzen: Karl Marx (1818-1883). Um die Gesellschafts- wie Staatsinterpretation angemessen einzuordnen, heißt es auch, auf Friedrich Wilhelm Hegel zu verwiesen, dessen Gedanken zum Staat für Marx eine bedeutende Rolle spielen. Darüber hinaus übernimmt er das Hegelsche Begriffspaar der *Dialektik und Aufhebung* und entwickelt beides weiter. Dabei orientiert Marx am Bildungsideal Hegels und dessen philosophisch-idealistischem Verständnis (vgl. Leipold: 2005: 154). Zuvorderst Ökonom ist Marx doch an einer „Theorie der Logik der kapitalistischen Entwicklung als geschichtliche Durchsetzung des ‚Wertgesetzes'" (Priddat 2005: 125) interessiert.

Für Hegel ist Staat die Verkörperung von Sittlichkeit und Vernunft, was später von Karl Marx einer ausführlichen, zum Teil scharf formulierten Kritik unterzogen werden soll. In den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821/1995) stellt Hegel fest: Bürgerliche Gesellschaft heißt Vermittlung von Bedürfnissen; in der Arbeit gewinnt der subjektive Wille Objektivität, die Bedürfnisbefriedigung erfolgt durch Arbeit (vgl. ebd.: 169, § 187, § 188); weiter impliziert diese Gesellschaftsform die „Wirklichkeit des darin enthaltenen Allgemeinen der *Freiheit*, der Schutz des Eigentums durch die *Rechtspflege*" (ebd.: 169, § 188; Herv. i.O.). Hegel erfasst damit die Grundzüge der bürgerlichen als einer warenvergesellschaftenden Form, in der das Besondere und das Allgemeine durch Arbeit vermittelt sind (vgl. ebd.: 170, § 188). Staat ist für Hegel zum einen die „Wirklichkeit der sittlichen Idee" (ebd.: 207, § 257), Ausdruck des „substantiellen *Willens* (...) das an und für sich *Vernünftige*" (ebd.: 208, § 258; Herv. i.O.). Außerdem ist der „Staat (...) die Wirklichkeit der konkreten Freiheit, die *konkrete Freiheit* aber besteht darin, dass die persönliche Einzelnheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwickelung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im System der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen teils *übergehen*

[38] Giordano Filippo Bruno, ist italienischer Naturphilosoph, geboren 1548, wird im Namen ebendieser Inquisition verbrannt am 17.Februar 1600.
[39] Auch Benedictus Spinoza veröffentlicht zu dieser Zeit nicht unter seinem Namen.

(...) als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck tätig* sind (...), so dass weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch dass die Individuen bloß für das letzte als Privatpersonen leben und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewusste Wirksamkeit haben" (ebd.: 212, § 260; Herv. i.O.). Weil sich das Prinzip der Subjektivität in dieser *Vermittlung durch Arbeit*, aber auch hinter dieser eine Rechtssicherheit zeigt, hat das „Prinzip der modernen Staaten (...) diese ungeheuere Stärke und Tiefe" (ebd.: 213, § 260) – und Dauerhaftigkeit ist hinzuzufügen. Hegel unterscheidet die Sphären Staat und Gesellschaft als *Trennung von Allgemeinem und den besonderen Interessen der Menschen* in der der Souveränität und Rationalität nun miteinander vereint werden (vgl. Forsthoff 1971: 11/12).

Marx sieht in dem Dualismus von Staat und Gesellschaft eine Beschränkung der Emanzipation des Staatsbürgers auf den politischen Bereich mit der Folge, „dass der Mensch ein Doppelleben führt und es sozusagen zur Spaltung der Person kommt" (Röd 1989: 224) Für Karl Marx ist der bürgerliche Staat durch einen Widerspruch gekennzeichnet, der dem idealistischen Gedanken Hegels entgegengesetzt ist. Marx' *Kapital. Kritik der politischen Ökonomie* (1867/1981) ist anschlussfähig an Max Webers Rationalisierung einer entzauberten, vom Mythos befreiten Welt: „Die systematische Entwicklung von Wissenschaft und Technik, die der Kapitalismus benötigt und vorantreibt, unterminiert hergebrachte Vorurteile und religiöse Welterklärungen" (Heinrich 2004: 179). Marx analysiert das rationalistische Verständnis sowohl aus einer soziologischen als zugleich auch gesellschaftskritischen Perspektive (vgl. ebd.: 10; Benz 2001: 58). Die bürgerliche Gesellschaft ist ihm die Gesellschaft des Kapitals, worin der Widerspruch von treibenden Produktivkraftentwicklungen und Produktions- als Eigentumsverhältnissen dialektisch eingelassen ist. Diese Konfiguration wird als ebenso historisch notwendig wie aus emanzipatorischer Perspektive zu überwindend betrachtet. „Der Staat gilt in der aus der ‚politischen Ökonomie' (...) abgeleiteten Gesellschaftstheorie grundsätzlich als ein Bestandteil der Herrschaftsordnung, die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt ist" (Benz 2001: 58). Ist der Staat ein Moment der Konservierung der Eigentumsverhältnisse, die das historische Subjekt des Wandels und Produzenten des Reichtums von der Teilhabe an der Realisierung des Wohlstandes, den diese Gesellschaften nach Marx abwerfen, ausschließt, bildet er einen einmaligen und notwendigen historischen Fortschritt, den Marx durchaus anerkennt. „Auf dieser Grundlage entstand das Selbstverständnis der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft als Hort von Aufklärung, Zivilisation und Kultur, in dem die abendländische Zivilisation endlich ihren Höhepunkt erreicht habe" (Heinrich 2004: 179).

Begegneten sich in vorbürgerlichen Staatsformen die Menschen von vornherein als Ungleiche, kommt ein sozialer Zusammenhang laut Marx durch das Verhältnis von Privateigentümern – Eigentum meist lediglich an der eigenen Ar-

beitskraft – zustande. Dabei spiegelt das von Karl Marx vermittelte Bild, das er über „(d)ie eigentümliche Natur dieser spezifischen Ware, der Arbeitskraft“ (Marx 1981: 188) gewinnt, eine bestimmte anthropologische Anschauung. Arbeit ist ein grundlegender Faktor der Marxschen Anthropologie. Durch die Arbeit schafft der Mensch die Welt der Objekte, indem er die Natur verändert. Zur Welt der Objekte gehören für Marx auch die Institutionen, die den Produktionsprozess regulieren und kontrollieren. Indem er diese schafft, schafft der Mensch die Voraussetzungen von Emanzipation aus den Zwängen wie gleichsam seine eigenen Fesseln: seinen abhängigen Selbst-Wert als Ware. „Arbeit“ ist nach Marx Quelle menschlicher Tätigkeit und Ausdrucksform und somit zentrales soziales Merkmal seiner Menschlichkeit. Sie ist unter den gesellschaftlichen Bedingungen „Quelle von Freiheit und Unfreiheit“ (Bluhm 2005: 65). Als Gattungswesen, sagt Marx, ist der Mensch ein gesellschaftliches, ein korporatives Wesen. Dabei verbindet ihn eine Gemeinsamkeit mit den Utilitaristen Benthamscher Provenienz, die die Frage umtreibt, wie Kooperation im Zusammenleben von Menschen möglich ist. Marx beantwortet diese in spezifisch gesellschaftlicher Hinsicht. Nur dort macht der Begriff Kooperation Sinn, nur dort wird der Mensch ein Gattungswesen, und zwar durch Arbeit: „Im planmäßigen Zusammenwirken mit andern streift der Arbeiter seine individuellen Schranken ab und entwickelt ein Gattungsvermögen“ (Marx 1981: 349). Gegenüber den traditionellen und Neo-Utilitaristen kann Marx abgegrenzt werden dadurch, dass seine anthropologische Annahme nicht in einer vorauszusetzenden Nutzenrealisierung besteht, sondern in einem „allgemeinen gesellschaftlichen Charakter der individuellen Lebensäußerungen“ (Lotter/Meiners/Treptow; „Gattung“). In der *Deutschen Ideologie* (MEW 3) wird ähnlich der Arbeit Norbert Elias’ nachgezeichnet, wie sich historische Entwicklungen im Hinblick auf die Entfaltung der Charakteristika der Moderne ausgewirkt haben. Stehen im Zentrum Elias’ Arbeit die psychogenetischen und soziogenetischen Veränderungen, sieht Marx den Niederschlag – am Beispiel der ideologischen Formen in Deutschland nachvollziehend – in den *Bewusstseinsformen*. Dies bildet einen zentralen Moment seines gesamten Werkes, bedeutet doch Menschsein, sowohl ein Verhältnis zu den Objekten als auch zu sich selbst. Marx’ sozialanthropologische Konstruktion enthält eine historisch-kulturelle Dimension, die Differenzierungen ermöglicht: Schließlich sind die verschiedenen gesellschaftlichen Ausdrucksformen zugleich *kultureller Ausdruck menschlicher Sozialität*, Valenzen, „semi-autonome Einheiten“ (Elias 1986: 11) oder Produkte der Individuen als jeweils mit bestimmten Bedürfnisdimensionen und ihrer eigenen Natur verbundene Zuordnungen (vgl. MEW 23: 26). Marx’ Feststellung, dass das „Bewusstsein (...) nie etwas Anderes sein (kann) als das bewusste Sein, und das Sein der Menschen (...) ihr wirklicher Lebensprozess (ist)“ (ebd.), verweist im Zusammenhang mit seiner Kritik einer politisierten menschlichen Ökonomie auf die Verbindung zwischen dem noch nicht vollendeten Gattungswesen Mensch und seiner Kultur, die bei ihm teleologisch im Sinne einer Selbstverwirklichung in einer “wirklichen Tätigkeit“ (vgl. ebd.) ver-

standen wird. *Kultur ist also durch gegenständlich-produktive Tätigkeit zentral bestimmt*. Zugleich verweist die Analyse auf den Moment der *Universalisierung* der Verhältnisse in und durch Überwindung vorkapitalistischer und den Einzug warenvermittelter gesellschaftlicher Verhältnisse.

In seiner Analyse der gesellschaftlichen Arbeit hypostasiert Marx, wie oben ersichtlich, seinen Gegenstand – Arbeit – zu einem machtvollen Aufgebot einer Neuordnung des Sozialen, worin meines Erachtens einige Fehleinschätzungen, aber auch Fehlinterpretationen sich eingeschlichen haben, die den verschiedenen „Marxismen" noch heute innewohnen. Zum einen hat Marx die Produktivkraft-Potenz im Hinblick auf eine Neuordnung gegenüber der Substanz des Kapitals über- und letzteres in der Disponibilität wohl unterschätzt. Heftig diskutiert wird unter den Protagonisten und Linken die Frage des revolutionären Subjekts und der Marxschen Teleologie. Ich will nicht entscheiden, ob Marx die Rolle der Arbeiterschaft, wobei sich die Analyse vorwiegend auf Fabrikarbeiter stützt, als Subjekt der geschichtlichen Wandlung ebenfalls überschätzt hat. Ein Hinweis darauf findet sich in Marx' Nexus von Bewusstsein und Tätigkeit: „Nur die von aller Selbstbetätigung vollständig ausgeschlossenen Proletarier der Gegenwart sind imstande, ihre vollständige, nicht mehr bornierte Selbstbetätigung, die in der Aneignung einer Totalität von Produktivkräften und der damit gesetzten Entwicklung einer Totalität von Fähigkeiten besteht, durchzusetzen" (ebd.: 68).

Marx und Engels haben jedenfalls in ihrer historisch-materialistischen Analyse versucht, einen Zusammenhang von gesellschaftlichen Prozessen mit Produktionsbedingungen empirisch zu verankern, ohne Mystifikationen aufzusitzen (vgl. MEW 3: 25 f). Besonders Marx hat im Laufe der Entfaltung seiner Kritik der politischen Ökonomie die Bewegungsgesetze des Kapitalismus und deren Wirkungen auf das Bewusstsein von Individuen herausgearbeitet. Er hat dabei die Vermitteltheit des Sozialen über die Wertform, die sich in den Waren ausdrückt, in den Fokus seiner Analyse und Kritik gerückt. Letztere zielt auch auf die Nutzenmaximierungs-Theoretiker (vgl. Heinrich 2004: 43), deren Explikate spezifischen, nach Marx ideologisierten und damit verkehrten anthropologischen und schon in dieser Arbeit erwähnten ontologischen Anschauungen aufruhen. Der methodologische wie der individualistische Ansatz müssen, so Marx, die Erklärung über das Axiom des Nutzens, der Präferenzen der Individuen beginnen, um dann das Gesellschaftliche zu erklären. Bei ihm hingegen wird über die Aufdeckung der gesellschaftlich bedingten Tauschverhältnisse der Schritt zur Darstellung einer spezifischen, bürgerlich-kapitalistischen Rationalität vollzogen, die sich in einem gesellschaftlich geformten „falschen Bewusstsein" ausdrückt (vgl. Marx 1981: 393; MEW 23: 347). Diese „irrationale" Rationalität will Marx durch Ausarbeitung einer Werttheorie aufzeigen, die nicht nachzuweisen sucht, ob und wie Austauschverhältnisse zueinander stehen, also ein Verhalten entsprechend einem erwartbaren Gewinn oder einem Grenznutzen in eine Relation zu einer Erwartungswahrscheinlichkeit zu setzen ist. Es soll

vielmehr der spezifisch gesellschaftliche Charakter, die „zwieschlächtige Natur der in der Ware enthaltenen Arbeit (...) dieser Springpunkt (...) um den sich das Verständnis der politischen Ökonomie dreht (...) beleuchtet werden“ (Marx 1981: 56). Die dergestalt „metaphysische“ Form der Ware und die damit verbundenen Bewusstseinsinhalte der Menschen zeitigen das, was unter „Entfremdung“ firmiert: dass ein Überschauen und Beherrschen der Handlungsfolgen, wenn überhaupt, so nur unzureichend gegeben ist (vgl. Bluhm 2005: 63). Neben Entfremdung spielt im anthropologischen und normativen Bild Marx', der von einem menschlichen Zustand der Nicht-Entfremdung ausgeht (vgl. ebd), gleichsam der Begriff der Ideologie eine zentrale Rolle. Dazu im folgenden.

1.12. Ideologie, Rationalität und Vernunft

Marx hält auch später grundsätzlich an seiner anthropologischen Anschauung fest, dass entfremdete Arbeit, *den* entscheidenden Impuls für eine Entmenschlichung, die Teilung in ein individuelles und ein unter die Produktionsbedingungen subsumiertes, ein „allgemeines“ Wesen (vgl. Marx 1981: 595 f, 597) darstellt. Gegenüber Hegel und Rousseau ein Fortschritt: „Verabsolutiert Hegel das Gesetz als höchste Form der Verwirklichung der sittlichen Idee, so verabsolutiert Rousseau die volonté génerale als Allgemeinwille der durch den Gesellschaftsvertrag zusammengeschlossenen Staatsbürger“ (Fleiner/Basta Fleiner 2004: 117). Für beide bildet der Staat die Form eines höheren Seins, was auf Marx' auf Ablehnung stößt, weil er es für eine Mystifikation hält, die allerdings kein schlichter Fehlglaube ist, sondern ihren Grund hat. Hier stellt Marx das *ideologische Bewusstsein* fest, indem er „das in ein Naturgesetz mystifizierte Gesetz der kapitalistischen Akkumulation“ (ebd.: 649) im Hinblick auf die von Hegel gemeinte Aufhebung kritisch bearbeitet. Benz betont, dass die Staatstheorie Max Webers zum Teil mit Marxens korrespondiert[40], aber auch in „vielem konträr zur marxistischen Theorie (steht)“ (ebd.: 59). Für Weber ist der Staat ebenfalls Produkt eines historischen Modernisierungsprozess, jedoch sieht er die Entwicklung der Produktivkräfte und Produktionsverhältnisse mehr aus der Verteilungsperspektive als „Soziologische Grundkategorien des Wirtschaftens“ (Weber 2005: 43; Kapitelüberschrift). Webers bürokratietheoretischer Schwerpunkt übersieht dennoch analog zu Marx nicht die Herrschaft des Menschen über den Menschen (vgl. Benz 2005: 59), verschiebt das Gewicht jedoch zugunsten der Untersuchung des rationalen Rechts und Fachbeamtentums (vgl. Weber 2005: 1034 f). Daraus resultiert eine moderne Anstalt, die tätig ist, wie ein „Betrieb (...) wie eine Fabrik: das ist gerade das historisch Spezifische“ (ebd.: 1047). „Herrschaft“ als Begriff für eine dominante Schicht oder Klasse wird von Weber anders hergeleitet: hier die Produktionsmittelbesitzer, dort die „sachlichen Betriebsmittel in der Hand seiner Leiter vereinigt“ (ebd.: 1046), unter „der Hand-

[40] Marx selbst versteht sich allerdings auch nicht als „Staatstheoretiker“, sondern als Staatskritiker.

habung der Verwaltung (...) unvermeidlich in den Händen des Beamtentums“ (ebd.: 1047). Für Weber hängt die Entwicklung eines modernen Staatswesens mit der Trias Staatsgebiet, Staatsvolk und Staatsgewalt (vgl. Weber 2005: 1043) und dergestalt mit der *Bildung eines Gewaltmonopols* eng zusammen. Unter Gewaltmonopol wird die Verfügung über die „legitime physische Gewaltsamkeit als Mittel der Herrschaft“ (ebd.: 1046) verstanden. Der moderne Staat nimmt diese Aufgabe der Ausübung legitimer Gewalt in Ausschließlichkeit wahr, ist er doch als „anstaltsmäßiger Herrschaftsverband“ (ebd.) der Souverän „innerhalb eines Gebietes“ (ebd.)

Heller sieht im Staat den „Ausdruck der sowohl physischen wie psychischen Machtverhältnisse“ (Heller 1934.: 260). Er muss als sowohl normativer wie auch faktischer „gesellschaftlicher Wirkungszusammenhang“ (ebd.) gesehen werden. In dieser Ausdrucksform, die sowohl den Marxschen Entfremdungsbegriff als auch Webers bürokratietheoretische Explikationen umfasst, sieht Kurt Lenk in seinem Werk *Ideologiekritik und Wissenssoziologie* (1964) bisher *historisch einmalig und spezifisch zum Tragen kommende ideologische Denkformen*, die sich als *Funktionen* sowohl *des physischen wie psychischen, individuellen wie gesellschaftlichen Bewusstseins-, Begriffs- und Ordnungshaushaltes* darstellen lassen (vgl. ebd.: 16 f). „Ideologie dient zur Absicherung des einmal Gewordenen gegenüber dem neu Werdenden“ (Lenk 1964: 38). Daher gilt: sie „drängt auf Verewigung historisch bedingter Machtverhältnisse“ (ebd.). Lenk hält aber auch fest: „Ideologie zur theoretischen Sanktionierung von gesellschaftlichen Herrschaftsformen gab es schon in den orientalischen und antiken Kulturen“ (ebd.: 17).

Der Idolenlehre Francis Bacons (1561-1626) liegt der basale Gedanke des aufgeklärten Begriffes von Ideologie als „Verblendung der Vernunft“ (Lenk 1964: 19) zugrunde und in der durch die sprachliche Symbolik geprägten Reflexion beschlossenen. Erkennende Subjekte greifen auf das Objekt mit ihren Erfahrungen zu, sodass „das sprachliche Medium zur Quelle irrtümlicher Vorstellungen, die mit der Natur und dem Wesen des gemeinten Zusammenhangs wenig zu tun haben“ (ebd.) wird. Bereits hier wird eine Kerndimension des Verständnisses von Ideologie deutlich: dass es sich um eine *Schutz- und Kompensationsfunktion für die Transformationen des Vergehenden zum Neuen* darstellt. Gegen diese Verblendungen im Übergang vom vermeintlich sicher Geglaubten hilft nach Bacon nur die Erkenntnis durch wissenschaftlichen Einblick „vermöge der Einsicht in die Zusammenhänge der Wirklichkeit“ (ebd.: 20). Lenk merkt allerdings an, dass sowohl Francis Bacons Idolenlehre als auch die „Priestertrugstheorie“, in der die „Ketten der Unfreien (...) zum Schmuck der zum Glauben Bekehrten (werden)“ (Lenk 1964: 24), nur „als Vorstufe einer Lösung des Ideologieproblems“ (ebd.) gelten können, weil in beiden das „den objektiven Ideologiebegriff bestimmende Phänomen der notwendigen Selbsttäuschung noch keine Rolle (spielt)“ (ebd.): Es steht „der Priestertrug der Lüge näher als dem *falschen Bewusstsein* (ebd.; Herv. B.M.). Wie Lenk weiter betont, zeigt besonders dieser in-

kriminierte Betrug den Moment der Wahrheit in der Brüchigkeit von – bisher gottgewollten – Ordnungen.

Dies stellt auch Peter Tepe in seiner *Theorie der Illusionen* (1988) fest: dass Selbst- von Fremdtäuschungen einerseits zu scheiden, andererseits aber auch „die Lehre vom Priester- und Herrenbetrug" (ebd.: 10) der Ansicht anhängt, die Beherrschten würden in Illusionen (vgl. ebd.) gehalten, „die Herrschenden selbst sind, der Konstruktion zufolge, Lügner und Betrüger" (ebd.). Wesentlich für die Erkenntniskritik gegenüber Ideologie ist jedoch, dass man „die Lüge, den Betrug, die ‚reine' Fremdtäuschung ausgrenzen" (ebd.), dafür aber die *Möglichkeiten der „Selbst- und Fremdtäuschung"* (ebd.; Herv. B.M.) in einem weiteren Sinn – nicht als Lüge zu verstehenden Sinn – einbeziehen muss. Tepe ergänzt die These der Unaufhebbarkeit von Werthaltungs-Gebundenheit des Menschen um Weltauffassungs-Gebundenheit, also mit der Vorannahme, dass alle Ansichten über die Wirklichkeit einer Weltsicht entsprechen. „Implizite Wertskalen und implizite Weltauffassungen, die Ontologien einschließen, bilden den (...) background menschlichen Agierens" (Tepe 1988: 10). Ein erkenntnisdefizitärer Begriff ist dann anzuwenden, „wenn normative Wertsysteme den Anspruch auf objektive Erkenntnis erheben oder objektive Erkenntnis durch Projektion der eigenen Wertprämissen eine Schein-Objektivität erzeugt" (Schnase 2005: 190). Lenk spezifiziert den Gedanken des Scheinobjektiven, indem er die historischen und ontogenetischen Charakter von Ideologie untersucht (vgl. Lenk 1964: 30). Über Sigmund Freuds ausgeführte Gedanken zu Projektion, Rationalisierung und kulturellem Kontext erkennt Lenk, dass der „sinngenetische Zusammenhang" (ebd.) des Rationalisierungsphänomens einen Doppelaspekt beinhaltet: Vernunft zeigt sich im Seelenhaushalt der Individuen als eine nicht gefestigte Instanz gegenüber Sublimierungen und der Tatsache der häufig destruktiv wirkenden Triebverzichte. Kulturelle Leistungen der Menschen unterstellen „Triebhandlungen und Affekte, soweit sie sich nicht in gesellschaftlich erwünschten Bahnen halten, einem Tabu" (ebd.: 31). Dennoch ist Kultur nach Freud „mehr als bloße Ideologie: die Tatsache ihrer Bedingtheit sagt noch nichts über ihren Wert. In dem Vermögen zu kulturellen Leistungen erblickt er eine Chance, die eigenkausalen Triebgewalten unter Kontrolle des Ich zu bringen" (ebd.: 31). Zivilisierung und Emanzipation werden zu originär menschlichem Potential. Freud hat nun allerdings nicht die „Vermitteltheit der psychischen mit gesellschaftlichen Momenten" (ebd.: 36) thematisiert, sondern die ideologische Verschleierung in den kulturell geformten familiären Verhältnissen gelagert gesehen. An dieser Stelle schafft Lenk in seinen Betrachtungen Topitschs Weltanschauung und Metaphysik sowie der Feststellung der Übereinstimmung mit Jean Piaget in der „Tatsache (...) dass für die kindliche Phantasie Analogievorstellungen eine entscheidende Rolle spielen" (ebd.: 33), einen Übergang „jener von Freud angebahnten Rückübersetzung der Projektionen in seelische Strukturverhältnisse" (ebd.) zu den von Karl Marx als Bewusstseinsformen begriffenen Ausführungen. Marx' Analyse ruht die Untersuchung des Gesellschaftlichen auf, welches mit dem wirklichen Lebenszusammenhang un-

trennbar verbunden bleibt. Damit kann *Ideologie nicht auf alleine Geistiges reduziert* werden. Ihre kritische Betrachtung muss immer den *Lebensvollzug der Individuen* schon mit einschließen. Das heißt in Verbindung mit den Erkenntnissen über die Analogievorstellungen Piagets und dem projektiven Charakter zur Abwehr des Fremden und Befremdenden, dass die *Welt durch die Menschen in eine ihren Vorstellungen entsprechende Verkleidung gehüllt und mit Wesenheiten assoziiert* wird. Auf diesem Weg entstehen auch die Ansichten, in denen „die ökonomischen Formen des Kapitalismus als Naturformen der menschlichen Produktion schlechthin" (Lenk 1964: 34) begriffen werden. Damit haben sich, wie Marx in der *Deutschen Ideologie* feststellt, im Bewusstsein der Individuen – eingeschlossen selbstverständlich auch der Wissenschaft – Bewusstseinskomplexe ausgebildet, die eine idealistische Ideenwelt konzipieren. Bei weitem nicht alleine auf Deutschland bezogen, wohl aber realiter hier am deutlichsten feststellbar – so spricht Marx von „Ideologie überhaupt, namentlich die deutsche" (MEW 23: 18; Kapitelüberschrift) – ist diese „der theoretische Ausdruck einer realen Verkehrung in der kapitalistischen Warengesellschaft" (ebd.), die als eine „Verkehrung im Bewusstsein" (ebd.) auftritt. Für *Vernunft* bedeutet dies nun mit Marx und im Verfolg Lenks Ausführungen im Hinblick auf die Parallelen mit Piaget und Freud, dass sich die Produktionsverhältnisse gleich den Naturgewalten, vor denen die Vorfahren des modernen Menschen und die „schwachen Seelen der Wilden" (DA: 30 f) sich gefürchtet haben, aufwerfen und Vernunft damit unter diesem Schleier und damit einhergehenden Projektionen steht und dagegen aufrechterhalten werden muss. Die Projektion ist nun nach Adorno mit der Physiologie, genauer mit der Wahrnehmung des Menschen stets verbunden (vgl. DA: 213). Es kommt allerdings darauf an, sie zu kontrollieren, soweit zu beherrschen, dass das Subjekt zur Reflexion fähig bleibt und das Objekt als von ihm Geschiedenes erkennt, das heißt, ihm nicht die eigenen bedrohlichen Impulse zuschreibt (vgl. ebd.: 214 f). Wenn die verfestigten Formen des sozialen Lebens, „den Individuen als zweite Natur erscheinen" (Lenk 1964: 37), wird Ideologie und Unwahrheit zur Grundlage der Gesellschaft. Denn die Wertform, die das Leben der Menschen beherrscht „wird nicht als Ausdruck gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern als Eigenschaft der Dinge selbst erfahren. *In Analogie zu dieser Fetischisierung der Warenwelt werden die Produkte des menschlichen Denkens zu selbständigen Mächten*, die die Geschichte zu lenken scheinen, verdinglicht" (Lenk 1964: 34; Herv. B.M.). In dieser Anschauung wird deutlich, dass ideologisches Bewusstsein unauflöslicher Teil der gesellschaftlichen Praxis ist und die sozialen Widersprüche in sich eingeschlossen hat, wobei es also nun darauf anzukommen hat, dass ideologische Systeme sich als naturgesetzliche Existenzform nicht verabsolutieren. Hoffnung auf ein Brüchigwerden des ideologischen Bewusstseins kann durchaus aus Marxens Kritik wie den kritisch-theoretischen Ambitionen in deren Gefolge extrahiert werden: Indem Bewusstseinformierungen, durch die Individuen transportiert und auch reproduziert, als gesellschaftliche Praxis erkennbar sind, wird auf die *Gewordenheit* eines verkehrten Zustandes abgestellt, der gerade nicht notwendig

im Geist des Menschen anthropologisch oder apriorisch angelegt, also veränder- oder abschaffbar ist. „Die Moral, Religion, Metaphysik und sonstige Ideologie und die ihnen entsprechenden Bewusstseinsformen behalten hiermit nicht länger den Schein der Selbständigkeit“ (MEW 23: 26/27). Die Marxsche Theorie ist also viel weniger dadurch revolutionär, dass sie klasseninteressierte Basis-Überbau-Phänomene hegemonietheoretisch expliziert, die Kultur als bloße Funktion kapitalistischer Strukturen sehen und damit die Eigensinnigkeit der durch die Individuen getragenen individuellen und kollektiven Erfahrungen verkennen. Revolutionär wird sie erst dadurch, dass sie Theorie und Lebenspraxis der Menschen nicht zerreißt, die Totalität der Gesellschaft nicht hinter dem Klassencharakter verschwinden lässt, also die Bewusstseinsformen als gesellschaftliche und nicht klassenspezifische verortet und die „Ideologiehaftigkeit des Denkens für Marx nicht das unabänderliche Merkmal der menschlichen Vernunft“ (Lenk 1964: 36) ist. Denken kann auf dem Weg des Fragens nach den realen Möglichkeiten nicht als reine Spekulation (vgl. ebd.: 37), sondern als Teil menschlicher Praxis auf Wahrheit zielen. Eben dieser Schritt ist es, den Marx als – analytisches und philosophisches wie meines Erachtens ebenfalls soziales – Aufsteigen zum „wahren“ Menschen versteht.

2. Das Ende der „großen Erzählungen“ – Finalisierung des Universalitätsdenkens

2.1. Einleitung und Problemanriss

Die vorgängig unternommenen Versuche, Kultur in einen universellen, Menschen als Einheit übergreifend verbindenden Kontext zu stellen und dabei als nicht-ideologiefreie konstruktionistische menschliche Leistungen mit einem großem Potenzial zu emanzipatorischen Fortschritten, aber auch Selbstgefährdungen zu begreifen, werden bekannterweise nicht selbstverständlich geteilt. Es folgen im Anschluss kritische, aber auch pseudokritische Gegenpositionen und Konzeptionen wie Vorstellungen, welche einen universellen Kultur- und Wertebegriff implizit oder ausdrücklich infrage stellen. Ein meines Wissens erster systematischer Versuch einer Auseinandersetzung in diesem *Spannungsfeld von Universalismus und Differenz* beginnt mit den sprachwissenschaftlichen Schulen der Neuzeit und ist noch keineswegs stringent antiuniversalistisch. Von Alexander von Humboldt bis zum Beginn der Postmoderne haben sich die Debatten bzw. Ansätze vielfach ausdifferenziert und sich dabei verschiedenen Forschungsrichtungen, aber auch ideologischen Positionen verpflichtet gefühlt.

Der in Deutschland geborene und in die USA immigrierte Ethnologe Franz Boas (1858-1942)[41] – ausgebildet als Physiker – gehört dabei zur Tradition der linguistischen Anthropologen. Boas und sein Schüler Edward Sapir gehen von einem sprachrelativen System der Verständigung aus, das zuvorderst von Franz Boas selbst auf ein vorurteilsfreies Herangehen an fremde Kulturen ausgedehnt wird. Dabei liefert Boas „keine neue Theorie, welche die Evolutionstheorien eines Morgan oder Spencer ersetzen konnte (...) Seine Hauptkritik richtete sich gegen die von einer universell gültigen Theorie geleiteten Methode, die seine Kollegen benutzten“ (Holzer 2009: 64). Franz Boas wird als einer der wenigen „weißen“ Wissenschaftler wahrgenommen, die bereits seit den 80er Jahren des neunzehnten Jahrhunderts eine Rassifizierung von Kultur und Gesellschaft nicht länger zu akzeptieren bereit ist (vgl. ebd.: 49). Die Diskussion um die Zusammenhänge und Verflechtungen der amerikanischen und europäischen Schule, die Einflüsse von Positivismus und Neopositivismus können hier nicht nachvollzogen werden. „Eine einigermaßen klare Abgrenzung zwischen beiden Richtungen lässt sich – wenn überhaupt – ohnehin nur für die Frühzeit des Strukturalismus vornehmen“ (vgl. Albrecht 1988: 85). Über die wechselseitigen Rezeptionen theoretischer Modelle wird eine Infragestellung superiorer Klassifizierungen von Sprache und Kultur etabliert, die als Vorläufer antirassistischer Strömungen, besonders – wie im weiteren Verlauf deutlich wird – von sogenannten Diskurs- oder Bezeichnungspraxen einzuordnen sind und die dabei auch Rückwirkungen auf zeitgenössische Theoriebildung und Praxis zeigen.

[41] Ich danke Prof. Mühlfeld für den Hinweis.

Im Laufe meiner weiteren Untersuchung will ich zunächst Annahmen verfolgen, die eine historisch-philologische Forschungsrichtung eingeschlagen hat, um anstelle des diachronen Zugangs zu Sprache und Verhalten einen Synchronismus in den Blick rücken. Hier wird also nicht mehr der Ausdruck – des sprachlichen wie des verhaltensbezogenen – in der Entwicklung seines Bezugs *zur* Zeit, sondern *in einer* Zeit beschrieben bzw. analysiert. Die damit zusammenhängenden Annahmen sind als zentraler Baustein einer spezifischen Rezeption der Soziologie zu begreifen, ihr Einfluss auf die hier untersuchte Thematik scheint mir von beträchtlicher Tragweite.

Als Ausgangspunkt und Grundlegung kulturell-menschlicher Ausdrucksformen werden – am Ende des neunzehnten Jahrhunderts – stabile Zustände, „Strukturen", besonders der Sprache angenommen. Struktur wird mit den Einlassungen des Sprachforschers Ferdinand de Saussure (1857-1913) zum Kernbegriff einer sich herausbildenden Bewegung: „*Strukturalismus*". Zunächst ein Begriff aus Physik, Biologie, aber ebenso der Anatomie und Ökonomie, versteht sich Struktur im Anschluss an Saussures entwickelte Sprach- und Zeichentheorie als eine neue Zugangsart zu Sprache, mit dem Ziel, eine adäquate Linguistik zu entwerfen. Der Strukturalismus entwickelt sich zu einer unterschiedliche wissenschaftliche Disziplinen übergreifenden Forschungsrichtung, die in den sechziger und siebziger Jahren ihre produktivste Phase erreicht. Linguistik, Anthropologie, Narratologie und Semiologie sind einige dieser Forschungsgebiete, in denen sich der Strukturalismus auf unterschiedliche Weise ausgebildet hat. Er beruft sich bei aller Verschiedenheit in seinen Grundlagen immer auf Saussure. Dass sich der Strukturalismus tatsächlich zunächst als Methode versteht und zuvorderst keine Distinktionsabsichten hegt, ist eine von dessen Protagonisten selbst geführte Behauptung, der ich an dieser Stelle nicht nachgehen will. Ein Hinweis auf den methodischen Status findet sich in einem Zitat Roland Barthes (1915-1980): „Das Ziel jeder strukturalistischen Tätigkeit, sei sie nun reflexiv oder poetisch, besteht darin, ein ‚Objekt' derart zu rekonstruieren, dass in dieser Rekonstruktion zutage tritt, nach welchen Regeln es funktioniert (welches seine ‚Funktionen' sind). (...) Der strukturale Mensch nimmt das Gegebene, zerlegt es, setzt es wieder zusammen (...)" (Barthes 1966: 191). Damit geht es besonders um die Untersuchung kultur- und werterelativierender Deutungen und Bewertungen der soziologischen und sprachanalytischen Theoriebildung sowie deren Bedeutung im Hinblick auf die Diskussion der Konstitution bzw. Rekonstruktion aufgeklärter Vernunft.

Parsons' reduktionistisches Verständnis von Kultur und dessen zu „übertriebener Homogenität" (Joas/Knöbl 2004: 472) ausgearbeiteter Entwurf sind, wie schon erläutert, Teil der kritischen Rezeption gesellschaftstheoretischer Erklärungen. Dabei wird Parsons Entwurf als eine zu steife, Kultur in ihrer inneren Codierung nicht erfassende Konstruktion verstanden. Dagegen wird im Anschluss versucht, in Rekurs auf symbolische, besonders sprachliche Systeme Erklärungsmängel hinsichtlich sozialer Phänomene zu überwinden. Auch bei

Clifford Geertz, „Parsons-Schüler und Kulturanthropologe“ (ebd.), rückt das Bewusstsein der Defizite als Transmissionsriemen für eine neue soziologische Forschungsrichtung in den Vordergrund. Zu erinnern ist nochmals daran, dass die emanzipatorischen und gesellschaftskritischen Bewegungen Europas und später Nordamerikas zunächst auf die Marxsche Ökonomiekritik, Ideologiekritik wie auch die darin enthaltene Kritik der bürgerlichen Gesellschaft bei gleichzeitiger Verfechtung der Aufklärung Bezug nehmen. *„Aufklärung“* versteht sich zunächst als „vor allem eine bewusste, reflektierte Aktion und auch als ein Aktionsprogramm – ein *Programm,* das auf eine *größere Klarheit der Erkenntnis und die Beförderung der Vernunft auf allen Gebieten* zielte“ (Broese/Hütig/Immel 2006: 12; Herv. B.M.). In diesem Sinne ist „Aufklärung als struktureller Begriff (...) demnach die Forderung nach *Emanzipation* der Menschen von Fremdbestimmtheit und offener oder versteckter Unterjochung unter andere Menschen ebenso wie die *Kritik* der Verhältnisse (...)“ (ebd.: 14; Herv. i.O.). Und gerade in dieser Forderung zeigt sich der Ankerpunkt für Kritik der Moderne und der mit ihr verbundenen Aufklärungsbewegung. Denn wenn *Unterdrückung und Heteronomie* trotzdem weiter statthatt, ist dann nicht Aufklärung selbst mit diesem Zustand in Verbindung zu bringen? Ist mit der fortgesetzten Entfremdung und Ideologisierung, die die Versprechungen der Moderne und Ideen der Aufklärung verhöhnt, nicht der Gedanke des Universalismus letztlich als selbst immer schon obwaltendes Instrument von Unterdrückung und Diskriminierung zu denunzieren? Anders gesagt ist zu ermitteln, „ob es sich bei dem Projekt Aufklärung um eine historische Episode, ein kulturübergreifendes Menschheitsproblem, ein Musterbild oder einen Irrweg der westlichen Kultur handelt“ (Broese/Hütig/Immel 2006: 14). In dieser de facto als *Auseinandersetzung um ein Verständnis von Aufklärung und westliches Kulturverständnis* geführten „Debatte geht es so um die *Rolle der Vernunft heute* und um *das ‚Andere’ der Vernunft*, um Mündigkeit und Selbständigkeit des Individuums angesichts wachsender Manipulationsmechanismen und neuer Spannungen und Fundamentalismen“ (ebd.; Herv. B.M.). Broese, Hütig und Immel plädieren für eine reflexive Wiederaufnahme des Aufklärungsgedankens unter der Maßgabe seines eigenen kritisch-emanzipativen Impulses und Inhaltes. Die postaufklärerisch[42] sich verstehende Theoriebildung kommt allerdings zu diesem Ergebnis keineswegs. Und in diesem Kontext kann ich den Autoren nicht zustimmen, wenn sie die Beendigung einer exaltierten und „etwas überreizten Moderne-Postmoderne-Debatte“ (ebd.: 15) und ein „Abklingen“ (ebd.) bescheinigen, was die „Besinnung auf die Quellen und Ansprüche von Aufklärung (...) wieder möglich“ (ebd.) macht. Wie zu sehen sein wird, geht es in dieser Auseinandersetzung weiterhin, meiner Ansicht sogar verschärft, um den Begriff aufgeklärter Vernunft und damit dessen Bestand als Ausgangspunkt eines ver-

[42] Solche Positionen finden sich in Strömungen, die sich als „postkolonial“, „poststrukturell“ „antiimperialistisch“, „postoperaistisch“, „antihegemonial“ und/oder „feministisch“ bzw. „postfeministisch“ verstehen. So sehr sie sich an bestimmten Punkten abgrenzen, so sehr eint sie meist der Glaube an die Notwendigkeit, gegen die als okzidental verstandene Aufklärung Front machen zu müssen.

nunftgemäßen Lebens mittels Veränderung und Verbesserung der Lebensbedingungen durch die darunter Befassten selbst. Und im Gegenzug geht es um die Negation all dessen, was mit „westlicher“ Aufklärung und „westlichem“ Vernunftanspruch verbunden ist, den – postmodernen bzw. post- oder neostrukturalistischen bzw. (radikal-) dekonstruktivistischen – Impuls zur *Abkehr anstelle einer Rekonstruktion universalistischen Aufklärungsdenkens*.

2.2. Strukurale Anthropologie – Im Zeichen des Zeichens

Gegen den Durkheimschen Funktionalismus, einen kruden Objektivismus und seine Auswucherungen entsteht in der europäischen Nachkriegszeit mit den 1930er Jahren eine „französische Schule“, die sich eng an die phänomenologischen Reflexionen Husserls, nicht zuletzt aber Heideggers anlehnt. Es bildet sich der Strukturalismus als System und Prinzip der Regelmäßigkeit, Gesetzmäßigkeit und Ordnung aus. Jenseits oder unter Marginalisierung inhaltlicher Bestimmungen geht es ihm um eine systemische Sicht auf seine Objekte, die er sprachanalytisch untersucht. Fokussiert werden Systemeinheiten, wobei deren Struktur herausgearbeitet und die Verbindung von Phänomenen aufgezeigt wird. Dieser Aufweis besteht in der Annahme, dass entscheidend nicht die inhaltlichen Qualitäten sind, die die Beziehung von Signifikant und Signifikat enthält, sondern vielmehr die Beziehung oder Verbindung der Einzelelemente untereinander. Hier ist es also mit einer über die *Symbole oder Zeichen* zustande gekommen *Bedeutung* zu tun, die durch Rekonstruktion die Objekte nach ihren Regeln in ein Verhältnis zueinander treten lässt. Weil sich der Strukturalismus mit sowohl literarischen Texten als auch semiotischen Systemen überwiegend analytisch beschäftigt, werden alle sozialen menschlichen Äußerungen und Ausdrucksformen – darin die ethischen und kulturellen, Werte- und Normsysteme inkludierend – einbezogen und nach der strukturalistischen Methode untersucht. Das von Hans Joas als „theoretischer Subjektivismus“ (Joas/Knöbl 2004: 477) bezeichnete „Konglomerat aus Phänomenologie, Existenzialismus und Linksradikalismus“ (ebd.) wird in einer speziellen Richtung von Jean-Paul Sartre vertreten, dessen Hauptwerk *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie* (1943) europaweit rezipiert wird. Am Ende der 50er Jahre des vergangenen Jahrhunderts entwickelt sich jedoch mit der Kritik besonders der Person und des Werkes Sartres, aber auch dem allgemein konstatierten Lavieren zwischen Subjektivismus und Anti-Subjektivismus (vgl. Joas/Knöbl 2004: 478), der Strukturalismus in seiner dominanten Strömung heraus. Die Rückführung individueller bzw. autonomer Entscheidungen des Subjekts auf letztlich seinshafte oder anthropologische Unterstellungen wird zunächst als inakzeptabel verworfen; der Vernachlässigung der Sprache als zentralem Verständigungs- und Symbolisierungsmedium soll zugleich Einhalt geboten werden. Denn *Strukturen*, so die Ansicht, *unterliegen allen menschlichen Verhaltensmustern*, die wiederum aus der Sprache, so Saussure, zu begründen sind. Dass Menschen im bezugnehmenden Sprechen sich verständigen kön-

nen, und das trotz physikalisch unterschiedlicher bzw. nicht-identischer Sprechmuster, liegt in dem „*ideellen* Lautbild“ (ebd.: 481; Herv. i.O.), das mit dem Sprechen verbunden ist und zu einer Hypothese über das Gesagte führt. „Die Verbindung von Vorstellung und Lautbild, also von Signifikat und Signifikant, nennt Saussure nun ‚Zeichen’ (...)“ (ebd.). Zentral sind zwei Annahmen im strukturalistischen Kontext: zum einen ist Sprache nicht substantieller oder ontologischer Natur, sondern gänzlich sozialer. „Sie gehört unmittelbar mit dem sozialen Leben der Masse zusammen (...)“ (Saussure 1967: 86). Wenn dies konstatiert werden kann, dann liegt auf der Hand, dass sich die von Saussure als Zeichen charakterisierten Verhältnisse von Signifikanten und Signifikaten in einer relationalen Beziehung zu anderen Zeichen befinden müssen. „Ein Wort/Laut hat nur in Abgrenzung, in der *Differenz* zu anderen Wörtern/Lauten eine Bedeutung. Um Sprache zu verstehen, muss man deshalb *relational*, in Kategorien von *Beziehungen* denken, womit wir schon beim Begriff der *Struktur* wären“ (Joas/Knöbl 2004: 483; Herv. i.O.) und damit bei der zweiten Annahme: der Relationalität.

Claude Lévi-Strauss (1908-2009) entwickelt in Anlehnung an Roman Jakobson (1896-1982), der den Begriff „Strukturalismus“ erstmals verwendet (vgl. Joas/Knöbl 2004: 486) den Gedanken weiter, dass es Strukturen gibt, die allen mentalen Prozessen funktional zugrunde liegen. Gerade hier setzt die *ethnologische und sozialanthropologische Untersuchung* besonders von Verwandtschaftsbeziehungen durch Lévi-Strauss jedoch andere Akzente als der bereits erwähnte Funktionalismus. Denn das wissenschaftliche Programm von Lévi-Strauss greift in der Untersuchung von Verwandtschaft und Mythen gleichsam linguistische Erkenntnisse auf, um die Einheit des menschlichen Denkens und Handelns nachzuzeichnen, die er in „den *unbewussten Strukturen des menschlichen Geistes und der menschlichen Kultur*“ (ebd.; Herv. i.O.) vermutet. In vergleichender Absicht geht Ronnie M. Peplow in *Ernst Cassirers Kulturphilosophie als Frage nach dem Menschen* (1998) den Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen Cassirers und Lévi-Strauss’ Reflexionen zu dieser Fragestellung nach (vgl. ebd.: 149 f). Er ist der Ansicht, dass das Denken Lévi-Strauss’ struktural-anthropologisch fundiert und „die Einheit des menschlichen Geistes zu erfassen“ (ebd.) sucht. Im Prinzip ist das die *Behauptung eines Regelsystems für soziokulturelle Praxis*, das als *Handlungswissen* fungiert und in allen kognitiven Produkten der untersuchten Gesellschaften oder Kulturen wiederkehrt. Lévi-Strauss zielt auf einen „linguistic turn“ (vgl. Lévi-Strauss 1993: 618 f; 658 f), der in dem *sprachlichen System* nicht mehr ein hermeneutisch zu Deutendes, sondern ein *Objektives*, wenn auch nicht offen zutage liegendes, vielmehr unbewusstes Wirken sieht. Die Objektivität soll zugleich eine Quasi-Naturwissenschaftlichkeit mit der semiologischen Methode verbürgen (vgl. Joas/Knöbl 2004: 484/485). In *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (1993) modifiziert Lévi-Strauss die Saussuresche Konzeption dahingehend, dass er eine binäre Strukturierung als Grundstruktur des menschlichen Geistes, eine „duale Organisation“ (ebd.: 136) oder oppositionale Formierung unterstellt, die aus diesem Grunde funktional ist – das Objekt

soll neu zusammengesetzt und damit in seiner Funktion sichtbar gemacht werden, und zwar im Sinne eines Organisationsprinzips (vgl. ebd.: 136). Indem Lévi-Strauss die idealistischen Ansätze in wissenschaftlichen aufgehoben sehen will, den Strukturalismus mit jenen Relevanz gewinnenden Annahmen schafft, gedenkt er dem Widerspruch und der Kritik der Vereinbarkeitsannahme zu entgehen. „Nachdem Lévi-Strauss der strukturalen Methode durch seine Transformation eine bestimmte Fassung gegeben hat, ist der Weg für andere Übertragungen (Literatur, Kunst, Mode, Soziologie, Philosophie) frei" (Peplow 1998: 168). Die binäre Struktur bzw. „Dualität als Grundstruktur der Verwandtschaftsbeziehungen" (Joas/Knöbl 2004: 491) wird von Lévi-Strauss auf Kultur ausgedehnt, mit der Konsequenz einer radikalen Verabschiedung des Subjektivismus zugunsten einer nicht vollständig, aber beinahe „automatisch und unbewusst nach strengen mathematischen Regeln in absolut symmetrische Elemente" (Lévi-Strauss 1993: 215) zerfallenden Tendenz, aufgrund derer sich eine *„Leugnung jeglicher Subjektivität"* (Joas/Knöbl 2004: 494; Herv. i.O.) begründen lässt. Diese *objektiven Geistes- und Sozialstrukturen* sind „Strukturen (...) die durch die Subjekte hindurch, ohne ihr Zutun, wirken und die menschliche Gesellschaft und ihr Werden determinieren" (ebd.). Was sich mit Lévi-Strauss bereits abzeichnet, „dass es selbstverständlich *nicht* das Subjekt ist, das die Einheit der Struktur schafft" (ebd.: 510; Herv. i.O.), wird mit den Forschungen und Einlassungen der Poststrukturalisten noch deutlicher hervorgehoben und damit kompliziert. Denn Sinnhaftes und Bedeutung lassen sich nur aus der „Differenz zu anderen Teilen der Struktur" (ebd.) gewinnen.

2.3. Postmodernes Denken – Heteronomisierung der Lebenswelten

Jean-Francois Lyotard versteht unter Moderne in *Das postmoderne Wissen* (1986) die Zeit der Meta-Erzählungen, die als Bewegungen des Geistes, der Hermeneutik von Wissen und Verstehen, auf das vernünftige und arbeitende Subjekt abstellen: das 18. und 19. Jahrhundert (vgl. ebd.: 13 f). Der Begriff „'postmodern' (...) bezeichnet den *Zustand der Kultur nach den Transformationen*, welche die Regeln der Spiele der Wissenschaft, der Literatur und der Künste seit dem Ende des 19. Jahrhunderts getroffen haben" (vgl. ebd.: 13; Herv. B.M.). Es wird zum Ausdruck gebracht, dass und wie Wissenschaft und Kultur als menschliche Produktionen, Ausdruck ihres Schaffens miteinander verschränkt und unlösbar verbunden sind. Die Zeit der „großen Erzählungen" (vgl. ebd.), die sich „als Fabeln" (ebd.) erwiesen haben, ist vorbei, die modernen Gesellschaften haben ihre Spielregeln neu zu bestimmen, also mit Legitimierungsproblemen zu kämpfen. Es gibt eine narrative Form des Wissens und Legitimierens, die Hand in Hand geht mit dem „wissenschaftlichen Wissen" (vgl. ebd.: 87 f). Methodisch bezieht sich Lyotard auf die Theorie der Sprachspiele, um daraus den Begriff, Wissen „an sich" und damit auch postmodernes Wissen zu analysieren. Demzufolge gibt es drei große Gruppen von Aussagen, nämliche die *denotative*, die *präskriptive* und die *performative*, durch die sich unsere Sätze definieren lassen.

Denotative Aussagen sind solche, welche Begriffe auf ihre ursprüngliche Bedeutung zurückverweisen. Hier wird, einfacher formuliert, wörtlich das ausgesagt, was gemeint ist. *Performative Aussagen* sind solche, die nicht alleine eine Handlung beschreiben, sondern selbst Handeln inkludieren (siehe unten): "*Ich taufe dich auf den Namen…*" wäre eine Aussage performativer Art. Hierbei muss der Erklärende die Autorität haben, diese auszusprechen. Bei *Präskriptionen* als dritter Art der Sprachspiele handelt es sich um Vorschriften normativer oder gesetzlich-normierender Art, Anweisungen, Befehle, Forderungen, Bitten und ähnliches. Sprachspiele, wie sie von Lyotard verstanden werden, sind keine Gewinnspiele, sondern zentraler Bestand des gesellschaftlichen Diskurses, an dem grundsätzlich alle teilhaben können. Kommunikation ist immer ein Sprachspiel, in dem alle gleichzeitig Sender und Empfänger und immer offen wie auch innovativ sind. Jedes Sprachspiel ist Teil eines Gewebes (vgl. ebd.: 119), eines an sich zerstreuten Bereiches, und es folgt eigenen Regeln. Für die Sprachspiele interessiert hier vor allem das Verständnis des spezifischen Charakters von Sprache bzw. Aussagen. Lyotard lehnt seine Untersuchungen an John L. Austins sprechakttheoretische Ausführungen an – auf die ich nochmals zu sprechen komme –, die dieser erstmals in seinem Werk *How to do things with words* (1976) veröffentlicht.

Der Poststrukturalismus grenzt sich vom strukturalistischen Modell der Sprache als struktureller Grammatik und ebenso der Subjektphilosophie ab. *Sprache hat Ereignischarakter*, womit der performative Charakter von Sprache den Fokus rückt. Mit dem Bezweifeln oder dem Verwerfen erkenntnistheoretischer Positionen und schließlich von Ideologiekritik wird Wissenschaft und Forschung nicht nur fraglich; im Hinblick auf Wahrheits- und Vernunftgehalte müssen zugleich in Philosophie, Literatur-, Geschichtswissenschaft, vor allem im Angesicht der reformulierten Psychoanalyse (Lacan), Neupositionierungen vorgenommen werden. Weiterer Ausgangspunkt ist die Infragestellung moderner Gewissheiten, die auf den Positivismus der Natur- und Gesellschaftswissenschaften ebenso zielt wie auf die marxistische Orthodoxie, die einer verwalteten Gesellschaft näher steht, als ihr dem eigenen Kern nach lieb sein kann. Das Programm des Poststrukturalismus führt schließlich zu jenem Wahrheitszweifel und in unterschiedlicher Schärfe zu ideenpolitisch motivierten Positionen, die einen Kern thematisieren, der unter anderem mit Habermas als Zusammenhang von Subjektstatus, vernunftgemäßem Handeln und einem damit kontextualisierten, diskursiv einzulösenden Wahrheitsanspruch verstanden wird (vgl. Rorty 1988: 11 f; vgl. Habermas 1984: 127 f)[43]. *Geltungsansprüche und Nor-*

[43] Allerdings trennen sich recht bald die erkenntnistheoretischen Wege zwischen Habermas und Rorty. Ich bin der Ansicht, dass Letzterer dazu neigt, ein anti-metaphysisches Fundament in seine sogenannten pragmatistischen Gedanken einzubauen, über welches er sich selbst nicht in vollem Umfang Rechenschaft ablegt. Ein in *Education and Culture: the Journal of the John Dewey Society* (2003) erschienener Artikel von Teed Rockwell stützt meine Überlegungen, indem zunächst auf das Dilemma der Pragmatisten eingegangen wird:
„The pragmatists were caught between two different philosophical movements and were equally critical of both. On the one hand, they were reacting against nineteenth century idealist philosophy, which often got hung up in metaphysical disputes that had no possibility of being resolved. But on the other hand, they were equally critical of the positivist's belief that it was possible to not do metaphysics" (Rockwell 2003: online-Dokument). Während Haber-

mativität des Paradigmas der Moderne werden zugunsten einer Erfahrungswirklichkeit abgelöst. Auf diese Weise wird Wahrheitsfähigkeit zentral an die Legitimierung des Wissens geknüpft (vgl. Lyotard 1986: 14). Werden die Metaerzählungen brüchig, dann gilt das auch für Wahrheit. Während die „Entscheidungsträger versuchen (...) mittels Input-Output-Matrizen im Gefolge einer Logik (...) die Kommensurabilität der Elemente und die Determinierbarkeit des Ganzen" (ebd.: 15) nachzuweisen, behauptet Lyotard die Inkommensurabilität des modernen Wissens mit dem sozialen Band einer gerechten Gesellschaft (vgl. ebd.: 16). Die Habermassche Konzeption des auf Konsens abstellenden Diskurses wird schließlich dann als Teil der Metaerzählung der Moderne, als Störung oder Gewalt gegenüber den Sprachspielen verstanden. Letzere meinen Innovation, sind „Erfindung", „Heterogenität" und bedeuten Ertragen von Inkommensurabilität (vgl. ebd.). Damit gilt ebenfalls: *Wahrheit ist heterogen*. Der Verweis auf ihre *Pluralisierung* ist *prinzipiell*: *Wahrheit wird zu Wahrheiten*, die nicht mehr den Mächtigen gehören. Damit kommt Lyotard auf das basale Merkmal der Postmoderne: die „'Atomisierung' des Sozialen in lockere Netze" (ebd.: 59), die *keine Wahrheitskerne* mehr kennen, dafür jedoch durch die Sprachspiele *ständig neue soziale Wirklichkeit* schöpfen. Auf diesem Weg gewinnt jede ansetzende, abgebrochene, neu einsetzende, erneut unterbrochene, vielleicht nie wieder aufgenommene Kommunikation eine eigene, lokale Bedeutung. Es werden immer wieder neue, autonome Sprachspiele generiert bzw. angestoßen, die nun mit dem Habermasschen Diskursverständnis nichts mehr zu tun haben. Vielmehr geht Lyotards Sprachspiellehre, die sich auf die Stellung und Lage des Wissens in den hochentwickelten Gesellschaften der westlichen Hemisphären bezieht, auf die Überlegungen Ludwig Wittgensteins zurück. „Sprachspiel" bezeichnet nach Wittgenstein „den pragmatischen Aspekt von Sprache, also die Frage, wie wir Sprache gebrauchen, was wir mit ihr tun bzw. bewirken und wie sie unsere soziale Situation beeinflusst" (Weik 2003: 98). Hierbei spielen die *Regeln der Sprache* eine gewichtige Rolle, wie bei einem nochmaligen Blick auf die Unterscheidung von narrativem und wissenschaftlichem Wissen deutlich wird. Das Wissen der Wissenschaften ist, selbst wenn es präskriptive, also vorschreibende oder normative Aussagen macht, immer auf Denotationen zurückverwiesen, also Feststellungen von Tatsachen. Demgegenüber umfasst das narrative Wissen sämtliche Aussagearten, nämlich explizites und implizites Wissen sowie Kompetenz und Wissen um Lebensart (vgl. ebd.). Die Verschränkung beider Formen ergibt sich aus der Legitimationsnotwendigkeit des Wissenschaftswissens. Hier nun kommen im Poststrukturalismus bzw. Postmodernismus die *„Großen Erzählungen"* oder auch *Metaerzählungen* als begriffliches

---

mas Schwierigkeiten hat, jegliche Metaphysik in seiner diskurs- und kommunikationstheoretischen Argumentation zu vermeiden, tappt Rorty nach Rockwell in die Falle des *„anti-metaphysical* desease" (ebd.; Hervorhebung im Original), indem er – hier expliziert an den Kernelementen der Putnam-Rorty-Debatte – eine das metaphysisch-epistemische Paradox ignoriert. Damit bleibt, wie Rockwell annimmt, Rorty auf unabsehbare Zeit „struggling to get out of that fly bottle" (ebd.).

Putnam dagegen – wie auch der späte Wittgenstein das Paradox erkennt – "does recognize that to some degree these philosophical questions are unavoidable, but he sees this as a realist position that makes him less of a pragmatist" (ebd.).

Konstrukt zum Tragen: „Eine Meta-Erzählung ist eine Erzählung, die den Grund dafür liefert, warum wissenschaftliches Wissen bzw. Wissenschaft notwendig ist, und die somit wissenschaftliches Wissen legitimiert“ (ebd.: 99). Der Legitimationszweifel ist Ankerpunkt der Kritik postmoderner bzw. poststrukturaler Konstrukte. Das Wissen der Moderne, welches das der Metaerzählungen ist, hat seine umfassende Geltung mit dem Eintritt in die Postmoderne eingebüßt. Denn Wissen hat sich mit der Hochindustrialisierung derart verändert, dass nur noch technizierbares, in Maschinenwissen übersetzbares Wissen standhalten kann. Die Auflösung eines einheitlichen Rationalitätstypus vollzieht sich, indem Kultur als Feld symbolischer Auseinandersetzungen im allgemeinen Sinne verstanden wird: Dabei wird die Schwierigkeit oder Unmöglichkeit, von einer Rationalität der Gesellschaft als ganzer auszugehen, den Narrativen des jeweiligen kulturellen und sozialen Zusammenhangs zugeschrieben, Bereiche, in denen nach Ansicht der hier angewendeten Kritik „performativ die Ebenen von Ereignis und Struktur, Erzähltem und Erzählung ineinander fallen (...)“ (Koschorke 2004: 9; Online-Dokument). In der Polyphonie moderner Gesellschaften soll der kulturphilosophische und kulturanthropologische universelle begriffliche Anspruch als hegemonial zurückgewiesen werden. Im Rückgriff auf die Systemtheorie werden die funktional ausdifferenzierten Einheiten zu autonomen Bereichen insoweit, als sie sich gegenseitig als Umwelten „begegnen“. Dabei können „Systeme außerhalb der Reichweite ihrer Codes eben nicht operieren und folglich auch nicht beobachten, das heißt Unterscheidungen treffen“ (ebd.: 6). Systeme können von außen nur perturbiert, nicht aber durch Instruktion, Befehl und ebenso wenig normativ „gestört“ werden.

Der Verweis auf Lévi-Strauss’ strukturale Anthropologie zeigt sich unter anderem in Maturanas biologischer und konstruktivistischer Anschauung des nervalen Apparates, welcher eine Struktur bildet und zirkulär wie auch selbstreferentiell arbeitet. Für diesen Apparat gibt es kein „Externes“ oder „Internes“ im herkömmlichen Sinn, denn er ist autonom. Das bedeutet, dass auch „Wirkliches“ und „Nichtwirkliches“ oder anders gesagt „Illusion“ und Wirklichkeit nicht begrifflich zu trennen sind. Es gilt anders gesagt zu akzeptieren, „dass es für ein geschlossenes System kein Innen und kein Außen gibt“ (Maturana 1982: 19), und dass es sich bei solchen Systemen um ein „Netzwerk von Interaktionen“ (ebd.: 18) handelt. Das „*Dazwischen*“ ist basales Merkmal von *Kultur*, wobei diese – herausragendes Merkmal neostrukturalistischer Interpretation – *als Text* verstanden werden soll. Damit wird eine unterschiedslose Geltung für die verschiedensten Tatbestände geschaffen, die zudem in die „natürliche Zuständigkeit einer Literaturwissenschaft“ (ebd.: 10) eingeordnet werden. Lyotards Oszillationen der Bedeutungskontexte wird häufig vorgeworfen, dass sie ein „Heterogenitäts-Dogma“ (Rohls 1997: 756) als Antwort auf den vermeintlich mit der Moderne formulierten Totalitätsanspruch aufrichten, wobei das Relative verabsolutiert wird. Tatsächlich meint Lyotard, dass es gilt, „das, was sich als das Absolute, als das letzte Wort ausgibt, in Beziehung mit sich selbst zu setzen; es also zur Menge der relativen, einzelnen Dinge zu zählen“ (Lyotard 1977:

75). Dabei „(sind) Wirklichkeit und Fiktion (...) keineswegs in getrennten Bezirken zu Hause, die sich wechselseitig ausschließen oder vermindern. Unsere soziale Realität ist vielmehr in einem tiefen Sinn fiktional, sie *gründet sich* auf Fiktionen“ (Koschorke 2004: 11; Herv. i.O.). Lyotards Kritik an Habermas zielt folgerichtig auf dessen Verständnis der Sprachspiele, die sich nach Lyotard auf das Metaspiel der Wahrheit kaprizieren. Bei Habermas ist der „Konfliktcharakter“ (Welsch 1996: 732) hinsichtlich „nicht nur der Vernunftgebote, sondern auch Alltagsprozesse“ (ebd.) in „sprachliche Kommunikation und die in sie einfließende kulturelle Überlieferung“ (TkH/1: 82) eingebunden:

„In Verständigungsprozessen gehen wir heute von denjenigen *formalen Gemeinsamkeitsunterstellungen* aus, die notwendig sind, damit wir auf etwas in der einen objektiven, für alle Beobachter identischen bzw. auf etwas in unserer intersubjektiv geteilten sozialen Welt Bezug nehmen können. Die Ansprüche auf propositionale Wahrheit oder normative Richtigkeit aktualisieren diese Gemeinsamkeitsunterstellungen jeweils für eine bestimmte Äußerung“ (ebd.; Herv. i.O.). Habermas stellt weiter fest, dass „(e)rst in dem Maße wie sich das formale Konzept einer *Außenwelt*, und zwar einer objektiven Welt existierender Sachverhalte wie einer sozialen Welt geltender Normen ausbildet, (...) sich der der Komplementärbegriff der *Innenwelt* oder der Subjektivität ergeben“ (ebd.: 83; Herv. i.O.) kann. Denn allein „vor dem Hintergrund einer objektiven Welt, und gemessen an kritisierbaren Wahrheits- und Erfolgsansprüchen, können Meinungen als systematisch falsch, Handlungsabsichten als systematisch aussichtslos, können Gedanken als Phantasien, als bloße Einbildungen erscheinen; nur vor dem Hintergrund einer gegenständlich gewordenen normativen Realität, und gemessen an dem kritisierbaren Anspruch auf normative Richtigkeit, können Absichten, Wünsche, Einstellungen, Gefühle als illegitim oder auch nur idiosynkratisch, als nicht verallgemeinerbar und bloß subjektiv erscheinen“ (ebd.).

Diese *formale Konzeption Habermas'* teilt nun Lyotard bereits hinsichtlich der Feststellung einer objektiven Welt überhaupt nicht. Während bei Habermas diskursives Wissen und Alltagskommunikation unlösbar verbunden bleiben, also ein kognitives Kommunikationskonzept verfolgt wird, gelten Lyotard *narratives Wissen und Diskurs* als *diskontinuierliche Sphären*. Verortet Habermas geradezu in der Moderne, mit der Überwindung des Mythos also, erst die kognitiv zu leistende Trennung von einem Innen und Außen und analysiert dann hinter dem Eintreten in intersubjektive Verständigung die „sozialpsychologischen, von der Gesellschaft externalisierten, auf die Individuen abgewälzten ‚Kosten' einer aufs Kognitiv-Instrumentelle eingeschränkten Rationalisierung“ (ebd.: 493), ist bei Lyotards postmoderner Philosophie *Konsens* als *unzulässige Kontextualisierung und Erzwingung* ausgeschlossen. Habermas' *Machtbegriff* spielt sich prinzipiell hinter oder neben seinen Konsensusfiktionen und dem für ihn zum „Heilmittel“ geadelten lebensweltlichen Kontext ab. Herrschaft und Macht werden damit zu Randerscheinungen einer Dialektik der Aufklärung herabgesetzt. Die neostrukturalistischen Konzepte demgegenüber verweigern einer vermeint-

lich „terroristischen“ Vernunft aus den genannten Gründen die Gefolgschaft und geben sich einem stringenten Relativismus hin, der *Macht* nur schwerlich im Rahmen der Herrschaftsformation einer *konkreten* bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft analysieren kann. In der Inkommensurabilitätsbehauptung der Kulturen steckt zugleich die Unterstellung nur *partieller Verstehens- und Verständnismöglichkeiten*. Konsequent denken einige Protagonisten des Poststrukturalismus den kulturrelativistischen Standpunkt zuende: Sie historisieren und relativieren ethische Normen als beschränkt und nur in Bezug auf die inkriminierte Kultur gültige wie sie auch moralische Bewertungen aus Sicht eines universellen Standpunktes von sich weisen.

2.4. Aufklärungskritik und Machtanalyse – Foucaults Rezeption der Moderne

Obschon sich Foucault nicht mit Habermas' Vorstellungen von „Macht“ explizit beschäftigt, verweisen seine Gedanken, in der *Analytik der Macht* (2005) zusammengefasst, darauf, dass er den im „Projekt Moderne“ (vgl. Habermas 1990) vertretenen Machtbegriff als dringlich korrekturbedürftig betrachtet. Die diskursstrategische Ausrichtung stellt im Gegensatz zu konsensusbezogenen auf konflikttheoretische Überlegungen ab. Gegenüber der Habermasschen Überzeugung kommunikativ überwindbarer Verständigungsprobleme wird sich Foucault generell aufklärungskritisch geben und zu zeigen versuchen, was „nicht der Vernunft in ihrem horizontalen Werden folgte“ (Foucault 2005: 9)[44], sondern sich als „jene Vertikalität (...) über die gesamte europäische Kultur“ (ebd.) eingeschrieben hat. Foucault interessiert das *Beziehungsgeflecht historisch veränderlicher Ordnungen*; Ordnungen hier verstanden besonders als Strukturierungen der Diskurse, des Wissens und Konstellationen der Macht. Mit seinen Theorien trägt er wesentlich zur Fortentwicklung und Verbreitung des Poststrukturalismus und der Postmoderne bei, obwohl eine unmittelbare Zuordnung zu ersterem seinem Schaffen nicht gerecht wird: Im Gegensatz zu poststrukturalistischen und postmodernen Philosophen wie Deleuze oder Lyotard ist Foucault ebenso Gesellschaftstheoretiker und Historiker. Seine Philosophie ist zugleich zu verstehen als Sozial- und Kulturgeschichte wie auch der Versuch, einer kritischen Bestandsaufnahme des historischen Prozesses und des geschichtlich Gewordenen.

Erkenntnistheorie knüpft überwiegend an Kants Kritik der reinen Vernunft (1781/1974) und deren Rezeptionen, beispielsweise der Neukantianischen, die sich als Weiterentwicklung begreift, an. Foucault bezieht sich wesentlich auf Ernst Cassirers Buch *Philosophie der Aufklärung* (1932), den er 1966 rezensiert. Bei Cassirer findet Foucault unter anderem den für ihn immer bedeutender werdenden „Bruch mit der Ideengeschichte und die Beschreibung des Zeitgenössischen“ (Schneider 2000: 15). Der Frage, wie weit auf Empirie, Erfahrung

[44] Im folgenden zitiert mit der Sigle „AdM“.

gegründetes Wissen als gesichert gelten kann, stellt nun Foucault die These entgegen, dass *Macht-* bzw. *Legitimationsmechanismen* regeln, was in einem wissenschaftlichen und gesellschaftlichen Diskurs überhaupt gesagt werden kann und was nicht. Hier wird eine fundamentale Differenz verschiedener Typen von Wissen an sich konstatiert. In der klassischen philosophischen Modernerezeption sieht Foucault, beispielsweise nachvollzogen in *Wille zum Wissen* (1983)[45], zunächst eine ausschließlich „'juridisch-diskursive'" (ebd.: 84) Konzeption, von der sich frei machen muss, wer *Machtanalytik* betreiben will. In „fünf methodischen Vorkehrungen" (AdM: 119) werden die Ausrichtungen auf rechtliche und staatliche Souveränität, die Staatsapparate mit ihren präskriptiven Ambitionen und Wirkungen sowie ihre Begleitideologien soweit zurückgenommen, dass die *Perspektive* auf die verschiedenen Aspekte und das Wirken der Macht freiwerden kann (vgl. ebd.). Foucaults Analyse zielt auf einen *strategischen* und zugleich *produktiven Kern von Macht* und stellt fest, dass es sich bei seinen Betrachtungen nicht um die Entwicklung einer Theorie als vielmehr „um eine ‚Analytik' der Macht" (WzW: 84) handelt, die sich von den Vorstellungen des Leviathanischen Modells, also von den „Herrschaftstechniken und -taktiken her zu analysieren" (AdM: 119), befreit. Die „Analyse" der Macht ist überwiegend eine Bezeichnung bzw. Beschreibung von *Machtbeziehungen*; es handelt sich um *keine Theorie*, sondern einen *perspektivischen Ansatz*. Foucault will das Gemeinsame und das zugleich Trennende, „die dunkle gemeinsame Wurzel und das ursprüngliche Aufeinanderstoßen" (AdM: 14) in einer *strukturalen Untersuchung* nachweisen, eine historisch-theoretische Analyse (AdM: 265 f) leisten[46]. Unter Macht versteht Foucault auf der einfachsten Ebene „die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren" (WzW: 93). Die Untersuchung von Macht ist motiviert durch das Erkennen einer „Struktur der Verweigerung" (AdM: 12) in der abendländischen Kultur, unter anderem durch den Verfolg der historischen Veränderungen. Am Beginn der historischen Moderne steht die *Disziplin oder Disziplinierung*. Diese „Disziplinarmacht" (ebd.: 122) zeigt sich deutlich bei der Betrachtung und Einordnung des Wahnsinns in das Gesellschaftsbild der Moderne. Gerade am Wahnsinn erweist sich, dass die abendländische Gesellschaft diesen mit historischer Notwendigkeit generiert, „dass es in unserer Kultur keine Vernunft ohne Wahnsinn geben kann" (ebd.: 13). Indem Foucault in den Großen Erzählungen die Nichtanwesenheit damit korrespondierender Erkenntnispositionen sieht, und weil das „große Werk der Geschichte der Welt (...) unauslöschlich begleitet (wird) von einer Abwesenheit des Werkes" (AdM: 12), kann und will die Analytik des Machtbegriffes nicht

[45] Im folgenden zitiert mit der Sigle „WzW".

[46] Methodisch geht Foucault hier zum einen *archäologisch* vor: er sucht nach einer verdeckten Sprache in der Geschichte die in den Geschichtswissenschaften „memorisiert" (vgl. Foucault 1997: 15) ist. Ferner ist seine Methode, wie er sagt, *genealogisch*. Genealogie heißt für ihn „eine Form von Geschichte, die der Konstitution der Wissensarten, der Diskurse, der Gegenstandsbereiche usw. Rechnung trägt, *ohne sich auf ein Subjekt beziehen zu müssen*, ob dieses nun dem Feld der Ereignisse gegenüber transzendent ist oder ob es in seiner leeren Identität der Geschichte entlang läuft" (AdM: 91; Herv. B.M.).

(mehr) auf den Erkenntnisbegriff dieser abendländisch-theoretischen Position abstellen.
Macht wird von Foucault verstanden als Teil der „Dispositive der Herrschaft" (WzW: 87), andererseits ein Mechanismus der Allgegenwärtigkeit; sie zeigt sich nur, indem sie sich nicht zeigt bzw. gegenwärtig ist. Diese Gegenwart wird von postmodernen bzw. poststrukturalistischen Protagonisten adaptiert und auf Modernisierungsdynamiken übertragen, mit dem Gewinn, dass diese als historisch neues, immer machtbasiertes Movens begriffen werden können. Der Foucaultsche Duktus ist hier meist nicht zu übersehen, beispielsweise wenn auf die „Finanzmaschinerie" der Gegenwart eingegangen und sie in einen diskursiv-organischen Körper transformiert wird, wie in folgendem Beispiel:

„Das Finanzkapital hat sich einen weltumspannenden Körper aus Kabeln aller Sorten, Terminals, Rechnern, Datenübertragungsprotokollen, Schnittstellen, Software und Speichermedien geschaffen, während der internetförmige Cyberspace seinen Usern die Befeiung ihrer Körper von Knochen, Muskeln, Fett oder gar Geschichte verspricht. Der Technokörper für das Kapital ist eine Verteil- und Anhäufungsmaschine. Es liegt nahe, die technischen Einrichtungen zur Verschiebung von Kapital mit einem Organismus zu vergleichen (Splitter 1996: 41/42).

Macht ist also nur zu verstehen „unter der Bedingung, dass sie einen wichtigen Teil ihrer selbst verschleiert (...)" (WzW: 87). Alleine so kann sie ihre Existenz behaupten: „Reine Schranke der Freiheit – das ist in unserer Gesellschaft die Form, in der sich die Macht akzeptabel macht" (ebd.). Dabei betont Foucault: „Macht ist *keine Substanz* (...) keine geheimnisvolle Eigenschaft, nach deren Ursprüngen man forschen müsste. Die Macht ist nicht anderes als eine bestimmte Art von Beziehungen zwischen Individuen (...)sie haben nichts mit dem Tausch, der Produktion und der Kommunikation zu tun, auch wenn sie damit *verbunden* sind. Das unterscheidende Merkmal der Macht besteht darin, dass bestimmte Menschen mehr oder weniger das Verhalten anderer Menschen völlig bestimmen können – jedoch nie erschöpfend oder zwingend" (AdM: 218; Herv. i.O.). Es werden also die „Machtverhältnisse nicht in den Kategorien von Ausschließung, Verstellung und Verbot" (Lemke 2005: 333) – somit nicht im ideologischen Sinne –, „sondern in Begriffen von Krieg, Konfrontation und Kampf analysiert" (ebd.) – eine an Nietzsche geschulte Hypothesenbildung (vgl. ebd.) –, also „ohne den umfassenden Prozessen der Subjektivierung Beachtung zu schenken" (ebd.). Wenn es bei Foucault einen Kern des Machtbegriffes gibt, so ist es das „Dispositiv der Sexualität" (WzW: 77 f; Kapitelüberschrift). Foucault spricht dabei Nietzscheanisch in seiner Machtanalyse von „unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen" (ebd.: 93), die in einem iterierten Verlauf, einem Spiel permanent Kräfteverhältnisse verändern und Neukonstitutionen erzwingen. „Die Macht ergreift und umschlingt den sexuellen Körper" (ebd.: 49), es kommt zu einem „Doppelimpulsmechanismus: Lust und Macht" (ebd.) bedingen sich gegenseitig. Foucault korrigiert hier mit der Deskription

von Macht eine Vorstellung, nach der die „prüden" Gesellschaften Sexualität außer ihrer selbst verorten, als Finsteres, Unsagbares: „Die modernen Gesellschaften zeichnen sich nicht dadurch aus, dass sie den Sex ins Dunkel verbannen, sondern dass sie unablässig von ihm sprechen und ihn als *das* Geheimnis geltend machen" (WzW: 40; Herv. i.O.). Anhand der Sexualität will Foucault deutlich machen, dass *Macht ein Entwicklungs- und Integrationsprinzip moderner Vergesellschaftung* impliziert, ein praktisches Prinzip darstellt: „komplexe Dispositive", Regelwerke oder Verfahren, die in die verschiedenen Lebensbereiche der Menschen, Familie zum Beispiel, aber auch gesellschaftlich konnotierte Sphären, Medizin und Strafvollzug, Psychologie und Pädagogik eingewandert sind. Der Wille zum Wissen entspricht de facto einem Willen zur Macht (vgl. Gehring 2007: 173), der aber nicht per se als Unterdrückungsmechanismus, sondern vielmehr perspektivisch zu denken ist. Um nun diesem historisch-perspektivischen Gedanken gerecht zu werden, ist es notwendig, sich von einer unbedingten Kontextualisierung von Macht mit Herrschaft, von Macht mit Gesetz zu lösen und demgegenüber das *singuläre Ereignis* in dessen Ermöglichungsbedingung freizulegen (vgl. AdM: 34). Wichtig ist diesem Machtbegriff nicht die als Kontamination verstandene Sinnkonstituierung innerhalb oder mittels der Diskurse, das Gemeinte, das Eigentliche und/oder das Verborgene – das mit Subjektivem durchdrungen wäre –; anstelle sedimentierter Bedeutung spürt Foucault in den Diskursen den „Transformationen, die sie bewerkstelligt haben" (ebd.: 36) nach. Indem nun das „große Interpretationspostulat wieder infrage" (ebd.: 37) steht, kann über den Diskurs und damit die Deskription von Macht selbst „subjektbereinigt" verfügt werden. Foucault scheint zu glauben, dass er nur so die Verflechtung von Macht und Wissen, nachweisen kann (vgl. WzW: 102), indem er nämlich eine Seinsweise der Macht expliziert: „Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt" (ebd.: 94). Foucault nimmt also *keine definitorische Bestimmung* von Macht vor, ihm wird vorgeworfen, dass er diese bewusst umschifft. Die *Deskription von Macht* als eines „Vorhandenen" (vgl. Heidegger 2001) und *Vorgängigen* heißt, dass sie nur lokal und nur in ihrem jeweiligen operativen Wirken ausgemacht werden kann.

Dass Foucault keine begriffliche Definition anstrebt, ist konsequent, aber problematisch für die Darstellung eines Phänomens, welches sich als Allgemeines einer spezifischen Gesellschaftsformation ausweisen lassen soll. Dennoch wäre dies gegenüber der *Ontologisierung, der Setzung von Macht als Wesen sozialer Beziehungen*, noch das geringere Problem. Denn selbst wenn mit guten Willen angenommen wird, dass Foucault die *Entwicklung* sozialer Beziehungen in bürgerlichen Gesellschaften interpretiert, gerät er in Widerspruch zu seinen Wesenssetzungen und auch zu seinem Verständnis, das sich in der Dispositiv-Annahme ausdrückt: sie sind eben Dispositive *von etwas* und diesem Etwas ist ein Wesen zur Grundlage bestimmt. Schwierig erweist sich auch die meiner Ansicht widersprüchliche Interpretation von Macht einmal als „neutrales" Phänomen, dann wieder als durchaus destruktive Kraft zur Spaltung gesellschaftli-

cher Bewegungen und Prozesse: „lokaler Zynismus der Macht (...)“ (WzW: 95). Macht geriert sich demnach als „böse“ *oder* „gut“. Foucault leugnet nicht die Notwendigkeit, einen „Kampf gegen die Macht“ (AdM: 54) zu führen. Dieser wird aber nicht gegen sie *an sich*, vielmehr zu deren Umcodierung geführt: „für die Untergrabung und Ergreifung der Macht, neben all jenen und mit all jenen, die dafür kämpfen, und nicht zurückgezogen mit dem Ziel, sie aufzuklären“ (ebd.). Hier erscheint auch die „dunkle Seite der Macht“[47]: „dieses System, in dem wir leben“ (ebd.: 55), wie Gilles Deleuze im Gespräch mit Foucault feststellt, mitsamt seiner „umfassende(n) Unterdrückungsgewalt“ (ebd.: 55). Und scheinbar lässt sich die „Totalität der Macht und ihrer Hierarchie“ (ebd.) durchaus – wie Deleuze weiter ausführt – dann doch im Sinne des Guten infrage stellen (vgl. ebd.). Die „Allgegenwart der Macht“ (WzW: 94) als Behauptung sowie die Darstellung des Untersuchungsgegenstands als „Kommunikations-, Aufzeichnungs-, Akkumulations- und Vernetzungssystem, das *in sich* eine Form von Macht ist und in seiner Existenz und in seinem Funktionieren mit anderen Machtformen verbunden ist“ (AdM: 64; Herv. i.O.), hält sich in geschickter, weil deskriptiver und selten analytischer Manier die politisch interessierte Intervention offen.

2.5. *Macht als strategisch-produktive Relation und ontologische Bestimmung*

In seinen Buch *Überwachen und Strafen* (1976/2001) wird Foucault an der „Geburt“ des modernen Gefängnisses Machtverhältnisse zuvorderst unter dem Aspekt der *Disziplinierung* ausweisen. Er verfolgt zunächst eine Spur, die er bereits in *Wahnsinn und Gesellschaft* (1969) anlegt und in *Wille zum* Wissen (1983) weiterverfolgt. Es handelt sich um eine strafrechts-historische wie auch strafrechtsphilosophische Untersuchung (vgl. Gehring 2007: 157 f), die zu dem Schluss gelangt, dass trotz der obstruktiven gesellschaftlichen Bedingungen, die sich in Disziplinierungen Bahn brechen und Ausdruck finden, von einem repressionshypothetischen oder alleine juridischen Verständnis von Macht Abstand zu nehmen ist. Daraus resultiert schließlich das Diktum, dass man „aufhören (muss), die Wirkungen der Macht immer negativ zu beschreiben, als ob sie nur ‚ausschließen', ‚unterdrücken', ‚verdrängen', ‚zensieren', ‚abstrahieren', ‚maskieren', ‚verschleiern' würde. In Wirklichkeit ist die Macht produktiv; und sie produziert Wirkliches“ (ÜuS: 250). „Anstelle einer Auffassung der Macht als Verneinung, als Negationsbeziehung, als ‚Gesetz', ‚Verbot' (und Drohung) oder auch als ‚Zensur' gelte es, die Macht nur mehr ‚strategisch' zu denken“ (Gehring 2007: 159). Macht ist Teil bezugnehmenden Verhaltens und zwar als Han-

[47] In dem Episodenfilm des Regisseurs George Lucas, *Star Wars*, fungiert die Redewendung des Anheimfallens an die „dunkle Seite der Macht“ als Kulminationspunkt des dichotomen Konstruktes, in dem Spannungsfelder mit hoher Anziehungskraft für die Seite des „Bösen“ geschickt inszeniert werden. Foucault kann solch stringenter Dualismus selbstverständlich nicht nachgesagt werden. Allerdings führt das Oszillieren innerhalb seiner Deskription und Auslegung allerdings tatsächlich in das Gravitationsfeld von Allegorien für „Gut“ und „Böse“, wenn er beispielsweise von unsichtbarer oder hinterlistiger Macht spricht (vgl. AdM: 54).

deln in der Aussicht auf weiteres Handeln (vgl. AdM:255), denn Machtbeziehungen definieren sich „nicht direkt und unmittelbar“ (ebd.), sondern als eine „handelnde Einwirkung auf Handeln, auf mögliches oder tatsächliches, zukünftiges oder gegenwärtiges Handeln“ (ebd.). Ferner sind diese Beziehungen von Foucault spezifiziert als *jeweilige Wirklichkeiten* eines *lokalen und temporären Bezugskontextes*, was die allgemeine Definitionsabstinenz unterstreicht. Das Zugeständnis, dass Macht mit Herrschaft, Gewalt, Konflikten und Dissens einhergehen kann, trifft dann nicht das „Wesen der Machtausübung“ (ebd.: 256), auch wenn Foucault gar nicht – Genealoge, „Archäologe“ und Historiker – umhin kommt, die produzierten Leichenberge (vgl. ebd.), Gewalttaten und Drohungen einzuräumen. Macht ist sozusagen eine *Immanenzdimension*, die jedoch im Handlungskontext unter historisch-gesellschaftlichen Bedingungen spezifiziert wird, weil „es so etwas wie *die* Macht nicht gibt (...) Macht wird immer von den ‚einen’ über die ‚anderen’ ausgeübt. Macht existiert nur als Handlung, auch wenn sie natürlich innerhalb eines weiten Möglichkeitsfeldes liegt, das sich auf dauerhafte Strukturen stützt.“ (ebd.: 255; Herv. i.O.). Negativ formuliert: „Wo die Bedingungen des Handelns vollständig determiniert sind, kann es keine Machtbeziehungen geben. (...) Freiheit ist die Voraussetzung für Macht (...)“ (ebd.: 257).

Foucault betont treffend, dass sich Macht nicht aus einer Institutionenanalyse herleiten lässt und dass die „Machtbeziehungen (...) im gesamten gesellschaftlichen Geflecht (wurzeln)“ (ebd.: 260). Damit erreicht er eine Diffundierung des Gegenstandes, die sich als Spannungsfeld gegenüber Freiheit aufbaut (vgl. ebd.: 257). Foucault zeigt ferner, dass er Macht als Strukturierung des Handelns versteht, die „letztlich (...) in den Bereich der ‚Regierung’ in dem weiten Sinne, den das Wort im 16. Jahrhundert besaß (gehört)“ (ebd.). Dabei gibt es für ihn durchaus eine „Selbstregierung“, ein Sich-verhalten und eine Führung im Sinne des Regiert-werdens, wie sich aus Foucaults Verständnis der nicht vollständig kassierbaren Freiheit ergibt. Um nun nicht den Machtbegriffen institutioneller Analyse noch den Souveränitätsdeutungen über das Phänomen Macht aufzusitzen, werden Machtbeziehungen als „tief im sozialen Nexus verwurzelt“ (ebd.: 258) unterstellt. Meiner Ansicht handelt es sich aber um einen Irrtum, anzunehmen, dass Foucault damit das Subjektverständnis der traditionellen Philosophie oder Soziologie anerkennt. Einerseits gibt es für ihn ohne Subjekt keine Macht, andererseits erscheint der kritische Gehalt der Feststellung, dass es keine Substanz, keine unhintergehbare „Seele“ (ÜuS: 42) des Subjekts gibt, als Negativbestimmung, der keine positive folgt und zudem als notwendiger Schritt zur Machtontologie. Das bedeutet allerdings nicht weniger, als das bisherige Subjekt durch ein anderes, Macht, zu ersetzen. Ein Indiz findet sich in Foucaults Annahme selbsttätiger Machtstrukturen, die als Immanenzzirkel zu verstehen und dabei seltsam schleierhaft als Folge „von Teilungen, Ungleichheiten und Ungleichgewichten“ (WzW: 94) qualifiziert sind. Hinzu kommt das *strategische Begriffsverständnis* von Machtbeziehungen: Ziel und Mittel wechseln miteinander, denn die „Rationalität der Macht ist die Rationalität von Taktiken“

(WzW: 95), oder anders gesagt hat Macht einen „strikt relationalen Charakter“ (ebd.: 96). Derart werden die philosophischen Subjekte aus der Geschichte zugunsten von Machtbeziehungen entlassen. Diese ist das Erste, jene bleiben zurück als leere Hülsen, weil sie alleine als Trägerform der Macht existieren. Wenn Foucault bedeutet, dass „(d)ie Subjektivierung der Menschen (...) ihre Konstituierung als Untertan/Subjekt“ (ebd.: 64) heißt, dann ist mit der erkannten *Entindividualisierung* nicht Gesellschaftskritik im Marxschen Sinne der Konstitution eines „automatischen Subjekts“ gemeint (vgl. Bruhn/Dahlmann 2008: 3; Online-Dokument). Es geht nämlich hier bereits nicht mehr um die „Wahl oder Entscheidung eines individuellen Subjekts (...)“ (WzW: 95). Wenn es heißt: „mehr oder weniger sektorale oder globale Institutionalisierungen und mehr oder weniger bewusst konstruierte Organisationsformen“ (AdM: 260) bilden „zahlreiche Formen und Orte des ‚Regierens’ von Menschen durch andere Menschen“ (ebd.), dann meint das, dass all diese „Körper“ – so bezeichnet und meint Foucault sowohl Menschen als auch Organisationen usw. – durch Macht zuallererst hindurch müssen (vgl. Bruhn/Dahlmann 2008: 3; Online-Dokument). Axel Honneth weist hinsichtlich des „Körpergedankens“ Foucaults darauf hin, dass Foucault sich zentral mit dem Leiden der Menschen beschäftigt; seine Analyse der Leiblichkeit aber, häufig Gegenstand der Erörterungen – zu sehen in den Ausführungen zur Sexualität –, dem Körper der Individuen gegenüber distant bleibt: „Obwohl alles *an* seiner Kritik der Moderne auf das Leiden des menschlichen Leibes unter den disziplinierenden Akten der modernen Machtapparate konzentriert scheint, findet sich *in* seiner Theorie nichts, was dieses Leiden *als* Leiden artikulieren könnte“ (Honneth 1990: 92; Herv. i.O.). Das Individuum und dessen Körper müssen als Folge taktischer und strategischer Machtbewegung interpretiert werden, der Selbsttätigkeit eines zum „Subjekt“ mutierten Phänomens.

Diese Strategisierung bildet ein Einfallstor für *kulturelle Relativismen*, denn wenn Macht je in einem als strategisch ausgewiesenen Raum statthat, dann spricht sich die *Ontologie machtbelasteter Beziehungen* immer in *partialisierten Kontexten* aus. Die Relationalität von Macht zu Körpern macht es dem am Antizentrismus und politischer Widerständigkeit interessierten Foucault nun möglich, „einen Punkt möglicher Umkehrung“ (AdM: 262) anzunehmen – denn wo Macht, da Widerstand (vgl. WzW: 96) –, ohne sich der kritisch-theoretischen Positionen reflexiver Moderne zu bedienen. Die Umwendung der Negativität wird so zum *Postulat der Macht-Widerstands-Beziehung*, die wiederum selbst eine Machtbeziehung darstellt (vgl. WzW: 96). Auf diese Weise kommt Foucault „gut“ ohne Staatskritik aus – mit weitreichender Konsequenz: Wenn nämlich „letzten Endes (...) der Staat vielleicht nur eine zusammengesetzte Wirklichkeit, eine zum Mythos erhobene Abstraktion (ist), deren Bedeutung viel reduzierter ist, als man glaubt“ (AdM: 172), dann deutet sich die Dekonstruktion des modernen Subjekts innerhalb des Rahmens der Machtontologie an. Das Subjekt ist gar nicht aus der historischen Entfaltung der bürgerlichen Gesellschaft erklärbar, was mit dem leviathanischen „Modell“ zu denken wäre, sein konstitutiver

Status ist, nimmt man Foucault ernst, die Relationalität von Körper zu Macht. Jedoch wie die Polymorphität von Macht (vgl. ebd.: 218) mit ihrer soziohistorischen Form verbunden ist, so sind es auch die Akteursperspektiven. Es handelt sich um *Grenzverschiebungen in einem Machtspiel*, das *dem sozialen Kontext vorgelagert* ist. Denn wie auch immer von diversen Faktoren abhängig, wird Macht doch zu einem Signum der Beziehungen zwischen den Menschen, „verfolgt (...) die Macht unablässig ihr Werk und nimmt spezifische Formen an" (AdM: 218).

Häufig werden Vergleiche zwischen der kritisch-theoretischen Positionen und denen Foucaults gezogen. In dem Band *Herrschaftsverhältnisse und Herrschaftsdiskurse* (2007) widmen sich unter anderen Jan Weyand und Gerd Sebald einem Vergleich zwischen Adorno und Foucault. Den Autoren geht es weniger um die Differenzen zwischen beiden, als vielmehr um Gemeinsamkeiten. Diese machen sie besonders in den Überzeugungen Adornos wie Foucaults hinsichtlich der Veränderbarkeit und Notwendigkeit des augenblicklichen gesellschaftlichen Zustandes aus. Der gesellschaftskritische Standpunkt beider „setzt eine Unterscheidung zwischen Sein und Sollen voraus" (ebd.: 36). Wie oben bereits festgestellt, lehnt Foucault den institutionell-normierenden Zugriff auf die Individuen als Ausgangspunkt einer Untersuchung gesellschaftlicher Verhältnisse ab. Seine Kritik zielt auf die Erweiterung individueller Handlungsspielräume ohne normative Gehalte. Adornos Kritikbegriff ist theoriegeleitet und normativ, will aber dem Verfallen an einen normativistischen Dogmatismus vermeiden (vgl. Adorno, GS 8: 197). Kritik „muss die Starrheit des hier und heute fixierten Gegenstandes auflösen in ein Spannungsfeld des Möglichen und des Wirklichen: jedes von beiden ist, um nur sein zu können, aufs andere verwiesen" (ebd.). „Beide vermeiden indes konsequent, das Sein-Sollende näher zu bestimmen" (Weyand/Sebald 2007: 36). Eine kritische Auseinandersetzung mit Foucault findet sich auch in Jürgen Habermas' Werk *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985). Seiner Ansicht *reduziert* dieser die wissenschaftliche ebenso wie die allgemein-objektive *Wahrheit auf Macht*. Habermas sieht bei Foucault die „Überordnung der Diskurse über die ihnen zugrunde liegenden Praktiken" (ebd.: 314). Hier ist allerdings Vorsicht geboten: Foucault leugnet nicht, dass es eine lebenspraktische Wahrheit gibt – er insistiert ja geradezu auf diese Praxis, als die Wahrheit der Subjekte. Sie spielt sich ab durch die komplexen Disziplinierungen, die auf den „Bios" zugreifen und sich deshalb als Problem des Wissensregimes und der Sexualität erweisen (vgl. Foucault 1978: 42 f). Es soll gezeigt werden, dass Wissen weder von der Macht unabhängig noch neutral ist. Aus diesem Grund lehnt Foucault auch einen universalistischen, bei Habermas vorfindbaren, in seinen Augen aber totalisierenden Wahrheitsbegriff ab. In seinem Büchlein *Was ist Kritik?* (1992) entfaltet er anhand der Erfahrung mit dem und durch das christliche Pastoral seine Positionierung.

Die Kirche hat, „sofern sie eben eine spezifisch pastorale Aktivität entfaltete (...) die einzigartige und der antiken Kultur wohl gänzlich fremde Idee entwickelt, dass jedes Individuum unabhängig von seinem Alter, von seiner Stellung sein ganzes Leben hindurch bis ins Detail seiner Aktionen hinein regiert werden

müsse und sich regieren lassen müsse: dass es sich zu seinem Heil lenken lassen müsse und zwar von jemanden, mit dem es in einem umfassenden und zugleich peniblen Gehorsamsverhältnis verbunden sei. Und diese Operation der Lenkung zum Heil in einem Gehorsamsverhältnis mit jemanden muss sich in einem dreifachen Verhältnis zur Wahrheit vollziehen: Wahrheit verstanden als Dogma; Wahrheit auch insofern, als diese Lenkung eine spezielle und individualisierende Erkennung der Individuen impliziert; und schließlich auch insofern, als diese Lenkung sich als eine reflektierte Technik entpuppt, die allgemeine Regeln, besonders Erkenntnisse, Vorschriften und Methoden für Untersuchungen, Geständnisse, Gespräch usw. enthält" (ebd.: 9/10)

Weil Foucault in der Pastoraltheorie vermutlich die Kontextualisierung von kirchlicher Wahrheitsdefinition, Regierung und Disziplinierung herstellt, insistiert er schließlich in die Schöpfung einer „Kunst" (ebd.: 12), die dafür steht, „nicht dermaßen regiert zu werden" (ebd.). Diese Kunst steht schließlich für eine Relativierung, die ihre *eigene Wahrheitsordnung* einerseits behauptet, ohne jedoch andererseits über eine *normativ-moralischen Grundlage* Auskunft geben zu können. Wahrheit kann so nicht einmal in Hinblick darauf expliziert werden, worauf sie sich relativ verhält. Dem versucht Foucault zu entgehen, indem er in den *diskursiven Praktiken* – die wie bereits gesagt von Habermas' Diskurstheorie streng zu unterscheiden sind – *Machtkomplexe* sieht, „die einen Gegenstandsbereich sui generis darstellen" (Habermas 1985: 315). Habermas sieht in der Foucaultschen dekonstruierenden Analyse einen Vorgang, der keineswegs aus den Aporien der Subjektphilosophie heraus-, sondern geradezu hineinführt: „In den empirischen Defiziten spiegeln sich die ungeklärten methodologischen Probleme (ebd.: 344 f). Zudem ist Habermas zuzustimmen, dass sich mit der „energischen Umkehrung der Abhängigkeitsverhältnisse zwischen Wissensformen und Praktiken der Macht (...) eine *naturalistische Fragestellung*" (ebd.: 316; Herv. B.M.) aufwirft. Damit verliert sich im Diskurs die Richtung der Wissensproduktion, welche den wechselnden Diskursformen subsumiert wird. Bei diesem treffend kritisierten basalen Mangel stört Habermas allerdings ausgerechnet die große Stärke des Foucaultschen Analysesystems: die Gewinnung der Erkenntnis sich ablösender und gegenseitig bedingender Machtkomplexe. Diese Tatsache kann jedoch gerade von Habermas nicht geleugnet werden, orientiert er seine Untersuchungen doch ebenfalls an der Spur instrumenteller Interessen unter Rücksicht von „Instanzen (...) die selbst Machtinteressen vertreten oder Macht ausüben" (Habermas 1984a: 13). Wenn Foucault postuliert: „Der Kampf gegen die Gerichte ist ein Kampf gegen die Macht (...) gegen die Ungerechtigkeiten der Justiz (...)" (AdM: 57), so kann das, wie Foucault zudem detailreich zu belegen in der Lage ist, kaum bezweifelt werden. Hier gilt es vielmehr den anti-metaphysischen Impetus, der durch ein Wollen und qua Praxis substituiert werden soll, in den Vordergrund zu rücken. So wird Foucault nicht umsonst der ihn begleitende Umschlagpunkt zu postmoderner Beliebigkeit vorgeworfen (vgl. Weyand/Sebald 2007: 37; Fußnote 3), womit ein antiaufklärerischer Impetus Einzug zu halten droht. Foucaults Absicht, Kritikfähig-

keit aus einer praktischen Widerstandshaltung zu bestimmen, die weder in verallgemeinerbaren Subjekterfahrungen fundiert noch Reflexion als notwendig erachtet, sondern dem Impuls autonomer Lebensgestaltung geschuldet sein soll, muss bedenklich stimmen. Kritik wird dann durch jede „kritische Haltung selbst" (Weyand/Sebald 2007: 45) als eingelöst betrachtet: sie ist zugleich Inbegriff subversiver Praxis (vgl. ebd.). Jene zum „biopolitischen Zugriff" ausgearbeiteten Analysen bestätigen die Reduktion der Perspektive auf Macht, die – in den späten Werken Foucaults – „Autonomie nur noch als experimentelle Selbstveränderung" (Forst 1990: 179) und damit *Freiheit* allein *als negative* begreifen kann. Wenn es kein Außerhalb gibt, kann in jedem Ereignis oder Phänomen ein wie auch immer gearteter Widerstand gesehen und legitimiert werden. Dass Foucault keinen Geltungsanspruch erhebt, ist von ihm beabsichtigt: „Aber was wollen wir sein? Eine Antwort auf diese Frage gibt Foucault an keiner Stelle seiner Schriften; worauf die kritische Haltung der Grenzverschiebung hinaus will, was ihr Ziel ist, wird konsequent offen gehalten" (Weyand/Sebald 2007: 45). Auch das ist die Absicht Foucaults: Grenzen zu verschieben, ohne diese zu definieren. Denn wie sagt er selbst: „Kritik besteht in der Analyse der Grenzen und ihrer Reflexion (...) Alles in Allem geht es darum, die in Form der notwendigen Begrenzung ausgeübte Kritik in eine praktische Kritik in Form einer möglichen Überschreitung zu transformieren" (Foucault 1990: 49). Die *Machtontologie* will nicht mehr wissen „womit das Subjekt in erfolgreichen Handlungen auf Objekte einwirkt" (Habermas 1985: 323) noch will sie deren Moral ergründen. Wesentlich ist ihr die *Differenz an sich*. „Ich bin schon weg! ist die Devise der Foucaultschen Analyse, die in seltener Symbiose von Theorie und Forschung in die Fluchtpunkte der einmal entworfenen Denkbilder selbst verschwindet" (Schneider 2000: 17).

2.6. Widerstand ohne Subjekt und Wahrheit – Sakrosanktionen

Die Umkehrung der „Wahrheitsabhängigkeit von Macht (...) in eine Machtabhängigkeit der Wahrheit" (Habermas 1985: 323) zeitigt die *Entsorgung objektiver Wahrheit* und Beseitigung des *moralfähigen Handlungssubjekts* aus dem sozialtheoretischen Kontext. Das Subjekt kann nicht mehr als autonomer Träger seines Handelns verstanden werden, dass sich zu der ihm entgegentretenden Objektivität verhalten muss; nicht mehr als ein Subjekt, welches diese Wirklichkeit nicht im Sinne absoluter Wahrheit, aber eben als sein ihm begegnender Objektbereich in den auch begrifflich fundierten Blick nimmt und nicht mehr als ein Subjekt, das sich mit moralischen Fragen wie auch dem Problem des Richtig oder Falsch auseinanderzusetzen hat. *„Macht wird subjektlos"* (ebd.; Herv. B.M.) und das Subjekt demgegenüber machtlos. Weil zudem eine begriffliche Fassung ausscheidet, lassen sich Hinblick auf rationale und vernunftmotivierte Kritik nurmehr partialisierte Kriterien anwenden: „Das gilt besonders für die *Wahrheit*" (Derrida 1983: 23/24; Herv. i.O.). Denn es zeigt sich, so Foucault, dass „die Erfassung der *Geschichte der verschiedenen Formen von Rationalität*

manchmal eher zu Erfolg führt als eine abstrakte Kritik (...)“ (AdM: 217/218; Herv. B.M.). Weil Macht eine „raumzeitliche Generalisierung“ (Habermas 1985: 317) erfährt, wird jeder Wille zum Wissen „zu einem Willen zur Macht, welcher *allen* Diskursen (...) auf ähnliche Weise innewohnen soll wie den Humanwissenschaften der spezifische Selbstbemächtigungswille der neuzeitlichen Subjektivität“ (ebd.; Herv. i.O.)[48] . Macht wird zu einem dualistischen Konstrukt: Sie „ist“ in den Augen des Dekonstruktivismus, aber ihr Sein kann an den Polen des „Guten“ und des „Bösen“ andocken. In einem Gespräch mit Gilles Deleuze kommt Foucault in seiner Reflexion auf einen Kernbestand dieser Überzeugung und zugleich auf den inneren Kern von Widerständigkeit zu sprechen:

„Das Gefängnis ist der einzige Ort, an dem die Macht sich in ihrer Nacktheit in ihren exzessivsten Ausmaßen zeigen und sich als moralische Macht rechtfertigen kann (...) Das ist das Faszinierende an den Gefängnissen, dass sie sich als Macht auf einmal nicht versteckt, dass sie sich nicht maskiert, dass sie sich als bis in die winzigsten Details vorangetriebene Tyrannei, selbst als zynisch zeigt und zugleich rein ist, völlig ‚gerechtfertigt', das sie sich ganz und gar innerhalb einer Moral formulieren kann, die ihrer Ausübung als Rahmen dient: Ihre rohe Tyrannei erscheint damit als leidenschaftslose Herrschaft des Guten über das Böse, der Ordnung über die Unordnung“ (AdM: 56; Herv. B.M.).

Foucault übernimmt selbst diese Dichotomie und sieht in Macht eine Totalität, eine Wesenhaftigkeit (vgl. ebd.: 58), die es im Hinblick auf *Erscheinungsformen* auszudifferenzieren gilt. Macht hat eine derartige Wirkkraft, dass sie sich durch sämtliche Ausdrucksformen des Menschlichen zieht, ein *Vitalprinzip*. So assistiert in dem benannten Gespräch Deleuze im Ausblick auf die Ausfältelung und Totalität von Machtbeziehungen: „Deshalb ist auch die Umkehrung wahr. Es werden nicht nur die Gefangenen wie Kinder, sondern auch die Kinder wie Gefangene behandelt“ (ebd.: 56). Das oszillieren der Macht verursacht auf diesem Weg eine Unentscheidbarkeit, wer und/oder was Macht ausübt. Das gipfelt in „Sprachspielen“ und nicht selten in ähnlich absurder „Schlusslogik“.

Es gilt also zu „wissen, bis wohin die Macht ausgeübt wird, über welche Schaltstellen und bis hin zu welchen oft unendlich kleinen Instanzen einer Hierarchie, Kontrolle, Überwachung, von Verboten und Zwängen sie ausgeübt wird“ (ebd.). Wenn Macht einerseits vorhanden, aber Nichtort ist, bedeutet das: „Niemand ist im Grunde Inhaber der Macht“ (ebd.), weil alle es sein oder werden können. Mit Foucault ist sich Deleuze einig, dass die Allgegenwärtigkeit des kapitalistischen Systems ausschließende, desintegrierende, infantilisierende, das Begehren hemmende bzw. steuernde Folgen zeitigt, die nur *lokal unterlaufen* werden können und müssen. So schlägt Deleuze vor: „gegen diese globale Politik der Macht unternimmt man lokale Gegenangriffe, Gegenschläge, aktive und mitunter auch präventive Verteidigungsmaßnahmen“ (ebd.: 58). Die *Diffusion von Gegenmächten* führt zu einer neuen Form, die der Vernetzung von

[48] Habermas erwähnt dabei, dass die „handgreifliche Positivierung des Willens zu Wahrheit und zum Wissen“ (Habermas 1985: 321) Foucault schließlich zu einer selbstkritischen Beurteilung veranlasst hat.

Macht im 20. Jahrhundert, einer Entwicklung, die – weil wo Macht, da Widerstand – teleologisch verläuft. Damit sind neue Widerstandsformen impliziert, die keine Zentralität mehr benötigen, deren Einheit dennoch postuliert wird als die „einer abgestimmten Vorbereitung und Organisation unserer nächsten Zukunft“ (ebd.: 58;), die durch „laterale Verbindungen, ein ganzes System von Netzen, von Basen des Volkes unterstellen“ (ebd.). Hier tritt der volkssozialistische Impuls deutlich zutage. Die Frage der Befreiung von schlechten und aus schlechten sozialen Verhältnissen ist konkret *im Hinblick auf Praxis* zu formulieren; es stellt sich „endlich die Frage der Macht, der Ungleichheit der Mächte und ihrer Kämpfe“ (ebd.) als Ausdruck jenes Widerständigen, das als *neues Paradigma* auftritt und *axiomatisch* gefasst wird: weil Macht schon im Sozialen anwesend ist, keiner weiteren Ableitung bedarf.

In dem psychoanalytisch motivierten Untersuchungskontext zwischen Selbst, Macht und Begehren, in dem nach einem anderen, alternativen Selbstbezug gesucht wird, gelangen diese Positionen und die späteren Anknüpfungen durch den Poststrukturalismus im anti-metaphysischen Gestus und der Entsubjektivierung der Analyse nicht nur zu einem relativistischen „Begriff“ von Macht, sondern auch von Gegenmacht und dem, was unter „Kultur“ und „Alternativen“ zu verstehen ist. Ein Beispiel für diesen Relativismus aus dem Gespräch zwischen Foucault und Deleuze: Obschon Deleuze noch hinsichtlich der Frage der Verantwortung der „hitlerisierten“ Massen anmerkt, dass sie den Faschismus nicht aufgezwungen bekommen, ihn vielmehr begehrt haben (vgl. AdM: 61), relativiert Foucault durch die Insistenz auf das changierende Verhältnis „zwischen Begehren, Macht und Interesse“ (ebd.) dahingehend, dass es sich um eine Disbalance gehandelt hat, eine „Fehlstellung“, die zu einer – noch zu wenig bekannten (vgl. ebd.) – Verkehrung des Begehrens geführt hat, „denn die Macht wird über die Massen und auf ihre Kosten ausgeübt werden, bis hin zu ihrem Tod, ihrer Opferung und ihrer Abschlachtung, und dennoch begehren sie diese Macht, begehren sie, dass diese Macht ausgeübt wird“ (ebd.). Die Exkulpation gegenüber den Massen gemahnt nicht zufällig an dass Missbrauchs- bzw. Verführungskonstrukt.

Deleuze und Guattari verfolgen die Sakrosanktion weiter in ihrem umfangreichen Werk *1000 Plateaus* (1997) als Suche nach Ereignissen und Orten, an denen „der Begriff der Masse zu einem molekularen Begriff wird, der einem Typus vorangeht, der nicht auf die molare Segmentarität der Klasse reduziert werden kann“ (ebd.: 291). Im Prinzip wird hier eine modifizierte Form der „Theorie der Revolution“ formuliert, die sich jeglicher Vereinnahmung durch Qualifizierungen verweigert. Das Denken, besonders der Moderne des 19 Jahrhunderts, ist immer als die klassifizierende Ordnung des Denkens, das Verkehrte, das Gefährliche (vgl. Ruffing 2008: 47). „Transversale“ markieren nun Schnittpunkte, Linien bzw. Brüche die sich den hierarchisch vorgeordneten Punkten bzw. Systemen und ihren Koordinaten kontinuierlich entziehen. *Transversalität* ist also Teil des Foucaultschen Diskursverständnisses, bei dem sich unterschiedli-

che „Transformationstypen“ (AdM: 29) zu spezifischen Diskursformationen verdichten. Diese lassen sich nicht mehr in einheitlich strukturaler oder formaler Weise rekonstruieren, weder in einem transzendentalen noch semiotisch-authentischen Kontext (vgl. ebd.: 27). Demgegenüber werden mit der Individualisierung von Diskursen „ihre eigenen Charakteristika kenntlich“ gemacht (ebd.). Hier wird also nicht mehr gesucht, „dass ich erkenne, was die Welt Im Innersten zusammenhält“ (J.W. Goethe: Faust), sondern nach Diskontinuitäten, um „hartnäckig die ganze Heftigkeit der Differenz hervortreten (zu) lassen.“ (ebd.: 30). Individualität wird demgemäß als Teil einer „noch tiefergreifenden Subjektivierung“ (Opitz 2007: 131) interpretiert: Mit dem *Kurschluss vom Subjektivismus auf die Subjektivität* der Verantwortung und *Individualität* als Grenze gegenüber dem Anderen muss in der Anschauung des Poststrukturalismus tatsächlich ein Teufelskreis vorstellig werden, „weil dasjenige, was einer derartigen Logik gemäß befreit werden soll, immer schon der produktive Effekt einer Unterwerfung ist“ (ebd.). Der *Differenz-als-Widerstands-Impetus* endet in der Konsequenz bei „einer fatalen Entpolitisierung“ (ebd.). Kritik hat bei Foucault, so Weyand und Sebald, kein Telos mehr wie das noch bei Adorno der Fall ist: „Der Bezugspunkt der Kritik ist nicht eine zukünftige andere Einrichtung der Organisation menschlichen Zusammenlebens, der Bezugspunkt ist die *Subversion in der Gegenwart*“ (Weyand/Sebald 2007: 45; Herv. B.M.). Anders formuliert wird die Widerständigkeit zum Selbstzweck und Tautologie: „Das Ziel der grenzverschiebenden Subversion ist die grenzverschiebende Subversion“ (ebd.). Die dialektische Vermittlung von Begriff und Sache, die Identität von Identität und Nicht-Identität geht verloren.

Hat Foucault in Teilen seiner Analytik noch mit Adorno die Kritik verbunden, dass er keinen utopischen Entwurf (mehr) bereit ist anzugeben, dass er eine Politik vertritt, die vielmehr will, dass etwas nicht geschieht, wendet er sich in seiner lokale und mikrophysikale Widerstände ethisierenden „handlungstheoretischen Erweiterung seines Machtbegriffs“ (Seibert 1995: 22) von Adornos *normativem Pessimismus* ab. Das allerdings kann nicht als gänzliche Abkehr von Normativität verstanden werden, auch wenn die Apodiktion zunächst ein Indikator dafür ist. Foucault spricht davon, dass er eher destruieren, verraten will, dass auch seine Werke nur vorübergehenden und „verräterischen“ Charakter haben (vgl. Weyand/Sebald 2007: 47). Indem er „die ethischen Praxen der Subjekte in irreduzibler Weise von den Praxen der Macht und des Wissens abhebt“ (Seibert 1995: 22), wendet er sich implizit neuerlich einem Normativismus zu, der als Erweiterung des Handlungsspielraumes verstanden werden will. In einem Verhältnis des „Sich-zu-sich-selbst“ (Foucault 1994)[49] soll eine Politik der ersten Person restituierbar sein (vgl. ebd.), die in ethischen Praxen zum Tragen kommt. Die Überlegungen Foucaults zur korrelativen Beziehung zwischen Individuum, Macht und moderner Gesellschaft werden gerade in den späteren Werken von einem neuen Verständnis des Subjekts und Individuums getragen,

[49] In dem Kapitel „Die Ethik der Sorge um sich als Praxis der Freiheit“, erschienen in *Dits et écrits* Band 4, 1994.

das sich diametral entgegengesetzt zum klassischen und kritisch-theoretischen Erkenntnissubjekt verhält. „'Lenkung durch Individualisierung'" (AdM: 245) schreckt den Poststrukturalismus auf und wird zur Aufforderung zum Widerstand „gegen alle Formen von Macht, die in einem Zusammenhang mit Wissen, Kompetenz und Qualifikation stehen. Sie kämpfen gegen die Privilegien des Wissens" (ebd.). „Sie", darunter sind zu verstehen „widerständige Subjekte die Macht allein in der *Differenz ihrer eigenen Aktivität und Passivität* anfechten" (Seibert 1995: 24; Herv. B.M.).

Es ist kein Zufall, dass Michel Foucaults Werk in seinem Duktus an Martin Heidegger gemahnt, versteht er doch diesen als *den* wesentlichen Philosophen der Neuzeit und für ihn selbst als relevanten „Vordenker" (vgl. Schneider 2001: 224 f). Das gemeinsame philosophische Interesse (vgl. ebd.: 225) besteht in der Überschneidung von Heideggers abendländischer Verfallsgeschichte mit Foucaults Kritik okzidentaler Vernunft, die bei letzterem über die archäologisch-genealogische Dekonstruktion erfolgt. Darüber hinaus verbindet beide der Bezug zu altgriechischem Denken und zu „dem Machtdenker Nietzsche" (ebd.: 224). In seiner existenzästhetischen Konzeption (vgl. Seibert 1995), stellt sich Foucault ähnlich Heidegger gegen einen Wahrheitsbegriff, der sich geschichtsphilosophisch oder logisch als Zusammenhang von Aussagen über Welt herleiten lässt. Wahrheit ist Heideggers Ansicht zufolge in den „Sachen selber, von denen sie handeln" (Merker 2001: 128), und wie bei diesem ist jenem Wahrheit ebenfalls „nichts Anzutreffendes, sondern etwas Verborgenes" (Schneider 2001: 233), aber „anders als bei Heidegger liegt diese Verborgenheit als offene Herrschaft zugleich zutage" (ebd.). Darin liegt nun wiederum die Wahrheit Foucaults, dass sie sich Heideggerisch als „Verfallenheit" (Merker 2001: 130) zeigt. Aus jener Verfallenheit heraus lässt sich nur gegen die „Verdeckungsstruktur" bzw. aus dieser heraus der Schein ungeschichtlicher Wahrheit zerstören.

In den zuletzt verfolgten Gedanken liegt die Versuchung des Relativismus und die Affinität zur Seinsontologie der soziologischen und historischen Thematik Foucaults, der einen tatsächlich *post*strukturalen Ansatz entwickelt: Eine Zeitgestalt löst die andere ab, ohne einen grundsätzlichen begrifflichen Aufschluss über das Vergangene oder Vergehende zuzulassen. Die Vergleichbarkeit, mehr noch die Möglichkeit der Bewertung wird verunmöglicht durch prinzipielle Aussetzung jeglicher überzeitlichen Begriffsfigur für vernunftgemäßes Handeln. Dagegen wird eine Existenzästhetik – nach Seibert eine „Achse der Ethik" (vgl. Seibert 1995: 22 f) – sichtbar, die über eine Seinsontologie von Macht die Praxen der nun Widerständigen als sankrosankt der Kritik entzieht. Die an Heidegger geschulte Seinsweise der Macht hat diese „Kehrseite" hervorgebracht: Weil die abgeleitete Ethik und Ästhetik der Existenz gegen die aufoktroyierte und identifizierende Subjektivierung wirkt und damit „das dem Dasein je eigene Sein" (Volpi 2001: 41) hervorkehrt – „lokal, partiell und minoritär" (Seibert 1995: 25) ist –, wird sie den Individuen als ein An-sich zugeschlagen. Im

Duktus Frantz Fanons lässt es konsequenterweise Foucault dann auch offen, ob nicht „an das wilde Ereignis, an den Einbruch einer von außen kommenden Gewalt zu appellieren“ (AdM: 25) ist, „die allein imstande wäre, das System zu erschüttern“ (ebd.: 25)

2.7. Poststrukturelle Verführungen (1) – Auf dem Weg der Gegenaufklärung

Bei einer Veranstaltung der Rosa-Luxemburg-Stiftung anlässlich der Feier zum 60. Jahrestages des Staates Israel hält Gregor Gysi einen Vortrag „Die Haltung der deutschen Linken zum Staat Israel“. Die Rede ist von der Absicht der Ausgewogenheit getragen, die beiden „Konfliktparteien“ (vgl. hagalil.com 2004; Online-Dokument.) – Israel und die palästinensische Führung – im Hinblick auf eine Friedensregelung Rechnung zu tragen sucht. Im folgenden sollen einige Auszüge der Rede das Dilemma von Positionen umreißen, die den oben ausgeführten Relativismus in praktischer Politik verankert sehen wollen, womit zugleich auf die Haltung der – nicht nur deutschen – Linken und linksliberalen Bewegungen in dieser Frage verwiesen wird. In der Rede wird zunächst eine *äquidistante Haltung* eingenommen und daraufhin eine *wahlhandlungstheoretische Annahme* geäußert, die lösungsorientiert sein soll:

„Ein Friedenszustand muss sich dadurch auszeichnen, dass er kooperative Rationalität aufweist. Eine Kosten-Nutzen-Rechnung muss zeigen können, dass jeder andere Zustand für mindestens eine der Parteien zu einem schlechteren Ergebnis führt als der Friedenszustand. Es muss also ein kooperatives Optimum existieren. Falls eine Kosten-Nutzen-Rechnung zeigen sollte, dass mindestens eine Konfliktpartei ein einseitiges Maximum erzielen könnte, das für diese Partei ‚besser’ wäre als das kooperative Optimum, letzteres also mit einem ‚Kooperationsopfer’ belastet wäre, entstünde kein stabiler Zustand“ (ebd.). Gysi warnt anschließend davor, „Konfliktbeurteilungen in einem Gut-Böse-Schema“ (ebd.) abzuhandeln und so zu einem einseitigen Bild und damit einer binären Konstellierung beizutragen. Dabei unterstellt der Redner, dass sich Israel durch die nicht durchgängige Verwendung demokratischer Verfahren, wie sein Gegenüber auch, zu desavouiren drohe. Vergleichbarkeit droht hier zur Gleichsetzung zu werden: Die Rationalität der Ökonomik mit dem Vorschein des sozialen Optimums zeigt sich in einer Zweck-Mittel-Relationierung, die nochmals verdeutlicht, wie wenig „inhaltliche“, moralhaltige Geltungsansprüche ihr Selbstverständnis ausmachen.

Zurück zur Rede des Mitglieds der Partei *Die Linke*, zurück zu Gregor Gysi, der sich anheischig macht, die Spur der Entschuldung von Volksmassen durch Foucault und Derrida, wie sie in dieser Arbeit belegt ist, aufzunehmen und die „Verführungstheorie“ derselben zu unterschreiben, wenn er mit folgendem Verweis fortfährt:

„Schließlich ist da noch jenes Element (...) Hass und Feindschaft (...) Heute würden wir wohl von Ideologie sprechen. Um die Bevölkerung in einen Krieg zu führen, müssen die Kriegsziele als etwas darstellbar sein, was die ganze Bevölkerung angeht. Emotionen müssen mobilisiert, euphorische Zustimmung ermöglicht werden. Der Ausbruch aus dem zivilisierten Alltag in die praktisch nicht zu hemmende Brutalität des Kriegs ist zwar immer möglich, wenn es das von Freud so genannte Unbehagen an der Kultur geben sollte. Aber diese Hürden müssen auch erst einmal genommen werden. Obwohl diese drei Momente – die Rationalität des politischen Zwecks, die Elastizität des Taktischen bei der Verfolgung der Militärstrategie und die Irrationalität der ideologischen Mobilmachung ineinander greifen, haben sie auch die Tendenz zur Verselbständigung gegeneinander“ (ebd.).

Wer in dieser Argumentation nur eine parteipolitische Legitimierungsstrategie zu sehen vermag, muss sich notwendig auch die Frage stellen, *was* soll legitimiert werden und *aus welchen Gründen* soll es legitimiert werden? Das dahinter stehende *Motiv* ist ein wesentlicher Impuls solcher Begründung.

Gespiegelt findet sich auf diesem Weg, bei aller Distanzierung des Antiimperialismus in seinen kruden Formen, dessen „gemäßigte“ Erscheinungfigur, wenn der israelischen Führung unterstellt wird, dass sie – wie die andere Seite auch – durch die „Entfesselung eines Hurra-Patriotismus“ (ebd.) nicht nur demokratische Prozesse, sondern ebenfalls legitime Interessen der palästinensischen Seite kassiert. Wenn unter den genannten „Umständen“ entscheidende Einflussdimensionen wie die terroristische Bedrohung und permanenten Rakentenangriffe, die Verweigerung der vollständigen Anerkennung des israelischen Staates und eine „double speech“ in dieser Hinsicht unterschlagen werden (siehe unten), kann tatsächlich auf *Gleich-Wertigkeit* der Positionen, auf *Gleich-Gewichtigkeit* der relativierten Argumente und *Gleich-Abständigkeit* gegenüber den Parteien insistiert werden. So wird erreicht, dass die Trope „Demokratiedefizit“ zu einem kulturell beliebigen Spielball wird: denn worauf sollen sich zwei Parteien verständigen, wenn es keine übergreifende Basis gibt? Ich werde darauf unten noch ausführlicher zu sprechen kommen. An dieser Stelle ist zu festzustellen, dass auch Gysi die Grundlage seiner eigenen Argumentation verschwimmen muss, weil er auf demokratischen *Werten* als einer Einigungsbasis – als Barriere gegen Willkür – besteht. Gemäß diesem Duktus sind seine Worte zu verstehen: „Israel darf nicht weiter versuchen, kulturell Europa im Nahen Osten zu sein, sondern muss eine kulturelle Macht *des* Nahen Ostens werden“ (ebd.; Herv. i.O.). Die autokratischen Regimes zu delegitmieren scheint hier keine Überlegung wert zu sein. Und auch nicht ist an die Worte eines Mannes gedacht, der nicht gerade bekannt für seine bedingungslose Optierung gegenüber einer „verwestlichten“ Aufklärung oder einer aufgeklärten „Verwestlichung“ ist, der jedoch schon seinerzeit den unabweisbaren Beitrag des Judentums zu Zivilisierung und das damit verbundene „wirkungsvollste Sittengesetz der Welt“ (Nietzsche 2000: 264) sieht. Gerade der jüdische Beitrag zur „globa-

len“ Sittlichkeit wird von Friedrich Nietzsche bitter ernst genommen, wie seine Worte zeigen:

„Überdies: in den dunkelsten Zeiten des Mittelalters, als sich die asiatische Wolkenschicht schwer über Europa gelagert hatte, waren es jüdische Freidenker, Gelehrte und Ärzte, welche das Banner der Aufklärung und der geistigen Unabhängigkeit unter dem härtesten persönlichen Zwange festhielten und Europa gegen Asien verteidigten; ihren Bemühungen ist es nicht am wenigsten zu danken, dass eine natürlichere, vernunftgemäßere und jedenfalls unmythische Erklärung der Welt endlich wieder zu Siege kommen konnte und dass der Ring der Kultur, welche uns jetzt mit der Aufklärung des griechisch-römischen Altertums zusammenknüpft, unzerbrochen blieb“ (ebd.; Herv. i.O.).

Nietzsche, der einmal meint, dass „aber das neunzehnte Jahrhundert (...) kein Fortschritt gegen das sechszehnte (ist)“ (Nietzsche1996: 267), zeigt sich also in der Lage, einen kritischen Standpunkt gegenüber der Aufklärung einzunehmen *und* in Zivilisierungsschritten, der Herauslösung aus der Naturbefangenheit zugleich eine Veredlung menschlichen Daseins zu sehen. Seiner Ansicht zeigen die Folgen des Okzidentalismus die Zielbewusstheit des Menschen – bei ihm nachvollzogen am historischen Beispiel englischer Arbeiter –, die „mit der Macht die größtmögliche Freiheit und individuelle Vornehmheit“ (Nietzsche 2000.: 267) anstreben. Die Leistungen gerade der jüdischen Welt stehen für Nietzsche exemplarisch, was gerade gegenüber despotischen Regimes als Fortschritt erkennbar ist, als nämlich „die größere Freiheit des Gemüts, die Abwesenheit des Erbärmlich-Kleinen, der Erniedrigung vor Brodgebern, der Pfennig-Sparsamkeit“ (ebd.: 268).

Es kann und soll in dieser Arbeit nicht weiter auf die Problematik der israelisch-palästinensischen Auseinandersetzung eingegangen werden. Dennoch sehe ich in dem dargestellten Sachverhalt ein bezeichnendes Beispiel für eine kulturrelativistische Positionierung sowie deren Rückwirkungen auf gesellschaftliche und politische Diskussionen ebenso wie auf dadurch angestoßene Positionierungen und Prozesse – und im Kontext der geführten Auseinandersetzung die Konsequenzen der poststrukturalen, dezidiert Foucaultschen Rezeption. Gysis nicht ausgesprochene kulturelle Selbstkritik hat nämlich zugleich die weitere Folge des „wertneutralen“ Anerkennens des jeweils „Anderen“ als „gegenüber“ auftretender Repräsentant von gleichwertiger Kultur ohne Rücksicht auf mögliche immanente Gehalte. Was die Topoi kultureller Relativierung betrifft, die sich aus den Problematiken und Paradoxien moderner Gesellschaften vermeintlich schlüssig ableiten lassen, so das hier angeführte, wie zu sehen sein wird, noch eine moderate Position dar.

„Die wachsende Globalisierung geht einher mit einer Zunahme neuer Differenzierungen, es gibt immer weitgreifendere Verbindungen bei immer verwickelteren Teilungen. Kosmopolitismus und Provinzgeist sind keine Gegensätze mehr, sie sind miteinander verbunden und verstärken sich gegenseitig. (...) Der

Siegeszug der Technologie, insbesondere auf dem Gebiet der Kommunikation, hat die Welt zu einem einzigen Netz von Information und Kausalität verknüpft." (Geertz 1996: 69).

Auch bei Geertz wird Kulturdifferenz als eine je sinnvolle Praxis betrachtet, er geht davon aus, dass soziales Handeln eine eindeutig kulturelle Basis besitzt, die zudem den Sinnhorizont des Verstehens und Verhaltens bildet. Kultur muss dergestalt als der von allen „berücksichtigte, aufrechterhaltene und immer wieder hergestellte Ordnungszusammenhang, der das Geordnete und Sinnhafte vom bloß Zufälligen und Sinnlosen abgrenzt" (Soeffner 2000: 168), betrachtet werden. Vom Standpunkt Max Webers aus, also von der Sinngenerierung her betrachtet (vgl. Weber 1904/1995: 7), sind menschliche Orientierungen, Wahrnehmungen und Handlungen, die als „Kultur" begriffen werden, in „selbstgesponnene Bedeutungsgewebe" (Geertz 1987: 9) verstrickt. Geertz gewinnt nun aus der Praxis der Individuen eine differenztheoretische Sicht und verbindet diese mit einer westlich-amerikanischen Kulturkritik. Mit der „Dezentriertheit der Welt" (Geertz 1996: 31), die sich im eingangs genannten Zitat andeutet, gehen Differenzierungsnotwendigkeiten einher, die kulturelles Hintergrundwissen in den Vordergrund rücken: Non-Konsensualitäten (vgl. ebd.). Trotz Entdifferenzierung, so Geertz' globalisierungskritische Position, wird die Welt kulturzentristisch und zentralisiert verwaltet:

„Wie der berühmte Flügelschlag eines Schmetterlings über dem pazifischen Ozean ein Gewitter über der iberischen Halbinsel auszulösen vermag, so können heute Veränderungen an irgendeinem Ort Störungen an einem beliebigen anderen herbeiführen. Wir alle sind amerikanischen Anlageverwaltern und ihren Spekulanten ausgeliefert oder britischen Bankern in Singapur, die auf Tokioter Derivate setzen. Erdbeben in Kobe oder Überflutungen in den Niederlanden, italienische Skandale oder saudische Ölförderziele, chinesische Waffenkäufe oder kolumbianischer Drogenschmuggel haben nahezu unmittelbare und verstärkte Auswirkungen weitab von ihrem Ursprung. CNN liefert das Abschlachten in Bosnien, den Hungertod in Somalia oder die Flüchtlingslager in Ruanda direkt in die Wohnzimmer der Welt" (ebd.: 69/70).

Die Welt wird Geertz selbst zu einem großen Zimmer, Ursache und Wirkungen werden paradoxerweise zentralisiert und dezentralisiert: Alles ballt sich in der postmodernen Eine-Welt-Gesellschaft in dem Phänomen „Globalisierung" zusammen. Sie ist Ausgangsort und Fokus von Entwicklungen, Wirkungen und Auswirkungen, Ursachen und Konsequenzen. Andererseits nimmt die Vielfalt der Kulturen zu (vgl. ebd.: 71). Die Trennung und Differenzierung schreitet voran und bildet ein Netz der Ursache-Wirkungs-Zusammenhänge. *Geertz denkt* vom Ergebnis, *von der Differenz aus,* denn der Gedanke der Vernetzung von Kulturen ist negativ konnotiert, weil: „Je mehr die Dinge zusammenrücken, desto mehr bleiben sie getrennt" (ebd.), weil alles mit allem" verbunden ist, muss es paradoxerweise getrennt werden. Ganz im Foucaultschen Sinn werden die Ausdrucks- und Verhaltensformen des Differenten zu Produktionsstätten des

Widerstands gegen eine „Macht", die Vielheiten unter dem Einen, dem Dominanten, der Einzelheit zusammengezogen hat und zu halten versucht. Im „Dagegen" wird potentiell jede Kultur vorweg geadelt und sankrosankt, ohne Ansicht ihrer ethischen und normativen Fundierung. Der Kern ist ihr schon zugesprochen und entspricht dem Motto: Des Feindes Feind sei mein Freund, wenn sie nur „den mächtigen vernetzenden Kräften der modernen industriellen Produktion, des Geldes, der Mobilität und des Handels (trotzt)" (ebd.) – ein vielfach benutztes Stereotyp des antiimperialistischen Hegemonialverständnisses. Antonio Gramscis (1891-1937) neomarxistische Konzeption scheint hierbei Pate gestanden zu haben (vgl. u.a. Gramsci 1996/7). In einer Umkehrung des materialistischen Gedankens Karl Marx' wird das Bewusstsein zum Seinsvorgängigen erhoben und daraus der Kampf um kulturelle Hegemonie extrahiert. Aufgegriffen wird dabei der zivilgesellschaftliche Gedanke Gramscis, der im Kampf um Hegemonie das Walten eines „Typus von Herrschaft, der im Wesentlichen auf der Fähigkeit basiert, eigene Interessen als gesellschaftliche Allgemeininteressen zu definieren und durchzusetzen" (Brand/Scherrer 2005: 116) sieht. Wenn der Verlust der Hegemonie den Verlust der kulturellen Vormachtstellung bezeichnet, dann ist eine Veränderung der politischen Machtkonstellationen über die Subversion in entgegengesetzen „Alltagskulturen"[50] möglich. Geertz restituiert dabei in gewissem Sinne den antikolonialen und antiimperialistischen Gedanken der sich gegen die kapitalistischen Kulturen aufwerfenden Vielheiten und der Differenz. Diese schließt er zu einem fundamentalen Bollwerk gegen den „'Kapitalismus ohne Grenzen'" (Geertz 1996: 70) zusammen, der aus der Welt ein „armes Dorf" (ebd.) gemacht hat, das „weder Solidarität noch Tradition kennt, weder Mittelpunkt noch Grenze hat" (ebd.) und dem es an „jeglicher Ganzheit mangelt" (ebd.).

2.8. Poststrukturalistische Gesellschaftskritik, „Begriffsimperialismus" und „Ursprungsphilosophie"[51]

Damit steht zugleich die *Vielheit* als *zu sich selbst gekommene Differenz* im Fokus der Kritik der aufgeklärten Moderne. Der *Begriff als Denkkategorie* ist *Teil der hegemonialen Zurichtung*, die im übrigen auch die Selbstzurichtung meint, und wird abgelehnt. Jaques Derrida meint, es „wird auf eine Ordnung verwiesen, die jener für die Philosophie grundlegenden Opposition zwischen dem Sensiblen und dem Intelligiblen widersteht" (Derrida 1999: 34). Die daraus resultierenden Prozesse verweisen also auf eine „Ordnung der Differenzen" (Geertz 1996: 75) und die „schlichte Tatsache der kulturellen Heterogenität" (ebd.) wie auch „die enorme Vielfalt der Ebenen" (ebd.: 78) – ein Netzwerk der Möglichkeiten, die gegen „unsere Schulweisheiten über Hobbes' Krieg oder Kants Frieden" (ebd.: 75) in Anschlag zu bringen sind. Politik und Sozialwissenschaft sind dem universalistischen Denken aufgesessen und haben die Praxis der Vielheiten, deren

[50] Zum unterschiedlichen Gebrauch des Begriffs „Kultur" siehe die Ausführungen oben.
[51] Vgl. Adorno 1970, GS 5: 20.

natürliche Bestimmung destruiert. Bereits in der „Kommunikation“ bzw. deren Verständnis steckt die fehlerhafte Annahme, es sei damit „ein einzelner, eindeutiger, rigoros beherrschbarer und übertragbarer – mitteilbarer – Begriff“ (Derrida 1999: 325) gegeben. Vielmehr muss unter der Patina der Einheitlichkeit die verborgene „Landschaft der kollektiven Identitäten“ (Geertz 1996: 74) entdeckt werden. Dabei sind diese *Vielheiten* selbst wiederum als *universell* zu betrachten und zu behandeln: *Gleichheit für Vielheit*. Das gilt für Kulturen in ihrem angestammten Raum wie auch Allochthone, wenn „sie mit Kreuzkümmel kochen wollen und das Recht beanspruchen, dass die Frauen in der Schule Schleier tragen“ (ebd.). Kurz gesagt handelt es sich nach Geertz um die Akzeptanz derer, die in einem „multikulturellen Strudel ein Gedächtnis ihrer selbst bewahren wollen“ (ebd.: 84). Um Vielheit durchzusetzen, werden von Geertz die Differenzen auf *gleichwertige unterschiedliche Erfahrungen* reduziert, die gegen Bornierungen bei Drohung eines *cultural clashes* zu schützen sind. Im Heideggerschen Duktus erklingt erneut die philosophische Absicht, die *Differenz zum Ursprung* zu machen. Dabei ist das, was „an sich“ ist, aber doch nicht gegenwärtig: Ist die *différance* das, „was die Gegenwärtigung des gegenwärtig Seienden ermöglicht, so gegenwärtigt sie sich nie als solche. Sie gibt sich nie dem Gegenwärtigen hin. Niemandem. Indem sie sich zurückhält und nie exponiert, *übersteigt* sie genau in diesem Punkt und geregelterweise die *Ebene der Wahrheit*“ (...) (Derrida 1999: 34; Herv. B.M.). Die *différance* ist Verschwindendes; jede Anwesenheit, Gegenwärtigkeit wäre „Realdarstellung“ und „begriffgefährdet“.

Wer Grundlagenlosigkeit zur Grundlegung seiner Analyse macht, kann nicht mit gutem Grund „Ursprungsphilosophie“ als überwunden postulieren. Die *Vielheitskonstitution als Axiomatisierung*, als Weltanschauung über einen gleichsam anthropologischen Entwurf vermittelt, versucht, sich Begrifflichkeiten als „Nichtbegriffe“ zu erschleichen. „Begriffsimperialismus“ ist jedoch nicht dadurch zu überwinden, dass er per Akklamation negiert wird. Auch das „Weichzeichnen“ der Begründungen durch *neologistische Sprachproduktionen* ist nur ein Schleier des immer wiederkehrenden, besser: nie überwundenen und deshalb immer lauernden „Objektivismus“. Aber das Gegenteil soll der Fall sein:

„Alles in der Zeichnung der *différance* ist strategisch und kühn. Strategisch, weil keine transzendente und außerhalb des Feldes der Schrift gegenwärtige Wahrheit die Totalität des Feldes theologisch beherrschen kann. Kühn, weil diese Strategie keine einfache Strategie in einem Sinne ist, in dem man sagt, die Strategie lenke die Taktik nach einem Endzweck, einem Telos oder dem Motiv einer Beherrschung, einer Herrschaft und einer endgültigen Wiederaneignung der Bewegung oder des Feldes“ (Derrida 1999: 35). So schließlich „(hat) Schreiben (...) nichts mit Bedeuten zu tun, sondern mit Landvermessen und Kartographieren, auch des gelobten Landes“ (Deleuze/Guattari 1974: 8), wird im Hinblick auf kritisch-theoretische Betrachtungen und Analysen eingewandt. Diese poststrukturalistische Konfigurierung will sich der Metaphysik verweigern und ist

doch insofern wieder ganz *ordnende Struktur*, die an die Maschinenmetapher der Evolutionären Erkenntnistheorie gemahnt, wenn sie sagt, „beim Schreiben geht es nur darum, zu wissen, an welche andere Maschine die literarische Maschine angeschlossen werden kann, damit sie funktioniert" (ebd.: 7). Der Systemkontext ist der Poststrukturalismuskonfiguration immanent, und damit wird das Denken aufs System hin funktional gehalten. Diese Ursächlichkeit ist zudem, wie oben gesehen, charakterisiert durch *Unmittelbarkeit* und damit *Nichtvermitteltheit* im Differenz-Diskurs. Dieser verweist mit „*différance*" „zugleich auf die ganze Konfiguration dieser Bedeutungen (...) den Prozess von Spaltung und Teilung, dessen konstituierte Produkte oder Wirkungen die *différents* oder die *différences* wären" (ebd.: 37; Herv. i.O.).

Wird der *Allgemeinbegriff als Vermittlung zwischen Denken und Gegenstand* entsorgt und an dessen Stelle die Unmittelbarkeit des „Hinsichtslosen" entdeckt, unterstreicht dies nicht nur die Foucaultsche „Unschuldsvermutung" jeder Verweigerung gegenüber Zentralität. Vielmehr schleicht sich ein Determinismus ein, der notwendig Individualität bestimmen muss – es gibt *kein der Vielheit und Verschiedenheit Vorgängiges*, vielmehr ist jene das Vorgängige selbst.

Die Vermittlung des Allgemeinen der bürgerlichen Gesellschaft mit dem Besonderen des Individuums, die von Marx noch als kulturelle Erscheinungsform der Warentauschgesellschaft analysiert wird (vgl. Ritsert 1977: 43) und damit zusammenhängend notwendig Ideologie produziert, wird dem Poststrukturalismus weder zu Objektivität noch zur „Erscheinung", weil man mit *différance* „die Autorität der Anwesenheit oder ihres einfachen symmetrischen Gegenteils, der Abwesenheit oder des Fehlens, in Frage stellt" (ebd.). Der Poststrukturalismus unterzieht sich den marxschen analytischen Mühen nicht. Denn in seiner „linguistischen Variation" der Gesellschaftskritik ist ein ungreifbares „Verweisungssystem (...) als Gewebe von Differenzen konstituiert" (Derrida 1999: 41). Und das „hat nichts mit Ideologie zu tun" (Deleuze/Guattari 1974: 7) – das ist auch nicht möglich, ist doch Ideologie mit der Erscheinung verbunden. Diese jedoch ist von der *différance* kassiert: Bedeutung gibt es immer nur in Bezug auf Anderes, wobei das Erscheinende „das Merkmal (*marque*) des vergangenen Elements an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen lässt, wobei die Spur sich weniger auf die sogenannte Zukunft bezieht als auf die sogenannte Vergangenheit und die sogenannte Gegenwart durch eben diese Beziehung zu dem, was es nicht ist: absolut nicht ist, nicht einmal eine Vergangenheit oder eine Zukunft als modifizierte Gegenwart, konstituiert" (ebd.; Herv. i.O.).

Es handelt sich hier – wenn die Argumentation ernst genommen werden soll – um ein Unterlaufen der eigenen Begründungsfähigkeit, deren Motivation oben bereits aufgeschlossen worden ist. „Soziale Rationalität" (Brentel 1999; 2005) kann überhaupt nicht mehr eruiert, festgemacht und expliziert werden in einem Strudel der Negation aller Bezugsmöglichkeiten und im Relationismus jeglichen sprachlichen Ausdrucks. Im Netz der Befangenheit in der „Nicht-

Struktur-Struktur“ bildet sich allerdings eine neue Strukturierung heraus. Es kommt nämlich dazu, „dass die Gegenwart – und besonders das Bewusstsein, das Beisischsein des Bewusstseins – nicht mehr die absolute Matrixform des Seins, sondern als eine ‚Bestimmung’ und ein ‚Effekt’ gesetzt wird. Bestimmung oder Effekt innerhalb eines Systems, das nicht dasjenige der Gegenwart, sondern das der *différance* ist“ (ebd.: 46), das keine Gegensätze, sondern nur noch die *Seinsform* der Heideggerisch zu verstehenden „Ent-Grenzung“ (vgl. ebd.) kennt. Es handelt sich gerade deshalb um eine Struktur, weil sich jeglicher Begriff durch (s)eine permanente und perennierende Begriffsdifferenz immer schon aufschiebt (vgl. ebd.). Darin kann es – wie die Heideggersche Philosophie exponiert – kein „Richtig“ und „Falsch“ geben, wenn nur der Bezug zum metaphysisch kontaminierten Begriff, und sei es jener der Emanzipation, vermieden wird. *Vielheit ist das Andere des abendländischen Logos*; jener ist zu ihrem Recht zu verhelfen, was nur geschehen kann in Anerkennung des „Gegenprinzips *différance*“, in qualitativer Gleichgültigkeit gegenüber allen rhizomatisch[52] wuchernden Figurationen, indem die Individuen jeglicher Metaaussagen sich in Form von Werturteilen oder Bewertungen enthalten und der Unmittelbarkeit hingeben. Allerdings ist dieser Vorgang für die Apologeten des Widerstands gegen „Begriffsimperialismus“ nicht unproblematisch, weil Antiuniverselles sich als Universalisiertes und Universalisierbares behauptet, in der Differenz schon das Gemeinsame lauert. So spricht Derrida kryptisch davon, dass „diese gemeinsame Wurzel (...) keine Wurzel, sondern die Enthüllung des Ursprungs (ist)“ (ebd.: 169). Der Poststrukturalismus kennt in seinem antimetaphysischen Gestus nur scheinbar keinen Fixpunkt – obschon ihm das nicht Gegenstand der Reflexion ist. In der Apodiktion der Differenz, zuletzt *différance*, lässt sich eine Letztbegründung überhaupt nicht vermeiden. Damit aber hält genau die Metaphysik Einkehr, die zu vermeiden der Anspruch und das Ziel ist.

[52] „Rhizom“, ein Wurzel- oder besser gesagt Knollentyp, wird im Poststrukturalismus Sinnbild für den Urgrund aller Philosophie, der gerade nicht aussagbar, weil an sich abwesend ist.

3. Feministischer Dekonstruktivismus – Authentizität der Unmittelbarkeit, Vernunft als „Ereignis“

3.1. Von der Patriarchatskritik zur postkolonial-feministischen Dekonstruktion

Die postmodernen bzw. poststrukturalistischen gesellschaftskritischen Debatten und Infragestellungen lassen sich auch in der feministischen Theoriebildung wiederfinden[53]. So will Barbara Schaeffer-Hegel in ihrem Beitrag *Feministische Wissenschaftskritik: Angriffe auf das Selbstverständnis in den Geisteswissenschaften* (1984) „versuchen, einige der inneren Zusammenhänge zwischen Macht- und Erkenntnisstrukturen aufzudecken, die Patriarchat und Wissenschaft miteinander verbinden“ (ebd.: 36). Problematisiert wird, dass „Frauen in der Soziologie nur da vorkommen, wo sie entweder mit den typischen Männerthemen – Macht, Arbeit, sozialer Aufstieg, Konflikt und Sexualität – in Berührung kommen oder aber als Töchter“ (ebd.: 38). Die patriarchalen Paradigmen wirken, da es sich um eine männliche Wissenschaft handelt, als abgesicherte „Ergebnisse“ wissenschaftsimmanent. Auf diesem Weg stützt die Empirie (vgl. Butler 1991: 113) die Projektion qua Substanzialisierung mit anschließender Transformation in eine duale Konzeption: männlich versus weiblich, Vernunft versus Sinnlichkeit (vgl. Schaeffer-Hegel 1984: 53 f). Beispielsweise zu finden in der Konzeption John Lockes, dessen gesamter Entwurf – welcher noch immer Geltung beansprucht, so die Deutung –, nicht einmal mehr „zeitgemäß zu entrümpeln“ (ebd.: 52), sondern im ganzen zu verwerfen ist. Weil die männliche Dominanz in diesem und ähnlichen Konzepten als anthropologische Konstante fungiert, führt auch die denkmögliche Beteiligung von Frauen an Eigentum und Macht nicht zu befriedigenden Ergebnissen. Anstelle einer Argumentation hinsichtlich von „’Citizenship without Politics’“ (Meyer 1994: 198), nach gesellschaftlicher Willensbildung und Gleichheit gemäß den platonischen politischen Tugenden, nach Selbstkonzept und Streben nach Lebensglück (vgl. ebd.: 199), wird der im Anschluss an Locke noch immer gültige überidealisierte Naturzustand thematisiert, in den „die“ Weiblichkeit eingebunden ist und der als Legitimierung der „Ausübung von Herrschaft über die *wirkliche Frau* (...)“ (Schaeffer-Hegel 1984: 53; Herv. B.M.) wirkt. An dieser Stelle ist Michel Foucaults Disziplinierungsmacht und Selbstdisziplinierung angeschlossen, wobei die konträren Kräfte sich historisch als Kampfplätze darstellen lassen; hier geht es um die „Gefahr Frau, die den modernen Mann bei der Ergreifung der Macht über sein eigenes Geschick, das er den Händen der Natur und der Tradition zu entreißen beginnt, stört“ (ebd.: 58). Das Verständnis von Disziplinierung und Selbstdisziplinierung hat sich innerhalb der feministisch oder als ge-

[53] An dieser Stelle sei noch einmal betont, dass es mir nicht um eine Kritik „des“ Feminismus, nicht feministischer Positionen „an sich“ geht. Absicht ist die kritische Beleuchtung der postmodernen bzw. poststrukturalen Positionen, die einen Anspruch auf Vernunft-, Subjekt- und Kritik am aufgeklärten Individuum des als okzidental bezeichneten Raumes erheben. Hier spielen bestimmte feministische Strömungen durchaus eine ausnehmende Rolle – dieses und die Implikationen stehen im Fokus meiner Kritik.

sellschaftskritisch firmierende Theorie „modernisiert". Gleich geblieben ist dabei der *kulturkritische Angelpunkt*, in dessen Zentrum die westlich aufgeklärte Wissenschaft und deren Erkenntnisse wie Methoden stehen. Auch bei Christine Holzkamp und Gisela Steppke steht so die männlich-patriarchal geprägte Naturzerstörung im Vordergrund – hier exemplifiziert am Bild über das Kind. Demnach eignet aufgeklärten Wissenschaftsparadigmen der „Moment der Zurichtung" (Holzkamp/Steppke 1984: 71) des Kindes durch Forschung bzw. Erziehungswissenschaft, wobei „die Herausbildung von Zielen und Methoden der Entwicklungspsychologie in einem ursächlichen, wenn auch zeitlich nachgeordneten Zusammenhang mit der Entwicklung der Anthropologie und deren Methoden sowie dem Kolonialismus gesehen werden muss" (ebd.) und „die am Ende des vorigen Jahrhunderts sich herausbildende Kinderpsychologie sich an kolonialen Vorstellungen orientiert hat" (ebd.). Die kindliche als Teil der menschlichen Natur wird als ein An-sich gesehen, auf dessen „Be-herr-schung" (ebd.) gezielt werden soll, mit der Konsequenz der „Vernichtung der Natur" (ebd.), welcher der Wunsch nach Konservierung einiger „Momente magischen und animistischen Denkens" (ebd.: 72) entgegengehalten wird, um „(d)ie noch bei Kindern beobachtbare Ganzheitlichkeit von Denken, Fühlen und Handeln" (ebd.) aufrechtzuerhalten. Der Kolonialismus des weißen männlichen Menschen, gibt in den *Projektionen und Inszenierungen*[54] dem „tief liegenden männlichen Wunsch" (Woesler de Panafieu 1984: 257) Ausdruck, über „das Mittel der künstlichen Menschenerschaffung" (ebd.) wie „Gott werden zu wollen" (ebd

3.2. „Performanz" und „Ereignis" – Fortschreibung der Subjektlosigkeit

Treffend beschreibt die feministische Kommunikationstheoretikerin Marie-Luise Angerer als Herausgeberin des Buches *The Body of Gender. Körper. Geschlechter. Identitäten* (1995) die Wandlung zu einem diskursiv-kommunikationstheoretischen und performativen Verständnis: „Der *Körper* als semiotisch-materielles Bedeutungsbündel, *gender* als perfomativer Akt, und *Identität* als sich (sic!) ständig herzustellende und nachträglich sich einstellende Fixierung (...) in äußerst heterogenen Feldern" (ebd.: 11; Vorwort; Herv. i.O.) bilden somit in das Zentrum postkolonialer und „postfeministischer" Theoriebildung. Hier erhält der Begriff performativer *Virilität* (vgl. Woesler de Panafieu 1984: 256) besondere Bedeutung und historische ausgedehnte Dimensionierungen (vgl. Angerer 1995: 11; Vorwort). Nun hat sich ein „Zentrum postrukturalistisch-feministischer Dekonstruktions-Verfahren" (ebd.) aufgetan, welches die „*Existenzweise des Geschlechts*" (ebd.; Herv. i.O.) als zwar an die „körperliche Materialität" (ebd.) gebunden sieht; aber der Körper ist „immer schon als gedoppelter, als immer schon real und repräsentiert" (ebd.) zu betrachten und damit eingelassen in ein „Netz von Bedeutungsverfahren" (ebd.). Im Gegensatz zu den Auseinandersetzungen der 1970er Jahre um die Körperlichkeit von Ge-

[54] So der Untertitel des Readers programmatisch und mit Verweis auf Perfomativität.

schlechtern, den Annahmen männlicher Strategien der Unterwerfung und des Gefügigmachens (vgl. ebd.: 17), wird mit der „sprachlichen Kehre“ eine „Verunsicherung gegenüber (körperlichen-geschlechtlichen) Identitäten artikuliert“ (Angerer 1995: 17) – und damit *„Textualisierung“*, *„Perfomativität“*, *Sprache und Lesbarkeit im Ereigniskontext* in das Zentrum der Theorie gerückt. Hierbei sollen „Körperlichkeit und Geschlechteridentitäten in ihrer jeweiligen Bezüglichkeit gelesen werden (...) Eine Bezüglichkeit, die sich in einer historisch spezifischen gesellschaftspolitischen Matrix als deren Rahmenbedingung notwendig einstellen muss“ (ebd.: 18). Das Begriffspaar *„sex“* und *„gender“* wird in die feministischen Interpretationen und im Hinblick auf die Annahme eingeführt, dass das als sichtbar behauptete Geschlecht keines ist (vgl. Irigaray 1979). Die Kategorie Geschlecht wird als politische und nicht mehr als qua Geburt, also naturgegeben festgelegte, begriffen. Ausgehend vom Diktum Simone de Beauvoirs, „(m)an kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es“ (Beauvoir 1976: 265), ist nach Anschauung des poststrukturalen Feminismus auf die sozial-gesellschaftliche Konstruktion der Geschlechter zu verweisen. Judith Butler sagt dazu:

„Das ‚biologische Geschlecht’ wird nicht mehr als ein körperlich Gegebenes ausgelegt, dem das Konstrukt des sozialen Geschlechts künstlich auferlegt wird, sondern als eine kulturelle Norm, die die Materialisierung von Körpern regiert“ (Butler 1995: 22).

Butlers feministische Position lehnt sich stark an den Ereignisbegriff Alain Badious an, bei dem „Ereignis (...) ein Effekt ohne Ursache (ist)“ (Machunsky 2007: 38). Badiou, der nicht nur Philosoph, sondern auch Mathematiker ist und beide Bereiche miteinander in Bezug zu setzen sucht, steht ebenfalls prominent für den poststrukturalistischen bzw. dekonstruktivistischen Ansatz: „Das Ununterscheidbare existiert“ (Badiou 2005: 420; Kapitelüberschrift), sagt er und zielt auf den Übergang zum *Unentscheidbaren*, und das vermittels eines *Ereignisses*. „Das Ereignis hat keinen Bezug zur bestehenden Situation; das heißt, es ist zwar die Folge einer Unentscheidbarkeit der Situation, es lässt sich aber nicht aus der Situation ableiten“ (Heil 2005; Online-Dokument). Dabei ist das Subjekt ein „Seinstyp“ (Badiou 2005: 459), der aus der Ontologie entspringt, dem aber nicht Wahrheit im Sinne einer universellen Kategorie inhäriert. Wahrheit ist ein „Danach“, folgt dem unkalkulierbaren Ereignis, das wiederum nicht in der Form der Aufeinanderfolge gedacht werden kann. „Geschichte im Sinne einer Dialektik von Mensch und Natur kann es folglich nicht geben. Nur eine Geschichtlichkeit, die das Ereignis begründet, lässt Badiou noch gelten“ (Machunsky 2007: 37). Damit werden *Subjekte* der klassischen Philosophie im Grunde auch hier *subtrahiert* bzw. *gegenstandslos*, weil sie nicht Verursacher ihrer Handlungen sind. „Ein Ereignis gibt – hält man ihm die Treue –, einen neuen Rahmen vor, es taucht dort auf, wo eine – im bestehenden System – unentscheidbare Situation entschieden wird“ (Badiou 2005a: 41/42). Die Konsequenz dessen ist, dass „(d)adurch (...) eine unentscheidbare disjunktive Synthe-

se entschieden (wird) und sein Subjekt und die Folgen der Ereignis-Aussage festgelegt“ (ebd.). Bemerkenswert ist nicht nur, dass damit das Subjekt erneut bzw. weiter aus den Prozessen einer Weltgestaltung eskamotiert bleibt. Andererseits ist nämlich „Ereignis“ ein geradezu prädestinierter Link zu den poststrukturellen und dekonstruktivistischen Ideen und Entwürfen: ein *Lückenschluss zwischen ontologisierter Differenz* und dem *Ergebnis* (vgl. Heil 2005; Online-Dokument). Ähnlich dem poststrukturalistischen Diskursverständnis werden durch Ereignisse *Verschiebungen* geschaffen, die wiederum die Koordinaten für Anschlüsse – des Verstehens und Begreifens, des Selbstverständnisses der Subjekte – verändern, woraus resultiert, dass universalisierbare Bedeutungskontexte obsoletiert sind.

Judith Butler nimmt, unter anderem in ihrem Buch *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung* (2001), die Machtförmigkeit der Produktion von Geschlechtssubjekten und deren Kritik auf: „’Subjektivation’ bezeichnet den Prozess des Unterworfenwerdens durch Macht und zugleich den Prozess der Subjektwerdung. *Ins Leben gerufen* wird das Subjekt, sei es mittels Anrufung oder Interpellation im Sinne Althussers oder mittels diskursiver Produktivität im Sinne Foucaults, durch eine *ursprüngliche Unterwerfung unter die Macht*“ (ebd.: 8; Herv. B.M.). Alle Subjektaspekte von Akteurinnen und Akteuren sind damit bereits auf den Begriff der Gewaltsamkeit gebracht. Indem mittels Rekurs auf die *pragmatische Sprachphilosophie* zurückgegriffen, die sprachliche Praxis der Performanz zugeschlagen wird, erscheinen Verhalten und Handlungen als abgeleitete Stofflichkeiten ähnlicher Natur. Mir scheint ein sehr deutlicher Anklang an Heideggers Verständnis des hermeneutischen Zirkels und der Sprache als „Wesen“ gegeben zu sein. Sprache und besonders Sprechen ist als Daseiendes von Erstarrung betroffen: „Da werden Sinnträger und Funktionszeichen herabgedrückt und Sätze zu leeren Dogmen (Gadamer 1995: 21). Die ausbeutende Ausschöpfung der Natur hat auch bei Butler ihren Platz, und ebenso wie Heideggers Destruktionsabsicht gegenüber der Sprache der Metaphysik unternimmt Butler den Versuch einer sprachlichen Dekonstruktion des in der Gesellschaft „Anwesenden“ als eines aus der aufgeklärten Rationalisierung entsprungenen falschen Politischen. „Die Sprache der Philosophie und ihre Begrifflichkeit gehören überall in den Lebenszusammenhang der jeweils gesprochenen Sprache (...) Sprache ist als Sprache verborgen, weil sie jeweils *etwas* meint“ (ebd.: 22; Herv. i.O.). Butlers Verdoppelung – „eigentliche“ Sprache und bedeutendes Sprechen – fundiert in einer Setzung ursprünglicher sprachlicher Unmittelbarkeit, Nichtrepräsentanz und Nichtvermitteltheit, bei der kritische Reflexion der Handlungsfolgen ausscheiden. Sie übernimmt dabei nicht einfach Heideggers sprachphilosophische Überlegungen, sondern führt vielmehr, Foucaults Gedanken des „Dazwischen“ weiter. Dennoch bleibt hier das „Postulat der Unhintergehbarkeit der Sprache“ (Tepe o.J.: 2; Online-Dokument) erhalten. Im Modus Heideggers „Existenzials“ wird Butler der Weltbezug ein „uneigentliches Verstehen“ (vgl. ebd.), das sich nicht kritisch mit dem Begriff auseinandersetzen muss. Die kritische Betrachtung kann und muss sogar entfallen,

weil das Subjekt als selbst Produkt des gewalttägigen Bedeutens sich mit Sprache nicht reflexiv auf sich selbst oder ein anderes Objekt, auf die begriffliche Fassung eines Gegenstandes, etwas, das über sich selbst hinausweist und nicht mit jenem identisch ist, beziehen kann. An dieser Stelle treten *„Inszenierungen"* auf die Agenda. Butler situiert dabei die Geschlechteridentitäten innerhalb eines kulturellen Diskurses der einen binär strukturierten Code aufweist. Er wird als Herrschaftsinstrument vordiskursiv implementiert (vgl. Butler 1991: 24), innerhalb der klassischen Dualismen Natur/Kultur, Weiblichkeit/Männlichkeit, Körper/Geist und Vernunft, Passivität/Aktivität diskursiv kategorisiert und als gesellschaftliche Matrix geschaltet. Butlers These vom „Effekt jenes kulturellen Konstruktionsapparates" (ebd.), der dann *Geschlechtsidentität* als „ein wesentliches Attribut" (ebd.: 25) konstituiert, liebäugelt mit dem *Labeling Approach* (vgl. Lemert 1975), nach dem ein Verhalten einer Rollenzuschreibung folgt – eine „besondere Klasse gesellschaftlich definierter Verhaltensweisen" (ebd.: 433) erst generiert – und inkludiert auch *Stigmatisierungsansätze* (vgl. Goffman 1990) wie auch der Bezug zur *gesellschaftlichen Konstruktion von Realität* (vgl. Berger/Luckmann 1966) erkennbar ist. Verdienst dieser Perspektive ist das Unterlaufen der Vorstellung des körperlichen als eines fixen, auch verhaltensauszeichnenden Geschlechts mit schicksalhafter Einbindung. Der *Verlust jeglicher Materialität von Geschlechtlichkeit* im Zusammenhang mit der Behauptung, dass Körperlichkeit allein durch diskursiv-perfomative Verifikation sich herstellen kann, endet allerdings erneut mit einer – im dunkeln bleibenden – Ursubstanz. Denn was soll es anderes als wirkende Substanz sein, wenn „die Bedeutungen der Geschlechtsidentität (*gender meanings*)" (Butler 1991: 25; Herv. i.O.), die Stofflichkeit des Körpers und der Geschlechter nurmehr als *Resultat eines vorausgeschickten regulierenden Machtsystems, als produktiver Effekt* und *als Konstrukt der Macht* verstehbar sind?

Tatsächlich stellt die Sprechakttheorie, wie sie aus der Sprachpragmatik John Rogers Searles und John Langshaw Austins aufgegriffen und weitergeführt wird, eine Basis linken und globalisierungskritischen wie (neo-) feministischen Verständnisses dar. Wenn Austin sagt, „to say something *is* to do something, or *in* saying something we do something, and even *by* saying something we do something" (Austin 1976: 94; Herv. i.O.); wenn dieser als Faktum konstruierte Bedeutungszusammenhang mit poststrukturalen Überzeugungen von Alltagssprache als eines Unterdrückungsinstrumentariums zusammengebracht wird, dann ist Widerständigkeit in der Überzeugung der Protagonistinnen Pflicht. *Theoretisch-analytisch* betrachtet fallen hier empirisches Sein und Sprechen als perfomativer Akt ineinander. Das Prius von Sprache als Realitätskonstitution fungiert als Antipode des als metaphysisch denunzierten Eingedenkens, dass Sprache ein Potential inhäriert, welches über die bloße instrumentelle Verwendung hinaus- und auf begriffliche Reflexion verweist. Auf *metatheoretischer Ebene* kann somit über Sprache wenig mehr ausgesagt werden, als dass sie darstellender und handelnder Ausdruck von Machtbeziehungen ist, *interpretativ* ein „vicious cycle" der Repressivität, gegenüber dem jeder Versuch, denkend o-

der/und handelnd die naturgemäße Schranke zu überwinden, geradezu den Verdacht zirkulärer Zuspitzung nährt.

Für Butler gelten also die Differenzierungen eines *geschlechtlichen* „Seins" (vgl. Butler 1991: 75) und des „anatomischen Geschlechts" (ebd.) nicht. Sie schreitet mit Lacan vom „Primat, das die westliche Metaphysik der Ontologie zuspricht" (ebd.), zurück zu einer Bestimmung, die keine Vorstellung eines Handlungsvollzuges kennt, welche vor, neben oder außerhalb des Bezeichnungskontexts existiert. Nicht kommt das Individuum als Person in der Handlung gleichsam zu sich selbst *und* verfällt dem Ideologischen, wo*durch* politische und gesellschaftskritische Ambitionen, Entwürfe unbeschädigter Individualität erst zu begründen wären. Vielmehr wird das *Subjekt gestrichen* zugunsten eines permanenten und perennierenden Prozessierens, das als Konstruieren und Werden zu begreifen ist. Ist also der bewusste Eingriff in diese Metatheorie Willkür, so entspricht das Prozessieren selbst dem Prinzip blinder Variationen der fortgeschrittenen Evolutionstheorie, dem sich das Individuum überlassen soll. Identität respektive identitätsstabilisierende Momente gelten Butlers Interpretation schon begrifflich zugerichtet und als Erstarrung, der Fluidisierung entgegengehalten wird. Soziale Rationalität und Solidarität kann auf diesem Weg nur verlorengehen – sind beide Faktoren wie auch moralische Erwägungen der Willkürseite des Prinzips zugeschlagen und können höchstens als „Ergebnis" evoluieren. Soziale Rationalität, Vernunft, Solidarität als Probleme und Fragen von Vergesellschaftung überhaupt sind jedoch immer auch moralisch kommunizierte Kategorien, ein Prozess – wie ich später mit Immanuel Kant nachzeichnen werde – und nicht lediglich das Ende einer kausalen Verkettung. Nun ist gewiss Kausalität eine Begriffsfigur, die Butler und andere von sich weisen. Dennoch kommt sie immer wieder zum Tragen. Denn es ist ein Irrtum zu glauben, dass der dekonstruktivistische Ansatz sich gegen jede Restmetaphysik immunisiert hat. Ähnlich Badious Ereigniskonzeption findet sich das Universelle dennoch wieder, „nicht als Reglementierung des Besonderen oder der Differenzen (...) sondern als das, was sich diesen Identitätsbegriffen entzieht, sie durchbricht, nicht in ihnen aufgeht" (Heil 2005; Online-Dokument). So vermerkt Butler eine *prädiskursive, wesenhafte Machtstruktur*, wenn sie zur Materialität der Körper Foucault interpretiert: „Dass Materie immer etwas zu Materie Gewordenes ist, muss meiner Meinung nach mit Bezug auf die produktiven und eben auch materialisierenden Effekte von regulierender Macht in Foucaultschen Sinne gedacht werden" (Butler 1995: 32). Daraus resultiert, dass „das Symbolische als kulturell universale Bezeichnungsstruktur (...) nirgendwo vollständig im Realen installiert ist (Butler 1991: 76), sondern vom performativen Akt erst generiert wird. Die Substanz kehrt ungewollt zurück, materialisiert sich in der „*Dis*kontinuität" (ebd.: 209; Herv. i.O.), wirft sich auf zur Substanz, die hinter der Dekonstruktion als Wesensfigur zurückbleibt. Badiou wie Butler verbindet dabei der Ausblick auf eine naturhafte „Allgemeinheit des menschlichen Seins (...) im Absehen von jeglicher Besonderheit" (Machunsky 2007: 40), was die Hoffnung oder den Gedanken an ein die Menschen universal Verbindendes

„als regulierende Fiktion (enthüllt)“ (Butler 1991: 208). Aus *sozialer und soziologischer Pespektive* ist zu sehen, dass der Prozess der Subjektivierung und Individualisierung als besorgniserregender erlebt wird und mit dem postdiskursiven „Ich“ gekontert werden muss, um Reflexion auf gesellschaftliche Dialektik zu umschiffen. Dieser Zug erinnert an die Mühlfeldsche Kritik Humberto Maturanas in der Auseinandersetzung mit Niklas Luhmanns Autopoiesis-Hypothese. Denn der dem Unbestimmten, dem schicksalhaft von außen Herantretenden zugewiesene Status erfolgt als „Deutung existenzieller Sachverhalte“ (Mühlfeld 1994: 134). Anstelle repressiv verstandener Individualität, die das Individuum trifft und zu Selbstrepräsentanz, zu Anwesenheit und damit Selbstdarstellung nötigt sind nur noch *Kopplungen* möglich (vgl. ebd.: 133), die in Rücksicht der *Ereignisse* erfolgen. So kommt es zur Aspektumkehr in abstruser Verdrehung, wenn nahegelegt wird, „dass es keinen ’Täter hinter der Tat gibt’, sondern dass der Täter in unbeständiger, veränderlicher Form erst in und durch die Tat hervorgebracht wird“ (ebd.: 209). Magnus Klaue vermerkt dazu treffend, dass der Konstitutionsprozess für „Täterschaft“ nurmehr vollständig ohne Subjekt sich zu vollziehen vermag (vgl. Klaue 2009: 67). Ihm entgeht auch die Paradoxie dieses Konstruktes nicht: „Gerade in diesem blinden Vollzugscharakter soll jedoch eine besondere Freiheit der Subjekte aufscheinen, die dadurch, dass allererst die ‚Tat’ sie als ‚Täter’ setzt, von der abendländisch-repressiven Bürde individueller Verantwortung entlastet sind und in wärmender Eintracht mit den Bewegungen der Macht (...) immer aufs Neue sich selbst ‚hervorbringen’ können“ (ebd.). Mit Foucault und Badiou wird im antiuniversellen und identitätslosen Sprechen von Individuen geradezu die Suche nach einer Eigentlichkeit als Seinsweise beschworen. Hier nun verschränkt sich in den poststrukturalen und dekonstruktivistischen Ansätzen die *Norm der Abweichung* (von Osten 2003) mit politischer Dissidenz und Subversion durch Möglichkeiten von *Inszenierungen, Variierungen und Modifikationen durch Wiederholungen* (vgl. Butler 1991: 213). Zugleich zeigt sich an der Stelle die Foucaultsche revolutionäre Abstinenz auch in Butlers Dekonstruktion. Die Überwindung des heterosexuellen Regimes, das schließlich „Weltvorlage“ ist, wird durch die geschlechtlichen Inszenierungen selbst nicht wahrscheinlich, soll aber zumindest ganz ähnlich der Kunst „die Möglichkeit einer vielschichtigen Rekonfiguration und Wieder-Einsetzung“ (ebd.: 213) ermöglichen. Hellhörig machen sollte an dieser Stelle die *Reinstallierungsabsicht*, denn es muss gefragt werden, was, wenn nicht ein ursprüngliches, aber sistiertes Sein hinter dem Daseienden gemeint ist.

In *philosophischer und politischer Perspektive* zeigt sich eine *antirationalistische Regression*, ein Ressentiment gegen die bürgerliche Gesellschaft bei gleichzeitiger Affirmation deren warentauschender und konkurrenzförmiger Bedingtheit. Die Blindheit gegenüber den Produktionsbedingungen des Kapitals wird deutlich im freien Floaten der Diskurse und der erhofften Verschiebung der Konnotationen. Es handelt sich hier um ein Phänomen, das Adorno schon erkennt, längst bevor der Dekonstruktivismus mit seiner antibürgerlichen Schlagseite sich entwickelt hat und zwar als „wüste Erweiterung des in Allnatur vermumm-

ten Gesellschaftlichen“ (Adorno 2001: 296). Kritiker dieser postmodernen Ausrichtung, die zur Überwindung *jeglicher* Metaphysik aufruft werfen ihr deshalb vor, dass sie den Kapitalismus als „Alltagsreligion“ reproduziert (vgl. Machunsky 2007: 45) bzw. die „Mobilisierung zur kreativen Selbstreproduktion“ (Klaue 2009: 67) darstellt. Unter der Zurückweisung abgeklärter Mündigkeit und Arroganz erlaubt sich diese nachaufklärerische Strömung, durchaus unter Ausführung berechtigter Kritik der „Unbescheidenheit“ von Aufklärung und Moderne, selbst unbescheiden zu werden, indem sie unter anderem mit Lyotard quasi eine neue Erzählung über der Meta-Erzählung konstituiert. Hat einerseits die „große Erzählung (...) ihre Glaubwürdigkeit verloren, welche Weise der Vereinheitlichung ihr auch immer zugeordnet wird: Spekulative Erzählung oder Erzählung der Emanzipation“ (Lyotard 1986: 112), so zeigt sich aufseiten der postmodernen Kritik eine „uneingestandene Sehnsucht nach vitaler Authentizität“ (Klaue 2009: 66), die das Politisch-Gesellschaftliche und die Frage des Sozialen immer offen lässt, weil sie permanent im jeweiligen Dazwischen, Unthematisierten laviert, auf das kommende Ereignis fixiert bleibt. Damit – und dies ist die *wissenschaftliche Perspektive* des Dekonstruktivismus in feministischer Rezeption –: „fällt der wissenschaftliche Diskurs der Herrschaft des ökonomischen Diskurses zum Opfer“ (Kubsch 2004: 9; Online-Dokument).

Unter der *Perspektive eines kritischen Resümees* und der *Absicht einer Korrektur gegenaufklärerischen Denkens* wäre hier gegen die poststrukturalistische und (post-) feministische Sprachmetaphysik folgendes zu sagen: Es mag die Lyotardsche Zuspitzung, „(m)an kauft keine Gelehrten, Techniker und Apparate, um die Wahrheit zu erfahren, sondern um die Macht zu erweitern“ (Lyotard 1986: 135), zwar einen Wahrheitskern haben. Aber dieser *erklärt* nicht Wissenschaft, sondern nur in Teilen deren *instrumentelle Anwendung*. Verloren geht unter Lyotards Diktum, dass Wissenschaft – auch und gerade okzidentaler Prägung – „den Schritt von der Stammesgesellschaft zu humanitärer Gesinnung“ (Popper 1957: 231), die Überwindung des Dogmatismus zugunsten des Prinzips kritischer Prüfung angestoßen und mitvollzogen hat (vgl. Albert 1968: 29 f) wie auch die „Aufgabe der Suche nach objektiver, kohärenter Wahrheit“ (Kubsch 2004: 11; Online-Dokument). Das intelligible Transzendentalsubjekt wird durch die hier untersuchten Konzepte verabschiedet, dabei abendländische Wissenschaftlichkeit diskreditiert, und das paradoxerweise unter Reklamation derselben – übrig bleiben *Paralogismen*.

An einigen von diesen als bizarr charakterisierten Annahmen der Feministin Luce Irigaray machen Alan Sokal und Jean Bricmont in ihrem Buch *Eleganter Unsinn* (1999) diese „Wende“ deutlich. Irigaray setzt sich mit linguistischem Schwerpunkt mit den wissenschaftlichen Erkenntnissen um die Psychoanalyse, aber auch der sogenannten Big-Bang-Theorie auseinander. Die Spaltung des Subjekts bei Sigmund Freud wird mit Atomspaltung analogisiert, mit der „explosionsartig“ statthabenden Zerrissenheit Nietzsches Egos (vgl. ebd.: 127 f) usw. Wissenschaftliche Gleichungen werden geschlechtsspezifisch interpretiert,

so beispielsweise im Verhältnis von Energie (E) und Masse (M) (ausgedrückt in der Formel $E = Mc^2$) (vgl. (ebd.: 130/131). Sokal und Bricmont merken hierzu an, dass „(i)m Hinblick auf die *Spaltung* (...) Irigarays ‚Logik' wahrlich bizarr (ist): Ist sie wirklich der Überzeugung, dass diese zufällige sprachliche Übereinstimmung ein Argument darstellt? Und wenn ja, was zeigt es" (ebd.: 128; Herv. i.O.)? Noch abstruser ist die Behauptung, dass Nietzsche sein Inneres als Atomkern wahrnimmt und von Explosionen bedroht sieht. „Der Atomkern wurde 1911 entdeckt, die Kernspaltung 1938 (...) Es ist höchst unwahrscheinlich, dass Nietzsche (1844-1900) sein Ego ‚als einen von Explosionen bedrohten Atomkern' wahrnehmen konnte" (ebd.). Die „chaostheoretischen" Absichten der Feministin Luce Irigaray wollen auf das „'Problem der Ränder'" (ebd.: 142) hinaus, um damit zugleich das „Andere" der Wissenschaft und das *Kosmologische des Frauseins* zu konstituieren, welches beides dem rationalistisch-technokratischen Weltbild – ausgedrückt in den schein-objektiven „Männerwissenschaften" – diametral entgegengesetzt wird.

Sokal, selbst Physiker und politisch linksorientiert (vgl. Kubsch 2004: 12; Online-Dokument) und unternimmt ein „Metaexperiment", in welchem er die wissenschaftlichen Paradigmen als selbst mythologische „überführt". Das cartesische Weltbild mitsamt seiner Metaphysik wird, so Sokal, durch „Wissenschaftler wie W. Heisenberg (1901-1976), N. Bohr (1885-1962), T.S. Kuhn (1922-1996), P. Feyerabend (1924-1994), Latour, Aronowitz und Bloor gründlich unterminiert" (ebd.). Physikalische und soziale Wirklichkeit werden von Sokal – in Abkehr vom Objektivitätspostulat der Wissenschaften – als sprachliches und soziales Konstrukt bezeichnet und damit gegen die wissenschaftliche Objektivität gesetzt. „All diese wissenschaftlichen ‚Erkenntniss' (sic!) spiegeln nur die dominierenden Ideologien und Machtverhältnisse der Kultur wider, in der sie gewonnen wurden. Sokal ist froh, nun nachweisen zu können, dass neuere Entwicklungen im Bereich der Quantengravitation die Leugnung objektiver Wahrheit stützen" (ebd.). Die Variablisierung ehemals konstanter Annahmen spricht „von Strings, Wellen und den ‚morphogenetischen Feldern', davon dass die Quantenfeldtheorie psychoanalytische Untersuchungen J. Lacans bestätigt, die Fuzzy-Logik[55] sich besser als die klassische für die politische Linke eignet und schließlich eine feministische Theorie sich nicht um Fakten, sondern eine Strategie zu kümmern hat" (ebd.: 13). Sokals „Experiment" besteht nun aber darin, dass es sich um ein fingiertes handelt, also um einen ironischen Angriff auf die poststruktural verstandene Theoriebildung. Sokal als Wissenschaftler mit Anspruch auf reflexives Denken und Tun, tritt damit als Kronzeuge eines *„dekonstruktivistischen Bedürfnisses"*, eines *Bedarfes an Entsorgung objektiver Wahrheiten* auf. Der *Dekonstruktivismus* – ich sage vorsichtig: in zumindest dieser radikalisierten Form – zeigt sich als *gegenaufklärerische Wahrheitsleugnung*. Wissen-

[55] Fuzzy-Logik soll „Unschärfelogik" oder „Logik der Realität" (vgl. http://nanotechnologie-kuenstliche-intelligenz.suite101.de/article.cfm/fuzzy_logik) bedeuten. Das heißt kurz gesagt, dass dort, wo eine „klare Trennung zwischen schwarz und weiß, gut und böse" (vgl. ebd.) vorgeherrscht hat, diese nun zugunsten von Näherungswerten ersetzt wird.

schaftstheorie, technokratische und kybernetische Mittel und Methoden müssen jedoch nicht geleugnet werden, um sie kritisch auszuleuchten. Das ist auch auf anderem Wege möglich:

„Technokratie als Herrschaft technisierter Leitbilder und technologischer Ideologien. Effektivität, Produktivität und Funktionalität sind die Referenzpunkte, um die alle technokratischen Konzeptionen und Leitbilder kreisen. Sie ergeben sich aus der immanenten Rationalisierung und Ausweitung technischen Handelns und technischer Systeme selbst. Effizienz soll herrschen, so der technologische Imperativ, nicht Vergeudung und Verschwendung von Zeit, Energie, Ressourcen und menschlicher Arbeitskraft (...) Technologischen Leitbildern haftet auf den ersten Blick eine gewisse Suggestivität und Selbstevidenz an, die sie der Begründungsbedürftigkeit zu entheben scheint (...)

In der Kritik an technisierten Leitbildern und technologischen Ideologien wird einerseits die Etablierung des Zweck-Mittel-Schemas in bestimmten Bereichen an sich infragegestellt, andererseits wird auf Grenzwerte der immanenten Rationalisierung und Zielkonflikte in mehrdimensionalen Zwecksystemen hingewiesen“ (Saretzki 1994: 369/370).

In Saretzkis herrschaftskritischer Positionen bleibt die Ideologie eines technologie-affirmativen Arsenals erkenn- und kritisierbar. Sie lässt sich als bürgerlich-gesellschaftliche Verfehlung bzw. als Verfehlung unter den bürgerlich-kapitalistischen Prämissen, also das Misslingen ihres eigenen Anspruches denunzieren. Darüber hinaus eröffnet sich eine weitere „Variante der Kritik“ (ebd.: 371), die „sich primär auf die normative Ebene reflektierten Urteilens bzw. auf das Fehlen desselben (bezieht)“ (ebd.), womit Kommunikation und damit auch der *dekonstruktivistische Ansatz* selber als *soziale Konstruktion* verstehbar wird.

Unter anderen argumentieren Peter L. Berger und Thomas Luckmann, dass jegliches Kulturverständnis sowie die Konstruktion „kultureller Differenz“ beim Individuum ansetzen muss, also selbst bereits Teil der Konstruktion ist. Kulturelle Inklusion wie auch „Differenz“ werden als soziale Kategorien im dialektischen – durchaus jedoch nicht immer Reziprozität sichernden – Zusammenspiel von Individuum und Gesellschaft sowie Individuum und Kollektiv ausgebildet (vgl. Berger/Luckmann 1966). Der Konstruktionismus der „Alltagswelt“ (vgl. ebd.: 36) bildet das Potenzial zu Objektivationen, die sich in Gesellschaften und Kulturen niederschlagen. „Gesellschaftsordnung (ist) ein Produkt des Menschen (...), oder genauer: eine ständige menschliche Produktion. Der Mensch produziert sie im Verlauf seiner unaufhörlichen Externalisierung“ (ebd.: 55). Jörg Bergmann und Thomas Luckmann weisen in dem von ihnen herausgegebenen Band *Kommunikative Konstruktion von Moral* (1999) „Alltagsinteraktionen“ (Günthner 1999: 325) immer wieder als zentralen „Ort der Orientierung und Konstruktion von Normen und Wertungen“ (ebd.) nach. Für die Interagierenden stellt die „symbolische Sinnwelt“ (vgl. Berger/Luckmann

1966: 98) die Grundlage objektiver und subjektiver Sinnkonstitution dar. In diesem Kontext spielt Sprache eine zentrale Rolle, weil sie „in bestimmten Situationen oder im Verlauf eines Gesprächs eine moralisch Bedeutung annehmen“ (Bergmann/Luckmann 1999: 13) kann. Hier wird aber gerade nicht die disziplinierende oder produktiv-machtbesetzte Allgegenwart sprachlicher Zeichen als Gewaltakt an den Sprachsubjekten verifiziert. Moralische Konstruktionen im Kommunikationsprozess, die hier gemeint sind, vergessen nicht die *zivilisierende Kraft von Habitualisierungen und Gewohnheiten*, die sich vielfach in einem langwierigen Prozess erst herausgebildet haben (vgl. Elias 1997). Auf diesem Weg wird eine Depotentialisierung von Sprache vermieden, was heißt, dass sie in der Lage ist, gerade durch den Transport moralischer Elemente das allein Strategische, das Nutzenmaximierende zu überwinden, denn:

„Sprachliche Zeichen für sich besitzen keine moralische Qualität. Das zeigt sich etwa darin, dass auch solche Zeichen, die isoliert für sich betrachtet als moralisch neutral erscheinen, in bestimmten Situationen oder im Verlauf eines Gesprächs eine moralische Bedeutung annehmen können (...) Was für sprachliche Zeichen gesagt wurde, gilt auch für die mit Sprache ausgeführten kommunikativen Handlungen. Beleidigungen, Beschuldigungen, Vorwürfe, Vorhaltungen, Beschwerden, Entschuldigungen, Rechtfertigungen, Flüche, Entrüstung, Gejammer und zahlreiche andere Aktivitätstypen machen einen beträchtlichen Anteil des täglichen Kommunikationsgeschehens aus und sind intuitiv leicht als moralisch aufgeladene Handlungen zu erkennen. Aber durch welchen *generativen Mechanismus* eine Beleidigung zu einer Beleidigung wird, was eine Beschwerde zu einer Beschwerde macht, ist diesen *isolierten Aktivitäten allein kaum zu entnehmen*“ (Bergmann/Luckmann 1999: 13/14; Herv. B.M.).

Es wird deutlich, dass Sprache durchaus doppeldeutig, als Schutz und Zwang, sogar bis hin zu Identitätsanerkennung und -entzug durch protomoralische und moralische Bewertungen (vgl. ebd.: 29) wirken kann. Bei Bergmann und Luckmann allerdings werden von Handelnden und deren moralischen Leistungen, Wünschen und Ansinnen nicht Identität und Individualität abgezogen. Denn wie Luckmann in der Diskussion um *Subjekte und Person* (Wenzel/Bretzinger/Holz 2006) und für den Übergang „(v)on der Naturgeschichte zur Kulturgeschichte“ (Luckmann 2006: 386) festhält: „Persönliche Identität ist eine Form der Organisation des Lebens“ (ebd.). Was bleibt ist die Anstrengung gegen die treffenderweise als „bürgerliche Kälte“ bezeichnete Sprache der ökonomisch-instrumentellen Vereinnahmung durch das gesellschaftliche Prinzip maximaler Konkurrenz und optimaler Verwertung. Wissenschaft und ihre Ergebnisse als Disziplinierung oder/und Dispositive von Biomacht zu charakterisieren, ihre Tatsachenwelt nur noch als ein Nebeneinander zu ordnen und dabei eher nach den Regeln als tatsächlich nach Wahrheit zu suchen, „entführt“ die Wissenschaft selbst aus allen Verbindlichkeiten, schlimmer noch: den Menschen aus seiner „Selbstauseinandersetzungsfähigkeit“ (vgl. Mühlfeld 2006: 64) und Selbstverantwortung (vgl. ebd.).

Zu dem Letztgesagten möchte ich ein treffendes Zitat von Ron Kubsch wiedergeben:

„Die antiken, mittelalterlichen oder modernen Philosophen waren sicher nicht besonders glücklich. Die Geschichte der Philosophie ist eine Geschichte voller Niederlagen und Enttäuschungen. Und doch übertrifft die resignative Geisteshaltung des Postmodernismus noch die Hoffnungslosigkeit des Nihilismus. All das Bunte, Schillernde, Grelle und Provozierende scheint nur die Verzweiflung zu verbergen, so wie die Maske die Traurigkeit eines Clowns verdeckt. Dieses Leben ohne Einheit, im unendlichen Widerstreit, das Sein ganz ohne Anker, kann nicht wirklich glückliche Kulturen stiften. Das ‚Postulat eines unbedingten Optimismus', der grundlos bleibt (Foucault 1996: 117), dieser Lobpreis auf die Paralogie (Lyotard 1999), das sind nicht die Sprechakte wirklich befreiter Menschen. Hier spricht nicht eine reife Philosophie, die die Trauerarbeit abgeschlossen hat, es spricht eine manische Philosophie. Der absurde Philosoph kämpft noch, er wälzt unablässig seinen Felsblock den Hügel hinauf, auch wenn er weiß, dass er den Gipfel nie erreichen wird. Der postmoderne Philosoph flüchtet sich in die Manie" (Kubsch 2004: 16; Online-Dokument).

Beschließen jedoch möchte ich dieses Kapitel mit Feststellungen Claus Mühlfelds, die dem Gedanken des Radikalen Konstruktivismus wie den – ebenso radikalen – Dekonstruktionsversuchen eines erkennenden und erfahrenden Subjekts mit guten Gründen widersprechen:

„Individualität und Gesellschaftsbezogenheit des Menschen stehen nicht im Gegensatz zueinander" (Mühlfeld 2006: 48), sondern sind aufeinander verwiesen. Indem sie das sind, ist ihr Verhältnis entscheidend für das Menschenbild der sich in Gemeinschaften oder Gesellschaften miteinander verbunden wissenden Individuen; und indem sie – als Subjekte und wie auch immer als Sich-Entwerfende in einem konstruktionistischen Prozess und dabei Illusionen und Ideologie aufsitzend (vgl. Tepe 1988) – diese Leistung erbringen, treffen sie zugleich „Entscheidungen für soziale Ordnung" (Mühlfeld 2006: 49). Nach Mühlfeld ist also ein „subjektloser" ebenso wie ein aus jenem Theoriedesign entspringender kollektivistischer Begriff von Gesellschaft nicht haltbar, „denn Vergesellschaftung ist nur möglich vor dem Hintergrund, dass die Erfahrung der eigenen Unterscheidbarkeit von anderen Menschen mit der Erfahrung der eigenen Unterscheidbarkeit *für andere* Menschen unlösbar verbunden ist" (ebd.: 48; Herv. B.M.)

4. Antikolonialismus, Dekonstruktivismus und Kulturrelativismus – Verfehlungen einer Modernekritik

4.1. Einleitung

Postmoderne Anschauungen und antikoloniale, antiimperialistisch und feministisch-dekonstruktivistisch ambitionierte politische Gesellschaftskritik treffen sich in ihrem Motiv, den Humanismus der universalistisch-aufgeklärten Kulturen in seiner trugbildhaften Verkleidung zu erfassen und zu denunzieren. Einen wesentlichen Theoriebaustein modernekritischer Konzepte bildet die sogenannte *postkoloniale Theorie*, welche wiederum auf zeitdiagnostische *Kolonialismuskritik* rekurriert. „Meilenstein" dieser Kritik ist noch immer Frantz Fanon, der 1924 auf der karibischen Insel Martinique geboren wird und 1961 in New York an Leukämie stirbt. Ausgebildet als Psychiater beschäftigt ihn besonders die Unterdrückung der nichtweißen Bevölkerung zunächst des Karibikstaates. Später wird er am Zweiten Weltkrieg teilnehmen, sich der „Algerischen Nationalen Befreiungsfront" anschließen und seine Revolutionserfahrungen, Interpretationen wie auch Vorstellungen literarisch verarbeiten. Sie avancieren im Anschluss zu einem nicht mehr wegzudenkenden Bestand antikolonialer und revolutionstheoretischer Ideen und daraus folgender politischer, besonders linker Bewegungen. Jean-Paul Sartre und Frantz Fanon beeinflussen sich dabei gegenseitig, und ersterer wird das Vorwort zu Fanons Hauptwerk *Die Verdammten dieser Erde* (1966) verfassen. Zuvor setzt sich Fanon mit der Entfremdung der Nichtweißen von ihren, von ihm als ursprünglich verstandenen, kulturellen Wurzeln auseinander: in *Schwarze Haut, weiße Masken* (1952). Ich werde mich überwiegend auf Fanons Hauptband konzentrieren, denn in diesem sind eine Vielzahl jener Gedanken, die in dieser Arbeit diskutiert und kritisiert werden, vorgedacht bzw. zusammengefasst. Sie dienen noch immer als Zeugnis und darüberhinaus *Analyseraster* der Gewaltsamkeit westlich-kolonialer und imperialer Gesellschaften. Gleichzeitig wird das Werk als *Traktat und Aufforderung zur theoretischen und praktischen Kritik* verstanden; und insofern ist es schlüssig, sich an dieser Stelle, sozusagen als konsequentielle „Verlängerung" poststruktureller Position um Widerständigkeit, mit den zum Teil appellarischen Gedanken und Ideen zu befassen.

Häufiger Impuls antikolonialer und antiimperialer Kritik ist, dass den jeweiligen „unterentwickelten" Gesellschaften ein physisches und geistiges Sein (vgl.: 170) als eines Defizits unterstellt und als Grund dafür genommen wird, es einem „'Mutterland'" (Sartre 1961: 9) anzuschließen – zur Ausbeutung und vermeintlichen Zivilisierung – und damit seiner *Unmittelbarkeit und „Naturwüchsigkeit"* zu berauben. Auch Foucault ist von solchen Gedanken inspiriert, verweist er doch in seinem Rekurs auf die Antike und Ursprünge heutigen philosophischen Denkens auf die Unmittelbarkeit des sinnlich Erfahrbaren (vgl. ÜuS: 278), der er die „Fabrikation des Disziplinarindividuums" (ebd.: 396) ge-

genüberstellt, wobei der historische Diskurs der Herrschaft die Institutionen gebiert. Frantz Fanon, der von Foucaults Genealogie und Archäologie der Macht noch nichts wissen kann, erweist sich dennoch als Vorläufer der Dekonstruktion der Subjekte. Denn die von Fanon aufgegriffene Idee nationaler Eigenständigkeit wird von ihm nicht als Ausfluss eines Gesellschaftsgedankens behandelt – der ihm die „gekünstelte", „anerzogene" Okzidentalität und Überheblichkeit, Rassimsus ist –, sondern als *Unmittelbarkeit und Natursubstanz* artikuliert: „Weil die individuelle Erfahrung national, ein Kettenglied der nationalen Existenz ist, hört sie auf, individuell, beschränkt, engstirnig zu sein (...)" (Fanon 1966: 170/171). Was zunächst als individuelle Erfahrung in einem dialektischen Prozess aufscheint, wird eingeschlossen in eine ontologisch-kulturelle Kategorie, welche zum Volkscharakter „Nation" wird. Der Appell, „sich der Gesamtheit der Nation anzuschließen, die dialektische Wahrheit der Nation zu verkörpern" (ebd.), bezieht sich tatsächlich auf eine Existenzweise, in die Individuen eingebunden und damit selbst determiniert sind, „einmünden in die Wahrheit der Nation und der Welt" (ebd.).

Es ist also nicht die Stimme der antiken griechischen Welt, die in der Aufklärung spricht, sondern die gewaltsamer Unterdrückung der Wahrheit dieser Unmittelbarkeit (vgl. ÜuS: 279). Ihr gegenüber muss „eine andere Geschichte" (Sartre 1961: 27) erzählt werden: „Die des Menschen" (ebd.). Und diese Geschichte ist eine, in der die Wahrheit zu sich selbst kommt und zu sich selbst spricht (vgl. ebd.: 9 f); eine Wahrheit, in der „wahre Kultur (...) Revolution heißt (...) im Feuer des Kampfes geschmiedet (wird)" (ebd.: 11), die „eine Konzeption vom Menschen, eine Konzeption von der Zukunft der Menschheit" (Fanon 1966: 173) vertritt. Hier schon deutet sich das Foucaultsche „Räderwerk der panoptischen Maschine" (ÜuS: 279) an, die innere Logik subjektivierender Unterwerfung bzw. der „Individualisierungsprozess" als Konstituens und Reproduktionsbasis der Disziplinarmacht. Es finden sich auch bei Fanon die Topoi einer disziplinierenden und selbstdisziplinierenden okzidentalen Machtförmigkeit. Foucault und Fanon verbindet weniger die analytische Schärfe ihrer Untersuchungen, als vielmehr die zivilisationskritische Intention, das *Scheitern einer für allen Menschenwesen verbindlichen und ertragreichen Vernunft* aus ihrem eigenen Selbstverständnis aufzuklären. Beide eint weiter ein Negativbegriff von Zivilisation, im Gegensatz beispielsweise zu Norbert Elias' überwiegend positiver Auffassung einer als Prozesshaftigkeit wirksam werdenden domestizierenden, extralegale und persönliche Gewalt allmählich auflösenden sozialen Struktur. In der Kritik der Widersprüche aufgeklärter Moderne werden jedenfalls Foucault und Fanon Bezugspunkte jener antikolonial, antiimperialistisch und im zeitgenössischen Duktus globalisierungskritisch und kulturrelativistisch sich verstehenden Linken. Zugleich fungieren sie als Basis eines die Differenzen verschiedener Bewegungen überbrückenden Minimalkonsenses.

4.2. Antikoloniales Subjekt und revolutionäre Gewalt – Fanons Täter-Opfer-Konfiguration

Gerade dass Fanon mit seiner soziologischen und psychologischen Methode der Untersuchung immer wieder auf Tropen für revolutionäres Denken und Handeln verweist, macht ihn für die sogenannte 68er-Bewegung, Antiimperialismus, die Globalisierungskritik und die aktuelle Linke so interessant. Bei der Rezeption spielen meines Erachtens verschiedene Selbstverständnisse und fundierende Elemente eine prägende Rolle:

- Die *Gewalt* (vgl. Fanon 1966: 29-78): „Es besteht (...) eine objektive Komplizenschaft zwischen dem Kapitalismus und den gewaltsamen Kräften, die im kolonialen Territorium losbrechen“ (ebd.: 1966: 55). Dabei ist „Dekolonisation (...) immer ein Phänomen der Gewalt“ (ebd.: 29), weil der Kolonialismus selbst diese Sprache spricht: Deren „Agent trägt die Gewalt in die Häuser und in die Gehirne der Kolonisierten“ (ebd.: 32). Gewaltförmigkeit zieht sich durch jede Lebensäußerung im Verhältnis „Herr und Knecht“ (Hegel 1807/1986), wobei es die Andersheit des Leibeigenen unter „Bezug auf das göttliche Recht (...)“ (Fanon 1966: 33) zu behaupten gilt, um damit „diesen versteinerten Unterschied zu rechtfertigen“ (ebd.). Der einzige Ausweg nach Sartre ist „der totalen Negation die totale Negation entgegenzustellen, der Gewalt eine gleiche Gewalt“ (Sartre 1980: 775). Der skeptizistische und gegenüber aufgeklärter Gesellschaftlichkeit hypostasierte Gedanke unmittelbarer Gegenwart von Gewalt, interpretiert das „koloniale Andere“ als Antipoden jener als „vernünftige Moderne“ entworfenen Ideologie einer für alle besseren Welt. Allerdings ist diese Welt, so wie Fanon argumentiert, eher spartanisch, Luxus scheint ihm verdächtig. Denn die Stadt des Kolonialisten ist zwar eine saubere Stadt; sie ist zugleich „eine gemästete, faule Stadt, ihr Bauch ist ständig voll von guten Dingen. Die Stadt des Kolonialherren ist eine Stadt von Weißen, von Ausländern (ebd.: 32)“ – und dies ist in der Erfahrung Fanons die Verbürgung gewaltförmiger Unterdrückung. Doch ist diese Erfahrung geradezu Voraussetzung des aus diesem Dilemma Erwachsenden. Allerdings ist das „Neue“ selbst notwendig gewaltförmig; es handelt sich um eine erzwungene Umkehrung, denn „das kolonisierte Volk erlebt es, dass diese Gewalt, weil sie seine einzige Arbeit darstellt, positive und aufbauende Züge annimmt“ (ebd.: 76). Das Schicksal des Erlebten verbindet die Geknechteten, wie Peter Weiß in seinem *Gesang vom Lusitanischen Popanz* (1971) feststellt. Die Aufseher mit dem Schlagholz, vor Hunger schreiende Kinder, selber hungrig, der Willkür in jedem Moment ausgeliefert (vgl. ebd.: 28): diese Fakten schaffen eine Notwehr- als Widerstandssituation, in der eine „Rückbildung beginnt: der Kolonisierte setzt sich wieder zusammen“ (Sartre 1961: 25). Rekonstitution der Kolonisierten ist das Pendant zur Zersetzung der kolonialen Zentralen, die Auflösung des europäisch-selbstherrlichen Primordialen (vgl. ebd.).

„Die gewalttägige Praxis wirkt integrierend, wie sich jeder zum gewalttätigen Glied der großen Kette, der großen gewalttätigen Organisationen macht, die als *Reaktion auf die primäre Gewalt des Kolonialisten* aufgestanden ist“ (Fanon 1966: 76; Herv. B.M.).

- Die *psychosoziale Seite*: Die Knechtung physischer Art geht einher mit einer psychisch wirksamen Beschämung der Betroffenen. Hier ist das Eindringen jener Erfahrungen in Körper und „Seele“ angesprochen, welchem die Kolonisierten sich nicht zu entziehen vermögen, auch und gerade, wenn sie den Diskurs der Unterwerfenden durchschauen. Fanon problematisiert neben der physischen auch die psychologische und psychosomatische Seite, wenn es darum geht, den „Kolonisierten von seinem Minderwertigkeitskomplex, von seinen kontemplativen und verzweifelten Haltungen“ (ebd.: 77) zu befreien. Hier verbinden sich die Topoi der Gewalt psychosozialen und psychosomatischen Implikationen: Der frustrierte Wunsch „sich an der Stelle des Kolonialherren niederzulassen (ebd.: 44) wird übermächtig. Die körperlichen und psychischen Wunden vermögen gar nicht anders als in einer gewaltbereiten und schließlich – aufgrund der Unmöglichkeit des Ausgleichs oder gar einer Sublimierung – gewalttätigen Explosion sich auszuagieren. Hier zeigt sich bei Fanon eine Anlehnung an die Frustrations-Aggressions-Hypothese. Das ist nicht verwunderlich, hat Fanon nie geleugnet, dass er auf die triebtheoretischen Implikate Freuds rekurriert. Ich betone hiermit aber weniger die von Dollard, Miller und anderen aufgegriffene Theorie Freuds, nach der Folge einer Frustration immer eine aggressive Verhaltensweise ist (vgl. Selg 1988: 26), sondern insbesondere die damit implizierte Unterstellung, dass diesem „Automatismus“ keine konstruktive Strategie entgegengesetzt werden kann (vgl. ebd.), mehr noch aber die katharsis-hypothetische Seite (vgl. ebd.: 28): Als Gewalt ausgelebte Aggression wirkt auf der „individuellen Ebene (…) entgiftend“ (Fanon 1966: 77). Physische Gewalt, welche die Kolonisierten in diesem Sinne „ausleben“, definiert Fanon als *reaktive Gewalt*, als Antwort auf eine vorher gegen sie ausgeübte sowohl strukturelle wie auch und zum großen Teil unmittelbare Gewalt.
- Die *non-rationale Radikalität* jenseits „vergifteter“ und „vergiftender“ Theorie: „Die Infragestellung der kolonialen Welt durch den Kolonisierten ist *keine rationale Konfrontation* von Gesichtspunkten“ (Fanon 1966: 34; Herv. B.M.) und wird verkündet, um die Kritik des Universalen (vgl. ebd.) zu unterstreichen und in diesem Duktus weiterzuführen. Es handelt sich um „die wilde Behauptung einer absolut gesetzten Eigenart“ (ebd.), gegen eine „Vertierung“ (vgl. ebd.: 35) des zu befreienden Objekts. Zugleich erfolgt über die radikale Abwendung von der Idee der „’Menschenwürde’“ (ebd.: 37) als einer okzidental-universellen ideologischen Form der Unterwerfung die Hinwendung zur Natur der „Eingeborenen“.

Denn es gilt, „auf den Weg zur Nation zurückzufinden“ (ebd.: 111). Für „das Volk (ist) das Leben ein unaufhörlicher Kampf“ (ebd.: 77), was scheinbar die mythische Überhöhung von Volk und Nation und eine manichäische Polarisierung in das raffende Kapital des Westens gegenüber „unserer nationalen und universalen Aufgabe“ (ebd.: 81) erfordert. Radikal ist hier die eingestandene Sehnsucht nach einer „universalen“ Menschheit, die mit der *Ontologisierung von Volk und Nation* korrespondiert. „Die Selbstaufopferung, die Verachtung jeder Beschäftigung, die nicht dem Ganzen zugute kommt, bringt eine nationale Moral hervor, die den Menschen Kraft verleiht, ihnen ein neues Vertrauen auf die Zukunft der Welt einflößt und auch einen misstrauischen Beobachter entwaffnen wird“ (ebd.).

- Der *Relativismus gegenüber der europäischen Aufklärung*: Hat die bourgeoise Idee „dem Kolonisierten die Idee einer Gesellschaft von Individuen eingehämmert, wo jeder sich in seine Subjektivität einschließt, wo jeder Reichtum ein Reichtum des Geistes ist“ (Fanon 1966: 39), beweist die praktizierte Volksverbundenheit und „Bewegung des Volkes“ (ebd.: 41) im Kampf „die Falschheit dieser Theorie (....)“ (ebd.: 39). Es wird – das scheint mir nicht von gering zu schätzendem Einfluss auf modernekritische bzw. aufklärungs-negierende „Bewegungslinke“ zu sein – zur Verachtung sämtlicher kolonialistisch-„kontaminierter“ Wertvorstellungen aufgefordert: „Die Gewalt, mit der sich die Überlegenheit der weißen Werte behauptet hat (...) führt durch eine legitime Umkehr der Dinge dazu, dass der Kolonisierte grinst, wenn man diese Werte vor ihm heraufbeschwört“ (ebd.).
- Das *Subjekt der Geschichte und Revolution*: Es wird ein *befreiungstheoretisches Subjekt* geschaffen, welches aus dem eindeutig identifizierbaren Opferstatus hervorgeht. Dieses ist insofern ein *negatives Subjekt* als es sich bewusst von den Werten und der Moral des Abendländischen distanziert, ein *positives Subjekt* alleine in seiner wesenhaften Nationsbestimmung, dem Verfolg seiner ihm vorübergehend abgeschlagenen Natur. Das „nationale Erbgut“ (ebd.: 96) expliziert Fanon bezeichnend im Stadt-Land Verhältnis: „Land“ ist assoziiert mit dem Natürlichen, das sich in dem bäuerlichen Subjekt materialisiert, seinem noch unverdorbenen Charakter. Hingegen die „Stadtmenschen sind ‚Verräter, Verkaufte’, die mit dem Okkupanten unter einer Decke zu stecken scheinen“ (ebd.: 96), „Aufsteiger“ des Kolonialsystems (vgl. ebd.).

Was auf die europäischen und amerikanischen antikolonialen und antiimperialistischen Bewegungen wie auch insgesamt „die“ globale Linke anziehend wirkt, ist besonders die begründete Umkehrung der Gewaltförmigkeit gegen ihre Verursacher, das Rückschlagen ihrer eigenen Ideologie und besonders ihrer Mittel. Damit wird Gewalt zum Reflexhaften und Kathartischen (v)erklärt. Was besonders stutzig machen muss, ist die Kritikabstinenz gegenüber einer über

Gewalt wirkenden Nationalisierung (vgl. ebd.: 77 f), die als ein Zu-sich-kommen des Wesens der bisher verstellten Natur des Menschen gehandelt wird und einen blut-boden-ideologischen Impetus erst einmal wieder herauskonstruieren muss. Verdächtig sollte auch die *„Pädagogisierung" der Gewalt*, ihr Status als „Erzieher", Lehrherr oder Meisterin sozialer Organisierung sein. Selbst wenn all dies ignoriert wird, findet sich hier vorgefertigt, was sich in der kommunitaristischen Gedankenwelt, dem Poststrukturalismus in seiner differenztheoretischen Zuspitzung und dem dekonstruktivistisch motivierten Feminismus mit der über die Diskursivierung und Theatralisierung der Lebenswelt zugemuteten Vitalisierung von Gemeinschaftlichkeit ausdrückt: dass das Wesen des Menschen durch seine auf Universalität getrimmten Ausdrucksformen und Ideen nicht zur Entfaltung kommen kann; dass diese Universalität und die damit verbundene Gleichheit – sei es als menschenrechtliche, sei es die vor dem Gesetz – relativiert und entsprechend „Natur" destruiert werden muss. Dies bedeutet nach Fanon die Schaffung von Werten, die den Menschen „eigentümlich, Methoden und Lebensformen, die für sie spezifisch sind" (ebd.: 81).

4.3. Poststrukturelle Verführungen (2) – Anklänge eines antihumanistischen Absolutismus

In der Mythologisierung eines Gemeinschaftskörpers als Antipode gegen rassisch-kulturell begründete Überlegenheit und Herrschaft des Monopolkapitals, in der Setzung „ehrlicher" Arbeit anstelle des raffenden Zerrbildes menschlicher Ausbeutung für Herrschaftszwecke (vgl. Fanon 1966: 81), finden antiimperiale und antikoloniale wie diskursanalytisch-dekonstruktive aufklärungskritische Positionen zusammen. Denn hier amalgamieren die Positionen in der Kritik der de facto nur dialektisch zu begreifenden Moderne zu einer als revolutionär begriffenen Praxis, die sich der Mühe von Selbstreflexivität nicht versichern muss. Ist es hier auch mit unterschiedlichen „Poststrukturalismen" zu tun, so bedeutet das dennoch nicht, dass antikoloniale Gewalt von der „Neulinken" oder Globalisierungskritikerinnen delegitimiert wird. Im Gegenteil trägt die Anknüpfung an Fanon und die Interpretation der Foucaultschen Theoreme vielmehr zur Verharmlosung aller Arten des „Widerstands" im Sinne eines Notwehrkonstrukts bei.

Gegenüber der Zentralisierung der Macht bietet zudem die „Multitude" [56] Gewähr dafür, dass der Widerstands- als ein Gemeinschaftsgedanke interpretierbar ist und sich Zentrum und Peripherie (vgl. Wallerstein 1986: 27 f, 67[57]) auflösen, zumindest verschieben, dass differenztheoretisch und kulturrelativistisch

[56] Der Begriff stellt in diesem Zusammenhang einen Anklang auf die antikoloniale Literatur afrikanischer Schriftsteller dar, die häufig den Begriff der „Negritude" (vgl. Fanon 1966: 180) als „Antithese zur Beleidigung der Menschheit durch den weißen Mann" (ebd.) verwenden. Mit der eigentlichen Konzeptionierung der Multitude nach Hardt und Negri kann ich mich in dieser Arbeit nur am Rande beschäftigen.

[57] Wallerstein liefert auch eine genaue Beschreibung des Begriffs „Imperium" (vgl. Wallerstein1986: 67) und eine brauchbare Deskription imperialer Vorgänge (vgl. ebd.: 271 f).

gedacht und gehandelt werden kann. Ein Beispiel soll zeigen, wie sich dabei Täter-Opfer-Konstellationen bzw. Verursachung und Folgen durch sprachliche Konnotierungen umaspektieren und sogar wenden lassen.

Die *Documenta XI* (2002) in Kassel wird von dem 1963 in Nigeria geborenen Kunstkritiker und Dichter, dem 1983 nach New York übergesiedelten Okwui Enwezor kuratiert. „Universes in Universe – Welten der Kunst" bezeichnet sich selbst als „eine nicht-kommerzielle, unabhängige Website für die visuellen Künste insbesondere Afrikas, Asiens und Lateinamerikas im Kontext internationaler Kunstprozesse" (Universes-in-Universe o.J.; Online-Dokument). Auf dieser Seite wird über ein Ausstellungsprojekt Enwezors auf der Dokumenta berichtet. Sie trägt den Titel: „The Short Centrury (Das kurze Jahrhundert), Unabhängigkeits- und Befreiungsbewegungen in Afrika 1945 – 1994" (ebd.). Unter anderem sind zum 40. Todestag Frantz Fanons dessen Bücher über Unabhängigkeits- und Befreiungsbewegungen ausgestellt. Enwezor nimmt, wie sich im folgenden zeigen soll, starken Anteil an den Schriften Fanons und würdigt ihn auf eigene Weise. Vorab dazu ein Kommentar auf *Spiegel online* eine Woche vor Beginn der documenta XI: „Am kommenden Samstag startet die Documenta in Kassel, die elfte seit Gründung des Kunstspektakels 1955 und die erste im neuen Jahrtausend. Ein Spaß wird sie nicht, dafür garantiert ihr Leiter Okwui Enwezor, 38, Nigerianer mit Hauptwohnsitz in New York. Denn Enwezor ruft das Ende einer langen Tradition aus: ‚L'art pour l'art', die sinnliche Kunst um der Kunst willen, hat im neuen Jahrtausend nichts zu suchen. Kunst ist das Gegenteil von Genuss, so lautet die Devise in Kassel" (Spiegel online 06.06.2002; Online-Dokument). Weiter weiß die Quelle zu berichten, dass die Ausstellung sich in besonderer Weise exponieren will, indem sie auf ein neues Konzept setzt: die Aufsplittung in fünf „Plattformen" (vgl. ebd.), „von denen die ersten vier vorab installiert wurden: fernab von Kassel, weitgehend ohne Publikum und erst einmal auch ohne Kunst" (ebd.). Als fünfte Plattform ist dann schließlich die Kasseler Documenta selbst vorgesehen. Vorher wird mit den konzeptuell arrangierten „Außenstandorten" konferiert: „einmal in Wien und Berlin, außerdem in Neu-Delhi, St. Lucia und Lagos. Themen waren die Tragödien des 20. Jahrhunderts im Allgemeinen und der Postkolonialismus im Speziellen. Diese ‚Forschungseinrichtungen' seien nicht etwa nur die Vorbereitung zum Ereignis (und zur ‚Plattform' Nummer fünf) namens Documenta, triumphierte ihr Erfinder Enwezor, *sie sind das Ereignis'*" (ebd.; Herv. B.M.). „Ereignis" anstelle der üblichen „Theorielastigkeit", wie sie sich in der Documenta X gezeigt hat, soll praktiziert werden (vgl. ebd.). Wie hat nun das Konzept der Document XI unter dem Kurator ausgesehen und welche Ziele hat es verfolgt, woran hat es orientiert?

„Enwezor favorisierte für die D11 die Idee der Plattformen, wonach die Prestige-Kunst-Ausstellung als eine von insgesamt fünf Plattformen, bestehend aus Konferenzen, Workshops und Debatten (...) inszeniert wurde. Dadurch erhielt die Ausstellung nicht nur eine diskursive Rahmung, sondern auch eine binnen-

strukturelle Dynamik (...) Den erweiterten Horizont eines deterritorialisierten Aktionsraums, von dem aus die Ausstellung betrachtet wurde, setzte Enwezor analog zum Diskursiven einerseits und zum historischen Wandel und Umbruch des ausgehenden 20. Jahrhunderts, d.h. insbesondere zur Radikalität aktueller Aktionen und Taten andererseits (...) Indem Kunst als Teil eines umfassenden Systems, als Möglichkeit der Wissensvermittlung, als konkrete Verlängerung von Ideen und Denkern (u.a. Frantz Fanon, Antonio Gramsci, Guy Debord oder Giorgio Agamben) verstanden wurde, erfuhr auch der Ausstellungsraum dahingehend eine Veränderung, indem er als ‚dynamischer Debatten- und Diskussionsraum' auftrat" (Autsch 2008: 4). Nicht zu übersehen dabei: „Mit ‚Ground Zero', als die *Metapher* des 11. Septembers 2001, bewegt sich Enwezor im Spektrum eines analytischen Denkens, das u.a. auf den Titel eines Buches von Frantz Fanon zurückzuführen ist" (ebd.). Es wird darauf verwiesen, dass Sartre ein „flammendes Vorwort" (vgl. ebd.:) zu diesem Buch verfasst hat, um dann im triumphierenden Duktus zu zitieren: „'Lesen Sie Fanon und Sie werden erkennen, dass zur Zeit ihrer Ohnmacht das kollektive Unterbewusstsein der Kolonisierten die Mordlust ist' (...)" (ebd.). Anschließend erfolgt der Hinweis: „Fanons Analyse eines traumatischen, post-kolonialen Zustands bringt Enwezor in Zusammenhang mit der Zerstörung des World Trade Centers. *‚Ground Zero' bildet dabei jene Metapher für künftige Diskussionen und Konfrontationen mit dem Westen auf politischer, kultureller und ökonomischer Ebene. Ground Zero eröffnet dadurch einen (neuen) Raum, von dem aus die zeitgenössische Kunst ‚eine Epistemologie des nichtintegrativen Diskurses entfalten konnte'"* (ebd.: 4/5; Herv. B.M.).

Der Massenmord als Versinnbildlichung eines sich der Machtintegration verweigernden kritischen Impetus, einer Auseinandersetzung von Zentrum und Peripherie? Tatsächlich wird das Reale des Attentats bis zur Unkenntlichkeit „dekonstruiert" und mit einer oben schon genannten Sakrosanktionsstrategie verknüpft. Die Interpretation setzt sich wie folgt fort:

„Enwezor verbindet an dieser Stelle ‚Ground Zero' mit Fanons Bild des ‚reinigenden Gestus' (...) Der leere Raum, der Leerraum, den Ground Zero versinnbildlicht, kann vielmehr als Ausgangspunkt einer neuen Ordnung globaler Gesellschaft verstanden werden, von dem aus die Peripherie ins Zentrum vorgerückt ist. Der leere Grund transformiert aus der Lesart Enwezors so zur Einschreibfläche für die Forderung nach der *Multitude* (...)

Enwezor lieferte mit dem Gedanken der Plattform und dem Konzept ‚Ground Zero' zugleich Bausteine für eine differenzierte Reflektion über die Verschiebung und Neuorientierung von Territorien und Macht, d.h. von Zentrum und Peripherie, wodurch die Bewahrung von Modernität letztlich in die Krise geraten ist" (Autsch 2008: 5; Herv. i.O.).

Die Metaphorisierung künftiger Diskussionen und Auseinandersetzungen bedeutet, dass die Umkehr des Opfers aus einem unterbewussten Verhältnis

ehemals Kolonisierter zu ihren vormaligen Kolonisatoren entspringt und wird als Rechtertigungsstrategie vertreten. Das „Spektrum analytischen Denkens“ meint nicht weniger, als dass die „Radikalität aktueller Aktionen und Taten“ der islamistischen Attentäter gegen die kolonialen und imperialen Verbrechen aufzurechnen ist. Hier verbinden sich in idealer Weise die Elemente der Fanonschen Analyse von *Gewalt als Not- oder Gegenwehr*, die *kathartische Dimension* auf der psychologischen und psychosomatischen Seite mit einer auf Weltgesellschaft – Multitude – zielenden *radikalen Diskurssprache* und dem *postmodernen Theoriediskurs* der *Postcolonial Studies* sowie den Analysen metropolitaner Antiimperialistinnen und Antiimperialisten aus den 70er Jahren.

Dieser Vereinseitigung unterliegt auch Peter Weiss’ manichäische Konstruktion, die bewusst auf die Verbrechen der Kolonisatoren fokussiert. Weiss gibt hier die multikulturalistischen Stichworte, indem er sein Werk als notwendig dokumentarisch und zugleich parteilich bezeichnet (vgl. Weiss 1971: 91 f) und als Tribunal (vgl. ebd.: 100) versteht, weil die „Schilderung von Raubzug und Völkermord“ (ebd.: 99) als Typus der modernen Nationen zum Erscheinen gebracht werden muss. Kann all das, was unter kolonialem Angriff assoziiert ist, „nur als einseitige Verbrechen aufgezeigt werden (...) ist die Technik einer Schwarz/Weiß-Zeichnung berechtigt, ohne jegliche versöhnliche Züge auf seiten der Gewalttäter, mit jeder nur möglichen Solidarität für die Seite der Ausgeplünderten“ (ebd.). Antikolonialismus und Antiimperialismus wie auch Antirassismus sind durch die Figur einer Internationale westlicher Staaten legitimiert, die aus Gründen der Rohstoffausbeutung, der Herrschaftssicherung und Verallgemeinerung ihrer Macht die natürlichen Ressourcen autochthoner Bevölkerung zerstört – so der an Foucault orientierte und Fanon anschließende Duktus. Neben der Opferfigur ist auch die Täterschaft klar ausgemacht. Weil aber auch die Multitudisierung bzw. der postmoderne Impetus nicht ohne „*Realanalyse*“ auskommt, wird das Bild des Täters im „Empire“ (vgl. Hardt/Negri 2003; Buchtitel), Zentrum der Macht, und selbstverständlich in der NATO bzw. ihren Mitgliedsstaaten (vgl. ebd.) festgemacht. Gegen jene „Zentrierung“ und die Ignoranz der westlichen Aufklärung als einer Selbstbespiegelung der Machtarroganz wird „Nomadische“ und „Provisorische“ in den Fokus gerückt und die Figur der „’Menge der Vielen’“ (vgl. Wolf 2004: 77) gesetzt. Diese Anschauung wird von einer breiten Mehrheit von Linken wie Globalisierungskritikern und geteilt. Diese eint nicht nur die berechtigte Kritik des Kolonialismus, die auch dadurch nicht obsolet wird, dass Fanon die Herr-Knecht-Dialektik Hegels in kruder Form reformuliert und damit das analytisch Treffende in seinen „gewalttätigen“ und naturalisierenden Vorstellungen eines neuerlichen „Weltgeistes“ über Bord kippt. Vielmehr besteht die Einigkeit darin, den in der *Kritik der politischen Ökonomie* (1981) von Marx ausgeführten revolutionären Humanismus als „tendenziell von einem ökonomischen Determinismus abgelöst“ (Seibert 1997: 43) zu sehen. Das impliziert, dass nicht nur in der Geschichte keine Vernunft tätig ist wie ebenso, dass *aus* derselben keine Vernunft als universelle erwachsen kann. Das Einigende ist die mehr oder weniger theoretische-

, auf alle Fälle aber sprach- und diskursanalytisch geleitete Negation des in der Idee der Vernunft eingeschlossenen Gedankens eines universalen Humanismus zugunsten der „Mehrstimmigkeit“ von Verhalten und Handlung, Sprache und Sprechendem.

Und hier werden sogenannte „Konzepte der Hybridität“ (Grimm 1997: 53) – die auf Salman Rushdie zurückgehen (vgl. ebd.) – in der Theoriebildung wirksam und gewinnen unter den poststrukturalistischen und dekonstruktivistischen Vorzeichen besonders Foucaults, aber auch im Rekurs auf Martin Heidegger, immer stärkeres Gewicht. Der Begriff „Hybridität“ geht auf Michail M. Bachtin (1985-1975) zurück, der davon ausgeht, dass „ein Bild der Sprache im Roman (...) auf drei Kategorien (...) 1. Hybridisierung, 2. dialogisierte Wechselbeziehung der Sprachen und 3. reine Dialoge“ (Bachtin 1979: 244) zurückzuführen ist. Orientiert wird in der Übernahme „auf eine plurale ‚Politik des Alltagslebens’ ohne Allgemeinheitsanspruch und totalitäre Einheitsperspektive“ (Seibert 1997: 50), gerade auch, weil „aus feministischer Perspektive (...) verschiedene Theoretikerinnen mindestens seit den siebziger Jahren massive Kritik an der humanistischen Vereinheitlichung“ (ebd.) üben. In der Diagnose einer „Spaltung der Sprache“ (Bachtin 1979: 218) bzw. einer „Vermischung zweier sozialer Sprachen innerhalb einer einzigen Äußerung“ (ebd.: 244), gelten das „Aufeinandertreffen zweier verschiedener (...) sprachlicher Bewusstseine in der Arena der Äußerung“ (ebd.) als „Kampfplätze“ diskursiver Aushandlung. (vgl. ebd.: 245/246). Der antihumanistische Gestus und die „Transgression“ als Überwindung des rationalistischen Prius von Vernunft eint die feministisch-dekonstruktivistische wie auch poststrukturalistisch-globalisierungskritische als gegen die Herrschaft des „Projekts der Moderne“ (Habermas 1990) gerichtete Perspektive. Poststrukturalistische und (Post-) Feministische Kritik – die sich affirmativ zu dem Konzept der Hybridisierung stellt, weil es um „Bezeichnungspraxen“ und deren Unterminierung zu gehen hat – weist ebenfalls „das humanitäre Ideal vernunftbestimmter und gesetzesförmiger Autonomie“ (Seibert 1997: 50) von sich und sieht darin im Gegenteil patriarchale Zumutung. Daraus erwächst ein antipolitischer Impuls, demgegenüber differenztheoretisch der Begriff der Hybridität als „Bastardisierung“ (vgl. Grimm 1997: 55), also antiessentialistisch und „Strategie permanenter pluraler Revolten“ (Seibert 1997: 50) gewendet wird.

Zur genannten Begriffsverwendung durch das oben bezeichnete politische Spektrum hat der Philosophieprofessor Christoph Türcke wie folgt Stellung genommen:

„Hybris, das altgriechische Wort für den Frevel der Selbstüberhebung, das Prädikat des gegen die Ordnung des Zeus aufbegehrenden Prometheus, als Eigenschaft einer Erbsenkreuzung? Darauf konnte nur einer kommen, dem die Kreuzung, Mischung, Kombination verschiedener Arten und Unterarten als Ausscheren aus der Ordnung erschien, in die Gott alle Lebewesen gefügt hat. Dass reine Art und Rasse nicht nur naturgewollt, sondern auch gottgewollt sei,

dass Mischung nicht nur Qualitätsminderung, sondern den Frevel der Selbstüberhebung bedeute: das alles schwingt mit, wenn eine Kombination ‚hybrid' getauft wird. Um so interessanter, dass niemand an solch manifest rassistischer Ausdrucksweise Anstoß nimmt, während jeder, der einen Menschen schwarzer Hautfarbe mit dem aus dem Lateinischen abgeleiteten Fremdwort dafür bezeichnet, sich kompromittiert (Türcke o.J.: 13/14; Online-Dokument).[58]

Was haben nun die antirassistischen, antikolonialen und antiimperialistischen, revolutionstheoretischen und „befreiungstheologischen" Überlegungen und Adaptionen in der westlich aufgeklärten Welt mit der Annahme eines „antihumanistischen Absolutismus"[59], zu tun? Wie oben zu sehen ist, gilt Fanon in Teilen linker und/oder globalisierungskritischer wie auch feministischer Bewegungen als zumindest prototypischer Vorreiter von Ideologemen einer als „befreit" oder „emanzipiert" begriffenen Form von Vergemeinschaftung. Dass sich die aktuellen nationalen, kulturellen bzw. religiös-kulturellen politischen Bewegungen ebenfalls an westlichen Vorbildern orientieren und deren theoretische Ambitionen mit den ihren zur Deckung zu bringen suchen, soll im folgenden aufgezeigt werden – womit auch der Übergang zur Thematik des „islamischen Absolutismus" skizziert wird.

In einem auf Campus Watch – ein Projekt des in Philadelphia, USA, beheimateten Middle East Forum – erschienen Artikel *Our Abandoned Muslim Allies* (2003) spricht Azar Nafisi den „Islamischen Fundamentalismus" an. Die journalistisch und schriftstellerisch tätige geborene Iranerin sieht den Einfluss westlicher Ideologien wirkmächtig geworden: "Its leaders are as influenced by Lenin, Sartre, Stalin, and Fanon as they are by the Prophet. Today, fundamentalism's main targets are women, culture, and minorities, whose suppression it justifies in the name of Islam, thereby proving that both totalitarianism and democracy know no cultural or national boundaries" (ebd.; Online-Dokument). Nafisi spricht hier also nicht nur aus, dass sich der islamische Absolutismus wesentlich auch auf die Befreiungsideologien westlicher Provenienz stützt, sondern deutet dasselbe ebenso für andere Fundamentalismen an. Damit zeigt sich auch, dass die Ausdrucksformen je auf ihre Amalgamierung mit dem gesellschaftlich-kulturellen *Backing* zu überprüfen und nicht per als – zum Teil hilflos konnotierte – „Gegenbewegungen" zu klassifizieren wären.

Michael Rubin und Patrick Clawson berichten in einem Artikel *Patterns of Discontent: Will History Repeat in Iran?* (2006) auf der Internetsite des Middle East Review of International Affairs Institute, dass nicht nur seit dem Widerstand gegen das Schah-Regime in Iran eine Renaissance „of Islamic associations among intellectuals" (Rubin/Clawson 2006: 106) stattfindet. Auch hier wird auf die Modelle verwiesen: „The key figure in providing that ideology was Iran's

[58] Ähnlich erstaunen müsste dann auch eine affirmative Übernahme des von Stuart Hall vorgeschlagenen Begriffs „Bastard" zur antirassistischen Abgrenzung (vgl. Grimm 1997: 55).
[59] Den Begriff werde ich weiter unten näher ausführen.

‚outstanding intellectual' of the 1960s, Ali Shariati. While studying for his doctorate in sociology and Islamic studies in Paris, he translated Frantz Fanon, ‚Che' Guevara, and Jean-Paul Sartre (...) Returning to Iran in 1965, he lectured at the Husseinieh-i Ershad, a Tehran religious meeting hall financed by the heirs of Musaddiq's movement" (ebd.).

Eine weitere ernüchternde Analyse trifft Daniel Pipes: „During the cold war, Islamists preferred the Soviet Union to the United States; today, they have more and deeper connections to the hard left than to the hard right" (Pipes 2006; Online-Dokument). Und Azar Nafisi führt unterstreichend aus: „Unlike realpolitik American policymakers and businessmen, who merely ignore fundamentalists' cruelty, these leftists often proclaim solidarity with the Islamists' anti-American impulse" (Nafisi 2003). Es ist also durchaus der Fall, dass antiliberale, totalitäre und andere ideologieträchtige gegenaufklärerische Positionierungen sowohl in den offiziellen politischen Leitlinien als auch in einer globalisierungskritischen, selbst aber sich globalisierenden Linken des Westens zu konsensualen Bezugspunkten konvertieren, Theoriebildung wie praktische Politik bestimmen. Dabei scheint sich eine Art „Selbstbezichtigungsmentalität" (Bruckner 2008: 27) mit einer antizivilisatorischen, antiuniversalistischen Figur zu mischen, die als „antiwestliches Denken eine europäische Tradition, die von Montaigne bis Sartre reicht und jedem guten Gewissen Relativismus und Zweifel einpflanzt (...)" (ebd.: 22). Am Beispiel der zunächst berechtigen Einrede Edward Saids gegen eine Legitimierung des Kolonialismus qua „Orientalismus" und dessen dann in einen „apologetischen *postmodernen* Diskurs" (Diner 2007: 13; Herv. i.O.) kippende Argumentation, lässt sich nachweisen, dass „einer unterdessen beherrschend gewordenen unheiligen Allianz Vorschub" (ebd.) geleistet wird, in der „nichts mehr in Begriffen der Distinktion oder der Äquivalenz (...) sondern alles in solchen des Dualen und der Umkehrbarkeit" (Baudrillard 1994: 47) abgehandelt wird. Gerade die Umkehrbarkeit und vermeintliche Mehrstimmigkeit alles nur scheinbar Objektiven liefert das Material für diskursiv aushandelbare Konstellierungen, in denen Faktenbündel verschoben und damit jedes – das gilt gerade für moralische Verantwortung, wie sich mit Enwezor oben gezeigt hat – auch anders interpretiert werden darf. Das ist der *Vorschein der Möglichkeit eines letztbegründeten Absolutismus* der seine *Bewertungen relativistisch* – außerhalb einer allgemeinverbindlichen, moralisch zu kommunizierenden Welt – zu treffen vermag, der zugleich nach Anerkennung im Anderssein verlangt, der aber letztlich auf die *absolute Wahrheit* hinaus und diese *durchsetzen* will.

4.4. „Logik" der Moderne – Normalität als Ausnahmezustand

Giorgio Agamben ist in Hinsicht auf Moderneskepsis und -kritik zu einem nicht mehr wegzudenkenden Bezugspunkt der Kritiker und Kritikerinnen diesseits und jenseits abendländischer Gesellschaften geworden. Er setzt auf die

grundsätzliche Disparität von Sprache und Welt (vgl. Agamben 2004: 51), sieht in der „Beziehung zwischen Allgemeinem und Besonderem (...) den Übergang von einer generellen Proposition mit bloß virtueller Referenz zum konkreten Bezug auf ein Segment der Wirklichkeit" (ebd.: 50), was heißt, dass „jede linguistische Interpretation in Wirklichkeit immer auch eine Anwendung ist, die eine tatsächliche Operation erfordert (...)" (ebd.). Performatives soll die Unterbestimmheit des Erkennens sichern und zugleich kompensieren, permanente Neuproduktionen sind mit „Praxis" zu schaffen – und so das moderne Subjekt aus dem Handlungszusammenhang auszuscheiden, denn es ist nichtsubstantiell, „hat die Form eines äußeren Scheins, eines Gebrauchs, einer Geste" (Agamben 2005: 52). In Agambens Ausführungen wird demgegenüber das Fluide festgeschrieben als „eine fortwährende Zeugung" (ebd.: 53), was besagt: „Das in diesem Sinn ‚spezielle' Sein ist absolut insubstantiell. Es hat keinen eigenen Ort, sondern geschieht in einem Subjekt und ist in diesem als ein *habitus* oder eine Seinsweise, wie es das Bild im Spiegel ist" (ebd.; Herv. i.O.). In den Meditationen zum Bild steckt die radikale Kritik am Individuum, sein Nichtsein als Seiendes, soweit es nicht im Sein aufgeht. Nicht zufällig sieht Agamben seinen politischen Auftrag in der Dekonstruktion des Subjekts, insbesondere was dessen Identität, die Unterschiedenheit vom Anderen und dessen individuellen Eigenschaften betrifft. Das was Subjekt gewesen ist, wird in eine neue Konfiguration für *Die kommende Gemeinschaft* (2003) eingelassen. Wie Johann Gottfried Herder (1744-1803) befürchtet Agamben die Ausdehnung des Rationalismus und dessen Herrschaft über die für ihn um ihren natürlichen Ursprung ringenden Völker. *Homo Sacer* (2002), das „nackte Leben" wird zur Schlüsselfigur und das *„Lager"* zum *Paradigma der aufgeklärten Moderne* mit ihren ideologischen Paradoxa (vgl. Heister o.J.: 3; Online-Dokument). Die Völker, so Agamben, werden in Bevölkerungen transformiert und im Lager sind die nackten Leben bedroht. In dieser Form greift Agamben die „Bio-Macht, die Produktion und die Kontrolle des menschlichen Lebens" (ebd.) auf. Weil die biopolitische Macht in das „Zentrum zeitgenössischer politischer Rationalität" (ebd.) gerückt ist, kann das Lager zum Sinnbild der Spätmoderne und der „Ausnahmezustand" für die Bevölkerungen zur Regel werden. Damit verschwinden die historischen Besonderheiten, damit relativiert sich Auschwitz als Teil einer Metapher, die sich im Empire-Konstrukt aufgehoben weiß. Negri und Hardt, welche die *Multitude als die Gemeinschaft der Schaffenden* entwerfen, die sich in ihrer *kollektiven Tätigkeit* treffen und reproduzieren, stellen mit diesem Gemeinschaftsgestus prinzipiell dasselbe vor wie Agambens Anti-Individualismus. Denn die „Konzeption der Singularität" (Atzert/Müller 2004: 10) ist nur in ihrer naturbedingten Konnektivität zu anderen Singularitäten denkbar. Oder wie Hardt und Negri sagen, geht es um „Konstellationen von Singularitäten und Ereignissen, die das System kontinuierlich und global zwingen, sich neu zu konfigurieren" (Hardt/Negri 2003: 73).

Wenn beim Ausnahmezustand als dem Zentrum von einem „Schrein der Macht" (Agamben 2004: 102) gesprochen wird, sind die Anleihen bei Foucault

unverkennbar und beabsichtigt. Agamben ruft zum Widerstand gegen „die Maschine“ (ebd.) auf, die „fast ohne Unterbrechung immer weiter funktioniert hat“ (ebd.) – und den Ausnahmezustand generiert. Gegen diesen gilt es, ganz im Foucaultschen Widerstandsverständnisses, „im Versuch nie abzulassen, das Funktionieren der Maschine zu unterbrechen, die den Okzident derzeit in den weltweiten Bürgerkrieg führt“ (ebd.: 103). Die Referenz an die Multitudisierung im Negri- und Hardtschen Sinne: Das „nackte Leben“, der biopolitische Status ist „verordnet“ und selbst nicht Bestimmung oder Wesen der Menschen, sondern Bestimmung ist die Bewegung selbst, die sich durch Infragestellen, nicht in der Rückkehr in den Rechtszustand realisiert. Denn es gilt zu sehen, dass „es zwischen Gewalt und Recht, zwischen Leben und Norm keinerlei substantielle Verbindung gibt“ (ebd.: 102). Für Agamben, Judith Butler und andere Poststrukturalisten stellt die Norm lediglich eine Tatsache vor, nichts an ihr soll über diese Realität hinaus auf die Idee von Gerechtigkeit oder rationale Vorstellungen von Moral verweisen können. Die „Medialisierung“ jeglichen Zeichens, das, was „den Glauben an Sinn und Logos erschüttern soll, schlägt dabei um in die Verherrlichung des Mediums als ‚Körper’, als irreduzible Substantialität, der gegenüber ‚Sinn’ stets nur parasitär sein könne“ (Klaue 2009: 68). Giorgio Agambens Werke und Ansichten werden nicht selten – ähnlich Foucault – mit der Kritischen Theorie und deren Absichten verglichen oder ineins gesetzt (vgl. Schwarz o.J.: 12). Dies liegt unter anderem daran, dass auch Agamben mit der Begrifflichkeit der „Entzauberung der Welt“ (DA: 19) arbeitet. Dabei wird deutlich, dass auch er keinen Rückweg in die „Verzauberung“ (Agamben 2004: 103) sieht noch sehen will. Aber ganz anders als Horkheimer und Adorno setzt Agamben nicht auf einen immanenten kritischen Begriff von Misslingen und Versöhnung. Nicht wie bei Adorno wird mit der vermeinten Identität von Begriff und Sache Versöhnung verfehlt (vgl. ND: 187). Dagegen wird von Agamben für Begriffs- und Ziellosigkeit plädiert, um jegliche Theorie und damit Sinnhaftes zu eskamotieren und sich in der Welt der sich bewegenden (textuellen) Körper einzurichten:

„Einem Wort, das nicht verpflichtet, nicht befiehlt noch etwas verbietet, sondern nur sich selbst spricht, entspräche ein Handeln als reines Mittel, das *ohne Bezug auf ein Ziel,* nur sich selbst zeigt. Und, zwischen den beiden, kein verlorener Urzustand, sondern *allein der Brauch und die menschliche Praxis,* welche die Mächte des Rechts und des Mythos im Ausnahmezustand einzufangen versucht hatten“ (Agamben 2004: 104; Herv. i.O.).

Wie Carl Schmitts politische Theologie – radikalisiert in der Form – *ent*bindet Agamben Leben und Recht, um im gleichen Zug Recht und Gewalt positiv zu *ver*binden. Im weiteren trennen sich kritisch-theoretischer Impuls – der den Duktus der Vernunft für sich in Anspruch nimmt – und antimoderne Stoßrichtung erneut: Einmal nicht erst im Verhältnis von Gewalt und Recht, sondern bereits in der Überzeugung, dass nur ein Subjekt in der Lage ist – und nur in selbstreflexiver Weise – über einen „Urzustand“ hinauszuwachsen, insofern es

Bedingung der Möglichkeit des Erkennens selbst – wenn auch in allen bekannten Gesellschaften niemals befreit von Machtstrukturen – ist. Indem der Dekonstruktivismus magisch auf die Unmittelbarkeit des Sprechens und der Sprache blickt, unterschlägt er, dass die antimythologische Konstruktion mit und im Anschluss an Heidegger das Sein derart verabsolutiert, dass es bereits aus dem Blick verschwindet: „Wird aber die Analyse von Sein selber tabu, so geht die Aporie über in Subreption" (ND: 111). Darüberhinaus gibt es für Adorno keinen Zweifel an der „Urteilhaftigkeit" all dessen was gesagt wird (vgl. ebd.).

4.5. „Schuldkomplex[60]" und Werterelativismus – Vorschein neuen Absolutismus

Was ist geschehen in dieser nachrevolutionären Zeit, in der die Menschen erkannt haben, dass sie sich befreien mussten „von ihren Bindungen und ihren Vorfahren (...) auch von der transzendenten Autorität, die bislang über sie geherrscht hatte" (Finkielkraut 1990: 20) bis zu dem Moment, da sich Infragestellung und zum Teil Selbstverleugnung ihrer eigenen Grundlagen bahnbricht? Wie kann es dazu kommen, dass sich der westliche Intellektualismus auf weitgehende Feindschaft gegen das bisher fraglos Notwendige einlässt? „Das System ist ‚sehr gut', man genießt ‚große Freiheiten', es herrscht Meinungsfreiheit, und dennoch treibt eine tiefsitzende Malaise den Intellektuellen in die Dissidenz, lässt ihn als heroischen Verfolgten posieren (...)" (Kohlhammer 2007: 669). In seinem Werk *Der Untergang des Abendlandes* (1986) schreibt sogar der ins Schicksalsphilosophische austreibende Oswald Arnold Gottfried Spengler (1880-1936) zum Kernereignis von Aufklärung, der Französischen Revolution noch: „Ihre ‚Idee' (...) der Übergang der Kultur zur Zivilisation[61], der Sieg der anorganischen Weltstadt über das organische Land, das nun ‚Provinz' in geistigem Sinne wird, war *notwendig*, und zwar in diesem Augenblick" (ebd.: 193; Herv. B.M.). Weil aber für Spengler nationale Bestimmung Inbegriff einer funktionablen Gemeinschaft ist, bedeutet das Ereignis „eine notwendige, schicksalhafte Wendung" (ebd.), die er pessimistisch verstehen und interpretieren muss. Zunächst jedoch bezeichnet der Ruf der Französischen Revolution „Es lebe das Volk!" „nicht die Besonderheit der Seele, sondern die Gleichheit, die zwischen den Mitgliedern herrscht (...) es gab (...) nur noch Menschen, die dieselben Rechte genossen und denselben Pflichten unterlagen" (Finkielkraut 1990: 19). Welcher Mensch jedoch gemeint ist, wird sich ab diesem Moment als strittig erweisen. Die zentrale Kategorie des revolutionären „Weltgeistes" ist in dem „absurden Beschluss gefasst (...) eine universale Verfassung zu *schaffen*. Schaffen anstatt zusammenzutragen; universal anstatt den Bräuchen ihres Landes entsprechend" (ebd.: 22; Herv. i.O.). „Freiheit und Notwendigkeit (...) einst identisch" (Spengler 1986: 375) werden zum Problem und Thema. Und kaum noch dürfte sich eine Position finden lassen, die „unter Freiheit Mangel an

[60]Begriff übernommen aus: Pascal Bruckner *Der Schuldkomplex* (2008).
[61] Bei Spengler werden beide Begriffe strikt voneinander geschieden.

Zucht“ (ebd.) versteht. Wie steht es aber mit der bei Spengler aufgestellten Behauptung eines übertrieben künstlichen Lebens (vgl. ebd.: 377 f), dem Verdacht der Vereinzelung, Disharmonierung und Entgemeinschaftung? Daniel Finkielkraut erkennt das Spannungsfeld, den Zwiespalt des „Organischen“ und der „Künstlichkeit“, der sich in der Moderne aufwirft. Eine mehr unterbewusst wirkende Dimension, die dadurch nicht weniger an Sprengkraft enthält. Immer wieder begegnet den Menschen jener Zwiespalt zwischen der „vereinnahmenden Totalität“ (Finkielkraut 1990: 24) einer als Ursprung betrachteten Nation, die auf Naturalisierung aus ist und einer Gesellschaftlichkeit, die durch das „Künstliche“, Entwürfe von Individualität, die eine Projektierung von Freiheit erst ermöglichen, gekennzeichnet ist. Letzteres lässt sich als das „soziale Netzwerk (...) sowohl Optionsraum als auch Ressourcenfundus als auch soziale Relevanzstruktur für die Identitätsentwicklung“ (Mitzscherlich 2006: 93) definieren und ist von der „Leistungsdimension“ sozialer Anerkennung (vgl. ebd.) abhängig. Ressourcen und sozialer Standort sind für Identitätsentwürfe und Optionsräume entscheidend (vgl. ebd.: 92) – was zugleich bedeutet, dass Individualität zumindest behauptet werden können muss (vgl. ebd.: 89). Ein nicht nur für Spengler, sondern auch für die dekonstruktivistischen und postmodernen „Praktiker“ wie Apologeten eine perhorreszierte Vorstellung. So treffen sich die Spenglers Pessimismus und Modernekritik nicht selten im vitalistischen Prinzip – wenn auch sicher nicht unter seinen „Preußentugenden“ und dem von ihm vertretenen nationalen Sozialismus –, welches auf eine „Naturgmeinschaft“ abstellt und abendländischem Rationalismus und Universalismus entgegengesetzt wird, um jeglichen Liberalismus als Antipoden zu brandmarken.

Oscar Wilde (1854-1900) hat einmal dazu in *Sätze und Lehren zum Gebrauch für die Jugend* (1982) bemerkt: „Die erste Pflicht im Leben besteht darin, so künstlich wie möglich zu sein. Worin die zweite Pflicht besteht, hat noch niemand herausgefunden“ (ebd.: 253). Die „Urheberschaft“ des Menschen über sein eigenes Schicksal (vgl. Finkielkraut 1990: 25) ist möglich, aber je prekär: es zerfließt die Grenze zwischen Gesellschaft und Gemeinschaft, Individualität scheint, wenn überhaupt, mehr beiläufiges Faktum und immer wieder störende Einflussgröße, dem „schaffenden“ Kollektiv sicherheitshalber zu subordinieren. Wenn aber der Menschen Wille von der „nationalen Sache“, der „Zugehörigkeit zur nationalen Totalität beherrscht“ (ebd.) wird, *„muss die Menschheit im Plural dekliniert werden“* (ebd.; Herv. i.O.), spricht Finkielkraut warnend aus. Und er erkennt hierin bereits die zurückkehrende Substanz, die die früheren Gegenrevolutionäre der Aufklärung und heutigen „Post“-Kritiker eint, nämlich „die Vernunft zur Vernunft zu bringen (...)“ (ebd.: 28). Die unter anderem vom Multikulturalismus gepflegte „Suche nach Authentizität“ (ebd.: 31) substituiert – weil verpflichtet auf Immanenzcharakter jeglicher kultureller Äußerungsformen – diejenige nach Autonomie, die sich nur vorübergehend im Begriff der Nation konservieren lässt. Autonomie erweist sich als gefährdend für alle Sicherheiten – sapere aude, der Mut, sich des eigenen Verstandes zu bedienen (vgl. Kant 1914: 9), ist der Mut, sich dem Vorurteil zu stellen (vgl. ebd.: 13).

Während hingegen die Unterstellung des Gegenübers als einer – kulturellen, religiösen usw. – Quelle entspringend den Betrachter selbst seiner tiefen und bedeutsamen Sinnhaftigkeit versichert.

Eine wesentliche Rolle spielt hier der „Angstpuffer" (Bierbrauer 2003: 145): „Die *kulturelle Weltsicht* beinhaltet die Überzeugung, dass die subjektive Realität eingebettet ist in ein System, das Transzendenz, Ordnung und Sinn verbürgt. Die Übereinstimmung der subjektiven Realität mit den kulturellen Normen und Werten ermöglicht ein Gefühl der Sicherheit und symbolischen Unsterblichkeit" (ebd.; Herv. i.O.). Um diesen Puffer aufrecht zu erhalten ist noch eine weitere Komponente von Bedeutung: er funktioniert nur, insoweit er den Selbstwert bestätigt. „*Selbstwert* erwächst und ist abgeleitet von den Erwartungen der kulturellen Weltsicht. Um diesen Selbstwert zu erhalten, ist menschliches Handeln primär darauf gerichtet, ihn zu verteidigen. Obgleich die kulturelle Weltsicht von Menschen als absolute Realität angenommen wird, ist sie eine fragile Konstruktion, die der ständigen Bestätigung durch andere bedarf" (ebd.; Herv. i.O.). Für Finkielkraut ist nun das *sapere aude* Kants mit der Riskanz verbunden, sicher geglaubte Gewissheiten zu kippen und damit den Blick auf die eigene Geschichte, mit der Konsequenz weiterer „*Entwurzelung* (...) Herausreißen der Menschen aus dem Geflecht von Gewohnheiten und Einstellungen, das ihre kollektive Identität bildet" (Finkielkraut 1990: 67), freizulegen. Für ihn „(bilden) als vorbewusste Intelligenz und Geländer des Denkens (...) Vorurteile den Kulturschatz eines jeden Volkes" (ebd.: 30). Zwischen der Überwindung des Vorurteils und der damit drohenden Entwurzelung, die als Menetekel und Aufgabe zugleich zu bewältigen wäre, setzt sich historisch der gegenrevolutionäre Weg, die „Volksmeinung (...) als Mutterboden" (ebd.) durch, die „abgebrochene Bindung" (ebd.: 31) wird restituiert. Dabei ist im antimetaphysischen Impetus die Hoffnung auf Gott verunmöglicht, Denken zugunsten von rationalisierter Überzeugung kassiert. Finkielkraut stößt diesbezüglich auf eine bemerkenswerte Homologie. In der Kritik am kritischen Geist, der Abweisung der bürgerlichen Nation der Französischen Revolution und der Rebellion wider einen universell verstandenen Kosmopolitismus waltet dasselbe: der „*Volksgeist*" (ebd.: 33; Herv. i.O.). Diese Trias auf einen gemeinsamen Begriff zu bringen schließt das Verständnis der inneren Triebkräfte der poststrukturalistischen und multikulturalistischen Bewegung auf. Es wird deutlich, wie sehr sie um die Revision ihrer eigenen Entstehungsbedingungen bemüht und auf die Hinwendung an das „Innere", das „Seelenhafte" fixiert ist. Sie gewinnt zunächst ihre Kraft aus den Erfahrungen und Enttäuschungen der Moderne, wobei alle großen Katastrophen ineins fallen, gleich gesetzt und gleich bewertet werden – und so gegen den Vernunftgedanken der Aufklärung abgetragen werden können, wie Pascal Bruckner an der Verkopplung der Eroberung Algeriens mit der Shoah nachweist (vgl. Bruckner 2008: 129). Die daraus resultierende „Einsicht" ist, dass die europäische Aufklärung und später der amerikanische Imperialismus anderen Nationen – begreifbar als Völker, Ethnien oder Kulturen im essentialistischen Sinn – „einen untilgbaren Schuldtitel verschafft" (ebd.: 148). Kultur als

„Sinnstifter für unsere endliche Existenz und gleichsam die Brücke zwischen Leben und Tod“ (Bierbrauer 2003: 144), gewinnt in der poststrukturalen wie multikulturellen Attitüde eine durch ihre Fixierung auf Natur und Kollektiv besondere Brisanz. Die parallel verlaufende Kritik aufgeklärten Denkens und seiner Imperative sowohl wie die Festlegung auf eine aus sich selbst heraus Reproduktion betreibende Gemeinschaftsnatur, lassen schließlich in den Augen der Kritikerinnen und Kritiker keine kulturelle Flexibilisierung zu. Die Eigenleistungen der Kulturschöpfenden werden misstrauisch beäugt oder negiert, setzen anstelle von Vertrauen als „eine besondere Evolution“ (Simmel 1983: 263) und im Hinblick auf „jene Vor- oder Nachform des Wissens um einen Menschen“ (ebd.) *Misstrauen*. Ist Simmel der Ansicht, dass Vertrauen zwischen Gewissheit und Ungewissheit die Hypothese auf Verlässlichkeit ist und Verhalten als praktische Entscheidung zustande bringt, *setzt* die multikulturalistische und postmodernistische Variante einen *reproduktiven Prozess*, in dem die *replikatorische Unterstellung*, das Ausleseprinzip schon immer mitläuft und ganz in diesem Sinne *Rationalität im Geschehen selbst* verortet. Mit der Designierung ontologischer Qualität und Selbstreferenz von Kultur und Kollektiv sollte in dieser Konstellation allerdings das Nichtinteresse am Gegenüber sich verbinden – denn schließlich wird er als unveränderliches „Nicht-Ich“ verifiziert. Dass dem nicht so ist, zeigt jedoch die tägliche Erfahrung.

Die Relativierung von Wertmaßstäben für Rationalität und Irrationalität in der multikulturellen Denkungsart öffnet dem von Bruckner so bezeichneten Schuldtitel erst seinen Spielraum: Gefordert wird nämlich die Substitution des „abstrakten Humanismus“ (Finkielkraut 1990: 59) durch einen konkreten: „in die Achtung vor den Menschen deren konkrete Lebensformen einzubeziehen“ (ebd.) – und zwar unbenommen der dabei zutage tretenden Praxis. Das heißt, von Kulturen im Plural zu sprechen, „der Selbstgefälligkeit des weißen Mannes ein Ende zu setzen“ (ebd.: 62) und durch die „Infragestellung der Zivilisation ergänzen“ (ebd.) sowie auf Werte- und Wahrheitsfragen angesichts nicht übertragbarer „Kulturalitäten“ – die jedoch gerade in ihrer Unübertragbarkeit gleichwertige kulturelle Produktionen vorstellen sollen – zu verzichten (vgl. ebd.). In dieser Sollensforderung ist die Notwendigkeit, „Verhaltensvorschriften, sittliche Verpflichtungen und Handlungsregeln für Entscheidungen argumentativ auszuweisen und zu rechtfertigen“ (Irrgang 2001: 227) nicht inkludiert. Hinsichtlich einer Bewertung spezifischer kultureller Ausdrucksformen soll nur innerhalb ihrer selbstverständlichen *Regelhaftigkeit* etwas ausgesagt werden können; *Regelstrukturen* werden aus einem vorgegebenen Material generiert bzw. rekombiniert (vgl. Finkielkraut 1990: 68), was einen anzulegenden Beurteilungs- und Bewertungsmaßstab verhindert. *Zirkularitätsbeziehung und Rekombinationsvorstellungen* sind es, die gegen „Entwertung“ unter dem begrifflichen Dach „kulturelle Minderheit“ bzw. „kulturelle Eigenart“ ins Feld geführt werden. So verstandener „Multikulturalismus ist insofern problematisch, als er mit den allerbesten Absichten Männer, Frauen und Kinder in Lebensformen und Traditionen einsperrt, von denen diese sich oft befreien wollen“ (Bruckner

2008: 154). Drastischer Finkielkraut gegen die von ihm Bevormundung verstandene Haltung bzw. deren Statthalter:

„Sie wollen den Fremden rehabilitieren: aus diesem Grunde heben sie jede Bewusstseinsgemeinschaft der Menschen auf (...) Wenn sie die Vielzahl der besonderen Vernunftweisen rühmen, so um diejenige, zu der sie selbst gehören zu mehr Aufgeschlossenheit anzuhalten“ (Finkielkraut 1990: 72). Das jedoch führt zu einem „Verschiendenheitspostulat“ (vgl. ebd.: 74), das sowohl Befreite als auch die Adepten postkolonialer und multikultureller Theorie zu zweifacher, dennoch miteinander verbundener Konsequenz verführt. Erstens „stirbt der Mensch als autonomes Subjekt und wird zum Aktionsfeld von Kräften oder Strukturen, die sich seiner bewussten Wahrnehmung entziehen“ (ebd.: 70); zweitens erfolgt eine „Revolution im Denken: der Mensch (...) überlässt seinen Platz der stufenlosen Vielfalt kultureller Personen“ (ebd.).

Thomas Meyer hat diesen *Aufstand gegen die Moderne* (1989a; Untertitel) in Rücksicht der genannten Eigentümlichkeit untersucht und den Rückschritt in die Substanz als fundamentalistisch charakterisiert (vgl. Meyer 1989: 13 f). Er stellt einen merkwürdigen Bestand an „romantischer Wehmut“ (Meyer 1989a: 55) fest. Die mit Foucault aufgenommene Rezeption der Vernunftkritik, „die auch im aufgeklärtesten Argument nichts anderes mehr erkennen kann als die stets wechselnde Maske der immergleichen Macht“ (ebd.: 55/56), hat den „Aufklärungsverrat“ bzw. die „Halbierung“ der Aufklärung (vgl. ebd.: 54) niemals ernsthaft aufgegriffen, geschweige denn weitergeführt[62]. Der „Erfolg gelingender Aufklärung“ (Meyer 1989: 7; Vorwort), der sich in Wissenschaft, Erziehung und Bildung niedergeschlagen hat, wird, wo nicht infrage gestellt, einer Relativierung unterstellt. So hat beispielsweise und unter anderem der Deutsche Kulturrat bei der Präsentation anlässlich der in Lissabon vom 6. bis 9. März 2006 stattfindenden UNESCO-Weltkonferenz zur künstlerischen Bildung einen umfassenden Zusammenhang von Kultur und Bildung festgehalten, der auch auf erzieherische Prozesse verweist (vgl. Deutscher Kulturrat; Online-Dokument). *Cultural Turn*-Ambitionierte und poststrukturalistische Protagonisten haben schließlich Definitionsmacht übernommen, und mit Unterstützung zum Teil internationaler Organisationen wie der genannten UNSECO wird einer bestimmten relativistischen Interpretationslinie gefolgt. „Kultur als Aufgabe (als Bildung) ersetzen sie durch die *Kultur als Ursprung* und die Erziehung lassen sie in die umgekehrte Richtung laufen: *auf den Platz des ‚Ich’ soll jetzt das ‚Wir’ kommen*“ (Finkielkraut 1990: 88; Herv. B.M.). Was zuvor als Eigenleistung auf der Basis kultureller Überlieferung, mit und zum Teil gegen Tradierungen erarbeitet werden muss, ist nun erst einmal als Verschüttetes wieder freizulegen.

[62] Widersprechen möchte ich Meyer allerdings in der Ansicht, dass die *Dialektik der Aufklärung* Horkheimer und Adornos selbst als „fundamentalistische Vernunftkritik“ (Meyer 1989a: 55) daherkommt und dabei auf Vernunft nicht mehr treffen kann, weil sie sich dem Begriffslosen hingibt. Die Interpretation Meyers kann hier jedoch aus naheliegenden Gründen nicht ausführlicher Erörterung unterzogen werden. Immerhin ist ihm zuzustimmen, dass sich Horkheimer und Adorno aus dem Zwiespalt, Vernunft gegen die Subsumtion unter ihren Begriff festzuhalten, nicht haben befreien können. Adorno hat dies, zumindest soweit mir bekannt ist, auch niemals behauptet noch die Problematik verhehlt.

Werden Lernprozesse der Teilhaberschaft definitionsmächtiger Gemeinschaften nachgeordnet, dann wird das Vorurteil vor den Gedanken einer es selbst überwindenden Bildung gestellt; dann ist das auf universelle Menschenrechte ausgerichtete Streben – das sicherlich genauso den Mangel zeigt, wie es viele Fragen unbeantwortet lässt – in *Partikularismus* aufgelöst. Wer Universalität in diesem Duktus verabschiedet, schafft leicht den Sprung zu okzidentalem Recht als Ausdrucksform des „Ausnahmezustands" – den „Bezug zwischen Gewalt (...) und Recht" (Agamben 2004: 104) –, weil Recht als kontaminiertes Sprechen, Vereinheitlichung als Zwangsgestalt auftritt. Moderne bedient sich einer „*hate speech*" (vgl. Butler 2006), meint Judith Butler, sodass es notwendig ist, die Signifikationen, die Menschen über Sprache erstarren machen, zu ändern. Es gilt, „die Deutungshoheit über die Begriffe, die uns benennen, zu übernehmen (...) die Macht der Benennung zurückgewinnen" (ebd.: 260; Herv. B.M.). *Restitution des Enteigneten* ist der rote Faden und die Begriffskategorie der überwiegend sich als „Bewegungslinke" verstehenden Modernekritiker geworden. Die noch von Habermas getroffene Unterscheidung „zwischen kausale(n) Zusammenhänge(n) der Natur und normative(r) Ordnung der Gesellschaft" (Habermas 1995: 80) verfängt hier nicht mehr. Die „Konfusion zwischen Natur und Kultur" (ebd.: 81), die Habermas sieht, kann erst als „sprachliche Kommunikation und die in sie einfließende kulturelle Überlieferung (...) als eine Realität eigenen Rechts von der Realität der Natur und der Gesellschaft" (ebd.: 82) in dem Maße unterschieden werden, „wie sich formale Weltkonzepte und nicht-empirische Geltungsansprüche ausdifferenzieren" (ebd.). Dass dabei Habermas später im „Eigensinn" von Sprache einen transzendentalen Moment für Vernunft verortet und dadurch selbst die Differenz von idealen versus realen Bedingungen aus den Augen verliert, ist oft genug festgestellt worden. Das ändert nichts an der Richtigkeit der von ihm festgehaltenen Problematik magischer sprachlicher Beziehungen, die sich „zwischen Bedeutung von Ausdrücken und den repräsentierten Sachverhalten" (ebd.: 81) abspielen. Und diese Sprachmagie hält Einzug, wenn voraussetzungslos (vgl. Butler 2006: 47), an Louis Althusser und John L. Austin anknüpfend, „die Anrede (...) das Subjekt ins Leben (ruft)" (ebd.). Wenn zudem erst die Tat Täter schafft (vgl. Butler 1991: 209), handelt es sich um einen *exkulpierenden* Fluchtversuch. Die Frage nach Verantwortung *der* und Versöhnung *mit* den Verhältnissen und welchen Verhältnissen ist dann außer Reichweite.

Thomas Meyer erkennt eine Abwendung von der einst linken Tradition eines kritischen Begleitprozesses der „dreifachen Versöhnung, in dem die Erlösungssehnsucht der vormodernen Zeit mit den Mitteln der Moderne selbst als Versprechen wach gehalten wurde" (Meyer 1989a: 10). Versöhnung ist dort noch verstanden als diejenige mit und durch gesellschaftlich vernünftige Organisation der Arbeit, dem Stoffwechsel mit der Natur und mit sich selbst als das Innere derselben Natur (vgl. ebd.) – und eben keine Ab- ohne Hinwendung zur „Anklage gegen die moderne Vernunft" (ebd.: 11), der nun „ihre Verheißungen als Lüge und ihre Zumutungen als Betrug vorgerechnet werden" (ebd.). Die Ab-

kehr auf der einen Seite wie die Hinwendung zum kulturellen Kollektiv und damit kommunitärer Befindlichkeit zeitigt die Konsequenz, dass „offener Diskurs, Kritik und Argument verhöhnt werden und das, was ihnen als heimliche Regel immer schon zugrunde gelegen habe, als neues Geheimnis wahrer Erkenntnis inthronisiert wird“ (ebd.: 12). Je „unberührter“ eine Kultur (erscheint), das ist die weitere Folge der Konzeption des sprachlichen oder kulturellen Apriori, desto mehr bedarf sie der Protektion und umso eher taugt sie als emanzipatives Modell.

Indem Bourdieu (1930-2002) in seiner analytischen Untersuchung praktischer Vernunft festhält, dass „politische Moral (...) nicht vom Himmel (fällt)“ (Bourdieu 1998: 225) und sie auch „nicht in der Natur des Menschen (liegt)“ (ebd.), kann er auf die Dialektik des Staatlichen als einer Souveränitätsfigur verweisen. Währenddessen wird in den Konzeptionen des Poststrukturalismus und Dekonstruktivismus ein an der *Politischen Theologie* (1922) Carl Schmitts orientierender Diskurs geführt. Wie hier Carl Schmitt zum Stichwortgeber geworden ist, wird mit Heinrich Meier deutlich: „Die Politische Theologie verneint die Möglichkeit einer rationalen Begründung der eignen Lebensweise von Anbeginn an“ (Meier 2006: 19). Hier konfiguriert sich ein Absolutismus, weil auf Letztbegründung zurückgegriffen und von dieser Eigentlichkeit aus dogmatische Argumente generiert werden, die selbst auf die kritisierte Metaphysik notwendig rekurrieren. Wie anders ist die Anschauung über die „unüberwindliche Pluralität der Kulturen“ (Finkielkraut 1990: 106) zu verstehen? Der Glaube an Kultur, so mutmaßt Finkielkraut mit Milan Kundera, ist an die Stelle Gottes getreten, und zwar durch die ihr zugeschriebene oder unbewusst unterstellte Transzendenz. Das Absolute, Dogmatische offenbart sich, wenn nur noch von „Kultur (...) im Plural zu sprechen“ (ebd.: 107) ist. „Menschen verschiedener Epochen oder entfernter Zivilisationen die Möglichkeit zu verweigern, über denkbare Bedeutungen oder Werte, die über ihren Entstehungsbereich hinausgehen, miteinander in Verbindung zu treten“ (ebd.), bedeutet die Aussetzung jeglichen Vernunftbegriffes. Universalität hingegen wohnt der Zweifel inne, das ist ihr Merkmal; Kulturrelativismus ist die Gewissheit seiner selbst – also Widerspruch in sich. Finkielkraut resümiert, dass hiermit „ein *Unterschied*, der sich für einen absoluten *Wert* hält“ (ebd.; Herv. i.O.) geschaffen wird.

5. Religion, Fundamentalismus und Moderne

5.1. Einleitung

Weltinterpretationen verweisen nicht nur im religiösen Kontext auf die Frage von *Verantwortungsfähigkeit* des Menschen und ebenso seine tatsächliche *Verantwortlichkeit*. Philosophie und Soziologie sehen in der gesellschaftlichen Moderne ein Spannungsverhältnis zwischen individuellen Frei- und Entscheidungsräumen sowie sozialer Verantwortung, „in die das Individuum gestellt ist oder diesem auferlegt wird" (Mühlfeld 2008: 75), und sie werfen die Frage einer *Selbstbindungsperspektive* auf (vgl. ebd.: 70 f) als Auftrag, den „sich das Individuum selbst gibt" (ebd.: 75). Aus historischer Sicht handelt es sich nicht um eine Selbstverständlichkeit, Verantwortung und Bindungsfähigkeit wie -notwendigkeit aus dieser Perspektive zu diskutieren, und sie wird ebenso wenig zweifelsfrei aktuell auf Zustimmung stoßen. Beispielsweise wird in der neueren Forschung unter dem Stichwort „Lentikularisierung[63]" (vgl. Cohen 1996: 58 f) diskutiert, „ob die zunehmend inkorporative organisationelle Evolution der Menschheit (...) in ihrer Fitness unbeugsam ist" (ebd.: 75) oder der Endpunkt der Lentikularität aus evolutionärer Sicht „Niedergang der Spezies (heißt) (...) sie zu einem bloßen Randelement in der Palette evolutionärer Potentiale dieses Planeten" (ebd.) macht. Gegenüber der subjektbefreiten Anschauung ist darauf zu bestehen, dass die menschliche Natur nicht auf eine ökologische Systemfunktion reduzierbar ist:

„Bei der Selbst- und Weltinterpretation des Menschen bestimmen anthropologische Kenntnisse Verweisungshorizonte, die eine Begründungsbedürftigkeit der Moral einfordern, sobald diese Moral der Legitimation des subjektorientierten Persönlichkeitsverständnisses zuarbeitet und dadurch Selbst- und Sozialverantwortungsfähigkeit des handlungsfähigen Menschen als für ihn konstitutiv ausweist" (Mühlfeld 2008: 72). An dieser Stelle ist also auf die Gefahr hinzuweisen, die mit moralischen Interpretationskonstrukten verbunden ist, hinter denen sich bereits ein „substantialisierter" Entwurf über den Menschen mit Aussagen zu seiner Menschlichkeit verbindet (vgl. Mühlfeld 2003: 199). „Eine Moral, die uns politisch und ökologisch in die Zukunft führte – die richtige Führung unseres Lebens garantierte, ist weder in unseren Genen noch in unserer Tradition vorprogrammiert, aber Elemente davon (...) tragen wir in uns, die wir als Individuen und als Sozietät vernünftig kombinieren können" (Mohr 1995: 85).

---

[63] Als eine solche Perspektive bezeichnet Cohen ein Muster der Evolution gegenüber jeder sich vermehrenden „Population durch Ausdehnung ihrer Nische und durch Modifikationen, oder sie stabilisiert sich (...) oder sie schrumpft und stirbt aus. Ein oft zu beobachtendes Muster, vielleicht das häufigste, ist das der Lentikularität – das Auftauchen und/oder vergleichsweise seltenere Auftreten einer Form (...) In den meisten Fällen folgt dieser Periode erfolgreicher Anpassung letzten Endes die Subsidenz, die wiederum zu seltenerem Auftreten oder gar die Auslöschung führt" (Cohen 1996: 65).

Nichtfestgelegtsein und Kulturfähigkeit des Menschen – die im den vorangegangenen Abschnitt diskutiert und gegen „Biologisierung“ verteidigt worden ist[64] – sind problematischer, als auf den ersten Eindruck zu ersehen. „Die Riskiertheit menschlichen Handelns sowie deren Folgewirkungen für die Lebensplanung und -gestaltung“ (Mühlfeld 2008: 70) stellen die *Frage nach einer Selbststeuerungsmöglichkeit*, deren Grenzsetzung und Bindung (vgl. Elias 1999: 87) erneut. Mit Norbert Elias ist die Erkenntnis zu gewinnen, dass Individualität außerhalb von Gesellschaft keine realisierbare Gestaltungsoption ist, denn sie ist auf den sozialen Kontext verwiesen, sozietär strukturiert:

„Diese Spannung, die Widersprüche zwischen dem zum Teil unbewusst gesteuerten Verlangen des Einzelnen und den zum Teil durch sein eigenes Über-Ich repräsentierten gesellschaftlichen Anforderungen, sie sind es, die der Vorstellung von dem naturalen Individualkern (...) neue Nahrung geben. Sie lassen es dem Einzelnen als etwas unmittelbar Einsichtiges erscheinen, dass er ‚innen’ etwas ganz für sich ist und dass ihm die ‚Gesellschaft’, dass ihm anderen Menschen als etwas ‚Äußeres’ und ‚Fremdes’ gegenüberstehen“ (ebd.: 85). Gesellschaft ist jedoch „fundamentale Verflechtung der einzelnen, menschlichen Pläne und Handlungen“ (Elias 1997: 324/2; i.O.herv.). Gesellschaftsbildung und Zivilisationsprozess entwickeln sich als wechselseitige Dynamik:

„Die Eigengesetzlichkeit der gesellschaftlichen Verflechtungserscheinungen ist weder identisch mit der Gesetzlichkeit des ‚Geistes’, des individuellen Denkens und Planens, noch mit der Gesetzlichkeit dessen, was wir die ‚Natur’ nennen, wenn auch alle diese verschiedenen Dimensionen der Wirklichkeit funktionell unablösbar miteinander verbunden sind“ (ebd.: 325; i.O.herv.).

Angesprochen ist die Problematik erwünschter, legitimierter wie legitimierbarer und moralischer Ordnung, die auf Verhaltensregulationen für bestimmte Ordnungsvorstellungen zielt (vgl. Mühlfeld 2008: 71). Die „Begrenzung von Möglichkeiten“ (ebd.) von als moralisch auszuweisendem Handeln kann, wie schon gesehen, weder von Soziobiologie noch Evolutionärer Erkenntnistheorie hinreichend begründet werden.

Soweit die vorliegende Untersuchung sich zentral mit Rationalitäts- und Vernunftbegründungen unter der Universalitäts-, aber auch unterschiedlichen Weltbildperspektiven auseinanderzusetzen hat, muss die allgemeine Stellung von Religion und Religiosität hinsichtlich erkenntnistheoretischer Fragen, metaphysischer Konstellierungen und Fixierungen wie auch Wissenssystemen in Augenschein genommen werden. Das gilt insbesondere für die *Frage des Wahrheits- und Vernunftanspruches von Religion* im allgemeinen und – im darauffol-

[64] Das möchte ich an dieser Stelle nochmals betonen, denn Mohr fährt in durchaus biologisierendem Duktus fort: Wir brauchen moralisches Verhalten nicht zu lernen – es ist eine angeborene Disposition, die uns befähigt, das moralisch Richtige zu treffen. Aber die jeweils geltenden sittlichen Normen müssen wir lernen. Damit diese uns einleuchten müssen sie in den angeborenen sittlichen Spielraum passen. Mit anderen Worten: Wird sind von Natur aus moralfähig, normativ anpassungsfähig, so wie wir im kognitiven Bereich lernfähig sind, aber wir sind es nicht unbegrenzt“(Mohr 1995: 84).

genden Abschnitt – der islamischen im besonderen. In vormodernen Gesellschaftsordnungen stehen die verschiedenen religiösen Glaubenssysteme als ungebrochene und nicht hinterfragte, in ihrer Ausschließlichkeit absolut gültige geistig-kulturelle Instanzen der Weltbildentwürfe, ihre Ausdeutungen und Verhaltensnormierung weitgehend außer Zweifel mit der Konsequenz einer beinahe vollständigen religiösen Durchdringung sämtlicher Lebensbereiche. Gott ist das Maß aller Dinge, der Glaube unhintergehbare Pflicht. Gott ist Fluchtpunkt und Achse des – noch nicht reflexiven – Denkens. Er ist Anfang, Mitte und Endpunkt des Lebens – das gilt besonders für den Alltag und ist dort auch feststellbar. Gott ist Auftrags- und Vollzugsdimension wie auch die Inkorporierung von Weg und Ziel. Dem Menschen eignet *kein autonomer Subjektbereich noch* hat er *unverkennbare Subjektqualität als vernunft- und moralbegabter und verantwortlicher Gestalter* seines eigenen Lebens. Stattdessen regiert Gott mittels seiner irdischen Vertreter als allmächtiger Schöpfer, Gestalter und Richter, was einer „totalen" Deutungs- und Normierungsmacht entspricht und den Menschen das Sinnhafte und „Richtige", das „Gute" nur durch den Umweg über Gott selbst erkennen lässt. Mit anderen Worten wird in den religiösen Glaubenssystemen das menschliche Streben nach einem sinnvollen und guten Leben okkupiert, und es kommt zur Implementierung normativ mehr oder wenig „ausgearbeiteter" Modelle gottgefälliger Lebensführung mit *absolutistischem Geltungsanspruch*, die obendrein das Versprechen beinhalten, den Weg zum „ewigen Seelenheil" zu weisen.

Geschichte bedeutet für Auguste Comte (1798-1857) „Fortschritt akkumulierten Wissens und der darauf beruhenden Auseinandersetzung der Menschen mit der Natur. In seinem Entwicklungsgesetz durchläuft das menschliche Wissen, das gesellschaftliche wie das individuelle, notwendig drei aufeinanderfolgende Stadien (...) Die Stadien unterscheiden sich durch die zunehmende Unterordnung der Phantasie unter die exakte Beobachtung und durch den Grad der Trennung von Theorie und Praxis. Im ersten Stadium, dem theologisch-fiktiven (...) herrscht ein Denken vor, das alle natürlichen Erscheinungen als Folge übernatürlicher Kräfte und Wesen interpretiert" (Korte 2006: 35; i.O.herv.) Hier untergliedert Comte noch einmal in Fetischismus und Monotheismus, wobei ersterer einer „nicht-menschlichen Gestalt" (ebd.) entspricht „und im Polytheismus der Göttervielfalt ein dem Menschen analoges Wesen" (ebd.) zugeschrieben wird. Erst allerdings im *Monotheismus* „entsteht das allgemeine Gefühl der notwendigen Gebundenheit aller Phänomene an eine Gottheit" (ebd.), der die Gesetzmäßigkeiten zugrundeliegen. In einem zweiten Stadium, das Comte als das „metaphysisch-abstrakte" (ebd.; i.O.herv.) bezeichnet, werden Abstraktionen, also Begriffe geschaffen und die Metaphysik erweist ihre „Kraft in der Säkularisierung der theologischen Autoritäten" (ebd.). Beobachtung, intersubjektive Gültigkeit und Objektivierung der Erkenntnisse durch Experimente und Überprüfung sorgen für die Formulierung von Gesetzmäßigkeiten im dritten Stadium: dem wissenschaftlich-positiven (vgl. ebd.). Mit der Entstehung der Soziologie als neue Wissenschaft verbindet sich „Geist" mit der „Verbannung des

Absoluten aus der Wissenschaft“ (ebd.), die allgemeine Naturgesetze postuliert. Im Comteschen Ordnungsschema lässt sich nach Korte unschwer die Anwesenheit der abendländischen Geschichte erkennen (vgl. Korte 1988: 48 f; 138); ebenso jedoch die „Anwesenheit“ göttlicher Ordnung noch im zweiten Stadium der gesellschaftlichen und sozialen Entwicklung: „Im theologisch- militärischen Stadium ist die Monarchie politischer Ausdruck göttlichen Rechts und der übernatürlichen Strukturierung der Gesellschaft“ (ebd.: 35). Nach dem intermediären „metaphysisch-juristische(n)Stadium“ (ebd.) beginnen mit dem Aufkommen der Naturwissenschaften Gesetzmäßigkeiten auch die „Formen des Glaubens und der Moral“ (ebd.: 19) zu bestimmen. „Sie wurden nun nicht mehr nur von Gott abgeleitet, sondern aus der Natur der Menschen entwickelt“ (ebd.). Für Korte zeigt sich bei Comte eine fraglose Hinnahme und Affirmierung der Verhältnisse, die sich als Immunisierungsstrategie erweist, indem er, „der doch eigentlich Metaphysik und Spekulation überwinden will, auf die mythische Tendenz des menschlichen Geistes, sich zu vervollkommnen“ (ebd.: 50), abhebt. Dabei steht für Comte Rationalisierung der Produktion und deren – auch kriegerische – Erweiterung als positive Auseinandersetzung mit der Natur im dritten Stadium widerspruchsfrei fest. Die hier dem *Rationalismus* abendländischer Provenienz inhärente *Zweckrationalität* ist unverkennbar. Comte hat den Weg der historischen Betrachtung und Analyse damit nicht konsequent verfolgt. Korte meint dann auch dazu, die Immunisierungsstrategie durch „übergestülpte Strukturprinzipien“ fundiert zu sehen. Indem Comte in dem oben genanten Sinn für den Entwicklungsfortschritt hin zur bürgerlichen Gesellschaft – ohne dass ihm dieser Begriff in den Sinn gekommen wäre – „Eroberung und Produktion“ (ebd.: 53; 54) erkannt hat, zeichnet er die Evolutionsprinzipien bürgerlicher Vergesellschaftung in nicht verkehrender Weise nach. Denn der aus der Sklavenhaltergesellschaft folgende Feudalismus erweitert bereits durch Eroberung bewusst seine ökonomische Basis – unter Berufung meist auf Gott. Die Feudalgesellschaft mündet mit dem Fortschreiten der Produktivkräfte in der bürgerlichen Revolution und damit in der vorerst letzten gesellschaftlichen Kategorie: dem Kapitalismus, der ersten „gottlosen“ Gesellschaft als antagonistischer Klassengesellschaft (vgl. Korte 2006: 51).

5.2. Religion, Politisierung und Fundamentalismus – Anmerkungen zur Vertrauensdimension im Gesellschaftsprozess

Niklas Luhmann erkennt die soziale Funktion der Religion und benennt den religiös-monotheistischen Impuls, die „Vorstellung Gottes als perfekte Person“ (Luhmann 1977: 131) zu initialisieren, die „unbestimmte in bestimmbare Kontingenz (transformiert)“ (ebd.). Als „stets implizierter und sich selbst implizierender Hintergrund der Umwelt“ (ebd.: 20) ist es der selbst aufgegebene Auftrag der Religion „die Transformation unbestimmter Komplexität in bestimmbare Komplexität“ (ebd.) zu leisten. Luhmanns Anmerkung bleibt allerdings insoweit eine Leerformel, als hier keinerlei inhaltliche Bestimmungen vorge-

nommen werden. Neben der zitierten *Funktion der Religion* setzt sich *Die Religion der Gesellschaft* (2000) mit Funktionsaspekten religiöser Systeme auseinander, besonders im Hinblick auf ihren Horizont als soziales System mit spezifisch ausdifferenzierter Funktion: „Religion garantiert die Bestimmbarkeit allen Sinnes gegen die miterlebte Verweisung ins Unbestimmbare“ (ebd.: 127). „Die Formel Gott besagt zuletzt Kompatibilität jeglicher Kontingenz mit einer Art supramodaler Notwendigkeit“ (Luhmann 1977: 130), was meint, dass Gott selbst die „Funktion einer Kontingenzformel“ (Luhmann 2000: 151) innehat, die ein *Funktionsäquivalent zu anderen gesellschaftlichen Bereichen* und deren Anforderungen bildet: Wirtschaft mit ihrem Charakteristikum der Knappheit und politisches System mit Legitimations- und Gemeinwohlproblematik. Somit lässt sich mit der Formel der systemtheoretische Funktionalismus scheinbar problemlos und zudem unter dem starken Argument der Transzendenz fundieren. Der Gewinn ist allerdings erschlichen, denn streng genommen kann Transzendenz nur das Gegenteil eines funktionalistischen Gedankens darstellen. Sie überschreitet ohne Mühe jeglichen Systemfunktionalismus, und das ist gerade ihr kategoriales Merkmal. Luhmann müsste zumindest in Hegelscher Manier die Identität von Immanenz und Transzendenz in der Immanenz nachvollziehen. Ich bin zudem überzeugt, dass Luhmann die mythischen und mystischen Grundlagen der zumindest monotheistischen Religionen unterschätzt.

Die Aussage: „Das Religionssystem wird zur selbstsubstitutiven Ordnung, die durch Orientierung an der eigenen Identität, also durch Reflexion ihre Fortentwicklung kontrolliert“ (Luhmann 1977: 46), wäre als eine Banalisierung zu bezeichnen – allerdings verweist sie auf Luhmanns Augenmerk, systemtheoretische Prämissen zu implantieren und zu fragen, wie religiöse Kommunikationsformen sich von anderen unterscheiden und „wie die Formen dieses Unterscheidens selbst so weit entwickelt werden können, dass ein sich selbst reproduzierendes, operativ geschlossenes System für religiöse Kommunikation entsteht“ (Luhmann 2000: 187). Autopoiesis- und Komplexitätskonstrukte sind an dieser Stelle jedoch wenig hilfreich (vgl. Hörmann 1994), zumal sie für unbeweisbare Behauptungen und zugleich definitorische Finessen stehen – wer will festlegen, wann von Komplexität gesprochen werden kann und wann (noch) nicht?

Dennoch wird eine Problematik von Religion in modernisierten Gesellschaften deutlich: die Notwendigkeit zur Ausdifferenzierung unspezifischer Deutungsmuster und der Zwang zu Distinktion. Mit dem Aufkommen moderner Gesellschaften wird das ehemals Fraglose fragwürdig. Die Belastung mit Selbstbegründungs- und Legitimierungszwängen steigt mit der wissenschaftlichen und sozialen Evolution. Hinzu kommt ein mit der Aufklärung zunehmender Druck zur Reflexion der Weltdeutungsansprüche, die zu Dogmatisierungen veranlassen und auch Radikalisierungen nicht ausschließen, denn es zeigt sich die „Spannung des modernen gesellschaftlichen Bewusstseins in sich selbst“ (Cigdem 1998: 91). Wird Religionsfreiheit als ein Verweisungshorizont aufgeklärter

Gesellschaften akzeptiert, ist Dogmatisierung als eine institutionalisierte Funktion eines Kritikverbotes zu begreifen. Denn erst dadurch werden die Freiheitshorizonte einerseits diskriminierbar, andererseits deren Diskriminierung legitimiert. Wenn fundamentale Anschauungen in dogmatisierte Formen gegossen werden, so verschärfen sich In- und Exklusionsdiskurse, auch in den eigenen Reihen[65].

Nun zum Begriff des Fundamentalismus: „Die Politisierung der Religion in unterschiedlichen Ausprägungen des religiösen Fundamentalismus stellt ein Phänomen der Moderne dar" (Bielefeldt/Heitmeyer 1998: 2; Einleitungstext). Eine Feststellung, die zunächst noch keine Auskunft darüber gibt, was unter dem Begriff „Fundamentalismus" zu verstehen ist. In dem Band der von Wilhelm Heitmeyer, Günter Albrecht, Otto Backes und Rainer Dollase herausgegebenen Reihe *Kultur und Konflikt* (1998) wird vermutet, dass der Fundamentalismus in überwiegend religiösen Formen auftritt und diese „mit der modernen Infragestellung religiöser Wahrheiten (...) insbesondere solche Menschen anziehen, die sich durch die modernen Zumutungen eigenständiger Lebensführung, gesellschaftliche Kritik und politischen Diskurses überfordert fühlen oder die Postulate von Aufklärung und Emanzipation als Irrweg ablehnen" (ebd.). Es ist darauf zu verweisen, dass Heitmeyer bereits in der *Bielefelder Rechtsextremismus-Studie* (1992), mehr noch in seinem Buch *Gesellschaftliche Desintegrationsprozesse als Ursache von fremdenfeindlicher Gewalt und politischer Paralysierung* (1993), Desorientierung, Desintegration und Verlust sozialer Integration kurzschließt, um Freiheits- gegen Traditionshorizonte auszuspielen und so selbst gesellschaftskritische Postulate zu generieren. Der Begriff „Fundamentalismus" wird aufgrund der überwiegend durch religiöse Strömungen artikulierten ideologischen Fundamente, den jeweiligen Selbstentwurf und das Selbstverständnis als weltanschauliche Projektion und anschließende Politisierung des Religiösen verstanden. So wird beispielsweise in dem vom Land Brandenburg aufgelegten und Kilian Kindelberger herausgegebenen Reader zur politischen Bildung hinsichtlich des Zusammenhangs von Politik und Religion ausgeführt:

„Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts treten politische Bewegungen mit fundamentalistischen religiösen Ideologien verstärkt in Erscheinung. Spätestens seit der Islamischen Revolution im Iran 1979 und der Wahl Ronald Reagans zum US-amerikanischen Präsidenten 1980, bei der die christliche Organisation Moral Majority eine sehr bedeutsame Rolle gespielt hat, sind sie ein ernstzunehmender Faktor in der internationalen Politik. Die Iranische Revolution bewirkte einen erheblichen Aufschwung des islamischen Fundamentalismus im gesamten islamischen Raum von Marokko bis Indonesien und den Philippinen. Das wahhabitische Saudi-Arabien unterstützte im Rahmen der von ihr initiierten panislamischen Bewegung strenggläubige Muslime in der ganzen

[65] Ich stimme hier mit C. Mühlfeld überein, dass die „Akkumulation" von Dogmen durchaus ein Grund für die Entleerung kirchlicher Gottesdienste ist. Wenn sich Gläubige immer weniger mit Inhalten identifizieren können, sie sich möglicherweise „Abweichler" usw. diskriminiert sehen, dann liegt deren Demotivierung so offensichtlich zu Tage, dass die Frage ihres absichtsvollen Inkaufnehmens sich stellt.

Welt und insbesondere den afghanischen Widerstand. Diese Entwicklungen gipfelten in den fundamentalistischen Machtergreifungen im Sudan (1989) und in Afghanistan (1996), der Ermordung des ägyptischen Präsidenten Sadat (1981), dem Bürgerkrieg in Algerien und der Terrorwelle in Ägypten in den 90er Jahren sowie der Entstehung des Terrornetzwerkes Al-Kaida mit seinen weltweiten Anschlägen. Oft sind fundamentalistische Gruppen direkt auf beiden Seiten internationaler Konflikte zu finden, wo sie mit ihren Aktionen zu einer Verschärfung der Konfrontation beitragen. Beste Beispiele dafür sind der israelisch-palästinensische und der indisch-pakistanische Konflikt. Mit dem Wahlsieg der von der hindufundamentalistischen BJP geführten Koalition (1996) in Indien übernahmen Fundamentalisten auf demokratischem Wege die Regierung im nach der Bevölkerungszahl zweitgrößten Land der Erde. Hier und auch am Beispiel der zwei fundamentalistischen Regierungen der Türkei wird aber auch deutlich, dass fundamentalistische Parteien durchaus erfolgreich in der Lage sind, einen pragmatischen Kurs zu verfolgen und nicht rein dogmatisch religiöse Regeln umzusetzen. Aber auch in den USA – wo die ersten fundamentalistischen Gruppen Anfang des vergangenen Jahrhunderts entstanden – ist die Unterstützung der fundamentalistischen religiösen Rechten für die Regierung von George W. Bush ein offene Geheimnis. Äußerungen vom ‚Kampf des Guten gegen das Böse' konfrontierten aber auch schon den Präsidenten selbst mit Fundamentalismus-Vorwürfen" (Kindlberger 2004: 7/8).

Es zeigt sich die Schwierigkeit, eine begriffliche Trennschärfe hinsichtlich der „Fundamentalisierung" religiöser und säkularer Menschen- und Weltbilder zu entwickeln ebenso wie die, *zwischen den verschiedenen Fundamentalismen zu trennen*. Die Herkunft des Begriffes datiert beinahe exakt einhundert Jahre zurück[66] und ist verbunden mit dem US-amerikanischen Protestantismus, der sich zu dieser Zeit vorgenommen hat, ein sichere christliche Basis des Zusammenlebens in einer multikulturell geprägten Nation und unter der „Bedrohung" durch polyvalente – insbesondere auf Glaubenssysteme bezogene – Wertesysteme zu formulieren. „'Fundamentalismus' tritt *zuerst* im Zusammenhang mit einer Schriftenreihe in Erscheinung, die in den Jahren 1910 bis 1915 unter dem Titel *The Fundamentals* publiziert wurde" (Meyer 1989: 13; Herv. i.O.). Die Herausgeber gründen 1919 „eine *World's Christian Association*" (ebd.; Herv. i.O.), die den Begriff zunächst für christlichen Glauben, später als allgemeinen Fachbegriff etabliert. Damit ist der historische Begriff mit dem Christentum assoziiert. „Fundamentalismus" ist im Duktus der Verwendung der amerikanischen Evangelikalen zu begreifen: ein nicht zu verharmlosender, dennoch als Selbstbezeichnung und Selbstbegründung verstandener, keineswegs abwertender Terminus. In philosophischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht stellt „Fundamentalismus" die Limitierung der Problematik des infiniten Regresses

[66] Es ist daran zu erinnern, dass die ersten Siedler des nordamerikanischen Kontinents überwiegend aus christlichen Sektenangehörigen bestehen, deren religiöser Impetus erst mühsam durch rechtsstaatliche Normative zurückgedrängt werden muss – was sicher auch ein Grund für den latenten „Fundamentalismus „ nicht nur im *bible belt* der USA ist.

durch Selbst- und Letztbegründungsanspruch dar. Der fortlaufenden Schleife der Begründungsbegründung, des Endlosrekurses ist freilich auch die Aufklärung selbst ausgesetzt, und sie macht ebenso vor Rationalität und Vernunft nicht halt. Ein Problem, dem sich auch Kant zu stellen hat und das er mit dem Zugriff auf eine apriorische Vernunftdimension glaubt gelöst zu haben. Die Existenz oder Nichtexistenz Gottes ist weder beweis- noch falsifizierbar. Dennoch stellt sich keine Aporie ein: für metaphysische bzw. apriorische Annahmen gelten die empirischen Beweisverfahren nicht.

Um für die vorliegende Untersuchung fruchtbar zu sein, ist der Begriff weitgehend auf Deskription und die Betrachtung des Einzelfalles verwiesen. Bielefeldt und Heitmeyer beschreiben zunächst den religiösen Fundamentalismus als „moderne Form *politisierter Religion*" (Bielefeldt/Heitmeyer 1998: 13; Herv. B.M.); ähnlich Meyer, der das „metapolitische" Element (vgl. Meyer 1989a: 157) betont. Übereinstimmung herrscht in der Annahme, dass „Religion und Politik (...) keineswegs per se ein Problem für die Demokratie dar(stellen)" (Bielefeldt/Heitmeyer 1998: 14) und es sich um ein Missverständnis handelt, „wenn das Modell der pluralistischen Demokratie seiner Idee nach als ein Politikmodell kritisiert wird, indem für Religion und Moral in der Politik kein Platz mehr sei" (Meyer 1996: 164). Nach Meyer sind die demokratischen Verfassungen gerade die Garanten einer im Rahmen der Menschen- und Bürgerrechte verankerten Religionsausübung. Problematisch wird die Umkehrung der Interessenrichtung, wenn sie mit Machtinstrumenten in den politischen Diskurs eindringt. Die aktiven Bestände von Demokratien (vgl. Meyer 1996: 163) sind durchaus in der Lage, so auch der Gedanke von Bielefeldt und Heitmeyer, „durch einen Prozess öffentlicher Kommunikation zwischen den bürokratischen Dezisionen und einer quasi-parlamentarischen Deliberation ein angemessenes Verhältnis herzustellen" (Habermas 1984a: 276). Dieses Verfahren als ein formales setzt allerdings *Kooperationsbereitschaft* voraus, die sich an der Debatte um die Legitimationsfähigkeit plural-gesellschaftlicher Verfassungen beteiligt, statt sich ihr zu verweigern. Dabei spielen die Grenzen der Belastbarkeit, gegenseitig artikulierte Geltungsansprüche und die Strategisierung der Diskurse häufig das Zentrum der Auseinandersetzung. Hier kann die Aufkündigung relativer Autonomie gesellschaftlich geschützter Bereiche, welche die „normativen Leitvorstellungen der allgemeinen politischen Kultur" (Bielefeldt/Heitmeyer 1998: 14) betrifft, zudem, wenn sie im „Modus der Unmittelbarkeit" (ebd.) formuliert bzw. konkludent ausgetragen wird, „für die freiheitliche Demokratie in der Tat ein Problem dar(stellen). Denn der Anspruch, aus religiöser Offenbarung unmittelbar verbindliche Anweisungen für die Politik ableiten zu können, läuft implizit auf die Negierung einer säkularen Rechtsordnung und einer relativ autonomen Ebene politischen Diskurses hinaus" (ebd.: 14/15). Zurzeit scheinen andererseits allein die bürgerlich-rechtlichen Verfassungen Willens und in der Lage, die Voraussetzungen gesellschaftlicher Stratifizierungen zumindest weitgehend zu gewährleisten, dass Glaubensgemeinschaften ein hohes Maß an Partizipation zugestanden wird.

Fundamentalismus, als Selbstspannung der Moderne gegenüber ihren eigenen Prämissen (vgl. Cigdem 1996: 91), kann sich als ideologisierte Form in diversen Ausdrucksformen zeigen, welche die Bereitschaft zum Risiko mit der Absicht verbinden, Positionen durchsetzungsfähig zu machen. „Die religiös begründete Ablehnung säkularer Politik kann sich in der ‚quietistischen' Abwendung vom politischen Gemeinwesen oder im ‚aktivistischen' Versuch einer religiösen Okkupierung des politischen Raumes manifestieren. In jedem Fall aber bedeutet es eine Krise demokratischer Verständigung, wenn die in einem theologischen Diskurs legitimen Kategorien von Glaube und Unglaube, Orthodoxie und Häresie, Berufung und Apostasie sich unmittelbar in politischen Debatten widerspiegeln, die infolgedessen leicht zu Glaubenskämpfen mutieren (...)" (Bielefeldt/Heitmeyer 1998: 15). Daraus wird ein Wechselbezug von politischen und religiösen Bereichen konstatiert, der eine Sogwirkung in Richtung Radikalisierung entfaltet. „Die Besetzung des politischen Raumes durch religiöse Sprache impliziert im Gegenzug eine Politisierung des Religiösen, in der die Religion sich selbst zum Instrument des politischen Machtkampfes darbietet oder als solches funktionalisiert wird" (ebd.).

Die Interpretation erläutert an dieser Stelle nicht näher, was die „Darbietung" als „Instrument" bedeutet noch ist hier die „Funktionalisierung" näher erläutert. Vorsicht scheint jedoch geboten, soweit mit der genannten „Politisierung" eine „Unschuldsvermutung" der Religion gegenüber ausgesprochen werden soll. Skepsis ist durchaus berechtigt, denn es handelt sich vermutlich eher um eine gegen- und wechselseitige Durchdringung von Religion und Politik, bei der die „Dialektik *der* Moderne (...) in Krisensituationen den Widerspruch zu ihr selbst als Ganzes hervorbringt (...)" (Meyer 1989a: 44; Herv. i.O.). Richtig ist dann, dass die „religiöse Sprache sich mit politischer Programmatik und Propaganda auflädt" (Bielefeldt/Heitmeyer 1998: 15), allerdings fungiert Religion hier nicht immer als passiver Gegenpart, dem eine Zumutung aufoktroyiert ist – das wird von mir am Beispiel des islamischen Absolutismus nachgewiesen. Dass dabei Ideologie nicht auszuschließen ist, kann schon mit der *Illusionstheorie* nachvollzogen werden (vgl. Tepe 1988: 8). Mit Lewontin ist zu sehen, dass das Eindringen die Politik durchdringender Denkgebäude verbunden ist mit einer „Theorie darüber, was Mensch zu sein heißt" (Lewontin 1988: 196) und so durch die „Fundamentalisierung" diese Frage unvermeidlich ideologisiert. Hingegen fragwürdig die „Verflachungsthese" (vgl. Bielefeldt/Heitmeyer 1998: 15), denn der Rückbezug auf die „fundamentals" des Glaubens, der Versuch, Theologie und religiöse Orthodoxie über Gemeinschaften oder eine Gesellschaft zu entspannen, ist mit der durch Lewontin gestellten Frage geradezu der Antrieb von Religionen – nicht Grund zum Rückzug. Bielefeldt und Heitmeyer nehmen die Gefahr einer Grenzverwischung in ihrer Begriffsverwendung nicht wahr oder nicht ernst. „Die Tatsache, dass sich fundamentalistische Erscheinungsformen derzeit bei ganz unterschiedlichen Religionen – Christentum, Judentum, Islam, Buddhismus, Hinduismus usw. – zeigen" (ebd.: 17), genügt den Autoren, sowohl eine Warnung gegenüber „Fundamentalisierbarkeit" als auch

und zugleich ihr Mitgefühl und Solidarität gegenüber jeglichen Bekenntnisses auszusprechen. Hier handelt es sich um eine „Moralisierung“ mit dem Verweis auf Moral, denn die Begründungspflicht von Moral wird ausgesetzt. Die Verbindung des Sinnverlust-Theorems mit der These der Orientierungslosigkeit durch Enttraditionalisierung wirft die Frage auf, ob Bielefeldt und Heitmeyer nicht dem dichotomischen Konstrukt der „Opposition von positiver Natur und negativer Künstlichkeit“ (Kohlhammer 2007 671) erliegen. Zumindest scheint es, dass auch sie „das apologetische Manöver der Äquidistanz entdeckt“ (ebd.) haben. Bei näherer Betrachtung der Argumentationsfigur, scheint diese Annahme nicht nur wenig übertrieben, sondern auch kaum verwunderlich: Die Charakteristika der Moderne sind durch „fortschreitende Individualisierung“ (Bielefeldt/Heitmeyer 1998: 18) und damit einhergehender Tendenz „zur zunehmenden Fragmentarisierung, ja Atomisierung der Gesellschaft“ (ebd.) begleitet, „in der mit dem Schwinden herkömmlicher Milieustrukturen und Rollenverantwortung zugleich traditionelle Quellen gemeinschaftlicher Solidarität zu verkümmern drohen. Desintegration und Verunsicherung, möglicherweise auch Gewalt sind vielfach die Folgen“ (ebd.). Hier spüren die Autoren – wie schon oben angedeutet – einem von Wilhelm Heitmeyer u.a. in der Untersuchung jugendlicher Gewalt bereits explizierten Theorem nach, in dem Gewalt in einen engen Zusammenhang mit zunehmender Komplexisierung der Welt gestellt wird. Desintegrationssymptome sind wesentliche Merkmale oder anders gesagt die „zentralen Probleme aller modernen Gesellschaften (Heitmeyer 1996: 56). Hierbei ergänzt Heitmeyer um sowohl die Erfahrungs- als auch die Antizipationsdimension von Desintegrationsprozessen (vgl. ebd.: 57), die sozialstrukturell und/oder individuell, marginalisierend und/oder ausgrenzend (vgl. ebd.) wirksam wird. Heitmeyer wie auch die Herausgeberinnen und Herausgeber sehen in dieser sozialisationstheoretischen Perspektive insbesondere eine zentrale Einflusskategorie auf das „*Leben in zwei Kulturen*“ (ebd.: 399; Herv. i.O.) und problematisieren entsprechend die durch die Aufnahmekultur gegebene „strukturelle Anomiesituation“ (ebd.: 400). Moderne politische Verfassungen generieren nach dieser Interpretation ein nicht zu unterschätzendes Maß an „Künstlichkeit“ (Bielefeldt/Heitmeyer 1998: 18) und die damit einhergehende Gefahr, „gerade nicht zu einer ‚organischen“ Gemeinschaftlichkeit (falls es diese je gegeben hat)“ (ebd.) zu finden. Es ist zu sehen, dass auch in diesem Fall eine „Kulturalisierung“ als Biologisierung durchschlägt. Des weiteren reüssiert die Argumentationsfigur als ein Zeitgeistphänomen, indem sie eine Flucht ins Engagement gegen Fundamentalismen anstelle differenzierter Analyse betreibt. Die Binarität von Moral und die Dialektik des Glaubens lässt sich damit allerdings nicht außer Kraft setzen: „Wisse auch, dass etwas nicht glauben, doch etwas glauben heißt“ (Bertolt Brecht).

„Ein weiterer Zug der Moderne ist der Pluralismus der Religionen, Weltanschauungen und Kulturen (...) Angesichts des modernen Pluralismus verlieren religiöse und kulturelle Traditionen den Charakter der Selbstverständlichkeit; sie erscheinen mehr denn je als kontingente Möglichkeiten von Weltauslegung

und Lebensgestaltung neben anderen (...)“ (Bielefeldt/Heitmeyer 1998: 18/19). Tradition wird schlechthin positiv besetzt, ihr eignet das Merkmal orientierender und optimierender Anleitung „zur mündigen Aneignung und kritischen Bewahrung“ (ebd.: 19), was aus „Angst vor Traditionsverlusten (...) zum Impuls dafür werden (kann), die Machtmittel des modernen Staates zu einer Politisierung von Tradition einzusetzen – mit dem Ergebnis freilich, dass humane und freiheitliche Aspekte der Tradition erdrückt werden und die politische Ideologisierung und Instrumentalisierung traditioneller Kultur oder Religion deren Verfall vermutlich nur beschleunigen“ (ebd.). Die „Biologie“ der Kultur muss notwendig auf die Sakrosanktion von Traditionen verfallen: Es wird schon vorausgesetzt, dass Kulturen und Religionen emanzipatorische Potentiale inhärieren, diese aber unter Orientierungsdruck und Traditionsverlust geraten und dabei umschlagen in ihnen als „natürliche“ Gemeinschaften *an sich* fremde Ideologisierungen. Tradition und deren *„an sich*-sein sind eine aporische und konstruierte Verquickung, selbst schon ideologisch. Traditionalisierung bzw. Re-Traditionalisierung führen zu Paradoxien, beispielsweise durch das Spannungsfeld von Freiheit und Toleranz: Braucht Freiheit Schranken, um nicht in wechselseitige Unfreiheit umzuschlagen, und wieviel Toleranz ist gegen Intoleranz möglich, lauten unter anderem die Kernfragen, die sich aus den basalkategorischen Elementen pluralistischer „Traditionen“ ergeben. Tradition ist häufig Element eines legitimatorischen Diskurses um Macht und Einfluss. Wer allerdings den Begriff verwendet, muss sich des inhärenten Übergangs, *tradere*, bewusst sein. Darüberhinaus resultiert aus Eric Hobsbawm und Terence Rangers Untersuchung *The Invention of Tradition* (2000), dass Traditionalisierung einen normativen und nutzbringenden Charakter häufig qua erfundener Faktoren bzw. Elemente entfaltet: „However, insofar as there is such reference to a historic past, the peculiarity of 'invented' traditions is that the continuity with it is largely factitious. In short, they are responses to novel situations which take the form of reference to old situations, or which establish their own past by quasi-obligatory repetition“ (ebd.: 2). Es zeigt sich, dass Problem bzw. die Gefahr des *-ismus:* Traditionen schlagen in Traditionalismen dann um, wenn willkürlich über sie verfügt wird, wie das Beispiel von Zöllen als Abwehrregulative gegen Konkurrenz zeigt. Naturalisierung und ökonomisierte Weltbilder liegen auch hier nahe beieinander.

By the way wird die Natur-Künstlichkeit-Dichotomie in den Vergesellschaftungen als Gegenübertreten von Kultur/Religion und Politik festgeschrieben – und damit ein „postmodernes Bedürfnis“ deutlich. Unter den Einwirkungen der Moderne wird Verlustangst zum Transmissionsriemen der antimodernen Radikalisierung. Bielefeldt und Heitmeyer halten eine Form von „Ursprungsgemeinschaft“ für das Passepartout zur Stiftung „einer genuin ethischen Einsicht in die sittliche Subjektstellung“ (Bielefeldt/Heitmeyer 1998:18), weil ihnen „Gesellschaft“ als deren Abstraktion „kommunitäre Solidarität“ (ebd.), auf die sie setzen, durch allzugroße Ambivalenzen mit der Folge von Sinn- und Orientierungsverlusten verunmöglicht. Die *Krise der Tradition wird zum Signum der Mo-*

derne: „Einen besonderen Aspekt der modernen Traditionskrise bildet die Säkularisierung. Sie gehört zu jenem Prozess neuzeitlicher ‚Entzauberung der Welt' (...)" (ebd.: 19), und so banalisiert sich das Phänomen im Rekurs auf Max Webers Begriffsprägung (Weber ???, „lässt sich als eine moderne Reaktion auf die Risiken der Moderne begreifen" (Bielefeldt/Heitmeyer 1998: 20), die nach Ansicht der Autoren „die Zumutung selbstverantwortlicher Lebensführung durch den Emanzipationsanspruch der Aufklärung, die Heimatlosigkeit des Menschen in einer komplizierten und unüberschaubaren Welt, die Enttäuschung über uneingelöste und vielleicht uneinlösbare Verheißungen der modernen Fortschrittsideologien" (ebd.) thematisiert. Hinzu kommt das „Unbehagen an der Moderne" (ebd.: 21), das sich „auch aus konkreten Desintegrationserfahrungen (...) speist. Dazu zählen Arbeitslosigkeit, insbesondere Jugendarbeitslosigkeit, Wohnungsnot, soziale Verelendung, ökonomische Polarisierung usw." (ebd.). Dabei werden, wie zu sehen ist, die Krise der Traditionen und Desintegration wie selbstverständlich vorausgesetzt (vgl. Heitmeyer 1996): Für die Individuen bleibt unter diesem Druck nur der Schematismus eines Reiz-Reaktions-Musters mit der Folge, dass keine Verantwortung als die auf ihnen lastet, die „Künstlichkeit" so bald als möglich zu ver- oder besser überwinden.

Der ebenfalls in der Gewaltforschung tätige emeritierte Professor der Universität Trier, Roland Eckert, sieht in Heitmeyers Erklärungsansatz „implizit konservative Positionen wie etwa die Anomietheorie Emile Durkheims und die Kulturanthropologie Arnold Gehlens" (Butterwegge 2001: 27) vertreten. Eckert widerspricht vor allem Heitmeyers *Erklärungsansatz zu fremdenfeindlich motivierter, rechtsextremistischer Gewalt und zur Lähmung gesellschaftlicher Institution* (1994) und dem darin vertretenen Desintegrationstheorem mit dem Hinweis, dass gerade die traditionellen Gesellschaften mit einem hohen Grad an Integration ihrer Gesellschaftsmitglieder besonders in ökonomischen Krisen signifikant hohe fremdenfeindliche und progromartige Gewalt zeigen (vgl. Butterwegge : 27). „Auch neigen durchaus Jugendliche zu rechtsextremer Gewalt, die fest in Familien-, Nachbarschafts- und Freundschaftsbeziehungen eingebunden sind" (ebd.). Es bedarf also „keiner Desintegration (...) um menschliche Aggressionen freizusetzen" (ebd.). Die Politisierung von Glaubensinhalten, so stellen Bielefeldt und Heitmeyer selbst fest, kann nicht aus sozioökonomischen Ursachen abgeleitet noch durch sozialpolitische Direktiven allein ausgeschaltet werden. Insgesamt kommen die Einlassungen Bielefeldts und Heitmeyers einem Appell gleich, moderner Vergesellschaftung zutiefst zu misstrauen.

Eine wesentliche Dimension für die Einbindung Einzelner in den sozialgesellschaftlichen Kontext, der „seiner Form nach bereits eine Kultursphäre" (Landmann1979: 80) bildet, ist Vertrauen. Denn im kommunikativen Handeln kann „Vertrauenskommunikation" (Mühlfeld 2005: 179) Integrationschancen eröffnen, die sowohl Prinzipal als auch Agent entgegenkommen (vgl. Coleman 1991):

„Vertrauen und seine institutionalisierte Hervorbringung, u.a. durch moralische Sozialisation, entlasten demnach beide Seiten, den Einzelnen wie die Gesellschaft. Der Einzelne wird handlungsfähig in einem sozial vorgegebenen Sinne und die Gesellschaft kann mit erwartbarer Identität rechnen (...)“ (Dollinger/Merdian 2009: 20/21). Dabei ist der Einzelne einerseits auf die Wahrnehmung als Individuum und Subjekt im emphatischen Sinne angewiesen. Nur „wer vertraut, gehorcht gesellschaftlichen Regeln, und in dieser sozialen Rückbindung subjektiver Handlungsorientierung koordiniert Vertrauen gesellschaftliche Differenzierung und (inter-) individuelles Handeln (...) Der Einzelne muss darauf vertrauen, in der Verwendung von Symbolen individueller Selbstdarstellung Anerkennung zu finden und soziale Integration realisieren zu können“ (ebd.: 21). Komplexe Gesellschaften können nicht auf externe Kontrolle bauen, wollen sie nicht ihren eigenen pluralistischen Kontext unterminieren. Vertrauen muss „trotz allen Risikos gewährt werden“ (ebd.). Denn nur auf diesem Weg kann soziale Ordnung als „Etablierung von Verantwortlichkeit und Verantwortung“ (Mühlfeld 2005: 179) präzisiert werden. Das bedeutet: Vertrauen ist „ein grundlegender Bestandteil moderner sozialer Ordnungsbildung“ (Dollinger/Merdian 2009: 21).

Daraus resultiert, dass sich langfristig verantwortliches Handeln und kommunikativ getragene Moral (vgl. Bergmann/Luckmann 1999) wechselseitig konstituieren müssen. Vertrauen muss zu einem Hintergrundphänomen mit verhaltenssteuernder Wirkung werden, sonst ist gelingende Gesellschaftlichkeit nicht möglich. Das bedeutet jedoch weiter, dass nicht nur ordnungspolitische Direktiven, die auf externe Kontrolle setzen, in den Kontext involviert sind. Werden „Referenzen und Prioritäten (...) im Rückgriff auf kulturelle Typisierungen“ (Dollinger/Merdian 2009: 19) zu Abgrenzungen bewusst eingesetzt, muss das fragile Gebäude des Vertrauens als eines Basiselements sozialer Bezugnahmen mit dem Preis des Misstrauens zerbrechen. Der individuelle Selbstausschluss aus dem Spiel des Vertrauens kann dann nicht als „politisch-rechtliche Diskriminierung“ (Bielefeldt/Heitmeyer 1998: 21) definiert und gegen – immer kritisch zu beäugende – soziale Kontrollpolitik geltend gemacht werden. Wer Vertrauen entzieht respektive es gar nicht zulässt, kann selbst nicht enttäuscht werden, weil sein Verhalten keine „anerkennungsorientierte Vergabe von Vertrauenskredit“ (Mühlfeld 2005: 179) ermöglicht. Die Abweisung der angebotenen oder vorhandenen Integrationsstrukturen (vgl. ebd.: 182) kann nicht als unmittelbare Folge erzwungener Detraditionalisierung und damit einhergehender „Identitätsaneignung“ (Mühlfeld 2005: 182) interpretiert werden. Wer Handlungssubjekte überhaupt in seinen sozialtheoretischen Konzepten zulässt, muss auch eingestehen, dass im sich auch gegen Integration entschieden werden kann. Selbstbeschränkungen und Selbstrückzüge verweisen also, soviel an dieser Stelle schon vorab, auf die Verweigerung gegenüber den Angeboten, die Gesellschaften zu bieten bereit und in der Lage zu machen sind – womit sie in die Vertrauensproblematik eingelassen sind.

5.3. Fundamentalismus – Über die Problematik einer Begriffsfigur

Es gilt im weiteren, den bisher unbefriedigend gebliebenen Begriff „Fundamentalismus“ weiter auszuloten, um zu sehen, ob und wieweit er für das hier besprochene Vorhaben analytisch tauglich ist. Dazu sind in dem von Bielefeldt und Heitmeyer herausgegeben Band weitere, aufschlussreiche Beiträge versammelt. Levent Tezcan konzentriert seinen Ansatz auf Interpretationen westlicher Welt und Werte im türkischen Schrifttum und kommt zu dem Ergebnis, „dass der Westen in den islamischen Diskursen nicht nur das schlechthin ‚Andere’ bleibe, gegen das man sich abgrenzen müsse, sondern zugleich in die Konstitution des islamischen Selbstverständnisses einwandere und dieses von innen her durchwirke“ (Bielefeldt/Heitmeyer 1998: 26). Tezcan hält für die Türkei eine Modifikation des „klassischen Islam“ (Tezcan 1998: 109) in der Absicht der Formulierung eines Anspruches „auf eine authentische islamische Identität“ (ebd.) fest. Zu dieser Transformation gehört „der politische Aufruf zur islamischen Revolution, die, obwohl oft in einem Atemzug mit dem klassischen islamischen Jihad beschworen, sich dennoch nicht in diesem erschöpft; und nicht zuletzt die Scharia als positives Rechtssystem“ (ebd.). Tezcans Analyse stellt auf den Diskurs zwischen Verwestlichung und islamischer Sprache ab (vgl. ebd.: 112). Islamismus in der Türkei entsteht dabei nach seiner Ansicht im Spannungsfeld von demokratischen Defiziten für polykulturelle, besonders religiöse Teilhabe und lässt sich als Verschiebung der „Vorherrschaft des laizistischen Diskurses“ (ebd.: 115) im Gefolge nationaler Erschütterungen begreifen. Tezcan räumt mit dem allgemein gültigen „Bild vom Islamisten: ländlich = wissenschaftsfeindlich = niedrige Schulbildung etc.“ (ebd.: 118) auf und widerspricht damit zugleich der in linken politischen Bewegungen virulenten Ansicht vom unmittelbaren Zusammenhang von Bildungsferne und Radikalisierung. Es zeigt sich nämlich „angesichts der Formierung eines religiös orientierten Unternehmertums, der steigenden Flut von intellektuellen Zeitschriften, ja gar der Modenschau für islamische Bekleidung und nicht zuletzt einiger Konversionen aus dem linken Lager“ (ebd.), dass die „’Politisierung der Lebensstile’“ (ebd.) als intellektualisierter Diskurs vonseiten der Fundamentalisten geführt werden kann. Wesentlich ist nun, dass hier ein Element auftritt, das sich der „modernisierende“ Islam allgemein auf die Fahnen zu schreiben gedenkt: Der „ontologische Verfall“ (ebd.: 119): ein mit dem Christentum verbundener Begriff, „da seine Quellen nicht mehr authentisch, sondern im Gegensatz zum Koran durch menschliche Hand entstellt“ (ebd.) sind. Hier steckt gerade der Aufweis nicht nur der Behauptung der Erhabenheit eigenen Glaubensbekenntnisses als Versicherung seiner selbst, die mit Identität und der notwendigen Selbstdarstellung im alltäglichen sozialen Bezug (vgl. Mühlfeld 1996: 96) einhergeht und so durch ein festes Fundament gesichert werden kann, sondern auch der Rückbezug auf einen Ursprung als ontologische Quelle des Welt- und Selbstentwurfes. Tezcans Ansatz entwickelt mit der glaubhaft begründeten These des Zusammenhangs

von islamistischen Projekt und Herausforderungen und Ideologisierungen der Moderne schließlich einen antiwestlichen bzw. gegenaufklärerischen Impetus und zeigt zugleich damit die Problematik eines vereinheitlichenden Fundamentalismusbegriffs:

Dem Islamismus wird zunächst unterstellt, dass er „dem westlichen Fremdling mit seinen Ursprüngen (das ‚entstellte' Christentum, die griechische und römische Kultur) nun eine authentische Perspektive gegenübergestellt (...)" (Tezcan 1998: 122). Der Islam „islamisiert" sich (vgl. ebd.) in Tezcans Perspektive dann mittels eines zugespitzten Subjektivismus, der sich darin zeigt, dass „dem fundamentalistischen Projekt ein aktivistisches Moment innewohnt, das Anleihen mehr an einer *bestimmten Version* des modernen Subjekts macht, welches sich anschickt, die Gesellschaft durch totale Umwälzung neu zu gestalten, als dass es sich an dem klassischen Politikverständnis des historischen Islam orientiert" (ebd.: 123/124; Herv. i.O.). Diesen Gedanken weitertreibend geht Tezcan soweit, unter Berufung auf „Kulturalisten wie Huntington" (ebd.: 124) das Konstrukt der Zivilisationen als „ineins geschlossene Systeme" (ebd.) selbst zu übernehmen. Bedenklich dabei ist, dass die Geschlossenheit mit hegemonialen Bestrebungen des Westens zusammengeschlossen und daraufhin im Duktus des Widerstandes gegen Vereinnahmung postuliert wird: Es gilt als „Leistung einiger Islamisten (....) dass die apologetische Haltung gegenüber einer durchaus hegemonischen Version der westlichen Moderne (Fortschrittsglauben, Szientismus etc.: Modernismus könnte man sagen) nicht mehr selbstverständlich ist" (ebd.: 126).

Neben der Separierung eines „klassischen" vom „radikalen" Islam, einer weit verbreiteten These, auf die noch zu kommen sein wird, stellt Tezcans Gedankengebäude insgesamt eine Verharmlosung des von ihm selbst als Fundamentalismus bezeichneten Phänomens islamischer politisierter Kultur und Religion dar. Darüberhinaus ist es einem Hegemonialdiskurs kompatibel, der sich historisch der antikolonialistischen Attitüde anschließt, um ein Bild von Reaktion und Gegenreaktion zu evozieren. Es muss gesagt werden, dass es dabei umso verwunderlicher sich ausnimmt, dass die fundamentalistische Bewegung in der Türkei gerade sich intellektuell, aber auch quantitativ entfaltet in einer posthegemonialen Atmosphäre, einer Zeit, in der das Land zu einem wesentlichen Bündnispartner des von den Islamisten geschmähten Westens geworden ist.

In einem Beitrag von Friedemann Büttner, *Islamischer Fundamentalismus: Politisierter Traditionalismus oder revolutionärer Messianismus?* (1998), zeigt sich erneut die beschränkte Verwendungstauglichkeit der Begriffsfigur „Fundamentalismus" für das gesellschaftstheoretische Konstrukt islamischer Prädestination. Zunächst hält Büttner treffend fest, dass unter dem Einfluss der Moderne und der mit ihr überlegen auftretenden westgesellschaftlichen Machtinstrumente eine materiale und geistige Durchdringung des Orients stattfindet, die mit den damit „verbundenen rapiden politischen, wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen (...) auch in der islamisch geprägten Welt die Gelehrten (*ulama*)

(zwangen), seit langem unbefragte Deutungsmuster erneut zu reflektieren“ (ebd.: 192). Wichtig auch der Hinweis auf die Bewältigung der widersprüchlichen Konstruktion von Modernisierung und antimodernem Welt- sowie Menschenbild, die anhand des Gründers der ägyptischen „Gemeinschaft der Muslimbrüder (*al-ikh-wan al-muslimun*)“ (ebd.: 193; Herv. i.O.), Hassan al-Banna (1906-1949), nachvollziehbar wird. Erinnert sei in diesem Zusammenhang, dass nach Bassam Tibis Interpretation al-Banna und die 1928 von ihm gegründete Muslimbrüderschaft unter „*Djihad* (...) ausschließlich den gewaltsamen Kampf als Instrument für die Durchsetzung ihrer politischen Ziele“ (Tibi 2007: 18) verstehen: „sie legitimieren ihre Gewaltanwendung islamisch“ (ebd.). Spätestens hier zeigen sich schon erhebliche Differenzen zum herkömmlichen Verständnis des Fundamentalismusbegriffs; aber auch im Hinblick auf die Möglichkeit einer Unterscheidung verschiedener Fundamentalismen gerät eine Vereinheitlichung – christlicher bzw. westlicher Fundamentalismus hier, islamischer dort – in Schwierigkeiten. Al-Banna strebt „eine Modernisierung der Gesellschaft, die wissenschaftlich-technischen Fortschritt nach westlichem Muster mit einer grundlegenden ethischen Erneuerung aus der islamischen Tradition verbindet“ (Büttner 1998: 193), an. Dabei geht es zentral „immer auch um einen Staat, in dem alle gesellschaftlichen Bereiche aus dem Geist bzw. dem Buchstaben des Koran geregelt sein sollten. Wenn zugleich der Westen scharf abgelehnt wurde, bezog sich das nicht allein auf alle vom Westen ausgehenden Modernisierungsanstöße, sondern v.a. auf damit verbundene Strukturen und Werte (...) den Kolonialismus als politische Struktur (...) Ausbeutungsverhältnisse (...) den mit der westlichen Modernisierung verbundenen Säkularismus als geistig-kulturellen Begründungszusammenhang. Mit der Industrialisierung als wichtigsten Motor von Modernisierung hatten die Muslimbrüder dagegen keine Schwierigkeiten“ (ebd.). Die Implikation, die daraus resultiert, ist ein verbindlicher gesellschaftstheoretischer Entwurf mit Anspruch auf sozial- und handlungstheoretische Regulation.

Bassam Tibi sieht in der Modernisierung, wie sie von islamistischen Strömungen gefordert wird, den Ausdruck einer islamischen Einheitsideologie, die in ihrem Bestreben um Sukzession von Entwicklung innerhalb einer antizipierten schariatischen Sozialordnung zugleich darum bemüht ist, den Aufweis der Überlegenheit zu erbringen (vgl. Tibi 2007: 87 f). Es geht also nicht darum, Modernisierungsprozesse im gesamten abzuweisen, sondern vielmehr, „Moderne“ als ethisch-kolonial geprägtes Gefüge zu begreifen, das einerseits seine Insuffizienz in der Gestaltung der Lebenszusammenhänge der „westlichen“ Menschen erwiesen hat, andererseits Wissenschaft und Technologie nutzt, um im imperialen Gestus seine einheitskulturellen Vorstellungen den als weit überlegen verstandenen Ethiken islamisch strukturierter Gesellschaften und deren Moralvorstellungen überzustülpen. Modernisierung wird allein als instrumentelles Verhältnis begriffen und nicht als seiner Form und dem Inhalt entsprechendes Merkmal moderner kapitalistischer Vergesellschaftung, die wiederum aus der Aufklärung in einem doppelten Sinn entsprungen ist. Unter dieser An-

schauung ist die Gewährleistung gegeben, sich der Segnungen von Wissenschaft und Technologie fraglos bemächtigen zu können. Diese Ansicht und die damit verbundenen Absichten drückt kurz und prägnant der Gründer Saudi-Arabiens, König Abdul Aziz Ibn Saud, mit den Worten aus, dass man auf Europas Geist verzichten, aber seine Gaben haben will (vgl. Büttner 1998: 195). Bassam Tibi unterdessen behauptet, dass der „Traum von der halben Moderne" (Tibi 1992: 46 f; Kapitelüberschrift) mit einem Versuch einhergeht, das Unteilbare zu teilen. In seinen Einlassungen über die „affirmative Einstellung zur *gesellschaftlichen* Moderne und die Abwertung der *kulturellen* Moderne" (Habermas 1990: 82) macht Habermas deutlich, dass es keine Teilung der Moderne in dem Sinn geben kann, dass „(n)ach der Aufklärung (...) sich wissenschaftliche Erkenntnisse nur noch für den technischen Fortschritt, allenfalls für die ökonomische und administrative Planung" (ebd.: 95), rein instrumentell gebrauchen und damit vom „Geist" der Aufklärung trennen lassen. Wenn „Koran und *sunna* (...) die ‚*usul*', die ‚Wurzeln' der Religion (bilden), ihren ‚Grundstock', und (...) für den Muslim der generelle Bezugspunkt der Theologie, des Rechts, der Ethik – kurz seiner religiösen Handlungsorientierung in dieser Welt *Subjekt specie* (sind)" (Büttner 1998: 198; Herv. i.O.), dann gilt auch weiter, was Habermas zeitdiagnostisch für den Neokonservatismus unterstellt hat. Dass nämlich mit der „Verabschiedung der kulturellen Moderne (...) ein *gesundes Traditionsbewusstsein* (...) *die haltenden Mächte* des common sense, des Geschichtsbewusstseins und der Religion in ihr Recht treten" (Habermas 1990: 100). Damit ist – im Falle absolutistischer „Überdehnung" des Religiösen als zugleich Gesellschaftliches und Politisches – ein Anspruch auf nicht nur Realitätsinterpretation verbunden, sondern auch ein selbst imperialer Universalismus nicht mehr zu leugnen. Dazu werde ich im folgenden zu sprechen kommen – wobei „Fundamentalismus" im Hinblick auf das genannte absolutistische Weltbild und damit verbundene Absichten zumindest eine Konkretisierung zu erfahren hat.

II. ISLAMISCHES WELTBILD – RELIGIÖSES STREBEN ODER ABSOLUTISTISCHER UNIVERSALISMUS?

1. Islamisch-imperiale Bestrebungen – Von der medinischen Gemeinschaft zu universalen Ansprüchen

1.1. Einleitung

Mit den im vorgängigen Kapitel gemachten Feststellungen ist die Problematik einer Diskussion der Bedeutung religiös-kultureller Dimension im Hinblick auf den Islam und damit in Zusammenhang stehender sozialer und politischer Phänomene mittels des Fundamentalismusbegriffs deutlich geworden. Die Herkunft aus der US-amerikanischen evangelikalen Bewegung zur Sicherung eines religiösen Lebenskontextes hat sicherlich Zugriffsambitionen auf staatliche und gesellschaftliche Bereiche, dennoch kann die Bewegung, können die *Fundamentals* nie die den Status einer „Erneuerungskultur" (Tibi 1981: 11) wie in der islamischen Welt erreichen; eine „Konkurrenz" gegenüber der amerikanischen Verfassung lässt sich ebensowenig behaupten, der säkularisierte Machtbereich wird mit der Frage seiner Einflussdimension konfrontiert, nie grundsätzlich negiert. Zu sehen ist an den bisherigen Aussagen *über* den Islam oder *von* islamischer Seite ferner, dass es um *politische Absichten* und *politische Bewegung* mit *religiöser Fundierung* geht. Diese und auch politisch radikalere Referenzpunkte indizieren, dass bei der Idee einer supranationalen Einheit der islamische Einheitsgedanke ein starkes – meines Erachtens unhintergehbares – Merkmal darstellt. So gesehen hat der *islamische Fundamentalismus* in seinen unterschiedlichen Strömungen das spezifisch übergreifende Element, dass sie nämlich „alle mit dem Anspruch auftreten, die ‚authentische' Sozialordnung zu restaurieren" (Riesebrodt 2004: 16).

Die im fortfolgenden geführte Auseinandersetzung um das islamische Weltbild wird sich mit der Frage nach zwei problematischen „Eigentlichkeiten" beschäftigen, die – das wird zu sehen sein – schwer zu trennen sind. Zum einen stellt sich wie schon angedeutet die Aufgabe, den „religiösen Faktor" in diesem Weltbild herauszuarbeiten und zu sehen, ob und wieweit er für dieses zentral ist, möglicherweise als Revelation auf- und begriffen wird, aus der sich Aussagen zum Menschen und hinsichtlich seiner Sozialität, zu Rationalität und vernunftgemäßem Handeln und damit seiner Potentiale axiomatisch ergeben. Zum zweiten geht es um eine „rezeptive Eigentlichkeit", die Frage, was in den Augen des häufig als Antipode identifizierten Okzidents der Islam „ist". Exemplarisch will ich zwei Extrempunkte der Interpretation nennen: Zu denken ist beispielsweise an den „Kalifen von Köln" und dessen antidemokratische und radikalislamische Sprache sowie die darin formulierten Ansinnen. Hier bietet sich schnell eine Interpretation im Sinne der Unvereinbarkeit der Wertesysteme an. Diese drückt sich dann in den Debatten um Moscheebauten usw. aus. Solchen radikalisierten und als Extrempunkte verstandenen Ausdrucksformen wird nun

häufig entgegengehalten, dass es sich im Grundsätzlichen beim Islam um eine „Religion des Friedens“ handelt, die mit Leichtigkeit im Diesseits der westlichen Gesellschaften angesiedelt werden kann, es also bei jenen Positionen um die üblichen strategischen, taktischen und insgesamt den Islam missverstehenden Entgleisungen geht. Ich werde keiner der beiden genannten Rezeptionen folgen, weil sie an Sache nicht nur im Hinblick auf die sorglose Mixtur aus Vorurteil und Ideologie, sondern auch aus analytischen Gründen vorbeizielen. Es geht dennoch auch um die Frage, wie die beiden extremen Positionen zu ihrer Überzeugung kommen, auf welchen Grundlagen also die Protagonisten, sozusagen vorideologisch, ihre Überzeugungen vertreten.

Ich möchte wiederholen, dass es in dieser Arbeit nicht um identitäre Zuweisungen an „die“ Muslime die sich einer Gemeinschaft zugehörig fühlen, geht. Vielmehr ist es mir darum zu tun, Verhältnis und Verständnis der aufgeklärten Moderne mit einem Weltbild, dessen Selbstdefinition zentral mit der Abgrenzung gegenüber der europäischen Aufklärung verbunden ist, „zusammenzubringen“, zu untersuchen: insbesondere hinsichtlich seiner „Durchlässigkeit“ für das, was bisher als aufgeklärte Vernunft charakterisiert worden ist. Dazu gehört die *Analyse der islamischen Deutung der Welt*, ohne die empirischen Individuen in Kategorien aufgehen zu lassen, von denen sie zum Teil mit großen Anstrengungen selbst versuchen, Abstand zu nehmen. Es sind aber auch Ansätze zu kritisieren, mit denen Individuen oder Gemeinschaften alleine um die Preisgabe einer Analyse beschrieben werden können, wie dies beispielsweise in nurmehr individualisierten und „entideoligisierenden“ Designs erfolgt – und die dabei vermeintliche „Individualisierung“ mit einem Begriff von „Naturkultur“ (Landmann 1979: 83) zusammenmischen. Das gilt für kulturelle und/oder religiöse Systeme umso mehr, als in diesen sozialen Kontexten die Individuen auf Kommunikation verwiesen sind, sich dieser nicht entziehen können und die Verifikation von Identitätsangeboten damit in unlösbarem Zusammenhang stehen.

Begonnen werden soll mit einem Zitat, dass den oben angeführten Zeilen Rechnung trägt:

„The politics of global confrontation is frequently seen as a corollary of religious or cultural divisions in the world. Indeed, the world is increasingly seen, if only implicity, as a federation of religions or civilizations, thereby ignoring all the other ways in which people see themselves. Underlying this line of thinking is the odd presumption that the people of the world can be uniquely categorized according to some singular and overarching system of partitioning” (Sen 2006 xii; Prologue; Herv. i.O.). Es gibt nach Sen keine lineare noch zwanghafte Entwicklungstendenz zu einem kulturellen oder religiösen Kollektivismus, eine „predetermined priority to the community-based perspective over all other identities“ (ebd.: 169). Im Gegenteil bewirken Zuschreibungen erst die Zwangsheterogenisierung, die, so Sen, als Identität konstatiert wird: „The limited horizons oft this reductionist thinking directly affects the living modes of the different

communities, with particularly severe constraining effects on the lives of immigrants and their families" (ebd.: 164). Differenz ist nach Sen auch ein Produkt differentialistischer „Erzählungen" (vgl. ebd.: 27).

Damit drückt auch er pointiert aus, dass sich Differenz nicht als akzidentielles biologisches Phänomen bzw. durch den Rahmen des darwnistischen Evolutionsbegriffs ausreichend erfassen lässt, sondern – wie er mit Pierre Bourdieu sagt –: „the social world constitutes differences by the mere fact of designing them" (ebd.). Manchmal ist die „Identitätslinie" eher an der Frage orientiert, einen Job zu haben oder nicht zu haben, als an anderen Gründen und Begründungen (vgl. ebd.). Sen spricht in diesem Zusammenhang von kontrastierenden und nichtkonstrastierenden Identitäten (vgl. ebd.: 28 f), die im Konflikt- oder gar im Krisenfall sich zeigen:

„The conflict between the priorities and demands of different identities can be significant both for contrasting and for noncontrasting categories. It is not so much that a person has to deny one identity to give priority to another, but rather that a person with plural identities has to decide, in *case of a conflict*, on the relative importance of the different identities for the particular decision in question. Reasoning and scrutiny can thus play a major role both in the specification of identities and in thinking through the relative strengths of their respective claims" (ebd.: 29; Herv. B.M.). Für Sen steht außerfrage, dass alle Individuen gezwungen sind, hin und wieder eine Wahl zu treffen (vgl. ebd.: 30), für ihn ist entscheidend eine zu haben, sich zu- und/oder abwenden zu können. Denn es steht die „possible world" (vgl. ebd.: 184; Kapitelüberschrift) infrage, „the foreseeable future, a democratic global state" (ebd.), jede solitäre Konzeption oder „the choice between the national and the global" (ebd.: 182), "becomes an 'all or nothing' contest" (ebd.).

Mit Sens Einlassungen ist die Frage des Spannungsverhältnisses zwischen "choice and constraints" (ebd.: 29; Kapitelüberschrift) impliziert, welche Bedingungen und Umstände miteinander vereinbare und/oder kontrastierende bzw. konfligierende Identitäten hervorrufen bzw. wahrscheinlich werden lassen. Damit ist im vorliegenden Fall nicht weniger erforderlich, als sowohl die Identitätsangebote der Aufnahmegesellschaften als auch der Zugewanderten kritisch zu betrachten[67]. An vorderer Stelle steht in dieser Arbeit die Beleuchtung derjenigen *Relativierungszumutungen*, die gegenüber den wahldemokratisch verfassten Nationalstaaten von kollektiven Zusammenschlüssen formuliert werden und deren Gründe – unbenommen zunächst, ob es sich dabei um selbsternannte oder legitimisierte Vertretungen der Kollektive handelt. Als Relativierungszumutung begreife ich den *Zugriffsanspruch auf verbürgte Einzelrechte* und zum

[67] Einerseits aus thematischen Gründen, aber auch aus dem Grund bereits vorliegender und fundierter Kritik der Migrationspolitik relevanter Aufnahmeländer verzichte ich selbst auf weitere Ausführungen. Ich werde je nach Notwendigkeit jedoch darauf zurückgreifen.

Teil auch *Rechtssysteme*, weil auch vor Eingriffen auf Verfassungen[68] nicht zurückgescheut wird. Jene Ansinnen können sich durchaus im Rahmen der von Sen formulierten Identitätskonstruktionen bewegen, müssen nicht zwangsläufig auf Zuschreibungen, sondern können grade auf übernommenen Weltbild-Überzeugungen basieren.

Wesentlich für die vorliegende Thematik ist auch die Frage, ob die – zunächst im allgemeinen kulturellen oder/und religiös formulierten Diskurs – feststellbaren Distanzierungen gegenüber den fundamentalen Merkmalen aufgeklärter Moderne Ausdruck von Krisenerscheinungen sind und dabei auch und gerade von „außen" – nämlich den Herkunftsländern oder dem islamischen Kulturkreis – flankiert sind. Denn dieser Faktor verweist notwendig auf die Frage eines der Zumutung innewohnenden kategorialen Verständnisses von Kultur, Sozialordnung, Religion und politischer Verfasstheit. Mit jener Frage muss aber zugleich das historische Spannungsfeld, in dem „muslimische Militanz" (Huntington 1996: 12) stattfinden kann und stattfindet, ausgeleuchtet werden.

1.2. Islamischer Expansionismus – Leitbild Mohammed und Universalisalismus

Efraim Karshs umfangreiche historische Untersuchung des *Imperialismus im Namen Allahs* (2007) stellt sich die Aufgabe, „eine neue Sicht auf die Geschichte der muslimischen Welt" (ebd.: Klappentext) zu werfen. Die Untersuchung beginnt mit der vom Propheten Mohammed (570-632) empfangenen Offenbarung, also im 7. Jahrhundert unserer Zeitrechnung. Für die mohammedanische und nachmohammedanische Ära kommt Karsh zu dem Schluss, dass der koloniale und imperiale Gedanke eine weitgehend eigenständige Entwicklung in arabisch-islamischen Reichen erfahren hat und sich schließlich als „die Geschichte eines islamischen imperialistischen Traums" (ebd.: Klappentext) begreifen lässt. Jene Hoffnung auf Großreiche ist somit auch dem Nahen und Mittleren Osten nicht nur nicht fremd, sondern, folgt man Karsh, zugleich als Einigungsversuch multipolarer Systeme unter einem gemeinsamen Gedanken zu verstehen. Das impliziert einen „Ethnozentrismus" arabischer Strömungen (vgl. ebd.: 12) als Reaktion auf Fremdherrschaft, die jenen des europäischen Raums analog ist. Aber entstammt die Institution des Imperiums (ebd.: 11) ebenso dem Eroberungsgedanken islamischer Provenienz, dann ist der Islam unter einem anderen Verständnis als dem reinen Gottesdienstes und Bemühens um ein Allah wohlgefälliges Handeln zu sehen, dann werden ebenso antiimperialistische Theoriegebäude erschüttert.

„In Streitgesprächen mit Anhängern anderer Religionen heben Muslime meist die Auslegung des Jihad als einer Anstrengung zur Erziehung des Selbst nach

[68] Vergleiche hierzu unter anderem die Formulierung der „islamischen" Menschenrechte auf der in Kairo durchgeführten Konferenz aus dem Jahr 1990. Siehe dazu unten

Maßgabe des islamischen Gesetzes hervor und betonen, dies sei, wenn nicht die einzige, so doch die ursprüngliche Bedeutung des Begriffes. Diese Behauptung ist jedoch irreführend. Neben den (...) aufgeführten Belegen im Koran sind zahlreiche Prophetenhadithe zu nennen, die den Jihad eindeutig und vor allem anderen als einen Krieg auffassen. Selbst ein flüchtiger Blick in die islamische Geschichte erhärtet diesen Befund" (Nagel 2001: 113). Meines Erachtens sitzt Nagel mit dem Verweis auf die Geschichtlichkeit jihadistischer Bestrebungen einem Kurzschluss mit der Konsequenz auf, das Phänomen Jihad zugleich zu im Hinblick auf den Gewaltfaktor zu überzeichnen und dessen Kern zu unterschätzen. Die Ideologisierung islamischer bzw. islamistischer Bestrebungen liegt im Interesse sowohl dessen „Gegner" wie auch dessen Vertreter selbst. Ein Blick in die Geschichte des Islam ist nur beschränkt für die aktuelle Situation bzw. das Verständnis von Jihad brauchbar. Insofern ist die Nagelsche Behauptung möglicherweise eine argumentative Strategie wie sie es im Hinblick auf die „Anstrengungsthese" für die entsprechenden Interessenten darstellt. Wird der Islam und seine „Antwort" – der „Islam ist die Lösung" – als der oben bereits genannte Gesellschaftsentwurf mit Verbindlichkeitsanspruch verstanden, dann erweist sich, dass der Optionsraum aufgrund der Zielorientierung ein Sowohl-Als-auch umfasst. Die „friedliche" Anstrengung oder die gewaltsame Aktion sind Bewegungshorizonte des islamischen Absolutismus, die strategisierbar sind – eine Gefahr, welche dem vom Glauben zur religiösen Institution gewandelten Bekenntnis tatsächlich immer inhäriert und die in Verfassungs-Nationen nur mühsam gebannt, also latent vorhanden ist.

„Sei dir nun dessen bewusst, dass es keinen Gott gibt außer Gott" (Koran: 47, 19)[69]: die zentrale Botschaft des Koran, vom Propheten ausgesprochen (vgl. Karsh 2007: 9), wird als *von Gott an Mohammed gerichteten Auftrag* verstanden. Im Jahr 622 unserer Zeitrechnung muss der Prophet von Mekka nach Medina fliehen, um dort „statt zu einem privaten Prediger zu einem *politischen und militärischen Führer*" (ebd.: 12; Herv. B.M.) zu werden. Eine folgenschwere Entscheidung, denn der Traum von einem imperialen islamischen Reich nimmt dort nach Karsh seinen Ausgang, ungebrochen auch nach der Niederlage des Osmanischen Reiches 1683 bis heute: „Selbst als die muslimischen Mächte Ende des 17. Jahrhunderts in die Defensive gedrängt wurden (...) ließen sie von ihren imperialen Träumen niemals ab" (ebd.: 281/282). Karsh vermutet, dass es Mohammeds Absicht ist, „nach einer Ordnung zu streben, in der die gesamte Menschheit dem Islam anhängt oder zumindest unter dessen Herrschaft lebt" (ebd.: 12). Eine im 9. Jahrhundert „nachgeschobene" Rechtfertigung der kriegerischen Ambitionen der mohammedanischen Zeit lässt darauf schließen, dass der imperiale Anspruch mit dem *Traum eines Weltreiches verbunden* ist. Die Auslegung des Korans spricht davon, dass vor dem Erscheinen des Propheten in Mekka das Gerücht umgeht, dass ein Gesandter Gottes mit dem Namen Mohammed mit dem Auftrag der Einigung der Ost- und Westreiche bald erscheint

[69] Alle Zitate, die mit „Koran" bezeichnet sind, werden der Übersetzung von Rudi Paret: *Der Koran* (2007) entnommen. Zitiert in der Folge Sure, Vers. Mehrere Verse einer Sure werden durch einen Punkt getrennt.

(vgl. Dashti 1997: 26/27). Während Karsh die Geschichte der Eroberungen nachzeichnet, die mit dem islamischen Menschenbild seines Erachtens in unmittelbarem Bezug stehen, geht Ali Dashti dem Leben Mohammeds nach. Auch er gelangt zu dem Fazit, wie er beispielhaft an der Judenverfolgung nachvollzieht (vgl. ebd.: 145 f), dass nicht nur historische Fakten im Sinne der muslimischen Vorherrschaft und zur *Sicherung der absolutistischen Gottesidee* gefälscht oder verdreht werden, Muslime auch „das physikalische Gesetz von Ursache und Wirkung (...) zu missachten" (ebd.: 26) aufgefordert werden und zu weiten Teilen dazu bereit sind. Für Dashti gilt historisch belegt, „dass der Islam, wenn er erstmal an die Macht gekommen ist, keine höfliche und vernünftige Diskussion mit Andersdenkenden für nötig erachtet" (ebd.: 154). Denn die „Sprache (...) war die des Schwertes" (ebd.) und wird schwerlich eine andere sein, solange das Reich Gottes noch im Begriff ist, sich zu verallgemeinern. Der Universalismus des Islam, der von Dashti wie Karsh als Grundlage weltherrschaftlicher Ambitionen begriffen wird, ist Ergebnis der Offenbarung, die Mohammed widerfährt, und der Schlüssel zu diesem Verständnis liegt in der Ein-Gott-Apodiktion. Im Schritt zur Stilisierung zum *„Seal of the Prophets"*, *chatim-ul-anbiyaa* (vgl. Enzyklopädie des Islam; Online-Dokument; „Siegel der Propheten"), weil also „Mohammed (...) nicht nur der Vater von (irgend)einem eurer Männer (...) vielmehr der Gesandte Gottes und das Siegel der Propheten (ist) (d.h. der Beglaubiger der früheren Propheten, oder der letzte der Propheten)" (Koran: 33, 40), ist er der *Verkünder der letzten Wahrheit*, gekommen, um im Zeichen des Siegels „der Menschheit dessen endgültige Botschaft zu übermitteln (...)" (Karsh 2007: 12). Wie oben erwähnt handelt es sich um den Aufruf, dem Vorbild Mohammeds zu folgen, ihm mit den unterschiedlichsten Mitteln bzw. Haltungen und Handlungen Geltung zu verschaffen und zugleich um eine Legitimierung der als unverzichtbar situierten Kernbestandteile der islamischen Weltanschauung als einer Verbindlichkeit.

Damit wird der „Islam von einem rein arabischen Glauben zu einer universellen Religion, die keine territorialen oder nationalen Grenzen" (ebd.) mehr anerkennen muss. Bei seinem Tod im Jahr 632 ist seine Hinterlassenschaft der Aufruf „eine neue universelle Religion und eine Gemeinschaft von Gläubigen, die auf deren Grundlage organisiert" (ebd.: 31) ist, zu gründen, was „die imperiale Ausdehnung des Islam unvermeidlich machte" (ebd.). Nach Karsh markiert die Aufhebung des segregistischen Monotheismus zugleich die Hinwendung zu *Missionierungsabsichten* (vgl. ebd.: 32). Durch die politischen und militärischen Erfolge wird, dem Duktus großer Feldherren entsprechend, der Anspruch auf Erweiterung allmählich universalisiert. Das „Seal of the Prophets" verbindet die göttliche Idee – hier der „absolutistische Universalanspruch" (ebd.) – „mit der Schaffung einer zeit- und grenzenlosen *umma*" (ebd.; Herv. i.O.). Dabei verbindet sich die göttliche Offenbarung, das Heilsversprechen mit dem, was schon Tilman Nagel zum zumindest fluiden Verhältnis im *djihad*-Begriff als *Gottesdienst und kriegerischen Akt* feststellt: *der göttliche Auftrag wird mit weltlichem Herrschaftsanspruch angereichert*. Dem Verständnis des Koran als unveränderli-

cher, wörtlich zu nehmender Auftrag folgen die überlieferten Sprüche des Propheten. Das Phänomen der Texttreue ist nicht dem Islam alleine eigen. Der Biblizismus fügt „häufig das Alte wie das Neue Testament zusammen (...) aus der kein Satz und kein Tüpfelchen herausgelöst werden dürfe, ohne dass das Ganze Schaden litte“ (Hoheisel 1991: 19). Von dem inzwischen rechstaatlich eingehegten Biblizismus ist soviel zu lernen, als dass erkennbar wird, dass sich unterschiedliche Praktiken, beeinflusst durch die jeweiligen Fundamente von politischen und religiösen Systemen, ausbilden. Allen gemein ist der Versuch bzw. die Versuchung, in die bestehenden Strukturen einzugreifen und ihre Ideologeme zu verallgemeinern (vgl. ebd.: 27). Für Adel Theodor Khoury ist das „Gesetz des Korans als Ausdruck des Willens Gottes (...) die Grundlage der richtigen Entscheidung, die Richtschnur der praktischen Ausführung (...) und die *Norm des Handelns auf allen Gebieten des Lebens*. Außerdem ist das koranische Gesetz die *letzte Instanz in Streitfragen*“ (Khoury 1991: 267; Herv. B.M.). Die Rechtleitung ist an den Text der Überlieferung, den Koran, gebunden, denn: „Wer sich von Gott recht leiten lässt und seinem Gesetz folgt, ist der echte Muslim“ (ebd.). Gehorsam gegenüber Gott und dem Propheten ist die unumstößliche Säule des Islam und setzt Mohammed in den Stand eines Orientierungs- und „Machtzentrums“. Wer nicht gehorcht, wendet sich ab; wer sich abwendet, muss mit Strafe rechnen: „Sag: Gehorchet Gott und dem Gesandten! Wenn ihr euch abwendet (seid ihr eben ungläubig). Gott liebt die Ungläubigen nicht“ (Koran 3, 32). Der Gehorsamsimperativ versetzt Mohammed zwangsläufig in die Position, weltlichen Anspruch mit göttlichen Glaubensdiktionen zu verbinden, wobei den Worten und Ausdeutungen Mohammeds eine dem Unfehlbarkeitsdogma der katholischen Kirche nahekommende Definitionsmacht eignet – bei unmittelbar verfügbarer Herrschaftsmacht. *Hadithe,* die Aussprüche und Weisheiten, die Mohammed zukommen, bilden daher *keine diskursive Basis*, das heißt, es handelt sich um *Verhaltens-* wie auch *Handlungsimperative*, unbenommen des Zweifels an der Authentizität[70]. Die Bedeutung der Aussprüche ist kaum zu überschätzen, denn alle Lebensäußerungen des Propheten sind von Bedeutung für Muslime, so auch seine Gebräuche und Gewohnheiten, die mit dem „arabischen Wort *sunna*“ (Bobzin 2006: 24; Herv. i.O.) bezeichnet werden. Die Sunna tritt neben den Koran als *zweite Rechtsquelle* (vgl. ebd.), sie ist in den Hadithen überliefert. Im Grundsatz und nach den Worten des Korans haften alle für das, was sie auf Erden getan haben, besonders für ihre Ungläubigkeit (vgl. Koran: 7, 8. 27. 38). Der Auftrag Mohammeds ist, dass noch im Diesseits möglichst viele Ungläubige dem *Vernunftdogma* und der *Wahrheit des Islam* sich

[70] Forschungen haben ergeben, dass es unmöglich ist, Mohammed die mehr als einhunderttausend Hadithen zuzuordnen, schon alleine aus zeitlichen Gründen (vgl. Bobzin 2006: 27 f). „Selbst wenn die Entstehung des Hadith (und damit ist hier die Gesamtheit aller einzelnen Hadithe, d.h. die Literaturgattung Hadith gemeint) in der Frühzeit des Islams nicht in allen Einzelheiten rekonstruierbar ist, erscheint es dennoch wahrscheinlich, dass für eine Vielzahl von Entscheidungen und zur Untermauerung bestimmter Ansichten und Ansprüche immer wieder die Autorität des Propheten bemüht wurde, so dass ein gewaltiger Ansporn entstand, alle Erinnerungen an ihn zu sammeln“ (ebd.; i.O.herv.). Nicht zu vergessen ist, dass für die Muslime der Prophet Analphabet gewesen ist, was gerade seinen Status als Auserwählter bestätigt: der sozusagen letztbegründete Beweis auf die Offenbarung durch den Erzengel Gabriel (vgl. Wentker 2008: 20).

zu unterstellen: „Es gibt keine Gottheit außer Gott“ (vgl. Karsh 2007: 35); und jene Order wird von ihm als kriegerische Fortsetzung der früheren Eroberungen im Angesicht und Auftrag Allahs verstanden.
Die allgemeine Annahme der Entbindung vom Religionszwang im Islam – die ja einen Kern des „Für und Wider“ bildet – fußt auf einer Redeweise in der zweiten Sure: „In der Religion gibt es keinen Zwang (d.h. man kann niemand zum rechten Glauben zwingen)“ (Koran: 2, 256). Allerdings folgt gleich im Anschluss: Lenker der Geschicke ist allein „der Freund derer, die gläubig sind. Er bringt sie aus der Finsternis hinaus ans Licht. Die Ungläubigen aber haben die Götzen zu Freunden (...) Sie (die Ungläubigen) werden Insassen des Höllenfeuers sein und (ewig) darin verweilen“ (ebd.). Eine deutliche Binarisierung in Auserwählte und Verworfene mit der prospektiven Konsequenz von Einschluss einerseits, Ausstoßung andererseits, die, und hier hat Nagel recht mit seinem Hinweis auf historische Handhabe, durchaus diesseitigen Bezug nimmt. Der Koran gibt insgesamt widersprüchliche Deutungen hinsichtlich des Glaubenszwanges. Wie bereits oben betont, scheint die Realität in einer Verbindung der Erkenntnis, dass rechter Glauben an Überzeugung gebunden sein muss und der Drohung mit martialischem Zwang zu bestehen, wobei beide Optionen möglich sind. Verschiedene Literaturquellen deuten auch ein Missverständnis der Begriffsfigur „Zwanglosigkeit“ im Glauben hin und stellen ab auf die muslimische Vorannahme, dass der Mensch als Muslim geboren ist, durch Abfall aber sündig werden kann. Das hieße, *innerhalb* des rechten Glaubens gibt es keinen Zwang, der *fitna* (Versuchung) widerstehen heißt, „zwanglos“ zu sein (vgl. Kleine-Hartlage 2010). Wie dem auch sei ist der Gesandte Mohammed mit allen Mitteln ausgestattet, um „von der Unreinheit des Heidentums“ (Koran: 2, 151) zu läutern. Es spricht viel dafür, dass sich Rechtgläubigkeit nicht ohne Zwang gedacht ist. Im Koran ist an vielen Stellen von der Feindschaft gegenüber dem Islam die Rede, und Suren bzw. Verse wirken wie mantrahafte Selbstverpflichtungen und gleichsam Selbstversicherungen. *Sozialpsychologisch* stellt gerade die vollkommene Hingabe und Enteignung aller mit dem Selbst verbundenen Leistungen, Einkommen und Gewinne im weitesten Sinn die *Tröstung in Gott* und damit den *konstitutiven Sinnmoment* dar. Die Aufforderung, den Weg zu Allah zu wählen, gewährleistet eine Identitätsversicherung gegenüber den „externen“ Konsequenzen und ebenso kognitiven Dissonanzen (vgl. Festinger 1978) trotz aller Riskanz verlustreicher Investition in das empirisch nicht nur nicht Prüfbare, sondern auch Widersprüchliche. Ermöglicht wird Identifikation und Reduzierung von Angst durch die Versicherung der „Gewissheit“ und des Geborgenseins. Die Hingabe an Gott hat ihren Preis, denn sie ist eine Verpflichtung, welche im Gegenzug zur Vertraubarkeit auf den Gläubigen lastet: „Nun müssen sie um Gottes willen kämpfen und dabei töten oder (...) (selber) den Tod erleiden“ (ebd.). Die Tröstung liegt in der Entbindung von Verantwortung soweit es die Verbreitung ihres Glaubens betrifft. Trost liegt ferner in der Vorbestimmtheit über Leben und Tod – Allahs unbekannte und unhinterfragbare Entscheidung (vgl. ebd.: 9, 115. 116).

Durch und mit Mohammed ist ein permanenter *Suspektionsmoment* gegenüber dem islamischen „Absolutheits-, seinem Totalitäts- und seinem Universalanspruch“ (Khoury 1991: 267) geschaffen worden. Denn die Geschichte der zur Gläubigkeit heraus- und aufgeforderten Muslime hat gezeigt, dass häufig, „sie den wiederholten Aufrufen ihrer jeweiligen Propheten nicht gefolgt (...) nicht die Norm richtigen Handelns anzuerkennen“ (ebd.: 266) bereit sind. Indem sich diese Erkenntnis mit dem Erfolg des als „Kriegsherren“ erfolgreichen Mohammed (vgl. Dashti 1997: 182 f) verbindet, verschmelzen Hingabe und Kriegerischkeit. Das Paradies ist nur im fortwährenden Kampf und im „Schatten des Schwertes“ (Karsh 2007: 35) – so eine der von Efraim Karsh wiedergegebenen Hadithen Mohammends – zu erreichen. Der Expansionismus liegt im Koranischen wie den Hadithen des Propheten, den Rechtsquellen des Islams also begründet. Zentrale unterstützende, wenn nicht auslösende Faktoren sind die Erfahrungen mit dem 622 erfolgenden Auszug aus Mekka und die Zuflucht in dem späteren Medina. Mohammed versteht sich – das lässt sich aus Sure 2, Vers 129 herauslesen – als Nachkomme und Verkünder der abrahamitischen Botschaft. Dabei versteht er den Islam nicht als neue Religion, sondern als *endgültige Offenbarung* gegenüber den als Vorläufer anerkannten jüdisch-christlichen Propheten, wobei die christliche Gottessohn-Vorstellung in Jesus im Koran ausdrücklich bestritten wird.

Mohammed macht sich als Stratege, Feldherr und Gläubiger Muslim einen Namen: „Als ein ‚Abraham redivivus’ (...) knüpft Mohammed an dessen Mission an und führt seine mekkanischen und medinensischen Anhänger in den Krieg gegen Mekka, dessen maßgebliche Männer den von Mohammed propagierten ‚abrahamischen’ Kult ablehnen und den Propheten nebst seiner Gefolgschaft von der Teilnahme an der Wallfahrt ausgeschlossen haben“ (Nagel 2006; Online-Dokument). Erkennbar auch hier der Zug zu einer *Verallgemeinerung der Umma*, die die Autorität des Propheten als legitim verifiziert und damit zum *Teil der Universalisierung* wird. Dabei wird der Mehrfrontenkonflikt der Verkündung und darin eingeschlossener Schwierigkeiten deutlich. Nicht allein die nichtarabischen Bevölkerungen und ihre Traditionen wie Glaubensbekenntnisse werden zum Problem, vielmehr gilt es auch, die arabisch-traditionellen Stammesorganisationen zu überzeugen oder zu unterwerfen. Karsh weist auf einen sehr entscheidenden Sachverhalt hin, einen basalen Grundzug des islamischen Selbstverständnisses, das nicht historisiert werden kann, sondern vielmehr wirksam geblieben ist: „Neben diesem von Gott verfügten Universalismus enthielten auch die sozioökonomische Struktur und der politische *modus operandi* von Muhammads *umma*, die mit Hilfe nachfolgender Generationen nahöstlicher Herrscher bis heute die islamische Wahrnehmung internationaler Beziehungen bestimmen, starke *imperialistische Elemente*“ (Karsh 2007: 34; erste Herv. i.O.; zweite Herv. B.M.). Damit wird deutlich, wie Tilman Nagel ebenfalls betont, dass der Dienst an Gottes Offenbarung nicht nach einer Phase zwangsweise notwendiger expansionistischer Bestrebungen zur Lebenssicherung und zur Sicherung einer für die Glaubensgemeinschaft lebbaren Ordnung sich zur

eigentlichen Friedfertigkeit kehrt. Mit Karsh ist zumindest der Verdacht nicht von der Hand zu weisen, dass der vom medinischen Zentrum ausgehende Expansionsdrang „nach klassischen imperialen Grundsätzen organisiert" (ebd.) ist und darüberhinaus „Medina als das Zentrum von Muhammads sich rasch ausbreitender islamischer Ordnung fungierte und die anderen Teile als Peripherie oder sogar als Kolonien dienten" (ebd.). Bereits Voltaire erkennt die Verbindung des Offenbarungsgedankens mit Kriegerischem und das macht im Jahre 1740 in einem Brief an Friedrich den Großen mit deutlich:

„Ich gebe zu, dass wir ihn hoch achten müssten, wenn er, als legitimer Herrscher geboren oder mit Zustimmung der Seinen an die Macht gelangt, Gesetze des Friedens erlassen (...) oder seine Landsleute geschützt hätte, wie es von Theseus überliefert ist" (Pleschinski 2004: 249). Voltaire verbindet starken Widerwillen mit einem Charakter, der nur die „freie Wahl zwischen Tod und seinem Glauben lässt" (ebd.), der sich verhält wie sich nur verhalten kann wem „der Aberglaube (...) jedes natürliche Licht erstickt" (ebd.). Voltaire fragt sich deshalb, „wer auch immer einen Krieg in sein eigenes Land trägt und wagt, dies im Namen Gottes zu tun ist der nicht zu allem fähig" (ebd.)? Der Schreiber wünscht, die Untertanen würden sich dem Unmenschlichen verweigern (vgl. ebd.: 250).

Ephraim Karsh resümiert: „*Wenige Ereignisse haben den Verlauf der Menschheitsgeschichte jäher und grundlegender verändert als die Expansion des frühen Islam und seine Eroberungen* eines Großteils der antiken Welt" (Karsh 2007: 38; Herv. B.M.). Dabei beherrscht der typisch imperiengreifende praktische wie ideologische Moment die Motivation, Einstellungen und das Handeln: Bereicherung, Ausbeutung, Kolonisierung wie auch Verbreitung des Einheitsgedankens (vgl. ebd.: 41). Der Prophet bringt in seiner Missionierung die *Elemente des Gewinns* mit der Festigung und der *Abhängigkeit vom Glauben* zusammen. Es entsteht sukzessive ein *Überlegenheitsgefühl*, das dem Islam *Gravitationszentrum des Glaubens und kultureller Superiorität* wird und das bis heute Folgen zeitigt. „Dies gibt uns den Anlass, nach den in der islamischen Botschaft liegenden, von äußeren Gegebenheiten unabhängig wirkenden Impulsen des Dominanzstrebens zu fragen" (Nagel 2006; Online-Dokument). Dashtis wohlwollende Annahme gegenüber Mohammed, in den fortgeschrittenen Jahren mehr Staatsmann denn Eroberer zu sein, wird von den Fakten konterkariert. Laut Karsh treibt den Propheten grundsätzlich die Sorge um, sein Imperium nicht mehr erweitern zu können (vgl. Karsh 2007: 43), was dem universalistischen Movens des Islam widerspräche. Dashti selbst spricht anlässlich der Erwähnung der Waffenruhe von Hudaybiya – im Jahr 628 nach der Belagerung Mekkas durch medinische Truppen – davon, das dies ein „wohlüberlegter Schachzug" (Dashti 1997: 184) ist, bei dem übrigens die Juden zu Opfern werden (vgl. ebd.; Karsh 2007: 29). Die in der Nachfolge Mohammeds stattfindenden Eroberungen bestätigen im übrigen eine Supremität der Araber gegenüber nichtarabischen Bevölkerungsteilen, sodass zum Beispiel unter dem Umarischen Kalifat in der Dekade

bis zum Jahr 644 die Tendenz sich etabliert, „Islam mit dem Arabismus gleichzusetzen“ (Karsh 2007: 43).

„In Umars Reich ein Araber zu sein hieß, an der Spitze der Gesellschaft zu stehen (...) Kein Araber, so Umar, könne Sklave sein, weder durch Verkauf noch durch Gefangennahme (...)“ (ebd.: 44). Anders das Schicksal für „die übrige nichtmuslimische Bevölkerung – oder die *dhimmis*, wie man sie gemeinhin nannte (...) Diese ‚geschützten Gemeinden’ (der Begriff meinte unsprünglich Christen und Juden, wurde jedoch nach und nach auch auf andere nicht muslimische Gruppen ausgedehnt) durften ihren Besitz behalten und ihre Religion ausüben, verfügten im Gegenzug jedoch nur über eine deutlich untergeordnete Stellung, die mit der Zeit institutionalisiert wurde. Sie mussten spezielle Steuern zahlen (in einem späteren Stadium geregelt als Grundsteuer, *kharaj*, und die demütigendere Kopfsteuer, *jizya*) und hatten unter sozialen Erniedrigungen und mitunter auch offener Verfolgung zu leiden“ (ebd.: 45; Herv. i.O.).

Ein Problem des Imperiumsstrebens, mehr noch seiner Sicherung besteht darin, die zentrifugalen Kräfte im Spannungsfeld zwischen dem Macht- bzw. Herrschaftszentrum und der Peripherie auszutarieren, um auf diesem Weg Destabilisierungen zu vermeiden. Hat der imperiale Impetus zunächst nach innen einigend gewirkt, gibt es bald Probleme nach außen: Mit Abu Bakr gelingt zunächst eine Niederschlagung jener Gefahr und eine Ausdehnung des Territoriums muslimischer Einfluss- und Kontrollsphären auf der arabischen Halbinsel, die jedoch mit der Ermordung des Kalifen Uthman 656 einen Rückschlag erleidet, von dem sich das medinische Zentrum nicht mehr erholen soll (vgl. Karsh 2007: 48 f). „Die Ermordung Uthmans war weit mehr als nur ein taktischer Sieg der starken Männer aus der Provinz über ihren rechtmäßigen Herrscher. Sie bedeutete den endgültigen Triumph der Peripherie und kündete von der dauerhaften Verschiebung des imperialen Schwerpunkts weg von Medina, ja sogar von der arabischen Halbinsel hin zum fruchtbaren Halbmond“ (ebd.: 51). Kalif Mu’awiya entwickelt mit der Verschiebung der Hauptstadt in das syrische Damaskus „die erste imperiale Dynastie des Islam, als er seinen Sohn Yazid zu seinem Nachfolger“ (ebd.: 52) und damit dem Herrschaftsbereich ein Prinzip zueigen macht, „welches das politische Leben im Nahen und Mittleren Osten bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts (und in manchen Regionen bis heute) bestimmen sollte“ (ebd.). „Mit einem Schlag war die *umma* von der ‚Gemeinde Gottes’ zu einem ganz gewöhnlichen Imperium geworden. Zwar blieb der Islam weiterhin das wichtigste Organisationsprinzip des Imperiums und sein Sammelpunkt für die weitere Expansion – so stilisierten sich die Umayyadenkönige zu ‚Vertretern Gottes’ und stellten ihre unablässigen Kriege als ‚*jihad* auf dem Weg Gottes’ dar –, doch das war weitgehend Fassade, hinter der sich in Wahrheit eine weltliche und zunehmend absolutistische Herrschaft verbarg“ (ebd.: 52; Herv. i.O.).

Efraim Karsh unterschätzt in seiner Geschichtsanalyse meiner Ansicht die aus der Konstitution des muslimischen Glaubens resultierende Verschränkung von

weltlich-politischer und religiös-politischer Macht bzw. diesbezüglicher Herrschaftsansprüche. Karsh selbst revidiert seine Behauptung des „ganz normalen" Imperialismus zumindest im Hinblick auf die historischen Nachfolger des Umyyadenreiches, beginnend mit den Abbasiden und spezifisch nochmals für das Osmanische Reich. Hier spricht sich Karshs Untersuchung deutlich für die Feststellung aus, dass die *islamische Einheit in der Einheit des Islam* liegt, wie sie im Glaubens- *und* dem Verwaltungssystem beispielsweise reflektiert ist (vgl. ebd.: 68). Schließlich sind die Abbasiden mit der Absicht an die Macht gelangt, nicht nur das *arabische Element* im Islam – eine zentrale ethnische Kategorie im übrigen, die auch in jüngster Zeit auf dem afrikanischen Kontinent im Krieg zwischen arabo-afrikanischen und „Nur"-Afrikanern eine Rolle spielt (beispielsweise im Äthiopien-Eritrea-Konflikt) – zu stärken, sondern auch „die wahre Form des Islam wiederherzustellen und die gottlosen Praktiken ihrer Vorgänger wieder rückgängig zu machen" (ebd.). Die theokratische Restituierung bedeutet die Verschärfung der Kontrolle der Einhaltung von Glaubensregeln und Insistenz auf einer „strengen Durchsetzung religiöser Verhaltenscodes in der Öffentlichkeit und der fanatischen Verfolgung von Häretikern" (ebd.: 69).

Der islamische universelle Gedanke ist also jene „Lösung" des Widerspruches von weltlicher Aneignung in Beuteform und Gottesdienst nach den Regeln des überlieferten Textes, wobei auch diese den historischen Gegebenheiten entsprechend ausgelegt werden müssen. Die „weltliche" Bilanz an Schrecken und Grausamkeiten wird im Namen des Glaubens verübt und mit den Worten Gottes legitimiert. Auch der Islam kennt die Inquisition, *mihna* und Heimtücke wie Grausamkeit müssen nicht vom Christentum gelernt werden. Abu'l-Abbas mag hier kurz als Beispiel dienen, ein abbasidischer Dynast, der *saffah*, der „Blutvergießer" als Selbstbezeichnung wählt und durch den Massenmord an zusammengetriebenen Umayyaden, Meuchelmord, andere Gemetzel, Grabschändungen usw. seinem Namen alle Ehre macht (vgl. ebd.: 76). „Der Gerechtigkeit halber sei gesagt, dass die Abbasiden lediglich in die Fußstapfen ihrer gestürzten Vorgänger traten" (ebd.: 77). Also auch hier der erneute Aufweis der Kontinuität von Gewalt. Gängige Praxis ist nicht selten „präventive" Tötung, Schändung an Leichen, Enthauptung von Widerständigen zur Abschreckung oder/und Rache. Täuschungen, Verrat und heimtückische Morde sowie Intrigen und Hasardeurentum, die einem antiken Drama oder der Feder William Shakespears würdig wären, spiegeln sich in der Geschichte islamischen Imperialismus.

Einen besonderen Abschnitt dieser bildet das Osmanische Reich; es zeigt sich als ein weiterer Schlüssel zum Verständnis des Islam in seinem Verhältnis zu den früheren westlichen Herrschaftsbereichen und den modernen bürgerlichen Regierungen der Neuzeit. Zunächst ist es vorteilhaft, die Spezifität der christlichen Kreuzzüge in Kürze zu skizzieren, die einem gänzlich anderen Motiv entspringen als frühislamischen imperialen Eroberungen. Die „bellum iustum"-Begründung Augustinus' eines gerechten Kriegs (vgl. Mayer 1973: 22; vgl. Bosl 1970: 29; vgl. Busse 1989: 23) bedeutet bereits mit Beginn der zahlreichen

Kreuzzüge eine Rechtfertigung des Griffs zu den Waffen, weil und wenn es um die Verteidigung des Glaubens oder Wiedererlangung geraubten Gutes geht. Im gesamten Mittelalter betrachten die Menschen in Europa Jerusalem als christliches Eigentum. So hat im November 1095 Papst Urban II. auf dem Konzil von Clermont mit seiner Rede, in der er die Verwüstungen der heiligen Stätten durch die türkisch-muslimischen Seldschuken beklagt und die europäische Ritterschaft aufruft, ihren christlichen Brüdern im Osten zu helfen, großen Erfolg. In der Zeit eschatologischer Stimmungen in Gesamteuropa „stürmen" Berufene und andere Richtung Jerusalem mit einem „Gott will es"; und sie zeigen damit eine geradezu alttestamentarische Mentalität. Dennoch findet sich nach Karsh imperiales Streben wenig und überhaupt nicht als Drang nach Weltherrschaft repräsentiert oder als ideologisches Bild wieder. Klare Vorstellungen einer sozialen Ordnung stehen hinter der Idee der „Befreiung" zurück. Und auch lokale Kriegszüge sind von der Sicherungsabsicht des Hinterlandes bzw. von Zugängen zu Häfen usw. getragen (vgl. Karsh 2007: 118 f). Bis etwa zum Jahr 1250 fallen die übrigen christlichen Besitzungen in Palästina schließlich in die Hände ägyptischer Mamelukken. Damit endet die Geschichte mittelalterlicher Kreuzzüge mit einer Welle von Niederlassungen, die kriegerischen Franken entschließen sich zu großen Teilen zur Niederlassung in der Levante, wie Efraim Karsh mit einem wichtigen Chronisten, Fulcher von Chartres, feststellt. Genauso wie andere zuvor verstehen sich Franken nun als palästinensische Einwohner (vgl. ebd.: 119). „Die einheimische Bevölkerung ihrerseits betrachtete die Kreuzfahrer als die jüngsten Besatzer einer langen Reihe von fremden Eroberern (Araber, Fatimiden und Türken) und passte sich entsprechend an. Muslime und Juden, die in den ersten Jahren der Kreuzfahrerherrschaft aus Angst vor Massakern ihre Heimat verlassen hatten, kehrten massenhaft zurück, als diese mörderische Praxis ein Ende gefunden hatte, und mit ihnen ganze Ströme neuer Einwanderer, die das weniger beschwerliche und mit weniger Steuern belastete Leben unter den Franken der muslimischen Herrschaft vorzogen" (ebd.). Mit diesen Einlassungen fällt ein einseitiges Bild christlich-kreuzzüglerischer Untaten differenzierter Betrachtung zum „Opfer". Hinzu kommt, dass die nun an die Herrschaft gelangten türkischen Seldschuken vor und nach den sogenannten Mongolenstürmen mit Beginn des 13. Jahrhunderts sowohl mit diesen als auch jenen Kräften strategische und Handelsbündnisse eingehen. Schon während der Zeit der Mongolenherrschaft, die sich am Ende des 14. Jahrhunderts zu erneuern droht und die Seldschuken entmachtet, entsteht aus kleinen Entitäten allmählich das Osmanische Reich. „Osman Bey (1291-1326) – oder Ataman – benannt" (ebd.: 136), gilt als Begründer. Der türkisch-muslimische Expansionsdrang wird im Namen Allahs legitimiert und erweitert über die Schlacht auf dem Amselfeld 1389 und die Niederwerfung Konstantinopels 1453, das beinahe „ein Jahrtausend lang (...) die – physisch wie ideologisch – wichtigste Barriere gegen des Welteroberungsdrang des Islam" (ebd.: 138) ist, den Macht- und Einflussbereich auf das Niveau eines Weltreichs. Damit wird „das Schwarze Meer endgültig zu einem osmanischen Gewässer"

(ebd.: 139) und „(z)um ersten Mal seit der frühen Abassidenzeit (...) der Großteil des Hauses des Islam wieder unter einer einzigen imperialen Autorität vereint, die höchste religiöse und weltliche Macht miteinander“ (ebd.: 139) verbindet. Wie Karsh festhält wird das Osmanische Reich von dem sunnitischen Bekenntnis und von der Überzeugung in eine „vorherbestimmte Entwicklung“ (ebd.: 137) und muslimische Macht durch das Schwert getragen: für das Haus des Islam, *dar al-islam* (vgl. ebd.). Ohne näher auf den Niedergang des Osmanischen Reiches einzugehen, ist festzuhalten, dass der letzte „groß angelegte Versuch, den Niedergang aufzuhalten (...) im September 1683 an den Stadtmauern Wiens“ (ebd.: 143) scheitert, was Gebietsabtretungen zeitigt – an „Ungläubige“. Hinzu kommt die Niederlage gegen Katharina die Große 1774, mit der Konsequenz, Russland den bisher verunmöglichten Zugang zum Schwarzen Meer einräumen und der Annexion der Krim zusehen zu müssen. Obwohl oder gerade da mit „Beginn des 19. Jahrhunderts (...) das osmanische Reich somit zu einem matten Abglanz seines früheren Selbst geworden“ (ebd.: 144) ist, zeigt es sich dennoch zu Massakern fähig und willens. So im Libanon und Damaskus 1860 an 20 000 und 25 000 maronitischen Christen. Aus dem Zerfallsprozess heraus resultieren daneben Maßnahmen und Mittel, welche selbst die muslimische Bevölkerung gegen die Herrscher aufbringen und schließlich die Metaphern von der „orientalischen Frage“ oder „kranken Mann am Bosporus“ (vgl. Werth 1989: 32 f; Kapitelüberschrift; vgl. Geiss 1980: 339) motivieren. Obwohl die Großmächte im Anschluss an die Französische Revolution die Schwäche des Osmanischen Reiches zur finanziellen Beinflussung und Reduzierung auf einen halbkolonialen Status nutzen (vgl. Geiss 1980: 339), unterstützen sie den Gegenspieler Russlands. Es stellen sich britische und französische Kriegsschiffe mit Beginn des Krimkrieges 1853 schützend vor das Osmanische Reich und lösen somit „einen der blutigsten Konflikte der europäischen Geschichte“ (Karsh 2007: 151) bis zu dessen Ende 1856 aus. Gestärkt durch die Aufnahme in das „Konzert der europäischen Mächte“ (Geiss 1979: 192), wird die territoriale Integrität zudem mit Gebietsgewinnen honoriert. Innere Krisen und der folgende erneute Krieg mit Russland (1877) verhindern den erfolgreichen Ausgang eines Experiments zur Einführung einer Verfassung gemäß den westlichen Vorbildern durch Sultan Abdul Hamid II (vgl. Geiss 1980: 340). Für den Eintritt schließlich in den Ersten Weltkrieg und die Parteinahme gegen Frankreich und Großbritannien ist entscheidend der Gedanke, „die imperialen Rückschläge wieder wettzumachen“ (ebd.: 156) und damit den bevorzugten Status zu sichern:

„Das Osmanische Reich wurde weder durch eine letzten verzweifelten Versuch, sein Überleben zu sichern, in den Krieg gezwungen noch von einem anmaßenden Deutschland als Verbündetem und einer gleichgültigen, wenn nicht sogar feindseligen Politik Großbritanniens in ihn hineinmanövriert. Es befand sich vielmehr in der höchst beneidenswerten Situation, von beiden widerstreitenden Lagern umworben zu werden: Die Mittelmächte (vor allem Deutschland und Österreich-Ungarn) wünschten sich seine Beteiligung, während die britisch-

französisch-russische Entente wollte, dass es sich aus dem Krieg heraushielt" (ebd.). Der Türkei wird noch nach Ausbruch des Krieges bei Neutralität zugesichert, die territoriale Integrität durch die Entente zu sichern: „Die Bedeutung dieses Vorschlags lässt sich nicht hoch genug einschätzen" (ebd.: 157), meint Efraim Karsh, denn dem „Osmanischen Reich wurde praktisch ‚kostenlos' ein Verteidigungspakt angeboten – *und das Fortleben nach dem Krieg zugesichert*" (ebd.; Herv. i.O.). Das ungenutzte Verstreichen dieser günstigen Gelegenheit wird mit einem hohen Maß an Bewunderung der deutschen und österreichisch-ungarischen Politik begründet. Eine enge Verzahnung besteht bereits in einem strategischen Bündnis vor dem Ersten Weltkrieg (vgl. Gust 2009: 342) und sie wird von Deutschland 1915 ohne Rücksicht der Vernichtung der armenischen Bevölkerung durch den Kanzler Bethmann Hollweg bestätigt. Indem dieser nämlich feststellt, dass alles dem Ziel gilt, die Türkei an der Seite Deutschlands zu halten, gleichgültig des armenischen Schicksals, lädt Deutschland eine große Mitverantwortung auf sich (vgl. ebd.: 343). Neben Stützung deutscher Interessen, ist entscheidend für die osmanische Optierung die Absicht, an der durch die Mittelmächte betriebenen Entgrenzung des Konflikts später zu partizipieren (vgl. Strachan 2009: 272 f). Ich werde die Kriegs- und imperialen Ambitionen des nach dem Zweiten Weltkrieg niedergegangenen Reiches an dieser Stelle nicht weiter verfolgen, sondern die nach-osmanische Entwicklung im Hinblick auf den islamischen Weltbildcharakter verfolgen. Nicht jedoch ohne mit Bassam Tibi ein kurzes Resümee des bisher gesagten im Hinblick auf den islamisch-universellen Weltbildcharakter und sein imperiales Bestreben zu ziehen: „Das despotische Herrschaftssystem der Osmanen sowie ihr militaristischer Expansionismus wurden mit dem Islam und dessen Schari'a legitimiert. Der islamische Universalismus sanktionierte ideologisch den übernationalen Charakter des Reiches" (Tibi 1987: 63).

1.3. Post-Osmanische Entwicklung und das Band des „Islamischen Hauses"

Ich werde im Anschluss die post-osmanische Entwicklung aufgreifen, in der sich bereits 1876 der vom osmanischen Kalifat ausgedrückte Impetus zeigt, gegen die säkularen Nationalbewegungen eine panarabische Haltung zu formulieren unter „Bewahrung der islamischen Religion" (vgl. Reissner 2005: 743 f). Unter „Husain ibn Ali aus der Familie der Haschemiten, dem *sharif* von Mekka und Hüter der heiligsten Schreine des Islam" (Karsh 2007: 195; Herv. i.O.) wird in der Zeit zwischen 1915 und 1916 – auf in der sogenannten Hussein-McMahon-Korrespondenz – verhandelt und Husain weitgehende Unterstützung dessen Ziels einer arabischen Monarchie unter islamischen Vorzeichen zugesagt. Die Verhandlungen stehen im Zeichen eines „Ersatzreiches", das weniger den nationalstaatlichen Ideen als vielmehr dem „islamisch imperialen Glanz" (ebd.: 199 f) verhaftet ist. Reissners Analyse kann zu weitergehendem Verständnis beitragen: „Da der Panislamismus sich politisch in proosmanische

und antiosmanische Tendenzen teilte, verliefen die ersten Bemühungen um einen allislamischen Kogress (...) im Sande. Erst nach dem Zusammenbruch des osmanischen Reiches 1920 und insbesondere nach der Abschaffung des Kalifats durch Kemal Atatürk 1924 wodurch die Muslime diejenige Institution verloren, die den Gedanken der prinzipiellen Einheit der Muslime wenigstens noch hätte symbolisieren können, war der Weg für islamische Konferenzen geebnet" (Reissner: 2005: 743). Damit artikuliert sich die Hoffnung und das Gefühl, zu einer „Arabischen Nation" zu gehören, die zwar vom Vorbild westlicher Nationen angerührt ist, aber „die Vorstellung vom territorialen Nationalstaat als temporäre Verirrung (...) postuliert" (Karsh 2007: 199). Bassam Tibi betont, dass es falsch wäre, den arabischen Nationalismus als unmittelbare Folge des Einflusses „von abendländischem Denken" (Tibit 1987: 60) zu sehen. Denn „*Einflüsse werden immer nur wirksam, wenn die Bedingungen zu ihrer Aufnahme und Verarbeitung gegeben sind*" (ebd.; Herv. i.O.). Die folgenden Anmerkungen zu dem Faisal – Sohn des oben genannten Husain und späterer Thronfolger – unterstützenden General und nachfolgenden Premierminister, Nuri Said, reflektieren das besondere Verständnis und dessen Herkunft. Die Informationen sind der *Middle East Study Group* (2007; Online-Dokument) entnommen:

1882 in Bagdad geboren hat der ambitionierte Nuri Said die Gelegenheit, am Militärkolleg ausgebildet zu werden. Später, ist zu erfahren, „Nuri rejected its ‚Turkifying' policies and saw himself as part of the budding Arab nationalist movement which clandestine groups were forming in Paris and Damascus" (ebd.). Die fatalen Folgen der Mittelmachtorientierung der Türkei absehend, kämpft er später auf dem Balkan für das Empire. „In July 1916, when Faisal was engaged in the first military stage of the Arab Revolt, Nuri left Cairo with weapons, supplies and gold (for bribing tribal sheikhs) to assist Faisal's campaign against the Ottoman force at Medina" (ebd.). Nuri Said ist ein Gegner der Osmanischen Suprematie und schließt sich der "Arabischen Revolte" zwischen 1916-1918 an. Er ist wegen der Hoffnung auf Patronage Befürworter eines begrenzten imperialen Einflusses der Briten in Irak und zeigt sich anlässlich des Sykes-Picot-Abkommens zwischen jenen und Frankreich tief enttäuscht (vgl. ebd.). Nuri Said steht ein für die Einheit der arabischen Bevölkerungen, deren Nationalismus er in einem muslimisch-brüderlichen Gefühl entspringen sieht, der im Gegensatz zu dem europäischen Nationalstaatsgedanken nicht von einer territorialen Grenze beschränkt wird und welcher die Zivilisation des vergangenen Kalifats als wiederherzustellende Ordnung im Blick behält (vgl. Karsh 2007: 199 f). Der islamische Universalismus der Moderne, der grundsätzlich mit der Offenbarung gegenüber dem Propheten Mohammed, aber auch damit zu tun hat, dass dessen Botschaft mit dem arabischen Raum und darüberhinaus den islamischen frühen Imperien verbunden ist, schließt sich mit der panarabischen Idee zusammen. Diese resultiert aus dem Leben Mohammeds selbst, wie sich im Jahr 630 zeigt, als dieser die Gelegenheit nutzt, die Einheit des quraischen Stammes wiederherzustellen, indem er Mekka einnimmt (vgl. Bobzin 2006: 114). Auf diese Weise wird deutlich, wie sehr die heiligen Orte Mekka,

Medina und Jerusalem für eine arabisch-islamische Identität notwendig sind. Der Einigungsgedanke ruht einer religiösen Begründung und dem Glauben an eine gemeinsame ursprüngliche Bindung der Heiligtümer auf (vgl. Busse 1989: 21), wobei im Einschluss von Nichtmuslimen, besonders gegenüber Juden, immer auch der soziale Ordnungs- und Kontrollgedanke impliziert ist. Die Verbindung von Religion und Politik, die *religiöse Traditionen in der politischen Begründung zusammenführt*, zeigt sich darin, dass „trotz des bekundeten Säkularismus (...) der Panarabismus nicht nur gezwungen (war), die Bindung an die religiösen Überzeugungen und Traditionen, denen die meisten Araber bis heute anhängen, zu behaupten" (Karsh 2007: 203), aber auch in der Weise, dass „sein Ethos, seine Weltsicht und seine imperialistische Vision muslimisch" (ebd.) definiert werden. Demgegenüber und ergänzend steht die Unterstellung – die im übrigen bis heute die unterschiedlichsten Strömungen des politischen und auch des alltagsislamischen Verständnisses übergreift –, dass die Bedrohung des Islam von einem kolonialistisch-imperialistischen Außen kommt. Auch Ali Dashti teilt die Version eines Ausverkaufs der – hier irakischen – Interessen (vgl. Dashti 1997: 8), und er droht damit in die weitverbreitete Attitüde der Imperialismuskritik zu verfallen: Unterminierung nationaler Interessen zugunsten schamloser Ausbeutung und Bereicherung, Kolonialismus als Schuldtitel gegenüber den westlichen Nationen. Gerade die *Externalisierung* in Verbindung mit einer an antiimperialistischer Rhetorik geschulten Behauptung, dass der Islam als „Ganzes" (vgl. Kippenberg 2008: 90) bedroht ist, lässt sich an zahlreichen Beispielen nachverfolgen. Beispielsweise an dem charismatischen Führer Fadlallah in Beirut, der eine Bedrohung des Islam durch den Vorposten des Imperialismus, Israel, zu erkennen glaubt. Kippenberg kommt zu einer interessanten und weitreichenden Folgerung, was die Frage der Priorität – Identität arabisch oder muslimisch – betrifft. In der Warnung Fadlallahs sieht er einen maßgeblichen Beitrag dazu, „die Solidarität der libanesischen Schiiten von der panarabischen Gemeinsamkeit auf den Islamismus zu verlagern" (ebd.). Die erste Identitätsdimension ist der Islam in seiner raumgreifenden Figurierung[71], lässt sich mit Kippenberg folgern. Ein weiterer Hinweis auf die superiore Stellung des Islam und den verschwörungstheoretisch-antiimperialen Duktus findet sich in der Palästinafrage: Die Muslimbruderschaft verlangt von der PLO sich mit dem Vorrang der Islamisierung anzufreunden und sieht nicht ein, „warum die Palästinenser nicht auch im Islam die nötige Gemeinsamkeit und Kraft bei der Bewältigung der ‚Katastrophe'[72] finden sollen" (vgl. ebd.: 124). Umgekehrt wird die Befreiung Palästinas zu einer unauslöschlichen Pflicht eines jeden Muslimen, wie die Charta der radikalen sunnitischen Organisation Hamas besagt. Dazu finden sich in Artikel 13 dieser

[71] Auf die Islam-Islamismus-Problematik komme ich später noch zu sprechen.

[72] Als „Katastrophe", „*Nakba*", wird zuvorderst die Staatsgründung Israels verstanden. Als Katastrophe gilt dem Kollektivgedächtnis ebenfalls die Vertreibung von den als angestammt begriffenen Gebieten – also die „Flüchtlingsfrage".

Charta – unter anderem veröffentlicht von dem renommierten Nahostkorrespondenten Ulrich W. Sahm – folgende Worte:

„Ansätze zum Frieden, die sogenannten friedlichen Lösungen und die internationalen Konferenzen zur Lösung der Palästinafrage stehen sämtlichst im Widerspruch zu den Auffassungen der Islamischen Widerstandsbewegung. Denn auf irgendeinen Teil Palästinas zu verzichten bedeutet, *auf einen Teil der Religion zu verzichten*; der *Nationalismus der Islamischen Widerstandsbewegung ist Bestandteil ihres Glaubens*. (...) Für die Palästina-Frage gibt es keine andere Lösung als den Djihad. Die Initiativen, Vorschläge und Internationalen Konferenzen sind reine Zeitverschwendung und eine Praxis der Sinnlosigkeit. Das palästinensische Volk aber ist zu edel, um seine Zukunft, seine Rechte und sein Schicksal einem sinnlosen Spiel zu unterwerfen" (Sahm 2006; Herv. B.M.; Online-Dokument; vgl. Kippenberg 2008: 138). Es wird einmal mehr deutlich, wie bereits in der Legitimierung des Unverzichtbarkeitsdiskurses gesehen, dass Ideologisierung immer auch eine Quelle strategischen Handelns auf mögliche Optionen bzw. Zielorientierungen bildet.

Es gibt innerhalb der divergierenden Strömungen des islamischen Unitaritätsverständnisses unterschiedliche Schwerpunktsetzungen hinsichtlich der Frage Panarabismus oder Islam „first". Keine Frage ist die Funktion des *Islam als Klammer* im Sinne *einer supranationalen Entität*, einem Gedanken, der immer Rekurs auf die mohammedanische Offenbarung und das abgeleitete Sozial- wie Moral- und Rechtssystem nimmt, um daraus gegenwärtige Krisenerscheinungen und Problemlagen zu interpretieren und im Sinne von Lösungen zu kontextualisieren. In diesem Zusammenhang ist die Ideologisierung von Einstellungen, Moral, Denken und Verhalten je ein auf disjunkten Ebenen wirkendes Instrument der Legitimationsbeschaffung – das sowohl mit der Täuschungsanfälligkeit des Menschen (vgl. Lenk 1964; Tepe 1988) bzw. dem „Fremd- oder Selbsttäuschungscharakter ideologischer Aussagen, Konzeptionen oder Theorien" (Birnbacher 1996: 51) wie auch dem für die Individuen objektiven Weltcharakter korrespondiert. Ein übergreifender Einheitsgedanke stellt sich gerade unter Krisenbedingungen ein, was eine „Pan"-Bewegung impliziert. Unter dem Dach zweier „Grundprinzipien (...) der gute und der böse Geist" (Pot 1999: 300) spielt sich das dichotomisch strukturierte Geschehen ab, wobei immer wieder kreuzzüglerische bzw. neokreuzzüglerische, also die koloniale und imperiale Symbolik bemüht werden (vgl. Karsh 2007: 205), um das Bild des bedrohlichen Fremdkörpers im ureigenen Land sowie die damit verbundene Verletzung bzw. den Angriff auf das Haus des Islam zu evozieren.

Meist wird daraus das Gewaltphänomen des Islam – von verbaler bis terroristischer – abgeleitet. Aus handlungstheoretischer Perspektive versucht sich Hans Georg Kippenberg dem Phänomen zu nähern. Auch er kommt zu dem Schluss einer über die Wahrnehmung einer Bedrohung sozial-religiöser Enklaven ausgelösten Militanzhaltung (vgl Kippenberg o.J.; Online-Dokument). Kippenberg deutet bereits die Problematik der Verweisung ins „rein" Religiöse an, und mit

ihm wird auch erkennbar, dass sie nicht als *Ursachenbegründung* taugt. Der Fokus der Betrachtung wird anschließend auf die Situationsdefinition gelenkt und festgestellt, dass diese nicht allein ausschlaggebend sein kann, weil die *Akteure* letztlich die *Entscheidung für Handeln*, Gewaltaffinität versus Gewaltdistanz, treffen. Die Verbindung von Akteur und Auswahl verweist auf die Logik der Selektion als Gesetzmäßigkeit der Handlungswahl (vgl. Esser 1993: 95). Was Kippenberg hier moderat als „Akt in einem sozialen Drama bezeichnet" (Kippenberg o.J.; Online-Dokument) und zudem noch mit Christen- und Judentum gleichgestellt sehen will – ein Missverständnis, auf das erneut weiter unten eingegangen wird –, ist ohne die kulturell-soziale *Selbstbewertung*, also ein Konstrukt *als bedrohter Zivilisationsbereich*, überhaupt nicht denkbar. Jedes Zurückweichen ist demgemäß mit der *Gefahr des Schisma und der Drohung des Verlusts der Einheit* der arabisch-islamischen Nation assoziiert. Der von christlicher wie auch korangläubiger Seite auf die Formel „Evangelium versus Koran" hypostasierte Kampf um die europäisch-asiatische Vorherrschaft endet vorerst 1683 – an den Toren Wiens –, und es ist dies ein Schlüsselereignis der Erschütterung islamischen Expansionsdrangs, das den Einheitsgedanken im Djihad in der Kooption von „Glaubensanstrengung" (vgl. Enzyklopädie des Islam; Online-Dokument; „Jihad") und materieller Extension der Besitztümer deutlich werden lässt. Hans-Peter Raddatz spricht sogar davon, dass die Geschichte zeigt, dass sich im Begriff des *„jihad* in allererster Linie eine permanente Anstrengung um territoriale Ausweitung, wirtschaftliche Bereicherung, Schutzgelderpressung und Plünderung sowie als Endziel die Vernichtung des Unglaubens" (Raddatz 2002: 145; Herv. i.O.) ausdrückt. Der Rückblick in die Geschichte lässt die Tragfähigkeit des Arguments exemplarisch an einem Blick auf die Sicherung der *„Ursprungsländer"* mit ihren Territorien erahnen. Das zeigt sich deutlich im „Making of Palestine", deren Bewohner sich zunächst nicht mit einer geographischen Entität identifizieren, sich vielmehr als „Untertanen des Osmanischen Reiches" (Karsh 2007: 208) begreifen. Der Panarabismus setzt im Versuch der Etablierung eines arabischen muslimischen Königreiches die Palästinafrage auf die Agenda (vgl. ebd.: 209 f). In der Folge wird der islamische universalistische Gedanke durch die Übertragung der Verantwortung für die Realisierung eines autonomen Palästina – *„waqf"* (vgl. Enzyklopädie des Islam; Online-Dokument; „Waqf") – aufgenommen und verfolgt. Später wird durch den „Mufti von Jerusalem, Amin al-Husaini, 1935 in einer Fatwa Palästina als anvertrautes Gut (*amana*) der Muslime" (Kippenberg 2008: 138) beschworen. „Je dominanter und sicherer sich der Islam als neuer Gemeinschaftsgeist etablierte, desto eher konnten Denk- und Verhaltensweisen zu ‚Unrecht' werden, welchem diesem Geist zuwiderliefen – die klassische Ausgangssituation für eine totalitäre Ideologie" (Raddatz 2002: 31).

Diese Aussage widerspricht nicht der Tatsache egoistischer und „durchrationalisierter" Eigeninteressiertheiten von Herrschaftshäusern und Regimes im Nahen und Mitteren Osten. Vielmehr ist der Gedanke des islamischen Hauses besonders in gemeinschaftsrelevanten Situationen und Erscheinungen als Mo-

ment übergreifender Verständigung unter den oben genannten Vorzeichen bedeutsam – gerade dann, wenn die territorialen, ideologischen und faktisch bestehenden Ansprüche einer Bedrohung sich ausgesetzt sehen. Denn bei allen Egoismen und Eifersüchteleien, mit denen die islamischen Nationen untereinander sich begegnen und bei aller Rücksicht auf die legitimationsideologische Funktion, die der Islam hinsichtlich des Status quo der Macht- und Herrschaftsbereiche aufweist, bleibt doch festzuhalten, dass die muslimischen rechtsinstitutionellen und Vorstellungen über die Sozialfunktion des Koran bisher nicht von machtvollen Kräften infrage gestellt oder gar unterminiert werden konnten – zumindest wenn eine aufklärerische Perspektive eingenommen wird.

1.4. Sakralisierung, „Stillstand" und Entwicklung

Dan Diners Frage nach dem Ausbleiben oder der Verzögerung zivilisatorischer Errungenschaften und Standards erneut aufgreifend (vgl. Diner 2007), will ich den folgenden Abschnitt beginnen. Diner überlegt zunächst, was es mit dem Sakralen auf sich hat und wie es sich auf Kultur und Zivilisation der Gesellschaften auswirkt, in welcher Weise es sich prägend, verhindernd, aber auch als notwendige Transzendenz der Alltagswelt im Sinne einer Überschreitung der Realgeschichte zeigt. Dabei ist zu Beginn bereits festzustellen: die These der Geschichtslosigkeit des Menschen kann nicht unwidersprochen bleiben (vgl. Pot 1999: 1). Geschichtslosigkeit menschlicher Umwelt und diese Art „Mensch" selbst sind „eine optische Täuschung. Sie ist eine Frage des Zeitmaßstabs" (Weizsäcker 1948: 10). Der „Natur widerfährt ihre Geschichte, aber sie erfährt sie nicht. Sie ist Geschichte, aber sie hat nicht Geschichte; denn sie weiß nicht, was Geschichte ist" (ebd.: 11). Das „Erfahren" von Geschichte und Geschichtlichkeit schränkt ein auf die Geschichte eines mit Bewusstsein und Reflexionsvermögen ausgestatteten Wesens. Festzuhalten ist, „dass die Geschichtlichkeit des Menschen nicht darin besteht, dass der Mensch sich im Laufe der Evolution ändert, sondern darin, dass der Mensch das einzige Lebewesen ist, das seinerseits Kulturen schöpft und damit die Geschichte mitgestaltet und andererseits selbst von einer Kultur geprägt ist. Seine schöpferische Tätigkeit hängt also damit zusammen, dass der Mensch körperlich unspezialisiert ist, sich also vollenden muss, also schöpferisch sein muss. Er ist aber frei in Bezug auf die Weise, in der er schöpferisch ist. Andererseits ist jeder Mensch auch Geschöpf einer historisch entstandenen Kultur, also der Geschichte. Konkret gesagt: der Mensch ist nie Mensch schlechthin, sondern immer auch etwa Chinese, Grieche, Franzose usw. in einer bestimmten Zeit" (Pot 1999: 2). Darüberhinaus ist festzustellen, dass die Tropen „Geschichte" und „Geschichtlichkeit" immer auf eine Rekonstruktion der Vergangenheit abstellen. Das darf nicht vergessen werden, wenn Dan Diner zu der berechtigten Frage kommt, wie sich die Geschichte des islamischen kulturellen und religiösen, des Macht- und Herrschaftsbereichs muslimisch dominierter Gesellschaften entwickelt haben muss,

um ein Bild des Stillstandes *abzugeben* (vgl. Diner 2007: 14 f). In seiner Kontextualisierung werden Überlebens- bzw. Lebensbedingungen sowie die gesellschaftliche Teilhabe im Sinne von Mitbestimmungs- und Mitentscheidungselementen in den Blick gerückt. Ich will hier auch darauf verweisen, dass die Werte- und damit Außenperspektive aufgeklärter Gesellschaften nur dann zulässig und sinnvoll ist, wenn – und das ist die Behauptung dieser vorliegenden Arbeit – die intrinsische Verfasstheit des Objekts selbst einerseits als Krisenlösungsmechanismus sich propagiert und andererseits das gegenübergestellte Menschenbild sich der Reflexion nicht entzieht. Insoweit ist für mich ein utopisches Moment von Aufklärung niemals schon in der Vergangenheit inkarniert und wirksam, sondern in jedem Augenblick einzulösen.

Diner ist nicht der erste, der die Allegorie des Stillstandes benutzt, sondern sie ist schon früher Bezugspunkt historischer Analyse, wie beispielsweise 1930 bei Schakib Arslan, einem syrisch-libanesischen Dichter, Schriftsteller und Journalisten. Diner zitiert Arslan mit seiner einfachen und zugleich an Reichweite kaum zu überschätzenden wie gleichfalls erschütternden Frage: „Warum sind die Muslime zurück geblieben, und warum kamen andere voran" (Diner 2007: 11)? Gerade also weil der Moment des schöpferischen Umgangs des Menschen mit *der* und vor allem *mit der eigenen Natur*, die Frage der Kultur angesprochen ist, stellt sich dieses Problem. Gegenüber Edward Saids apodiktorisch daherkommender These des „Orientalismus" als einziger und unreflektierter Wahrnehmungsquelle der arabisch-muslimischen Welt durch *den* Westen, besonders des Nah- und Mittel-Ost-Konflikts, erhebt Diner Einspruch aus zweierlei Gründen. Erstens ist der berechtigen Einrede gegenüber „den akademisch tradierten Vorstellungswelten vom Anderen" (ebd.: 13) nicht die Ignoranz, sondern vielmehr mit einiger Wucht die Diskussion um die Wahrnehmung des Anderen in den Westgesellschaften mit kritischem wie selbstkritischem Impetus gefolgt[73]. Kolonialismus und Imperialismus sind in den in säkularen Gesellschaften der westlichen Hemisphäre (vgl. die Einlassungen oben) gerade nicht tabuierte Zonen der Geschichte, sondern Gegenstand der Selbstkritik, die wiederum „gegenkritisch" betrachtet und zum Teil als „Hass auf die eigene Gesellschaft" (Kohlhammer 2007: 668 f; Titel) charakterisiert wird. Zum zweiten ist Saids Vorwurf, dass in Verkehrung der Sichtweisen die Perspektive des „Anderen" sich faktisch „orientalisiert" hat, das heißt, dass „er" oder „sie" nun bemüht ist, einem vom „Westen" evozierten Bild des Andersseins zu entsprechen und in bewusster Abgrenzung gerecht zu werden trachtet, zu widersprechen. Der verkehrt zurückgespiegelte Okzident wird zum Ausweis des Opferstatus und nimmt den Handlungsträgerinnen und -trägern die Entscheidungsfähigkeit. Said selbst entmündigt also seine Klientel und gerät damit in ein Dilemma,

[73] Vgl. hierzu die Auseinandersetzung in dieser Arbeit mit den Positionen des Poststrukturalismus und der Postmoderne. Gerade im Bereich der „political correctness" lässt eine lebhafte Diskussion um die „richtige" sprachliche Verwendung gegenüber den inzwischen als Migrantinnen und Migranten bezeichneten Bevölkerungsgruppen verzeichnen. „Neger" als Begriff wird zur *no go area* für alle, die sich nicht aus den Kreisen aufgeschlossener und mündiger Bürgerinnen und Bürger hinauskatapultieren wollen. Auch der gerade an dieser Stelle zuletzt verwendete gleichgeschlechtliche Sprachgebrauch kann als Beweis für reflexiven Sprachgebrauch gesehen werden.

denn er bestätigt die „Allianz zwischen den im Vorderen Orient noch immer waltenden *vormodernen* Verhältnissen und dem im Westen über sie grassierenden apologetischen *postmodernen* Diskurs. Fatalerweise läuft eine derartige Verbindung darauf hinaus, die Menschen des Vorderen Orients um die mit der Moderne einhergehenden Errungenschaften zu bringen. Und es ist diese verlorene Gegenwart, die zu jener immer wieder gestellten Frage nach dem Zustand der Araber und Muslime Anlass gibt“ (Diner 2007: 13; Herv. i.O.) – der Frage also, die Schakib Arslan angesprochen hat. Die plakativ verwendete, dennoch überhaupt nicht oberflächliche Feststellung Odo Marquards „Zukunft braucht Herkunft“ (Marquard 2003) sieht sich bestätigt: Selbstverständlichkeiten sind immer mit einem spezifischen Erwartungshorizont verbunden – aber auch dann nicht selbstverständlich.

Dass in der Offenbarung, durch die Worte des Korans wie auch die Sprüche Mohammeds Modernisierung und Technisierung nicht ausgeschlossen sind, ist bekannt. Nun ist allerdings Christiane Rajewsky der Ansicht: „Versuche gegen Ende des 19. Jahrhunderts, den Islam durch Reformen den technischen, ökonomischen und politischen Veränderungen anzupassen, scheiterten daran, dass die Mehrheit der Muslims (sic!) nicht in Neuerungen, sondern gerade in der Rückkehr zu den Vorbildern der Vergangenheit Möglichkeiten zur Wiederherstellung der alten Macht sahen“ (Rajewski 1980: 41). In Übereinstimmung mit der Tatsache, dass „Vergangenheit“ (siehe oben) immer eine Rekonstruktion darstellt, meint Raddatz, dass sich die „islamischen ‚Wissenschaften’ (...) auf Inseln zurück(zogen), die sich allein der Ideologie des Glaubens widmeten“ (Raddatz 2002: 97). Weiter gelangt er zu der Einschätzung, dass die häufig gerühmte Übertragung arabischer wissenschaftlicher Erkenntnisse in Anknüpfung an die griechischen Traditionen der Erkenntnis und wissenschaftlicher Theorien nur an solchen Orten stattfinden, die dem Herrschaftsbereich des Islam nicht oder nicht mehr unmittelbar unterstehen (vgl. ebd.; siehe unten). Ernest Renan (1823-1892), Schriftsteller, Religionswissenschaftler und Forschender, berühmt durch sein Buch *Das Leben des Jesus* (1863), stellt 1883 in einem Vortrag zum Thema Islam und Wissenschaft fest, dass offensichtlich der Islam einen „circle of iron“ (Hourani 1980: 12), eine eingeschränkte Sicht in den Köpfen, in dem Geist ihrer Träger, also eine Engstirnigkeit hervorbringt, welche die Öffnung gegenüber jedem Fortschritt, neuen Ideen, Offenheit zum (Er-) Lernen, verhindert (vgl. ebd.: 11 f). Hourani selbst akzeptiert Renans Haltung nur sehr eingeschränkt und kommt zu dem Fazit, dass ein Zusammenspiel der Abstoßung von Ideen und deren Auf- bzw. Übernahme jeweils in Verbindung mit einem Macht-Ohnmacht-Gefälle und damit verbundener Erfahrungen sich ereignen. Diese Interpretation ist eine bereits bekannte, die übersieht, dass sich aus handlungstheoretischer Perspektive immer die Frage stellt: „Erstens, über welche Mittel verfügt jeder Gegenspieler (...) welche *Trümpfe* erlauben es ihm, in einer bestimmten Situation seinen Freiraum auszudehnen? Zweitens, welche Kriterien definieren die *Relevanz* dieser Ressourcen und ihre *mehr oder weniger leichte Mobilisierbarkeit* (...) um welchen *Einsatz* geht es in der Beziehung

und in welche *strukturellen Zwänge* ist sie eingebettet“ (Crozier/Friedberg: 1979: 44; Herv. i.O.)? Es darf nicht unterschlagen werden, dass sich die Haltungen islamischer Provenienz nicht nur aus der okzidentalen Herrschaftsmächtigkeit oder fortdauernder Gewalttätigkeit herausfiltern lassen. Genau diese Argumentationslinie verfolgt jedoch Hourani, wenn er eine „Christian attitude towards Islam“ (Hourani 1980: 17) für die Entscheidungsfähigkeit der islamischen Welt festschreibt – und damit übersieht er den nicht – mehr – zu unterschlagenden „Freiraum“ (Crozier/Friedberg: 41), die Chancen und Möglichkeiten der Verweigerung. Handlungstheoretisch weitergedacht muss davon ausgegangen werden, dass Ressourcen nicht erschlossen werden oder/und erschlossene Ressourcen im Hinblick auf Erkenntnis und Praxis nicht realisiert werden.

Wie mit Efraim Karsh bereits oben dargestellt, kann nicht davon ausgegangen werden, dass den arabischen bzw. islamischen Bewegungen und Nationen jegliche Möglichkeiten versagt sind, sich für oder gegen ein Anders-sein zu entscheiden. Wie sich im folgenden zeigt, beziehen sich die „isolationistischen“ Tendenzen nicht nur auf die Zeit Renans und nicht allein auf das 20. Jahrhundert. Auch mit dem Beginn des neuen Jahrtausends ist ein fulminanter Rückstand gegenüber – an bestimmten Parametern messbaren – Entwicklungen beinahe gegenüber dem gesamten Rest der Welt zu verzeichnen. Denn wie der von Diner bemühte Arab Human Development Report von 2003 berichtet (vgl. Diner 2007: 35 f), verschließen sich islamische Länder noch immer wissenschaftlich nicht zu bezweifelten Erkenntnissen oder halten diese zurück, ziehen also besonders keine gesellschaftlichen und sozialen Konsequenzen. In einer mit der Moderne zumindest konfrontierten Welt ist die Frage, ob „Gemeinwesen Bestand haben oder zu einer rückläufigen Entwicklung verurteilt sind (...) anhand ihrer Wissenspotentiale bestimmt“ (vgl. ebd.: 35). Sowohl die qualitativen Standards, Alphabetisierung und Lernen als auch die quantitative Dimension, messbar an der Unterweisung in Lesen, Schreiben und Rechnen wie auch die allgemeine Verbreitung von Druckwerken, muss als ungenügend betrachtet werden. Ein Beispiel für diesen prägnanten Stillstand: Die Übersetzungen fremdsprachlicher Texte ins Arabische betragen „in den 1970er Jahren nur etwa ein Fünftel der Anzahl von Büchern (...) die in einem Kleinstaat von der Größe Griechenlands in die Landessprache übertragen wurden. In den 1980er Jahren wurden in der arabischen Welt auf eine Million Menschen gerechnet in fünf Jahren lediglich 4,4 Bücher übersetzt. Im Vergleich dazu kamen auf eine Million Menschen in Ländern wie Ungarn 519 und in Spanien 920 übersetzte Bücher“ (ebd.: 36/37). Als ein weiteres Merkmal auch nachholender Entwicklungsfähigkeit wird die Flexibilität der Sprache bewertet. Die Türkei beispielsweise hat nach der postosmanischen Zeit, aus der auch die anderen islamisch-arabischen Länder heutiger Prägung hervorgehen, die Konsequenz der Abschaffung der arabischen zugunsten lateinischer Zeichen wie auch einer zumindest offiziellen Laizisierung gezogen. Das scheint dort zum wirtschaftlichen Erfolg und zu sozialen Fortschritten geführt zu haben, die den Bevölkerungen im islamischen Vorderen Orient – nicht den zum Teil zu exorbitantem Reichtum

gekommenen Eliten – versagt sind und vorerst bleiben. So entsteht folgendes Ergebnis: „Angesichts der Anforderungen der Wissensgesellschaft sprechen die Autoren des Reports von einer Krise der arabischen Sprache. Diese läge die Aufspaltung des Arabischen in die Hochsprache einerseits und kolloquiale arabische Sprachen, sogenannte Dialekte, andererseits zugrunde“ (ebd.: 38). Die Hochsprache, „die der Verschriftlichung dient und vom Volk kaum beherrscht wird (...) trägt dazu (...) bei, sozialen und technologischen Veränderungen die gesellschaftliche Anerkennung zu verwehren, schon allein dadurch, dass sie ihnen bleibenden Ausdruck und damit den Eintritt in den Sprachkanon verweigert“ (ebd.). Diner konstatiert in aller Vorsicht: „Kulturbedingte Verblendungen lassen sich nicht ausschließen. Sie sind sogar wahrscheinlich“ (ebd.: 35). Als Meilenstein dieser Entwicklung mag die Arabisierung der Hochschulen Algeriens stehen, die 1962 einsetzt und 1996 weitgehend abgeschlossen ist (vgl. Grandguillaume; online-Dokument).

Ein Blick in die präosmanische Geschichte bestätigt dies und verweist auf die historische Tradition der „Verweigerung“ und damit auf tiefer liegende Ursachen als sie das Kolonialismus-Imperialismus-Theorem zu geben in der Lage ist: Abu Ali al Husein Ibn Sina, bekannter als Avicenna (980-1037), Arzt und „Universalgelehrter“ (Bosl 1970: 140) schreibt über viele Gebiete der Wissenschaft, forscht über Bewegung, Energie und Kraft, untersucht Gegenstände und bringt eine bis heute gültige „Abhandlung über Minerale“ (ebd.), des weiteren beschäftigt ihn die Mathematik, Physik usw. Karl Bosl schreibt weiter: „In der Philosophie war der Islam nicht schöpferisch, aber er übernahm vom christlichen Syrien das Erbe des heidnischen Griechenland und gab es über das muselmanisch-maurische Spanien an das Abendland weiter“ (ebd.: 141). Zunächst noch zeigt sich das arabische Denken „für viele Einflüsse offen[74], für die Weisheit der Inder, des Zarathustra und die jüdische Eschatologie wie für die christliche Häresie“ (ebd.). Obwohl das Wissen und die Erkenntnis Avicennas auch Averroes (1126-1198) formt, sehen mit der „seldschukischen Strenggläubigkeit, dem Aberglauben der Theologen, der Mystik al Ghazzalis“ (ebd.), dem „größten Theologen des Islams“ (ebd.: 146), die abendländischen Einflüsse und so auch die arabische Philosophie ihrem Ende entgegen. Johann Christoph Bürgel erkennt in seinem Buch *Allmacht und Allmächtigkeit* (1991) die Spannung zwischen Orthodoxie und Wissenschaft als das Grundproblem des Islam, dessen „Lösung“ mit dem Gelehrten al-Ghazali (1058-1111) zugunsten der Orthodoxie endet. „In der Nachfolge konservativer Autoren, z.B. Ibn Hazm (994-1064), unternahm al-Ghazali in seinem Buch *Die Widerlegung der Philosophen (...)* einen Generalangriff gegen die freie selbsttätige Vernunft. Die Vernunft habe nur im Dienst des Glaubens ein Existenzrecht (...) Dieses Werk fungiert als Katechismus des traditionellen Islam bis heute. Mit ihm setzte sich ein literarisches Verständnis des Korans und der Sunna durch sowie eine totale Ablehnung der Vernunft als Mittel zum Verständnis der Texte“ (Ghadban 2006: 25; Herv. i.O.).

[74] Erinnert sei an die Übersetzung Aristoteles aus dem Arabischen.

Selbst das mutige Insistieren Averroes, auch unter Ibn Rushd bekannt, in seiner Antwort *„Die Widerlegung der Widerlegung (...)"* (ebd.: 26; Herv. i.O.) findet „wie seine gesamte Lehre keine Beachtung in der islamischen Welt" (ebd.) und „einer der besten Kommentatoren von Aristoteles" (ebd.), einer der die *Vernunft über den Glauben* zu stellen bereit ist, verschwindet im islamischen Weltbild in der Bedeutungslosigkeit, ja wird zu dessen Antagonisten, wie Tariq Ramadan in den Augen Ghadbans beweist (vgl. ebd.). Es gibt also durchaus eine *zeitlich begrenzt wirksame Theologie in der Entwicklung des Islam, die eine Vernunftversöhnung mit der Offenbarung* in Aussicht stellt (vgl. ebd.: 24 f). Die Folgen sind allerdings bekannt. Der Okkasionalismus schreibt jede Kausalität Gott zu oder nimmt reale Wechselwirkungen nicht zur Kenntnis. „Bei Ghazali sieht es so also aus, als wäre die wahre Vernunft diejenige, welche die Kausalität und den freien Willen als Täuschung erkennt. Die Auswirkungen dieser Haltung auf die naturwissenschaftliche Forschung, überhaupt das wissenschaftliche Denken, konnten nicht ausbleiben" (Bürgel 1991: 110). An einem Beispiel des literarischen, islamapologetischen Schaffens wird das verdeutlicht: „in seinem Epos *Die sieben Gestalten*. Hier konfrontiert er einen frommen Muslim und einen arroganten Nichtmuslim auf gemeinsamer Reise. Der Nichtmuslim ist an den Ursachen der Naturvorgänge interessiert. Doch bereits dieses ‚Warum' erscheint seinem Begleiter – und soll auch dem Leser so erscheinen – als unstatthafter Vorwitz. Genügt doch auf alle Fragen die Antwort: Weil Gottes Weisheit es so gewollt hat" (ebd.; Herv. i.O.). Darüberhinaus stellt Bürgel die ungewollte Ironie der Tatsache heraus, die sich mit Ibn Rushds analytischer und wissenschaftlicher Leistung verbindet. Erkenntnispositionen erhalten nämlich gerade hier, im orientalen Bereich, dem Bereich des Islam, keine Bestätigung und dort – „ungewollt im Abendland, wo ein direkter Strang zur Aufklärung und zum Liberalismus verläuft" (ebd.: 149) – werden sie Grundlage späterer Aufklärung und eines bis heute prägenden Menschenbildes. „Averroes' eigentliche Wirkung sollte im Abendland, nicht im Islam erfolgen" (ebd.: 148).

Was bei Bürgels Analyse im besonderen wie auch im allgemeinen bei Vergleichen in Rücksicht zu stellen ist, soll allerdings an dieser Stelle zur Vorsicht gemahnen: Jede offene oder verdeckte Annahme einer Teleologie der Geschichte ist ein Verlegenheitsabstraktum, das einer spezifischen Perspektive verpflichtet ist, dem Versuch und der Versuchung , Sinn zu schaffen bzw. Sinnlosigkeit zu beseitigen. Jegliche weltanschauliche und/oder religiöse Komparatistik braucht einen normativen Maßstab, der, will man moralischen Umgang mit Moral einlösen und dabei evaluieren, wie und ob „moralische Prinzipien Lösungen für Probleme darstellen" (Mühlfeld 1991: 76), benannt werden muss. Wenn der Einspruch gegen die Gesellschaft je impliziert, wie das Adorno in seiner *Ästhetischen Theorie* festgehalten hat, in die „Richtung des Selben zu tendieren" (Alker 2007: 439), dann spiegelt sich auch in der Kritik des Anderen – hier der „fremden" Vergesellschaftung – die Problematik der Position, des Standpunkts. Nach meiner Überzeugung legitimiert sich eine kritische Sozial- bzw. Gesellschaftsperspektive an ihrer Reflexion auf die Frage der Realisierung der Chance auf

individuelles Leben und in diesem Kontext den „quälbaren Leib“ (vgl. Scheit 2011: 21 f). Die Tatsache der Rekonstruktion, das ist nicht zu vergessen, ist im geschichtlichen Vergleich immer virulent.

2. Apologesen des islamischen Universalismus I: Olivier Roy

2.1. Einleitung

Wie allseits unstrittig, ist die Debatte um die Integration allochthoner Bevölkerungen, aber auch „europäisierter" Bürgerinnen und Bürger nicht beendet. Im Gegenteil ist sie neu entflammt mit einer Art Revelationserlebnis: dem sogenannten *Nine Eleven*, den Anschlägen auf die USA mit ihren mehr als dreitausend Menschenopfern. Mit diesem Datum diffundiert die Wahrnehmung, dass der radikale und terroristische Islam – der überwiegend als Islamismus firmiert (siehe unten) – bereits lange Zeit zuvor die Spuren einer solchen Entwicklung, ebenfalls durch Anschläge, auf US-amerikanische Einrichtungen, aber auch auf Juden sowie andere Bevölkerungsgruppen – darunter auch muslimische[75] –, gelegt hat. So kommen Europa und die Vereinigten Staaten zu einer erneuten bzw. unter neuen Vorzeichen geführten Einwanderungs- und Integrationsdiskussion.

Ich beginne sozusagen vor der eigenen Tür: Klaus Jürgen Bade stellt in seinem Beitrag um „Versäumte Integrationschancen und nachholende Integrationspolitik" (Bade 2007: 21 f; Kapitelüberschrift) fest: „Es ist in der deutschen Integrationsdiskussion Mode geworden, über die angeblich flächendeckend ‚gescheiterte Integration' zu lamentieren, besonders im generalisierenden Anschluss an ein auf die ‚islamische Zuwanderung' zielendes Diktum des Politikwissenschaftlers und Islamforschers Bassam Tibi" (ebd.: 21). Anstelle „zu lamentieren" (ebd.), fordert Bade die Würdigung des Erfolgs: „Trotz lange fehlender Intergrationskonzepte, trotz mancherlei Verzögerungen im Integrationsprozess bei der Zuwandererbevölkerung und trotz ebenso unübersehbarer sozialer Brennpunkte ist der deutsche Weg in die Einwanderungsgesellschaft insgesamt nach wie vor ein pragmatischer Erfolgsfall (...)" (ebd.: 22). Es ist nicht die Kritik an Tibis Position, die bedenklich erscheint noch die in ihrer Pauschalität nicht haltbare These, dass mehrheitlich von „gescheiterter Integration" gesprochen wird. Zuvorderst wäre Bade zu befragen, ob die fehlenden Integrationskonzepte, die er durchaus konstatiert, nun vorhanden sind und woran sich der pragmatische Erfolgsfall festmacht. Bade weist weiter in seiner Schwerpunktsetzung auf Versäumnisse und verpasste Chancen sowie die Kaprizierung auf Kriminalität (vgl. ebd.: 26 f), die Überzeichnung der Bedrohungsszenarien seitens Medien und interessierter Kreise (vgl. ebd.: 23 f; 29), auf den Versuch einer „Ethnisierung der Kriminalität" (ebd.: 30) hin. Die Analyse leidet unter dem aus dem Zugeständnis von Versäumnissen gezogenen Fazit, dass „zerbrochene Lebensperspektiven" (ebd.: 31) mit Frustrationen der Betroffenen einhergehen, welche auf die Verachtung der Aufnahmebevölkerung gegenüber „verweichlichten" und

[75] Mir ist bekannt, dass der Islamismus die meisten Opfer unter der islamischen Bevölkerung selbst verursacht (hat). Nicht vergessen werden darf allerdings, dass ich mich mit dem Menschenbild des Islam, den gegenmodernen Tendenzen und daher vorrangig mit den aus diesen Überzeugungen resultierenden „Zielen" beschäftige. Das impliziert keine Wertigkeit der Opfer!

„undisziplinierten“ Exemplaren trifft. Auf diesem Weg droht, verbaute Chancen mangelnden Integrationshilfen (vgl. ebd.: 41) zuzuschreiben, ohne die Einzelnen als handelnde Subjekte wahrzunehmen. So zeichnen sich häufig, so Bade, „Selbstabgrenzung und (...) Rückzug in Herkunfts- und Religionsgemeinschaften“ (ebd.: 42) als „Echoeffekte auf Desorientierung und tatsächlichen oder auch nur so empfundenen Mangel an Akzeptanz im Integrationsprozess“ (ebd.) ab, mit der Folge, dass als Erklärungen „soziale Problemhäufungen“ (vgl. ebd.: 35), „atavistische Züge“ mit patriarchalen Konsequenzen in Subgruppen – die von Bade richtigerweise, aber sehr vorsichtig als „Parallelgesellschaften“ (ebd.: 31) bezeichnet werden und bei denen er explizit im Zusammenhang mit dem Ehegattennachzug das „integrationsfeindliche Normengefüge der Großfamilie“ (ebd.) als kontinuierendes System benennt – oder/und längere Zeithorizonte gelungener Integration bemüht werden. Das ist alles nicht falsch, dennoch nur die halbe Wahrheit, weil erstens bei Bade auch ideologische Elemente von Leitkultur aufscheinen und zweitens nicht die Entscheidungen der Subjekte in ihren Optionsräumen berücksichtigt werden. Es macht einen Unterschied, ob sich der oder die Einzelne in Bezug auf seine Individualität oder „sein“ und „ihr“ Kollektiv verhält bzw. individuelle Rechte oder Kollektivrechte einklagt. Das gilt umso mehr, da *Integration als reziproker Prozess* verstanden werden muss, auf der keine der beiden Seiten sich auf „kulturelle Uniformität“ (van den Brom 2009: 154) berufen darf, soll er gelingen. In Fortführung oben genannter Gedanken, Integration als reziproken Begriff zu verstehen, „durch den verschiedene Kulturphänomene zu einem neuen Kulturmilieu durchdringen“ (ebd.), ist eine „Verschanzung“ hinter – unbegründeten wie auch historisch bedingt sinnvollen – Positionen weder in integrativer Hinsicht sinnvoll noch tolerierbar. Das bedeutet, dass „verkürzte“, auf allein die Erfahrungen und Kompetenzen der Migrationsbevölkerungen abstellende Framings ebenso Unzumutbarkeiten bilden wie sie um die *Dimension des Willens zur Integration* anzureichern sind. Beispielhaft für eine unzureichende Formulierung von Integrationsvoraussetzungen ist Michael Bommes’ Argumentation. Sie verwendet sich ganz allgemein für „eine Aufgabenstellung, bei der es darum geht, entsprechend orientierten Migranten den Aufbau einer religiösen Infrastruktur zu ermöglichen, die ihnen die Wahrnehmung ihres Glaubens und eine entsprechend ausgerichtete Lebensführung erlaubt“ (Bommes 2007: 102). Damit verbunden ist nach Bommes spezifisch, „den Islam zu europäisieren als auch die islamischen Orientierung von Migranten in dem doppelten Sinne zu normalisieren, dass sie zu einer selbstverständlichen Option im pluralen Spektrum religiöser Überzeugungen wird und damit die Konnotation einer Entfremdungs- oder Distanzüberzeugung entfällt“ (ebd.). Für die Bezugsgröße der „Verfassung der Individuen“ (ebd.) wird als wichtig bezeichnet, „die individuellen kognitiven Voraussetzungen für die Teilnahme an sozialen Zusammenhängen des wirtschaftlichen, politischen, erzieherischen oder rechtlichen Handelns“ (ebd.) in Rücksicht zu stellen und gegebenenfalls zu schaffen (vgl. ebd.: 103). Wohlgemerkt wird hier Entfremdungserscheinung auf das Schuldkonto der autochtho-

nen Bevölkerung gebucht, das heißt, die Erstaktivität dieser zugemutet. Dann ist vorausgeschickt, dass der Islam sich europäisieren will, also wird *nolens volens* von einem Kollektivzusammenhang ausgegangen. Aber auch die Unbeschränktheit, die sich aus dem ersten Teil der Forderungen ergibt, Glaubenspraxis und Einrichtung der Lebenswelt „entsprechend" zu gestalten, bedeutet nicht weniger als die Markierung einer Sollbruchstelle gegenüber den an Menschenrechten orientierten Verfassungen. Denn die Argumentationsfigur restringiert letztere zugunsten kultureller Authentizität – und zwar ebenso kaltschnäuzig wie illusionär. Das zeigt besonders die – von interessierter islamischer Seite sicher gerne gehörte – Argumentation um einseitige „Fehlhaltungen", die sich in der Konzentration auf die Negativseiten finden sollen. Verzerrungen ergeben sich für Bade aus der Fokussierung auf popularisierte Stichworte wie „Genitalverstümmelung", „Zwangsheiraten", „Ehrenmorde" usw. (vgl. Bade 2007: 23). Anlässlich einer im Jahr 2007 erscheinenden Studie zur Gewaltbereitschaft von Muslimen in Deutschland kritisiert auch der *Tagesspiegel* in seiner Ausgabe vom 20.12. 2007 mit dem Titel „Schäuble schürt Vorurteile gegen Muslime" (Tagesspiegel 2007; Online-Dokument), dass der häufig vom Innenminister wiederholte Satz von „Deutschland ‚im Fadenkreuz fanatischer Gewalttäter'" (ebd.) die Register der Vorurteile und Vorverurteilung zieht bzw. Zuarbeit leistet. Udo Steinbach meint: „Angesichts des spektakulären Charakters ihrer Aktionen sowie der Tatsache, dass die Fundamentalisten für ‚den Islam' zu handeln vorgaben, hat sich die Wahrnehmung verbreitet, ‚Fundamentalismus' und ‚Islam' in enger Nähe zu sehen" (Steinbach 2004: 86). Birgit Rommelspacher stellt im Zusammenhang mit dieser Diskussion und Frauen- bzw. Geschlechterfrage die Durchsetzung der Menschenrechte dem „Recht auf kulturelle Selbstbestimmung und Religionsfreiheit" (Rommelspacher 2008: 2) gegenüber. In der Abarbeitung an der „Kopftuchfrage" sieht sie ein „Geschlechtermodell (...) von komplementären Geschlechterrollen" (ebd.) das ein nicht überwundenes Relikt auch der Westgesellschaften darstellt, welches allerdings hier angenommen und dort abgewiesen, also unter zweierlei Maßstäben gemessen wird (vgl. ebd.). Udo Steinbach fasst im Vorgang seiner „Strategiewechseldebatte" (vgl. Steinbach 2004: 86 f) für die Frage einer Teilhabe und Teilnahme an demokratischen Gesellschaften zusammen, dass

„eine wachsende Zahl praktizierender Muslime – darunter auch ‚Fundamentalisten' – einen Weg sucht, sich zwar politisch einzubringen, dabei zugleich aber universale Wertvorstellungen wie Demokratie und Pluralität zu respektieren. Dabei geht es nicht mehr vorrangig um die Einführung islamischer Ordnungen – gegebenenfalls à tout prix – als Voraussetzung eines Lebens nach ‚dem Islam', sondern darum, am politischen Prozess teilzunehmen und auf diese Weise die Moderne mit dem Islam zu versöhnen (ebd.: 86/87). Aus dieser Einschätzung gelangt Steinbach zu dem Fazit, dass „die Begriffe Fundamentalismus bzw. Islamismus" (ebd.: 87) als eine Anpassungsleistung zu charakterisieren sind, die „als ‚kopernikanische Wende'" (ebd.) hinsichtlich der Einstellungen gewertet werden muss.

2.2. Ankunft des Islam in der Moderne

Zu einem ganz ähnlichen Schluss gelangt der Forschungsdirektor am Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), Lehrender an zahlreichen Instituten Frankreichs und seit 1984 beim französischen Außenministerium tätiger Berater, Olivier Roy (vgl. Roy 2006: Klappentext). Zentrale These und Ausgangspunkt seiner Analysen ist, dass der islamische Fundamentalismus zwar weiterhin – besonders auch in Europa – wächst, jedoch: „Von seinen kulturellen und regionalen Ursprüngen hat sich dieser globalisierte Islamismus längst entfernt" (ebd.). In den Forderungen der meist jungen Muslime „nach einem reinen und authentischen Islam" (ebd.) erkennt Roy nicht mehr das „Bestreben, den Islam zu einer Kraft der gesellschaftlichen und politischen Umgestaltung der Ordnungen" (Steinbach 2004: 87), sondern „Ausdruck einer westlich inspirierten, individuellen Sinnsuche" (Roy 2006: Klappentext). Dabei ist der „gegenwärtige islamische Fundamentalismus, der im Westen häufig als Reaktion einer massiv unter Beschuss geratenen traditionellen Kultur angesehen wird (...) in Wirklichkeit" (ebd.) die „Folge einer allmählichen Dekulturation, das heißt der kulturellen Entwurzelung und der Individualisierung der Religion" (ebd.: 8). Roys weitere zentrale Annahme besteht darin, den Islam als eine Religion und nicht als Politik wahrzunehmen, um die „alte Losung ‚Im Islam gibt es keinen Unterschied zwischen Religion und Politik'" (ebd.: 7) zurückzuweisen. Zugleich wird das Thema unter dem Begriff Dekulturation im Sinne einer zunehmenden Entleerung kultureller Aspekte und Ausdrucksformen verhandelt. Es ist nach Ansicht Roys Ergebnis westlicher Imaginationen, Religion und Politik zusammenzufügen, von einer muslimischen Kultur zu sprechen. Bei den Ausdrucksformen handelt es sich jedoch tatsächlich um Aspekte und Facetten der Religiosität, die von der Kultur zu trennen sind: „Die Entkoppelung von Religion und Kultur ist eine Tatsache" (ebd.: 153), die wahrgenommene Islamisierung gesellschaftlicher, kultureller und auch politischer Bereiche ist lediglich der „Versuch im Westen, eine ‚muslimische Kultur' auf einer neo-ethnischen Basis bzw. als Übertragung eines religiösen Codes in eine kulturelle Ausdrucksform neu zu definieren" (ebd.). Dabei wird jedoch verfehlt, was „eigentlich zum Begriff von Kultur gehört" (ebd.). Denn die Minderheitenposition bedeutet für Muslime gerade nicht den Versuch, ihre „mitgebrachten" kulturellen Positionen durchzusetzen, sondern vielmehr eine passive Strategie der Religiosität anzunehmen (vgl. ebd.: 20). Der kulturelle Zusammenhang wird, so Roy, durch die Aufnahmegesellschaft geprägt, mit dem Ergebnis einer „plurality of identities" (Sen 2006: 16) und der Unterstellung der Prozessoffenheit: „A person can have strong religious faith – Islamic or other – along with tolerant politics" (ebd.). Offene Identitäten bilden sich aus in einem Kontext, in dem durch den Wegfall eines „allumfassenden muslimischen kulturellen Umfeld(s)" (Roy 2006: 109) „all the other associations and loyalities any individual may have" (Sen 2006: 60), an Gewicht gewinnen und quasi-evolutorisch emergieren. Die

Konsequenz muss also lauten, „den Islam nur als Religion zu erfahren“ (Roy 2006: 153) und damit den „Triumph des religiösen Individualismus“ (ebd.; Kapitelüberschrift). Die *Abgelöstheit des Kulturellen* erklärt nach Roy „auch weitgehend die wachsende Zahl der Konversionen: Der Übertritt zu einer anderen Religion fällt leichter, wenn man nicht die eigene Kultur zugunsten einer anderen aufgeben muss – weil die Kultur nicht mehr die Hauptsache ist“ (ebd.: 9). Summa summarum „(stützt) sich die muslimische Gemeinschaft (...) nicht länger auf ein Territorium und eine Kultur (...) keine gemeinsamen Verhaltensmuster“ (ebd.: 194), sondern ist in ihrer Vielfältigkeit verschiedenen sozialen Gruppen und besonders unterschiedlichen, aber durchlässigen Milieus mit jeweiligen Schnittmengen zu angrenzenden Milieus zuzuschlagen (vgl. Wippermann/Flaig 2009: 8).

Ent- oder *Dekulturalisierungstheorem* werden durch weitere Argumentationsfiguren ergänzt, mit denen *Der islamische Weg nach Westen* (Roy 2006) oder besser gesagt, die Ankunft des Islam in den westlichen Gesellschaftssystemen bestätigt werden soll. Roy denkt den Islam in den Staaten der westlichen Welt unter dem Doppelaspekt von „*Verwestlichung*“ und „*Entwurzelung*“. Demgegenüber wird der Hypothese von „Entwestlichungstendenzen“ (vgl. Tibi 2002) entgegengehalten, dass ein *Prozess zunehmender Privatisierung des Religiösen* (vgl. Roy 2006: 23) stattfindet, der schließlich Muslime dazu gezwungen hat und weiter zwingt, sich zu säkularisieren (vgl. ebd.: 153), je autonome Sphären in der Religion bzw. der eigenen Religiosität und der Kultur des Aufnahmelandes wie auch der Ursprungskultur anzuerkennen: „Religiöse Normen haben keine Beziehung zu sozialen und politischen Sphären; Religion ist *de facto* auf die Privatsphäre beschränkt. Der Versuch, sie nach außen zu kehren, bedeutet keineswegs einen Wandel der Gesellschaft, sondern den Zusammenschluss zu einer Gemeinde, die nicht mehr ist als eine Versammlung von Gläubigen, die ihre eigenen Verhaltensregeln befolgen“ (ebd.), behauptet Roy. Daher ist für ihn auch das Streben nach der *umma* zwar vorhanden, meint „allerdings keine bestimmte Gesellschaft mehr, sondern ein abstraktes Konstrukt“ (ebd.: 10). Die Verwestlichung ist das Ergebnis dieses Privatisierungsprozesses, so ist Roy zu verstehen, wenn er versucht, radikale Negationen gesellschaftlicher und sozialer, politischer, aber auch religiöser Direktiven, Ausdrucksformen usw., wie unter anderem „Hassbekundungen gegenüber dem Westen“ (ebd.: 40) mit „Schlangen vor Visa-Abteilungen westlicher Konsulate andererseits“ (ebd.), zusammenzubringen. Für ihn bilden diese Elemente den Kern der *Entwurzelungshypothese*, die mit Identitätsverunsicherung zugleich aber auch mit einem konstruktiven Moment im „Zusammenstoß mit dem westlichen Modell“ (ebd.) einhergeht und damit Gefahr wie Hoffnung birgt. Es handelt sich um den „Ruf nach einer anderen Form der Globalisierung“ (ebd.), die sich aus dem Zusammenspiel von Verwestlichung, Migration und Entwurzelung Hand in Hand“ (ebd.) ergibt.

Roy weigert sich, die orientalen Kulturen unter einem traditionell islamischen Begriff zu fassen. Dan Diner hingegen sieht für den Islam die Durchsetzung

der Wesenskerne einer sakralen Geschichtserzählung und ebensolcher Muster (Diner 2006: 239). Nach seiner Auffassung wird die Realgeschichte in die muslimischen Narrative eingebettet und diese bestimmen von nun an jene *zyklische Interpretation*, die mit der *hijra* Mohammeds ihren Ausgang nehmen und noch immer auf die Vergangenheit bezogen sind (vgl. ebd.: 238 f). „Die zyklische Bewegungsfolge der Geschichte" (ebd.: 240) korrespondiert in einer „auffälligen Weise mit den materiellen Lebenswelten des Vorderen Orients" (ebd.: 238), die sich als wechselseitiges Verhältnis der heilsgeschichtlichen Annahmen, ihrer Ausgestaltungen und Fortschrittsvergessenheit aufgrund der Beugung der Rationalität unters Sakrale erweisen[76].

Roys Annahmen fußen demgegenüber auf dem Konstrukt der „Ursprungskulturen" und bemüht im weiteren die Theoreme, die ich weiter oben bereits an Heitmeyer und anderen kritisiert habe, wobei als Kern die Sprache von zunehmender Entterritorialisierung sowie „entwurzelte(r) islamische(r) Identität" (Roy 2006: 112) gesprochen wird. *Dekulturalisierung, Deterritorialisierung und Entwurzelung*: diesem Dreiklang geht das traditionelle Verständnis im Hinblick auf die Rationalisierung der Lebenswelt und damit charakteristische – bereichsspezifische könnte mit Brentel gesagt werden – Handlungsrationalität schlicht verloren. „(A)n der Schwelle zweier Welten" (Diner 2006: 258) sieht Roy nur noch „Reformmuslime", denen „die Bedeutung des sakralen Gesetzes abhanden gekommen" (ebd.: 256) und deren Denken und Handeln nichts anderes als das nach Orientierung ist. Sieht Diner auf der einen Seite der Schwelle die „Welt der Wörtlichkeit" (ebd.: 258), der korangetreuen Übernahme und „der Allegorie" (ebd.), historisiert Roy: Entwicklungstendenzen werden als Mythenbildung behandelt und damit, zum Beispiel als „eine moderne antiamerikanische Rhetorik (Antiimperialismus)" (Roy 2006: 284), etwas „ganz übliches" entschärft und jeglichen ideologischen wie auch territorialen Anspruches entkleidet (vgl. ebd.). Denn nach Ansicht Roys stellt die „Konfrontation zwischen dem Islam und dem Westen" (ebd.: 36) einen Schlagabtausch mit den Waffen der Kritik dar, und sie findet „in westlichen Kategorien statt" (ebd.) – als „Suche nach Definitionen" (ebd.) einer „neuen Art muslimischer Identität" (ebd.: 39). Die Islamisten bringen so lediglich die Spannung zwischen „Tradition und Moderne, Religion und Säkularisierung oder gar Liberalismus und Fundamentalismus" (ebd.: 36) zum Ausdruck. Islamisten und Fundamentalisten sind nach dieser Lesart die eigentliche Avantgarde der „Westkritik", und zwar aufgrund der Unfähigkeit desselben, sich dieser Spannung zu stellen[77].

Dem widerspricht unter anderen Martin Riesebrodt, der den islamisch motivierten Fundamentalismus grundsätzlich als eine Fortsetzung kultureller Habituierungen (vgl. Riesebrodt 2004), eine Bewegung also interpretiert, die sich „trotz modernistischer Züge gegen die Transformation der Tradition" (Tibi

[76] Meine oben begründeten Anmerkungen zu Komparatistik und Rekonstruktion von Geschichte und Geschichtlichkeit haben selbstverständlich weiter Bestand und werden hier nicht erneut ausgeführt.

[77] Auch hier verweise ich auf meine vorgängige Kritik an dem „verführerischen" Spannungsfeld von Tradition und Traditionalismus.

1992: 155) richtet. Während Roy selbst noch in der aktiv betriebenen Reislamisierung das Phänomen einer unumkehrbaren Verwestlichung (vgl. Roy 2006: 43) markiert wissen will, bezieht Tibi die historischen und erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten, Widersprüche und Aspekte, was von ihm mit dem Begriff der „halbierten Moderne[78]“ (vgl. ebd.: 155 f; 46 f) bezeichnet wird, in seine Analyse ein. Bei Roy dagegen taucht die mit den Migrationsbewegungen in die Zuwanderungsländer gekommene, dort – unter der *Axiomatik der Gottes- und damit Korantreue* – weiterentwickelte und zur Verfassungsgefährdung gewordene Figur einer gegen den westlichen Rationalismus und Intellektualismus konkurrierenden islamischen Konkurrenz oder gar Überlegenheitsbehauptung (vgl. ebd.: 130) gar nicht auf bzw. ist einem religiösen Individualismus subsumiert: als „Privatisierung des Glaubens (...)“ (Roy 2006: 19). Tibis Überlegungen zur – hier allerdings auf Islamismus und Fundamentalismus kapriziert – postulierten Inkompatibilität des „Westens“ mit dem islamischen Haus, sind Roy kein debattierenswerter Gegenstand. Die Distanzierung aufgeklärter Vernunft wird bei Tibi als historische Folge des islamischen Expansionismus und dessen Selbstbehauptungsabsicht bzw. dem Bestreben nach kultureller Authentizität im Zusammentreffen mit der Moderne, als eine „Form kultureller Resistenz in unserem modernen Zeitalter“ (Tibi 1992: 28), erklärt. Gegen derartige „Wurzelsuche“ (vgl. Roy 2006: 21) führt Roy die diachrone bzw. transversale Methode in seine Untersuchung ein. Die Annäherung an den Gegenstand soll durch den Blick auf die Transponation einer ursprünglich auch kulturell verankerten Glaubenssphäre in die Diaspora[79] erfolgen. Das Diachroniekonzept Roys zielt auf Veränderung eines Wesenszustands in unterschiedlichen zeitlichen Sphären. Mit diesem Ansatz ist es möglich, selbst radikale Muslime, Islamisten und terroristische Aktivitäten als Entwurzelungssyndrome zu „entkernen” (vgl. Roy 2006: 303): die Historisierung begünstigt diesen Schritt (sieh oben). Schließlich erfolgt von ihm auch der Verweis auf „die performativen Definitionen” (ebd.: 36) von Identität. Paradoxerweise werden in einem Zug die im Westmigrierten von Entwurzelung betroffen *und* enkulturiert, konfrontiert *und* in den gesellschaftlichen Diskurs integriert – sie verhalten sich *als System*. Als wären sie nicht mehr Herr im eigenen Haus, anverwandelt sich ihnen die fremde Kultur ausgerechnet in deren zentralen Selbstverständnissen: Säkularisierung, Demokratisierung, Individualisierung. Roy scheint gerade diese von ihm unterstellte Entwicklung nun als Verlust der Ursprünglichkeit der Kulturen, in die der Islam eingebettet gewesen sein soll, zu bedauern. Folgt man der Argumentation, besteht zwangsläufig die Gefahr „einer künstlichen Gesellschaftsordnung (...)“ (ebd.: 262). Roy teilt also zumindest wesentliche Aspekte der Modernefeindlichkeit, was nicht weniger impliziert, als dass er Fundamentalismus bzw. „Neofundamentalismus“ (ebd.: 16) als reaktives Phänomen ortet und ihm mit Verständnis begegnet.

[78] Tibi stellt sich damit in die Begründungstradition Habermas'.

[79] Der Begriff taugt laut Roy selbst nur eingeschränkt für die muslimische Bewegung bzw. deren Beschreibung im „Westen“ (vgl. Roy 2006: 106).

Mit Olivier Roy wird bereits deutlich, was weiter unten erneut aufgegriffen und kritisiert wird: der strategisierte Einsatz von Sprache und Begriffen, um semantische Funktionen zu aktualisieren, die populäre Kurzschließungen auslösen mit dem Ergebnis, dass die Konstrukte auf interessierten und damit fruchtbaren Boden fallen. Das allerdings ist eine Banalisierung des Kritikbegriffs, wenn und weil es sich um hinter relativistischen Theoremen verschleierte Kulturkritik handelt. Der Skandal verharmloster terroristischer Aktivitäten ist einer dialektischen Aspektumkehr geschuldet: die Aktivisten der Gewalt sowie deren Protagonisten finden sich in ihrer – vermeintlichen oder faktischen – Erniedrigung umso mehr als Auserwählte einer prophetischen Beauftragung. Dass Roy die „Restitution des 'reinen Ursprungszustandes'" (Mühlmann 1961: 329) gänzlich anders rekonstruiert als seine Klientel bleibt ihm hinter seinem Kulturpessimismus verborgen oder fällt der Äquidistanz anheim. „Seine" Religions- bzw. Sozialrevolutionäre können sich gegen jede Vernunft gerieren – nach Wilhelm E. Mühlmann *müssen* sie dies (vgl. ebd.) –, die Vermengung „(n)ativistische(r), nationalistische(r) und sozialrevolutionäre(r) Motive (...) in diesem 'eschatologischen Krieg'" (ebd.: 330) wird ebensowenig reflektiert wie die reverse „Fremdenfeindlichkeit des Chiliasmus" (ebd.: 331), die mit „heilvollen Motive(n)" (ebd.: 367), also einem Rückgriff auf Tradition und „das Urheil" (ebd.) verbrämt wird.

2.3. „Vergessene" Fakten – Islamische Distinktion

Zunächst ist gegen die „Entkulturalisierungshypothese" Roys folgendes festzuhalten: Bassam Tibi weist in seinem Buch, das „aus einem Forschungsprojekt der American Academy of Arts and Sciences hervorgegangen ist" (Tibi 1992: 7) dezidiert darauf hin, dass der Islam zu „einer der zentralen außereuropäischen Kulturen" (ebd.) zu zählen ist. Damit nicht genug, sieht Tibi den Islam „mehr als ein kulturelles System denn als eine Religion konzeptualisiert (...)" (ebd.). Zumindest für „muslimische Fundamentalisten ist der Islam ein kulturelles System, das ein Modell *für* die Realität, beispielsweise einen Leitfaden für die *Erneuerung der Welt*, bietet" (ebd.: 51; Herv. i.O.). Dabei spricht Tibi auch von einem zeitgenössischen islamo-theozentrischen kulturellen Hintergrund (vgl. ebd.: 156), der die Weltsicht und Absichten animiert.

Des weiteren sind große Vorbehalte gegen die zuletzt genannte „Individualisierung" nach der Lesart Roy einzuwenden. Fakten und Zahlen, die sich konkret in jüngeren Erhebungen zeigen, in denen die Betroffenen selbst interviewt worden sind, zeichnen ein wesentlich anderes Bild der diasporischen Realität als das von Roy interpretierte. So wollen nach den von Faruk Sen und Martina Sauer in *Islam in Deutschland* (2006) herausgegebenen Zahlen eine große Anzahl der Muslime kollektive Erfahrungen nicht überschreiten. Das gilt besonders für den Religionsunterricht, „der aber offenbar nicht nur als Religions-, sondern auch als Kulturunterricht verstanden wird" (vgl. Brettfeld/Wetzels

2007: 23)[80]. Roy ordnet beispielsweise Konversionssymptome seiner Hypothesentrias zu. Es wird eingeräumt, dass Konversionen in den Zuwanderungsländern diffundierenden und zudem eine Form der Radikalisierung darstellen. „Konvertiten in radikal-islamischen Netzwerken sind keineswegs ein Randphänomen, sondern nehmen nach Zahl und Bedeutung seit Anfang der neunziger Jahren zu“ (Roy 2006: 310). In dieser Tatsache sieht Roy dennoch keine kollektivistisch-abgrenzende Tendenz, sondern einen weiteren Anhaltspunkt für die „Globalisierung und Verwestlichung des Islam“ (ebd.), also nicht ein historisch fundiertes und empirisches Phänomen, das auf einen islamisch-kulturellen Bezugspunkt verweist und das – beispielsweise in der radikalisierten Variante einer Avantgarde – die aufgeklärten Ideen, Instrumente und Institutionen zugunsten einer „neuen“ Gemeinschaft verwirft. Indem sie als „politisierte Rebellen (...) religiöse Nomaden (...)“ (ebd.) sowie marginalisierte Gruppierungen, die Bewegungen selbst als „’Protest-Konversionen’“ (ebd.; Kapitelüberschrift) und unter ähnlichen Verharmlosungen verdeckt werden, brauchen sie als „Verlierer der Dekulturation“ (ebd.: 265) teil-exkulpiert das Tageslicht nicht zu scheuen. Und so wird es möglich, dass westlich aufgeklärte Gesellschaften nicht nur für Desorientierung ihrer eigenen Bevölkerung, sondern auch die der Zuwanderer verantwortlich zeichnen. Aus Militanz und Gewalt sowie auch terroristischen Aktivitäten im Namen gegenmoderner Motive wird die Entscheidung „zur Verbreitung der Freiheit beizutragen und die Tyrannen zu stürzen“ (Bruckner 2008: 206), werden die „Regungen“ als „Widerstandshaltungen“ begründet und zugleich von Appellen zur „Toleranz“ ihnen gegenüber begleitet. Gegenüber den Normensystemen der Westgesellschaften „entkategorisiert“ (vgl. ebd.: 129) nehmen *Neofundamentalisten bzw. Islamisten als Träger einer Identitätssuche der Muslime Europas* die Stelle und Funktion der (ehemaligen) radikalen Linken (vgl. ebd.: 318) ein. Eine Analogiebildung, die anschlussfähig für eine weitere ist. Wenn über einen verallgemeinerten Fundamentalismus- bzw. Islamismusbegriff unterstellt ist, dass es sich bei den Bewegungen bzw. Ansinnen um „ein Mittel der Re-Universalisierung einer Religion, sei es nun der Islam oder das Christentum“ (ebd.: 327) handelt, verschwindet jegliches kulturbindendes Element aus der Analyse zugunsten systemtheoretisch-konstruktivistischer Anschauung, die zudem mit Globalisierungskritik kompatibel ist (vgl. ebd.: 322 f). Alle also, die Christen, die Juden, die Muslime – sofern radikal – beschwören Armageddon (vgl. ebd.: 321 f), katholische Bischöfe und orthodoxe Juden sind sich mit konservativen Muslimen gegen Homosexualität einig (vgl. ebd.). Es zählen als Argumente ganz nominalistisch die empirischen Fakten, die gleichgewichtet nebeneinander stehen, unbenommen einerseits divergierender Hintergrundannahmen und Weltbilder sowie deren Begründungen, aber auch unbenommen der in Aussicht stehenden Konsequenzen. Als kulturelle Verweisungen fungierende Entwicklungslinien sind ausgeschlossen, denn sie „(können) selbst nicht beschrieben werden (...), weil sie von überwältigender Vielfalt

[80] Die Studie *Muslime in Deutschland* (2007) wird im folgenden unter der Sigle „MiD“ zitiert.

sind“ (Raddatz 2002: 10). Auf diese Weise kann allerdings eine gewisse Schamlosigkeit kaum ausbleiben. So nennt Roy den Radikalismus al-Quaidas eine Form „individuellen Heldensprungs zur Rettung die (sic!) Umma vor der westlichen Barbarei“ (Roy 2008; Online-Dokument). Statt diesen mit der muslimischen Gemeinschaft in Verbindung zu bringen, empfiehlt er die Denunziation des „Heldentums“ allgemein und allerorten (vgl. ebd.). Islamismus ist praktizierte Kritik, terroristischer Ritualmord die „Performance“ in einer globalisierten Welt, deren Beispiel selbst der organisierte schariatische Impetus nur folgt: „Ein Blick in die auf Video aufgezeichneten Inszenierungen der Enthauptungen der Geiseln im Irak genügt, um zu sehen, dass es sich um Reproduktionen des Mordes an Aldo Moro durch die Roten Brigaden handelt – das hat nichts zu tun mit der traditionell muslimischen Vorstellungswelt“ (ebd.).

Entsprechen Roys Hypothesen und Behauptungen den Tatsachen, so hat es die „westliche Welt“ mit reaktiven Phänomenen zu tun und muss sich um ihren eigenen Zustand mehr sorgen als um den der Zuwanderer. Jede Änderung jener Prämissen, Selbstkritik und Selbstzweifel erscheinen – es ist schon erwähnt worden – als unumgehbare Voraussetzungen eines gelingenden Dialogs bzw. Miteinanders. Aber entsprechen die Behauptungen nun de facto der „traditionellen muslimischen Vorstellungswelt“? Gibt es Kernbestände islamischer Gemeinschaftsvorstellungen, die, augenblicklich zumindest, nicht hintergangen werden können, ohne dass der Sinngehalt islamischen Selbst- als eines Gemeinschaftsverständnisses völlig verschwindet? *Spitzen die Radikalen möglicherweise nur zu, was dem basalen Bestand einer Glaubens- als Sozialordnung zugehörig ist?*

Der Bann über die „Ungläubigen“ steckt im „Grundgesetz“ aller Muslime, dem Koran (vgl. Raddatz 2002: 211). Das Selbstverständnis der Muslime wird immer wieder aktualisiert, wenn das Buch der Leitfaden auch nur muslimischen *religiösen* Lebens darstellt. Dass es mehr als religiöses Dasein umfasst, darauf wird noch einzugehen sein. Hier einige Hinweise auf die immanente Militanz und inhärente Gewalt der als „Ursprungstext“ aller Texte monolithischen Glaubens verstandenen Quelle. Zu misstrauen ist den Ungläubigen (vgl. Koran: 9, 23), sie sind unrein (vgl. ebd.: 9, 28), und so gilt *Bestrafung als angemessen* wie der *Aufruf zum Kampf* „gegen diejenigen, die nicht an Gott und den jüngsten Tag glauben“ (ebd.: 9, 29), eine Notwendigkeit ist. Ebenso gilt es besonders Juden und Christen zu misstrauen, weil sie Verstellung und Täuschung betreiben (vgl. ebd.: 9, 30). Koranisch ist die Verachtung der Ungläubigen nicht zuletzt deshalb, weil diese nicht nur den falschen Weg, sondern auch denjenigen *gegen die Offenbarung* gehen (vgl. ebd.: 47, 1); die Gläubigen sollen, wenn es sein muss mit dem Schwert, die Seinsordnung stützen und umsetzen (vgl. ebd.: 47, 4). Allah wünscht es, will es, greift nur nach Gutdünken ein, überlässt es den Seinen, er kann das *Bekenntnis auf die Probe stellen* (ebd.). Die Offenbarung gebietet, gegen die Ungläubigen mit dem Schwert vorzugehen. Gott sagt, „dann haut (ihnen mit dem Schwert) auf den Nacken“ (ebd.)! Dabei kann die Strategie der Gefan-

gennahme auch zur Lösegeldforderung führen. Taktik und Strategie sind also dem Koran nicht fremd.

Das scheint auch und besonders, wenn begründet, für *Täuschung* zu gelten. In seiner Rede vor dem US-amerikanischen Kongress im Februar 2009 verleiht Raymond Ibrahim seiner Überzeugung Ausdruck, dass es sich bei der sogenannten *taqiyya* um eine *islamische Doktrin* handelt, die ihre Ursache im Koran, der Sunna, der Lebensweise des Propheten und den Hadithen als Sammlung verbindlicher Verhaltens- und Handlungsweisen wie auch der anzustrebenden Sozialform hat. Zu Beginn seiner Rede hält Ibrahim dem Argument des Missverstehens des Islam durch Radikale, Islamisten und andere Aktivisten entgegen, dass es sich – bezogen auf den „Mainstream-Islam", also überwiegend den sunnitischer Ausprägung – hier selbst um ein Missverständnis handelt. Auch zum Unterschied und somit zur Royschen Äquidistanz betont der Redner,

dass „the fact is, as opposed to most other religions, Islam is a clearly defined *faith admitting of no ambiguity*: indeed, according to Sharia (i.e., 'Islam's way of life', more commonly translated as 'Islamic law') every conceivable human act is categorized as being either forbidden, discouraged, permissible, recommended, or obligatory" (Ibrahim 2009: Online-Dokument). Ibrahim sieht eine fundamentale Bedeutung in der *taqiyya*, deren Praxis die *Regel*, deren Umgehung die Ausnahme darstellt: „Practically every Islamic sect agrees to it and practices it. We can go so far as to say that the practice of *taqiyya is mainstream in Islam*, and that those few sects not practicing it diverge from the mainstream" (ebd.; Herv. B.M.). Zu der auch in der Fachliteratur häufig kolportierten Ansicht, dass es sich bei der *taqiyya* um eine rein schiitische Doktrin handelt, stellt Ibrahim fest: „Ironically, however, Sunnis living in the West today find themselves in a similar situation, as *they* are now the minority surrounded by *their* historic enemies — Christian infidels" (ebd.; Herv. i.O.). Diese Ausgangslage ist nicht vorgesehen und damit dem Universalismus des islamischen Gedankens eine nicht verträgliche. Der Koran formuliert diesen Gedanken näher aus: "Die Gläubigen sollen sich nicht die Ungläubigen anstatt der Gläubigen zu Freunden nehmen. Wer das tut, hat keine Gemeinschaft (mehr) mit Gott. Anders ist es, *wenn ihr euch vor ihnen (d.h. den Ungläubigen) fürchtet*. (In diesem Fall seid ihr entschuldigt)" (Koran: 3, 28; Herv. B.M.; vgl. Ibrahim 2009: Online-Dokument). Für Raddatz steht das Misstrauen gegenüber Nichtmuslimen im Zusammenhang mit einer permanenten Bedrohungsvision gegenüber der islamischen Gemeinschaft sowie der dauerhaften Verletzung muslimischer Befindlichkeiten und Gefühle immer dann, „wenn Aspekte betroffen sind, welche die Unvereinbarkeit muslimischer Kriterien mit westlichen Anforderungen deutlich machen" (Raddatz 2002: 166). Der „Kampf gegen den Unglauben" (ebd.: 167) wird mit verschiedensten Mitteln und Strategien ausgefochten: mit modernsten Waffen, wenn es möglich ist (vgl. ebd.), aber auch geht er „in der Diaspora (...) in die Form des Wortes über, vorzugsweise in die Gestaltungsmittel der Täuschung, wie sie bereits von Allah und seinem Propheten vorexerziert wurden" (ebd.).

Raddatz geht soweit, strategisches Verhalten im Hinblick auf die Zielvorstellungen in allen Auseinandersetzungen um soziale Ordnungsvorstellungen, Individualität versus kommunitaristische Kollektivität, zu verorten. Damit deuten sich nicht nur „Empfindlichkeiten" an, die sämtlichen religiösen Systemen eigen sind: Das „Problem der Auffassung und Verarbeitung von Kontingenzen" (Luhmann 1977: 182) in der islamisch motivierten Weltanschauung ist meines Erachtens ein spezifisches. Wie bereits oben erwähnt, wird die „Kontingenzformel Gott" (vgl. Luhmann 2000: 151) über jegliche soziale Formierung eines Gesellschaftlichen gestellt. Raddatz' Begriff der „Warteschleife" (Raddatz 2002: 167) zeigt Anlehnung an Dan Diners *Versiegelte Zeit* (2006). Das also, „was zwar möglich, aber nicht notwendig ist" (Luhmann 1977: 187), ist allein in der göttlichen Kausalität inbegriffen und bestimmt den Grundzug allen Handelns. Die Stillstellung, die *„Jederzeitigkeit" in Gottes Hand als zugleich Prüfung und Auftrag gegen den Unglauben*, der die Welt disharmoniert, wird von Roy übersehen bzw. zu einer verharmlosenden Affirmation verbogen.

Der derart politisierte „Alltagsislamismus" und die Folgen zeigen sich exemplarisch an dem aus Pakistan stammenden britischen Kritiker und Autor Sarfaz Manzoor, der sich nicht mit den Islamisten gemein machen (vgl. Lau 2007: 786), aber die Wertediskussion zuspitzen will. Er fordert schließlich eine Umkehrung des Integrationsverständnisses, die Hinwendung zu muslimischen Werten (vgl. ebd.) und klagt darüberhinaus den Westen und sein britisches Heimatland an, die Verantwortung für alle Ausdrucksformen des „Widerstandes" zu tragen: „Der islamistische Terror wird in dieser Perspektive eine verzweifelte Form von Kulturkritik" (ebd.)[81]. Für Raddatz ebenso wie für Karsh und Diner ist der Kern muslimischer Anstrengungen gegen die Aufnahmekultur zudem von der *Unmittelbarkeit* der mit dem Islam verbundenen Vorstellungen her zu begreifen: Allah als Souverän ist Ausdruck eines unmittelbaren Gewaltverhältnisses. Die Nichtvermittlung qua weltlicher Instanzen gebiert die Stillstellung aller bisherigen Reformansätze sozial-politischer Provenienz ebenso wie den Nihilismus gegenüber der Aufklärung (vgl. Türcke 2003). Diese Hermetisierung kooptiert darin, im „Kampf gegen den Unglauben die höchste Form islamischer Verwirklichung" (Raddatz 2002: 168) zu sehen. Raddatz geht insofern davon aus, dass ein gläubiger Muslim „immer auch ein politischer Muslim ist" (ebd.). Hier ist wieder und abschließend auf die Strategie der *taqiyya* hinzuweisen, die dann und in dem Zusammenhang „logisch" den „Betrug zum metaphysisch begründeten Handlungsimperativ" (ebd.: 167) macht.

[81] Ich verweise auf meine oben angestelllten kritischen Anmerkungen zur Aspektumkehr bei O. Roy.

3. Apologesen des islamischen Universalismus II: Feministische Projektionen und Verharmlosungen

3.1. Einleitung

Bevor ich mich mit den poststruktural, postmodern oder dekonstruktivistisch motivierten Ambitionen des avancierten Feminismus bzw. der sich ihnen verbunden fühlenden Konzeptionen beschäftige, zunächst ein Blick auf die allgemeine Situation in Deutschland: einige wenige, aber aussagekräftige Zahlen zu Migrationsbevölkerung und einige Aussagen und Feststellungen zur Problematik.

Das Netzwerk Migration in Europa e.V., ein Partner der Bundeszentrale für Politische Bildung, veröffentlicht für das Jahr 2007 folgende Zahlen des Statistischen Bundesamtes: Bevölkerung mit Migrationshintergrund ohne deutsche Staatsangehörigkeit 7,3 Mio. Ausländer; 8 Mio. Deutsche mit Migrationshintergrund bzw. Migrationserfahrung (früh zugewanderte Bevölkerungsteile, seit 1950 gezählt), also insgesamt 15,3 Mio. Menschen. Das ergibt 18,6 % der Bevölkerung (vgl. Netzwerk Migration: Online-Dokument). Seit dem Anwerbestopp für türkische Zuwanderer im Jahr 1973 haben sich in Deutschland etwa zwei Millionen Menschen aus der Türkei niedergelassen. „Mehr als die Hälfte der Erwachsenen lebt bereits länger als 20 Jahre hier. Von den circa zwei Millionen türkischen Staatsangehörigen sind etwa 800 000 jünger als 21 Jahre, weitere 445 000 sind zwischen 21 und 30 Jahre alt. Damit stellen die jungen Migranten 60 Prozent der türkischen Zuwanderer in der Bundesrepublik. Der Bevölkerungsanteil der ausländischen Jugendlichen beträgt in der Altersgruppe zwischen 15 und 18 Jahren zehn Prozent. Die Hälfte der jungen türkischen Minderheit ist in Deutschland geboren oder hier aufgewachsen. Knapp drei Viertel der 18- bis 25-jährigen haben mindestens die weiterführende Schule in Deutschland besucht“ (Sen 2002: Online-Dokument).

Die vom Bundesministerium des Innern herausgegebene Untersuchung *Muslime in Deutschland* mit dem Titel *Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt* (2007) begründet ihre Forschungs- und explanative Absicht unter anderem aufgrund der Anschläge in den USA im September 2001 sowie weiteren terroristischen Attentaten: Djerba im April 2002, Madrid im März 2004, London im Juli 2005. Ebenfalls erwähnt werden die Morde an „islamfeindlichen“ Einzelpersonen – wie zum Beispiel dem an dem holländischen Regisseur Theo van Gogh im November 2004 – und weitere Mordanschläge sowie Gewaltdrohungen (vgl. ebd.: 12/13).

„Es handelt sich hier um ein Forschungsfeld, in dem ganz fundamentale Fragen menschlicher Existenz und Sinnsuche angesprochen werden. Im Kontext von Globalisierungsprozessen und Migration begegnen sich Lebensentwürfe, Familienformen sowie Gesellschafts- und Glaubensvorstellungen des Islam ei-

nerseits und westliche Werte, Lebensentwürfe sowie Gesellschaftsbilder andererseits, die sich – vor dem Hintergrund eines langen, sehr unterschiedlich verlaufenen historischen Prozesses – als zumindest partiell sehr divergent erweisen (...) ganz unmittelbar im Alltag" (ebd.: 13). Es wird dabei auf Probleme der Wahrnehmung seitens der einheimischen Bevölkerung nach den Ereignissen und in Anbetracht teilweise heftig geführter Diskussionen um Integration hingewiesen. Sie werden im Kontext von Religionsfreiheit, Moral- und gesellschaftlichen Vorstellungen thematisiert und werfen zentrale Fragen auf. „Die Gefahr ist groß, dass es – angesichts der Dimensionen der beobachteten terroristischen Gewaltakte und der existenziellen Ängste in der Bevölkerung (...), die über terroristische Bedrohung intentional geschürt werden – in Kauf genommen wird, in dem Bemühen um Angstbewältigung die Fähigkeit zur Differenzierung zu verlieren" (ebd.). Es geht also im Vorliegenden nicht zuletzt um Argumente zu Religionsfreiheit und deren Realisierung, welche – und darauf will ich explizit aufmerksam machen – häufig sorglos auf den Islam als „reine" Religion übertragen werden.

Christine Schirrmacher sieht die vorgelegte Studie als „Beitrag zur dringend notwendigen Bestandsaufnahme muslimischen Lebens in Deutschland (...) Nach einer langen Geschichte der Verweigerung der Erkenntnis, dass die muslimischen ‚Gastarbeiter' der 60er Jahre auf Dauer in Deutschland leben würden (...) war es längst an der Zeit, sich mit der gesellschaftlichen und politischen Positionierung des auf heute 3,2-3,5 Mio. Menschen angewachsenen muslimischen Bevölkerungsteils auseinander zu setzen" (Schirrmacher o.J.: 1/2; Online-Dokument). An Schirrmachers Kommentierung wird auch deutlich, dass die Ergebnisse im Kontext der deutschen Gesellschaft auf die Zuwanderungsländer des Westens im allgemeinen übertragbar sind, geht es doch um Selbstverständnisse demokratischer Gesellschaften und die Problematisierung der Infragestellung basaler menschenrechtlicher Standards sowie einen Demokratiebegriff, der trotz aller nationalen oder nationalistisch motivierten Einhegung (noch) von säkularer Pluralität und individueller Beteiligung geprägt ist und (noch) nicht bereit ist, welcher Art von Kollektivismen auch immer Priorität einzuräumen. So ist die Studie laut Schirrmacher unter anderem notwendig, „um ein mögliches Bedrohungsszenario durch extremistische Kräfte erkennen und Gegenmaßnahmen ins Auge fassen zu können (...) den Anteil der muslimischen Bevölkerung zu erfassen, der schon jetzt religiös-motivierte Gewalt rechtfertigt oder sogar schon zu Anschlägen bereit oder an ihnen beteiligt ist (...)" (ebd.). Hier ist Vorsicht geboten, worauf die Studie selbst verweist, weil sich die Einschätzung der Anschlags-, aber auch Gewaltbereiten notwendig in einem hochspekulativen Bereich bewegt. Die Sinnvermittlung des islamischen Weltbildes kann mit dieser Oberflächenbetrachtung auf der Figur „Extremismus" kaum zureichende Aussagen treffen, ist doch die jeweilige „moralische Verankerung in der Person" (Mühlfeld 2003a: 634) nicht unmittelbar einsehbar, kann also erst in der „mitlaufenden moralischen Kommunikation" (ebd.: 635) als „Konturierung von Bewältigungsmustern" (ebd.) erschlossen werden. Auf eine andere

Schwachstelle der Schirrmacherschen Intention sei ebenfalls hingewiesen: Denn wer sollte bereit sein, sich der Strafverfolgung auszusetzen, noch bevor er oder sie eine Straftat tatsächlich begangen hat, indem offen kulturell oder/und religiös motivierte Gewaltbereitschaft eingeräumt wird. Dennoch ist es sinnvoll, eine Art „Vorfeldarbeit" zu leisten, um „zu verstehen, mit welchen Begründungen und in welchen Bereichen eine so große Distanz zur deutschen Gesellschaft oder sogar Ablehnung der Rechtsordnung der Bundesrepublik besteht, dass durch die Wirkung religiös begründeter Fundamentalismen der Boden für Radikalismen und Extremismen bereitet werden kann." (Schirrmacher o.J.: 2; Online-Dokument).

Die Frage der Annahme bzw. Zurückweisung der für die Aufnahmegesellschaften charakteristischen sozialen Vorstellungen, demokratischer und verfassungsrechtlicher Prozedere sowie die Problematik der Radikalisierungstendenzen sind zum Teil heftig umstritten. Das gilt sowohl für innergesellschaftliche wie auch Debatten zwischen allochthonen Bevölkerungsgruppen. Die Studie hält fest, dass als Identitätsangebot Religion ihren Stellenwert insbesondere für junge Menschen, und hier wiederum dezidiert für junge Muslime, nicht verloren hat (vgl. MiD: 19). Festzustellen ist ferner, dass laut der oben genannten Studie die Zahl derjenigen, die sich als religiös oder sogar sehr religiös bezeichnen, in den letzten Jahren nochmals gestiegen ist" (Schirrmacher o.J.: 2; Online-Dokument). Von einer „recht hohen persönlichen Gläubigkeit" (MiD: 110) ist die Rede: „Auf die allgemeine Frage nach ihrer persönlichen, religiösen Gläubigkeit erklären nur 4,5%, absolut nicht gläubig' zu sein und weitere 8,1% bezeichnen sich als ‚eher nicht gläubig'" (ebd.). Ein großer Teil der Muslime hat Koranschulen durchlaufen, wobei die mittlere Dauer mit 3,5 Jahren angegeben wird (vgl. ebd.: 112). Das Bekenntnis religiöser Zugehörigkeit impliziert – diese Einschränkung muss zugrunde gelegt werden – nicht automatisch, *wie weitgehend* die Lebensbewältigung *tatsächlich* mit der Religiosität korrespondiert. Es müssen andere Faktoren, beispielsweise empirische Belege, hinzukommen, um eine reliable und valide Ausgansbasis zu konstituieren.

Auffallend dennoch, „dass die Quote des Besuchs einer Koranschule bei jenen höher ausfällt, die in jüngeren Lebensphasen nach Deutschland zugewandert sind. Am höchsten ist diese Quote bei denjenigen, die in Deutschland geboren wurden (60,2%)" (ebd.: 113). Bei aller Bedenklichkeit der Zahlen zum Besuch der Koranschulen wäre zu überlegen – und gegebenenfalls zu untersuchen –, inwieweit Familie bzw. Elternhaus sowie Verwandtschaftskreis im Besuch der Koranschule eine Entlastungsfunktion hinsichtlich der Sozialverantwortlichkeit erkennen. Gerade die in verschiedenen Untersuchungen erhobenen Zahlen zur Re-Trationalisierung bzw. hier Re-Islamisierung durch die Jüngeren werfen die Frage nach dem Spannungsverhältnis von Innen- und Außenperspektive im Umgang mit Integration gerade für die Generationen auf, deren Einbindung bislang als unproblematisch gehandelt wird. Zudem wird auch für die Nachfol-

gegeneration Herausforderung der Selbstverpflichtung bzw. Selbstbindung virulent.

„Einen besonderen Schwerpunkt in der öffentlichen Diskussion im Hinblick auf die Bedeutung der Religion im Alltag“ (MiD: 23) – wobei hier nochmals das Verständnis von Kultur und Religion als einer Einheit deutlich wird – „stellt das Tragen des Kopftuches dar“ (ebd.). Während im Jahr 2000 immerhin bereits 27,2% bejaht hatten (vgl. ebd), „dass muslimische Frauen in der Öffentlichkeit generell ein Kopftuch tragen sollten“ (ebd.), steigerte sich der Anteil 2005 auf 46,6%. Festgestellt wird eine unterschiedliche Bewertung des Kopftuches durch Muslime: „So versteht ein Teil das Kopftuch seit der Iranischen Revolution als ein politisches Symbol, andere hingegen primär als Ausdruck von Religiosität oder auch als Indikator der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur“ (ebd.). An dieser Stelle wird fraglich, was das Tragen des Kopftuchs faktisch impliziert – eine Thematik, die heftig umstritten ist. Berechtigt ist an dieser Stelle die vergleichende Problematisierung, *ob* z.B. „Gottesdienstbesuch“ oder „kirchliche Trauung“ eine Verbindlichkeit für die Lebensbewältigung und *was* sie letztlich bedeutet. Der Faktor der „Zugehörigkeit“ zu einer Gruppe wird nicht von der Hand zu weisen sein. Allerdings wirft dies wiederum die Frage auf, zu *was* soll die Inklusion symbolisiert und *welche* Inhalte sollen damit transportiert werden. Die Widersprüchlichkeit im genannten Spannungsverhältnis von körperbezüglichem Selbstverständnis in aufgeklärten Gesellschaften und religiösen Vorschriften wird von Seyran Ates an einem gar nicht so seltenen Beispiel herausgestellt:

„Sehr auffällig und irritierend sind die jungen Mädchen und Frauen, die zwar ein Kopftuch tragen, dabei aber stark geschminkt und ausgesprochen figurbetont und erotisch gekleidet sind. Einige kombinieren das Kopftuch sogar mit Bauchnabelpiercings und tragen wie selbstverständlich bauchfreie Kleidung. Ich werde oft gefragt, wie diese Frauen und Mädchen einzuschätzen seien, ob ihr Auftreten nicht ausgesprochen widersprüchlich sei. In meinen Augen ist es das, für diese Mädchen und Frauen natürlich nicht. Ich habe schon mehrere Frauen darauf angesprochen (...) Einige sind bei dieser Frage richtig wütend geworden. Sie würden sich gar nicht erotisch kleiden (...) Solange das Haar bedeckt sei, sei es keine Sünde sich zu schminken und hübsch anzuziehen“ (Ates 2008: 131). Solange den normativen Geschlechterstereotypen koranischer Abkunft genüge getan wird, ist ein Ausgleich zwischen Glaube und Sehen (vgl. Löwith 2004:173) geschaffen, ein „sinnvoller Fortgang der Weltgeschichte“ (ebd.: 17) durch regelgerechtes Verhalten gewährleistet. Ates kommt zu dem Schluss, dass es sich bei dem demonstrativen Ausdruck um ein *Signal der Dazugehörigkeit* ((Ates 2008: 130) herkunftskultureller Art und eine *Identitätsoption* handelt, „ebenso wie westliche Kinder mit Markenklamotten dazugehören möchten“ (ebd.). Sie sieht das durch Beobachtungen von Lehrerinnen und Lehrern bestätigt. Diese „berichten von sozialem Druck und Nachahmungsverhalten“ (ebd.). Als Exempel werden auch die Auseinandersetzungen und das Urteil

um die Lehramtsreferendarin und Muslimin Fereshta Ludin gesehen, wobei hier eine Art propagandistische Wirkung vermutet wird (vgl. MiD: 23; Ates 2008: 127 f). Zur Vermutung Seyran Ates' hinsichtlich der Identitätsbildung ähnlich modischer Haltungen ist allerdings einschränkend zu vermerken, dass eindeutig zwar der Vorbildcharakter eine wesentliche Rolle spielt, aber der Faktor, dass es die Familie bzw. der soziale Zusammenhang ist, der diesen Modellcharakter umreißt, nicht zu vernachlässigen ist. Denn gerade hier wird das Gegenteil von gesellschaftlicher Öffnung, nämlich eine kollektivierende Tendenz deutlich. Dementsprechend wird von den Trägerinnen auch „das Kopftuch mithin primär als eine religiöse Vorschrift" (MiD: 23) interpretiert.

Die ständige bzw. perpetuierte Konfrontation kann für gerade junge Menschen in den Westgesellschaften mit ihren pluralen Angeboten und Widersprüchlichkeiten in eine kognitiv-dissonante Lage hineinführen (vgl. Festinger 1978). Der Versuch deren Transformation in Konsonanz stellt einen psychologisch wirksamen Mechanismus dar, der zur Erklärung der Übernahme von Einstellungen und Ansichten der in der Psyche verankerten und sozialmoralisch wirksamen Instanzen beitragen kann: „There are many circumstances under which a group will force a person to behave overtly in a manner contrary to his beliefs. When this occurs, the person experiences dissonance. His cognition that he performed the overt act would be dissonant with his opinions and beliefs. One way in which a person could reduce dissonance would be by changing his beliefs to bring them more in line with his overt behaviour" (Festinger/Aronson 1989: 249). Das kann sich besonders dann äußern, wenn eine Form des öffentlich wirksamen Bekenntnisses gefordert ist, die mit den bisherigen Überzeugungen nicht in Einklang steht (vgl. ebd.). Eine Befragung in ausgewählten Moscheegemeinden (N=315) weist zumindest darauf hin, *mit welcher Konsequenz, mit welcher Hinsicht* sich Einstellungen äußern: „97% der befragten Frauen gaben an, dass es für sie eine religiöse Pflicht sei, ein Kopftuch zu tragen. Zudem gaben 87% an, dass das Kopftuch ihnen Selbstvertrauen gebe" (MiD: 24). Kopftuch und religiöse Pflicht sind nach Ursula Boos-Nünning und Yasemin Karakasoglu miteinander verknüpft, oder anders gesagt zeigen unbedeckte Musliminnen sich eher pflichtdistant im Verhältnis zu den Trägerinnen (vgl. MiD: 23/24). Dabei spielt der aus der Persönlichkeitspsychologie bekannte Mechanismus des *„belief-disbelief"-Systems* eine Rolle. Das „belief system" repräsentiert zum Teil unbewusste Überzeugungen und Erwartungshaltungen, die eine Person für richtig bzw. wahr erachtet. Umgekehrt verhält es sich beim „disbelief system", wobei in beiden Systemkomponenten kognitive Orientierungen die Folge sind und damit auch Verhaltensprognosen möglich werden (vgl. Schumann 2001: 109 f). Aufschlussreich scheint mir der Verweis auf die Wirksamkeit der mit Freud herausgearbeiteten psychoanalytischen Mechanismen im Hinblick auf die „Über-Ich"-Strukturen der Exponentinnen und der Tatsache der Abwehr von Vulnerabilität einerseits (vgl. ebd.: 110; besonders Fußnote 76) wie andererseits der Hinweis auf den tätigen dogmatischen Hintergrund als

ideoligisierte und ideologisierende – meist unbewusste – Legitimierungsfunktion.

3.2. Wiederentdeckung „orientaler" Substanz – Feminismus und Apologese der Unterdrückung

Die Autorinnen des Buches *Verschleierte Weiblichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen* (2007), Christina von Braun und Bettina Mathes, die sich ebenfalls zentral mit der „Geschlechterdebatte" (ebd.; Klappentext) und in diesem Kontext dem „Kopftuch" auseinandersetzen, stellen die Freiwilligkeit und differentialistische Haltung von Musliminnen in den Vordergrund ihrer Kritik. Christina von Braun ist Autorin und Filmemacherin sowohl wie „Professorin am kulturwissenschaftlichen Institut der Humboldt-Universität zu Berlin (...) Bettina Mathes (...) Associate Professor an der Pennsylvania University" (ebd.). Beide sind im Bereich der Gender- sowie Medien- und Religionsforschung tätig. Von Braun und Mathes haben nach Ansicht des Verlags mit ihrem Buch ein „Standardwerk" (ebd.) und „theoretisches Fundament" (ebd.) zur Geschlechterdebatte und zum *Thema Frauen und Islam* geschaffen, das sich von der Huntingtonschen „Konfrontationsthese" (ebd.: 9) weg und hin zur Hypothese bewegt, die auch Roy in ganz ähnlicher Form vertritt: „dass der schon seit langem bestehende transkulturelle Austausch zwischen Orient und Okzident (...) eine Neuauflage und neue Ausformung erfährt" (ebd.: 9/10). Besonders interessiert die Autorinnen jedoch „die Art, wie dieser ‚Dialog' in der Auseinandersetzung über die ‚richtige' Geschlechterordnung in Erscheinung tritt" (ebd.: 10). Sie folgen dabei den postkolonialen und poststrukturalistischen und vor allem dekonstruktivistischen feministischen Konzeptionen und orientieren stark an Edward Saids Thesen zur Orientalismusprojektion. Ebenso wird Judith Butlers Position und der Vorwurf gestützt, dass ohne eine partikularistische kulturelle Norm kein Universalismus vorgestellt werden kann und dass in eurozentristischer Manier die lokalen Kulturen bzw. Strukturen infrage gestellt und häufig sogar zerstört werden (vgl. Hamburger Skripte 2009: 8[82]). Es handelt sich also um *kulturrelative Standpunkte*, die beide Autorinnen offen vertreten und zur Frage führen: „Könnte es nicht sein, dass es sich hier um zwei *unterschiedliche* Formen von ‚Rationalität' handelt" (von Braun/Mathes 2007: 370; Herv. i.O.)? Um diese Problematik zu diskutieren, breiten von Braun und Mathes eine kulturgeschichtliche Betrachtung des Kreuzes (vgl. ebd.: 32 f) aus, die in die Debatte um *Geschlechterordnung, Unterdrückung und Verschleierung* einfließen. „Die Geschichte des Schleiers und anderer Symbole, wie etwa des Kreuzes, bilden einen ersten Knotenpunkt in diesem Buch" (ebd.: 10). Auf mehr als 400 Seiten werden darüberhinaus, die Geschichte der symbolischen Geschlechterordnung, des Geldes, der Prostitution, von Frauenhandel und verschiedene Modelle der Säkularisierung thematisiert. Es soll klargestellt werden, dass im Aufbau eines Sym-

[82] Die Quelle wird fortan unter „Skripte" aufgeführt.

bols für das „kulturelle Andere“, in der kopftuchtragenden Muslimin und dem Bild der „Zwangsverschleierung“, selbst schon wieder die *männlich-dominante und universalistisch-rationalistische Figur*, also der *Moment der Unterwerfung des Orients* auftaucht. Der Begriff „Patriarchat“ wird zur Chiffre der Allzuständigkeit. Polemisch: die Erfindung des BHs ist eine List männlich konnotierter Vernunft, die ihren Platz im Konglomerat der Unterdrückungsstrategien gegen Frauen findet. Karl Lagerfelds Entwürfe lassen sich auf symbolische Ausdrucksformen des Patriarchalen reduzieren. Es wird der Argumentation Edward Saids und den von ihm bemühten Projektionen um die Westgesellschaften gefolgt. In Umkehrung der Entmündigungs- und Entsubjektivierungshypothesen der Verschleierungsgegner sehen von Braun und Mathes mit Birgit Rommelspacher ein gestiegenes Selbstbewusstsein bei den Trägerinnen, zum Teil Aufstiegsorientierung und den Wunsch nach gleichberechtigter Partnerschaft repräsentiert (vgl. Rommelspacher 2008: 2). Für Rommelspacher ist der Streit um das Kopftuch zum großen Teil der Tatsache geschuldet, dass er an das im Westen nicht überwundene komplementäre Modell der Geschlechterpolarisierung gemahnt (vgl. ebd.). Bei der Ausblendung der fixen Rollenzuschreibungen und patriarchalen Strukturen durch die islamophile Argumention handelt es sich um die bereits von mir oben nachgezeichnete Aspektumkehr mit der Konsequenz der Entmündigung der Frauen als Subjekte ihrer Entscheidungen und ihres Handelns. Die Verwandlung zum Objekt folgt der eigeninteressierten Weltanschauung, die allein in der (Selbst-) Entmündigungsperspektive ihren Sprechort findet:

„Nun ist uns ein solches Geschlechtermodell keineswegs fremd und weit davon entfernt in dieser Gesellschaft überwunden zu sein. In weiten Bereichen konservativer und insbesondere auch christlicher Kreise ist die Annahme einer unterschiedlichen Wesenheit von Mann und Frau selbstverständlich. Allerdings wird dies in der Regel hingenommen und nicht weiter zum Gegenstand politischer Auseinandersetzungen und feministischer Kämpfe gemacht. Zugleich wird jedoch das muslimische Modell angegriffen, und dies nicht zuletzt auch deshalb, weil darauf das konservative westliche Geschlechtermodell projiziert wird“ (ebd.). Nach dieser Einschätzung wird unter Anlegung des westlich-rationalistischen Modells nicht nur ein uneingelöstes westliches Emanzipationsversprechen thematisiert, sondern auch ein Maßstab gegenüber Musliminnen angelegt, der „eklatant dem darin enthaltenen politischen Anspruch (widerspricht), die Gleichstellung aller Frauen anzustreben“ (ebd.: 4).

Die Rangplätze am unteren Ende werden nun den Migrantinnen, besonders den Kopftuchträgerinnen zugewiesen, weil das die Anschauung der Mehrheitsgesellschaft und die Wirkung des Kopftuchverbots im Angesicht der Übernahmen patriarchaler kategorischer Imperative spiegelt (vgl. ebd.). Dieser Vorhalt gilt auch gegenüber einem „eurozentristisch“ definierten Feminismus, mit dem „eigene Privilegien abgesichert und eigene Widersprüche überspielt werden (...)“ (ebd.). Dem schließen sich von Braun und Mathes an, wenn sie erklären:

„Vieles spricht (...) dafür, dass hier auch interne Konflikte ausgetragen werden: Es geht um ‚internalisierte' Bilder, die in der ‚Westitis' ihre Ausdruck finden" (von Braun/Mathes 2007: 148) und zu dekonstruieren sind. Nicht nur wird hier uneingelöstes Emanzipationsbestreben von den Autorinnen selbst projiziert: nämlich auf die vermeintlich selbstbewussten Kopftuch-, Schleier-, Türban-, Hijab- und Burkaträgerinnen. Die *proskriptive Zwangsgestalt* der koranischen Pflicht zur Bedeckung bleibt unthematisiert oder wenn thematisiert, dann lediglich im relativierenden Diskurs auf den „Westblick", dessen Projektionen, die ja bekanntermaßen das Problem erst perfomativ qua Kritik herstellen. Es wird auch erneut „Differenz" zur Kategorie, zum *Axiom der Argumentation* und so zum *Dogma der „neo"-feministischen Strategie*. Die bereits erwähnte Sprachmagie markiert den Schuldtitel, indem aus dem Poststrukturalismus bekannte Topoi bemüht werden: die „Mathematisierbarkeit der Welt" (ebd.: 247) – wie von Braun und Mathes den Philosophen Cornelius Castoriadis zitieren –, die vorurteilsvoll-projektive Wahrnehmung und „Einsortierung" (vgl. ebd.: 249 f) und schließlich die „Synchronschaltung von Menschen im westlichen Denken" (ebd.: 251), die nur „als symbolische Kastration erlebt" (ebd.: 251) werden kann, wobei Erniedrigungen in den weiblichen Körper „verlegt" sind (vgl. ebd.: 252). So dienen „Sexualisierung und Feminisierung des Orients (...) der Befriedigung erotischer Phantasien und (...) der Etablierung von Blickmacht" (ebd.: 253). Mit Foucault wird der Herrschaftsdiskurs (vgl. ebd.: 254) und die Verweigerung gegenüber der „Verfügungsgewalt über den sexuellen und den ‚fremden' Körper" (ebd.: 255) thematisiert. „Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob von ihnen umstandslos das Ablegen des Kopftuches gefordert werden kann, selbst wenn es ein Symbol für Unfreiheit wäre. Muss man den Frauen nicht auch die Freiheit zugestehen, ihre ‚Unfreiheit' zu wählen zu können" (Rommelspacher 2009: 36). Dem stimmen von Braun und Mathes zu, weil sie die Problematik in einen psychoanalytischen Sinnzusammenhang stellen.

„Orient und Okzident gemeinsam ist die Tatsache, dass sie ihre ungelösten Probleme an den weiblichen Körper verweisen: Die Erregungen um das Kopftuch erzählen von der symbolischen Kastration, die der männliche Körper durch die Gleichsetzung von Männlichkeit mit der abstrakten ‚Potenz' der Schrift erfahren hat. Der Konflikt der Geschlechterordnungen wird gerne als ein Konflikt um ‚die Rolle der Frau' gesehen. In Wirklichkeit stoßen zwei Konzepte von Schriftlichkeit, Männlichkeit und zwei Wissensordnungen aufeinander" (von Braun/Mathes 2007: 148).

Die als Kritik aufgeklärter Wahrnehmung des „Anderen" konzipierte Untersuchung hat die theoretische Ambition, die Verantwortung des „Orientdiskurses" neuerlich zu fixieren und um reformulierte – also Altbekanntes im „neuen" Gewand – Unterdrückungsstrategien, Oppressionen der „Feminisierung" zu ergänzen. Die poststrukturelle Diskursivierung der Subjekte betreibt sorglose Sprachmetaphysik im Übertrag von Begriffen aus allen verfügbaren Kontexten in das eigene Schema ohne Scheu und Reflexion. Schrift erhält somit eine „Po-

tenz“, die der patriarchalen physisch-männlichen analog ist. Ein Beispiel: der „Kastrationskomplex“. So ist der „Orient (...) das abgespaltene Weibliche des Westens“ (Oestreich 2007; Online-Dokument), wobei dieser Abspaltung zugleich Penetrationsabsichten folgen; in der „westlichen“ Sprache ist der patriarchal-herrschaftliche Zugriff auf alles noch nicht einbegriffene dingfest zu machen. Die postmodern-fluiden Argumentationsfiguren negieren oder relativieren jede Selbstverantwortung und Eigenbeteiligung der Subjekte. „Der Universalismus der Aufklärung ist so unter den Generalverdacht des Eurozentrismus und der Komplizenschaft mit westlicher Hegemonie geraten“ (Skripte: 8). Mit dieser Methode können „Gegenrechnungen“ verbucht werden mit der Konsequenz, dass die Aufweichung empirischer Feststellungen betrieben wird. „Die Intellektuellenfeindlichkeit ist ein Symptom, das alle Fundamentalismen verbindet, egal, ob islamischer, christlicher oder jüdischer Herkunft“ (ebd.: 13). Islamischer Fundamentalismus ist demzufolge nicht nur eine fundamentalistische Formierung unter anderen, sondern der Tatsache des Eingriffs in ein als ursprüngliche Seinsweise respektive Kultur zu verstehendes System geschuldet. Norman Paech als außenpolitischer Sprecher der Linksfraktion gibt für das *politische Denken* eines derartigen Verständnisses ein treffendes Beispiel. In seiner Rede im Bundestag behauptet er, dass alle, welche „Israels Existenz garantieren“ (Paech 2007; Online-Dokument), die Radikalisierung als Reaktion in Kauf nehmen und zusehen, wie „angesichts eines militärisch hochgerüsteten, über Atomwaffen verfügenden und zudem die Resolutionen der UNO permanent missachtenden Israel ein islamischer Fundamentalismus heran(wächst), der in seiner politischen wie militärischen Ohnmacht dann zur *Gewalt aus Verzweiflung* greift“ (ebd.; Herv. B.M.). Islamismus bzw. der bemühte, stets scharf von der „An-sich“-Religion Islam zu trennende Fundamentalismus gehen nur als *reaktives Phänomen* durch das Analyseraster der Apologeten. Paech wie auch die Autorinnen Mathes und von Braun bemühen entweder „vorpostenideologische“ oder koloniale bzw. imperialistische Begriffsfiguren – zum Teil beides –, um eine vermeintlich defizitäre Sicht auf die islamisch-kulturelle Welt anzugreifen (vgl. Oestreich 2007; Online-Dokument). An Paech lässt sich auch studieren, wie der „westliche“ Staat Israel zum nicht nur Synonym eines „reaktiven Terrorismus“ bzw. einer „reaktiven Radikalisierung“ mit der einseitigen Zuweisung von Verantwortung wird. Vielmehr wird darüberhinaus das *ontologische Verständnis* von hier orientaler Ursprungskultur gegenüber dort der Figur eines „Kunstproduktes“, Israel, deutlich. Es wird „nicht etwa die ideologische Indoktrination der Islamisten, deren Vordenker im Übrigen ihre antiwestlichen und antisemitischen Doktrinen bereits entwarfen, als es noch gar keinen Staat Israel gab“ (Skripte: 5/6) und damit das auch mit Ephraim Karsh bereits thematisierte Selbstverständnis des islamischen Universalismus aufgegriffen. Denn nur unter dieser Umgehung kann, mithilfe des kulturellen kollektiven Gedächtnisses, weltliche Souveränität „seitens eines antikolonial gestimmten Kulturrelativismus als ‚westliches Konstrukt’ denunziert“ (ebd.: 10) werden. Der berechtigte Einwand, Kultur – wie in diversen Interpretationen des Leitkultur-

begriffes zu sehen – mit „captivity“ (Sen 2006: 103) zu übersetzen, bleibt davon unberührt. Dieser bedeutet tatsächlich gegenüber dem einzelnen eine reduktionistische Betrachtungsweise als „member of one particular collectivity (...) uniquely important identity“ (ebd.: 45), mit der Konsequenz der Verweigerung der Erkenntnis, dass die „Notwendigkeit der Grenzziehung“ (Mühlfeld 2003a: 635) nicht als Automatismus gegen jegliche „Erwartungen an andere“ (ebd.: 636) wirksam wird, sondern Ergebnis konstruktionistischer Leistungen ist. Wer aber diese doktrinären Leitkulturvorstellungen in welcher Form auch immer vertritt, erteilt zugleich zumindest implizit die Absage an den Prozess der Individuum-Werdung, der wiederum die bereits genannte Selbst- und Sozialverantwortung als „Reflexionsarbeit“ (ebd.: 635) begreift, einem Vorgang des „trust in advance“ (ebd.), womit Optionen auf Selbstmodifikation und Selbstveränderung impliziert und zugleich möglich sind. Jenen Ressentiments also sich entgegenzustellen ist eine verdienstvolle Sache, wenn der eigene Standpunkt reflexiv bewusst gemacht wird. Allerdings ist in der ideologischen Formierung, der postmodernen Fassung der Zugang auf Reflexion zugunsten der wiedergekehrten Substanz kassiert: die Argumentierenden mutieren zu Theologen in Rücksicht ihrer Axiome – und sie unterschlagen gerade die genannten subjektiv-konstruktionistischen Notwendigkeiten hinsichtlich der Identitätsbildung. Der *Differenzgewinn mit Rücksicht auf kulturelle „Eigenarten“* schlägt bei von Braun und Mathes in *undifferenzierte Anklage gegen eine Vergiftung der vermeintlich reinen Kultur und Religion, der islamischen Umma als authentischem Ort* und naturgegebenem Gesellschaftskörper um, sprich in ein Tribunal gegen westlich-hegemoniale Strukturen - ich will dies *„umgekehrten Orientalismus“* nennen, um die Substantialisierung hervorzuheben. Mit dieser Anklage ist stets der Vorhalt der anti-islamischen Grundstimmung wie die Aufforderung nach Einnahme einer kulturrelativen Perspektive verbunden, wie sich an folgendem Beispiel zeigt:

„Konfliktstoff bietet sich in den Einwanderungsgesellschaften vor allem dort, wo ein Spannungsfeld zwischen religiös ausgerichteten Gemeinschaften und dem modernen laizistischen Staat entsteht. Prinzipiell verhält es sich zwar so, dass allen Religionsgemeinschaften das Recht auf freie Praktizierung ihres religiösen Glaubens eingeräumt wird, gleichzeitig aber unliebsamen (z. B. neueren religiösen Bewegungen) oder als Bedrohung empfundenen Religionsgemeinschaften, wie beispielsweise muslimischen Fundamentalisten, das Recht auf Religionsfreiheit zumindest stark beschränkt wird. Strenggläubigen Muslimen fällt es jedoch oft schwer, das Primat eines a-religiösen Staates über die Religionsgemeinschaften zu akzeptieren. Dieses Spannungsfeld führte auch in Frankreich und Großbritannien in der Vergangenheit häufig zu Konflikten – wie etwa Streitfällen über das Tragen des Kopftuches, die man inzwischen ebenfalls aus Deutschland kennt“ (Stuff 2004: 71). Es wird eine gesellschaftliche, aber auch politische anti-islamische Grundstimmung konstatiert, die eine Debatte des Islamverständnisses in den Weststaaten erforderlich macht (vgl. ebd.: 72). „Kopftuchstreite“ gelten dabei als funktionalisiert im Sinne lancierter

willkommener Auseinandersetzungen, weil Ängste aktualisiert werden, um das Fremde abzuwehren. Die Unverbindlichkeit der Argumentation trifft auf virulente Verbindlichkeiten und schafft sich damit Anschlussfähigkeit. Der Fokus liegt so auf der Abwehrposition, die zugleich die Insuffizienz anerkennungstheoretischer Potentiale im Blick auf die als selbstverständlich vorausgesetzte Integrationsnotwendigkeit von „Eigenarten" formuliert:

„Beste Beispiele für derlei hochgespielte Konflikte bieten der ‚Pariser Kopftuchstreit' aus dem November 1989 oder ein weiterer ‚Kopftuchstreit' in Manchester im Jahre 1990. In beiden Fällen ging es um die Frage, ob muslimische Mädchen das Recht haben, an staatlichen Schulen ihren *Hegab*, das traditionelle Kopftuch (die arabische Bezeichnung für das Kopftuch ist *Hegab* oder *Hidshab*, im Iran wird es *Tschador* genannt), das muslimische Frauen in strenggläubigen islamischen Familien vom späten Kindesalter an tragen, aufzubehalten" (ebd.; Herv. i.O.).

Hier wird zwar „eine Art selbstverordnete Isolation" (ebd.: 76) ausgemacht, im gleichen Atemzug aber mit der „Buntheit" und Vielfalt der Migrationsgemeinschaften konterkariert. Die positiven Elemente werden nach Ansicht Stuffs von den durch die Medien geisternden Bilder „über gewaltbereite, fanatische, religiös-verblendete, islamische Extremisten" (ebd.: 76/77), so das Fazit, zur Seite gewischt und dadurch „Ängste und Vorurteile gegenüber Muslimen weiter geschürt" (ebd.: 77). Die Muslime Europas und anderer westlicher bzw. demokratischer Aufnahmeländer sind in eine Opferposition und Abwehrrolle mit gravierenden Konsequenzen gebracht. Es wird eine Art neue Rassismusdebatte ausgelöst bzw. an diejenige der 1980er Jahre angeknüpft. „Oft wird behauptet, *Islamophobie* würde Muslime zu einem monolithischen Block verschweißen und der ‚Pluralität und Diversität der muslimischen Gesellschaften und der Lebensweisen von Musliminnen und Muslimen' keine Beachtung schenken" (Skripte: 18; Herv. B.M.). Auch von Braun und Mathes bemühen historische Äußerungen, um zu postulieren: „Die rassistischen Bilder, die hier aufgerufen werden, und die der fremden Frau den Status des Menschen absprechen" (von Braun/Mathes 2007: 221), sind das „'feministische' koloniale Erbe" (ebd.), und dies „wirkt bis heute fort" (ebd.). Im Begriff der Islamophobie und der Rassismunsinterpretation, wie gerade gesehen, schwingt jedoch selbst die Wahrnehmung des Islam als einheitliche religiöse Identität mit (vgl. ebd.). Es entgeht dieser Unterstellung, dass hier die Festschreibung – in a-subjektiver und hilfloser Wartestellung – durch die islamophilen „Gutwilligen" selbst betrieben, zugleich aber als Monolith der Majorität der Gesellschaften im Westen zugeschanzt wird. Daraus resultiert nach Ansicht der Kritiker die Zurücksetzungserfahrung (vgl. Roy 2006: 28), die häufig auch von Befragten Migrantinnen und Migranten als „Generalverdacht" (MiD: 462) erlebt wird.

Wie zu sehen ist, geht die anerkennungstheoretisch motivierte Debatte vonseiten dieser Positionen von einem Argumentationsstandpunkt aus, der nicht nur die eigenen Ansprüche und ebenso die Warnung Amartya Sens nicht in Rück-

sicht stellt, Identitäten als nichtfestgelegte zu betrachten. Es wird die vordergründige Fluidität nämlich mit und durch Eigentlichkeit immer wieder eingeholt. Darüberhinaus wird die Suche nach Identität akklamatorisch verortet: was orientierende Kultur zu sein hat, so der rote Faden der Kritiker, bestimmen die Westgesellschaften. Dem tritt hinzu die Kategorie der Identität-durch-Negation-von-Identität, die Konstituierung und Aufrechterhaltung qua antagonistischer Abgrenzung – das heißt nicht weniger, als die Unterstellung des Anerkennungsentzuges. Die Negation des „Anderen" ist immer schon Voraussetzung der Subjektivität der Definitionsmächtigen, so könnte mit Foucault formuliert werden; und die Definitionsmacht ist institutionell verfügt. Axel Honneth dagegen führt aus, dass Anerkennung wechselseitiger Anstrengungen bedarf:

„Die Anerkennungsformen der Liebe, des Rechts und der Solidarität bilden intersubjektive Schutzvorrichtungen, die jene Bedingungen äußerer und innerer Freiheit sichern, auf die der Prozess einer ungezwungenen Artikulation und Realisierung von individuellen Lebenszielen angewiesen ist. Weil sie zudem nicht schon bestimmte Institutionsgefüge, sondern nur allgemeine Verhaltensmuster darstellen, lassen sie sich von der konkreten Totalität aller besonderen Lebensformen als strukturelle Elemente abheben" (Honneth 1992: 279).

Honneths stark an Jürgen Habermas' formaler Konzeption orientierter Anerkennungsentwurf versucht zwar ebenso wie die Kommunikationstheorie Habermas', sich der metaphysischen Grundlegungen zu entledigen und entgeht dabei nur scheinbar einem Begründungsdilemma. Woher sollen die Solidaritäts- bzw. Anerkennungsnormen hergeleitet werden, wenn nicht auch auf den intelligiblen Charakter bzw. die ideellen Vorstellungen eines menschlichen Lebens? Dennoch ist in ihr der enthaltene universalistische Gedanke einer Anerkennung als Gegenseitigkeit und intersubjektive Dimension (vgl. ebd.: 62) festgehalten. Dabei setzt die Subjektivität des Selbst nicht die Negation des Anderen, sondern gerade im Gegenteil von dessen Anerkennung voraus. Die poststrukturalistische Kritik geht demgegenüber, wie zu sehen war und ist, von einem Oppositions- oder Antagonismusmodell hinsichtlich Selbstidentität und dem/der Anderen aus, wie sich auch an Simone de Beauvoir zeigt. Sie sagt: „Das Subjekt setzt sich nur, indem es sich entgegensetzt: es hat das Bedürfnis, sich als das Wesentliche zu bejahen und das Andere als das Unwesentliche, als Objekt zu setzen" (Beauvoir 1976: 11). Eine dialektische „Spielerei", die zudem ohne weiteren Rekurs auf die Bedingungen, Grundlagen der ontologisierenden Annahme wertlos ist. Dieser bzw. an ihm orientierte Entwürfe kommen nicht einmal in die Nähe dessen, was Honneth unter „einem formalen Konzept des guten Lebens" (Honneth, 1992: 275) versteht. Denn hier wird jeder externe und vernunftbegründete Maßstab, ein Maßstab, der sich an den eigenen, begründeten Kategorien reiben und rechtfertigen muss, zugunsten eines als Naturprozess verordneten und verewigten Differenzgewinns herausgelöst. Das Organisch-Machen der Kultur, das Dafürhalten von Identität als daraus als unver-

stellte Natur Abzuleitendes verfällt dem, wovor Adorno in seiner Erörterung des Mimesisbegriffs gewarnt hat: magischem Denken (vgl. DA: 27 f).

Die Problematik eines selbst in die Konstruktion „orientalischer Identität" mündenden Duktus lässt sich an poststruktural-feministischen Theoremen demonstrieren. Sie „re-konstruieren" die Naturhaftigkeit ihres Klientels, ohne sich sowohl der von ihnen verwendeten Instrumente – aufgeklärt-kritische, wenn auch interessengeleitet eingesetzte – als auch der betriebenen Substantialisierungen bewusst zu sein. *Die Dramatik dieses Diskurses liegt darin, dass die Opferstellung als Festschreibung sich nicht mit einem Relativismus begnügt, sondern sich selbst essentialisiert.*

Nun wäre „Identität im Frausein" an sich wenig problematisch, würde sie nicht im Differenzfeminismus auf der einen Seite als machtunterlaufene strikt zurückgewiesen. Das Dilemma ist offensichtlich: Musliminnen, denen Verhalten zu ihrem Geschlecht zugemutet wird, können dies lediglich *authentisch*, wenn sie nicht nur „Frau", sondern „muslimische Frau" verifizieren wollen, als *Frau mit Schleier*. Nur in der paradoxen Form also ist Differenz – das „Ursprungsgut" – möglich. Es problematisiert sich der Form des *Differenzzwanges* nicht mehr, wie oppressiv beispielsweise das Kommunizieren „hinter vergitterten Fenstern" (vgl. von Braun/Mathes 2007: 215) ist, sondern wer dieses Problem ausspricht ist entscheidend. Macht es der die Stimme des Westens, so ist Falschheit und Verklärung, Zuweisung und Exklusion der semantische Kern. Im Gegensatz dazu erfolgt die Entkernung des islamischen Weltbildes, was Leugnung der Geschlechterapartheid mit der Konsequenz beddeutet, dass nicht nur die Solidarität mit den betroffenen Frauen, sondern ebenso überhaupt ein Begriff von gesellschaftlicher Solidarität verloren geht, der „unter den Bedingungen moderner Gesellschaften (...) an die Voraussetzung von sozialen Verhältnissen der symmetrischen Wertschätzung zwischen individualisierten (und autonomen) Subjekten gebunden" (Honneth 1992: 209) ist.

Hier wird schließlich nicht weniger behauptet, als dass „Frauen (und Feministinnen), die mit ihrer Ablehnung des Kopftuches gegen die patriarchalen Strukturen des Islam und für die Durchsetzung allgemeiner Frauenrechte kämpfen, als Komplizinnen eines männlich geprägten Entschleierungsdiskurses agieren" (von Braun/Mathes 2007: 211). Den Frauen des Westens wird so in Schuldumkehr das vorgeworfen, was Alice Schwarzer von einer ehemaligen Kollegin der Lehramtskanditatin Fereshta Ludin erfahren hat: dass letztgenannte zu wissen vorgibt, dass Musliminnen über „Westfrauen" stehen (vgl. Schwarzer 2004: 131; Harwazinski 2007: 270) Haben die okzidentalen Frauen nicht nur das Scheitern als das abgewertete Andere des Mannes (vgl. von Braun/Mathes 2007: 212) zu verkraften, müssen sie ihre Niederlage noch durch eine „Befriedigung der Schaulust" (ebd.), im „orientalen Blick" kompensieren. Sie wollen in der nur imaginierten Befreiung des orientalischen Gegenübers eine „Andere" schaffen, „über die sie ebenjene Definitionsmacht ausüben können, die ihnen in ihrer eigenen Kultur nicht zugestanden wird" (ebd.). Eine *durchgängig defizitäre Sicht*

auf die Kompetenzen der Frauen in den westlichen Gesellschaften, die, „ebenso wie der Mann die symbolische Kastration auf den muslimischen Mann projiziert (...) auch die westliche Frau ihren ‚Defekt' an die muslimische Frau" (ebd.: 216) delegieren lässt.

Die untersuchte Ideologie zeigt sich als *Apologese des islamischen Welt- und Menschenbildes im poststruktural-feministischen Kontext*. Der kritische Impetus gegenüber dem „Frauenbild des Westens" (ebd.: 18) nimmt die Argumentationsfiguren individuell begründeter Religiosität (Roy) und emanzipatorischer Haltung und Handlung qua Differenzausdruck (von Braun und Mathes, Rommelspacher) auf. Dabei wird zugleich eine Widerstandshaltung aufgeschlossen (Fanon, Derrida, Lyotard), die sich gegen sowohl die große Erzählung, die der Westen aus dem Orient gemacht hat als auch die als fortwährend verstandene koloniale Unterdrückung wendet (Fanon). Das Resümee zieht sich als roter Faden durch das gesamte Buch: der Orient ist durch diverse Strategien einer „Zwangsentschleierung" (vgl. ebd.: 24, 26) ausgesetzt. Denn das Kopftuch hat etwas, das es zu entbergen gilt: „einen ‚wirklichen' Frauenkörper" (ebd.: 428) – also *Substanz*. Der Schleier wird zum „Schiboleth" (Machunsky 2007: 37) des Widerstands – denn wo Macht, da Widerstand (WzW: 96) –, des Sich-Entziehens als eines subjektiven Akts verklärt und in dieser Argumentationsfigur Kopf- und Körperbedeckung zu Mittel und Zweck zugleich. Dabei bleiben Euphemismen und abstruse Konstruktionen in postmoderner Manier nicht aus, wenn die Verschließung vor der „externen" Welt umaspektiert und als „uraltes Symbol für das Geheime, das sich dem Blick entzieht" (von Braun/Mathes 2007: 26) präsentiert wird. Was ebenfalls nicht ausbleibt, sind Analogieschlüsse zu Praktiken in den Westgesellschaften. So wird angeführt, dass beispielsweise Frauen vor den Heiligen Stuhl nur mit Kopfbedeckung treten dürfen. Es geht nicht um die Unterscheidung, dass und ob die dem Papst gegenübertretende Frau dies freiwillig tut und viele der Musliminnen nicht[83]. Von Braun und Mathes zeigen sich davon unbeeindruckt und preisen nicht nur „(d)ie Vielfalt des Schleiers" (ebd.: 54; Kapitelüberschrift), sondern wollen einen anderen Effekt erzielen. Es ist zu er-

[83] Ende September 2010 kann die Öffentlichkeit folgende Meldung der Israelischen Botschaft in Berlin per Newsletter abrufen: „Seit ihrer Machtübernahme hat die Hamas mit strengen religiösen Gesetzen in Übereinstimmung mit dem islamischen Recht in das öffentliche Leben des Küstenstreifens eingegriffen. Im letzten Sommer hat der oberste Richter Gazas weiblichen Anwälten befohlen, Kopftücher zu tragen, um sicher zu gehen, dass Frauen sich gemäß dem islamischen Gesetz kleiden, das von ihnen verlangt, sich in der Öffentlichkeit zu verhüllen und locker sitzende Gewänder zu tragen, die nur ihre Hände und Füße zeigen (...)

Seit die Hamas an die Macht gekommen ist, patrouillieren Sittenwächter an den Stränden von Gaza, um dafür zu sorgen, dass sowohl Frauen als auch Männer angemessen bedeckt sind, wobei sie Frauen ermahnen und sogar verhaften, die nicht in Ganzkörper-Badeanzügen ins Wasser gehen. Eine wachsende Zahl von öffentlichen Schulen setzt Kopftücher und Umhänge als Uniformen für die Mädchen fest und schickt Jeansträgerinnen nach Hause zurück.

Von Konzerten bis Friseursalons hat die Hamas den Stempel ihrer Lesart des islamischen Rechts jedem erdenklichen Lebensbereich aufgedrückt. Im März 2010 hat sie Männern verboten, in Schönheits- und Friseursalons für Frauen zu arbeiten, welche das Ziel von Sprengstoffanschlägen und anderen Attacken waren, seit sie vor drei Jahren die Herrschaft übernahm. Die Hamas warnte davor, dass jeder, der gegen dieses neue Gesetz verstößt, verhaftet und angeklagt werde.

Im April hat die Hamas das erste große Hip-Hop-Konzert in Gaza abgebrochen. Ein Hamas-Polizist sagte, dass die Tanzweisen ‚unmoralisch' seien" (Silverman 2010; Online-Dokument).

fahren, dass es sich um keinen kulturell-gesellschaftlichen, sondern um einen individuellen als einen Notwehrkontext handelt. Ausgesetzt dem männlichen Blick entsteht ein „Gefühl der Schutzlosigkeit (...) einerseits durch das Gefühl, dem voyeuristischen Blick ausgeliefert zu sein" (ebd.: 358/359); andererseits verallgemeinert sich die „symbolische Gewalt, die von der Forderung nach Assimilation ausgeht" (ebd.: 359). Und was sonst nur von Innenministern[84] zu erfahren ist, wird in dem Fall von feministischer Dekonstruktion gelehrt: symbolische Gewalt *ist Gewalt*. Weiters wird rhetorisch gefragt, ob man den süddeutschen Frauen ernsthaft aufgrund ihres Kopftuches vorwerfen will, dass sie rückständig, vormodern oder gar gefährlich sind. Nur, wenn Musliminnen, die Projektionsfläche der westlichen Defizite respektive Wunschphantasien, den Schleier tragen, dann wird abgrenzungs-ideologisch daraus mehr. Das läuft auf die Frage ist hinaus, was die einen von den anderen, den islamischen Frauen unterscheidet, die in öffentliche Ämter aufgenommen werden wollen, wo doch jene Christinnen – als Nonnen (vgl. ebd.: 55) – in „Einrichtungen, in denen Kinder und Patienten den dort tätigen Personen ebenso ‚schutzlos' ausgeliefert sind wie die Grundschüler den kopftuchtragenden Lehrerinnen" (ebd.). Die Frage ist keine, sondern die Aufforderung zum Analogieschluss, zur äquidistanten Wahrnehmung, die Erscheinungen gut ideologisch als Ausdruck des Wesens zu nehmen. So wie es unter anderen auch Mark Terkessidis vormacht, wenn er im Anlegen des Schleiers „eine weitaus interessantere und originärere politisch-kulturelle Hybridisierung, als zunächst sichtbar wird" (Terkessidis 2008: 319) erkennt: „Die jungen Frauen mit ihren Kopftüchern bieten dem hegemonialen Blick in Deutschland keinerlei Anhaltspunkt" (ebd.). Die Analogie wird um den Bogen zur Haute Couture angereichert: Grace Kelly, Brigitte Bardot und sogar Königin Elizabeth II. und Fabiola von Belgien (von Braun/Mathes 2007: 55) sind Zeuginnen der Harmlosigkeit, des modischen „Backings" und vor allem der Gleichheit im differenten Ausdruck. Hier deutet sich bereits an, was in dem Buch zum Programm erhoben wird, die Aufrechnung der einen gegen die andere lokal-kulturelle Ausdrucksform. So fürchten sich lediglich und unberechtigt, wie Gabi Horak in einem Artikel mit gleichem Tenor ausführt, viele einheimische Österreicher von dem selbstbewusst und in Einklang mit ihrer Identität stehenden Tragen des Schleiers aufgrund der Wahrnehmung als Nichtintegriertes, zur Geschlechtsrolle in den islamischen Ländern, nicht aber in den Westen Gehöriges (Horak o.J.; Online-Dokument). „*Westen*" ist dieser Interpretation gleich mit der *Einschränkung der Wahrnehmung* auf die Verschließung der orientalen Frauen in fixen „traditonellen Geschlechterrollen des Islam" (von Braun/Mathes 2007: 359), was „in vielen Fällen" (ebd.) bzw. zum „größten Teil" (vgl. Horak o.J.; Online-Dokument) auf Stereotypen der Wahrnehmung deutet. Mit dem Schleier ist also das freiwillige Tragen wesentlich höher korreliert als der Zwang: „weil sie ihre Religion lieben, weil sie dem Ko-

[84] Wenn ich mich recht erinnere, hat der seinerzeit amtierende Innenminister, Roman Herzog, in ähnlichem Duktus anlässlich der Blockadeaktionen und des „symbolischen" Widerstands sinngemäß ausgesprochen: „Gewaltfreier Widerstand ist Gewalt!"

ran folgen wollen, weil sie selbstbewusst ihre islamische Identität präsentieren wollen“ (ebd.), aber auch, weil „einer ‚Gegenidentität’ Ausdruck“ (von Braun/Mathes 2007: 359) verliehen werden muss. In letztbegründender Apodiktion wird Sakrosanktion der selbst geförderten Kulturalisierung ebenso wie Kritikimmunisierung betrieben. Die „’Kulturalisierung des Sozialen’“ (Fröhlich/Möhrt 1998: 8) wird deutlich in der kritiklosen Übernahme des Konzepts des „Muslimseins“ und vor allem einer identitären Weiblichkeit. Denn „entscheiden sie sich gegen den Schleier, werden sie als Individuum, das einer anderen Kultur entstammt, unsichtbar. Damit ist ihnen die Möglichkeit genommen, ihre kulturelle Differenz gegenüber der Mehrheitsgesellschaft zum Ausdruck zu bringen“ (von Braun/Mathes 2007: 357). Der Schleier ist das Ticket für widerständige Differenz gegen die „Zumutungen der Mehrheitsgesellschaft“ (ebd.: 359) erteilt. Es handelt sich hier sowohl um dichotomisches als auch polarisierendes Denken: *nicht Differenz macht Differenz* (vgl. Bateson 1987: 126 f), *sondern ihr Seinsstatus*. Auf diesem Hintergrund behaupten die Protagonistinnen, dass mit der subjektiven Entscheidung zum Ablegen des Schleiers eine geradezu „artfremde“ Qualität zutage tritt. Die poststrukturell motivierte *ontologische Figur des Differenzhorizontes* ist nie begrifflich, nur performativ erfahr- und fassbar, dafür umso mehr auf Perennation, Reproduktion ihrer selbst angewiesen, um sich als wahr auszuweisen.

Festzuhalten ist also, dass die Affirmation des islamischen Welt- und besonders des Geschlechterbildes als „Kulturkritik an der dekadenten westlichen Gesellschaft (Lau 2007a: 3; Online-Dokument) fungiert. Hierbei wird insbesondere die nicht nur *Entschuldung* des „kulturellen Anderen“ betrieben, vielmehr auch qua religiös-kultureller „Neigungsstruktur“ die bereits bekannte und als *Reaktivphänomen* gehandelte *Gewaltaffinität gerechtfertigt*. Unter solchen Vorzeichen wird auch gegenüber Feministinnen, die den militanten Sexismus in den islamischen Ländern anprangern, der Vorwurf des Rassismus ins Feld geführt, wie dies Birgit Rommelspacher vormacht (vgl. Skripte: 18; Fußnote 47). Dem schließen sich ebenfalls von Braun und Mathes an, wenn sie sich verständnisvoll gegenüber der Echauffierung der Muslime, welche die Grenze des gewaltsamen Protestes besonders in den muslimischen, aber auch in den Aufnahmeländern anlässlich des sogenannten „Karikaturenstreits überschreiten, äußern. Sie sehen in Veröffentlichung der dänischen Tageszeitung „Jyllands Posten“ – später gefolgt von deutschen und französischen Zeitungen – eine bewusst in Kauf genommene Provokation der Gefühle von Muslimen, einen Verstoß gegen das „religiöse Tabu und (...) Verunglimpfung des Islam“ (von Braun/Mathes 2007: 61). Die Schritte der Protestierenden „zeigen, dass die Karikaturen – eben weil sie sich gegen das Fundament des islamischen Glaubens richten – als Angriff des Westens auf ‚den’ Islam und ‚die’ Muslime interpretiert“ (ebd.) werden. Dekonstruktivistische und feministische Perspektive verbindet sich ebenfalls, möglicherweise noch dezidierter, mit dieser Abwehr- oder Widerstandshaltung beim Thema *Pornographie*. Bereits vor der Auseinandersetzung mit dem von Theo van Gogh und Ayaan Hirsi Ali produzierten Film *Submission*

(ebd.: 194 f) wird ausführlich die unbewusste Erzählstruktur der Pornographie, deren „Eingeschriebenheit“ in die Westgesellschaften, also *das* Charakteristikum westlich-männlicher Phantasmen erörtert (vgl. ebd.: 192 f). Die *Entschleierungsabsicht ist prinzipiell pornographischer Akt* gegenüber dem kulturellen Fremden (vgl. ebd.: 192) und verbindet sich in idealer Weise mit der *Vorannahme der Penetrationsabsicht* sowohl symbolisch als auch – nun konkreter – somato-physisch. Während die islamischen Gesellschaften nach dieser Einschätzung kaum zur Produktion von Pornographie neigen, verbietet es sich geradezu, sie als „marginale Erscheinung moderner westlicher Gesellschaften anzusehen“ (ebd.: 195), was mit einem „glänzenden Umsatz der Pornobranche“ (ebd.) begründet wird. Die poststrukturale Steigerung lautet mit Foucault dann „’Wissen von der Lust, Lust, die Lust zu wissen, Lust-Wissen’“ (ebd.: 196) und bildet den Königsweg in das Zentrum der Macht. Der Kolonialismus des Mannes gegen die Frau spiegelt sich in dem des Westens gegenüber dem Orient – als Kampf der Prinzipien Weiblichkeit-Männlichkeit –, ausgedrückt im „Sexualitätsdispositiv“ (ebd.: 197). *Durch Anreicherung mit sexuellen Praktiken,* die für die genannten Zuweisungsstrategien stehen, *können Pornographie und die Infragestellung des Schleiers zusammengefürt und skandalisiert werden*. So nimmt das Verständnis der Autorinnen nicht wunder, dass der Film *Submission*, von dem oben schon die Rede gewesen ist, „auf seiten der Muslime in den Niederlanden teils heftigen, teils gewaltsamen Protest ausgelöst und zur Ermordung des Filmemachers geführt (hat)“ (ebd.: 198). Eine Tat, die von Bassam Tibi als „Lynchereignis“ (vgl. Tibi 2007: 135) bezeichnet wird, nach dem nicht mehr zur Tagesordnung übergegangen werden darf, weil es von herausragender Bedeutung ist (vgl. ebd.). Solcherlei Einschätzung ist nicht selbstverständlich. Was immer auch von Braun und Mathes unter einem „religiös motivierten Pornofilm“ (von Braun/Mathes 2007: 198) verstehen, den sie selbstverständlich nicht gutheißen können: das Bedauern gegenüber dem Todesopfer und der im Exil lebenden Hirsi Ali bleibt hinter dem Verständnis einer als Gegenwehr interpretierten Tat zurück. Die Deutung der zentralen filmischen Sequenzen als pornographisch verlangt vom Leser und der Leserin einige Anstrengung, ist doch dem Bild einer Peepshow-Vorstellung und dem vermeintlich lüsternen Männerblick zu folgen. Tatsächlich ist nicht mehr als ein möglicherweise erotisch wirkender Frauenkörper mit arabischen Schriftzeichen auf dem Leib zu sehen. Das ändert nichts an der Diktion der Autorinnen, dass es sich bei „’Submission’ eher um die pornographische Wahrheit der Lust als um die Wahrheit der erzählten Geschichten“ (ebd.: 201/202) handelt. Es geht um die „visuelle Zerstückelung des weiblichen Körpers“ (ebd.: 202), es ist der männliche Blick „mit dem göttlichen Auge identifiziert“ (ebd.), auch „*scheint* er (...) für die physische Misshandlung der Frau verantwortlich zu sein“ (ebd.: 203; Herv. B.M.); die Peitschenhiebe werden von dem männlichen Betrachter-Auge als „’Ejakulationen’“ (ebd.) wahrgenommen bzw. gedeutet. Was soll mit diesen Konstruktionen erreicht werden?

Es soll festgestellt werden, dass „die Gewalt des Voyeurismus“ (ebd.: 199) und die „Einblicke in das pornographische Imaginäre des Westens, das die Ent-

schleierung fordert“ (ebd.), eine nicht tolerable Provokation darstellen. Mit anderen Worten ist westliche oder „verwestlichte“ Arroganz – im Fall Hirsi Alis – der Grund „für die Gewalt, mit der Muslime ihrerseits auf diesen Film reagiert haben. So zu argumentieren heißt nicht, den Mord (....) zu entschuldigen oder zu rechtfertigen, sondern zukünftig die gewaltige und unter Umständen Gewalt auslösende Wirkungsmacht symbolischer und unbewußter Ordnungen im Umgang mit dem Fremden ernst zu nehmen“ (ebd.: 199). „Der Osten hat den Schleier, so wägt die Kulturwissenschaft ab, der Westen den Sextourismus“ (Lau 2007: 786). Die mit Kultur und Religion begründeten „Empfindlichkeiten“, die Forderung, alle Beschädigungen des Ansehens des Islam zu unterlassen, werden naht- und fraglos akzeptiert, wobei eine Mixtur aus Frustrations-Aggressions-Theorem für die Auslösung und Katharsis-Hypothese als Begründung mitläuft.

Entscheidend ist jedoch die dogmatische antimoderne Positionierung, die vom Axiom der Kulturrelativität, die faktisch eine *Kultursubstantialisierung* darstellt, geleitet ist. Strukturelle Gewalt soll aufgezeigt werden, wenn der „Gewalt, der der Westen die verschleierte Muslimin ausgesetzt glaubt (...) die Gewalt des westlichen voyeuristischen Blicks gegenüber(steht)“ (von Braun/Mathes 2007: 27). „Kulturelle Gewalt“ als Teil der strukturellen Gewalt, die „symbolisch ‚hinterbaut’ ist“ (Isop/ Ratković u.a. 2009: 13), kommt hier ins Spiel. Diese Form ist, wie Johan Galtung schreibt, Teil einer Rechtfertigungsideologie und mit unmittelbarer Gewalt gleichzusetzen, mit der Einwirkung auf den Körper und/oder die Psyche (vgl. ebd.). Der Begriff der „strukturellen Gewalt“ (Galtung 1982: 12) wird von Galtung als Ergänzung zum personalen Begriff von Gewalt verstanden, wenn nämlich „Menschen so beeinflusst werden, dass ihre aktuelle somatische und geistige Verwirklichung geringer ist als ihre potentielle Verwirklichung (...)“ (ebd.: 9; i.O.herv.) Gerade das schlägt jedoch gegen die Thesen dekonstruktivistischen Feminismus vorliegender Provenienz zurück, weil sie selbst Soma und Psyche realiter ignorieren. Die tatsächlichen Relativierungen finden gerade in diesen gewaltstrukturellen Bereichen der relativistisch-feministischen Positionen statt. Denn auch und gerade die festgestellte Gewalt bzw. die „Empörung über Zwangsheirat und Klitorisbeschneidung“ (von Braun/Mathes 2007: 17) darf nach Ansicht von Braun und Mathes nicht den Blick dafür trüben, „dass die Klitorisbeschneidung in den europäischen Ländern noch bis vor einigen Jahrzehnten als Therapie gegen Onanie und Hysterie empfohlen wurde“ (ebd.) – was nicht weniger heißt, als dass die Praxis keinen Anlass zur Kritik geben darf. Denn was „wir“ einmal praktiziert haben, hat meist nicht nur Modellcharakter, wird also von den – zu Nicht-Subjekten entmündigten – „Anderen“ einfach nur übernommen. Es darf darüberhinaus aus Gründen des Schutzes von „Kulturbiotopen“ nicht aus dem Grund, dass es eine Gewalttätigkeit darstellt, als Vorwurf der Rückständigkeit und Ungleichheit formuliert werden, weil es zu einer Über-/Unterordnung führt – also „eigentliche“ Gewalt darstellt. Der Griff zur Dekonstruktion wird dann zu einer Soma-/Psyche-ignoranten Konstruktion, mit der bedenkenlos aufgerechnet werden

kann: und sei es die erzwungene Klitorischbeschneidung mit der Freiwilligkeit von Schönheitsoperationen und Selbstverstümmelungen: „Das Letztere ist die viel schlimmere, weil subtilere Form der Gewalt, denn die Frauen fügen sie sich selber zu“ (Lau 2007: 786). Damit *werden Frauen zu subjektlosen Gestalten*, sind reduziert auf die „Objektivität“ des Mannes, sind dessen *willing executioners* (Goldhagen 1996). Der Westen hingegen trägt die Umkehrung in und damit die Verantwortung mit sich. Wie Lau sagt, hat der Osten seine „(e)hrlich, altmodische Unterdrückung“ (Lau 2007: 786), dem die „heimtückische Vergiftung der westlichen Frau mit falschen Selbstbildern“ (ebd.) gegenübersteht. Er kommt dann auch für diesen Komplex – der feministischen Konfiguration patriarchal-westlicher Wirkmuster, die sich in „theoretischen“ Projektionen einerseits und der Praxis der Beraubung der Andersheit und dabei insbesondere am Zugriff auf die unter dem Schleier geborgene Identität und Ehre der Frau zeigen – zu folgendem scharfen Vorwurf: „Das ist die bisher wohl bizarrste Projektion eingefleischten Männerhasses der kulturwissenschaftlichen Gendertheorie auf die Islamdebatte“ (ebd.). Tatsächlich werden hier Chiffren in projektiver Form in Herrschaftssymbolik mit der Folge transformiert, dass von einer Dogmatisierung einschließlich der Aufforderung, rationalistische „Zeitirrtümer“ zu korrigieren und den Ausschluss der „Antagonisten“ zu vollziehen, gesprochen werden muss. Wider Willen erweisen sich – so könnte eine dem Duktus der Argumente entsprechende Polemik lauten – die Protagonistinnen als würdige Vertreterinnen des ersten Vaticanums sowie dem *Syllabus Errorum* (vgl. Born 2000: 82).

4. Weltbild des Islam – Absolutismus und islamisch motivierter Universalismus

4.1. Einleitung

Die „Islamdebatte“ ist tatsächlich sowohl äußerst umfang- als auch sehr facettenreich in ihren unterschiedlichen Positionen. Hier spiegeln sich, wie nicht anders zu erwarten, stark divergierende gesellschaftliche und politische Standpunkte wieder. Das ist nicht immer mit einem objektiven Erkenntnisinteresse verknüpft und nicht selten werden Informationsgehalte zugunsten pseudonormativer Leerformeln verschoben. Es liegt also bedauerlicherweise häufig nicht an diversifizierten Untersuchungssettings, wenn Interessen zu Ergebnissen oder gar „Lösungen“ für Problemstellungen formuliert werden. Vielmehr eignen sich Integrationsfragen immer auch zur politischen Polarisierung, häufig gar zu mehr, nämlich der Ideologisierung der Problematiken: die Antworten stehen bereits fest. Das darf berechtigt projektive Spekulation genannt werden, die grundsätzlich mit jedem Sachverhalt vereinbar ist. Diese trifft in hohem Maße auf Bestätigung dann, wenn und weil sie das Unbekannte in Gewissheiten transformieren und damit als Etikettierungs- und Stigmatisierungsinstanz dienen. Mit den soziologischen Labeling Approach-Ansätzen ist es möglich geworden, dass zwischen „primärer und sekundärer Devianz unterschieden wird“ (Lamnek 1996: 257). Das ist insofern von Bedeutung, als es häufig „die auf bestimmte Verhaltensweisen *erfolgenden Reaktionen der sozialen Umwelt*“ (Lamnek 1997: 24; Herv. i.O.) sind, welche die Abweichung und auch deren Sichtbarkeit auslösen. Die Gefahr bei solchen interaktiven Prozessen besteht nun darin, dass im gleichen Fall gänzlich unterschiedliche Bewertungen je nach Fundierung der Effekte stattfinden (vgl. ebd.). In Anlehnung an Fritz Sack kann der Sachverhalt wie folgt ausgeführt werden, „dass Individuen nicht aufgrund ihres Verhaltens deviant sind, sondern dass ihr Verhalten lediglich als deviant definiert wird“ (ebd.: 46). Es besteht im Anschluss die Gefahr, dass sich Symptome von *self-fullfilling prophecy* (vgl. Merton 1965: 421 f) bilden, die zu einer negativen Selbstdefinition führen. Robert King Merton verweist auf Präjudizierungen im Kontext entscheidender Konstitutionen sozialer Wahrnehmung und sozialer Überzeugungen. Es wird zu fragen sein, ob solche Labeling-Prozesse bei der Wahrnehmung und Beurteilung muslimischer Bevölkerung eine entscheidende Rolle spielen. Oder noch einmal anders formuliert: Muss die Wahrnehmung muslimischer Defizite – hinsichtlich der Bindungsverpflichtung an demokratische und menschenrechtliche Standards, in Bezug auf praktizierende Anerkennung von Verfassungen der Aufnahmeländer; an Selbstbindung und Selbstverpflichtung usw. – im Hinblick auf die Möglichkeit von Integration in die Westgesellschaften und bei Übernahme deren konstitutiver Grundlagen als bereits „in the beginning“ (ebd.: 423) im Sinne einer „*false* definition of the situation“ (ebd.; Herv. i.O.) begriffen werden? Wird also lediglich „Schubladendenken“

praktiziert oder gibt es fundierende Hinweise bzw. Kenntnisse hinsichtlich defizitärer Integrationspotentiale?

Im Anschluss an die Bewertung der feministischen Ansätze in der Debatte um Integrationsmöglichkeiten in die Länder der westlichen Hemisphäre ist zunächst festzuhalten, dass eine „Verursächlichung" der sich in den Vordergrund drängenden und zur Verallgemeinerung neigenden „Gewaltfrage", wie sie oben geführt worden ist, mit dem Ziel einer Apologetik des je authentischen kulturellen Ausdrucks als Abwehrfunktion – und somit Rechtfertigung –, nicht zielführend sein kann. Es darf nicht alleine durch die wahrgenommenen kulturellen Muster und Ausdrucksformen auf einen zu spezifizierenden „Integrationswillen" geschlossen werden. Denn hier wird auch deutlich, dass die Normative der Westgesellschaften im Zweifelsfalle das Interpretationsmonopol für Integration beanspruchen können, die Bedingungen also – wie erwähnt im Falle konkurrierenden Verständnisses oder gar antagonistischer Interpretation – nicht alleine von den Zuwanderern kontrolliert und bedingt werden[85]. Dabei ist zugleich auch Vorsicht geboten hinsichtlich eines vereinfachten Verständnisses „historischen Stillstands" in den islamischen Ländern sowie bezüglich gläubiger Muslime. So wie Koranschulen eine familiale Entlastung und Legitimationsfunktion im Aufeinandertreffen unterschiedlicher und zum Teil widersprechender kultureller, sozialer und religiöser Verständnisse und Interpretationen bilden, so ist ein strenger Begriff des Stillstands, die Insistenz auf Statik verfehlt. Wie bereits oben ausgeführt sind Traditionalisierungen der Verweis auf deren „*invention of*"-Charakter – und zwar besonders durch die Tatsache, dass sie die aktualisierte Auseinandersetzung, die mit Unsicherheitshorizonten einhergeht, sichtbar machen, also gerade nicht kaschieren.

Zum Thema Stillstand versus Bewegung äußert sich – wenn auch in anderer, aber für die vorliegende Thematik bedeutsamer Hinsicht – auch Georg Simmel: Für ihn ist der hier gemeinte Fremde die Synthese von „Gelöstheit von jedem gegebenen Raumpunkt" (Simmel 1992: 9) und der „Fixiertheit" (ebd.) an einem ebensolchen. Fremdheit hat in diesem Sinne die Eigenschaft, dass sie je „zugleich ein Außerhalb und Gegenüber einschließt" (ebd.: 10). Simmel spricht so eine immer auch gegebene Problematisierungsfunktion von Selbstverständnissen an. Mit dem Fremden verbindet sich das nicht unproblematische Stigma der „Objektivität" (vgl. ebd.: 11). In „dem *abstrakteren* Wesen des Verhältnisses zu ihm, d.h. darin, dass man mit dem Fremden nur gewisse *allgemeinere* Qualitäten gemein hat" (ebd.: 13; Herv. i.O.), verbirgt sich über individuelle Differenzen hinweg die Frage, was das Gleiche ist und ob nicht „die Gleichheitsmomen-

[85] Hier gilt es zwei Faktoren einzubeziehen, die eine Problematisierung der Fragestellungen um die Thematik der Integration bedeuten. Der erste Faktor ist die Tatsache, dass in unterschiedlichem Maß die Verfassungsnationen des Westens bereits kulturelle Spielräume für allochthone Bevölkerungen geschaffen haben, die eine Revision vermutlich trotz begründeter Argumente schwierig machen. Der zweite Faktor steht damit im Zusammenhang und bezieht sich auf die oben kritisierten relativistischen Ansätze im kulturellen Vergleich. Sie nehmen Einfluss auf Meinungsbildungsprozesse und bestimmen Teile des gesellschaftlichen Diskurs entscheidend mit, was sich in gesellschaftspolitischen Direktiven – in unterschiedlicher, länderspezifischer Stärke – widerspiegelt, sich also auf den erstgenannten Faktor bezieht.

te ein allgemeines Wesen haben (...) (ebd.: 13). Wie prekär die Chance auf Anerkennung von Gleichheitsmomenten ist, weist Simmel im folgenden ebenso nach, wenn er auf die historischen Beispiele „starre(r) Unabänderlichkeit“ (ebd.: 15) verweist. Das „Befremdende“, das Verunsichernde wird häufig „zu besondrer Betonung“ (ebd.) gebracht.

Eine der Kernthesen der vorliegenden Arbeit ist, dass basale Selbstbilder und Selbstverständlichkeiten der Weltsicht des Islam mit den Herausforderungen von Moderne und Aufklärung derart erschüttert werden, dass sowohl in den islamischen Ländern selbst als auch durch die Migranten aus diesen Ländern „Ursprungsvisionen“ aktualisiert werden. Diese, so die weitere Annahme, stehen „systemlogisch“ im Zusammenhang mit der wortgetreuen Übernahme des unreformierten Koran und der unhinterfragten und sakrosankten Gestalt wie des Lebens des Propheten – das bedeutet auch, dass sie nicht Resultate von Herrschaftsstrukturen unmittelbarer Art und oktroyiertem Zwang sind, sondern von moralischen Selbstverpflichtungen und eigeninteressierten Wahlhandlungen zeugen. Die Normative und das Vorbild Mohammeds gewinnen so zum Teil als starke Faktoren für Selbstverständnis und für die Auseinandersetzung mit konkurrierenden Normen eine herausragende Bedeutung. Für die Evaluation von Möglichkeiten eines friedlichen Zusammenlebens ist zwar vor einer ausschließlichen Koran- und Hadithenkontextualisierung als einziger Begründungsquelle zu warnen. Einerseits fällt die Auslegung des Koran durch Gelehrte durchaus unterschiedlich aus. Für die Exegese der Lebenspraxis des Propheten Mohammed gilt dies ebenfalls. Des weiteren ist die Stellung einer Frau in den muslimischen Gesellschaften nicht allein aufgrund der genannten Texte erklärbar, nicht zuletzt aus dem Grund, da Bildung, gesellschaftlicher Status auch dort eine zunehmende Rolle im Modernisierungsprozess spielen und das soziale Umfeld einen Einflussfaktor bildet. Aber was bedeutet Bildung für das Menschenbild ist zu fragen, wenn der gemeinschaftliche Zusammenhang mit der Eschatologisierung der Fragestellungen begründet und damit Entindividuierung sowie Entsubjektivierung von Verantwortung für die Gestaltung der Lebenswelt beschworen wird? Gibt es einen unmittelbaren Zusammenhang von Bildung und Integrationspotential? Wenn dem so ist, dann sind diese Charakteristika in der Lage, unterschiedliche Bildungsniveaus zu kassieren bzw. die „klassenspezifischen“ Differenzen unter bestimmten Bedingungen einzufrieren. Im folgenden der Versuch einer Annäherung an die Fragestellung:

In einer Untersuchung des Kriminalforschungsinstituts Niedersachsen, KFN, bestätigt sich für die Integration junger türkischer Männer und Frauen unter anderem die Annahme: Je besser die soziale Integration dieser und deren Familien in die Aufnahmegesellschaft gelingt, umso niedriger ist die innerfamiliäre Gewalt (vgl. Pfeiffer/Wetzels 2000: 17; Online-Dokument). Allerdings ist diese bestätigte These, wie sich zeigt, keine Antwort auf die Misshandlungs- und schweren Züchtigungserfahrungen, die als Selbstangaben erhoben werden. So weisen sowohl eingebürgerte Türkinnen und Türken als auch türkische Aus-

länder eine deutlich höhere Gewalterfahrung in Misshandlungshinsicht auf: „An erster Stelle stehen die türkischen Jugendlichen. Fast jeder Fünfte von ihnen ist im Laufe des letzten Jahres zu Hause misshandelt worden (Fausthiebe aufwärts). Am anderen Ende der Skala finden wir die jungen Deutschen (...) Entsprechende Unterschiede zeigten sich sowohl im Hinblick auf die Misshandlungen während der Kindheit als auch zu der Beobachtung, dass die Eltern sich untereinander geschlagen hatten. Letzteres berichtete fast jeder dritte türkische Jugendliche gegenüber nur jedem elften Deutschen“ (ebd.: 18). Unter Kontrolle weiterer Faktoren kommen die Autoren zu der Einschätzung, dass es vor allem bei männlichen türkischen Jugendlichen eine geringere Frustrationstoleranz im Vergleich zu anderen ethnisch ausgewiesenen Gruppen und zu Deutschen wie auch „Anzeichen einer männlichen Selbstüberschätzung, die von einem starken Defizit an sozialer Anerkennung gespeist wird“ (ebd.: 20), gibt. Weiter wird eine deutlich erhöhte Gewaltbereitschaft im Vergleich festgestellt, die im Kontext eines traditionellen Männlichkeitskonzeptes gesehen werden muss (vgl. ebd.).

Erstaunlich ist folgendes Ergebnis: „Je länger die Aufenthaltsdauer der türkischen Jugendlichen in Deutschland ist, umso häufiger haben sie im letzten Jahr vor der Befragung Gewalttaten begangen. Am höchsten fällt die Gewaltrate bei denen aus, die in Deutschland geboren sind[86]“ (ebd.: 21). Weil sie dies insgesamt für junge Einwanderer festgestellt haben, neigen Pfeiffer und Wetzels zu der Interpretation, dass „junge Einwanderer in den ersten Jahren nach ihrer Ankunft offenbar noch gewillt (sind), Nachteile in Kauf zu nehmen. Je länger sie nun in Deutschland leben, umso mehr entstehen in ihren Köpfen deutsche Ansprüche, denen häufig keine deutschen Chancen gegenüberstehen. Diese Enttäuschung und die frustrierende Erfahrung, dass Wünsche und Realisierungsmöglichkeiten weit auseinanderklaffen, wird von manchen mit Gewalttaten beantwortet“ (ebd.). In dieser Interpretation zeigt sich erneut das Desintegrationstheorem und dessen hoher spekulativer Gehalt wie das große Maß an Vagheit hinsichtlich der Folgen. Die mit dieser Erklärung zum Teil wieder auflebende Frustrations-Aggressions-Hypothese ist weiter oben bereits als unzureichend kritisiert worden. Hier ist hinzuzufügen, dass nicht unterschlagen werden darf, dass die jungen Migrantinnen und Migranten in ihren Familien einem Lernprozess für Gewalt ausgesetzt sind, der die mit Frustration sonst sehr häufig genannte Attribuierung der Toleranz in den Vordergrund rücken muss. Christian Pfeiffers Credo ist es, davor zu warnen, die Folgen versäumter Integrationschancen schönzureden und/oder gegen die „kritischen“ Bevölkerungsgruppen zu wenden. Dies ist auch in der hier zitierten Studie der Fall. Dieser Warnung schließe ich mich an, ohne weitere kritische Betrachtungen und Interpretationen einzustellen. Wer sich die „Postmauerfall-Jahre“ ansieht, kann nicht umhin einzuräumen, dass – es soll bei der türkischen als der stärks-

[86] Hier ist auch in Betracht zu ziehen, dass länger im Zuwanderungsland lebende Migranten sich eher trauen, eine Straftat zuzugeben, als die „Fremderen“. Das kann durchaus zu Verzerrungen der Erhebung führen.

ten Zuwanderungsgruppe geblieben werden – für Familien und Einzelpersonen kein Grund besteht, der Parteienlandschaft der „Mitte“ oder gar rechts davon darin zu vertrauen, dass sie mit Integration mehr als das vollständige Aufgehen in der Mehrheitsgesellschaft gemeint hätte. Zudem sind ausländerfeindliche Angriffe zu dieser Zeit an der Tagesordnung – die Anschläge von Mölln 1992 und Solingen 1993 bilden nur die Spitze dieser Form von „Meinungsäußerung“ gegen „Fremde“. Haben Pfeiffer und Wetzels also guten Grund, dem Frieden, ihren eigenen Zahlen zu misstrauen, wenn sie sich überlegen, mit diesen an die Öffentlichkeit zu gehen (vgl. ebd.: 22)? Sie entscheiden sich schließlich aus Gründen wissenschaftlicher Ambitioniertheit und um Forderungen an die Politik stellen zu können sowie im Angesicht beispielsweise des elffachen Überschreitens der Gymnasialquote der Deutschen gegenüber den Türken für die Veröffentlichung der Ergebnisse. Die Autoren vertrauen zudem darauf, dass sich mit zunehmender Zeit die Lage entspannen, die „Ankunft“ pädagogischer Leitlinien gewaltdistanter und antipatriarchaler Erziehung und Sozialisation zeigen wird. Pfeiffers und Wetzels Vermutungen zu den mit Aufenthaltsdauer zumindest vorübergehend gestiegenen Gewalttaten muss um die Frage ergänzt werden, warum die „in ihren Köpfen“ entstandenen „deutschen Ansprüche“ mit selektiver Wahrnehmung hinsichtlich Benachteiligungen gegenüber der deutschen Bevölkerung einhergehen. Ist mit Ansprüchen eine Wahrnehmung von Freiheiten bzw. Möglichkeitsräumen der Realisierung von Bedürfnissen umschrieben – und davon ist auszugehen –, so drängt sich auf zu problematisieren, warum die zum Teil sogar in Deutschland geborenen, häufig die deutsche Staatsbürgerschaft besitzenden jungen Menschen keine oder wenig normative Bindung entwickeln und keine oder wenig Selbstverpflichtungen herzustellen und/oder aufrechtzuerhalten vermögen.

Die Befragung der Konrad-Adenauer-Stifung von 315 türkischstämmigen Frauen (vgl. Jessen/Wilamowitz-Moellendorff: 12), von denen die Hälfte (53 Prozent) bereits in Deutschland geboren sind, 78 Prozent seit acht Jahren oder mehr hier leben (vgl. ebd.: 17), kommt im Hinblick auf die Integrationswilligkeit von Frauen zu beachtenswerten Ergebnissen. Viele der Frauen, die noch keine deutsche Staatsbürgerschaft besitzen, haben die Voraussetzungen sie zu beantragen. Auf Rückfrage stellt sich heraus, dass in dieser Gruppe wenig oder aber „aber kein Interesse an der deutschen Staatsbürgerschaft“ (Jessen/Wilamowitz-Moellendorff 2006: 17) und überwiegend sogar Desinteresse daran besteht (vgl. ebd.), weil die Orientierung stark auf die innertürkische Gemeinschaft gerichtet ist (vgl. ebd.: 17/18). „Es entsteht der Eindruck, dass sich die Teilnehmerinnen der Studie Deutschland emotional vergleichsweise wenig verbunden fühlen. Dieser Eindruck wird durch die direkte Frage nach der Verbundenheit mit Deutschland oder der Türkei bestätigt. Die Zugehörigkeitsgefühle zur Türkei sind deutlich stärker ausgeprägt als die zu Deutschland. Dies gilt auch für Frauen türkischer Herkunft mit deutscher Staatsbürgerschaft, wenn auch in etwas geringerem Maß. Von allen Teilnehmerinnen fühlen sich 43 Prozent mit Deutschland stark oder ziemlich stark verbunden, 71 Prozent

dagegen mit der Türkei (Doppelnennungen waren möglich). Bei den Frauen mit deutschem Pass liegt der Anteil derer, die sich mit Deutschland verbunden fühlen, bei 49 Prozent, bei den Teilnehmerinnen mit türkischer Staatsbürgerschaft dagegen nur bei 37 Prozent. Drei Viertel dieser Gruppe fühlt sich der Türkei verbunden" (Jessen/Wilamowitz-Moellendorff 2006: 18).

Zu Diskriminierung und damit verbundener Erfahrung ergibt sich folgendes Bild:

Ihr Aufnahmeland Deutschland ist den Befragten offensichtlich nicht nur wenig näher gerückt, sondern faktisch fremd geblieben (vgl. ebd.: 23). Dabei spielen subjektive, „gefühlte" Begegnungen bzw. deren Interpretationen scheinbar eine gravierende Rolle: „Sie halten sich für Angehörige einer diskriminierten Minderheit und fühlen sich zurückgesetzt. 80 Prozent der Teilnehmerinnen sind der Ansicht, dass Türken in Deutschland wie Bürger zweiter Klasse behandelt werden. Diese subjektiven Benachteiligungsgefühle verhindern die Identifikation mit dem Land, in dem sie leben" (ebd.: 19). Die Verwendung der Sprache ist – hier nochmals durch Bildungsniveaus spezifisch kontrollier- und auswertbar – ein Spiegel der Bezugsgemeinschaft (vgl. ebd.).

Selbstverständlich fragt die Studie nach Kopftuch bzw. Schleier und kommt zu dem Ergebnis, dass in der befragten Gruppe 97 Prozent der Frauen es für ihre religiöse Pflicht (vgl. ebd.: 23) halten, das Kleidungsstück bis zu ihrem Lebensende zu tragen, wobei keinerlei Unsicherheiten konstatiert werden (vgl. ebd.: 23/24). Bemerkenswert auch, dass 87 Prozent nennen, dass ihr Selbstvertrauen durch den Akt des Anlegens wächst. Eine weitere, auf den ersten Blick möglicherweise erstaunliche Festellung, die jedoch mit den Aussagen zum Selbstverständnis korrespondiert: „Die weit verbreitete Annahme, das Kopftuch werde vor allem auf Druck männlicher Familienmitglieder getragen, kann hier nicht bestätigt werden" (ebd.: 24). Personal-lebenszielbezogen sind die Vergleichsgruppen von türkischen Kopftuchträgerinnen und deutschen Frauen wenig unterschieden. Das betrifft besonders Partnerschaft, Familie, den Wunsch, sich frei zu fühlen, finanzielle Sicherheit zu haben und Kinderwünsche (vgl. ebd.: 31). *Unterschiede gravierender Art* ergeben sich allerdings bei der *Frage des Glaubens, beruflicher und individuumsbezogener Wünsche und Planungen*. Bei Musliminnen tritt deutlich der Wunsch zutage, den Glauben zu leben (95 zu 30 Prozent der deutschen Frauen) (ebd.). Nicht zu übersehen ist das Votum in Rücksicht der hohen Religiosität der türkischen Frauen zu Gemeinsamkeiten der Wertvorstellungen in Islam und Christentum: „Vom Christentum setzt man sich relativ deutlich ab (...) Immerhin gut die Hälfte meint zwar, dass Islam und Christentum die gleichen Werte vertreten. Das heißt aber auch, dass die andere Hälfte Unterschiede zu erkennen glaubt" (ebd.: 35). Immerhin *ein Drittel der türkischen Befragten negiert eine Gleichheit vor Gott* (vgl. ebd.). „Das Ergebnis ist eindeutig: Je religiöser die Frauen sind, umso stärker greift die Ansicht um sich, dass die Menschen vor Gott ungleich seien" (ebd.: 37). Die gleichen Autoren zitieren dort eine Umfrage aus dem Jahr 2001: „Die Aussage ‚Die islami-

sche Religion ist der christlichen Religion überlegen' hielten 60 Prozent der türkischstämmigen Bevölkerung für richtig" (ebd.: 35). Es finden sich also Verweise auf die indizierte Haltung Fereshta Ludins zur Überlegenheit des islamischen „Systems" wie auch starke Anhaltspunkte für die populäre Annahme, dass sich Soziales, Politisches und Religiöses im Islam zu einer superioren Einheit fügen.

Werden die bisher untersuchten Gruppen mit den Ergebnissen der vorliegenden neueren Studie zur Lebenslage der Muslime in Deutschland verglichen, können sie weiter als starke Tendenz und Hinweis gewertet werden, dass der *christlich-abendländische Wertehorizont entweder nicht problemlos geteilt oder vollständig zurückgewiesen* wird. Erstaunlich und nicht zu vernachlässigen ist dabei der Hintergrund, dass sich bei dem deutlichen Rekurs auf Religiosität nicht die Annahme bestätigt, dass es sich um ein Bildungsproblem handelt. Für die Umfrage unter Frauen zeigt sich: „Das Gegenteil ist der Fall. Von den Frauen mit dem niedrigsten Bildungsgrad gehen 77 Prozent von der Gleichheit der Menschen aus, bei den Teilnehmerinnen mit dem höchsten Bildungsgrad nur 62 Prozent" (ebd.: 36/37). Die Revelation „konservativer" Religions- und sozialer Überzeugungen muslimischer Bevölkerung scheint auf ein tief verankertes Fundierungsphänomen zu verweisen, und es erinnert damit an den langen Kampf der vor allem katholischen Kirche gegen die Zumutungen der Aufklärung wie auch die Menschenrechte (vgl. Bloch 2008: 2). Frontstellungen werden unter anderem bereits in Französischen Revolution virulent – zum Teil gegen die eigene Zunft, wie unter anderem die Bannbulle Pius VI. zeigt (vgl. ebd.: 61 f). Dennoch der islamische Universalismus von einer spezifischen Ausprägung, die im folgenden näher betrachtet werden soll.

4.2. Verkennung islamischer Totalität (1) – Westen als „ewiger Imperialist"

Der islamische Weg nach Westen (vgl. Roy 2006) scheint geographisch am leichtesten zu analysieren und zu beschreiben; weniger einfach ist demgegenüber die Frage nach einer „Migration der Werte", einer Verschiebung von Einstellungen, Haltungen und Verhaltensweisen zu beantworten. Die oben bereits notierten kritischen Einwände gegen sowohl die Verwestlichungs-, Individualisierungs- und Entwurzelungstheoreme wie auch andere, sich damit verbindende postkoloniale bzw. antiimperialistisch motivierte Anschauungen müssen erneut aufgenommen und fortgeführt werden. Dies nicht zuletzt aus dem Grund, dass das sich abzeichnende Bestreben um die Universalisierung der Kultur des Islam in „moderner" Sprache artikuliert wird, mit autochthonen „westkritischen" Positionen korrespondiert, wenn nicht gar sich häufig deckt.

Beginnen möchte ich diesen Abschnitt mit einer These Birgit Rommelspachers und einer sich anschließenden Frage. Die Feministin äußert sich in einem Interview zur Herkunft des Rassismus, den sie in den europäischen Ländern situ-

iert und in den Zusammenhang zwischen Rassenhierarchisierung und Gleichheitsgedanken stellt.

„Gerade dieser Widerspruch zwischen dem Anspruch universeller Menschenrechte und der Reproduktion politischer, ökonomischer und kultureller Ungleichheit ist der Kern rassistischer Ideologie. Die Ungleichbehandlung muss irgendwie begründet werden, und diese Legitimationslücke wurde und wird durch die rassistische Theorie geschlossen“ (Rommelspacher 1998: 112). Im Anschluss an den als Stigma behandelten Topos wird nach der Übertragbarkeit auf geschlechtsspezifische Benachteiligungen gefragt. Rommelspacher dazu: „Den gleichen Mechanismus wie bei rassistischen gibt es auch bei sexistischen Konstruktionen. Frauen werden auch aufgrund der Zuweisung zu einer einheitlichen biologisch definierten Gruppe diskriminiert, der bestimmte Eigenschaften zugewiesen werden (...) Was nun die Gemeinsamkeiten zwischen Sexismus und Rassismus anbetrifft, so liegen diese in der kollektiven Zuschreibung von Eigenschaften, die Diskriminierungen rechtfertigen“ (ebd.).

Die Frage lautet nun, warum diese Feststellungen nicht auf das Geschlechterverhältnis des islamischen Kulturverständnisses übertragen werden. Warum stellt sich beispielsweise bei Rommelspacher, aber auch bei von Braun und Mathes keine dezidierte Patriarchatskritik im Hinblick auf die Subordinierung der Frau im arabo-islamischen Kulturkreis ein? Die Antworten aufklärungskritischer Stimmen mögen unterschiedlich sein, so eint sie doch die Vorstellung einer ursächlichen, aus dem Aufklärungsprozess selbst erwachsenden Privilegierung gegenüber dem notwendig als Bestätigung seiner selbst auszuschließenden „Anderen“ (siehe oben). Erneut bewahrheitet sich die poststrukturale und dekostruktivistische Maxime: Der Täter folgt der Tat. Die Bewertungungen der sowohl ökonomischen als auch der Kategorie der kulturellen bzw. rassischen Benachteiligung und Oppression folgen dem eigenen Dogma, das sich hier in der strategischen Unterstellung der „Verursachung“ zeigt. Eine Ignoranz gegenüber den Bedürfnissen der Anderen erweist sich nicht zuletzt darin, dass die westliche Moderne selbst schon „eine enorme Disziplinierung“ (ebd.: 115) darstellt. Diese wird mittels kolonial-imperialer Strategien anderen Kulturen, wenn nötig mit Gewalt, überstülpt. Argumentativ wird die Enteignung der Probleme betrieben, worin sich die Protagonistinnen kulturgemeinschaftlicher Sakrosanktionierung – zugespitzt ausgedrückt – als „Fachhändler“ für Lebenssinn und Lebensführung erweisen. Wesentlich ist zudem, dass mit der vermeintlichen Selbstkritik eine Vergemeinschaftungs- anstelle einer Vergesellschaftungsvorstellung ratifiziert wird, welche mit der Selbstanklage und der vermeintlichen Zuwendung zum Anderen einen emanzipationmissonarischen Duktus generiert. Dieser wiederum mündet selbst in einen Fundamentalismus, dessen Ethik wertrigoristischen Elementen aufruht, wie schon Helmuth Plessner für Gemeinschaftsideologien analysiert (vgl. Plessner 1972: 23 f).

Die Argumentation der Aufklärungsdenunziation bedient sich, wie schon gezeigt, bevorzugt sexualisierter Begriffe, um ihre Strategie wenn nötig auch

durch Überzeichnungen – „Vergewaltigung“, „Penetration“ usw. –, die erschrecken oder entsetzen sollen, zu flankieren. Zugleich wird damit zu kaschieren versucht, dass nicht nur die Solidarität mit den „Opfern“ wegen der Entsubjektivierung gar keine Solidarität im emphatischen Sinne sein kann. Es zeigt sich auch eine Blindheit gegenüber den Bewegungen der Moderne, ihren Metamorphosen zugunsten der überzeitlich angelegten Axiomatisierung. Ebenso wie der Rassist und Sexist wegen des Verlusts seiner „Theorie“ immer empirisch erneut der Subordinarität seines Objekts sich versichern muss, so muss es auch die Kritikerin der Frauenunterdrückung in dieser Hinsicht. Dort, wo Hinweise auf Sexismus oder zumindest Unterdrückung offen zutage treten, treten sie zugleich zugunsten einer Parteilichkeit für das Andere und *gegen* das eigene kulturell-gesellschaftliche und politische System (vgl. Kohlhammer 2007: 668) zurück. Das gilt nicht nur für die hier nur exemplarisch bemühten Geschlechterverhältnisse, auch wenn diese immer wieder berechtigterweise in den Vordergrund drängen. Allem Westlichen folgt der Verfall und die Dekadenz in den zwangsglobalisierten Entitäten; alle Westnationen verweigern ihren Migranten die Differenz, weil sie unsichtbar und ohne Sprechort bleiben sollen; alle Beteiligung als Integrationsangebot lässt sich lediglich als Kaschierung und Rehabilitierung der eigenen Verursachung „lesen“. Wie der Kaninchenblick auf die Schlange, so folgen die peripheren, die globalisierten, die Länder des Trikonts als subjektlose Akteure der Verwestlichung oder auch „Westitis“ (vgl. von Braun/Mathes 2007: 148). Die Problemkonfiguration fällt meines Erachtens noch hinter Frantz Fanon zurück, der immerhin Gründe der nutzenbringenden Teilhabe, wenn auch als myopischen Effekt, der Selbstverleugnung und Identifikation mit dem Aggressor anzugeben bereit und in der Lage ist. Unterschiedliche Kriterien werden methodologisch eingeebnet und einer Typologisierung zugeführt, welche eine „systeminterne“ Schlüssigkeit der Argumentationslinie suggeriert.

Der Feminismus dieser Provenienz sieht in seiner Blicktrübung nicht das, was im Falle Indiens von Edward Said konzediert worden ist, nämlich dass sich das Andere auch gegen das „Eigene“ entscheiden kann, weil dieses „System (...) viel beeindruckender als das eigene“ (Said 1998: 31) ist. Wird übrigens der Saidsche Standpunkt, dass der Mensch im Westen, Osten, der im Islam, der Muslim nicht eine identische Einheit, sondern im Sinne eines Prozesses „Ergebnis von Herrschaft, von Willensanstrengungen und anderem mehr“ (ebd.: 38) ist, ernst genommen, dann ist die passivierende These der Verwestlichung längst obsolet. Wenn jedoch Eingenheiten, Eingentümlichkeiten, bis hin zu Separatismen als Folge eines nicht gelungenen Versuches der Humanisierung durch Aufklärung interpretiert und bis heute lediglich als verursachende Faktoren einer immer erneut auf die Lebensäußerungen durchschlagenden Verhinderung authentischer gesellschaftlicher oder gemeinschaftlicher Vorstellungen betrachtet werden, dann ist notgedrungen Kontrapositionierung in ursprungskulturellen Bilder angezeigt, die mit romantischen Rekursen vermischt eine gefährliche, weil verharmlosende Mixtur bilden. Hier ist „Äquidistanz“ (vgl. Kohlhammer 2007:

671) schon negativ überschritten und der Horizont der Apologese als Umschlag in blanke Unvernunft sichtbar. Wie bei von Braun und Mathes sowie auch Rommelspacher setzt die intellektuelle Position Roys, mit anderem Schwerpunkt, die Durchwirkung des „islamischen Weges" mit der westlichen Semantik voraus. In seiner Ansicht ist es möglich, dass sich in der „islamischen Morphologie die westliche Syntax" (Roy 2006: 51) widerspiegelt. Dies geschieht „(d)urch die dauernde Verwendung bestimmter Konzepte und Kategorien" (Roy 2006: 51), die einen Zustand der „Verinnerlichung" generiert, in dem eine „gemeinsame Grammatik sozialer Beziehungen" (ebd.) vorherrscht. Nicht nur obwohl, sondern gerade weil sie dabei an ihren eigenen Wertesystemen festhalten, dürfen sie für einen harmlosen Pluralismus ebenso stehen, wie für Radikalisierungen. Diese Argumentationsform erinnert nicht zufällig an den Strukturalismus Lévi-Strauss', in dem Sprache als zentraler Bestand des sozialen Systems, außerhalb des Individuums existiert und dem Gesagten erst die Funktion zuweist (vgl. Joas/Knöbl 2004: 482). In Weiterführung dieses Duktus stellt sich das Präfix „post" ein, wobei ganz ohne Rücksicht auf die Einstellungen und Haltungen der Subjekte, die unterschiedlichen „Erzählungen" zu einem sozialen Kontext verfügt sind, der keinem Begriff mehr untersteht. Mit Joas und Knöbl ist von einem „Pendelschlag zum (...) Anti-Subjektivismus" (Joas/Knöbl 2004: 493) zu sprechen. Es gelingt Roy mit diesem Akt nicht nur, die „These vom sogenannten ‚Ende der Metaerzählungen'" (ebd.: 512) aufzugreifen und die Moderne zu kritisieren, sondern dadurch, dass unterschiedliche Rationalitätskonzepte als jeweiliges „*Sprachspiel unter anderen*" (ebd.) behandelt werden, mit den eigenen Waffen anzugreifen.

Die Weigerung der Kenntnisnahme und Berücksichtigung von Tatsachen bzw. Indizien nimmt den Individuen nicht nur jede Selbstverantwortung für ihr Handeln, dessen Begründung und Legitimation sowie Verantwortung gegenüber ihren Adressaten. Auch wird ein damit verbundener *moralischer Dogmatismus* offensichtlich, der durch Faktenignoranz zur Selbstvergewisserung seiner ihn begründenden Prinzipien gelangt. Dazu allerdings ist es notwendig, die „Realität moralischer Unterschiede" (Hume 1984: 87), die, wie mit David Hume festzustellen ist, erzieherischen und sozialisatorischen Grundlagen aufruhen (vgl. ebd.) und damit als Ideologeme für Haltungen und Ausdrucksformen in Rücksicht zu stellen sind, zu leugnen. Nicht verwunderlich, dass Hume mit seinen Reflexionen zu Moral die Frage der *Gerechtigkeit* – hier besonders betrachtet an der Frage des Eigentums – verbindet. Hier sagt Hume, „Notwendigkeit, welche zur Gerechtigkeit führt ist so allgemein und deutet überall so sehr auf dieselben Regeln hin" (ebd.: 124), dass sie Anlass zur Auseinandersetzung in allen Gesellschaften bildet. Die Universalität wird über die *nutzengeleiteten Interessen* mit einem individuellen Moment der Entwicklung des Selbst verbunden. Die Narrative der das Individuum prägenden Erzählungen zu unterschlagen, heißt eine Wahrheit hinter den Dingen zu unterstellen (vgl. Schnädelbach 1992) – im Falle des Foucaultschen „Biopolitisierungs"- und Disziplinierungstheorems oder der Royschen Deterritorialisierungs- bzw. Verwestlichungsphä-

nomene die Schadensverursachung durch die Kontamination im Gefolge der „Großen Erzählung“. Diese Schuldabwehr ist die Partikularisierung moralischen und ethischen Verständnisses ebenso wie eine Dogmatisierung eigener moralischer Positionen.

Das oben gesagte gilt auch und gerade für Olivier Roy, mit dem ich fortfahre. Dieser kommt, was ausschließlich unter Ignoranz aller Differenzen möglich ist, zu folgender Einschätzung: „Der terroristische Islamismus ist keine traditionelle, sondern eine höchst moderne Glaubensrichtung. Sie wurzelt in Europa“ (Roy 2005; Online-Dokument). Das terroristische Phänomen wird als „eine pathologische Folge der Verwestlichung des Islams“ (ebd.) betrachtet. Als ehemals authentische Kultur ist er unter kolonisierende Strategien oder mit anderen Worten Globalisierung geraten. Ergänzt wird das Pathologische mit der Behauptung: „Für die Terroranschläge der heutigen Tage gibt es in der muslimischen Geschichte praktisch keine Vorbilder“ (ebd.: 57), dafür aber aktuelle Querverweise und „Verbindungen zwischen modernen linken sowie Dritte-Welt-Bewegungen“ (Roy 2006: 57). Der Koran ist demnach nicht die entscheidende Quelle islamischer Rechtfertigung von Gewalt, sondern „die wahre Enstehungsgeschichte der Gewalt von Al Qaida hat mehr mit einer westlichen Tradition der individuellen, pessimistischen Revolte für eine flüchtige ideale Welt zu tun als mit der Märtyrervorstellung des Koran“ (ebd.). Es ist erst die Durchdringung mit westlicher Kultur, welche den Wandel von der „Religion zu einer Identitätsgruppe“ (Roy 2006: 51) durch Verlusterleben erzwingt. Auch hier findet sich erneut der Verweis auf die Ursprungskultur, wenn Roy mit Minderheitenstatus und „Entfremdung von einer dominanten Kultur“ (ebd.: 52) argumentiert, um schließlich auf die verallgemeinerte Krise der modernen Gesellschaften abzuheben. Mit der *Affirmierung von Gemeinschaft* stellt sich gegenüber Roy die gleiche Frage, wie bereits bei Edward Wilson, ob nämlich *„wahre“ Gemeinschaft als Hort der Sicherheit und Geborgenheit, der kollektiven Selbstrechtfertigung und Selbstbegründung* begriffen und über die Riskanz der Einrichtung und „der Konkretisierung der Idee einer Gesellschaft freier Menschen“ (Mühlfeld 1991: 73) gestellt wird. Obwohl Roy in kritischer Absicht und mit analytischem Scharfsinn in Religiosität häufig den Wunsch nach Gemeinschaftserlebnissen eingelassen sieht, kann er Gemeinschaft nicht ernsthaft kritisch analysieren, da die islamische *Sehnsucht nach einem Ursprung* (Eliade 1973) von ihm affirmiert wird. Die Kritik Mircea Eliades am jüdisch-christlichen Gedanken eines ursprünglich paradiesischen Zustandes wird so – bewusst oder unbewusst, jedoch interessegeleitet – positiv gewendet.

Für das Terrorismusphänomen muss hier deutlich gesagt werden, dass es nicht erst, wie Bernhard Lewis und Efraim Karsh nachgewiesen haben, im Studium marxistischer Theorie erlernt wird. Auch das ist in der vorliegenden Arbeit bereits diskutiert worden. Ernest Gellner hat den Islam als „Entwurf einer Gesellschaftsordnung” (Gellner 1985: 13) mit der Absicht, sämtliche Lebensbereiche zu regulieren betrachtet (vgl. ebd.). Dabei hat er die Totalität trotz des Wider-

streits verschiedener Lehren als „Fortsetzung und Vollendung eines alten Dialogs (...) beständig im Islam vorhanden“ (ebd.: 18), begriffen, der sich über das Religiöse, Soziale, Politische und Gesellschaftliche „hinweg“ artikuliert. Insofern ist Roys ironische Anmerkung über „trügerische Überbetonung des Islam“ (ebd.: 57) gegenstandslos: Es ist nicht entscheidend, ob weibliche palästinensische „Suicide-Bomber“ (vgl. Scheit 2004) die Aussicht auf Jungfrauen im Paradies bewogen hat, die Tat zu vollziehen – Roy meint, weil Frauen keine Jungfrauen begehren (wer sagt das eigentlich?), kann er die „Beglückung“ als Motiv zurückweisen –, sondern ihre geglaubte Verpflichtung, und gerade die ist Verheißung aufs Paradies. Prinzipiell weiß das auch Roy, in seinem Impetus der Reaktivität leugnet er häufig Tatsachen oder unterschlägt sie.

Der Tatsache, dass gerade die *individuelle Verpflichtung* den *Transmissionsriemen der Kollektivität* des islamischen Gemeinschaftsgedankens darstellt, will Roy sich nicht stellen, dabei zugleich einräumend, dass Djihadismus als grundsätzlich „kollektive Pflicht (*fard kifaya*)“ (ebd.) verstanden wird, nicht als eine der fünf individuellen Pflichten des Islam. In dieser Arbeit soll kein Platz sein für unbegründete Vermutungen. Aus diesem Grund möchte ich nicht beurteilen, ob Roy bewusst jene Aspekte unterschlägt, die dagegen sprechen, dass es sich bei den mittels Eingaben, Widersprüchen – rechtlich wie „sozialpolitisch“ – und mithilfe multikulturalistisch und xenophil gesonnener Bevölkerungsteile (vgl. Kohlhammer 2007: 670) geführten Strategien zur Installierung zumindest schariatischer Elemente um eine „Art unpolitischer Re-Islamisierung“ (Roy 2006: 87) gesellschaftlicher Bereiche handelt. Nicht zu übersehen ist aber die Viktimisierung der Aktivisten jeglicher Coloeur bei gleichzeitiger Verharmlosung der Gefahren: Wenn Roy vom Aktivismus der politisierten Agenten des Islam ausgeht, ist dies geschuldet dem „Ausgeschlossensein“ (ebd.: 60) als einer Erfahrung die sich „womöglich als psychologische Barriere“ (ebd.) gegen eine Werteakzeptanz und damit gesellschaftliche Integration auswirkt. Was Roy nicht sieht, daran gemahnt ein Diktum des Schriftstellers und Historikers Reinhold Schneider: „Was immer Fanatiker anfassen, das bleibt entstellt für lange Zeit“. Die „Leidenserfahrungen von Menschen“ (vgl. Steinbach 2008: 18), die hinter den Verharmlosungen beinahe verschämt verborgen bleiben, wären auch bei Richtigkeit der Ausschlusskonstrukte Roys nicht aufrechenbar.

Wie bereits oben festgehalten und durch die MiD-Studie bestärkt, sind es nicht in erster Linie die „Abgehängten“, welche ungebildet und durch „abgegrenzte Lebensräume“ (ebd.) bedingt zu extremen Positionen neigen. „Besonders anfällig für Radikalismen scheinen (...) besonders gut gebildete Gruppen zu sein“ (Schirrmacher o.J.: 5). Diese Gruppe nimmt sich als diskriminiert wahr und ist „trotz hier guten Partizipationschancen stark segregationsorientiert“ (MiD: 166), wobei autoritaristische und fundamentalistische Haltungen sich gegenseitig zu bedingen scheinen. Was also realiter als eine Gefährdung für demokratisch-partizipative Ordnungen zu interpretieren ist, wird selbst für die neofundamentalistischen Spielarten als Strategie der Entwicklung „einer alternati-

ven Identität“ (Roy 2006: 60) in sowie durch die widerständige Haltung und Handlung gewendet. Dass Roy die antiimperialistische Attitüde begrüßt, lässt sich unschwer ablesen an seiner Deutung des Rekrutierungspotentials, das er noch immer überwiegend in der „Schicht“ der Unzufriedenen verortet und in der Semantik des „Betrogenseins“ formuliert (vgl. ebd.). Desorientierung wird so auch zum Beweggrund der Angriffe auf die USA im September 2001: gutgeschrieben letztendlich als Antiimperialismus.

Ich will noch einmal auf Roys moralische Qualifizierung des von ihm als religiös verstandenen Selbstverständnisses des islamischen Gemeinschaftsgedankens zurückkommen. Die „Umschuldung“ islamisch-politischen Aktivismus bis hin zur terroristischen Tat ist bereits als poststrukturales Begründungsmuster skizziert worden. Aus moraphilosophischer Perspektive ist Roys Argumentation jedoch ebenso wichtig wenn nicht gar bedeutender. Wenn „alles Lebendige (...) nach einer besseren Welt (sucht) (Popper 1984: I; Eine Zusammenfassung als Vorwort), dann muss erstaunen, dass sich die Apologeten mit dem „Stilleben“ einer Gemeinschaft begnügen, in der es keinen Fortschritt gibt: Denn dieser wäre demonstrierbar nur in der Abkehr von dem praktizierten Reiz-Reaktions-Muster, welches nicht einmal dem Individuum, schon gar nicht aber einer Gemeinschaft gutgeschrieben werden kann. Bleibt man beim Individuum, so ist zu vermerken, dass Moralfähigkeit an sozial-kulturelle Bedingungen geknüpft bleibt: „Individuation und Identität bilden sich (...) in engem Kontakt mit der Welt 2 anderer Personen sowie mit der Welt 3 der Sprache und Theorien heraus“ (Mühlfeld 1991: 74), wobei bloße Reaktivität, der Rückverweis auf blankes Naturgeschehen zugunsten eines Wissens über sich selbst, über „Wechselwirkungen insbesondere zwischen Welt 2 und 3 und eines zur Selbstreflexion fähigen Bewusstseins“ (ebd.) zurückgenommen sind. Diese Optionen sind bei Roy eingeholt, weil sich in seiner Suche nach Ursprungskultur Eschatologie niederschlägt, er menschliche Natur nicht „kulturspezifisch überformt“ (ebd.: 81), sondern *Kultur als Natur* verorten will. Damit tappt er in die Binaritätsfalle der Moral im Hinblick auf eine spezifische Form von „Interpretationen, die sich auf eine Rekonstruktion natürlicher Anlagen“ (ebd.) bezieht. Damit sanktioniert Roy die stillgestellte Moral des islamischen Weltbildes ganz im Sinne poststruktureller und antikolonialer Attitüden, indem er beide Dogmen übernimmt. „Die wahren Säkularisierer sind die Islamisten und Neofundamentalisten, weil sie die Kluft zwischen der Religion und einer säkularisierten Gesellschaft überbrücken wollen“ (Roy 2006: 55), schreibt Roy, poststruktural geschult, den Kritikern des islamischen Weltbildes ins Stammbuch. Zwei Anmerkungen Claus Mühlfelds halte ich in diesem Kontext des moralischen Dogmatismus im weiteren für relevant: Erstens – und hier stellt sich der Bezug sowohl zum Individuum als auch zur Gemeinschaftsideologie her – findet sich in der Kooptierung von Religionisierung und Kollektivismus die an christlichen Dogmen nachvollziehbare „Stigmatisierung der Freiheit“ (Mühlfeld 1991: 80) und Selbstverantwortung wieder. Zweitens beziehe ich mich auf den Reaktiv- bzw. Verständnisdiskurs Roys, der dem islamisch-ideologischen Standpunkt zugute

schreibt, dass es sich um Gemeinschafts- als einer Sinnsuche, also Teil einer zutiefst menschlichen Bedürfnisstruktur handelt – was selbst in dem Kollektivkontext sehr problematisch wäre. Wichtiger aber ist: „Erkenntnistheoretisch dreht es sich dabei um ein äußerst durchsichtiges Verfahren, man verwechselt die objektive Tatsache, dass Menschen soziale Wünsche haben, mit der Auffassung, dass es sich dabei um etwas objektiv Wünschenswertes handelt“ (ebd.: 81/82). Indem Roy moralisierend und axiomatisch Positionen einblendet, schließt er Gegenpositionen apodiktisch aus. Weil er die möglichen Standpunkte beliebig glaubt verschieben zu können, erweist sich seine Argumentation als Strategie der Diskursverhinderung: wer „eigentlich“ neben Fundamentalist auch immer Säkularisierer ist, dem ist nicht beizukommen – weder argumentativ noch im Hinblick auf subjektive Verantwortung.

4.3. Verkennung islamischer Totalität (2) – Ankerpunkte und Stoßrichtungen

Ich beginne diesen Abschnitt nochmals mit Olivier Roy und dessen Behauptung, dass die Radikalisierungen der jüngeren und jüngsten Generationen von Migrantinnen und Migranten, mit wenigen Ausnahmen, „von ihrem Hintergrund her nichts mit den Konflikten im Nahen Osten (...) zu tun haben“ (Roy 2006: 63). Das steht allen empirischen Offensichtlichkeiten und auch ernsthaften Analysen entgegen: Denn diese Auseinandersetzung ist der treibende Stachel im Fleisch, das antiimperiale Movens, das sowohl „mit der theologischen Judenfeindlichkeit des Islam“ (ebd.) als auch mit den aktuellen Entwicklungen korrespondiert. Die festgestellten Gemeinsamkeiten zwischen antiimperialistischen bzw. globalisierungskritischen Organisationen und dem islamisch-universalistischen Gedanken lassen eine Ausklammerung des Problems gar nicht zu. Realiter ist das Gegenteil der Fall: Palästina ist im Verständnis des die historischen und vor allem „heiligen Stätten“ einklagenden Islam unteilbar und der „westliche“ Staat Israel ein zu entfernendes „Geschwür“. Dies hat Ayatollah Ruhollah Khomeini in der Iranischen Revolution 1979 ausgesprochen, und es wird von Tayyip Erdogan nach den Ereignissen um die sogenannte Gaza-Flotille Ende Mai des laufenden Jahres wiederholt (vgl. Mideast Forum 10.06.2010; Online-Dokument). Der türkische Ministerpräsident, obschon sich der NATO-Mitgliedschaft bewusst, überlegt nach der gewaltsamen Aufbringung eines der Schiffe in Richtung Gaza-Streifen bereits den Einsatz der Armee gegen Israel, zumindest will er „das nicht auf sich beruhen lassen“ (Spiegel Online 01.06.2010; Online-Dokument)[87]. Für die Linkspartei spricht Gregor Gysi davon, dass solches nicht ungesühnt bleiben darf. Der Abgeordnete der gleichen Partei, Neskovic, fordert Ermittlungen (vgl. Mideast Forum 10.06.2010; Online-

[87] Zur Erinnerung in kurzer Form: Am 31. Mai des Jahres werden die Aktivisten eines Schiffes der sogenannten Solidaritätsflotte, die Hilfsgüter auf dem von Israel, aber auch unter anderem von Ägypten gesperrten Seeweg in den Gaza-Streifen bringen wollen in der Nacht von israelischen Elitesoldaten gestoppt. Bei der Kommandoaktion sterben, nachdem sie die Soldaten mit Messern, Stangen, scheinbar aber auch Schusswaffen angreifen, 19 Menschen.

Dokument). „Norman Paech nennt die Militäraktion ‚einen klaren Akt der Piraterie' und ‚ein Kriegsverbrechen'" (Welt Online 02.06.2010; Online-Dokument). „Nader El-Saqa von der Palästinensischen Gemeinde Deutschlands e.V. bezeichnete den israelischen Angriff als ‚Kriegserklärung Israels an alle auf den Schiffen vertretenen Nationen'" (Mideast Forum 10.06.2010; Online-Dokument). Die regierungskritischen Non Governmental Organisations bejahen das Existenzrecht Israels, verteidigen aber meist wie selbstverständlich jede UN-Eingabe gegen die einzige westliche Demokratie im Nahen Osten, sprechen sich für einen Staat der Palästinenser unter Einbezug aller Nachkommen als legitime Flüchtlinge aus ihrem Ursprungsgebiet aus usw. Dieser Widerspruch wird allerdings nicht offen thematisiert und großzügig der Politik der umgebenden Staaten, der USA und Europa überlassen, womit diese wiederum einen permanten Angriffspunkt bietet. Dass vielfach auch von deutscher Seite die „Anpassung" Israels an die orientale Kultur, das herrschende „Ambiente" gefordert wird, ist oben schon ausgeführt worden. Allerdings bedeutet das nicht weniger als die Riskanz des Staates selbst. Der als Kulturrelativismus firmierende Kulturalismus neigt in seiner Sehnsucht nach harmonisierter Eintracht und in der Überzeugung, das Richtige in dem Ruf nach Rückkehr zum vermeintlichen Ursprung finden zu können, dazu, Anklage in Wahrheit zu verkehren, jegliche „Eckpunkte" demokratischer und menschenrechtlicher Prozedere wie auch die Basis der eigenen moralischen Grundsätze zu negieren.

Die Hinweise auf ein mit der frühen mohammedanischen Vertreibung und Ermordung der Juden eintretendes, dauerhaft idiosynkratisches Verhältnis sind eklatant. Zahlreiche koranische Verse sprechen dafür, dass mit den Juden die Leugnung der Islamoffenbarung – ein im schariatischen Verständnis zutiefst ablehnenswerter und mit Strafe zu versehender Akt (siehe unten), weil als unumkehrbare Offenbarung des Monotheismus selbst verstanden – verbunden ist und bleibt. Der Vorwurf der Kollaboration mit den Feinden der Muslime im 7. Jahrhundert und die Verweigerung der Anerkennung der von Mohammed unterstellten Konvergenz beider Religionen (vgl. Raddatz 2002: 30; Karsh 2007: 26/27), ist eine sich in der Geschichte wiederholende und variierte – ausgesprochene und unausgesprochene – Suspektion gegenüber den Juden. Obwohl das Christentum davon nicht unmittelbar betroffen ist, bilden auch hier schon frühe Verfolgungen die Vorläufer des sich anschließenden „Zersetzungsgedankens", der sich besonders in der als Vorstufe zum Imperialismus gedeuteten Kreuzzugsära äußert. Gerade die aktuelle Situation verweist offensichtlich auf diesen Sachverhalt, in der das „Charisma islamischer Ideologie" (Raddatz 2002: 31) durch die Anrufung des Stolzes und der Nichthinnahme der Enteignung oder/und Entweihung heiliger Stätten oder auch nur eines beleidigenden Wortes, Bildes, einer Karikatur usw. durchscheint. Es ist verbunden mit dem Willen und Glauben, alle Gegenstände und Menschen wieder zurück an ihren Ort zu bringen und dem islamischen Recht bzw. seinem Anspruch zu genügen (vgl. Kippenberg 2008: 138). Der Essentialisierung des islamischen Weltbildes in einen vom Westen unterschiedenen und unterscheidbaren Wesenskern durch die

Berufung auf den Ursprung und Vollendung der Offenbarung Gottes folgt die weltliche Wendung: der Bezug auf den westlichen Kolonialismus und Imperialismus mit dem Verweis besonders auf den Charakter der Kreuzzüge (vgl. Karsh 2007: 204/205) und auch die Juden bzw. ihren Staat Israel als „Schandfleck" im sakralisierten Raum. Diese antikoloniale und antiimperiale Figur wird mit dem Offenbarungsanspruch und der immerwährenden, gegen diesen gerichteten Intrige verbunden. Dabei kann der *absolutistische Allmachtsanspruch* als Schuldumkehrung verschleiert werden, wie der syrische Präsident Baschar al-Assad im Jahr 2001 anlässlich des Papstbesuchs in seinem Land beweist, indem er die Juden in alter Manier der historischen Christustötung anschuldigt, die ihre Fortsetzung in dem Versuch gefunden haben soll, auch den Propheten Mohammed zu verraten und zu töten (vgl. Behrens 2003: 113; Fußnote 154).

Fazit ist, dass der Nahost-Konflikt für die relativistisch argumentierenden und agierenden „Kulturalisten" ebenso von Bedeutung ist wie für eine islamische Identität. Historische Judenfeindschaft und Antisemitismus der Neuzeit ruhen einander auf. Sie sind jedoch im Fall des arabo-islamischen Raumes nochmals durch ein spezifisches Verhältnis zur Geschichte gekennzeichnet. Dan Diner, der den „Stillstand der Zeit in der islamischen Welt" als *Versiegelte Zeit* (2007) bezeichnet hat, sieht den Grund für diese Stillstellung, die beispielsweise und trotz „des enormen Korpus von Werken arabischer und muslimischer Geschichtsschreiber, Chronisten und Reisender (...) eindrucksvollen Leistungen" (ebd.: 229) besteht, unter anderem in einem der „Vorsehung" (ebd.: 231) geschuldeten Begriff von Geschichte. „Die zeitliche Dimension eines endgültigen Zieles ist somit eine eschatologische Zukunft (...) Der letzte Sinn ist der Brennpunkt einer erwarteten Zukunft" (Löwith 2004: 16), so Karl Löwith in seiner Konfrontierung antiker mit christlicher und jüdischer Anschauung. Eine Erkenntnis, die auf das islamische Weltbild und dessen millenaristischen Kern ebenfalls zutrifft – und zwar historisch wie aktuell. Im Gegensatz dazu zeigt sich, dass die „zum Zivilisationszusammenhang des Westens konvertierende Christenheit" (Diner 2007: 230) die neuzeitliche Erfahrung der Aufklärung nicht hintergehen kann und will (vgl. ebd.). Jene Sakralisierung und Anhaltung der Geschichte korrespondiert nun nach Diner mit der „Unterentwicklung der arabischen Welt" (ebd.: 63), der historisch erfolgten Kränkung imperialistischen Strebens durch die *vorläufig* verlorene Schlacht um die Heilsverkündung in aller Welt. Das eingeschlossene Israel ist permanente und zudem fortschreitende, weil sich entwickelnde Mahnung, die mit dieser Sakralität verbunden ist und solange bleibt, als sich die Verhältnisse nicht entscheidend ändern. Der Nahost-Konflikt ist somit Anlass für die „gewaltige politische Entladung" (ebd.). Israel muss ähnlich den USA als „greifbarer" Teil des Westens und „geographischer" Schänder heiliger Stätten bestraft werden. Die Berufung auf Allahs Wort ersetzt die Kommunikation und vertieft die Ideologisierung, denn „(i)ch kann nur frei sein in dem Maße wie die Anderen frei sind" (Jaspers 1988: 196). Und: Der Mensch ist frei in dem Maße, als er Freiheit um sich sieht (...) als alle Menschen frei sind" (ebd.: 203).

Eine häufig kolportierte Figur in der Auseinandersetzung mit islamischer Vergangenheit ist die Unterstellung, dass trotz der im Koran vorfindlichen Texte gegen Juden, aber auch Christen wie „Ungläubige", die Praxis eine wohlwollendere und rücksichtsvollere als die des christlichen Europa immer schon gewesen ist. Dabei ist zuvorderst zu sagen, dass es für die Erkenntnis der Kollaboration arabischer Staaten mit den Achsenmächten und das Faktum, „dass einige sehr wichtige arabische, palästinensische und islamistische Führer wie Hadj Amin al-Husseini enthusiastisch, willig und effektiv mit dem deutschen Naziregime zusammenarbeiteten, dessen Hass gegen die Juden teilten" (Herf 2010: 20), keiner tiefgreifenden Recherchen bedarf. Der Historiker Jeffrey Herf macht in dem Interview darüberhinaus auch deutlich, dass die Wissenschaft sich zum Teil resistent gegenüber der Faktenlage zur Judenfeindschaft im arabischen Raum gezeigt hat und zeigt. Weiter meint er dazu: „Wie Bernard Lewis feststellte, wurden Juden solange toleriert, wie sie ihren zweitklassigen *dhimmi*-Status akzeptierten" (ebd.). Der gleiche Autor geht in einem Beitrag zu dem Buch mit der dringenden Frage *Neuer Antisemitismus?* (2004) den nach seiner Einschätzung totalitären Herausforderungen der westlichen Staaten unter Berücksichtigung zweier Dimensionen nach: zum einen der europäischen und amerikanischen linken Traditionen und der Frage nach deren antisemitischen Tendenzen. Für Herf ist die Frage des Umgangs mit der eigenen Geschichte und den aktuellen Herausforderungen eine vordergründig und basal zu behandelnde Kategorie in der Spannung zwischen bisher als emanzipatorisch gehandelten linken Positionen und *totalitärer Ideologie*, wie er sie im Fundamentalismus des Islam erkennt. Jede Untersuchung auf der anderen Seite des islamischen Totalitarismus und Autoritarismus muss sich auf den „'alten Antisemitismus'" (Speck/Rabinovici/Sznaider 2004: 10; Einleitung) beziehen, um den „neuen" zu erkennen. Dabei hat die „Auseinandersetzung (...) ihren Kern in der Frage, ob gewisse Strömungen des kritischen Diskurses über den Nahostkonflikt durch den Konflikt selbst geprägt werden und durch ihn sachlich gerechtfertigt sind, oder ob der Konflikt nur einen Vorwand darstellt, antisemitische Haltungen und Weltbilder (...) zu vertreten, maskiert als ‚Kritik an Israel'" (ebd.). Wenn also die Auseinandersetzung um den Nahen Osten für die vor allem jungen Muslime nicht mehr brauchen sollte, dann aus einem anderen Grund als dem von Roy genannten. Möglicherweise kristallisiert sich in diesem Konflikt ein geschlossenes Weltbildes heraus, in dem die Juden als Trope weltweiten Unheils stehen. Dennoch, so Herf, müssen Antisemitismus und die Israel-Feindschaft als „wichtiger Aspekt der Geschichte der westdeutschen Neuen Linken und insbesondere der Terroristen" (ebd.: 192) begriffen werden. Ich folge Herfs Einschätzung zur Entstehung einer antiimperialistischen und antiamerikanischen, den Antisemitismus und Antizionismus tragenden, übergreifenden Bewegung von trikontinentalen und westlichen Oppositionen (vgl. ebd.) in diesem Kontext. Die hiesige Linke positioniert sich nach eigenem Labeling „israelkritisch", besonders nach dem Sechstagekrieg von 1967, zu einer Zeit also, da „die PLO sich die gewaltsame Vernichtung des Staates Israel auf die

Fahnen geschrieben hatte“ (ebd.). Die jüngsten linken Versuche, stellen sich für Herf als eine Mixtur aus „Antiglobalisierungs-Kampagnen“ (ebd.) und West-, besonders Israel- sowie USA-Schelte dar (vgl. ebd.: 194). Die Selbstetikettierung geht – ähnlich Olivier Roys Strategie der Diskursverhinderung – mit einer Verantwortungsabwehr, wie sich auch im folgenden weiter zeigt.

Als „’neuen Totalitarismus’“ (ebd.: 195) dagegen beschreibt Herf das wie folgt charakterisierte Phänomen: Eine „in der arabischen und islamischen Welt wurzelnde Welle (...) aus einer Mischung von säkularem arabischen Radikalismus und islamischen Fundamentalismus“ (ebd.), die wiederum die „Einflüsse von französischem Faschismus, deutschen Nationalsozialismus und Sowjetkommunismus (...) mit säkularem panarabischen Radikalismus und islamischen Fundamentalismus“ (ebd.) verbindet. Geschuldet ist diese Mischung, die wiederum von den weltweiten Linken nur allzu gern ignoriert oder/und, je nach Schwerpunktsetzung des antiimperialen Gestus, kulturellen Eigenarten oder falsch akzentuierter Notwehr – deren grundsätzliche Bedürftigkeit keineswegs infrage steht – gutgeschrieben wird, allerdings anderen als den von Roy bemühten Umständen der Entwurzelung und Dekulturierung. Geradezu umgekehrt wird von Herf deutlich die *Krise der politischen Ökonomie und Modernisierung* mit einer bisher und nur vorübergehend in der Latenz verdeckten „paranoiden Verschwörungstheorie“ (ebd.) in Verbindung gebracht. Die sonst antiglobalistischen Äußerungen gerne einen antifaschistischen Kern unterstellende *Westlinke und der arabo-islamische, religiös-politische Absolutismus treffen sich in den gegenaufklärerischen Befürwortungen oder Verharmlosungen* gegenüber den Anschlägen in Israel, auf die USA und europäische Staaten.

Somit steht außer Zweifel: die *Verwestlichungsthesen sind nicht stimmig und zu einem nicht geringen Anteil ideologisierte Strategien einer Verantwortungsabwehr einerseits mit gleichzeitiger Schuldzuweisung andererseits.*Denn selbst die unter moderatesten Forderungen angesteuerte Einrichtung oder Beibehaltung von schariatischen Rechtsregelungen und Tradierungen wählt gegebenenfalls technologische Modernisierung und verwirft in jedem Fall Moderne im aufgeklärten Sinn. Das gilt umso mehr für die radikalisierten Formen der Einforderung der Schariaregeln in den Aufnahmegesellschaften, die sich allesamt noch weniger vom *islamischen Superioritätskonstrukt*, dem *Gedanken der Überlegenheit* der damit verbundenen gesellschaftlichen Organisation, lösen. Dieses Schema gilt aber auch – mit anderen, also nicht-terroristischen und weniger gewaltsamen – für die hier untersuchten Spielarten des Multikulturalismus. Der aus der amerikanischen Anthropologie stammende Terminus „Multikulturalität“ (vgl. Ates 2008: 12) ist bereits in den 1980er Jahren eine Realgestalt, die allerdings erst zu Beginn und im Laufe der Neunziger von Liberalen und Linken durch politische Initiativen als notwendiger Baustein für zunächst legitime gesellschaftspolitische Forderungen, später zur Klassifizierung des „Klientels“ ausformuliert wird. Im Hinblick auf den Umgang mit dem Weltbild des Islam spricht Ates in diesem Kontext „von Linken und Liberalen, die der Meinung zu sein scheinen,

dass sie das Gutsein für sich gepachtet haben“ (ebd.: 14), verweist auf die Verantwortungslosigkeit einer „unverbindlichen Toleranz gegenüber anderen Kulturen (vgl. ebd.: 15), aber andererseits ebenso auf die Gleichgültigkeit explizit muslimischer Traditionen und Personen gegenüber Werten und Gesetzen der Einwanderungsgesellschaften (vgl. ebd.: 270). Der Begriff der Toleranz ist im analytischen Kontext immer problematisch, weil er mit Paradoxien konfrontiert ist: Wird der Begriff durch das Tolerierbare bestimmt, so schlägt er um in Intoleranz, und natürlich ist es fraglich, ob und wieviel Toleranz der Intoleranz entgegen gebracht werden kann und soll (vgl. Forst 2000: 142).

Ates ortet eine gewisse Bigotterie in der multikulturalistischen Attitüde bei jenen, beispielsweise wenn die Kritiker der Islamkritik „Einheimische“ sind, die dann doch die „überfremdeten“ Gegenden verlassen. Ates zeigt damit aus anderer Perspektive auf den Aspekt einer *Krise der Verbindlichkeit aufgeklärter Werte* (vgl. Ates 2008: 15). Erfolgreiche Integration kann nicht statthaben, unter Umständen, in denen eine antiwestliche Ignoranz ausgedrückt und eine ausschließlich auf Religion und/oder durch Kultur begründete eigenständige Gesetzgebung gefördert oder gefordert wird. Diese Einflüsse verantworten sowohl die die Kulturrelativisten als auch diejenigen, die nicht zur Kenntnis nehmen, dass es „weder ein Grund- noch ein Menschenrecht auf Kultur“ (ebd.: 14) geben kann. Günther Lachmann interpretiert die alltägliche Sinnsuche Angehöriger der muslimischen Kultur, im vorliegenden Fall Jugendlicher, dann auch konsequent in der Realsphäre und nicht im Irgendwo der Differenz, wie es Olivier Roy angelegen ist. Lachmann zeigt sich, neben dem Verständnis für deren pubertierendes Verhalten, bei der Sympathiebekundung türkischstämmiger Jugendlicher für die Verehrung islamischer Gewalttäter besorgt und ordnet „die sicher unreife, naiv-unschuldige Begeisterung für Osama bin Laden“ (Lachmann 2006: 10) als „nicht unproblematisch ein. Die Äußerung der Jugendlichen lässt umso mehr aufhorchen, als in den vergangen Jahren Muslime in Deutschland wiederholt öffentlich zu islamistisch motivierter Gewalt aufriefen“ (ebd.). Auch Seyran Ates warnt: „Immer mehr Muslime auch in Deutschland fordern, die Scharia neben dem deutschen Rechtssystem für Muslime einzuführen“ (ebd.: 139) und deutet besonders nach Großbritannien, wo beispielhaft das Zusammenwirken zwischen Multikulturalismus und an islamischen Sonderrechten Interessierten partiell schon Folgen zeitigt: „Ausgerechnet ein Erzbischof will, dass Teile der Scharia als geltendes Recht übernommen werden. Damit hat das Oberhaupt der anglikanischen Kirche, Williams, für Aufregung gesorgt“ (Tagesschau.de 08.02.2008; Online-Dokument). Vorerst haben die politischen Vertreter sich eindeutig gegen Rowan Williams’ Initiative ausgesprochen. Immerhin lässt „Premier Gordon Brown (...) verkünden, dass britisches Recht – gestützt auf britische Werte – das einzige sei, was zähle“ (ebd.). Gerade wenn es sich nach Williams um Konfliktentschärfung handeln, die durch Entgegenkommen gesichert werden soll, zeigt sich eine intellektuelle Positionierung, in der die Werte christlich-abendländischer Tradition, insofern sie durch

die säkularisierende Aufklärung „hindurch“ mussten[88], herabgewertet und sukzessive suspendiert zu werden drohen. Hier ist erneut mit Bassam Tibi zu intervenieren, der die „Öffnung Europas gegenüber den Anderen (...) an die Bewahrung der zivilisatorischen Werte und an die *Ablehnung einer ‚Schari'a für Europa'* gebunden“ (Tibi 2007: 49; Herv. B.M.) wissen will. Olivier Roy und anderen Protagonisten der Verharmlosung wirft er vor, den „Unterschied zwischen Islam und Islamismus“ (ebd.: 95) nicht zur Kenntnis zu nehmen bzw. nicht zwischen beiden Phänomenen eindeutig zu trennen. Was sich hier zeigt ist also nicht der Geist des Westens, sondern dessen Gegenteil: Ein „Geist, der den Westen stets verneint“ (Kohlhammer 2007: 680). Gegen Verharmlosung oder eine Verklärung des Islam, wie sie sich unter anderem bei Jochen Hippler gleichzeitig mit dem Vorhalt findet, dass Kritik immer nur der „Feindbildbestimmung“ dient, wendet sich Tibi ebenso wie gegen die Reduzierung und damit erneutes Herunterfahren auf Religiosität:

„Der Islam ist nicht nur eine Religion im Sinne eines Glaubens an Gott und der damit verbundenen religiösen Pflichten sowie Rituale. Im Islam haben sich historisch-religiös begründete Ordnungsvorstellungen entfaltet, die zum Konfliktstoff werden, wenn Migranten ihre Geltung in Europa beanspruchen und sich nicht damit begnügen, dass die Zugehörigkeit zum Islam sich auf den religiösen Rahmen beschränkt“ (Tibi 2002: 244).

Das Durchschlagen religiöser Normative ist ein Problem der originären messianischen Prophetien bzw. der drei großen Monotheismen im allgemeinen (vgl. Mühlmann 1961: 329 f), wobei durchaus auch in der christlichen und, wie die jüngsten Ereignisse um Radikal-Orthodoxe in Israel zeigen, der jüdischen Welt Herausforderungen an die säkulare Gesetzgebung formuliert werden. Die „Evangelikalen“ der USA bestehen weiter auf ihrem Anti-Darwinismus und suchen das Abtreibungsverbot zu einem Allgemeinplatz zu machen. Allerdings sind diese Ansinnen unter dem demokratischen Bann, wie sich besonders in Israel zeigt. Zu sehen ist zudem die unterschiedliche „Weltzuwendung“ der Religionen, deren Charakter und Verständnis als Religion einerseits und dem einer universalistischen Sozial- und Gesellschaftsordnung andererseits. Dieser Moment bestimmt auch die Stellung missionaristischer Faktoren, die, so meine Behauptung, in der aktuellen Verfasstheit des Islam eine Zuspitzung im Sinne der Anstrengung – Djihad – erfahren.

Obwohl der Ausgangspunkt bei Tibi ein anderer als bei den Vertreterinnen wie Vertretern des Multikulturalismus und den Kulturrelativisten ist, macht er meines Erachtens eine Trennung von Islam und Islamismus, die Schwierigkeit der Trennbarkeit und der Grauzonen nicht genügend deutlich (vgl. Pfahl-Traughber 2007: 62 f, siehe unten). Tibi fragt sich, „welche Spielart des ‚Islam im Westen'“ (ebd.: 121) sich durchsetzen wird, während die Protagonisten des Relativismus verlautbaren: „Der Islam ist eine westliche Religion (...)“ (Roy 2006: 33). Sie

[88] Bassam Tibi hat aus der Tatsache der Säkularisierung den Schluss gezogen, dass es heute treffender ist, „nicht mehr von einer christlichen, sondern von einer westlichen Zivilisation“ (Tibi 2002: 245) zu sprechen.

schaffen auf dem Weg ein Basistheorem und eine Unverbindlichkeitserklärung mit dogmatischem Charakter, welcher zu den genannten Fehlschlüssen führen muss. Tibi, ein wissenschaftlich forschender Kritiker des Islam, bezeichnet sich selbst als „von der ‚kulturellen Moderne' geprägt" (Tibi 2002: 50), verweigert sich der „Organizität" von Kollektiven und steht ein für die Individualität eines jeden Menschen (vgl. ebd.). Dabei gelingt es ihm auch, in umstrittenen Aussagen von Individualistinnen vom Schlage Oriana Fallacis Wahrheiten zu entdecken, die er ohne Scheu zuzugeben bereit ist. So bewertet er ihre Warnung, dass die „europäischen Intellektuellen (...) ‚Luxuszikaden' (...) die wegen *tiers mondisme*, Political Correctness etc. nicht wahrhaben wollen, dass Islamisten zu einem gegen Europa gerichteten Totalitarismus aufrufen" (Tibi 2007: 95; Herv. i.O.), als zutreffend. Er selbst sieht im Multikulturalismus Teil einer „'Büßerhemd-Mentalität'" (Tibi 2002: 51) und zeigt sich besorgt über „Symptome des Niedergangs von Zivilisationen, etwa durch Verfall der *Asabiyya*/des Wertebewusstseins" (ebd.; Herv. i.O.), dass er durchaus nicht historisiert, sondern von Fallaci richtig eingeschätzt weiß. Seine Bewertung der, wie oben schon erwähnt, höchst problematischen Unterscheidung von Islam und Islamismus konstatiert für letzteren, dass er zu keinerlei Anerkennung eines westlich-aufgeklärten Pendants in sozial-gesellschaftlicher Hinsicht bereit ist. Dabei wird auch Multikulturalismuskritik deutlich. „*Die Entwicklung in der islamischen Zivilisation verläuft genau in entgegengesetzter Richtung: statt Kulturrelativismus eine Tendenz zum Neo-Absolutismus*" (ebd.: 245; Herv. B.M.). Anders formuliert deuten „Neo-Absolutisten (...) kulturrelativistische Einstellungen als Ausdruck von Schwäche und verachten deren Fürsprecher, ohne dass Letztere dies angesichts einer Kombination von Ignoranz und mangelnder Sensibilität überhaupt wahrnehmen" (Tibi 2002: 261). Und der Neo-Absolutismus ist auch deshalb kein Verwestlichungs-Syndrom, sondern die geradezu bewusst unternommene Gegenpositionierung zur Verwestlichung, weil das antimoderne Element den inneren Kern des „reach out" bildet (vgl. ebd.: 44). Die „Entwestlichung der Welt und die darauf folgende Wiederherstellung der Vorherrschaft des Islam" (ebd.) sind, so das Fazit Tibis, „Ausdruck des Neo-Absolutismus der Islamisten" (ebd.).

Ohne es explizit zu analysieren bzw. exakt zu auszuformulieren, kommt Tibi zu dem Ergebnis, dass der *Kulturrelativismus* gar *nicht relativistisch* im eigentlichen Sinne, sondern vielmehr *universalistisch* in seiner Zurichtung auf das fixe Andere ist. So ist seine Überzeugung zu erklären, dass „Kulturrelativisten und Neo-Absolutisten (...) deshalb nicht dialogfähig (sind), weil ihre Wahrnehmung des Anderen nicht auf der Basis von Pluralität geschieht" (ebd.: 143). Das heißt jedoch weiter: die westliche Wertegemeinschaft und der Islam befinden sich in einem an Huntington gemahnenden gegenwärtigen Konflikt (vgl. Tibi 2007: 87), in welchem dringlichst davor zu warnen ist, „Werte und Normen der Aufklärung kulturrelativistisch zu beschneiden" (Tibi 2002: 261), denn das bedeutet „Selbstaufgabe im Zivilisationskonflikt" (ebd.). Ehe nicht geklärt ist – hier wieder die Trennung von Islam und Islamismus – „mit *welchem* Islam der Dialog

aufgenommen werden soll“ (Tibi 2007: 87; Herv. i.O.), ist eine Ebene der Auseinandersetzung mit Aussicht auf praktikable Einigung nicht in Sicht. Vonseiten der Relativisten scheint die Widerständigkeit von der Einstellung getragen zu sein, dass „meines Feindes Feind mein Freund ist“. Nun ist das Opponieren durchaus als ein fruchtbarer gesellschaftlicher Faktor dann zu sehen, wenn es auf einer Basis geschieht, in der Konflikt und Streit als „eine Synthese von Elementen“ (Simmel 1983: 284) noch möglich ist oder gerade wieder möglich wird. Simmel hat in einem sehr treffenden und auch von Hans Joas gelobten Essay (vgl. Joas/Knöbl 2004: 255) dazu festgestellt: „Es würde keineswegs immer ein reicheres und volleres Gemeinschaftsleben ergeben, wenn die repulsiven und (...) auch destruktiven Energien in ihm verschwänden“ (Simmel 1983: 289), denn es ist „die Opposition eines Elementes gegen ein ihm vergesellschaftetes schon deshalb kein bloß negativ sozialer Faktor, weil sie vielfach das einzige Mittel ist, durch das uns ein Zusammen noch möglich wird“ (ebd.). Opponieren verlangt aber nach Simmel damit auch nach einem Wechselwirkungsprozess gegenüber Verhältnissen, „denen wir uns ohne dieses Korrektiv entzogen hätten“ (ebd.: 290). Gerade dieses Fehlen zeichnet die sich dem islamischen Neo-Absolutismus anähnelnden multikulturalistischen bzw. poststrukturalistischen theoretischen Standpunkte und deren Praxis aus. Es handelt sich bei dem unterstellten Oppositionsgestus realiter um einen pseudo-revolutionären, antimodernen Impuls, der von den Kritikern dergleichen Anschauungen zum Teil als kulturrelativistische Selbstverleugnung oder/und Selbsthass als Selbstaufgabe (vgl. Tibi 2002: 33 f) wie auch als „Hass auf die eigene Gesellschaft“ (Kohlhammer 2007: 668; Titel) bezeichnet wird. Was sich damit konkretisiert, ist das unausgesprochene Bedürfnis nach Entindividualisierung, nach einem Zustand, in dem die Unvorhersehbarkeit, welche die „Individualisierung des Menschen und seiner Sozialbeziehungen“ (Mühlfeld 2006: 74) charakterisiert, revidiert wird. Damit nehmen sowohl die Multikulturalisten wie die Neo-Absolutisten „die Frage nach den Bedingungen der Verantwortungsfähigkeit des Menschen“ (ebd.: 64) zurück. Kultur wird nicht mehr als Erweiterungsraum von Handlungsfähigkeit und Handlungsressourcen begriffen (vgl. ebd.: 74). So wird von beiden Seiten gegen die Simmelsche Erkenntnis angerannt. Denn was den einen die Auflösung in einer selbst- nicht gottverantworteten Sozialordnung ist, eine Tat in der die Eigenverantwortung wie auch „moralische und leibliche Integrität sprach- und handlungsfähiger Subjekte“ (Habermas 1985: 334) geleugnet wird, ist den anderen die unüberbrückbare Differenz, welche zugleich Konflikt – in Simmels Duktus mit der Option auf Ausgleich – zugunsten unüberwindbarer Grenzen und Prästabilisierung für überflüssig erklären muss. So tritt genau das ein, was die postmoderne „Dialektik“ gegen die begriffsfetischistische Gesellschaft zu überwinden angetreten ist: die Negierung eines Verständnisses vom „Wesen menschlicher Seelen“ (Simmel 1983: 291), die sich nicht, wie es Totalitarismen immer gefordert haben, „von *einem* Faden aneinanderbinden (...) lassen“ (ebd.; Herv. i.O.) – Simmels Erkenntnis der Vielfalt durch Individualität und Selbstauslegungspotentiale (vgl. Mühlfeld 2006: 74), die sich

gerade in Heterogenität und Streit entäußert, ist vom Tisch. Somit wird auch Tibis geforderter Dialog immer problematischer, kann er doch nur noch schwerlich von den vorgegebenen Strukturen abstrahieren. Dabei klingt das Verständnis einer Dialogfähigkeit pragmatisch und ist leicht einzusehen: Dialog ist nicht voraussetzungslos und an die Absicht gebunden, Hindernisse zu beseitigen, was wiederum impliziert, diese in „Schwebe" zu setzen. Mit anderen Worten: Dialog funktioniert „nur zwischen Partnern, die gleichermaßen kompromissbereit sind (...)" (Tibi 2002: 179). Hans-Georg Gadamer sieht in seinem Werk *Wahrheit und Methode* (1975) durchaus die Möglichkeit, „Entwürfe als Vorwegannahmen" (ebd.: 252) in einen Prozess des Verstehens einzubringen. Allerdings gilt es zu beachten, dass sich diese Annahmen „‚an den Sachen' erst bestätigen sollen" (ebd.), denn gerade das „ist die ständige Aufgabe des Verstehens" (ebd.). Für einen Dialog im Tibischen Sinne gilt es insbesondere, anders gesagt stellt sich als Voraussetzung, „der eigenen Voreingenommenheit inne zu sein, damit sich der Text selbst in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen" (ebd.: 253/254). Das allerdings erfordert Bereitschaft, sich dem „Text" des Gegenübers als eines dialogischen Gegenübers zu stellen. In diesem Zusammenhang und im, wie Tibi sagt, Blochschen Sinne muss zwischen einer „Grenze", einem Unüberschreitbaren und dem Begriff der „Schranke" als Dimension der Überwindbarkeit weltanschaulicher Probleme unterschieden werden. „Die Heterogenität der Zivilisationen bildet solch eine Schranke, während Kulturrelativismus und Neo-Absolutismus nach meiner Auffassung unüberwindbare Grenzen, keine Schranken, für eine Annäherung darstellen" (ebd.: 144).

4.4. Fundamentalismus, Islamismus und Islam – Schwierigkeiten begrifflicher Differenzierung

Tibi differenziert zwischen Islam und Islamismus auf der Basis der Frage einer Politisierung und Ideologisierung islamischer Gemeinschaften. Besondere Bedeutung erhält seiner Meinung die Übersetzung des modernen Nationalstaatsbegriffes in den Ummagedanken, „den identitätsstiftenden Bezugsrahmen für alle Muslime" (Tibi 2003: 94; Herv. i.O.). Dadurch wird „die religiöse Bedeutung der von Mohammed im 7. Jahrhundert etablierten *politischen Gemeinschaft* von der säkularen Bedeutung der *Nation*, die sich im 18. Jahrhundert in Europa entfaltete, überlagert (...)" (ebd.). Bei der Trennung von säkular beeinflusstem Islam und politisierten Fundamentalismen gerät Tibi allerdings in Widerspruch mit dem universalistischen Anspruch auf weltweite Verbreitung unter Ausschöpfung aller Möglichkeiten und Gelegenheiten. Die Aporie resultiert ebenso aus der treffend vermerkten Weltbildfunktion des „Islam als ein kulturelles System" (Tibi 2003: 94) – als solches begreift Tibi den Islam ausdrücklich –, das „zu jeder Zeit die kulturelle Basis der Weltsicht von Muslimen gewesen ist, sogar jener panarabischen Säkularisten" (ebd.), die zudem lediglich eine Marginalie

der islamischen Geschichte bilden (vgl. ebd.). So verstanden stehen Tibis Ausführungen für die *Verschränkung von Religion, Sozialem und Politik*, für den der Begriff „Neo-Absolutismus" einerseits deshalb treffend ist, weil er in auf einen kulturellen Islam des Ursprungs rekurriert, der jegliche von innen durchdringende Veränderung, allen Laissez faire wie auch äußere Reformen, für unzulässig erklärt: also gerade der gesellschaftsbildenden Funktion und politischen wie sozialen Verantwortlichkeit des Menschen sich verweigert. Die Bemühung, „Linienstreitigkeiten" über unterschiedlich verstandene „Sinngehalte" (vgl. ebd.: 97) auszumachen, wovon sich die eine, die Mohammedanische, gegen Politisierung wehrt, scheint mehr der Hoffnung auf ein dem Islam inhärentes Reformelement geschuldet als einem Abgleich an der Realität, bei dem sich eine „Flexibilisierung der Letztbegründung" (Türcke 2003: 87) zeigt. Es ist bemerkenswert, wie bemüht diese Trennung häufig dort Einzug hält, wo sie sich gerade im Widerspruch zu den zum Teil richtig getroffenen Feststellungen bewegt. So kommt Sadik Al-Azm zu dem Ergebnis, die „Begriffe, die aus der katholischen und protestantischen Auseinandersetzung mit der Moderne entstammen, auf das Phänomen Islamismus" (Al-Azm 1993: 77) anzuwenden, weil sich die Entwicklungen der letzten 150 Jahre europäischer Geschichte dort niedergeschlagen haben. Dieser richtigen Erkenntnis wird eine „islamische Gegenreformation" (vgl. ebd.: 78) konterkariert. Ansonsten, so Al-Azm, sind die östlichen „Gesellschaften und Kulturen (...) keineswegs so grundsätzlich anders als die Gesellschaften und Kulturen der Entstehungsländer dieser Kräfte (...)" (ebd.: 79). Abgesehen von der Auslotung dessen, was die Einschränkung des nicht „so anders" tatsächlich in sich birgt, wäre von Al-Azm zu beleuchten, was sich hinter der „Religion eines sozialen Systems wie der arabischen Welt" (ebd.: 77) verbirgt, wenn nicht das religionisierte Sozialsystem. Hans Georg Kippenberg, der ebenfalls die Trennung von Islam und Islamismus vornimmt (Kippenberg 2008: 125), neigt zu ähnlichen „Auslassungen". Er scheint im Nah-Ost-Konflikt zunächst eine positionale Äquidistanz gegenüber Palästinensern und Israel zu hegen. „Die religiöse Gewalt wanderte in die Köpfe derer, die als Staatsmänner die Aufgabe gehabt hätten, die Rechtsordnung gegen religiöse Ansprüche zu verteidigen" (ebd.: 121). Mittels der Figur „Spirale der Gewalt" (ebd.) wird dann jedoch auch die Gleichabständigkeit unterlaufen. Kippenberg meint unzulässige und ungerechtfertigte „Neusprech"-Mentalität (vgl. ebd.) gegenüber dem „Widerstand" auszumachen, der plötzlich von interessierter Seite als „Terrorismus" wahrgenommen wird. „Aus dem Widerstand der Palästinenser wird eine terroristische Manifestation des Bösen" (ebd.: 120) ist ein Kapitel überschrieben, welches schließlich darauf zielt, die westliche, dezidiert die amerikanische neo-konservative Außenpolitik verantwortlich zu machen (vgl. ebd.: 148). Bei der Islamismusanalyse zeigt Kippenberg interessanterweise einen Aspekt an, den er jedoch nicht weiter beachtet, wenn er eine Verbindung zwischen der Gedankenwelt von islamistischen Attentätern und dem realen Leben des Propheten herstellt, was durchaus auf die Vorbildfunktion Mohammeds schließen lässt. Auch stellt Kippenberg fest, dass Mohammed sich genötigt sieht, dem Is-

lam mittels zur Verfügung stehender und notwendiger Mittel zu „Anerkennung und Macht zu verhelfen“ (ebd.: 172). Der Djihad-Gedanke mohammedanischer Prägung wirkt nachhaltig in das spätere islamische Welt- und Selbstverständnis hinein, wird übernommen und ist intrinsich gewalthaft besetzt. „Die Geschichte bestätigt mehr als hinreichend, dass sich die Machthaber der Muslime nichts ‚suggerieren', sondern von den Rechtsgelehrten bestätigen ließen, dass Krieg gegen Andersgläubige und Gewalt gegen Frauen nur Allah und *Muhammad* gemäße Maßnahmen und damit Handlungsoptionen bilden, die nicht nur nachahmenswert, sondern nachahmenspflichtig sind“ (Raddatz 2008: 208). Ich habe bereits weiter oben kenntlich gemacht, dass der Rekurs auf Vergangenheit eine Rekonstruktion darstellt, die interessengeleitet ist. Zudem entfaltet sich eine sinnkonstitutive Funktion im Hinblick auf Zukunftshorizonte.

Bassam Tibi bleibt gegenüber einem Aufrechnen mit der Gefahr der Bilanzierung von gegeneinander stehenden Quantitäten als gleichwertige Kategorien unempfänglich und einer rationalen wie kritischen Position verpflichtet, die gegen jene Reduktionismen immun ist. Dennoch muss dem islamisch motivierten Absolutismus bei aller Differenzierheit der Strömungen (vgl. Tibi 2002: 97), die sich bis hin zum Massenmord um die Repräsentanz des „wahren“ Islam streiten, anders beigekommen werden, als es Tibi durch sein Differenzierungstheorem – Islam als Gemeinschaft der Gläubigen einerseits, Islamismus und Fundamentalismus auf der anderen Seite – beabsichtigt. Denn die ganz *bestimmte und einmalige* Weltanschauung des Islam verlangt nach einer *synthetisierenden Einheit*, die in der *Offenbarung* grundgelegt und welche in persona des Propheten Mohammend verbürgt ist. Die Weltsicht des Islam ist zugleich die einer *Einheit der Welt in und durch den Islam* (vgl. Enzyklopädie des Islam; Online-Dokument; „Prophetentum“). In Sure 3, Vers 32 ist nun die unbedingte Gehorsamspflicht gegenüber Allah und seinem Gesandten bei Drohung mit dem Stigma der Ungläubigkeit (vgl. Koran: 3, 32; 4, 14) sowie entsprechenden Folgen einerseits und mit der Aussicht auf Belohnung bei Folgsamkeit andererseits fixiert (vgl. ebd.: 4,13). *Koran, Sunna und Hadithe des Propheten als die maßgeblichen Rechtsquellen der Muslime, geben eine strikte Trennung in einen friedsam auszulegenden Islam und einen islamistisch gewendeten nicht her*. Der Gläubige gehört mit seinem gesamten Besitz Gott allein (vgl. Koran 9, 111). Person und Vermögen sind im Gegenzug für das Paradies, das in Erwartung steht, „abgekauft“ (vgl. ebd.). „Nun müssen sie um Gottes willen kämpfen und dabei töten oder (...) (selber) den Tod erleiden. (Dies ist) ein Versprechen, dass (einzulösen) ihm obliegt (...)“ (ebd.).

Mit der Sakrosanktion des Propheten insgesamt geht auch das Vorbild des Kriegsherrenstatus, in die Deutung mit ein, der zumindest seit der medinischen Zeit von Mohammed ausgefüllt wird. Das „bellum iustum“, das auch das Christentum kennt, bleibt hier als überzeitlicher und unangetasteter „kategorischer Imperativ“ der „Glaubensverteidigung“, und so wird der Kampf in allen Varianten – auch der gewalttätigen – gegen alle Ungläubigen nicht nur gerecht-

fertigt, sondern zur Pflicht. Und so entwirrt sich im übrigen auch der Knoten, den Roy mittels seiner Theoreme zu lösen versucht, in der *individuellen Verpflichtung aufs kollektive und ursprungsideologische Handeln*. Dabei verschwindet die Unterscheidung zu den Monotheismen Christen- und Judentum, die Spezifität islamisch begründeten Djihad-Verständnisses geht ganz im Allgemeinplatz auf. Hans-Peter Raddatz dagegen unterstellt ein islamisches Gewaltdogma (siehe oben), das Einmaligkeit besitzt: „In keiner anderen Kultur, geschweige denn Religion findet sich die Kodifizierung von Mord, Raub, Versklavung und Tributabpressung als religiöse Pflicht. In keiner anderen Religion findet sich die geheiligte Legitimation von Gewalt als Wille Gottes gegenüber Andersgläubigen, wie sie der Islam als integralen Bestandteil seiner Ideologie im Koran kodifiziert und in der historischen Praxis bestätigt hat. Nicht zuletzt findet sich kein Religionsstifter, dessen Vorbildwirkung sich wie bei Muhammad nicht nur auf die Kriegsführung, sondern auch auf die Liquidierung von Gegnern durch Auftragsmord erstreckte“ (Raddatz 2002: 71). Gott selbst ist dabei die Quelle der ideologischen und praktischen Justierung, was zu einem Zirkel sich wiederholenden legitimierten Kampfes um Einheit, Einigkeit und wider den Unglauben führt. Dabei rechtfertigt „im Islam die Macht *sui generis* sich permanent durch das Gottesgesetz“ (Raddatz 2002: 121; Herv. i.O.) bzw. im Rekurs darauf.

Theodor Nöldeke zeigt den Zusammenhang zur universellen Verwirklichung auf: „Als wahre Religion solle der Islam von allen Völkern angenommen werden, und so sandte Mohammed in dieser Zeit an die nahen und fernen Fürsten (selbst den byzantinischen Kaiser und Khorsau, den König von Persien) Boten mit der lakonischen Aufforderung, ihn als Gesandten Gottes anzuerkennen“ (Nöldeke 1981: 142/143). Die frühen Formen des Heiligen Krieges[89] bieten aber auch Aussicht auf Beute, die zuvorderst „Gott und seinem Gesandten“ (Koran: 59, 7) gehört, jedoch ebenfalls den Angehörigen sowie Waisen und Armen zugute kommen (vgl. ebd.). *Auf diese Weise bringt das Sozialordnung generierende und systematische Regelkonstrukt von religiös begründeten Ge- und Verboten einen ideologischen Kern hervor, der bereits auf die krisenlogische Votierung des „Islam als Lösung“ verweist und nicht auf Erweckungsbewegungen in Reaktion zu Aufklärung und Moderne angewiesen ist* – wie immer auch sich hier wiederum zeitdiagnostisch zu interpretierende Spezifika finden mögen. Der Anspruch, die Lösung zu sein – den der Islam nicht alleine, aber am vehementesten gegenüber gläubigen Muslimen vertritt und hier auch stringent durchzusetzen bereit ist, wie die Massenmorde *von* Muslimen *an* Muslimen aktuell beweisen –, soll ebenfalls der restlichen Welt dekretiert werden. Hier ist faktisch auf *Ursprungsbedingungen der mohammedanischen Glaubensbegründung* verwiesen, die unter den unreformierten Bedingungen und mehr noch der gänzlich „übersprungenen“ Aufklärung noch immer unhintergehbar sind. Koran- und Sunnaverständnis lassen also zwar die Frage des *Wie* zu; es geht jedoch „nicht um Erwägungen, *ob* die Scha-

[89] Ich verwende diese umstrittene Übersetzung von „djihad“ in Rücksicht des bisher gesagten und im oben genannten historischen Kontext bewusst und konsequenterweise, wie sich aus dem fortfolgenden zeigt.

ria Gültigkeit besitzt oder darum, grundlegende Abstriche an der Autorität des – nach muslimischer Auffassung ewigen, göttlichen Gesetzes – zu machen" (Schirrmacher/Spuler-Stegmann 2004: 12; Herv. i.O.). Raddatz fasst für beide Aspekte – Dialogfähigkeit und Trennbarkeit von Islam gegenüber Islamismus – zusammen, dass erstens jener „'Dialog mit dem Islam'" (Raddatz 2002: 10) eine Selbsttäuschung ist. Zweitens: „Die fundamentale Wahrheit des ‚Dialogs' besteht in ihrem doppelten Dogma, dass der Islam tolerant ist und Islam sowie Islamismus, obwohl es sie (sic!) ‚eigentlich' nicht gibt, streng getrennt werden müssen, wobei sie selbst nicht beschrieben werden können, weil sie von überwältigender Vielfalt sind" (ebd.).

Die dritte Dimension des Islam tritt in der bereits bezeichneten Verpflichtung auf *djihad* (siehe oben) als die jegliche Bedrohung der Einheit mit allen Mitteln, gegebenenfalls gewaltsam, abwehrende Gestalt zutage. Für eine religiös begründete Gemeinschaftsform, die sich permanent von Ungläubigkeit bedroht sieht, ergibt sich die Gewaltlegitimierung aus basalen Gesetzen. Besonders der Aufruf zum Abfall vom Glauben stellt das gesamte universelle Programm wie auch das muslimische Weltbild infrage und muss dementsprechend strikt geahndet werden. Ungläubige haben nur unter bestimmten Umständen Gnade zu erwarten: „Wenn sie (...) (mit ihrem gottlosen Treiben) aufhören (und sich bekehren), so ist Gott barmherzig und bereit zu vergeben" (Koran 2, 192). Ansonsten gilt das koranische Gebot des Kampfes gegen sie und auch die „Verführer", „bis niemand (mehr) versucht, (Gläubige zum Abfall vom Islam) zu verführen, und bis nur noch Gott verehrt wird" (ebd.: 2, 193)! Wenn also Gläubige für den Islam streiten, dann ist nicht nur die Notwehr erlaubt, sondern der Kampf „*um Gottes willen* gegen diejenigen, die gegen euch kämpfen" (ebd.: 2, 190; Herv. B.M.) eine Pflicht, die mit dem Aufruf verbunden ist, „tötet sie (die heidnischen Gegner) wo (immer) ihr sie zu fassen bekommt und vertreibt sie, von wo sie euch vertrieben haben" (ebd.: 2, 191)!

Es lässt sich in diesem Kontext sicherlich darüber streiten, ob Olivier Roy recht hat, dass die „'Wiederbelebung des Islam'" (Roy 2006: 35) als Artikulation einer „Grenze zwischen dem Islam und dem Westen" (ebd.) erfolgt, als Reaktion auf den Universalismus aufgeklärter Gesellschaften zu verstehen ist und gerade „keine Rückkehr zu einer ‚vormodernen' Gesellschaft" (ebd.) darstellt. Selbst dann jedoch gilt der Grundsatz, dass sich *Fundamentalismus nicht mit Fundamentalismus widerlegen* lässt. Sie wird mit moderner Technologie gezogen, und die islamischen Staaten wie Iran und Pakistan haben noch nie eine Scheu vor und afrikanische Länder gar ein Streben nach Aneignung westlicher Technologie gezeigt. Sicherlich wird nach einer islamischen Revolution nicht das Ochsengespann statt der Traktoren wieder eingeführt und die Straßenbeleuchtung abgebaut. Aber beispielsweise infrage stehen die koedukativen Schulen, sofern sie noch existieren, und das unten noch näher zu beleuchtende Schicksal der Mädchen und Frauen, aber auch der männlichen Kinder, Jugendlichen und Erwachsenen wird den Geschlechterrollen der Sozialordnung des schariatischen

Gedankens zu folgen haben. Das ist Teil der Vormoderne, vor der Tibi warnt. Zumindest werden voraufklärerische Verhältnisse etabliert oder zumindest einzurichten gesucht, wenn zum Beispiel das „Bemühen, ‚die Moderne zu islamisieren', wie Scheich Yassin geschrieben hat" (ebd.), artikuliert wird. Die Verwischung der an der Scharia orientierten Praxis – gerade im Kontext Yassins antimodernen Impetus – durch die Deklarierung als „Aspekt der Moderne" (ebd.) ist derjenige Fehlschluss des Kulturrelativismus, der zur *Illusion des Dialogs* verführt, ignorierend, dass ihm *Kulturabsolutismus* entgegensteht. Dieser kennt unter anderem nur nominale demokratische Prozedere und diese auch nur, wenn sie mit Scharia kompatibel sind:

„Im Islam zählt der Volkswille nur, sofern er zum Rechtssystem der Scharia kongruent ist, deren verbindliche Souveränität weder durch repräsentative noch plebiszitäre Demokratie relativiert werden kann" (Dietz 2002: 2; Online-Dokument). Dabei besteht die besondere „Stärke" der panislamischen Einigungsbemühungen zurzeit in der Fähigkeit, sich aktueller moderner Krisenerscheinungen zu bemächtigen und als „Kritik" gegen den bürgerlich-aufgeklärten Gedanken zu verwenden wie auch die damit zusammenhängenden Fragen als Formel des „Islam als Lösung" zu präsentieren. *Das wird möglich durch die spezifische Gestalt des Islam als einem den Ursprungsdogmen verhafteten Dreiklang von Religion, Sozialordnung und politischer Ordnung* und den aus dieser Tatsache heraus entwickelten rechtswirksamen Interpretationen, die aus der Totalität erwachsen, also den Charakter eines Welterklärungsanspruches beinhalten.

Im gesellschaftspolitischen Kontext dient der Begriff der Krise meist als Legitimation für abgestufte Maßnahmen auf einer normativ gesellschaftlich und sozial je anerkannten Skala. Aus historischer Perspektive ist zu erkennen, dass die Begründung islamischer Expansion dieser Kriseninterpretation zuneigt, eine permanente Bedrohung zumindest durch Unglauben mutmaßt. Die Losung des Islam als Lösung ist so zugleich auch die Legitimierung seines Anspruches auf Krisenintervention. Die permanente Glaubens-, Menschheits-, politische und/oder soziale Krise ist geradezu Voraussetzung für die Einlösung des eschatologischen Kerns der mohammedanischen Offenbarung. „Durch die Einbeziehung eines alten islamischen Rechtsinstituts in die Situationsdeutung" (Kippenberg 2008: 138), der „Fatwa", werden historische und aktuelle Begebenheiten interpretiert und entschieden. Mit Sunna und der späteren Hadithe-Sammlung als Rechtsquelle, sind neben den Suren des Korans die normativen Quellen der Orientierung und Interpretation gegeben.

4.5. Universalismus und Appeasement – Notwendigkeit einer Reform

„Neo-Absolutismus" als Begrifflichkeit entspricht nach Bassam Tibi der Selbstethnifizierung von Kulturen. „Ethnische Kulturen kennen den Menschen nicht als ein Individuum, sondern als Angehörige eines Kollektivs" (Tibi 2002: 84).

Damit ist im Marxschen Sinne auf den Widerspruch von Gesellschaft gegenüber Gemeinschaft verwiesen. Nur durch Gesellschaftsbildung kann das Individuum historisch auf der Bühne der Akteure erscheinen: „Je tiefer wir in der Geschichte zurückgehen, je mehr erscheint das Individuum, daher auch das produzierende Individuum, als unselbständig, einem größeren Ganzen angehörig“ (MEW 13: 615). Mit dem Beginn der Aufklärung löst sich der Mensch als *Individuum* von den Banden der Natur (vgl. ebd.). Allerdings ist mit der „Neubelebung der Ethnizität“ (Tibi 2002: 80) bzw. des Kulturabsolutismus gleichsam ein „*Prozess der Entwestlichung*“ (ebd.: 81; Herv. i.O.) verbunden. Dialog problematisiert sich in diesem Kontext, will Tibi wie Marx davon ausgehen, dass nur Subjekte, die dem oben genannten Prozess als Individuen „entsteigen“, ihre „Anlagen nach allen Seiten hin auszubilden“ (MEW 3: 74) in der Lage sind. Denn der unverrückbare und superior unterstellte Kollektivismus des Islam, der sich als Neo-Absolutismus zeigt, ist die scharfe Gegenpositionierung zum „reflexiv machen“ (Tibi 2002: 83) der Erfahrungen und Gegenstände. Dialogfähigkeit ist also auch aus der Perspektive einer kritisch-philosophischen und kritisch-anthropologischen Betrachtung unter den hermetisierten Bedingungen verbaut.

Tibis Bestrebung ist es dennoch, diesen zu führen. Er bedient sich eines naivpädagogischen Modells, wenn er wünscht, dass im Sinne friedlicher Nachbarschaft dem Islam begegnet werden soll (vgl. ebd.: 255 f). Er geht davon aus, dass „andere Zivilisationen kennenzulernen heißt, sich mit ihren Weltanschauungen vertraut zu machen und somit in der Lage zu sein, mit ihren Angehörigen zu sprechen, um ein friedliches Zusammenleben vorzubereiten“ (ebd.: 255). Hier wird mit austauschtheoretischen Argumenten und Implikationen vorgegangen, die den Nachweis einer friedlichen Kooperation erbringen sollen. Die von Peter M. Blau, erweiterte ökonomische Austauschtheorie stellt für die kommunikationssoziologische Dimensionen prinzipiell gegenseitige Belohnungen als wesentliche Aspekte in den Vordergrund. Die an George C. Homans’ Psychologie orientierten „Modi sozialen Austausches“ (Adloff/Mau 2005: 26 f), strategisieren analog marktbasierter Tauschhandlungen kulturellen bzw. sozialen Austausch als eigeninteressiertes rationales Nutzenverhalten, in dem „sozialer Austausch als beiderseitig vorteilhafter Prozess verstanden werden muss“ (ebd.). Die Akteure orientieren in ihrem Bestreben im kulturell-sozialen Bereich auf Gegenseitigkeit trotz widersprechender Bezugssysteme, mit anderen Worten Werthaltungen dann, wenn der Austausch im Rahmen einer Vorteilsrealisierung wahrgenommen wird. Tibi sieht nun ähnlich Christian Stegbauers Konzeption der Gegenseitigkeit die Austauschbeziehungen auf der Basis einer „generalisierten Reziprozität“ (Stegbauer 2002: 79), welche die Gaben, Handlungen und Verhalten nicht als unmittelbare Verrechnung abgleicht. Vielmehr kommen zu dem zwar wesentlichen, aber nicht einzig „berechneten“ Faktor Zeit noch weitere Faktoren hinzu. Unter anderem wird die Realisierung des Gewinns „gestreckt“, auf eine längere Phase hin eingeschätzt. Zum weiteren ist dabei indirekte Reziprozität (vgl. ebd.: 79 f) entscheidend. Nicht zuver-

gessen ist ebenso, dass Selbsterfahrung und Sozialregulative im Hinblick auf erwartbare Belohnungen eine gewichtige Rolle spielen, also in diesem Fall Eigennutz nicht übersehen werden darf, gerade weil die Strategie des personal einzulösenden Nutzengewinns aus dem dogmatischen Verweis auf Gottes Willen resultiert, also keiner weiteren Begründung mehr bedarf. Auch bei Blau spielen Belohnungen eine ausschlaggebende Rolle für die Auszeichnung eines Bezugskontextes als erstrebens- oder/und beibehaltenswert. Die propositionale „Formel" sozialen Austausches mit Langfristwirkung kann so mit Blau wie folgt formuliert werden: „Je mehr die Menschen voneinander angezogen werden, desto mehr Zeit verbringen sie miteinander und sind durch gemeinsames Handeln verbunden" (Münch 2003: 64). Das scheint Bassam Tibis Hoffnung in Bezug auf die gegenseitigen „Entfremdungen" und Feindbildentwürfe (vgl. Tibi 2002: 255) zu sein, denn er geht davon aus, dass – auch hier propositional ausgedrückt – je mehr das nötige Wissen über den Anderen angeeignet bzw. den Anderen gewusst, desto wahrscheinlicher Dialog und Kommunikation als Barriere gegen wechselseitige Ausgrenzung wird. Und umso höher sind die Chancen auf „ein friedliches Zusammenleben" (ebd.), „Brückenbildung" (ebd.: 254) sowie „normative Einigung auf Gemeinsamkeiten, also einen kulturübergreifenden Werte-Konsens" (ebd.). Aus einem reziprok wirkenden bzw. allmählich entstehenden Verständnis, so die Hoffnung Tibis, resultiert sukzessive die ebenso rationale Perspektivierung eines Miteinander- Auskommens wie beiderseitiger Gewinn: „Je mehr die Menschen Belohnungen aus Verbindungen mit anderen Personen erhalten, desto mehr fühlen sie sich zu ihnen hingezogen" (Münch 2003: 64). Die einfache Algorhtimierung geht scheinbar davon aus, dass hier keine Sättigung stattfindet bzw. ständige Steigerung Bindung schafft oder verstärkt. Was aber passiert, wenn die Belohnung nicht mehr als Wertschätzung erfahren wird oder ein Sättigungsgrad überschritten ist? Die „sozial"-ökonomische Variante der Eigennutzmaximierung klammert zudem Macht- und Herrschaftsphänomene als Determinanten aus, wodurch sie Anhaltspunkt ist, als Explanans aber dürftig bleibt. Zu stark wird das Theorem „rationale Egoisten kooperieren" in den Vordergrund gerückt (siehe meine Kritik oben).

Der Westen soll sich für den Euro-Islam engagieren, wenn dieser auf einer „hoch-islamischen Aufklärung" (Tibi 2002: 257) Laizismus, säkularer Toleranz und Pluralismus (vgl. ebd.), Menschenrechten und demokratischer Verfasstheit aufruht, zumindest kompatibel ist. Also sieht Tibi bereits, dass zuvorderst, um also überhaupt an ein Austauschmodell denken zu können, Reformen notwendig sind. Demgegenüber wie auch gegenüber seiner eigenen Begrifflichkeit allerdings ist er selbst misstrauisch, wenn er die Trennbarkeit zwischen Islam und Islamismus immer wieder skeptisch sieht: „Ein Muslim kann nicht Europäer werden, ohne Grundsätzliches an seiner Weltanschauung – z.B. Einordnung in eine universelle *Umma* oder die Verpflichtung zur *Da'wa* – aufzugeben oder zumindest zu revidieren" (ebd.: 256). Tibi sucht eine vorkoranische Welt und vormohammedanische Phase der Muslime, die Ansatzpunkte für sein Vorhaben bietet, kann sie aber nicht finden, er schwankt zwischen Religionisie-

rung des Islam und dem Grundzug des imperialen wie auch universellen Anspruchs auf ein Ganzes. „Es gibt keine innerislamische Toleranz“ (ebd.: 257) muss er einräumen und damit, dass die „religiöse Doktrin und Tradition“ (ebd.) je an einer *als Leitbild fungierenden* – wenn auch je stark rekonstruierten – *Vergangenheit* bemessen wird. Im Glauben an eine auch im Weltlichen sich als gottgefällige Sozialordnung auszuzeichnen habende Gemeinschaft, *als Gemeinschaft der Gläubigen*, stellt dieselbe auf Unveränderlichkeit ab und ist mit dem Rekurs auf die im Koran fixierte und von Mohammed als „role model“ vorgelebte Vergangenheit verbunden. Das Gedenken an das glorifizierte Verflossene ist denk- und handlungsleitend: Der Vollzug der lebensweltlichen Praxis, die „Art und Weise wie dies in der muslimischen Welt von heute oft geschieht, ist, in der Vergangenheit zu leben“ (Mardin 2007: 75). Tibis möglicherweise trügerische Hoffnung scheint mir ein Kind der verzweifelten Suche nach einem Ausweg aus dem Dilemma zu sein, dass er der demographischen Tatsache von ca. 15 Millionen Muslime in Europa einerseits nicht ausweichen kann, andererseits nicht hilflos gegenüber seiner selbstgestellten Diagnose verharren will.

Trotz der erkannten reformatorischen Notwendigkeit und des guten Willens lassen die juristischen und moralischen Komponenten (vgl. Ates 2008: 140) des Islam sich nicht einer „’positiven Spirale’ der Unterschiede“ (Giddens 1997: 177), die Vertrauen verbürgen kann, zuordnen. Je mehr eine kollektivkommunitaristische Seite in den Fokus rückt, umso stringenter zeigt sich die Konstruktion einer basalen „Naturgemeinschaft“, desto deutlicher wird sich die raumzeitliche Allzuständigkeit dieser Vorstellungen als unverrückbar zeigen. Das bedeutet mehr als bloße Korrespondenz von Jenseits und Diesseits, das deutet auf das unvermittelte und nicht vermittelbare Ineinanderfallen beider Sphären. Hier treffen sich das strukturelle Bild und die Weltanschauung des Gläubigen in Idealkonkurrenz: „Ein gläubiger Muslim kennt im Grunde keinen von seiner Religion und seinem Glauben abgetrennten Lebensbereich. Es gibt keine davon unabhängige Sphäre“ (Ates 2008: 140). Tibi hat, das zeigen seine Einlassungen, entgegen seiner Insistenz auf Trennbarkeit von Islam und Islamismus, den Grundzug des Islam als eine gegen die Moderne gerichtete Neuformulierung der Werte- und Normensysteme auf der Basis der entsprechenden Grundüberzeugungen verstanden und mit Hedley Bull als „’Revolte gegen den Westen’“ (Tibi 2002: 64) ausformuliert, die zugunsten „einer islamischen Vorherrschaft“ (Tibi 2003: 83) und unter dem mit einem Führungstitel versehenen Vorwand der Überlegenheit (vgl. ebd.) sich vollzieht. Das bezieht sich – wie die Zahlen oben aufweisen – auf die Weltanschauung der Islamisten sowohl wie der einzelnen Gläubigen und betrifft die islamischen Länder wie die Zuwanderungsnationen der islamischen Diaspora.

Die Ignoranz, die der Wahrnehmung des Islam entgegengehalten wird, ist meist mit ihrem eigenen Vorwurf zu konfrontieren. So bezeichnet die für die Edition des Bandes über die *Islamische Theologie des 21. Jahrhunderts* (2007) verantwortliche Cäcilia Schmitt den Islam als „Ratschlag Gottes an die denkenden

Menschen“ (ebd.: 18), der einem „Zeitkern“ gehorcht und dementsprechend gelesen werden muss. Der von Walter Benjamin entliehene Gedanke missachtet jedoch vollkommen die Beständigkeit des koranisch-überzeitlichen und unveränderlichen Textes – obwohl sich die Editorin darüber im klaren ist. Lapidar wird auf Übersetzungsmängel, die Multiplität der Verständnisse verwiesen und aufgerufen, „Friedenssuche, Barmherzigkeit und Gerechtigkeit“ (ebd.: 21) in der Offenbarung als Kernelemente zu erkennen, ohne eine weitere Analyse auch nur zu erwägen. Die *Endgültigkeit und Unmittelbarkeit im islamischen Weltbild und der Interpretationen* jedoch zu unterschlagen, führt in die Falle der Indifferenz und leistet eingeforderter kultureller und/oder religiöser Beurteilung keinen Dienst, sondern ebnet die bestehenden Elemente der Transzendenz – im Jüdischen wie im Christlichen – ein. Das Einholen jeglichen messianischen Inhaltes in der Behauptung der Vollendetheit der Offenbarung (vgl. Benz 1960: 440) nimmt jede Chance – immer ausgehend von dem unrevidierten Status des „Systems“ –, dass der Islam die „Antwort“ auf die Verwerfungen der Moderne sein kann. Der mehrfach konstatierte Vergangenheitsbezug ist nämlich weniger „die Rückwendung zum goldenen Zeitalter“ (Müller 2006: 123), obwohl als kollektive „Erinnerung“ präsent, als vielmehr Konsequenz des ahistorischen, weil als abgeschlossen betrachteten Geschichtsbewusstseins und eines detranszendierten Weltbildes. *Un-sinnig* im eigentlichen Sinne ist Cäcilia Schmitts Überzeugung der Demokratiekompatibilität. Die Scharia wendet sie positiv nicht nur in die Schöpfungs-, sondern auch eine normative Leitvorstellung. Dabei soll durch bruchlose Übertragung die gleiche „wert- und normhafte Interpretation gesellschaftlicher Wirklichkeit“ (Mühlfeld 1975: 145) sichergestellt werden. Für Schmitt ist nicht einmal mehr die Dekodierung notwendig, weil vollständige Sinnadäquanz unterstellt wird (vgl. ebd.):

„Wie aus all dem abzuleiten ist, ist Scheria die Harmonie der Schöpfung. Sie fußt auf Gerechtigkeit, die wiederum Freiheit und Wohlergehen impliziert. In hoch entwickelten, freiheitlichen Gesellschaften ist die Scheria am weitesten gediehen (...) D.h. westliche Staaten mit ihren freiheitlich-demokratischen Staatsystemen sind der Scheria am nächsten (...) *Scheriagemäß und scheriakonform heißt also nichts anderes als Rechtsstaatlichkeit*. Sie ist die Gewährung und Gewährleistung von Freiheit und Sicherheit des Einzelnen in der Gesellschaft. (Schmitt 2007: 29; Herv. B.M.).

Wo Eigennutzstrategien erkannt werden könnten, wird ausgerechnet von „Gerechtigkeit“ gesprochen, also die Leerformel der eigeninteressierten Übertragung der Begriffllichkeit des „Rechtsstaates“ von der Scharia in Diskurse der Westgesellschaften nicht begriffen. Das zeigt schon die Ignoranz bzw. Einebnung des Konfliktpotentials zwischen schariatischem und demokratischen Verständnis: Wer soll Richter sein, wenn nicht der Stärkere? Oder soll der eine Nutzen auch des Anderen nutzen sein, wie das Thukydides im Melierdialog erfragte (vgl. Thukydides: V/98; Online-Dokument)? Das Problem der Gerechtigkeit ist verbunden mit der Durchsetzungsfähigkeit von Positionen oder an-

ders gesagt dem „gleicher Truppenstärke“ (vgl. ebd.: 84; 114; 116). Ein weiteres Problem der Gerechtigkeit ist – da sie mit Ungerechtigkeit und deren Ausgleich oder Sühne notwendig korrespondiert (vgl. Flaig 2011: 1166) – ein Äquivalenzprinzip (vgl. ebd.: 1167). Traut Schmitt sich diese Beurteilung tatsächlich zu? Der Zusammenhang von Erkenntnisinteresse und Dogmatisierung, der sich also auch bei ihr sich findet, ist bereits im vorangegangenen kritisiert worden. Dieses tragische „Missverständnis“, welches nicht nur Kompatibilität, sondern darüberhinaus die „Theologie“ des Absolutismus zur *conditio* des modernen Gleichheits-, Gerechtigkeits- und Ausgleichsgedankens macht, muss nicht nur – nicht vergleichbar mit Tibi – zwischen einem sakrosankten islamischen Glauben und dessen aktivistischen, gewaltsamen und terroristischen Widerpart trennen. Es nimmt die eschatologische, mit Willküreingriffen verbundene „pragmatische Haltung zur Gewalt, vor allem gegenüber Nicht-Gläubigen“ (Müller 2006: 122) überhaupt nicht zur Kenntnis. Dass theologischen Letztbegründungen immer ein Moment der Totalität und absolutistischen, Binarität konzeptionierenden Denkens eignet, ist an Claus Mühlfelds moralexegetischen Anmerkungen zur katholischen Kirche erkennbar (vgl. Mühlfeld 1991: 76). Der Stigmatisierungsprozess auf der Einzel- wie Gemeinschaftsebene resultiert aus der binären Konstruktion von Moral mit dem Verweis auf „gut“-„böse“-Dichotomien (vgl. ebd.: 78), die der „Rigidität moralischer Prinzipien (...) aufgrund vorausgesetzter werthaft-normativer Vorstellungen“ (ebd.: 77) aufruhen. Hier wird deutlich, dass und wie sehr die Frage bzw. „Stärkung der individuellen Autonomie“ (ebd.: 76) die „Realisierung oder Verbesserung eines bestimmten Freiheitsverständnisses“ (ebd.) bestimmt. Indem der Islam Individual- und Kollektivvorstellungen, *Entscheidung für eine bestimmte soziale Ordnung, mit der Vorstellung des Sakralen untrennbar verbunden* behauptet, nimmt er sich die Möglichkeit, den schmerzhaften Prozess der christlichen Kirche nachzuvollziehen und das Subjekt als fragendes zu konzeptionieren. Mit der Konsequenz der *Verabschiedung subjektiver Verantwortlichkeit für einen sozial-moralischen Weltbezug*: dieser obliegt Gott allein. Die Extension göttlicher Machtfülle ins Unendliche (vgl. Mühlfeld 1995: 155 f), die Gott aufruhende Erklärung des Unerklärbaren entbehrt nicht des Kerns der Willkür, soll sich demgegenüber jedoch bei Fügung in den Glauben gerade für das Seelenheil verbürgen. Es handelt sich um Versprechungen harmonischer Seinsweisen der Menschen, welche Cäcilia Schmitt und andere bemühte Apologeten bereits exemplarisch im Einklang mit der göttlichen Natur im Koran verankert sehen und deren Scheitern immer auf die *Unvollkommenheit des Menschen gegenüber Gott* verweist. Auf den gravierenden Zwiespalt zwischen Anspruch und Wirklichkeit in der islamischen Welt ist in dem Zusammenhang erneut zu verweisen: „Die Vorschriften des Koran kontrastieren in auffälliger Weise mit der sozialen Realität z.B. in vielen arabischen Ländern“ (ebd.: 162).

Die Tatsache der Ungetrenntheit der Sphären schafft ein ständiges Spannungsfeld zwischen Gott und Mensch, die Rückwirkungen auf das Verständnis des *hanif*, des Suchenden nach Gott (vgl. ebd.: 159) haben. *Al-islam*: „Frieden (sa-

lam) im Herzen erreicht man nur durch Ergebenheit (taslim) in den Islam (Gottes wahre Religion)“ (Enzyklopädie des Islam; Online-Dokument; „Islam“). Die Verwirklichung der *tawhid*, der Einheit Gottes, wird durch die Person Mohammeds sakrosankt:

„Denn in den Worten und im Handeln Muhmammads manifestiert sich Allahs Vorstellung, was er vom Menschen verlangt, im Glauben, Handeln und Leben. Im Islam verbleibt Muhammad Mensch, aber durch seine Hingabe an Allah wird er zum Vorbild für alle Menschen“ (Mühlfeld 1995: 160).

Damit ist zugleich die Vorstellung unhaltbar, dass Islam als „Friede und Hingabe“ in einer anderen als derjenigen Weise verstehbar ist, als in der Verbindung mit dem Frieden des *dar al-islam*. Das ist der als „Anstrengung“, *djihad*, für den Glauben zu leistende Beitrag, der schließlich die Einheit nur als umfängliches Aufgreifen der Dogmatik begreift: als Unterwerfung. Dabei steht der Prophet Mohammed, wie sich an der überhistorisch formulierten und exemplarischen Gewaltaffinität zeigt, für diese Unterwerfung. Denn der „unantastbare Gehorsam gegenüber den Geboten Allahs dokumentiert sich in Muhammad, er wird zum Vollstrecker der göttlichen Mission“ (Mühlfeld 1995: 160) und damit Mentor theoretischer Erwägungen wie der praktischen Realisierung der territorialen Expansion und „Intensivierung“ der Glaubensdogmen – mit Geltung in allen Lebensbereichen vorgezeichnet ist (vgl. ebd.: 160 f).

Paul Watzlawicks bekanntes Kommunikationsaxiom kann in dem widersprüchlichen Prozess von Abschließung und Universalisierungsabsicht dennoch nicht hintergangen werden. „Man kann nicht nicht kommunizieren (Watzlawick 1990: 53) gilt auch für islamisches Selbstverständnis, gerade weil es sich der technischen Moderne bedienen zu müssen glaubt, um den Willen Gottes unter allen auch methodischen Anstrengungen herzustellen. Nur so ist die Ordnung des *dar al-Islam* zustande zu bringen. Das, was westliche Kommunikationssoziologie unter dem Begriff „konstruktiver Kritik“ oder Habermas als „Mechanismus der Handlungskoordinierung“ (TkH: 395) bei der „Interaktionen, in denen *alle* Beteiligten ihre individuellen Handlungspläne aufeinander abstimmen“ (ebd.), versteht, ist letztbegründeter Ordnung grundsätzlich fremd. Dennoch war und ist Kommunikation mit dem „Externen“, Anderen, dem *dar-al harb* unvermeidlich. Dabei sind Täuschung und Anwendung von Gewalt bei der Etablierung jener harmonischen göttlichen Struktur obligates Mittel, wie auch der Koran betont. Damit wird ersichtlich, dass Intersubjektivität keine Garantie für gelungenen Austausch darstellt. Sie ist notwendiges, nicht hinreichendes Mittel, generiert selbst keinen objektiven Maßstab. Unter dieser Erkenntnis löst sich auch Roys Gleichung auf: Einsatz westlicher Mittel- und Strategien *ist gleich* Verwestlichung. In der Vorstellung und der Bewegung zum Gottesstaat ist das Gegenteil der Trennung von Politik und Religion vorgesehen. Es zeichnen sich zwei Wege nachkolonialer Umsetzung islamischer Ordnung – bei aller Differenz der islamischen Staaten und Bewegungen, die zum Teil „quer“ zu den Nationen agieren – in Anlehnung an Hans-Peter Müllers Analyse des Nachkoloni-

alismus unter Einbezug der Pahlawi-Ära ab. Der eine ist „der Versuch der Modernisierung ohne Verwestlichung, was aber stets an die Grenzen einer religiös bestimmten Lebensform“ (Müller 2006: 122) stößt. Die „Verweigerung und die Aufrechterhaltung des Status quo“ (ebd.), ist nur um den Preis der Abkopplung und der Fortschrittsverzögerung, im schlimmsten Fall technischen Stillstandes zu haben. Der universalistische Impetus ist nur so mächtig und „nur so stark (ist), wie die eigenen Gläubigen über Bataillone, Geld und Macht verfügen“ (ebd.: 123), wobei „islamische Illusion und der islamistische Trugschluss“ (ebd.) nicht trennbar sind. Hans-Peter Müllers Fazit:

„Es hat also nichts mit einem ‚Feindbild Islam’ zu tun, wenn man objektiv und wertneutral konstatiert, dass schon allein die Existenz des reichen und mächtigen Westens mit seinen perrhorreszierten säkularen Werten und erfolgreichen Institution eine ständige Herausforderung, ja Provokation für die muslimische Welt darstellen muss. Der Islam in der heutigen Situation und in der (...) mobilisierten Form darf als der erklärte Gegner der westlichen Lebensform gelten – da hilft auch alle beschwichtigende Rhetorik von seiner eigentlichen Toleranz, seiner endemischen Friedfertigkeit und seiner prinzipiellen Anschlussfähigkeit an Freiheit, Demokratie und Menschenrechte nicht. Dieser westliche Diskurs erscheint als *appeasement*-Strategie mit dem Ziel, der unangenehmen Realität nicht nüchtern ins Auge blicken zu müssen“ (ebd.: 123/124; Herv. i.O.).

Auch an dieser Stelle kann mit Wilhelm E. Mühlmann argumentiert werden: Symbole und Tradierungen, die unter bestimmten Umständen möglicherweise als obsolet gelten, werden gegebenenfalls „mit einer uns zunächst unverständlichen Hartnäckigkeit (...) *Symbole* eines *Widerstandes* gegen fremde Kultur“ (Mühlmann 1961: 11; Herv. i.O.). Auch das von Müller angedeutete *appeasement* kann, wie die Zuganschläge islamischer Terroristen in der spanischen Hauptstadt Madrid am 11. März 2004, unter den damit konnotierten Motiven interpretiert werden: „chiliastische Aggressivität“ (ebd.: 373) – die freilich historischem Christentum und Judentum[90] inhäriert –, der Versuch der „Restitution des ‚reinen Urzustandes‘“ (ebd.: 329). Kulturalistische Verharmlosungen und Relativierungen des Versuchs der „Herbeibombung“ veränderter politischer Verhältnisse[91] verführen dazu, erkannte Gefahren wenn nicht zu ignorieren, so doch in unreflektierter Weise in politische, antikolonial unterfütterte Selbstanklage umzudeuten. Der sich moderat gebende 26-jährige malaysische „Nachwuchsimam“ Muhammad Asyraf fasst die im Westen angekommene und, wie oben gezeigt, zum Teil übernommene Ideologie in der Antwort auf die Frage, was er von is-

[90] Auch hier deutet sich meines Erachtens mit Mühlmann ein Spezifikum islamischer Provenienz an, wenn nämlich festgehalten wird: je mehr der „Pöbel“ des Christentums um höhere „Heidenstände“ angereichert wird, desto mehr befriedet sich die chiliastische Aggression. Im Christen- und Judentum scheint also die Institutionalisierung eine Pazifizierungstendenz mit sich zu bringen, was sich als „Charakterzug“ im Islam nicht zeigte und nicht zeigt.

[91] Erinnert sei daran, dass die nach den Anschlägen stattfindenden Wahlen zu einem Regierungs- und Ministerpräsidentenwechsel führen, woraufhin ein Abzug der Truppen aus der „Koalition der Willigen“ aus Afghanistan erfolgt. Die Veränderung der politischen Verhältnisse ist nicht ausschließlich das Ergebnis der Attentate, diese haben jedoch einen Beitrag dazu geleistet, indem sie die Frage „kolonial-imperialer Motivation“ des spanischen Engagements in den Fokus gerückt haben.

lamistischen Attentaten bzw. terroristischen Anschlägen hält, kurz und treffend zusammen: „Wir sind nicht gegen Andersgläubige (...) Wir greifen nur die an, die uns angreifen“ (Asyraf 01.08.2010: 6). Eine Formel, mit der alles und nichts zu begründen und die zugleich kritikimmunisierend ist. Mit Müller ist weiterzuführen, dass der Westen nicht nur provokativer Stachel ist, sondern auch als permanenter Angriff und Bedrohung der Identität erlebt wird. Die Befürwortung der Scharia muss zwingend jegliches Eintreten für rechtsstaatliche Verhältnisse und Justierung auf Individualrechte als illegitimen Eingriff zu betrachten, Angriff auf die Rechtleitung durch und in Gott. Die andere Seite des *appeasements* zeigt sich im *disengagement*, das häufig mit der Überlegung einhergeht, dass alle „Provokationen“ zu unterlassen sind, und hier nochmals spezifisch, dass die Gewaltbereiten nicht zu reizen heißt, in Sicherheit zu sein. Eine trügerische Annahme, wie die „Kofferbomber vom Sauerland“ 2010 gezeigt haben, sogar illusionär. Denn welche politischen Direktiven als „Angriff“ interpretiert werden, liegt nicht in der Deutungshoheit der gutwilligen Sprecher – umso weniger, als sich eines hochideologisierten und politisierten Menschenrechtsjargons bedient wird. Hier wird auch deutlich, dass Müllers Warnung vor der Verwirklichung des „reinen Islam“ (Müller 2006: 124), der Trennung von heutiger Situation und Tradition, „entgleistem“ Islamismus und muslimischer Eigentlichkeit nicht bedarf. Die Revitalisierung der Religion auf weltweiter Ebene ist ein Phänomen der letzten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts und hat möglicherweise ihren Zenit noch nicht überschritten. Während die Säkularisierung beider anderen monotheistischen Religionen durch Aufklärung hindurch gehen muss und sich so etabliert, nur um den Preis der Selbstrevision erneut dahinter zurückfallen kann, ist dem im Fall des islamischen Weltbildes nicht so. Daher stellt das Muster der Islamisierung keine „Veruntreuung“ des Selbstverständnisses dar, auch wenn es in verschiedene Staatsformen eingelassen ist. Geschichte als Heilsgeschehen zu begreifen gibt Anlass dazu, grundsätzliche Fragen an die Monotheismen zu stellen. Beispielsweise im Christentum ist „der Grundzug der Geschichte eine Bewegung, die von der Entfremdung zur Wiederversöhnung fortschreitet“ (Löwith 2004: 197); dabei gilt es, durch „wiederholte Akte der Empörung und Hingabe den Anfang zu erreichen“ (ebd.). Diese Letztverbindlichkeit konstitutiert ein Interpretationsmonopol: Heilswissen wächst in der „Ergebenheit“ gegenüber diesem Fatum zu. Sündenfall und Pazifizierung des Christentums bleiben ein Spannungsfeld, das aufgeklärte Vernunft aufs immer neue reizen und misstrauisch werden lassen muss.

Der Theologe und Sozialethiker Walter Dietz hat anhand der Stellung von Christen zu Staatswesen und Widerstand gegen bestimmte Formen der Vergesellschaftung den Unterschied gegenüber islamisch motivierter Verfassungsabstinenz festgehalten:

Er meint, „christlicher Widerstand im demokratischen Staat wird stets politischer, nie prinzipieller Art sein. Als solcher ist er natürlich nicht ausgeschlossen, sondern durchaus geboten (...) Die im Widerstand sich manifestierende

Negation des Staates ist einerseits getragen und motiviert durch eine vorgängige Bejahung dessen, was der Staat von Gott her sein soll und sein kann, anderseits auch von der Anerkennung der die Politik tragenden Grundwerte, die der Christ durchaus bejahen kann (und in seiner Bejahung besser zu verstehen sucht, als aktueller Politik dies gelingen mag)“ (Dietz 2002: 1). Dietz’ Interpretation beinhaltet bereits ein „An-sich“, ein Element christlicher Verifizierung des später wahldemokratisch verfassten Volkswillens, der Vermittlung anstelle von Unmittelbarkeit bedeutet – mit all seinen ideologischen, aber auch prozeduralen Schwachpunkten. Grundwertorientierte Demokratie weist über obrigkeitsstaatliche Vorstellungen und Strukturen hinaus: „Die Verantwortungsstruktur der Machthaber ändert sich entsprechend: Sie sind primär dem Volk, nur sekundär Gott gegenüber verantwortlich. In dieser Vorrangstellung der horizontalen Verantwortungsebene liegt aus christlicher Sicht ein Defizit, das jedoch durch den Eid auf die Verfassung kompensiert wird, sofern diese in ihrer Präambel eine Verantwortung vor Gott (als einem letzten Garanten menschlicher Freiheit und Würde) ausdrücklich einschließt. Das Ja zur Demokratie ist somit (...) getragen von der Hoffnung (...) dass alle Durchsetzung eingebunden ist in das Bewusstsein einer Letztbegründung humaner Werte, die dem Staat vorgegeben sind, d.h. von ihm weder hervorgebracht werden kann noch muss“ (ebd.: 2). Dietz erkennt die Unzertrenntheit von religiöser und ordnungspolitischer Struktur als das andere „An-sich“, kann aber die Problematik der Letztbegründung nicht entschärfen. In seiner Auslegung bleibt ein unausgefüllter und unausfüllbarer Spielraum für Interpretationen. Die Idee „reinen“ Humanismus (vgl. Kant) ist sympathisch, erspart dennoch nicht die Begründungspflicht gegenüber der Entscheidung für Demokratie, wenn die Unmittelbarkeit des Religiösen wirklich gebrochen sein soll.

„Im Islam zählt der Volkswille nur, sofern er zum Rechtssystem der Scharia kongruent ist, deren verbindliche Souveränität weder durch repräsentative noch plebiszitäre Demokratie relativiert werden kann. Daher kann eine Versöhnung von Islam und Moderne nur gelingen, wenn sich der Islam *politisch depotenziert*, d.h. die fundamentale (fundamentalistische?) Option einer Verschränkung von Religion, Staats- und Rechtsstruktur preisgibt (...) D.h., um demokratiefähig zu werden und sich der Menschenrechtsidee zu öffnen, soll er zur Religion im westlich-aufgeklärten Sinn werden, sich politisch und juridisch depotenzieren (d.h. zurückhalten; was er aufgrund einer aufgeklärten Reformation - nach Bassam Tibis optimistischer Vision - auch könnte) (...) Der Islam ist nur kompatibel mit der Demokratie, wenn er die unbedingte Vorrangstellung von Verfassungsnormen nicht durch Gleich- oder Überordnung von islamischen Rechtsnormen (Scharia) relativiert. Der einzelne Muslim kann im Bewusstsein, politisches Gastrecht zu genießen, demokratische Werte durchaus akzeptieren, wobei dies u.U. *Verstellung* (*taqiya*) erfordert (...) oder als aufgeklärter Muslim diese sogar verinnerlichen“ (ebd.; Herv. i.O.) bedeutet.

In Dietz' Interpretation scheint die Kassation jelicher tatsächlicher Vermittlung auf, weil er den grundsätzlichen Vorrang des schariatischen Rechtssystems sieht. Den Optimismus Bassam Tibis und Salman Rushdies zu teilen, wie das Dietz tut, führt allerdings zu einer Aporie. Gerade hat er – wie im übrigen Tibi auch – den Islam als zunächst reformbedürftig und erst anschließend – und im Sinne einer Möglichkeit – kompatibel mit demokratischen Verfassungen analysiert. Anschließend ignoriert Dietz die Realverfassung und den Realanspruch, den Kern des islamischen Gedankens. Hier werden Soll- und Istzustand unzulässig vermischt: alle Bezugnahme auf die koranischen Gottesworte bzw. auf Mohammed widersprechen diesem „okkulten" Moment der Emanzipation und verkennen damit die Souveränität der Scharia, die noch gerade von Dietz als Maxime des Gesellschaftsverständnisses erkannt worden ist. Dieses Element ist nicht vorhanden, oder anders gesagt, es muss erst implementiert werden: als bewusste intellektuelle Anstrengung, die den Pfad der Gegenmoderne verlässt. Gegenüber den Individuen muslimischer Herkunft muss der Dialog gesucht werden, *als Dialog mit Individuen*, die sich mit dem Gegenübertreten einer anderen, ihnen teilweise oder gänzlich fremden Kultur auseinandersetzen müssen, nicht als entweder exotische oder – wie es grade Judith Butler wieder in einem Interview nicht unterlassen kann – antiimperialistische und somit die bessere Welt verkörpernde Vertreter der Gattung mit Anspruch auf „Artenschutz" (vgl. Hamann 29.07.2010: 16 f). Gegenüber den wohlmeinenden Relativisten wie auch optimistischen Vertretern des Euro- bzw. Reform-Islam ist auf die Mehrschichtigkeit der Werte zu verweisen. Es ist zu unterscheiden zwischen der *Bemächtigung* menschenrechtlich-demokratischer Werte, deren *handling*, was auch das Einklagen derselben beinhalten kann und deren selbstverantwortlicher als moralischer Übernahme. Vorsicht geboten ist also mit der „Metaperspektive", von der aus eine Deutung als Bewertung erfolgt. „Man muss (...) zwischen der deskriptiven – beschreibenden Beobachterhaltung einerseits und der normativen aktiven Bezugnahme auf oder Benutzung von Wertungen andererseits unterscheiden" (Lenk 1994: 191). Dem Christentum bereitet die Adoption des westlichen Wertekanons nur bedingte Schwierigkeiten (vgl. Link 2000: 96) und wahrgenommene, allzu verweltlichte „Abweichungen" werden versucht, im Rahmen des Protests gegen die durch es selbst vorangetriebene Säkularisierung abzufedern. Das Christentum ist in das Spannungsverhältnis von Staat und Religion aufgrund seiner Überzeugung, auf transzendentale Werte rekurrieren zu können, eingelassen, auf solche, die dem Staat je vorausgehen (vgl. Dietz 2002: 1). Gerade deshalb kann das Christentum den Absolutismus weltlich-totalisierter Ordnungsvorstellungen abweisen, ohne ihm selbst zu verfallen. Damit wird die Bedingtheit des Staates als vermittelter Wille Gottes in einer nichttotalitären Form festgelegt. „Gott" steht in diesem Fall für die Vermittlung und den antitotalitären Impuls (vgl. Link 2000: 96). Auch im Messianismus des Judentums ist das Säkulare mit dem Religiösen, hier dem Erlösungsgedanken, verbunden, ohne eine Metageschichte des Gotteswillens zu erzählen. Das Reich Gottes wird hier durch die messianisch gedachte Erlösung

als positive Utopie (vgl. Adorno 1970: 181) in der Spannung von notwendigem – konkreten – Staat und göttlichem Erlösungsbegriff situiert. Das Diesseits, in welches die Lebenswelt eingelassen ist, wird nicht entwertet. Wenn es heißt, das „'Reich' des Judentums (...) ist von dieser Welt" (Scheit 2004: 297), fügen sich der göttliche Wille mit dem bürgerlichen Befreiungsgedanken zusammen, ohne den Widerspruch zu verleugnen, denn das „Ganze (...) geht im Staat nicht mehr auf" (ebd.: 300). Es steht für einen Universalismus, der „zugleich das Individuierte auf neue Weise zur Geltung" (ebd.) bringt und als Ausdruck der Erlösung von den Leiden verstanden werden soll[92]. Es kann also nicht darum gehen, die von den Liberalen und Linken Europas und Amerikas entwickelte Formel des weltweit gewachsenen Gewichts der Religionen zu übernehmen, um anschließend „unter dem Schlagwort des Fundamentalismus mit der weltweiten Gefahr des Islam gleichzusetzen, der per definitionem die Gewaltenteilung ebensowenig kennt wie die Vermittlung zwischen religiösen und säkularen Gesetzen" (Scheit 2006: 50/51). Andererseits ist dieser Unvermitteltheit des gottgegebenen als des einzig gültigen Gesetzes die Abweisung jeglicher Liberalität und jeden emanzipatorischen Gedankens schon inhärent: wo alles in Gott inkarniert ist, stellen sich derlei Dimensionen sozialen Daseins nicht als Frage. Es kristallisiert sich das Zugesellen von Heilswissen für die Gläubigen sowie der damit einhergehende Chiliasmus als Gegenpart vermeintlich „irrationaler Wertrationalität" – der als krisenhafter Gesamtkomplex verstandenen Moderne (siehe oben) – heraus.

Aus jener konkretistisch gedachten Unmittelbarkeit erwächst der absolutistische Geltungsanspruch, weil die Konkretion dann nur universell formulierbar ist. Unter den genannten Bedingungen enthält demgegenüber Huntingtons Analyse, die von Müller sonst als grob gestrickte kulturelle Unterteilung der Welt, „kühner" und „ansonsten wenig überzeugender Ansatz" (Müller 2006: 129) eingeschätzt wird, für das Verständnis der „Rolle des Islams und des islamistischen Terrors" (ebd.) einige „anregende Argumente." (ebd.). Fruchtbar kann ebenfalls der Colemansche Gedanke zum Übergang von der Makro- zur Mikroebene unterlegt werden. Von der Makroebene wirken die unterschiedlichen Gesellschaftsmodelle und Entwicklungsvorstellungen durch die sozialkulturellen Dimensionen als Verfügungs- und Teilnahmemöglichkeit, aber auch als Zwänge auf die Mikroebene der Individuen. Die Akteure erzeugen durch ihre Handlungen wiederum Systemeffekte, sind also in der Lage, entsprechend der sie umgebenden Situationslogik (vgl. Esser 1991: 46) Wirkungen auf der sozialen Ebene zu hinterlassen (vgl. Coleman 1991: 225). So erinnern muslimische Migrationsbevölkerungen auf der gesellschaftspolitischen Ebene durch formulierte Ansinnen nach Berücksichtigung ihrer kulturell-religiösen Herkunft an ihre Loyalität und Verpflichtung gegenüber ihrem Menschenbild: Die Relativierungen haben die Tendenz, „die einzelne Gruppe zum Staatsvolk"

[92] Die Lesart Scheits ist entgegen des ersten Eindrucks keine Affirmation der Entbindung von Begründungspflichten. Als Kritiker sowohl einer Heilsgeschichte als auch bürgerlicher Vermittlung als geschichtlicher oder gar persönlicher Telos zeigt er vielmehr die Grenzbereiche von Vermittlung und Unvermitteltheit auf.

(Huntington 1996: 429) zu erheben, also rekonstruktive Sinndeutungen vorzunehmen.

Dass in der islamischen Geschichte der imperiale Gedanke nicht weggedacht werden kann, ohne den Gegenstand zu verfehlen, ist mit Efraim Karsh bereits hinreichend belegt worden. Huntington ergänzt um die Erkenntnis, dass „Muslime Ende des 20. Jahrhunderts weit mehr in Gewalt zwischen Gruppen verwickelt waren als Menschen anderer Kulturkreise“ (ebd.) und weist sowohl für inner- als auch extramuslimische Konflikte wie auch historische und zeitgenössische Konflikte auf folgendes hin: „Der Koran und andere Formulierungen muslimischer Glaubenssätze enthalten nur wenige Gewaltverbote, und die Vorstellung der Gewaltfreiheit ist muslimischer Lehre und Praxis fremd“ (ebd.: 430). Müller subsumiert nun die Versuche, die Säkularisierung und Verwestlichung der Moderne zu revidieren, als Ausdruck einer „Rahmung“ (Müller 2006: 129) nach der „ein kultureller Schulterschluss nach dem ‚Kin-Country-Syndrom‘“ (ebd.) zu vermuten ist. Die Nähe zu einem Zivilisationskreis kann Staaten zur Unterstützung desselben, zur Unterstützung mit „Geld, Waffen und Kämpfern“ (Müller 2006: 129) und schließlich zu einem *„guerre civilisationelle“* (Huntington 1996: 400) führen. Samuel Huntington versucht dies am Golfkrieg des Jahres 1990 nachzuvollziehen (vgl. ebd.: 403 f), in dem antiwestliche Ressentiments der muslimischen Bevölkerungen trotz der Stützung ihrer Staaten demonstrativ mit dem Verweis auf westlich-zionistische Verschwörung geäußert werden. Aufseiten der Einzelstaaten zeigt sich auch die legitimationsideologische Seite von religiöser Anrufung: Saddam Hussein beispielsweise selbst „identifizierte (...) sein bis dahin säkulares Regime mit jener Sache, die die breiteste Anziehungskraft haben würde: dem Islam“ (ebd.: 405). Demgegenüber zeigt sich die Bevölkerung überwiegend ablehnend gegenüber Hilfe von „außen“, weil für sie der Eingriff in die Kultur durch einen subordinierenden Westen im Vordergrund steht (vgl. ebd.: 404). Vorstellbar ist im vorliegenden eine Eskalationslogik, so Müller, die „einen an sich unwahrscheinlichen ‚Kampf der Kulturen’ (...) als ‚nicht-intendierte Folge intendierten Handelns’ (...) und als unglückliche Verkettung von Ereignissen“ (Müller 2006: 130) wahr werden lässt. Eschatologische Hoffnungen eignen sich durchaus auch für eine Übertragung auf und in die Konflikte hinein. Berhard-Henry Lévi macht in einem Spiegel-Interview nicht nur deutlich, dass für ihn der „Islam in seiner fundamentalistischen Form (...) in gewisser Weise der dritte Faschismus, der grüne Faschismus nach dem braunen und dem roten (ist)“ (Spiegel Online 03.12.2001; Online-Dokument). Weil Lévi nicht den christlichen und jüdischen Fundamentalismus, sondern den des Nazismus und kommunistischer Bewegungen mit dem Islam vergleicht, erkennt er auch das mystische, der Welt jenseitige Element des Erlösungsgedankens: den der Reinheit und Unverrückbarkeit (vgl. ebd.). Auch wenn er die Spezifität des Islam teilweise dadurch verfehlt, dass er den kommunistisch-ideologischen Gedanken des „neuen Menschen“ einschließt (vgl. ebd.), weiß er im Hinblick auf den Antirationalismus festzustellen:

„Die Muslime müssen aufhören, die Demütigung durch den Westen als Ursache allen Übels zu beschwören. Sie müssen ihrem Antisemitismus auf den Grund gehen, einer Lepra, die immer weiter um sich greift. Sie müssen ihre Verweigerungshaltung aufgeben – die Verweigerung des Individualismus, des Rechts auf Unterscheidung, auf Abweichung, auf Irrtum. Sie müssen die Existenz des Bösen auch in ihrer Glaubensrichtung anerkennen. Der Islam ist nicht unberührbar, und Gottes Wort ist interpretierbar" (ebd.).

Lévi unterschätzt hier möglicherweise die „Hermetik" der Letztbegründung und des eschatologischen Gedankens, wenn er implizit auf Rationalismus setzen sollte, also eine Leistung, die reflexiv „herzustellen" ist. Aus einem letztverbindlichen System jedenfalls ist der Aufklärungsgedanke nicht extrahierbar, eher schon als kontrafaktische Erfahrung.

Armin Pfahl-Traughber untersucht die Anknüpfungspunkte des Islam an Islamismus und kommt zu dem Schluss, dass es erst „im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts" (Pfahl-Traughber 2007: 63) und im Gefolge „der 1928 in Ägypten gegründeten ‚Muslimbruderschaft'" (ebd.) zu einer Trennung in zwei unterschiedlich bewertete Phänomene gekommen ist. Auch er übersieht in dem Impuls, Muslime gegen leichtfertige Diskriminierung in Schutz zu nehmen – ein Ansinnen, das begrüßenswert ist – und vermutlich der Furcht, aus den durchaus treffenden Argumenten Konsequenzen für das Alltagsleben der muslimischen Bevölkerung zu ziehen sowie das Christentum allzusehr zu schonen, das Fazit, das aus den eigenen Betrachtungen zu ziehen wäre. So interpretiert er *djidhad* ähnlich Raddatz als legitime Gewaltanwendung oder auch Kriegsführung, als das treffendere gegenüber dem sonst mit „Anstrengung" übersetzten Verständnis, weil ersteres auch häufiger von Muslimen selbst kontextualisiert wird (vgl. ebd.: 68). Dabei vollzieht er die islamische Expansion nach und weiß um die historische Gewalttätigkeit und Judenfeindschaft (vgl. ebd.:71). In dieser Zerissenheit hält Pfahl-Traughber immerhin die „Immunität gegenüber der Demokratisierung" (ebd.: 74) nach westlichem Vorbild fest. Noch wesentlicher ist jedoch die von ihm selbst vorgenommene „Teilrevision" der Abgrenzungsmöglichkeit des Islam gegen Islamismus. Stellt er zunächst fest, dass „ganz andere Auffassungen" (ebd.: 75) in vorhandenen Schriften nicht ignoriert werden sollten, fügt er dann hinzu: „Die Religion wies historisch betrachtet bereits starke politische Dimensionen auf" (ebd.) und zeigt so den *fundamentalen Bezug des Islam zur vom Religiösen nicht zu trennenden sozial-gemeinschaftlichen Ordnungsvorstellung*. Pfahl-Traughber schlussfolgert treffend: „Ein rigoroser Trennungsstrich zwischen Islam und Islamismus lässt sich nicht ziehen" (ebd.). Der Islamismus ist, wie von Pfahl-Traughber beschrieben, die politische Form, welche ins Ägypten der 1920er Jahre und der Gründung der „Muslimbruderschaft" zurückreicht und das fundamentalistische des Islam am deutlichsten ausdrückt: die Ubiqität des Bezugs auf Koran und Sunna, die Hadithen des Propheten, die Verweigerung von Reformen, insbesondere des Rechtssystems, der Scharia und gegenüber einer aufgeklärten Moderne, die sich zur Aufgabe die reflexive

Selbstüberprüfung und Kritik sicher geglaubter sowie letztbegründeter Annahmen macht.

5. Frauenrechte, Menschenrechte und Demokratie – Ungeliebte und ungeteilte Werte

5.1. Einleitung

Wie bisher zu sehen kooptieren die multikulturell-differenztheoretische, also poststrukturell ambitionierte Theoriebildung und das islamische Weltbild in der Beurteilung radikalisierter Formen bis hin zu gewaltsamen und/oder terroristischen „Kommandoaktionen" im Namen Allahs: Verletzung legitimer, besonders kultureller Rechte, die Deutung als Reflex auf die „Schuldtitel" der kolonialen und imperialen westlichen Gesellschaften werden als Verursachung ausgemacht und mit dem oben ausgeführten *Appeasement* beantwortet.

„Trunken von der Entwicklung des Wissens, dem technischen Fortschritt und der Verfeinerung der Sitten (...) haben sie den Begriff ‚Zivilisation' geprägt (...) ihre eigenen Gewohnheiten zu universalen Fähigkeiten, ihre Werte zu absoluten Beurteilungskriterien und den Europäer zum Herren und Meister der Natur (...) einer nach und nach aufkommenden Vernunft" (Finkielkraut 1990: 60) gemacht.

Die Notwendigkeit solcher Transformation göttlicher in weltliche Macht, die das Subjekt und Individuumwerdung in den Vordergrund menschlichen Miteinanders stellt, ist der Verzweiflung an der *Dialektik der Moderne* und dem Begriff bzw. der differentialistischen Variante der Zivilisation in Kontraposition zur universalistischen gewichen. Im Resultat zeigt sich allerdings eine Gleichgültigkeit immensen Ausmaßes gegenüber tatsächlichen Differenzen, die nur mit tiefer Missbilligung und Ablehnung – zum Teil sicherlich Verachtung – der Grundlagen derjenigen Bedingungen erklärbar ist, auf der die Fürsprecher der Differenz respektive des Kulturrelativismus ihre Kritik formulieren können. *Politisch und gesellschaftlich unerwünschte Szenarien* werden durch diese Kritik *wegrationalisiert*, auch wenn empirische Daten entgegenstehen. Sollten dennoch Ereignisse eintreten, die nicht mehr wegzuleugnen und deren Ergebnisse folgenreich sind, so werden verschiedene strategische Begründungsmomente implementiert, die Rekursivität auf die bereits bestehenden Theoreme bzw. das basale Theoriegebäude nahelegen. Eine solche Strategisierung besteht in der „*system-blame*-These" (Müller 2006: 113), welche besagt, „das musste ja einmal so kommen" (ebd.). Die Ausbeutung des Trikonts, aus feministischer Perspektive besonders des weiblichen Körpers hier wie dort, „musste" zwangsläufig diese Folgen zeitigen. Hier wird, nicht nur Privileg des Differentialismus, eine Notwehrsituation auf der einen Seite, eine der Nothilfe auf der anderen beschworen, manchmal auch deren Überschreitung eingeräumt. Mit viel gutem Willen wird auch zugestanden, dass es sich um eine Form der „Putativnotwehr", also einen Irrtum über Tatumstände, durch den die Voraussetzungen der Notwehr irrtümlich für gegeben gehalten werden handelt (vgl. Strafgesetzbuch § 16).

„Hatte der naive Westen (...) tatsächlich gedacht, die Lasten dem Rest der Welt in Gestalt von sozialer Polarisierung, Exklusion und Verarmung ohne Gegenwehr aufdrücken zu können? Wenn ja, so hatte er mit den Anschlägen auf das Symbol des Weltmarktes und der militärischen Weltmacht sein Quittung bekommen: ‚ATTAC' auf arabisch. Höchste Zeit also, die Kritiker der Globalisierung ernst zu nehmen und an einer gerechten Architektonik von Weltfinanz, Welthandel und Weltmarkt gemeinsam mit allen (...) zu arbeiten" (Müller 2006: 115/116; Schreibweise i.O.).

Was die mit viel Pathos aufgeladene gesinnungsethische Attitüde zur Aufhebung des infiniten Regresses hinsichtlich einer „weltgesellschaftlichen" Problemlösung tatsächlich denunzieren will ist ein verfehltes und gescheitertes System. Eine weitere strategische Figur ist die damit zusammenhängende *„self-blame*-These" (ebd.: 117), die besagt: der Westen hat sich nach dem Zerfall der sozialistischen Systeme nur um sich selbst, nicht aber um die durch ihn verursachten Folgen gekümmert; und wenn er eingegriffen hat, dann hat er „nur Enttäuschung und Bitterkeit (...) hinterlassen" (ebd.). Ich halte diese These für eine sehr bedeutende im Kontext der Modernekritik, weil sie sich schon früh mit Umweltmotiven, ethnisch-kulturellen, aber auch Arten- und Tierschutzambitionen verbindet, welche die „Verschwendung" von und den verantwortungslosen Umgang mit beschränkten Ressourcen denunzieren, zu einer teils asketisierten Lebensführung auffordern, wobei die Appelle zum Teil durch militante Aktionen ergänzt werden. Aus dieser Position heraus werden sehr dezidiert „Luxus", „Bonzentum" und „Statussymbole" theoretisch und praktisch an- oder aber vermeintlich erkannte „Volksinteressen" aufgegriffen. Vom sogenannten Car-Walking, über Tierbefreiungen und Beschädigungen oder dem „Abfackeln" von „Luxuskarren" bis hin zur Forderung von „Menschenrechte für Tiere" (vgl. Schmidt-Salomon 2006. 120 f) reicht eine Palette der Forderungen. Was als Kritik ausgemacht werden soll, ist de facto eher ein Appell zur Flucht ins Engagement. Mit dieser vorliegenden Attitüde, der Alleinschuldunterstellung und im hier vertretenen Duktus sind die Kantischen Voraussetzungen vernünftigen Handelns massiv infrage gestellt oder meist gar obsoletiert. Fundamentalismus wird „gelesen" als relativierende Abwehr gegen die Zumutungen des Individualismus, in dem die Subjekte jenseits aller Festlegungen ihr eigenes Schicksal zu entscheiden haben: Gegen diese Entgöttlichung, die als *Denaturalisierung* insbesondere die natürlichen Gemeinschaften betreffen soll, ist Widerstand angezeigt. Mit welchen Implikationen das verbunden ist, zeigt sich konturiert in der „Antwort" des Differenzfeminismus auf die Herausforderungen die das islamische Weltbild darstellt.

5.2. Frauenrechte im Licht des Differentialismus

Die Situation stellt sich wie folgt dar:

- Wenn Ayaan Hirsi Ali, die aus Somalia stammende und in die

Niederlande eingewanderte, dort ehemals tätige Politikerin, Frauenrechtlerin und Kritikerin islamischer Praktiken darauf hinweist, dass „in einem Land wie den Niederlanden das Alter für die Verheiratung junger Mädchen in den letzten gesunken ist“ (Hirsi Ali 2006: 282) und mit dem Verheiraten Minderjähriger grundsätzlich ein Zur-Verfügung-Stellen inklusive sexueller Missbrauchung verbunden ist (vgl. ebd.), werfen ihr die Kritikerinnen von Braun und Mathes die Belebung überkommener „assoziativer Verknüpfungen“, die gegen die islamische Frau gerichtet sind, vor (vgl. von Braun/Mathes 2007: 203); sie bemühen im Gegenzug historische Formen der Misshandlung und Penetration von (Jung-)Frauen (vgl. ebd.: 209), und fordern, den postfeministischen Blick „auf die ‚andere' Frau“ (ebd.: 210 f; Kapitelüberschrift) zu richten. Das ist Schönreden durch Gleichsetzung.

- Wird auf Ehrenmord in islamisch-migrantischen Lebenszusammenhängen hingewiesen folgt auf dem Fuß der Reflex: „östlich *und* westlich“ (ebd.: 322; Kapitelüberschrift; Herv. B.M.); anschließend werden Massenvergewaltigungen des Krieges im ehemaligen Jugoslawien und während des deutschen Faschismus kontrapositioniert. Überlegungen von Christine Schirrmacher, ob christliche Werte angesichts des *aktuellen* Ehrenmords an Hatun Sürücü neu und verbindlich einzufordern sind (vgl. ebd.: 324), werden mit dem Hinweis allgemeiner Gleichschaltung in monotheistischen Religionen und dem allgemeingültigen „Topos einer Unterwerfung des eigenen Lebens unter das der Gemeinschaft“ (ebd.: 326) auch im Westen beantwortet. Will sagen, jede Gemeinschaft hat ihre Eigenarten. Dabei tappen die Autorinnen allerdings in die eigene Falle: die des „leidenschaftslosen“ und „objektiven“ Abgleichs. Denn die Analogie von europäischem Faschismus zum Islam zu bilden, ist tatsächlich geeignet, die kollektivistische Gefahr, in der Menschen „das eigene Leben für die ‚Unsterblichkeit der Gemeinschaft' herzugeben“ (ebd.) bereit sind, als pathologisches Phänomen zu überführen. Der Fingerzeig auf einen „Allgemeinfundamentalismus“, der sich hier auf dem Vormarsch befinden soll (vgl. Schmidt-Salomon 2006: 115), ist ebenso indifferent, wie die Behauptung, dass „ein selbsternannter ‚Weltpolizist' namens USA“ (ebd.) das Zentrum desselben bildet. Es sind gerade die „westlichsten“ aller westlichen Nationen und hierunter die permanent im Fokus stehenden Vereinigten Staaten, angetreten, diesen europäischen und besonders den deutschen Faschismus niederzuwerfen, Individualismus gegenüber Kollektivismus zu stärken[93]. Das ist von Braun und Mathes entgangen oder wird schlicht ignoriert. Sie wollen Schirrmacher und anderen das „falsche Heilmittel für islamische Gewaltbereitschaft“ (ebd.: 324) unter Gleichsetzung des Unvergleichbaren, des *Entgegen-gesetzen* vorwer-

[93] Was in diesem Fall ebenfalls immer wieder zum Vorwurf gereicht.

fen, um nicht von ihrem differentialistischen Relativismus lassen zu müssen.

- Wird auf die Gewalt der Klitorisbeschneidung bzw. Genitalverstümmelung aufmerksam gemacht, wird der vermeintliche alltägliche Sexismus des Mannes im orientalen wie okzidentalen Gewand und „heteronormatives Paradigma“ weiblicher Schönheitsideale – Frau sein als für den Mann sein durch plastische Chirurgie und andere Eingriffe – ohne jegliches Bewusstsein der Absurdität des Vergleichens entgegengehalten (vgl. ebd.: 27).

- Wird die Dramaturgie der Verschleierung als eine Mischung aus sozialem Druck (Ates 2008 130) und einer selbst im Zwang noch mitgetragenen Abgrenzungsbereitschaft gegenüber selbstverständlichen Praktiken aufgeklärter Gesellschaften aufgezeigt und dabei auf die damit transportierte Überlegenheitsannahme gegenüber „den Deutschen, den Christen und Juden“ (ebd.: 131) hingewiesen; und wird so das Bild eines bloß islamischen Konservatismus unter anderen Konservatismen abgewiesen (vgl. Tibi 2007: 97), ist der Vorwurf der „Islamfeindlichkeit“ die Antwort. Das stellt die Neutralisierung der „Gegner mit der ideologischen Waffe des Vorwurfs eines ‚Feindbild-Islam’ oder (...) schlicht ‚Islamophobie’“ (Tibi 2007a: 7; Vorwort) dar.

- Wird nun auf die obstruktive Seite des Kopftuches verwiesen, darauf, dass es sich um eine Einpassung in vorgegebene und nicht selbstgewählte Geschlechterrollen handelt, kommt der Vorhalt, dass die Mädchen und Frauen sich einer „Zwangsemanzipation“ (vgl. Ates 2008: 135) zu unterwerfen hätten, die als eine „Zwangsentschleierung“ (von Braun/Mathes 2007: 428) fungiert und im Ergebnis als Unfähigkeit zum Differenzgewinn interpretiert werden muss. „Tausenden junger Frauen mit islamischen Hintergrund, die ihre individuelle Differenz ganz bewusst nicht religiös ausdrücken, wird damit schlicht eine authentische Subjektpositionierung abgesprochen“ (Wolter 2007: 8).

- Wird auf parallelgesellschaftliche Entwicklungen und zudem noch auf migrantische Milieus verwiesen, sieht sich nicht nur der Islamophobievorwurf bestätigt. „Besonders aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang die seit Jahren geführte Debatte um die weibliche Verschleierung und Frauenrechte im Islam“ (Skripte: 18). Hier erweitert sich der Vorwurf der Missachtung „lokaler Kulturen“ (ebd.) und die als verteidigenswert betrachteten Differenzen um den Rassismusvorwurf, wie ihn zum Beispiel sich Birgit Rommelspacher und Mark Terkessidis nicht scheuen zu führen: selbst gegenüber feministischen Migrantinnen. Die Kritik an der Verschleierung wird als eine „Verhaltensweise, durch die Individuen oder Gruppen aufgrund ihrer Abstammung, d.h. aufgrund ihrer Geburt als minderwertig (...) klassifiziert werden“ (Kapalka/Räthsel

> 1989: 87), identifiziert. Jegliche Kritik am „Schleier“ ist dann schon Ausdruck des Rassismus, wie schon Rommelspacher 1993 deutlich macht, wenn sie diesen in jeder Kritik der Feministinnen an militanten und sexistischen islamischen Praktiken reproduziert sieht (vgl. Skripte: 18). Weil sie, so der rhetorische Impetus der Verteidigung der Frauenunterdrückung, sich nicht als „Subalterne“ zu fetzigen „Sex-Bomben“ (Huhnke 2004: 23) machen lassen wollen, müssen zwangsläufig alle Klischees bemüht werden, die „fremde“ Frau zu „rassifizieren“ (vgl. ebd.: 24), wird unterstellt. Aus der Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein“ (Kapalka/Räthsel 1989: 85 f; Kapitelüberschrift), ist die Unmöglichkeit geworden, ihm zu entgehen. Dass die Frauen im Koran als Verführerinnen gesetzt und daher in angemessener Form zu bannen sind (vgl. Koran: 12, 22 f), mit Mitteln also, von denen die Bedeckung des Kopfes nur einen Teil bildet – einen entscheidenden, der aber durch Gewalt ergänzt werden darf, damit sie kein Unheil anrichten –, wird zur Unkenntlichkeit verzerrt.

Die Äquidistanz der feministischen Argumente ist gar keine, sondern der strategische Versuch, Gesinnungsethik und Werterigorismus als Kritik der Moderne aufzustellen. Das Manöver, eigene bzw. frühere Theorieansätze zu retten oder anzureichern und dabei in dem Glauben zu sein, dem kulturalisierten Klientel auch die größten Grausamkeiten zumuten zu können, erinnert an folgende Polemik: „Du fragst mich mein Freund welches besser ist, von einem bösen Gewissen genagt zu werden oder ganz ruhig am Galgen zu hängen“ (Georg C. Lichtenberg). Das bei der Verteidigung der Verschleierung nicht reflektierte frauenverachtende und reduktionistische Bild wird in Kauf genommen, um die eigene Projektion des „Anderen“ als eines besseren Weltzustandes gegen alle empirische Beweislast beibehalten zu können. Die *Gender Studies*-Bewegung, die auch Ende der 1990er Jahre an der Berliner Alexander-Humboldt-Universität zu einem eigenen Studiengang gelangt ist, hat es in ihrem Gefolge nicht vermocht oder nicht gewollt, die Subjektposition ihrer eigenen Klientel gegen einen vereinnahmenden Kollektivismus zu verteidigen, sondern muss oder will durch den Griff ins ontologische Register der Differenz das Individuelle bannen: und Subjektivität kann nur als jenes das „Andere“ nicht zur Kenntnis nehmende und zugleich aber definierende wie zentralisierende „Abendländisch“-Rationale denunziert werden. Und zwar ist das in Kollaboration mit den gegenmodernen und antifeministischen Protagonisten – all jenen, welche die Ideologie des islamischen Weltbildes durchsetzen wollen – geschehen, die sich an der Differenz, die sie gerne bestätigen, nur soweit beschäftigen und abarbeiten, als sie im vermeintlichen Mann-Weib-Dualismus den religiösen Heilsgedanken wiederfinden. Subjekt und Individuum lässt die postkoloniale Theorie in einem uneingelösten Gemeinschafts- und Zusammengehörigkeitsgedanken im Kampf gegen „die“ Macht partriarchaler Gestalt aufgehen; sie retraditionalisiert dabei Gesellschaften auf einen „sozialistischen“ Kommunitarismus wie Utilitarismus hin, bei dem Anderssein als neue Kategorie auftaucht

und ähnlich dem Versuch, „bunt“ zu einer Farbe zu machen, wirken soll: je komplementär und je mit eigener Dignität. Die kritische Masse der betriebenen Zwangskollektivierung kommt nicht in das Bewusstsein der Differenztheorie, wobei die Frage zu stellen ist, wie wichtig jener Position sowohl die politisch ausgehängte emanzipatorische Zielsetzung wie auch die *einzelne Frau als Individuum* ist. Kohlhammer hat das intellektuelle Versagen solcher Standpunkte, denen alles normativ begründete und verfassungsgemäß Verfügte deshalb suspekt ist, weil es notwendig mit der „Macht“ klüngelt, korrumpiert ist und schlussendlich nur zurichtend, niemals aber einer tieferliegenden Wahrheit verpflichtet sein kann, wie folgt skizziert: „Intellektuelle, die diesem Sinnkonzept nachhängen, sind nicht Vertreter der Moderne, sondern Hüter eines vormodernen religiösen Gemeinschaftsbildes in säkularer Gestalt“ (Kohlhammer 2007: 677).

Aus soziologischer Perspektive ist Gesellschaft dem Menschen zur zweiten Natur geworden; aus evolutionspsychologischer Sicht wird der Mensch durch den „Kumulationsprozess *genomischer* Information zum einzigen Lebewesen, das aufgrund seiner ‚artspezifischen’ biologischen *Entwicklungspotenzen* zur *gesellschaftlichen Lebensgewinnung* fähig ist“ (Holzkamp 1983: 179). Der „Reichtum der Gattungskräfte“ (Parnass 2010: 33) ist jedoch erst noch zu entfalten und nur durch Vernunft auf den Weg zu bringen ist. Denn mit Marx Thesen über Feuerbach wird deutlich, dass der Mensch ein „wirkliches Wesen“ (vgl. MEW 3: 6) ist, jedoch ist er dabei „(i)n seiner Wirklichkeit (...) das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse“ (ebd.). Das bedeutet, dass das Abstraktum in den Menschenrechten auf den wirklichen Menschen und hier nochmals jenen der bürgerlichen Gesellschaft mit ihrer Dialektik verwiesen ist: Den Menschen gilt es also als abstraktes Rechtswesen jenseits seiner leiblichen und psychischen Bedürfnisse, aber zugleich mit denjenigen potentiellen Überschüssen zu begreifen, den der leiblich-psychische Mensch zu seiner „Konkretion“ als freies Individuum benötigt. Stattdessen wird eine „Dialektik des Globalen“ (Krieger 2007; Online-Dokument) mit ihrer diskursiv-einebnenden Form im Konstrukt vom orientalen Anderen und okzidentalen Selbstverständnis entdeckt, der der „’westliche’ Wunsch nach ‚sauberer' Widerspruchslosigkeit neuer (subalterner) Subjektpositionen“ (ebd.) und damit die „Ablehnung jener (...) korrespondieren, deren konservatives Modell von Geschlechterordnungen und deren unnachahmliche Fremdheit stets an ihre Gefährlichkeit zu gemahnen scheint: islamistische Bewegungen wie z.B. die Hamas“ (ebd.). Hier wird offensichtlich, dass diese Form des politischen Intellektualismus nicht sich mit den Individuen selbst, sondern mit der sogenannten Wissensproduktion *über* sie befasst (vgl. Beckmann 2006: 1; Online-Dokument). In der Ankündigung eines Kongresses bedient sich Claudia Brunner dieses Duktus, um Machtverhältnisse zu kritisieren und Selbstmordattentate zu relativieren: Ihre Besonderheiten bestehen oder ereignen sich „in einer Weise, die nicht nur ihre direkten GegnerInnen/Opfer zum Ziel hat, sondern auch ‚westlich’ konzipierte hegemoniale Vorstellungen von Macht, Gewalt und Ordnung im Rahmen moderner Nationalstaaten und

internationaler Herrschaftsverhältnisse herausfordert. Sie bringen Grundlagen ‚westlichen Denkens' durcheinander – oder aber sie dienen als Knotenpunkte, um Ordnung im Wissen zu befestigen, das hegemonialen Machtinteressen zuarbeitet" (Brunner o.J.; Online Dokument). Als Kritiker des islamischen Geschlechterverhältnisses muss „Mann" sich merken, dass nicht das Attentat respektive die Unterdrückung der Frauen aufgrund des kulturell-religiösen Selbstverständnisses der Skandal ist. Es ist vielmehr das „Blick- und Interpretationsregime" (vgl. Beckmann 2006: 2; Online-Dokument), das inauguriert werden und den Stoff für „eine kulturwissenschaftliche Softwaretheorie unter Gender Studies Gesichtspunkten" (ebd.) bilden muss.

Wie George Bush nach dem 11. September 2001 erliegen „wir" nur allzu schnell dem Phantasma „einer dem Islam inhärenten Gewalttätigkeit" (von Braun/Mathes 2007: 428). Wo „wir" uns doch mit der Ausbreitung „unseres" Denkens (vgl. ebd.) beschäftigen sollten, um nicht weiterhin Organisationen wie der Hamas in „unnachahmlicher Fremdheit" und mit westlichen Bewertungen zu begegnen. Denn wenn „sie" – wer „sie": alle Muslime, die politischen Apologeten, die Terroristen? – auch der „Zeichenhaftigkeit" des Geldes" (ebd.) erlegen sind, sie repräsentieren dennoch nicht mehr als ein konservatives Geschlechtermodell – ein Modell also, das ebenso in den Ländern des „weißen" Feminismus (vgl. Huhnke 2004: 22) vorherrscht, auch wenn sich die Frauen als Partizipantinnen der Macht darüber hinwegtäuschen mögen. Damit wird den feministischen und anderen Kritikern des islamisch motivierten Absolutismus vorgeworfen, aus einem Westzentrismus heraus geradezu auf solche Verheerungen, auch und gerade die Unterdrückung der Weiblichkeit im Orient wie das terroristische Attentat, zur Bestätigung gewartet zu haben – womit zumindest zugegeben wäre, dass es sich nicht nur um Projektionen handelt, es diese Erscheinungen als Allgemeinphänomene gibt. Dieser Widerspruch ficht die Positionen nicht an, denn der Westen braucht schlicht „okzidentalistische Selbstvergewisserung" (Brunner o.J.; Online-Dokument), um den „Kontrollergreifungsdiskurs" (vgl. Deleuze 1993: 260) zu fundieren und zu führen. Deleuze ist es auch, an dem der Anti-Individualismus sich schulen kann, sieht er doch durch Fortschritt geradezu das Gegenteil von Individuierung möglich, nämlich den „individuellen oder numerischen Körper durch die Chiffre eines ‚dividuellen' Kontroll-Materials ersetzt" (ebd.: 262).

Als Fazit der postkolonial-feministischen Theorie und der darauf ausgeführten Positionen bleibt festzuhalten, dass dem „Klientel" und sich selbst ein Bärendienst erwiesen wird. Die politisch aktive Bewegung „Hedonistische Mitte – Brigade Mondän" (2008) aus Berlin hat die „Gender Studies als spirituelle Avantgarde der Selbstzerstörung des Westens" (ebd.: 61; Untertitel) bezeichnet, die Feministinnen, „selbsternannten Feministen und Antirassisten erlaubt, sich ganz ungeniert als intellektuelle Claqueure des islamischen Mobs aufzuführen" (ebd.). Dass sich diese rüde Zuspitzung selbstverständlich erst nach eingehender analytischer Betrachtung formulieren lässt, ist keine Frage. Wie oben darge-

legt, lässt sich die zentrale Annahme dieses Statements allerdings nicht von der Hand weisen – wie sich anhand der folgenden Zeilen zeigt: So scheuen von Braun und Mathes tatsächlich nicht nur nicht davor zurück, den tschetschnische(n) Unabhängigkeitskampf" (von Braun/Mathes 2007: 300) für seine religiös begründete Opferbereitschaft zu loben; sie sehen darüber hinaus, dass „(d)ie Verbindung von religiösem und politischen Kampf (...) bis heute den Islam zu einer Religion (macht), die für Freiheitskämpfe wie prädestiniert erscheint" (ebd.). Andere Feministinnen finden es bemerkenswert und „interessant" (Rommelspacher 2009: 36), „dass die westliche Kleidung (...) für die türkischen Frauen keineswegs per se Befreiung bedeutete" (ebd.), als sie eingeführt worden ist. In selbst frauenverachtender Manier dekliniert Rommelspacher den Schleierzwang auf den westlichen Schönheitsimperativ herunter und kommt so für die Verwestlichung zum Ergebnis, dass sie nicht nur „zu einer größeren Selbstbestimmung der Frauen geführt (hat), sondern auch zu extremen Formen der Sexualisierung der Öffentlichkeit, der Kommerzialisierung der Sexualität und zu neuen Formen von Gewalt und sexueller Ausbeutung" (ebd.). Udo Wolter kommt anhand der Auseinandersetzung mit Affirmationenen und Relativierungen von Braun und Mathes zu dem Ergebnis: Sie „betreiben (...) massiv eine *kulturalistische Islamisierung von Migrantinnen*" (Wolter 2007: 8; Herv. B.M.). Mit einem Zitat von Gayatri Chakravorty Spivak, dass die Ironie der Tatsache in den Vordergrund rückt, dass in Indien die Befreiung der Frau einst gegen den „braunen" und durch den „weißen" Mann stattgefunden hat, macht Wolter auf folgendes aufmerksam: „Betrachtet man die Ignoranz, mit der atheistische und universalistische Positionen feministischer Migrantinnen hier bedacht werden, so scheint eine nicht minder paternalistische Umkehrung am Werke zu sein (...) Legt man das Buch mit einem nochmaligen Blick auf den Klappentext wieder aus der Hand, so handelt es sich dabei doch wohl eher um ein Standardwerk der philo-orientalistischen Ideen und Irrtümer einer antirassistisch daherkommenden Gegenaufklärung" (ebd.: 9). So treffend die Worte hinsichtlich der Buchbesprechung sind: Wolters Kritik lässt in seiner Distanzierung der Distanzierung allerdings keinen Standpunkt erkennen. Wechselseitige Distanzierungssemantiken tragen bedauerlicherweise zur Problemevaluation wenig bei.

5.3. Kulturelle Differenz und Verständigung – Einige Überlegungen

Es scheint mir deutlich geworden, dass gegen die oben genannten Ressentiments offen und in Öffentlichkeit Stellung zu beziehen ist und unter anderem die Protagonisten mit der Frage zu konfrontieren sind, wie weit ihre Identifikationsbereitschaft, die ihnen selbst immer wieder unheimlich wird, geht. Es ist damit zwar kein Ende der streithaften Debatte zu erwarten, aber die Denunzierung frauenfeindlicher Klischees, das hat die Hochzeit des Feminismus gezeigt, darf sich nicht an Harmonisierung orientieren, sondern kann eher hoffen, dass reflexiv-kritische Analyse bei all jenen Wirkung entfaltet, die sich gegen Erkenntnis (noch) nicht hermetisiert haben. Bei den pessimistischen, sich von

den „westlichen Massengesellschaften“ absetzen wollenden, von einem „Einebessere-Welt-ist-möglich“-Impetus getragenen Geist scheint dagegen der antiimperialistische Subtext offen auf. Diese von mir als „kulturalistisch“ bezeichneten Gedanken der Protagonisten rechter wie linker coloeur[94], die häufig einig in der Globalisierungskritik und einem *cultural conditioning* der Individuen sind, stehen gerade Amarty Sens Hoffnungen, multiple Ausdrucksformen und Identitätskonstruktionen im Individualverkehr auffinden zu können, entgegen.

Menschen sind in eine Gesellschaft hineingeboren, nicht schon per se deren Mitglied (vgl. Berger/Luckmann 1966: 139 f). Als Handelnde sind sie aber Mitglieder nicht nur einer natürlichen Welt, sondern auch der gesellschaftlichen. Diese trägt mit dafür Sorge, dass ein „kodifiziertes System sinnhafter Symbole“ (Mühlfeld 1983:74) zur Verfügung steht. Individualität und Sozialität bedingen einander bedingen, mit dem Verweis auf Sozialisation (vgl. ebd.: 78). Das Individuum ist sowohl Gestalteter als auch Gestalter seiner Umwelt, insbesondere seiner sozialen Beziehungen. Die Interaktionen der Betroffenen setzen „eine *Bewusstseinsleistung*“ (Luckmann 1992: 38; Herv. i.O.) voraus. Für Verhalten gilt grundsätzlich die „*Reziprozität der Perspektiven*“ (ebd.: 38; Herv. i.O.), das Faktum, dass der andere des einen Handeln „sieht“ und beide davon wissen. In der Übernahme von Perspektiven ist ein „Welterfassen“ (Berger/Luckmann 1966: 140) enthalten, in dem es zu Missverständnissen bzw. Formen von „Handlungskrisen“ (vgl. Joas 1989: 85) kommen kann, die je kulturspezifisch „verwaltet“ werden. Für Alfred Schütz ist Kultur „kein bloßes System ererbter, in Symbole gekleideter Vorstellungen und Bedeutungen im Sinne der symbolischen Anthropolgie Geertz’. Kultur bezeichnet jene intime Verknüpfung von Wissen und Handeln, von ‚kognitivem System’ und ‚gesellschaftlicher Organisation’, die im kommunikativen Handeln ihren Ausdruck findet“ (Knoblauch 1995: 73). Intersubjektive Verständigung kann problematisch werden, wenn „kulturelle Differenz“ festgestellt wird (vgl. Berger/Luckmann 1966: 140). Wenn andere Objekte als Subjekte anzuerkennen sind, so ist dies im Identitätsprozess durch die frühe Hereinnahme des signifikanten Anderen (vgl. ebd.: 143) möglich. Es besteht die hohe Wahrscheinlichkeit, dass eine auf das andere Individuum bezogene Lösung hin gefunden wird (vgl. Joas 1989: 109), wenn Kultur selber immer relational *auf das Individuum hin* und nicht substantiell gedacht wird. Die Tatsache, dass kulturelle Zugehörigkeiten symbolisch konstruiert, rekonstruiert und aufrecherhalten werden muss, heißt, dass Individuen, in unterschiedlichen Sozialwelten und Sozialmilieus sozialisiert, auf ein je unterschiedliches Repertoire von symbolischen Identifikationsangeboten, also divergierende optionale Räume und Möglichkeiten, Zugriff haben, um soziale und Ich-Identität (vgl. Goffman1990: 9) herzustellen. Das bedeutet jedoch nicht, dass,

[94] Obwohl es in dieser Arbeit deutlich geworden sein sollte, will ich es doch nicht unterlassen zu erwähnen, dass ich nicht *die* Linke meine. Auch wenn angesichts des Verhaltens bisher auch glaubwürdiger Vertreter es immer schwerer fällt, sehe ich die Notwendigkeit zur Differenzierung. Ich spreche von der „postkolonialen“ Linken und hier auch nur von jener explizit, die sich unter den oben genannten Motiven genötigt sieht, das islamische Weltbild zu verteidigen.

wie in den postkolonialen Theorien und auch durch Multikulturalismus nahegelegt, „Subjekte füreinander eigentlich nicht zugänglich“ (Knoblauch 2007: 37) sind. Kultur als Garant der Produktion interaktiv wirksamer Symbole und „Sinn als Ordnungsform menschlichen Erlebens“ (Mühlfeld, 1980: 347) sind nicht als erstarrte Dimensionen der Lebenswelt zu denken. Gleichsam verweisen sie auf menschlich-universelle Faktoren und also übergreifende Momente der Verständigung.

Im folgenden einige Probleme zur Einordnung des „Faktors Kultur“, von Identitätskonstitution und Anerkennung von Differenz. Menschen, sagt Bassam Tibi, „gehören durch Geburt und Sozialisation immer zu einer bestimmten Kultur“ (Tibi 2002: 101), ohne sogleich zu fragen, was dies bedeutet. Denn was heißt „Zugehörigkeit“? Ein Dazugehören impliziert, eine Beschränkung der individuellen Akteure zugunsten allgemeiner Vorstellungen, die wissenssoziologisch mit „Nation“, „Ethnie“, „Kultur“ oder/und „Religion“ gefasst sind. Zugehörigkeit impliziert zwar auch die Tatsache, dass Individuen in bestimmte kulturelle, ethnische, religiöse und auch meist kulturalisierte, ethnisierte und religionisierte Kontexte eingeboren werden. Diese zuvorderst bilden die Voraussetzungen des Wissens sowohl im Bereich der Theorie als auch hinsichtlich des Umgangs miteinander bzw. dem Anderen. Voraussetzungsloses Wissen ist nicht gegeben. Allerdings verlangt Individualität Legitimation der Selbstdarstellung, auch wenn sie sich auf „Zugehörigkeit“ beruft. Bei Tibi spricht sich diese Angehörigkeit als *Bestimmung* aus, was in einer Selbstbeschreibung deutlich wird: Er ist nicht nur ein „Islam-Reformer“ (Tibi 2002: 23), Vermittler zwischen der Welt des Islam und Europa (vgl. ebd.: 29) sondern auch „ein bekennender Muslim (...) (ebd.: 23). Geboren sein und Werden, soweit liegt kein Widerspruch zu Tibis wissenschaftstheoretischen Ansprüchen, die er immer wieder in Analysen beweist, vor. Aber „aus einer (...) der ältesten und berühmtesten islamischen Notablen-Familien (...) der Stadt Damaskus (...)“ (ebd.) zu stammen, ist das, was ihn „mit besonderem Stolz erfüllt“ (ebd.: 23). Stolz auf den Zufall der Geburt – bei einem Mann, der leidenschaftlich nicht nur jeden Eurozentrismus, sondern ebenso neuen wie alten Nazismus und damit auch die arische Herkunfts-, Überlegenheits- wie Weltbeglückungsideologie verdammt? Die Naturalisierung von Überzeugungen ist allerdings immer theorieresistent, dafür umso anfälliger für Ideologie. Nicht zu vergessen ist zudem die Konsequenz der Bindung an eine „Naturstofflichkeit“ als Berufung, impliziert diese für Handlungszusammenhänge immer eine Sinnkonstitution als Verbindlichkeit und damit eine „Grenzziehung“ (Mühlfeld 1997: 13) darüber, „was der sinnhaft erlebten Form des Zusammenlebens noch angehören soll und was als ausgeschlossen anzusehen ist“ (ebd.)[95]. Es findet sich in der Tat bei Tibi ein Widerspruch zwischen seinem „bei Adorno und Horkheimer erlernten aufklärerischen Denken“ (ebd.: 39), das „an vorderster Stelle das Prinzip der Reflexivi-

[95] Die Zitierung aus dem *Familienskript* C. Mühlfelds ist hier durchaus sinnvoll, auch wenn sie ursprünglich im Sinne im Zusammenhang mit familialem Alltag verwendet worden ist. Die Sinnstiftung von Kultur mit der Gefahr binärer Distinktionskonstrukte gilt m.E. hier noch mehr bzw. verstärkt.

tät, wonach alles – und zwar ohne Zensur – der kritischen Vernunft unterworfen werden kann und muss“ (ebd.) und der „Rückkehr zu meinen islamischen Wurzeln“ (ebd.). Bei der Suche nach einem Fluchtpunkt der Existenz bietet sich die Transzendierung der biologischen Natur in Letztgewissheit (vgl. Knoblauch 2007: 29) an. Tibis Standpunkt dient hier nur als Beispiel und steht für ein Bedürfnis des Sich-Überlassens, welches Kultur und Religion einen naturhaften Moment einhaucht und in die Subjekte versenkt. Es siegt das Überirdische über die Individualität des Irdischen, ganz wie in Christa Wolfs *Kassandra* (1983), der dort das letzte Wort überlassen wird: „Mit der Erzählung gehe ich in den Tod. Hier ende ich, ohnmächtig, und nichts, nichts, was ich hätte tun oder lassen, wollen oder denken können, hätte mich an ein andres Ziel geführt“ (Wolf 1983: 5). Wenn es kein anderes Ergebnis geben kann: ist das nicht die Verkehrung von Individualität – erneut – zum Risiko menschlicher Natur, der letztlich – hier durchaus im normativen Sinne – nachzugeben ist, soll Schlimmeres verhindert werden? Es erstaunt nicht nur der Stolz Tibis, vielmehr ist das Schicksalhafte bedenkenswert wie bedenklich. Es findet sich nämlich die Gestalt des „aus mechanischen oder gar solidarischen Beziehungen“ (Wehrheim 2006: 126) freigesetzten Individuums, eine „pessimistische Sichtweise: Das gefährliche Individuum ist jenes, welches im Zuge funktionaler Differenzierung aus traditionellen sozialen Bindungen ausgeschlossen ist und auf sich selbst gestellt existiert“ (ebd.), und in der Lesart auch Tibis trotzdem und paradoxerweise zur Einzigartigkeit „verdammt“ ist.

Das Vorgehen scheint auf den ersten Blick plausibel: Multikulturalismus abwehren sowie gleichzeitig die Debatte um die Schaffung „eines verbindlichen Werte-Konsenses als Klammer für den Kulturpluralismus“ (Tibi 2002: 99) vorantreiben. Letzterer steht auch gegen Islamismus und für eine „islamische Kultur“, die Tibi in Dialog genommen wissen will. Die Schwierigkeit – bevor die Trennbarkeit von Islamismus und Islam überhaupt zu erörtern ist – stellt sich zuvor bereits mit dem kulturpluralistischen Anspruch ein. Der Mensch als Habitat von Kultur, die nach Tibi als „Wurzel“ fungiert und mehr denn Fingerzeig ist – von „Rückkehr“ (vgl. ebd.: 39) kann nur sprechen, wer etwas verlassen hat –, gerät als Individuum in die Defensive, und der Fürsprecher des Pluralismus gerät in Widerspruch zur „Verwurzelung“, auch wenn er insistiert, „dass es durchaus allgemeingültige Maßstäbe gibt, mit deren Hilfe Unterschiede erkannt und bewertet werden können“ (ebd.: 149). Wenn Zivilisationen, Ethnien oder Kulturen in Dialoge treten, dann tun sie das keinesfalls als Individuen. Jedenfalls ruht unter Tibis Maßgaben der Kulturdialog selbst schon einer Naturalisierung der menschlichen geistigen Produkte und der ihm entsprechenden Unveränderlichkeit auf: was den „verbindlichen Wertekonsens“ (ebd.: 89) betrifft also ein Problem. Aus diesem Grund ist es bedeutsam, nicht nur der Gefahr multilateraler Legitimationsebenen untereinander konfligierender Einstellungs- und Verhaltensmuster, die sich nicht auf einen verbindlichen Wertekanon beziehen und sich gegenseitig zu den Abgrenzungen legitimiert fühlen, ins Auge zu sehen. Tibi steht unter dem Zwang, die Notwendigkeit von Leitkultur

zu begründen, und weiter zu begründen, wie er sich den Zusammenhang von verbindlichen Werten und einer Leitkultur europäischer Provenienz vorstellt. Denn der nominalistische Standpunkt, dass sich Freiheit in kulturellen Werten auflösen lässt, ist eine Reduktion des Freiheitsbegriffes, die Tibi allerdings vornimmt. Dennoch ist im Duktus von *Europa ohne Identität* (2002) immer die Anmahnung der letztendlich individuellen Entscheidung über Zugehörigkeiten enthalten und Tibi verlässt seinen antitotalitären Standpunkt nicht zugunsten relativistischer Ideologisierung – auch wenn er immer wieder in deren Sog gerät und vergisst, dass der Glaube an einen anderen Gott ein anderer Glaube ist und Glaube nicht „an sich" theoretisch „bekehrt" werden kann.

5.4. Erziehung und Frauenbild – Islamische „Reformer" und ihre „westlichen" Helfer

Die hier geäußerten Gedanken zum Grundzug des Fundamentalismus im Islam, die bisher sakrosankte Maxime der Rechtleitung durch Gott, seinen Propheten, die überzeitliche Offenbarung – all dies betrifft unmittelbar die Lebenswelt der Frauen in den Herkunfts- wie auch Aufnahmeländern. Sayyid Qutb (1906-1966), ebenso radikaler wie mit „westlicher" Bildung, in Berührung gekommener Nachfolger des Gründers der Bruderschaft, Hassan al-Banna, unterstellt ganz im koranischen Sinn die Notwendigkeit geschlechtsspezifischer Zuordnung und Trennung. Denn für ihn ist die Souveränität Allahs und dessen unhinterfragbare Herrschaft, das Konzept der „*Hakimiyyat Allah*" (vgl. Krauss 2007: 221), verbindlich:

„Nach diesem Prinzip kommt Gott/Allah die alleinige Souveränität zu, während die Menschen auf den Status von gehorsamspflichtigen Gottesknechten zurückverwiesen werden, denen die Aufgabe zufällt, die heiligen Gesetze zu erfüllen" (ebd.). Daraus resultiert, wie Qutb dezidiert schreibt, jegliche Ablehnung von Gemeinschafts- und Ordnungsvorstellungen, die nicht aus den islamischen, besonders der Scharia ableitbar bzw. mit ihr kompatibel sind (vgl. ebd.). Eine solche Bedrohung unter anderen muss „die freiere Lebensart von Abermillionen von Menschen, nicht zuletzt von Millionen von Frauen" (Kahl 2007: 132) in den Augen Qutbs darstellen, eine „spirituelle Bedrohung, als Versuchung zur Gottlosigkeit" (ebd.). Qutb hat, wie Jörg Lau meint und beschreibt, in den USA eine Art „Erweckungserlebnis", was die Stellung und Bedeutung der Frau im aufgeklärten Weltbild angeht:

„Eine bis heute in der islamischen Welt berühmte Episode betrifft ein Tanzvergnügen in einer der zahlreichen Kirchen von Greenley. Nach dem Abendgottesdienst, so Qutb, dreht der Pastor die Lichter im Pfarrheim herunter und legt eine Aufnahme von ‚Baby, it's cold outside' auf, um auch die letzten Mauer-

blümchen auf die Tanzdiele zu locken: ‚Der Tanzsaal bebte zu den Tönen des Grammophons und war voller sich verführerisch verschlingender Beine', schrieb Qutb. ‚Arme umfassten Hüften, Lippen trafen auf Lippen, Brust schmiegte sich an Brust, und die Atmosphäre war voller Leidenschaft' (...) Ein andermal schreibt er: ‚Überall wird gelächelt und überall gibt es 'fun', und an jeder Ecke Umarmungen und Küßchen. Doch niemals sieht man echte Zufriedenheit auf den Gesichtern'" (Lau 2007 a: 1).

Die Erziehung der Muslime in ihren Herkunftsländern soll, wie von Sayyid Qutb, aber auch schon Hassan al-Banna empfehlen, zu einer gottgefälligen werden, wobei ihnen der erzieherische Impetus zugleich als *Mittel zur Bildung einer islamischen Vorhut* in den Heimatländern dient (vgl. Wiedl 2008: 34). Zugleich ist auch die Ausdehnung auf nichtmuslimische Länder beabsichtigt. In Europa gibt es nach Wiedl zahlreiche Organisationen, die sich mit dem Konzept der *da'wa* und damit der Verbreitung der Ideen und Gedanken des Islam beschäftigen. Unter anderem sind Islamische Zentren, die Islamische Gemeinschaft Deutschlands (IGD) und altersgruppenbezogen die Muslimische Jugend Deutschlands (MJD), von „Mitgliedern der Muslimbruderschaft gegründet und geleitet" (Wiedl 2008: 67). Der 1926 in Ägypten geborene sunnitische Gelehrte Yusuf al-Qaradawi, hat nicht nur an der Al-Azhar Universität studiert und ist zu einem „Popstar" des Fernsehsenders *Al Jazeera* zum Thema die „Scharia und das Leben" (Wiedl 2008: 134) geworden, sondern führt auch den Vorsitz „des in Dublin ansässigen Europäischen Rates für Fatwa und Forschung (ECFR) (ebd.: 67). Wie viele andere Gelehrte sieht auch Qaradawi einen *islamischen „Erziehungsauftrag"*, den es *generationell* wie auch *länderübergreifend* weiterzugeben gilt. Die genannten Persönlichkeiten des *Da'wa*-Konzepts stehen für eine *Retraditionalisierung des Geschlechter- und Rollverständnisses von Frauen*, die sich auch in der Rolle der Hausfrau aufgehoben fühlen und berufliche Abstinenz nicht als Versagen erleben sollen (vgl. Wiedl 2008: 19/20). Diese „Rücksicht" scheint angebracht in Rücksicht der Tatsache, dass nur ca. die Hälfte der Frauen der arabischen Länder lesen können (vgl. Kahl 2007: 133).

Tariq Ramadan, der Enkel des genannten al-Banna, gilt nicht nur mit Qaradawi als einer der führenden Köpfe, er wird auch zudem als „moderat" bezeichnet oder zum „Reformer" gekürt, gerade in den Augen vieler westlicher Beobachter und „islamophiler" Liberaler wie von Linken. Ramadan gelingt die *Synthese von islamischem Traditionalismus und der Argumentation auf der Basis okzidentaler Werte und Begrifflichkeiten* wie keinem anderen zuvor. Ebenso kaschiert er das Paradoxon, eine Sonderstellung für muslimische Gemeinschaften und deren verfassungsrechtsdistante Selbstverständnisse in den Zuwanderungsländern zu fordern, indem er diese Forderungen in Menschrechtsjargon kleidet. Hinter Ramadans moderater Wirkung verbirgt sich ein durch und durch antiwestliches Ressentiment, dass zum einen mit westlichen Theorieversatzstücken, plakativen Bebilderungen und diskursiv geschult daherkommt, dabei den Begriff der

Vernunft gegen seine Herkunft wendet und zum anderen strikt für eine Geschlechtertrennung einsteht:

„Die westliche Lebensweise stützt sich auf und erhält sich durch die Verführung zur Aufstachelung der natürlichsten und primitivsten Instinkte des Menschen: sozialer Erfolg, Wille zur Macht, Drang zur Freiheit, Liebe zum Besitz, sexuelles Bedürfnis usw." (Ramadan 2000: 319) Verantwortlich dafür ist der Erfolg der Säkularisierung: „Der Prozess der Säkularisierung befreite nicht nur die Gesellschaft von der Herrschaft der Religion, sondern führte zugleich zu einer Infragestellung der Grundlagen der Moral. Die laizistische Moral, die sich auf das Vernunftsprinzip stützt, erhob sich seither zum Maßstab (...)" (ebd.: 290). Naturbeherrschung und Wissen bedingen sich und geraten zu einer selbsttragenden Entwicklung: „sie ist im Gegensatz zur religiösen Moral nicht umfassend; und da sie selbst rational ist, ist sie *naturgemäß* im Rückstand gegenüber der tätigen Vernunft" (ebd.; Herv. i.O.). Tätige Vernunft ist also im Gottesgesetz inkarniert.

Nina Wiedl weist im Zusammenhang mit den „intellektuellen" Begründungen Ramadans auf die Gefahr hin, dass die theoretischen Ambitionen zu einer Rezeption bzw. Adaption ähnlich des „Buddhismus oder Marxismus-Leninismus" (Wiedl 2008: 210) führt und damit einen „festen Platz in der europäischen Gesellschaft finden kann" (ebd.). Das scheint umso bedenklicher als ein enger Vertrauter und personelles Verbindungsstück zur Muslimbruderschaft (vgl. ebd.: 66) zum ernst genommenen und ernst zu nehmenden Verhandlungspartner avanciert. Wiedl ordnet Ramadans Euroislam-Idee weiter als „extremistische Ideologie (...) die Ähnlichkeiten sowohl mit links- wie rechtsradikalen Ideologien aufweist" (ebd.: 211), ein. Sie folgt in der Einschätzung Caroline Fourests, der Französin, die Ramadan für gefährlicher denn die offenen Extremisten oder Radikalen hält, weil seine Aussagen und Statements vernünftig klingen. Fourest kommt aufgrund ihrer Auseinandersetzung mit den schriftlichen und mündlichen Aussagen zu „dem Schluss, dass Tariq Ramadan nicht den Islam mit dem weltlichen Staat, sondern den weltlichen Staat mit dem Islam vereinbaren wolle" (Strunz 2007: 153). Dabei geht es zuvorderst um die Rücknahme aller bisher erstrittenen Rechte und Selbstverständlichkeiten, die massive Beschränkung der Meinungsfreiheit durch tugenpolizeiliche Maßnahmen, insbesondere gegen Frauen und Mädchen, kontrollierten Schleierzwang sowie weitere Einschränkungen, die mit dem Verständnis des islamischen Schamgefühls einhergehen (vgl. ebd.: 154). Dass Ramadan ist dennoch in der Lage ist, als „Türöffner" linker antiimperialer Theorie und Ideologie zu fungieren, auch bei Feministinnen bzw. in „frauenbewegten" Kreisen „ankommt", die seine antikapitalistischen, aber auch antijüdischen Bemerkungen gerne überhören (oder gerne vernehmen), sich allerdings gegenüber den „konservativen Idealvorstellungen einer islamischen Gesellschaft, besonders im Hinblick auf die traditionelle Rolle von Frauen und die autoritäre Struktur des Islams" (ebd.) taub stellen, liegt scheinbar an dem in einheimische Begriffe transformierten Duktus einerseits

und vermeintlich die Weiblichkeit verherrlichenden Redewendungen andererseits (vgl. ebd.: 137). Hinzu kommen „emanzipatorischer" Sprachgebrauch und die Verheißung von Gemeinschaftserleben. Gegenüber den Apologeten fortschrittskritischen Skeptizismus und denjenigen, die der aufgeklärten Moderne jede Untat zutrauen, ihr Heil demgegenüber im „Anderen" suchen, hat Ramadan literarisch, aber auch gefühlsmäßig nämlich die richtige Tonart getroffen, weil er den Geist dieser Skepsis zu skizzieren in der Lage ist und die Verwerfungen modernen Lebens transkribiert:

„Zweifelsohne sind die Nordamerikaner und Europäer von heute in religiöser Hinsicht die Kinder dieser langen Geistesgeschichte, die seit der Renaissance durch den kritischen Geist geprägt ist, der den Skeptizismus oder die prometheische Versuchung förderte (...) Der ‚moderne' Glaube kommt oftmals ohne Zeugnis aus: man glaubt im Privaten, alleine, fern dem öffentlichen Raume, der nur dazu bestimmt scheint, uns vergessen zu machen. Der Zweifel ist ein steter Begleiter (...) Die moderne westliche Welt ist eine Welt ohne Gott; so lässt sie dem einzelnen die Wahl, seinen Weg zu finden, nicht selten zum Preis schmerzhafter innerer Brüche – wenn sie denn nicht zur Gleichgültigkeit bornierter und manchmal sinnentleerter Vergnügungen treibt" (Ramadan 2000: 266). Ramadan zeigt sich besorgt, dass die Religiosität auf dem Rückmarsch ist, was für ihn bedeutet, es gibt keine wirkliche Wahl (vgl. ebd.). Impliziert ist, dass Sinnentleerung gleich Laizismus, dagegen Gottgläubigkeit und Gottgefälligkeit gleich Ermöglichungsbedingung von Sinnkonstitution. Was damit gesagt werden soll ist, dass der Islam die „Lösung" ist, weil er die Zweifel andernorts – in Europa und auf dem amerikanischen Kontinent – beseitigt, die er selbst gar nicht kennt. Denn ihm eignet kein anderer Sinn als der durch Allah gegebene und das bedeutet: es gibt keine Sinnentleerung. Was möglich ist, ist Erinnern und Vergessen: „Die muslimische Welt ist eine Welt der Erinnerung: nicht nur der verstandesmäßigen Erinnerung, sondern im tiefsten Inneren eine Erinnerung des Herzens" (ebd.: 272); eine Welt der Vergangenheit, die mit einer göttlichen und damit harmonischen Ordnung identisch ist und zur selbst wiederum zur Identifizierung auffordert.

Die Identifikation wird allerdings nach Anschauung dieses Weltbildes bereits mit dem allerersten Einfluss westlicher Erziehung ge- und schließlich zerstört. Die Harmonie, die wiederhergestellt werden muss, wird ergo nicht alleine als „Frauen-", sondern auch als „*Kinder- und Jugendschutz*" ausgesprochen. Damit alles an seinem Platz bleiben bzw. dorthin zurückkehren kann, muss islamische Erziehung so früh als möglich ansetzen und den Menschen dem Zentrum der Aufmerksamkeit, jeglicher Humanität im konstruktiv-aufklärerischen Sinne entrücken (vgl. Müller 2007: 49 f).

Dass die islamische Welt gar nicht harmonisch ist, darauf verweisen nicht wenige für Frauen und deren Rechte Engagierte. Seyran Ates und Schirrmacher/Spuler-Stegmann zum Beispiel zeigen nicht nur auf, dass der „Islam nach der Nationalstaatsbildung im Laufe des 20. Jahrhunderts in den meisten islami-

schen Ländern zur Staatsreligion erhoben“ (Schirrmacher/Spuler-Stegmann 2004: 56) wird. Sie blicken auch auf die nominelle Entwicklung menschenrechtlich wirksamer Faktoren in den islamischen Ländern und auf den Zusammenhang mit den schariatischen Elementen einer zum Teil bereits etablierten, zumindest aber angestrebten Sozialordnung:

„Im islamischen Staat ist der Staat beauftragt, den Islam und das islamische Recht zur Anwendung zu bringen. Ging man vor einigen Jahrzehnten noch davon aus, dass die Bedeutung des islamischen Rechts unter Einwirkung europäischen Einflusses im Zuge der Globalisierung zurückgehen und auch die islamische Welt von einer unaufhaltsamen Säkularisierung ergriffen würde, zeichnete sich spätestens in den 70er Jahren ab, dass in vielen islamischen Ländern eine umgekehrte Entwicklung einsetzte, die eine Rückbesinnung und Neuorientierung auf das islamische Recht mit sich brachte (...)“ (ebd.).

In den europäischen Staaten dagegen findet eine Revision des universellen Rechtsverständnisses statt. Wenn radikale Imame lange Zeit ihre Predigten unter die Gläubigen bringen können, „ohne dass sich aufgeklärte Eliten der islamischen Gemeinschaften Europas dagegen wehren, dann wird offenkundig, dass hier ein bedenkliches Defizit in der Selbstverständigung der Muslime zu den westlichen Kulturen besteht“ (Bucheli 2006; Online-Dokument). Damit ist Ramadan ein durchschlagender Erfolg beschieden: „Viele Linksintellektuelle hat er mit dem Schlagwort ‚Islamophobie’ auf seine Seite gezogen“ (Strunz 2007: 153). So sind es liberale Köpfe und politische wie gesellschaftliche Persönlichkeiten, darunter „selbstverständlich“ auch Wissenschaftler, die glauben sich anschließen zu müssen: Daher fordert der Psychoanalytiker Horst-Eberhard Richter ein, kulturelle Identität von Muslimen mehr zu achten und somit jegliche Provokationen der Gefühle jener Bevölkerungsgruppen zu unterlassen – welche er auf diese Art kulturalisiert und zwangskollektiviert. Dem Islam soll, so Richter, als Partner „auf gleicher Augenhöhe“ begegnet werden (vgl. Broder 2007: 12). Der immer zu Provokationen seiner Leserschaft und des Publikums bereite Henryk Broder stellt sich die Frage, wie Richter seinen Appell gemeint haben könnte:

„Sollen, um auf gleiche Augenhöhe zu kommen, eigene Abteile für Frauen in Bussen eingerichtet werden, wie das in Saudi-Arabien der Brauch ist? Soll das Heiratsalter für Mädchen auf 11 Jahre gesenkt werden, wie es im Iran der Fall ist? Soll für Ehebruch die Todesstrafe durch Steinigen eingeführt werden, wie es die Scharia verlangt“ (ebd.)?

Sicherlich lässt sich für die genannten, immerhin faktisch existenten Phänome in den westlichen Demokratien nur selten ein deckungsgleiches Pendant finden, und sicher hat auch hier Broders sarkastischer Esprit mitgewirkt. Dennoch machen die Worte deutlich, dass und auf welchem Weg die missionarischen, in westlichen Begriffshüllen daherkommenden islamischen Vorstellungen sozialer Ordnung über den Umweg eines kulturell-identitären Verständnisses sich

mithilfe intellektueller Intervention Bahn brechen. Anstelle der Einräumung von Selbstverantwortung gegenüber den Lebensentwürfen und damit dem Zugeständnis, dass es sich beim Gegenüber, den Muslimen, ebenfalls um Subjekte mit einer grundsätzlich einzuräumenden Entscheidungsfreiheit handelt, und statt damit den Ausblick auf Individualität aufrechtzuerhalten, entwirft man – offen oder unterschwellig – für die eigene Gesellschaft „Niedergangsszenarien im Bereich von Kultur und Lebensstil" (Müller 2007 809), um bei dem unter die Kuratel des Kulturell-Religiösen gestellten Kollektivismus das je bessere Leben zu verorten. Das Kranken an der eigenen, immer wieder prekären Individualität führt zur Identifikation mit der mythischen Hoffnung auf einen in der als naturhaft begriffenen „Zärtlichkeit der Völker" (Ernesto „Che" Guevara) vorhandenen ontologischen Kern, der in diesem Fall vor jeglicher Kritik, also „Islamophobie" zu bewahren ist. So ist es wenig verwunderlich, dass auch aus dem Kulturkreis des Islam stammende Kritiker und Kritikerinnen vor Angriffen nicht sicher sind:

„Eine Gruppe junger Mädchen in Antifa-Outfits bleibt kurz stehen und verfolgt Mina Ahadis Rede mit finsteren Mienen. Als Ahadi sagt: ‚Wir sind auch gegen den Bau von Moscheen, denn das sind keine Gebetshäuser, sondern Schulungszentren der Islamisten', wird sie von den Mädchen ausgebuht und als ‚Rassistin' beschimpft. ‚Ich komme aus dem Iran und bin vor dem Islam geflohen', entgegnet sie den Aktivistinnen, doch die werden nur noch aggressiver. ‚Halt's Maul', brüllt eine von ihnen und präsentiert ein selbst gemaltes Schild, auf dem ‚Moschee olé!' steht. Dann bewegt sich die Gruppe unter ‚Nazis raus'-Rufen Richtung Roncalliplatz, Mina Ahadi kann ihre Ausführungen fortsetzen" (Lizas Welt 2008; Online-Dokument).

Die Delegitimierung der sonst gerne hofierten authentischen Sprecherinnenposition geht notwendig mit einem als *„partikularistischer Universalismus*[96]" zu bezeichnenden Phänomen einher. Der Universalismus der Aufklärung – der Ausgang aus der selbstverschuldeten Unmündigkeit, der zumindest kein nichtprivater Gott abhelfen kann – ist suspendiert. Währenddessen wendet sich die kulturelle Differenz dem Mythos des „Fremden" in der Hoffnung auf einen zu bergenden Kern von „Naturhaftigkeit" – dem islamischen Ursprungsgedanken – zu. Das antimoderne Ressentiment der Genannten wird in den Worten Osama bin Ladens in erschreckender Weise getroffen. Seine Begründung, „warum alle Amerikaner legitime Ziele seiner Terrorangriffe seien, lesen sich wie eine Karikatur aller möglichen gesellschafts- und kulturkritischen Theorien über die Amoral und Widernatürlichkeit der westlichen Zivilisation" (Herzinger 2007: 806). Die Beunruhigung wäre berechtigt genug, ginge es nur um die Gewalt bin Ladens. Damit nicht genug, wie Richard Herzinger weiter feststellt: „Nicht nur Konsumkritiker, auch Ökologen, Klimaschutzenthusiasten und Feministinnen

[96] „Partikularistisch" in Abweichung von universellen sozialen und gesellschaftlichen Vorstellungen, die der Überzeugung individueller Verantwortlichkeit aufruhen, also laizistisch motiviert sind. Partikularismus herrscht solange, bis das „Haus des Islam" universalisiert ist.

kommen auf ihre Kosten“ (ebd.), denn im gut antiimperialistischen und differenzfeministischen Duktus erklärt der sunnitische Extremist, dass „das Weib (...) im westlichen Kapitalismus zur bloßen Ware degradiert (werde)“ (ebd.). Der Aufruf zur Antimoderne wird also hier wie dort „richtig“ verstanden, das islamische Göttliche und Unmittelbare amalgamiert mit Kapitalismus- und Imperialismuskritik. Die Unerträglichkeit, „(d)ieses Nebeneinander von sagenhaften Reichtümern und krassem Elend“ (ebd.), alle diese Ausdrucksformen einer „elementaren Ungerechtigkeit der Weltordnung“ (ebd.) gerinnen zur Formel: „Islam heißt Lösung“. Die Beschwörung der Vergangenheit ist eine sinnhafte und rekursive Neustiftung, die sich allerdings moderner Sprachhülsen bemächtigt, welche austauschbar und auf alle möglichen Krisenszenarien anwendbar sind.

5.5. *Islamische Geschlechtertrennung – Frauen und Männer im Licht absolutistischer Rollenzuweisungen*

Alice Schwarzer kommentiert den Verzicht auf allgemeinverbindlichen Frauenrechte zu insistieren bzw. die damit einhergenden Begründungen, als „einen Schulterschluss zwischen religiösen Fundamentalisten und westlichen Differenzialistinnen quer durch alle Lager, die beide nichts halten von den universellen Menschenrechten, sondern im Gegenteil auf die ‚Unterschiede’ zwischen den Menschen pochen, vor allem auf die zwischen Frauen und Männern“ (2002: 134). Seyran Ates macht einmal mehr deutlich, dass die Protagonistinnen und Protagonisten des vermeintlich gemeinsamen antirassistischen und antiimperialistischen Bündnisses das Sitten- und Rechtssystem der Scharia auf diesem Weg mit Notwendigkeit stützen und mit ihrer Zustimmung versehen. Der Ruf nach Einführung schariatischer und Berücksichtigung kultureller, jedoch mit Menschenrechten unverträglicher Elemente, wächst mit der Ignoranz gegenüber dem Verlust der Werte, die selbst noch für die schärfsten Kritikerinnen und Kritiker die Grundlage der Meinungsäußerungen bilden. Auf dem Hintergrund ihrer Erfahrung und Praxis als Rechtskundige und -anwältin macht Ates deutlich, dass es zuvorderst die Frauen treffen wird, weil die geforderten Veränderungen sich in kaum zu überschätzender Weise im Ehe- und Familienrecht auswirken (vgl. Ates 2008: 139; vgl. Schirrmacher 2005: 4). Wer die beiden entscheidenden und unhintergehbaren Quellen der Scharia, Koran und Sunna, zugleich als normative oder juridische Rechtsquellen bezustimmt oder gar einfordert, muss in Kauf nehmen, dass „zugehörige Religionsgelehrte, so genannte Muftis, auf der Grundlage von Fatwas, religiöse Gutachten“ (ebd.: 142) erstellen, das Interpretationsmonopol innehalten. Das bedeutet auch für den günstigen Entscheidungsfall einen aus bisheriger Rechtssicht extralegalen Eingriff in den normativen gesellschaftlichen „Haushalt“. Im Fall weitgehenden Gewährenlassens des schariatischen Ordnungssystems sind – immer orientiert am Iststand – Rechtsbrüche geradezu zwingend, was zu einer Modifikation von Verfassungen zwingt. Ebenso jedoch wie über die praktischen Folgen müssen

die Kritikerinnen und Kritiker sich über folgendes bewusst sein: Eine „Moralbegründung mit Verweis auf Autoritäten verbleibt auf der Ebene des ‚Du sollst'" (Mühlfeld 2006: 73), und das mit Konsequenzen: Die Bindung an letztbegründende Autorität, wie sie das auch nur *geringste Zugeständnis* an die Geltung der Scharia darstellt, verunmöglicht, jenen wesentlichen Moment noch aufrechtzuerhalten, der Moral neben der „Daseinsbewältigung" (vgl. ebd.: 74) zu bieten vermag: die „Daseinserweiterung" (ebd.). Denn autonom begründete und damit des Daseinshorizont erweiternde Moral ist nicht aus reiner Gesinnungsethik ableitbar, sondern bleibt wechselseitiger Begründung verpflichtet (vgl. ebd.: 73 f).

„Die Scharia regelt gleichermaßen die ‚vertikalen' wie ‚horizontalen' Beziehungen jedes Menschen: sie gibt Anweisungen für das Verhalten in Familie und Gesellschaft (dazu gehört das Ehe- wie das Strafrecht), aber sie reglementiert auch die Gottesverehrung (vor allem die Praktizierung der ‚Fünf Säulen' Bekenntnis, Gebet, Fasten, Almosen und Wallfahrt)" (Schirrmacher 2005: 8). Sie gewinnt in nahöstlichen, vielen mittel- und südostasiatischen und afrikanischen Staaten an Einfluss, ist dort „eine wesentliche oder sogar die einzige Grundlage des Personenstandsrechts und damit der Rechtsprechung in Zivilprozessen" (ebd.: 4). Als islamische Rechts- und Sozialordnung ist die Scharia die *grundsätzliche Revision der im Westen exisitierenden Rechtsverbindlichkeiten*, wie die Arabische Liga und die Organization of the Islamic Conference (OIC) betonen: „Was die OIC will, hat sie schon 1990 in einer ‚Deklaration der Menschenrechte' verkündet: „Alle haben das Recht, ihre Meinung frei auf eine Weise auszudrücken, die der Scharia nicht zuwiderläuft'" (Broder 2007: 7). Dazu Näheres in der Auseinandersetzung mit der Charta der Menschenrechte des Islam weiter unten.

Zuvor ein kurzer Blick auf die Türkei als „Grenzland" zwischen Europa und Asien. Dort ist die Situation uneindeutig. Die Türkei ist für einige europäische Zuwanderungslänger, wobei Deutschland an vorderster Stelle steht[97]., äußerst bedeutsam. Es gelten die von Kemal Atatürk ab 1924 eingeführten Reformen noch in großem Umfang: „Die Frauen haben seit 1934 das Wahlrecht, und sie sind dem Gesetz nach gleichberechtigt; die Scharia konnte von den religiösen Kräften nicht durchgesetzt werden. Andererseits sind 98 bis 99 Prozent der türkischen Bevölkerung Muslime." (Schirrmacher/Spuler-Stegmann 2004: 220). Nach der Veröffentlichung des „Fortschrittsberichts der Europäischen Kommission" vom Jahr 2008 erklären die Fraktionen von CDU und CSU, dass sie zwar eine Annäherung der Türkei an europäische Positionen im politischen Bereich sehen, mahnen aber aufgrund gesellschaftlichef und menschenrechtlichef Mängel. Denn auch die positiven Elemente des Berichts können „nicht darüber hinwegtäuschen, dass grundlegende demokratische Prinzipien in der Türkei

[97] In Deutschland leben zwischen 3,5 und 4 Millionen Muslime, davon stellen Menschen mit türkischer Herkunft einen Anteil von ca. 65%, was in etwa 2,3 bis 2,7 Millionen entspricht (vgl. u.a. Ethnomarketing.de 2008; Online-Dokument; Blume 2008: 2; Online-Dokument)

missachtet werden. Dazu gehören unter anderem der Schutz von Minderheiten, Frauenrechte, Meinungsfreiheit, Pressefreiheit und Religionsfreiheit" (Bareiß/Stübgen 05.11.2008; Online-Dokument). Auch Schirrmacher und Spuler-Stegmann räumen ein, dass „die mächtige Größe" (Schirrmacher/Spuler-Stegmann 2004: 220) Islam die Fortdauer religiöser und traditioneller Normen (vgl. ebd.) bewirkt, besonders im Ehe- und Familien-, aber auch Erbrecht zulasten der Frauen. In der jüngsten Zeit hat das Spannungsverhältnis zwischen säkularen Kräften einerseits und Befürwortern einer starken Religionisierung des sozialen Lebens mit der Wahl Abdullah Güls sich erneut verschärft. Ähnlich dem lange Zeit als äußerst liberal gehandhabten Indonesien gibt es einen *backlash* bei den Freiheiten, eine „'stille Islamisierung' oder ‚schleichende Schariarisierung' (...)" (Pfahl-Traughber 2007: 92). Die säkularen Kräfte werden auch in der Türkei immer mehr in die Enge getrieben, beziehen doch Frauen aktiv für eine Islamisierung Stellung. Die aktuell starke und 1995 regierende „Refah Partisi" ist seinerzeit nur mithilfe von „Frauenstimmen an die Macht" (Schirrmacher/Spuler-Stegmann 2004: 221) gekommen. Zudem gibt es deutliche Hinweise auf eine Durchdringung der Lebenswelten besonders von Mädchen und Frauen. Während in der indonesischen Provinz Aceh „eine Pflicht zum Kopftuchtragen" (Pfahl-Traughber 2007: 92) sowie weitere Bekleidungsvorschriften (vgl. ebd.) durchgesetzt werden, agitieren in dem Land, das die Scharia explizit nicht eingeführt hat, „Aktivistinnen aus den Gecekondus[98] wie auch aus der gebildeten Mittelschicht (...) um für die Scharia und für das Tragen des Kopftuches im öffentlichen Raum zu demonstrieren" (Schirrmacher/Spuler-Stegmann 2004: 221).

Pfahl-Traugber sieht deutlich die Gefahr, die mit vermeintlich auf *Religiosität verharmlosten Symbolen* einhergeht. Schleier, Kopftuch, Hijab, Nakba und Türban: sie alle entindividualisieren zuvorderst Frauen; aber auch Männer sind von dem moralischen, geschlechtsspezifisch begründeten Rigorismus und damit der Leugnung der Vielfalt möglicher Lebensformen betroffen, welcher auch sie einer letztbegründeten Ordnung subsumiert: „Derartige Entwicklungen und Forderungen zielen keineswegs nur auf die Abschaffung bestimmter gesellschaftlicher Missstände, sondern auf eine Gleichschaltung der ganzen Gesellschaft in allen Bereichen des sozialen Lebens" (Pfahl-Traughber 2007: 92). Dieser Ausdruck vollkommener göttlicher Autorität (vgl. Schirrmacher 2005: 8) ist zugleich Rückversicherung unumstößlicher schariatischer Souveränität.

Ich denke, dass aufgrund der dargelegten Tatsachen zur voranschreitenden Durchdringung des Islam in den autochthonen wie allochthonen Gesellschaften, die von Pfahl-Traughber erkannte Gefährdung auch für demokratische Verfassungen offensichtlich ist. Denn, wie Ayaan Hirsi Ali meint: „Die Lage in der islamischen Welt spiegelt sich im kleinen in der Stellung der muslimischen Zuwanderer in Westeuropa wieder" (Hirsi Ali 2005:102). Dass in Deutschland

[98] Mit Gecekondus werden die „ über Nacht hingesetzten" (so in etwa die Übersetzung) Armenviertel bezeichnet (vgl. Schirrmacher/Spuler-Stegmann 2004: 221).

in den Jahren zwischen 2000 und 2005 beinahe eine Verdopplung der Befürwortung des Kopftuchtragens in der Öffentlichkeit stattfindet (vgl. MiD: 23), ist symptomatisch für die hier angesprochene Substantialisierung des weiblichen Geschlechts im genannten dualistischen Schema „Verführung" (Frau) versus „Verführbarkeit" (Mann) wie der massiven *Gefährdung der Individualrechte beider Geschlechter*. Die mit höchster Autorität versehene Religionisierung des Lebens kann auf den Begriff individueller Freiheit, die Trennung von öffentlich und privat verzichten. „Das Kopftuch ist untrennbar verbunden mit der Frage der Gleichberechtigung der Geschlechter" (Ates 2008: 125), sagt Seyran Ates und verweist auf die fatalen Implikationen, die mit der Trennung der Geschlechter verbunden sind. Während Männer in die Öffentlichkeit treten und behaupten können, „dass das Nicht-Tragen von Hejab ein ‚koloniales Phänomen' sei" (Welt Online 27.04.2007; Online-Dokument), der Versuch der Okkupation des sozialen und kulturellen Bereiches in herrschaftlicher und entmündigender Manier, haben die Frauen ihren Auftrag schon mit der Ankunft des Propheten erhalten: „Und wenn ihr die Gattinnen des Propheten (w. sie) um (irgend) etwas bittet, das ihr benötigt, dann tut das hinter einem Vorhang! Auf diese Weise bleibt euer und ihr Herz eher rein (w. Das ist reiner für euer und ihr Herz)" (Koran: 33, 53). Die Geschlechtertrennung in der muslimischen Gemeinschaftsvorstellung, die häufig den islamischen Länder zugestanden, in den westlichen jedoch relativiert oder gar vehement geleugnet wird, ruht den gleichen Grundlagen und Vorstellungen auf. Gerade wenn „Zwangsentschleierung" (von Braun/Mathes 2007: 24, vgl. 26, 428), wie von den Abgeordneten des iranischen Mullahregimes (vgl. Welt Online 27.04.2007; Online-Dokument), als – zudem gewalttätiges – Westphänomen betrachtet wird, zeigt sich der *Partikularismus als universeller Anspruch* (vgl. Czermak 2007: 145). So stellt jeder bewusst artikulierte Pro-Schleier (Kopftuch)-Standpunkt und mehr noch das Agitieren dafür, zugleich eine als religiöser Ausdruck verbrämte Affirmation der Geschlechtertrennung dar. Denn wer sich der koranischen Forderung nach Bedeckung in der Absicht, Allah zum Wohlgefallen zu handeln und sein Gesetz zu erfüllen, ergibt, votiert für das dualistische Mann-Frau-Konstrukt. Das kann auch durch den Einwand der Unkenntnis der globalen Folgen nicht entkräftet werden. Für Ates zeigt sich eine „Verhüllung und Beschränkung weiblicher Sexualität" (Ates 2008: 124). Necla Kelek kommt mit dem Verweis auf die Türkei zum gleichen Schluss: „Denn mit dem Kopftuch übernimmt die junge Muslimin zugleich den ganzen türkisch-muslimischen Common Sense von der Trennung der Gesellschaft. Die Frau gehört ins Haus, der Mann in die Öffentlichkeit. Sie ist die Ehre des Mannes, die sie nicht beflecken darf. Sie ist ein ausschließlich sexuelles Wesen, das zu seinem eigenen Schutz aus der Öffentlichkeit ausgegrenzt werden muss" (Kelek 2005: 244). „Damit werden diese Mädchen und Frauen in ihre muslimische Parallelwelt verwiesen" (Ates 2008: 135), in der sie unter anderen Gesetzen, entindividualisierenden Normativen leben müssen. Hier wird sowohl eine psychosoziale als auch tiefenpsychologische Dimension angesprochen. Für die Begegnung von Männern und Frauen heißt

das, dass sie sich „stets in einer sexuell aufgeladenen Atmosphäre begegnen. Es gilt, sexuelle Kontakte zu verhindern, doch tatsächlich werden sexuelle Gedanken und Gefühle durch die Tabuisierung erst recht geweckt und verstärkt“ (Ates 2009: 121). Ralph Giordano hat mit einem Bonmot auf die „Kehrseite“ des Kopftuchgebotes für muslimische Mädchen und Frauen hingewiesen, indem er meint, sofern es das Haar ist, das „Begehrlichkeiten der Männer weckt (...) dann ist es besser, den Männern Handschellen anzulegen als den Frauen ein Kopftuch“ (Auvergne 2007; Online-Dokument). Wenn der Koran folgendes zum Verhältnis von Männern und Frauen sagt: „Die Männer stehen über den Frauen, weil Gott sie (von Natur vor diesen) ausgezeichnet hat“ (Koran: 4, 34) und Frauen sozialer Kontrolle und Denunziation unterwirft, dann ist das nicht die einzige Konsequenz, wenn auch die gravierenste. Nochmals einen Schritt zurück zum Differenzfeminismus: „Mann und Frau müssen nach muslimischer Logik auch deshalb getrennt werden“ (von Braun/Mathes 2007: 68), wie ganz affirmierend ausgeführt wird, weil beide „als sexuelle Wesen wahrgenommen werden“ (ebd.). Wenn die Feministinnen sich daran erfreuen, dass die Frauengemächer in islamischen Ländern als „architektonische Form des Schleiers interpretiert werden“, dann unterstreicht diese Dichotomie, die in aktiv-passiv-Koordinaten geäußert ist, ihre antiindividuelle Gesinnung, die als nicht weniger frauendfeindlich zu bezeichnen ist, wie das als patriarchal angegriffene „Westliche“. Damit ist genau das Gegenteil von dem eingetreten, was sie wollten: Substantialisierung. *Die Frau ist der schützenswerte Teil einer überhistorisch konstruierten Fortpflanzungsgemeinschaft*, das einem *blanken Naturbiotop*, in dem die zweite, die soziokulturelle Geburt des Menschen (vgl. Mühlfeld 1991: 74) keine Rolle spielt, entspricht. Es wird kommuniziert, dass die Vereinbarkeit der islamischen Geschlechtertrennung mit den verfassungsrechtlich garantierten individuellen Rechten gegeben ist – und zwar dadurch, dass sie als ein „Zusätzliches“ oder ein „Daneben“ existieren. Oder als verschärfte Form: die Erklärung der Individualrechte im Angesicht der „besseren“ Ordnung für hinfällig – je nach strategischem Standpunkt. Es handelt sich um moralische Sprache über Moral (vgl. Mühlfeld 2006: 73), und zwar in der Form, in der die Verantwortungsfähigkeit vom Subjekt auf göttliche Souveränität übertragen wird, mit der Konsequenz, dass die „doppelte Perspektivität (...) vor mir selbst und für mich selbst verantwortlich“ (ebd.: 64) zu sein, delegiert und Individualität geleugnet werden muss, das wiederum mit der Folge der Exkulpation der Akteure.

Festzuhalten bleibt: Zumindest vonseiten des antiuniversalistischen Standpunktes und des postkolonialen Feminismus wird das absolutistische und damit den islamischen Universalismus kennzeichnende Menschenbild, das sich in einer *rigiden unterschiedlichen Bewertung der Geschlechter und deren Sexualität* manifestiert, nicht zu Kenntnis genommen. Die phallische Aufwertung fällt denen nicht auf, die nicht wahrhaben wollen, dass der soziale, zwecks Inklusion ins gottbesetzte Kollektiv ausgeübte soziale, aber auch der ganz praktische, zum Teil gewaltförmige Zwang zur Verschleierung, nur die eine Seite der Medaille bildet. Thomas Maul meint, dass „bereits dort, wo Kopftuchzwang herrscht, wo

muslimische Schülerinnen vom koedukativen Unterricht abgemeldet werden können, wo das Recht auf freie Meinungsäußerung mit Bezug auf die angebliche Gefühlslage von Muslimen freiwillig oder erzwungen eingeschränkt wird" (Maul 2010: 7), nicht nur die „(Re-) Schariatisierung" (ebd.), der Lebenswelt beginnt, sondern ebenso die Rollenfixierungen, die einer *Vergöttlichung der Sexualität* aufruhen, als Determinanten festgeschrieben werden. In ihrem Buch *Die verlorenen Söhne* (2007a) zeigt Necla Kelek auf, wie stark die Rituale der Männlichkeit und Weiblichkeit in der türkisch-islamischen Gesellschaft, immerhin der vermeintlich „islam-distantesten", vorherrschend sind. Sie legt vor allem auch Wert darauf, die Qualen der „kleinen Helden" vor und während sowie unmittelbar nach dem Beschneidungsritual aufzuzeigen und in Verbindung mit der Geschlechterdifferenzierung und -trennung zu bringen (vgl. ebd.: 136 f). Sie kommt aber auch auf die Transformation der Traditionen und Habitualisierungen in die europäischen Gesellschaften zu sprechen und zeigt in einer ihrer Episoden, wie gerade die unter fürsorglichem Pater- bzw. (partiellen) Maternalismus stehenden „Prinzen" (ebd.: 146 f) komplementär zur Geschlechterrolle der Mädchen und Frauen sozialisiert werden: Hier die spätere Raumergreifung mit entsprechender Selbstdarstellung, dort die Restringierung und Selbstbescheidung im geschlechtlichen Bereich. In dem Maße, wie die – plastisch geschildert von Kelek an dem Verhalten türkischer Jungen in einem Berliner Freibad – „Könige des Beckenrandes" (ebd.: 146; Kapitelüberschrift) ihren Wirkungskreis ausdehnen und ihm zum selbstverständlichen Territorium erklären, nähern sie sich dem islamisch-patriarchalen Bild von Ehe und Gemeinschaft „in Gott", für die stellvertretend der Vater fungiert. Solange die jungen Männer „*delikanli* (...) in der Pubertät" (ebd.: 159) sind, dürfen sie sich mit – einschränkender – Erlaubnis der Eltern austoben. Spätestens mit der Heirat „sei ohnehin Schluss damit, dann wolle er wie ein echter Muslim leben" (ebd.), sagt einer der Jugendlichen und die anderen bestätigen (vgl. ebd.). Auch die Klischees zu „Frauen- und Männerbereichen", gegen welche die Frauenbewegungen Europas und des nordamerikanischen Kontinents spätestens mit den 1960er Jahren angetreten und die sicherlich häufig noch nicht überwunden sind, finden sich in den Vorstellungen Jugendlicher und Adoleszenter (vgl. ebd.: 161 f). Nachdem bereits festgestellt worden ist, dass keine geringe Anzahl gut gebildeter Muslime konservativer, in diesem Fall strenger Auslegung der Glaubensvorschriften anhängt, zeigt Kelek – zugegebenermaßen in literarisch-dramatisierender Art und Weise –, dass die traditionelle, patriarchal unterfütterte Erziehung mit den Geschlechtsstereotypen hoch korreliert. Mit Lothar Krappmann gibt die Betrachtung der Symbolik alltagssprachlicher Verständigung der Kommunikation der jungen Männer Aufschluss über den Sinnhorizont ihrer Aussagen. Die von den Familien sozialisatorisch weitergegebenen gegenseitigen Idealisierungen im Kontext der Vater-Sohn-Beziehung, die Pflicht gegenüber Sippe und muslimischer Gemeinschaft zur Gründung einer Familie, die Verpflichtung des Sohns gegenüber vor allem dem Vater, ist einerseits „Daseinsschuld" (ebd.: 176). Andererseits ermächtigt sie zum raumgreifenden Ver-

halten, das sich Jungen glauben herausnehmen zu können, weil sie erahnen, dass sie die Fortsetzung des väterlichen Gesetzes nun schon repräsentieren. Die Attitüden und Hoffierungen der „Coolness“, gemeinsam mit dem Entschluss, sich in dem sippenhaften Schutzambiente und ausschließlich dort zu bewegen, führen zu einer Verweigerungshaltung gegenüber alternativen Kommunikationsangeboten und -optionen. Krappmann verweist nun auf die Bedeutung der Sprache, wobei Stereotypisierungen im Kontext kommunikativer Verständigung oder aber „Nicht-Sprache in Gestalt inhaltsloser Formeln“ (Krappmann 1975: 84) verwendet werden können, die für die Symbolik dieserart Sinnkonstitution stehen. Hat Krappmann die Perspektive des Ein- und Ausschlusses von minoritären Gruppen und/oder Personen im Auge, kann im vorliegenden Fall von *Selbstexklusion* gesprochen werden. Fatalerweise bedeutet jedoch gemäß der Vermutung Hirsi Alis, dass sich die muslimische Welt der versiegelten Zeit (Diner) in den Diasporaländern unter den genannten Umständen widerspiegelt, dass die Festschreibung und Verhärtung der Geschlechtertrennung, unter veränderten Vorzeichen einer Retraditionalisierung, mehr noch der Deflexibilisierung von Rollen erfolgt. Die Entpluralisierung von Lebensformen gemahnt erneut an den Unterschied von Gemeinschaft und Gesellschaft mit der Tendenz, letztere zugunsten von überschaubarer, personaler und sozial hochkontrollierter Gemeinschaft aufzuheben. „Idealtypisch baut der Vater mithilfe seiner Familie seinen Staat, seinen Clan auf. Sein ‚Volk’ sind seine Söhne, seine Frau Töchter (...) Er bestimmt, wer was zu tun hat, wer wen heiratet, er vertritt die Familie gegenüber der Gemeinde, der Öffentlichkeit. *Im Haus* herrscht seine Frau oder Mutter, aber *über* das Haus hat er die Macht“ (Kelek 2007: 176/177; Herv. i.O.). Die ironische und beinahe selbstparodistische Redewendung „ein Mann muss tun, was ein Mann tun muss“ (John Wayne), wird zur bedauerlichen Wahrheit, Pflicht und Exkulpation vor Familie, Gemeinschaft und Gott selbst, wie nicht nur Necla Kelek am Mord an Hatun Sürücü durch ihren neunzehnjährigen Bruder im Namen der Familie und der „Ehre“ zeigt. Um mit Hirsi Ali zu sprechen: „Diese Befugnis hat ihm Allah verliehen“ (Hirsi Ali 2005: 110). Den Relativistinnen und postmodernen Verfechtern antiwestlicher Moral wird der Verweis auf Gewalt in europäischen, deutschen und/oder christlichen wie jüdischen Familien, die längst überstiegene Rechtfertigung durch deren Religion oder/und patriarchale Moral in den Sinn kommen, und sie werden auch durch den Hinweis auf die rechtliche Stellung von Männern und Frauen in den modernen Gesellschaften, auf die Entwicklungen, die stattgefunden haben, nicht zufriedenzustellen sein. Gerade ihnen, den Differentialisten, sollte doch auffallen: Ehrbare Frauen im Islam, sind ehrbare *Frauen-für-Männer*, die diesen, züchtig und bedeckt, keine Schande machen. „So ist es am ehesten gewährleistet, dass sie (als ehrbare Frauen) erkannt und daraufhin nicht belästigt werden“ (vgl. Koran: 33, 59). Das geschlechtliche Begehren soll aus dem öffentlichen Raum und besonders der Sphäre der Frau verbannt werden. Da das „andere“ Geschlecht jedoch nicht abschaffbar ist, bleibt es dennoch eine permanente Bedrohung.

Die andere Seite der in der europäischen und amerikanischen Gesellschaft überwundenen, rigiden Geschlechtsrollenzuweisung ist in den islamisch dominierten Ländern, wie oben schon angedeutet, die Zuweisung an „Männlichkeit", die schon früh wirkungsmächtig wird. In den Begegnungen der Geschlechter zeigt sich eine ständige, durch Familien- und Gemeinschaftsideologie allerdings *verdrängte, sexuelle Spannung*. Das hat für „werdende" oder adulte Männer nicht nur sie stützende oder stärkende oder von ihnen erwünschte Folgen: „Weil die Männer durch die teuflische Aura der Frauen in ständige Versuchung geführt werden und sich nicht beherrschen können" (ebd.), stehen sie auf der Ebene von Verantwortungsfähigkeit und Verantwortlichkeit (vgl. Mühlfeld 2008: 78) gegenüber ihrer Gemeinschaft und Gott im Hinblick auf „moralische Verhaltensanforderungen" (Mühlfeld 1982: 16; i.O.herv.) ebenfalls *unter Suspektion*. Darüberhinaus implizieren die stringenten Anforderungen an die Männerrolle gerade im Hinblick auf „*Familienehre*" und *Erfüllung von Gemeinschaftsaufgaben* ein *hohes Maß an Verantwortungszuweisung* und damit die große Wahrscheinlichkeit von „Versagen", zumindest Versagensängsten. Kelek lässt in ihrem Buch einen deutsch-türkischen Sexualtherapeuten zu Wort kommen, der häufige Potenzprobleme bei den Männern als Symptome der oktroyierten Rollen konstatiert. Männer, so der Therapeut, sehen sich in einer Geschlechtsrolle, „'in der sie die Frau vergewaltigen müssen, um ihre Pflicht als Ehemann zu erfüllen. Sie haben es nicht gelernt, und es wird ihnen keine Zeit gegeben, zärtlich miteinander umzugehen'" (Kelek 2007: 168). Die familiär getroffene, jedoch kommunitär fundierende *Entscheidung für eine Lebensgemeinschaft* steht exemplarisch für die *Entindividualisierung der Ehe*. Sie selbst wird dem *Wohl der Gemeinschaft* subsumiert bzw. untergeordnet: ein dem Kollektivismus und Absolutismus geschuldetes „Schicksal", dem islamischen Weltbild inhärent. Dieses Weltbild zeitigt eine Folge, die Claus Mühlfeld in seiner Untersuchung zur *Rezeption der nationalsozialistischen Familienpolitik* (1992) mit folgenden Worten beschrieben hat – die ich verwende, ohne beide Weltbilder ineins fallen zu lassen, dennoch in der Absicht, die Parallelen offen zulegen: „Der Gemeinschaftsgedanke bedingte die Evakuierung des Individuums und war identisch mit dem Verlust des Anspruchs auf Integrität seiner Individualsphäre" (Mühlfeld 1992: 376). Die nur noch *nominellen Momente von Individualität* machen fraglich, wieweit die Subjekte sich als solche „für andere" erleben.

5.6. *Islamisches Weltbild und Aufklärung – Schlussfolgerungen*

1. Scharia, Sexualmoral und die Bedeutung für Familien- und Lebenswelt

Frauen werden durch die islamische Gesetzesordnung als einer juridischen Maßgabe, die eine zugleich Sozialordnung impliziert, hinsichtlich ihrer Selbstdarstellung von Weiblichkeit entsubjektiviert – Individualität ist kein Merkmal der eher als Gemeinschaften denn Gesellschaft fungierenden Sozialform, mit Konsequenz für Entscheidungsfreiheit als moralisch korrespondierender Form

(vgl. Mühlfeld 2008: 78). Mädchen spätestens mit Beginn der Mensis und Frauen werden aus der Öffentlichkeit *als Subjekt* verbannt, sie kehren wieder in Form des Objekts als der „Grundstruktur des *Patriarchalismus*, mit dessen Einführung Mohammed dem Mythos gemäß die arabische Welt zivilisierte, im besonderen religiös geprägt durch *Eschatologie* und *Ritualpraxis* sowie politisch durch den *Djihadismus* (...) und den *Despotismus*" (Maul 2010: 9; Herv. i.O.). Thomas Maul analysiert Patriarchat, Eschatologie, Ritual, Djihad und Despotie als die Kernelemente islamischer Vergesellschaftung, was an der Ehe exemplifiziert werden kann (siehe oben). Schirrmacher macht für diese deutlich, dass die „Frau im Islam, (...) in viel geringerem Maß durch eine individuelle Lebensgestaltung und in viel größerem Maße von den schariarechtlichen Vorgaben zum Eherecht geprägt ist, als das im Westen vielen vorstellbar erscheint" (Schirrmacher 2005: 4). Die Scharia, alle fünf Pflichten vereinend, trennt die Geschlechter, weil sie die Ausdruck bzw. Gestalt gewordene Dichotomisierung darstellt (siehe oben). Das bedeutet das Gegenteil des von Braun und Mathes, aber auch unter anderem von Olivier Roy häufig behaupteten *individuellen* Behauptens oder Verweigerns durch die Frau. Die der Weiblichkeit einbegriffenen Eigenschaften und Merkmale sind vom Bild alttestamentarischer Verführung geprägt und haben mit Respekt gegenüber der „Andersartigkeit" wenig gemein – es sei denn, sie wird als *naturanaloge und passivierende Disposition* verstanden. So sagt der „australische Großmufti Tadsch Al-Din al-Hillali (...) während des Ramadan über die Pflicht der Frau zur Bedeckung: ‚Unbedecktes Fleisch' zieht die Katzen an (...) Wird es ‚ohne Bedeckung draußen auf die Straße gelegt (...) dann kommen die Katzen und essen es. Ist das nun die Schuld der Katzen oder des unbedeckten Fleisches'" (Lau 2007: 787)? Mit anderen Worten: Soll dies nun wirklich die Schuld des – als permanent begehrend unterstellten und damit als Sozialform akzeptierten – „Männlichen" sein, wenn es seinen „Bestimmungen" folgt? *Bestimmtsein* heißt hier, Individualität und Subjekt- als Verantwortungsform zugunsten prädisponierender Eigenschaften aufzulösen.

Die biologischen Unterschiede von Mann und Frau werden in eine Gemeinschaftsförmigkeit gegossen, in der als es Selbstverpflichtung der Frau, Pflicht der Familie und des späteren Ehemannes im besonderen gilt, diese spezifisch verstandene Sozialität zu reproduzieren. Paternalistisch wird für die „Ehre" der Weiblichkeit „mitgesorgt", es gilt, „ihr den Zutritt zur Aussenwelt weitestgehend zu verwehren. Für jeden Schritt vor die Tür braucht sie seine Zustimmung oder seine Begleitung" (Hirsi Ali 2005: 110). Noch auf der gleichen Seite der Medaille findet die „freiwillige" Verhüllung als Ideologisierung statt, als eine Handlung des *kapanmak*, was bedeutet, „dass sich Frauen mit dem Kopftuch tatsächlich der Welt gegenüber verschließen. Das geschieht zum Beispiel sehr oft nach der Heirat" (Ates 2008: 137), manchmal ist sie Teil der Vereinbarung und Vorbedingung von Eheschließung. Sowohl sunnitische als auch schiitische Rechtsschulen sehen mit der Heirat der Frau den Verkauf – ganz oder teilweise – ihrer Rechte an den Mann (vgl. Maul 2010: 47). Das gilt vorrangig für das „Anrecht auf die Nutzung der Geschlechtsorgane seiner Frau und ihres gesam-

ten Körpers zu seinem Genuss“ (Schirrmacher/Spuler-Stegmann 2004: 104). Die Rechtsquelle Koran macht das nicht nur möglich, sondern formuliert es – hier wieder der Verweis auf das von Maul genannte Element des Rituals – geradezu als Pflicht: „Eure Frauen sind für euch ein Saatfeld. Geht zu (diesem) eurem Saatfeld, wo immer ihr wollt“ (Koran: 2, 223). Alle diejenigen, die behaupten, dass diese Zustände dem „Vorwand der Emanzipation“ (Lau 2007: 787) im Westen, seinem Weltbild und den pluralen Lebensformen entgegengehalten werden können – oder wie Roy meint: kommunikativ entsprechen –; all jene, die „mit Fanon den Schleier zum antikolonialen Widerstandssymbol und zur Abwehrwaffe gegen den Sexismus“ (ebd.) verklären; all diesen und jenen ist mit Argumenten hinter dem, was Jörg Lau als „intellektuelle(n) Selbsthass“ (ebd.) bezeichnet, wohl nicht beizukommen. „Freilich ist die Vergewaltigung der Ehefrau kein exklusiv islamisches Phänomen“ (Maul 2010: 49). Die Rechtssicherheit in den europäischen und amerikanischen Ländern kann dennoch nicht übersehen werden. Die Tatsache, dass unter islamischer Gesetzgebung sexuelle Verweigerung unter „Ungehorsam“ oder „Rebellion“ subsumiert und vom Mann bestraft, also gebrochen oder der Gemeinschaft mit Sanktionen belegt werden kann – Verlust des Unterhalts (vgl. Schirrmacher/Spuler-Stegmann 2004: 105) –, dass er sie „nehmen“ kann, wann und wo immer er will, außer „an den Tagen der Menstruation“ (ebd.): diese Umstände und Handlungen erfüllen in den westlichen Ländern überwiegend Tatbestandsmerkmale der Strafgesetze, wobei immer wieder deren Verschärfung diskutiert wird. Wo von Braun mit Sayyid Qutb den Zwang unter das Gesetz des Kapitalismus bzw. des Geldes perhorreszieren (vgl. Lau 2007: 787/788), ist im Gegenteil das koranische „Glücksversprechen“ zurückzuweisen als der für beide Geschlechter Gestalt gewordene „islamische Phallozentrismus“ (Maul 2010: 49), der sich mit ungleichen Folgen für beide Seiten auswirkt – was ein zumindest in den Augen der Kritikerinnen westlicher Provenienz genügend starkes Argument für Ablehnung zu sein hätte. Die Trennung der Geschlechter ist in der kulturellen, der kulturell-islamischen[99] Welt also anerkanntes Medium der „Vermeidung von Unmoral“ (Schirrmacher/Spuler-Stegmann 2004: 168), wobei „Ehre und Schande (...) in gleicher Weise ein mit der Religion verwobenes *kulturelles Phänomen* islamischer Gemeinschaften (ist)“ (ebd.: 170; Herv. B.M.) und den gewaltaffinen Aspekt immer wieder in den Vordergrund rückt.

Im Hinblick auf die islamische Sexualmoral und die Konsequenzen für die Frauen gilt, dass mit dem Aussprechen der kollektiven, qua Scharia zu regelnden Kontrolle der Angelegenheiten der Frau, von dieser ungeheuerer Triebverzicht verlangt wird. Die Pflicht zur „Reinheit“ vor der Ehe, die auch in den westlichen Ländern von jungen Menschen immer häufiger als Ausdruck moralischer Lebenseinstellung, weil prävalent für Treue stehend, verstanden wird, ist hier immerhin Ergebnis einer individuellen Entscheidung mit der Konsequenz

[99] Nochmals eine Anmerkung über die Bezeichnung des Islam als einer Kultur: Auch Schirrmacher und Spuler-Stegmann räumen ein, dass „kulturell-gesellschaftliche Werte und Normen (...) eng mit dem Islam verwoben sind bzw. teilweise mit dem Islam begründet werden“ (Schirrmacher/Spuler-Stegmann 2004: 170)

der Selbstverantwortlichkeit. Das beschädigte Hymen der Muslima jedoch kann mit Gefahr für Leib oder Leben, zumindest für die körperliche Unversehrtheit der Frau verbunden sein. Zumindest wird die „Ehre" der Familie „beschmutzt"; „so eine" wird es schwer haben, einen Mann zu finden (vgl. Hirsi Ali 2005: 104 f). Die Ehe ist für sie der einzige Ort, an dem sie Sexualität ausleben kann. Aber auch dort noch steht sie unter der Überwachung des Kollektivs, das ein Interesse an der Reproduktion der besten aller Gemeinschaften, nicht aber der Realisierung ihrer Wünsche und Bedürfnisse hat. Ganz im Gegenteil ist sie als gekauftes (Brautgeld) Gut in weitgehender Verfügungsgewalt des Mannes.

In Rücksicht einer familien-sozialisationstheoretischen Perspektive ist festzuhalten: Gegen die Traditionen der westlichen Aufklärung wird der Universalismus einer „unverbrauchbaren" Gemeinschaft mit überzeitlichem Kern gestellt. Das universelle Argument ist damit nur zu halten unter einem antirationalistischen Kern bei gleichzeitiger „Ich-Abstreifung" (Maul 2010: 50) vor Gott und unmittelbarer Tugendherrschaft in der Begegnung der Geschlechter, welche diese zusammenbringt und damit zugleich als antagonistische Prinzipien auseinanderdividiert. Maul stellt weiter fest, dass durch „Kants Definition und der Praxis der bürgerlichen Gesellschaft" (ebd.: 49) Frauen zwar in den „Rahmen des paternalistischen Patriarchats mit ihrem Liebesideal, der Reduktion von Sexualität auf Fortpflanzung, mit Virolokalität, Monogamie und (...) Scheidungstabu" (ebd.) gezwängt, sie aber immerhin als Person anerkannt und existentiell abgesichert werden (vgl. ebd.). Kant bestimmt die – gesetzliche – Ehe als „die Verbindung zweier Personen verschiedenen Geschlechts zum lebenswierigen wechselseitigen Besitz ihrer Geschlechtseigenschaften" (Kant 1977, § 24, AB 107, 108, 390). Hinzuzufügen ist „vom Standpunkt der Rechtsverteilung auf Frau und Mann (...) dass die wechselseitigen Rechte der Geschlechter gleich sind" (Duncker 2003: 228). Arne Duncker zeigt auch an, dass es sich zwar per definitionem um einen Sachbesitz handelt, aber durch Kants Formulierung weiter deutlich wird, dass die Verbindung „hier zwangsläufig gleichberechtigt sein (muss)" (ebd.: 467), denn die Personen machen „sich selbst zur Sache, und dies ist nur unter der einen Bedingung möglich, dass der Erwerb als Sache wechselseitig ist" (ebd.), anschließend „jede der beiden Personen sich selbst" (ebd.) und seine Persönlichkeit wiedergewinnt. Dagegen entwirft und unterwirft der Islam die eine „Sache", den Mann in der Ehe nicht in gleicher Beziehung wie die Frau den Imperativen der Gemeinschaft. „Sie" untersteht dem „Dreiklang aus Geld, Gewalt und Koitus" (Maul 2010: 49). Dass mit islamischer Überhöhung der Frau als Mutter, des „Weibes" als Verkörperung der Tugend, für die jedoch der Mann Sorge zu tragen hat, eine repressive Sexualmoral einhergeht, scheint vielen der Verteidigerinnen und Verteidiger nicht klar oder *gleich-gültig* zu sein. Ebensowenig wie das Gegenübertreten dieser Sexualmoral dürfte doch vor allem die „Queer"-Theoretiker die „Sterilisierung" des Sexus erfreuen, bei der beispielsweise der Koitus während der Blutung verboten ist; und auch die unzähligen Reinheits- und Waschungsvorschriften müssten abschrecken; es sollte zu Bewusstsein gelangen, dass die Vorschrift, für „die vier-

monatliche sexuelle Befriedigung der Muslima“ (ebd.: 48) zu sorgen, „weniger ihrem Glück als vielmehr ihrer Ruhigstellung dient“ (ebd.).

2. Konglomerat von Universalismus und Partikularismus

Im Jahr 2006 wird in Ägypten folgendes bekannt: „Ein konservativer Islamgelehrter aus Ägypten hat in seiner Heimat eine öffentliche Debatte über erlaubte und unerlaubte Sexualpraktiken ausgelöst (...) Denn seit Scheich Raschad Hassan Chalil vor einigen Tagen in einer ‚Fatwa’ (islamisches Rechtsgutachten) erklärt hat, ‚dass eine Ehe ungültig wird, wenn sich die Partner beim Akt ganz ausziehen’, wird in Ägypten eifrig darüber diskutiert, (...) was vielleicht als ‚unislamisch’ gelten könnte“ (Stern.de; Online-Dokument). Körperfeindliche Ideologie und die Verschleierung schon der Mädchen bei jedem „Verdacht“ auf Geschlechtsreife bedingen einander und negieren noch die prüdesten Vorstellungen bürgerlicher Sexualität, in der zumindest noch die Hoffnung und der Glaube auf individuelles Glück enthalten bleibt.

Nun könnte diesen letzten Ausführungen entgegengehalten werden, dass sie sich auf die orientalen Zustände beziehen, nichts mit den okzidentalen zu haben. Aber auch dann, wenn es sich als ein schwieriges Unterfangen darstellt, selbst eine lückenlos greifende schariatische Gesetzgebung in den islamischen Ländern zu etablieren (vgl. Schirrmacher/Spuler-Stegmann 2004: 56 f), sind die Versuche, die Schariagesetzgebung ganz oder teilweise in den Diasporaländern einzuführen, zahlreich und nicht erfolglos geblieben. Während mit Hirsi Ali, Ates, Kelek und anderen bereits der Nachweis der Übernahme als „islamisch“ sanktionierten Verhaltens, Handelns, von Ritualen wie auch Einstellungen zum gesellschaftlichen Verständnis geführt worden ist, sollen die Praktiken auch in einen *legalistischen Rahmen* eingebunden werden. Nochmal zur Erinnerung: Die Scharia ist die Rechtsordnung, die sich interpretativ aus dem Koran ergibt und als „zweite zentrale und weitaus ergiebigere Quelle (...) die Sunna (...) die Summe der überlieferten Äußerungen und Handlungen des Religionsstifters Mohammed“ (Ates 2008: 140/141) kennt. *Mohammeds Leben* ist die *Folie* des, sicherlich in unterschiedlicher Strenge ausgelegten, Gesetzes und gemeinsam mit dem heiligen Buch des Koran unhintergehbare und verbindliche „Rechtsvorgabe“ zur *Lebensführung*. Unter Rücksicht des *universalistischen Kernelements* drängt der Islam zwangsläufig zur *Missionierung*. Und so soll die Scharia auch Wirkungsmacht in Europa erhalten bzw. unter ständigem Einwirken auf die europäischen Gesellschaften in allen möglichen Bereichen, zum Beispiel im Recht, aber auch durch zivilgesellschaftliche Initiativen selbsttragende Säule kultureller und religiös-sozialer Organisation gemeinschaftlichen Zusammenlebens werden. In Ägypten, an der Al-Azhar-Universität und in Saudi-Arabien ist man sich sicher, dass die „Islamisierung“ Europas nur noch eine Frage der Zeit ist (vgl. Lachmann 2006: 157). Denn wer den Islam kennt, lautet der plausible Gedanke, lässt sich leichter bekehren. In dem Sinn äußert sich Professor

Ahmed Subhy Mansour in der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* (vgl. ebd.: 158). Günther Lachmann ist überzeugt von der Ernsthaftigkeit der bekundeten Absicht und hält diese nicht für ein prahlerisches Phantasma. Deshalb äußert er, dass sie „gar nicht ernst genug genommen werden (kann). Denn die Gelehrten in Kairo und Riad haben die einzigartigen Möglichkeiten der freiheitlich-demokratischen Gesellschaft zur Ausbreitung des Islam erkannt. In keinem arabischen Land können radikale Ideen so offen geäußert werden" (Lachmann 2006: 157). Hier versteht „die Intelligenzija die gottlose Gesellschaft als Mittel zum Zweck. ‚Wenn eure Gesetze es hergeben, dann überwinden wir euch mit diesen Gesetzen'" (ebd.), so „der Tenor in der dortigen Öffentlichkeit" (ebd.), besonders unter der islamischen Intelligenz. Tariq Ramadan, der „*shooting star*" (siehe oben) unter den europäischen und als reformerisch gehandelten Muslimen, der seine Professorenstelle in den USA nicht antreten kann und in Frankreich bleibt, weil er „unter Islamismusverdacht" (ebd.) steht, spricht bereits nicht mehr von Integration, sondern der *aktiven Partizipation* – womit die *praktische Bewegung*, die *Diffusion des islamischen Weltbilds* gemeint ist; er steht wie kaum ein anderer als Vertreter für die Parole „Islam ist die Lösung". Als Berater des Europäischen Parlaments sucht er nach der „Islamischen Alternative" (vgl. ebd.), einem Europa verändernden Element, das sich sukzessive dem *dar al-Islam*-Gedanken annähert. Es ist dabei zu beachten, dass sich die politisch aktive Seite und die scheinbar privat-religiös sich einbekennenden Muslime dabei ergänzen, indem die einen bewusst, die anderen durch ihr Praktizieren die zunehmende Religionisierung ihres und des sie umgebenden Alltags, den Universalismus der „apriorisierten" Gemeinschaft vorantreiben.

Bassam Tibi erinnert daran, dass „die islamische Religionsstiftung mit der Geburt einer neuen Zivilisation verbunden war" (Tibi 2002: 243), die „nicht nur die Rhetorik des Universalismus gepflegt hat" (ebd.), sondern auch „historisch eine Expansion auf dem europäischen Kontinen betrieben (hat)" (Tibi 2002: 243/244). So ist es auch nicht Samuel Huntington, „sondern der geistige Vater des politischen Islam, Sayyid Outb, der als erster den ‚clash' zwischen Islam und Westen (...)" (Tibi 2007 a: 86) als *Paradigma des Kulturkampfes* ankündigt. Es soll die Scharia verallgemeinert, das Dhimmitum obligatorisch und die demographisch-sozialpolitische Stärke progressiv in die politischen Vorhaben eingebracht werden (vgl. Lachmann 2006: 159). Der Autor und Journalist Ibn Warraq, bekannt dadurch, dass er in seinem Buch *Leaving Islam* (2008) die Stimmen der Apostatinnen und Apostaten des Islam sammelt und einer breiten Öffentlichkeit zugänglich macht, schreibt in einem Essay der Zeitung *Die Welt* über den zunehmenden Einfluss des Islam in Europa:

„Die westliche Zivilisation demontiert sich selbst" (Warraq 2010; Online-Dokument). Beachtenswert ist folgende Tatsache: „Es ist jetzt 17 Jahre her, seit ich das erste Mal darüber geschrieben habe, was es bedeutet, wenn man sich auf die Forderungen von Muslimen einlässt, die im Westen leben" (ebd.). Was Warraq bereits seinerzeit konstatiert, ist seines Erachtens weit vorangeschritten:

Denn „inzwischen ist offensichtlich, dass viele nicht vorhaben, sich an die sie empfangende Gesellschaft zu assimilieren. Stattdessen beharren sie darauf, dass sich das Gastland anpassen muss, indem es ihnen Sonderrechte und Privilegien gewährt“ (ebd.). Warraq warnt weiter: „Es könnte sogar die Gefahr bestehen, dass sich die europäischen Gesellschaften in religiöse und kulturelle Gettos aufspalten, jedes mit seinen eigenen Gesetzen. Zwei Dinge sollten wir dabei sorgfältig im Auge behalten: die Scharia und die Meinungsfreiheit“ (ebd.).

An zwei Beispielen erläutert auch Warraq die von mir oben ausgeführten sowohl verfassungsrechtlichen wie auch sozial-gesellschaftlichen Gefährdungen: Erstens an der vom Erzbischof Canterburys, Rowan Williams, ausgesprochenen Forderung, die Anwendung der Scharia „unter bestimmten Umständen“ zuzulassen (vgl. ebd.), weil „er die Vorstellung ‚ein Recht für alle’ gefährlich“ (ebd.) findet; zweitens an der Aussage des englischen und walisischen Obersten Richters „keinen Hinderungsgrund, in Streitfällen die Scharia als Grundlage einer Vermittlung einzusetzen“ (ebd.), zu erkennen. Warraqs Appell zur Aufmerksamkeit begründet sich aus empirischen Fakten, denn: „In Großbritannien arbeiten heute bereits 85 Scharia-Gerichte, sie wenden islamisches Recht an, um häusliche, familiäre und geschäftliche Streitfälle zu lösen; viele dieser Gerichte sind in Moscheen angesiedelt. Dabei bedroht die pure Existenz der Scharia-Gerichte die Rechte und Freiheiten von Individuen und die Vorstellung von einem Rechtssystem, das auf Gesetzen beruht, die von gewählten Volksvertretern beschlossen wurden“ (ebd.). In der Online-Ausgabe der Tageszeitung Daily Mail ist folgendes zu erfahren: In Großbritannien sind unter dem seit 1996 gültigen *Arbitration Act* solche religiösen Parallelinstitutionen offiziell zugelassen. Bürger können hier informell Familien-, Erb- und Finanzstreitigkeiten vor islamischen Rechtsgelehrten immer dann verhandeln lassen, wenn beide Parteien mit der islamischen Schiedsgerichtsbarkeit einverstanden sind und das Ergebnis der Verhandlung mit dem britischen Gesetz vereinbar ist (vgl. Mail Online 2009; Online-Dokument). Sozial-normative Standards und Bewertungen familialer Lebensformen werden durch die eigene Jurisdiktion Relativierungen unterzogen.

Bei derartigen Entwicklungen im europäischen und amerikanischen Raum handelt es sich um ein wechselseitiges, sich bedingendes Zusammenspiel kultureller Relativismen, die sich als Partikularisierung – dem Wunsch nach extralegalen Zonierungen – ausdrücken und absolutistisch motivierten Zu- und Eingriffen auf demokratische Verfassungen. Tibi stuft die von ihm unter Multikulturalismus subsumierten und modifizierten Vorzeichen, die auf einen veränderten Gesellschaftsbegriff, einen gegenmodernen, zielen und kommunitären Kollektiven Verfügungsräume gegen demokratische verfasste Grundsätze einräumen, als äußerst bedenklich ein. Sie stehen für *segregierende Tendenzen und Parallelwelten* – im Fall islamischer Vergesellschaftung für *(Neo-)Absolutismus* (siehe oben). Bemerkenswert ist, dass die Interventionen von einem Duktus getragen sind, der sich allein auf der Basis der angegriffenen Grundlagen als

allgemeinverbindlichen, als universell geltenden Voraussetzungen formulieren lässt: der *diskursiven Sprache von Demokratie und Menschenrechten*. (Neo-) Absolutismus strebt damit, zunächst mehr oder weniger offen, nach einer Sozialordnung, in der rechtlich-demokratische Normative, die Einführung menschenrechtlich-universeller Standards sowohl in den Herkunftsländern wie auch den Ländern der Diaspora nachgeordnet sind.

Dass der „Koran und das normative Vorbild des Propheten (...) den verbindlichen Rahmen für jede Handlung eines Muslims (bilden)" (Brunner 2005: 12), eine Art „islamisches Grundgesetz" (vgl. ebd.: 13), steht außer Zweifel, wie Brunner erneut an Tariq Ramadan exemplifizieren kann. Hier zeigt sich nochmals, wie tief diese Normative im Universalismus des Islam verankert sind und ihn dadurch dialektisch begründen. Ramadan lässt „keinen Zweifel daran aufkommen, dass jedes Handeln eines Muslims am islamischen Recht zu messen sei und den von den klassischen Juristen dafür festgelegten Regeln entsprechen müsse" (ebd.; Herv. i.O.). Gerade im Eherecht bzw. der Stellung der Frau im Islam wird anhand des Welt- und Geschlechterbildes deutlich, dass der *Grundzug der Verallgemeinerung des muslimisch-kulturellen Werteverständnisses* aus dem Islam nicht wegzudenken und dieser *nicht auf Religion zu reduzieren* ist. Das islamische Weltbild zu reformieren heißt somit, den Preis einer tiefgehenden Erschütterung in Kauf zu nehmen, nach der noch nicht absehbar ist, was vernunftgemäße, also reflexive Aufklärung – durch welche er zweifelsohne hindurch muss – noch an Bestand übrig lässt. Gerade Ramadans „Flexibilisierung" des *dar al-Islam*-Verständnisses zeigt die begrifflichen Probleme bzw. Zweideutigkeiten: Denn Modernisierung bedeutet ihm nicht die Affirmation der Moderne, wenn vom Aufschließen an europäische und die amerikanische Gesellschaft die Rede ist. Hiermit ist vielmehr ein technokratischer Aufholprozess mit anschließender Demonstration der Überlegenheit aufgrund der als prädisponiert, also tief in der Natur des Menschen verankert verstandenenen – und durch Liberalisierung und Laissez faire verunstalteten – Sozialordnung heraus gemeint.

Daraus resultiert auch, dass es sich bei der wohlmeinenden Ansicht, den *real existenten Islam* mit bildungsbezogener Anstrengung und im humanistisch verstandenen Sinn „modernisieren" zu können, um einen Irrtum handelt. Diesem Gedanken wohnt die Meinung inne, dass es sich bei den Ausdrucksformen, die in hiesigen Gesellschaften vorschnell im Begriff „Fundamentalismus" erkannt geglaubt werden, um „Auswucherungen" handelt und eine Besinnung auf Eigentümlichkeit, die Seinsweise, das „wahre Gesicht" zeigen wird: Islam als Metapher des Friedens und der Harmonie von Glauben und Weltlichem. Für den Islam ist *„Modernisierung ohne Moderne"* programmatisch, und die von Ramadan nur im Widerspruch vertretbare und vertretene Dynamisierung des Islam bedeutet keinerlei Veränderung der religiös-kulturellen Maxime – im Gegenteil: „Der Koran wurde geoffenbart, um die vorhergehenden Botschaften, die von den Menschen verfälscht worden seien, zu berichtigen; als letzte Offenbarung

bleibt er für alle Muslime unabänderliche Norm“ (ebd.: 12). Das sowohl historisch als auch aktuell den Islam kennzeichnende Hindernis, als privat zu praktizierendes Glaubensbekenntnis zu fungieren, liegt im absolutistischen Anspruch, den er augenblicklich nicht zu überwinden in der Lage und willens ist. „Darin besteht das besondere Ausmaß der Bedrohung für einen demokratischen Verfassungsstaat und eine offene Gesellschaft. Sie ergibt sich aus den Strukturmerkmalen der islamistischen Ideologie, die geprägt ist von exklusivem Erkenntnisanspruch und dogmatischem Absolutheitsanspruch, essentialistischem Deutungsmonopol und holistischer Steuerungsabsicht, deterministischem Geschichtsbild und identitärer Gesellschaftskonzeption, dualistischem Rigorismus und fundamentaler Verwerfung“ (Pfahl-Traughber 2007: 92/93).

Zu betonen ist dabei, dass sozial sich unter „Hervorhebung konstruierter Kollektividentitäten“ (ebd.) Begegnende unter den Bedingungen des Kulturrelativismus einerseits, der Selbst-Religionisierung und Selbst-Kulturalisierung, aber auch der Selbstviktimisierung andererseits, die *Konstruktionen Realität* werden lassen. Das universalitisch-absolutistische Weltbild wird beiderseits affirmiert und in der Praxis verifiziert, sukzessive eingelöst. Dabei verfängt das antiglobalistische Argument gerade unter dem Widerspruch von technischer und techologischer Modernisierung und „Moderneeskapismus“ nicht. „Denn kulturelle Kollektividentitäten hindern die Betroffenen daran zu erkennen, dass sie aus freien Stücken vom Zug der Globalisierung abspringen, der ohne sie weiterfährt und sie als Verlierer zurücklässt (...) Die Muslime verharren in der Revolte gegen die Globalisierung und bleiben zurück. Mit ihrer Antiglobalisierungs-Djihad-Rhetorik, zu deren Opfern auch die Minderheiten in der Welt des Islam gehören, stellen sie sich in Europa selbst als Opfer dar und betreiben Selbstviktimisierung“ (Tibi 2007b: 605/606).

3. „Dialog“ als Zweck-Mittel-Rationalität und Phantasma selbstzweifelnder Relativierung

Erst in Rücksicht dieser Analyse scheint es mir überhaupt erwartbar, die Bedingungen der Möglichkeit für das Gelingen von Dialog- und Reformansätzen zu evaluieren. Hoffnungsvoll stimmt, wenn einige muslimische Länder eine Trennung von „schariatischen Regelungen und der Gesetzgebung etabliert haben“ (Ates 2008: 143). Wobei die Gefahr der Revision der (Teil-) Revisionen nicht unterschätzt werden sollte. Auf die aktuellen Tendenzen ist bereits verwiesen worden.

Bassam Tibi mahnt in diesem Zusammenhang die Übernahme von Werten oder/und Rechtssystemen, die sich in globalem Maßstab als erfolgreich erwiesen haben, an (vgl. Tibi 2007b: 605). Es kann allerdings nicht erwartet werden, dass Migrantinnen und Migranten die Allgemeinverbindlichkeit von Werten, Normen und Rechtssystemen er- und anerkennen, wenn diese – zumal als legitimierte Verfahren – in den Aufnahmeländern selbst, wenn also deliberative

Elemente, Debatten- und Streitkultur usw., exkommuniziert werden. Dialog bleibt in diesem Fall eine Schimäre, nämlich dann, wenn das ontologische, auf bessere Naturhaftigkeit seismographisch ausgerichtete Bedürfnis immer stärkeren Einfluss gewinnt – postmodern formuliert: hegemonial wird.

Olivier Roy bietet ein Beispiel für die Bemühung, dem Islam sowohl als Grundzug als auch der aktuellen Verfasstheit gemäß Dialogfähigkeit zu bescheinigen. Dabei möchte er durch seine Ausführungen die Leserinnen und Leser zu einem Standpunkt und Blick gelangen lassen, an dem von der „Islamismuskompatibilität" (Pfahl-Traughber 2007: 62 f) abstrahiert und „(e)inmal mehr (...) Scharia eher im kulturellen (und gesellschaftlichen) Sinn verstanden wird (Authentizität, Achtung gemeinsamer Werte, Weitergabe von Werten) als in gesetzlichen Begriffen" (Roy 2006: 194). Hier wird gegen alle Erkenntnis Individualität als Kernverständnis des Islam begriffen und als Mittel zum Zweck religiöser Praxis bestimmt. Das ist nur möglich, weil für Roy allein die *Form* schon den *Inhalt bestimmt* und er selbst von dem nominalistischen und dem Charakter der Erscheinung abstrahiert.

Die allgemeine Behauptung, dass Muslime des Westens „keine gemeinsamen Verhaltensmuster haben" (Roy 2006: 194) wird um Klassenzugehörigkeiten und ethnische Faktoren angereichert (vgl. ebd.), um Entwarnung hinsichtlich der offensichtlichen Interventionen gegen die Verfassungsrechte zu geben. Solche Erklärungsmuster für Dialogfähigkeit und -bereitschaft sind funktional nur auf Basis der Trennung zwischen Kultur und Religion. In dieser hermetisierten bzw. dogmatisierten Theoriearchitektonik muss Roy die empirischen Tatsachen übersehen, die den Islam in seinem Anti-Individualismus und Antimodernismus, seiner Kränkung im Angesicht des noch immer real existierenden Judenstaates[100], der für das „Erfolgsmodell Westen" steht – über alle Unterschiede um die wahre Vertretung des Islam –, auszeichnen: Tatsachen, die den Gläubigen in den Ländern der West-Diaspora permanent vor Augen treten, sofern sie sich *als dem Glauben* verpflichtete Muslime begreifen. Gesteht Roy doch selbst zu, dass die Muslime auf der „Suche nach einer anderen Universalität" (ebd.: 40) als der aufgeklärten sind. Diese islamische Universalität wird, soweit hat Roy recht, „in westlichen Begriffen wie Kultur, Minderheitenrechte, Dritte Welt, Süden (Entwicklungsländer)" (ebd.: 40) usw. formuliert. Für ihn zählt allerdings nicht, dass die Verwendung einer Sprache durchaus mit der Negation zentraler, durch sie transportierter Kategorien – subjektive Freiheit, individuelle Entscheidung und Verantwortung vor weltlichen Instanzen – einhergehen, also von Strategisierung und Täuschung gekennzeichnet sein kann. Der Begriff des Dialogs mit dem Islam entspringt den Gedanken und Worten des 2. Vatikanischen

[100] „Die anti-jüdische Grundeinstellung islamischer Fundamentalisten ist bekannt" (Trimondi/Trimondi 2007: 42). Allerdings betrifft das der Grundhaltung innewohnende Element nicht nur die Fundamentalisten bzw. Islamisten. Die Nichtanerkennung des Islam durch die Juden, die Beibehaltung ihres Glaubens und ihrer Überzeugungen, bilden noch heute zusammen mit den Äußerungen des Propheten Mohammed die Grundlagen, aus „denen heute die Forderung nach der Ausradierung Israels legitimiert wird" (ebd.). Victor und Victoria Trimondi zeichen auch den Wahn nach, der dieser ernsthaften Absicht nach Revision innewohnt.

Konzils und ist in einem Text Papst Pauls VI. vom 28. Oktober 1965 festgehalten. Hier spricht der Papst dem Islam in seine Hochachtung aus und betont die Gemeinsamkeiten im Glauben an einen Gott:

„The Church regards with esteem also the Moslems. They adore the one God, living and subsisting in Himself; merciful and all-powerful, the Creator of heaven and earth,(5) who has spoken to men; they take pains to submit wholeheartedly to even His inscrutable decrees, just as Abraham, with whom the faith of Islam takes pleasure in linking itself, submitted to God" (Vatican.va o.J.; Online-Dokument). Für Papst Paul VI. ist eine Hinwendung zum Islam so bedeutsam, dass die Anerkennung Jesus als gottgleich relativierbar ist: „Though they do not acknowledge Jesus as God, they revere Him as a prophet. They also honor Mary, His virgin Mother; at times they even call on her with devotion" (ebd.).

„Dialog" ist eine Schöpfung des Christentums, demnach und in der Hoffnung formuliert, beide Glaubensrichtungen miteinander versöhnen zu können. Insoweit liegt dieser Absicht bereits der Irrtum zugrunde, der Islam sei „lediglich" Religion, die Offenbarung auf den Glauben und damit das jenseitige Reich Gottes bezogen. Dialog setzt voraus, dass die Gegenüber einen *Totalitätsanspruch* im Hinblick darüber, was zur Verhandlung steht, *zurückstellen*. Zugleich muss eine Basis als Ausgangspunkt der Verhandlungen sichtbar werden (siehe oben). Eine Vorstellung, die als Kernelement beinhaltet, bereits alle Erklärungen über die Welt, über das, was vernunftgemäßes Verhalten und Handeln impliziert, in sich, im *unveränderlichen Text* geborgen zu haben, ist – unter Beibehaltung dieser Maxime – *nicht in der Lage, kommunikative Reziprozität zu generieren*. Mit anderen Worten verunmöglicht die Qualifizierung des Koran als unfehlbare, unhinterfragbare, absolut zuverlässige, zur Hingabe und zum Gehorsam auffordernde Autorität – im Religiösen wie auch Weltlichen – jeden dialogischen Ansatz. Denn es wird geglaubt, „(m)an selbst ist im Besitz der absoluten Offenbarung, jeder Nichtgläubige aber hat keinerlei Zugang zur Wahrheit. Er wird sie erst dann erkennen, wenn er wird wie ich selbst. Bis dahin bleibt er ein Fremder, *es gibt keinen Dialog* mit ihm. In dieser Sichtweise kann man weder Demokratie noch Menschenrechte, noch Freiheit haben. Der Westen hat die Demokratie geschaffen, und er hat noch viel damit zu tun, sie umzusetzen. Der Islam kann sich jedoch nicht demokratisieren, das ist völlig unmöglich, weil das Leben für ihn mit der religiösen Offenbarung verknüpft ist" (Adonis 2002; Online-Dokument; Herv. B.M.). Auch der französische Schriftsteller Abdelwahab Meddeb, der zwischen dem Religiösen und Politischen im Islam glaubt trennen zu können, gesteht in einem Gespräch mit der *ZEIT* am 21.09.2006 ein: „Gleichwohl müssen die Muslime erkennen, dass die vom Papst angesprochenen Aspekte ihrer Religion keine bösartige Erfindung sind, sondern in Wort und Schrift von Anbeginn an existieren. Der Islam hat viel zu lange versäumt, diese gefährliche Dimension seines Glaubens offen zu diskutieren. Es ist die Schuld der Imame und Theologen, dass sie sich nicht um Unwissenheit in ihren Gemeinden kümmern. Die protestierenden Massen zeigen, dass der offizielle

Staatsislam gescheitert ist und die alte Mediatorenrolle der Geistlichen vor dem Bankrott steht. Sie haben Angst vor der Entzauberung der eigenen Mythologie und Glaubensgrundlage durch historische und wissenschaftliche Kritik. Deshalb schotten sie sich ab“ (Meddeb 2006; Online-Dokument).

Dieser Abschottung entspricht auf der anderen Seite ein territoriales Streben nach einer muslimischen Gemeinschaft (vgl. Diner 2007: 242; 35 f), die schon ein frühislamisches Anliegen ist. Hier liegt auch der Grund für jenes das Politische, Religiöse, Gesellschaftliche und das Soziale zusammenfügende Element des muslimischen Offenbarungsglaubens. „Gerade diese Religion wies historisch betrachtet bereits in der Konstituierungsphase starke politische Dimensionen auf, welche Islamisten heute zur Legitimation ihrer Einstellungen und Handlungen dienen“ (Pfahl-Traughber 2007: 75). Auch Hüseyin Ilker Cinar weist in der Einleitung seines Buches *Die Religionen der Araber vor und in der frühislamischen Zeit* (2007) darauf hin, „dass manche islamrechtlichen Regeln und Vorschriften aus vorislamischer Zeit übernommen wurden“ (ebd.: 12). Diese Tatsache wird zu einem prägenden Faktor der „religiösen Vorstellungen und (...) Wertesystems“ (ebd.), ohne deren Rücksicht ein „Verständnis der Regelungen und Äußerungen von Koran und Sunna (nicht nur in Bezug auf die vorislamische Zeit selbst) schlechthin unmöglich“ (ebd.) ist. Ebenso wird auf die frühe Verbindung von Glauben und wirtschaftliche Entwicklung hingewiesen (vgl. ebd.).

Noch heute zeigt sich die Zurückdrängung aller als häretisch verstandenen theoretischen Ansätze, die zur Zeit des Propheten bereits zur Selbstverständlichkeit geworden sind.

„Gerade die idealisierte frühislamische Vergangenheit des Propheten Muhammad und der ersten vier Kalifen, die verklärte Geschichte der islamischen Eroberungszüge sowie die vereinfachende Darstellung, dass nur gottesfürchtige Herrscher gerechte Herrscher sein können, müssen bei einer Vielzahl von politisch unaufgeklärten Muslimen zu dem Schluss geführt haben, dass tatsächlich allein eine Rückkehr zu den religiösen Wurzeln und den Werten der muslimischen Urgemeinde zur Verbesserung ihrer Lage führen werde“ (Wöhler-Khalfallah 2007: 195).

Was unter diesen Bedingungen als Dialog fungieren soll, ist de dato die Beschränkung der Meinungsfreiheit, die durchaus auch eine Selbstbeschränkung sein kann, wie der Fraktionschef der Grünen Partei beweist, indem er „’über das Verhältnis von Meinungsfreiheit zu der Verantwortung, die daraus erwächst’“ (Broder 2007: 10) raisonniert. Kuhn fühlt sich an die judenfeindlichen Karikaturen der Hitler-Zeit erinnert (vgl. ebd.) und sagt dies nach den gewaltsamen Protesten gegen die Karikaturen, der *Jyllands Posten* (siehe unten), als Muslime skandieren „Europa, Schande über dich!“ (vgl. ebd.: 10).

Ich will im Anschluss nochmals auf die „harten Fakten“ einer Dialogunfähigkeit auf „Augenhöhe“ zu sprechen kommen: Am 5. August 1990 unterzeichnen

45 Außenminister der Organisation der Islamischen Konferenz, dem höchsten „weltlichen" Gremium der Muslime, die *Kairoer Erklärung der Menschenrechte*. Darin wird im Namen der Muslime aus aller Welt die gemeinsame Haltung zu den Menschenrechten als Pendant zur *Erklärung der Allgemeinen Menschenrechte der Vereinten Nationen* formuliert. Das Dokument hat keinen völkerrechtlich verbindlichen Charakter, erhellt aber die globale Haltung des Islam zu den als universell verstandenen Grundrechten der Vereinten Nationen. Es handelt sich um einen Minimalkonsens, was besondere Rückschlüsse auf die dahinterstehenden Vorstellungen und Aufschluss über die Absichten erlaubt. Im Jahr 1994 wird eine Arabische Charta der Menschenrechte verabschiedet, die sich auf die 1990er Grundlagen und Formulierungen stützt[101].

Bereits in der Präambel werden die Terme „Gleichheit", „Freiheit" und „Brüderlichkeit" als Obergegriffe verwendet; diese allerdings in der *Scharia* bereits als *existierend* vorausgeschickt. Damit ist der *Bezug von Dialog auf islamisches Rechtsverständnis* von vornherein fixiert. Weiter folgt der Verweis auf „das gemeinsame Wirken der gesamten arabischen Welt für die Bewahrung ihres Glaubens, den Glauben an ihre Einigkeit, den Kampf für ihre Freiheit" (Charta Liga 1994), wobei Ressourcenschutz, Chancengleichheit und ähnliches im Duktus der Menschenrechte der Vereinten Nationen folgen. Nicht vergessen wird auch, Rassismus und Zionismus nicht nur als Verstoß „gegen die Menschenrechte" (ebd.), sondern als „eine Bedrohung des Weltfriedens" (ebd.) zu charakterisieren. Es wird kein Zweifel an der *Superiorität des Islam als Weltkultur* gelassen, wenn und weil „Gott die arabische Heimat auszeichnete, indem er sie zur Wiege der Religionen und Heimstätte der Kulturen machte" (ebd.), die islamische *umma* den – durch externe Störungen und Häresie wie Apostasie gestörten – *Idealzustand der Welt* verkörpert. Es wird auch der Universalismus des araboislamischen Gedankens formuliert. Nicht der universelle Bürger gemäß einem aufgeklärt-bürgerlichen Verständnis, der sich einem Nationalstaatsgedanken verpflichtet fühlt und zu fühlen hat wird als allgemeines Wesen gesetzt. Vielmehr wird für die „Bürger (...) das Recht, in einem geistigen und kulturellen Umfeld zu leben, das *vom Stolz des arabischen Nationalgefühls erfüllt* ist, in dem die Menschenrechte heilig sind" (ebd.; Herv. B.M.) zur zugemuteten und zu leistenden Verpflichtung. Eine Verpflichtung – so würde Edward Said formuliert haben, wäre er nicht Kritiker des Westens – auf „Orientalismus". Die „Ursprungscharta" von 1990 formuliert zum Teil noch deutlicher, was durch die Arabische Liga mehr als *„hidden agenda"* durchscheint:

„Die Mitglieder der Organisation der Islamischen Konferenz *betonen* die kulturelle Rolle der islamischen Umma, die von Gott als die beste Nation geschaffen wurde und die der Menschheit eine universale und wohlausgewogene Zivilisation gebracht hat, in der *zwischen dem Leben hier auf Erden und dem im Jenseits Harmonie* besteht und in der *Wissen mit Glauben einhergeht*; und sie betonen die

[101] Die Arabische Charta der Menschenrechte wird im folgenden als „Charta Liga 1994", die Kairoer Erklärung als „Charta Kairo 1990" zitiert.

Rolle, die diese Umma bei der Führung der durch Konkurrenzstreben und Ideologien verwirrten Menschheit und bei der *Lösung der ständigen Probleme dieser materialistischen Zivilisation* übernehmen sollte“ (Charta Kairo 1990; Herv. B.M.).

In dem aus dieser Perspektive möglichen „Dialog“ ist die superiore Umma als quasi-ontologische Grundlage vorformuliert. Das Auszutauschende wird noch weiter restringiert durch die ausführenden Direktiven der Charta. So beschränkt Artikel 22 nicht nur die Meinungsäußerung in den muslimischen Ländern, sondern ist auch unhintergehbare Vorbedingung einer Sicht auf die Scharia wie deren Auslegungen:

„Jeder Mensch hat das Recht auf freie Meinungsäußerung, soweit er damit nicht die Grundsätze der Scharia verletzt“ (ebd.). Dialog hat zuvorderst „in Einklang mit den Normen der Scharia“ (ebd.) zu stehen. Die Scharia ist das Schibboleth jedes zu schaffenden Ausgangspunktes und damit hermetischer Riegel einer Kommunikation, die sich als moralisch auch insofern versteht, als sie zuerst die Grenzen kommunikativer Entäußerungen noch als auszuformulierende betrachtet, also Freiheit der Meinungsäußerung vor deren Sanktionierung setzt – wobei die islamische Ordnung eine *Metamoral* bildet, wie sich im weiteren zeigt:

Artikel 24: „Alle Rechte und Freiheiten, die in dieser Erklärung genannt wurden, unterstehen der islamischen Scharia“ (ebd.)

Artikel 25: „Die islamische Scharia ist die einzig zuständige Quelle für die Auslegung oder Erklärung jedes einzelnen Artikels dieser Erklärung“ (ebd.).

Solange die Problematik des dem säkularen Recht entgegenstehenden Offenbarungsrechts besteht, lassen sich allenfalls gemeinsame Schnittpunkte erarbeiten, nicht aber Dialog in einem Sinne führen, der achtungsgestützter Kommunikation entspricht (vgl. Mühlfeld 2008: 74), den Begriff und seine inhaltliche Bestimmung nicht ad absurdum führt. Dialogdistante Hermetisierung und Superiorität, die sich tiefenpsychologisch als Narzissmus mit entsprechender Kränkbarkeit äußert, bilden auch den Hintergrund für einen *militanten*, zum Teil aggressiven *Universalismus*, den ich als *Kolonialismus islamischer Provenienz* bezeichnen möchte. Wenn es in den westlichen Ländern zu Ereignissen, die als eine Einschränkung des islamisch-universalistischen Weltbildes interpretiert werden bzw. zu konkludenten Gegenpositionierungen kommt, bleiben Proteste, die auch zu einem hohen Anteil von nichtaktivistischen Gläubigen getragen werden und häufig bis zur gewalttätigen Aktion reichen, nicht aus. Nach dem sogenannten Karikaturenstreit in Dänemark beispielsweise kommt es infolge der Veröffentlichung von Mohammed-Karikaturen zu politischen und diplomatischen, aber auch öffentlichen Auseinandersetzungen:

Der Prophet wird in der dänischen Tageszeitung *Jyllands Posten* am 30. September 2005 durch Darstellungen (meist Zeichnungen) unter anderem mit Turban in Form einer Bombe mit brennender Lunte gezeigt. Unter den zwölf Karikatu-

ren gibt es allerdings auch einige, die den Propheten nicht explizit bildlich darstellen. Die Karikaturen werden vom Kulturchef der Zeitung bei den Zeichnern in Auftrag gegeben. Nach Angaben der Redaktion will man prüfen, wie viel Selbstzensur sich dänische Künstler mit Blick auf den Islam auferlegen. Zuvor hat der dänische Kinderbuchautor Kåre Bluitgen keinen Zeichner für sein Buch über den Koran und das Leben des Propheten gefunden. Es folgt eine juristische Auseinandersetzung, nachdem am 27. Oktober 2005 elf Vertreter dänischer islamischer Organisationen aufgrund des Blasphemie-Paragraphen 140 im dänischen Strafgesetzbuch Strafanzeige gegen Jyllands-Posten erstatten. Ein Dossier zu den Karikaturen wird in der islamischen Welt verbreitet, das zu weltweiten Protesten, Boykottaufrufen (vgl. u.a. Wikipedia 2010; Online-Dokument), sogar zu heftigen gewaltsamen Ausschreitungen wie unter anderem in Nigeria führt. Es kommt zu einem Anschlag auf einen der Karikaturisten in Dänemark in dessen Haus: Am 2. Januar 2010 wird Kurt Westergaard in Aarhus von einem Islamisten mit Axt und Messer attackiert und entkommt schließlich in den von ihm aufgrund der bisher geäußerten, aber von den Behörden in den Wind geschlagenen, Drohungen eigens eingerichteten „Panikraum“ (vgl. Tageschau.de 2010; Online-Dokument).

Sicherheitsbedenken haben bereits vorher beinahe zur Absage des Fußballspiels Israels gegen Dänemark geführt. Es entwickelt sich ein Präzedenzfall des Einflusses religiöser Kräfte auf die Meinungsfreiheit in den westlichen Ländern. Denn im Gefolge der Auseinandersetzungen sehen sich kirchliche Vertreter ermutigt, auch gegen ihre Religion gerichtete „Taten“ in Wort und Bild sich zu verbitten. Wesentlich sind dabei die Folgen im Hinblick auf Zensur und Selbstzensur, wie sich an der Absage der an der Berliner Oper geplanten „Idomeneo“-Aufführung zeigt. Auf einer Podiumsdiskussion mit Mina Ahadi und Günter Wallraff am 01.12.2007 macht Ralph Giordano auf weitere mittelbare, unmittelbare wie auch gewalttätige Interventionen islamischer Vertreter und muslimischen Gläubigen aufmerksam und stellt dazu abschließend fest:

„Der Islamismus bedroht auch uns in Deutschland! Die ‚Kölner Kofferbomber’, die terroristische ‚Sauerland-Gruppe’, nur mit viel Glück und bester Polizeiarbeit wurden viele Hundert Tote verhindert. Und die Billigung von jihadistischer Gewalt ist unter Muslimen so weit verbreitet, dass wir gerade auch der schweigenden Mehrheit der Muslime keinen ‚Blanko-Scheck auf Wohlwollen und Verfassungstreue’ ausstellen dürfen“ (Auvergne 2007; Online-Dokument). Giordano gelangt zu einem harten Fazit hinsichtlich des Islam in die westlich-europäischen Gesellschaften: „Die Integration ist gescheitert“ (ebd.).

Kurzer Exkurs über Menschenrechte und bedeutende Implikationen:

„Der universelle Anspruch der Menschenrechte fordert (...) die jeweiligen Staaten auf, auf internationaler Ebene dafür zu sorgen, dass internationale Rechtsinstitutionen geschaffen werden, die als Klageinstanz auch Durchsetzungslegitimationen hätten“ (Gosepath/Lohmann 1998: 19). Dabei ist an die Basis der

Formulierung menschenrechtlicher Konventionen zu erinnern: Menschenrechte sind „subjektive Rechte", deren Träger alle individuellen Menschen sind, wie Georg Lohmann betont. In einem veröffentlichten Vortrag im März des Jahrs 2010 stellt er eingangs klar: „Die Menschenrechte sind universelle, egalitäre, kategorische und individuelle Rechte. Sie kommen allen Menschen (Universalität) in der gleichen Weise (Egalität) zu, ohne dass sie dafür besondere Vorleistungen zu erbringen oder Mitgliedschaften zu erfüllen haben, außer dass sie Menschen sind (Kategorizität) und sie kommen jedem einzelnen als Individuum zu (Individualität)" (Lohmann 2010; Online-Dokument). Die Menschenrechte schützen individuelle Freiheiten allerdings nur dann, wenn sie als Rechte verstanden werden, die nicht beliebig oder disponibel sind. Unbenommen ob sie einer moralphilosophischen Begründung oder dem „sachlich-juristischen" (Böckenförde 1998: 236) Charakter geschuldet sind: „In beiden Varianten ist der universale Geltungsanspruch damit verbunden" (ebd.). Trotz Rücksicht der Umstrittenheit muss den menschlichen Bedürfnissen nach Unverletztheit und Glück, die eng an die Sozialität der Individuen geknüpft sind, Sorge getragen werden. Deshalb ist „(d)ieser Geltungsanspruch der Menschenrechte (...) unabhängig von soziokulturellen Bedingungen, von historischen und politischen Konstellationen" (ebd.) immer wieder zu reformulieren. Zu diskutieren ist ferner, ob der erste Schritt zur Einlösung menschenrechtlicher Standards nicht von der Einführung zumindest demokratischer Elemente abhängt. Mit Ernst-Wolfgang Böckenförde stimme ich darin überein, dass dem so ist (vgl. ebd.: 236 f). Weiter gilt es zu vermerken:

„Menschenrechte sind komplexe Rechte; sie haben einmal eine moralische Dimension, in der sie begründbar sein müssen, und sind insofern ‚moralische Rechte'" (Lohmann 2010; Online-Dokument), was nicht bedeutet, dass sie einer „Einheitsmoral" untergeordnet werden müssen. Vielmehr erweisen sie sich als Rechte unter staatlicher Verfasstheit immer als prekär. Dies darf nicht dazu führen, die als individuell qualifizierten Rechte, welche auf Beteiligung an ethischer und moralischer Lebensführung verweisen, für verzichtbar zu erklären. Staatliche Herrschaft, sofern nur irgend mit der Anthropologie des Menschen, dessen Bedürfnissen und Wünschen vereinbar, also selbst moralisch begründet, steht nicht, so Böckenförde, im Widerspruch zu Individualität. Diese hebt Souveränität nicht auf, jene muss auf diese nicht verzichten (vgl. Böckenförde 1998: 236 f). Für Lohmann, ruht die Frage nach richtig oder falsch nicht transzendentalen Begründungen alleine auf, sondern ist auf die Zustimmung der einzelnen als Individuen angewiesen (vgl. Lohmann 2010, Online-Dokument). Kulturelle und religiöse wie auch weltanschauliche Differenz sind Individualität nicht fremd. „Entfremdung" allerdings zeigt sich, wie Bernd Dollinger aufweist, wenn Individualität als „zugeschriebenes Risiko für die soziale Ordnung" (Dollinger 2006: 14) unterstellt und dabei vergessen wird, dass Individualität selbst umso mehr gefährdet ist, als sich unter diesem Risikoverdacht Kontrollparadigmen (vgl. ebd.: 14 f) oder Dogmatisierungen einstellen. Damit wird deutlich, dass nicht nur Menschenrechte und Individualität hoch

korreliert sind, sondern auch die Konstitution – und daraus resultierend die Reproduktion – des Individuums die Voraussetzung für eine moralisch-vernunftgemäße soziale Ordnung darstellt: „Das gelingende Leben, das Wohl des Anderen, die Verbindlichkeit des Gesollten" (Nunner-Winkler 2003: 579) sind die Bezugspunkte einer Moral, die zu freiwilliger Selbstverpflichtung (vgl. ebd.) führen können, aber nicht zwangsläufig müssen. Fest steht für Nunner-Winkler: „Mitleidsethiken genügen nicht" (ebd.), um eine „innerweltliche Vernunftmoral" (ebd.), die mit staatlicher Souveränität kompatibel, dennoch nicht überstülpend und letztbegründend ist, zu festigen bzw. zuerst zu etablieren. Dabei ist in Rücksicht zu stellen, dass die „Hochschätzung der überlegten Selbstbestimmung des Einzelnen (...) durchaus für moralische Überlegungen und d.h. auch Rücksichten und Pflichten gegenüber anderen offen" (Lohmann 2010; Online-Dokument) sich zeigt.

4. Unmittelbarkeit als Scheidewand der Weltbilder

Die islamische Offenbarungsreligion[102] kassiert einerseits mit ihrer Finalisierungsbehauptung Judentum und Christentum, drängt andererseits mit seinem Universalismus darauf, selbst zur „Verfassung" in sozialer und gesellschaftlicher wie auch politischer Hinsicht zu werden. Die Transzendenz Allahs bedeutet, dass keine Vermittlung zum Weltlichen besteht. Während der Mensch beispielsweise im Christentum Ebenbild Gottes und Jesus dessen Sohn ist, mit den Versuchungen des Menschlichen *als Gott* in Berührung kommt, ist dies dem Gott der Muslime nicht nur fremd, sondern gilt ihm als Abweichung, zumindest falsches Verständnis (vgl. Schirrmacher 2006; Online-Dokument). Das hat sichtbare Konsequenzen für die gesellschaftspolitischen Systeme, die an den unterschiedlichen Glaubensrichtungen orientieren: Die Nennung Gottes in den Verfassungen ist, darauf macht Christoph Link aufmerksam, „nicht im Sinne einer religiösen Grundierung des Staates" (Link 2000: 96) zu interpretieren. Für die französische Nation ist dies offensichtlich; das gilt aber auch für den anglikanischen Bereich. „Großbritannien ist eine zutiefst säkulare Gesellschaft, in der eine ‚Christ-Demokratie' kontinentalen Typs undenkbar wäre" (Marwick 1999: 128). In der Schweiz beispielsweise garantiert die Verfassung die Relativität der über den Staat verfügten christlichen Orientierung (vgl. Link 2000: 96), und für die Bundesrepublik Deutschland „zwingt die religiöse und weltanschauliche Pluralisierung der Gesellschaft heute zur Offenheit auch für andere Gottesvorstellungen. Die Präsidentin des Bundesverfassungsgerichts hat dies jüngst zu Recht bekräftigt" (ebd.). Am Beispiel der bisherigen Hindernisse bei der Einführung eines islamischen Religionsunterrichts macht Link deutlich, dass weder der Einfluss christlicher „fundamentalistischer" Kräfte noch Verfassungshindernisse die Religionsfreiheit einschränken (vgl. ebd.: 97). Selbst die in Staatsschulen gepflegte christliche Orientierung sieht er durch die Tatsache des

[102] Zur Begriffsklärung vergleiche Max Seckler 1988, S. 156-175.

„Christentums als prägender Kultur- und Bildungsfaktor (...) der abendländischen Geschichte (...) auch gegenüber Nichtchristen durch das Fortwirken geschichtlicher Gegebenheiten“ (ebd.) legitimiert. Zu erinnern ist gegen die Unterstellung, dass die Verfassungen zumindest der europäischen Kernstaaten eine freiheitliche religiöse Praxis zu stark restringieren, beispielsweise an die Entscheidung des 2. Senats des Bundesverfassungsgerichts, das sogenannte Kopftuchurteil vom 24. September 2003 (BVerfG 2 BvR 1436/02), das die *Pluralisierung religiöser Lebensformen* unterstreicht und damit schließlich insgesamt der nach Beendigung ihrer Ausbildung strebenden Lehrerin Fereshta Ludin in großen Teilbereichen ihrer Klageführung recht gibt: „Der mit zunehmender religiöser Pluralität verbundene gesellschaftliche Wandel kann Anlass zu einer Neubestimmung des zulässigen Ausmaßes religiöser Bezüge in der Schule sein“ (Jur.abc 2008: B II, 6 a; Online-Dokument). Hieraus resultieren folgende Tatsachen:

Im Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland ist ein *Menschenbild* verankert, das *an der im säkularen Staat ermöglichten Menschenwürde orientiert*. Als höchster Grundsatz der Verfassung wird dabei zugleich an der „Gottesebenbildlichkeit (...) die die Freiheit des Willens einschließt“ (Link 2000: 98), festgehalten. Im Gegensatz zur Islamismuskompatibilität des Islam kann nämlich *im Christen- und Judentum* eine *Individuumkompatibilität* als *Teil des Menschen- und Weltbildes* ausgemacht werden. „Diese zu realisieren setzt die Entdeckung der humanen und religiösen Autonomie voraus“ (Mühlfeld 2008: 77). Nach Links Verständnis ist nun Autonomie nur im Bezug auf die Gemeinschaft zu denken, in der die transzendentalen und fundamentalen Dimensionen „Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit wurzeln“ (Link 2000: 98), das heißt für ihn „im christlichen Menschenbild“ (ebd.), das er in und durch Aufklärung und neuzeitlichen Humanismus als irreversiblen Kernbestand repräsentiert weiß (vgl. ebd.). Wiewohl auch moderner Verfassungsstaat und kirchlicher „Staat“ hinsichtlich des Freiheitsbegriffes und -verständnisses durch „einen tiefen Graben geschieden“ (ebd.: 98/99) sind, ist das Menschenbild des Grundgesetzes in seiner Beschränkung der religiösen Zugriffsrechte mit dem christlichen transzentalen Horizont *vermittelt*: als „Selbstbeschränkung des Staates“ (ebd.: 99). Staatliche Selbstbeschränkung impliziert unter den genannten Dimensionen des Menschenbildes intersubjektive Verständigung, womit ein Verweis auf die „Sozialverantwortungsfähigkeit“ (Mühlfeld 2008: 76) und durch Zuschreibung erzwungene subjektive Verantwortung (vgl. ebd.) erfolgt. In dem dialektischen Verhältnis von verfassungsrechtlich verankerten Normen und transzendentalen Wertvorstellungen wird also die kommunikative Konstruktion von Moral (Bergmann/Luckmann u.a. 1999) ebenso deutlich, wie idealisierte Harmonievorstellungen ins Reich des Unwahrscheinlichen verwiesen werden (vgl. Mühlfeld 2008: 76). Die angezielten Kommunikations- als Verständigungsprozesse unter den „Bedingungen der Sozialität sowie des personalen Selbstengagements“ (ebd.: 75) machen *Vertrauen zu einer Basiskategorie* (vgl. Mühlfeld 2005) vergesellschaftender Prozesse. Gemeinschaften und Institutionen, die über ak-

tives Vertrauen integriert sind, sind „nicht unbedingt auf die Herstellung eines Konsenses bedacht. Die besonders ‚politischen' Fragen innerhalb wie außerhalb der offiziellen politischen Sphäre sind (...) ebenjene, die im wesentlichen wahrscheinlich umstritten bleiben" (Giddens 1997: 163). Gerade in der Auseinandersetzung erweist sich Vertrauen auf der Grundlage der wechselseitigen Unterstellung der Anerkennung zentraler wie kommunikationsleitender Normen als Teil des Zielerreichungsprozesses (Mühlfeld 2003: 175). Das christliche Weltbild scheint sich also dem Streit als Idealfall des göttlichen Auftrages um die beste diesseitige Ordnung mit Verweis auf das Jenseits geöffnet zu haben.

Die islamische Unmittelbarkeit kennt Institutionen – wenn Maßstab die verfassungsrechtliche als einzig rechtsverbindliche und rechtssichernde Verankerung und nicht lediglich die nominellen Faktoren gelten – nur als Verlängerung des göttlichen Willens, der Disharmonie und Streit in den Kosmos der Ungläubigkeit verweist. Ihm ist der Glaube auch „Gardemaß" (Link 2000: 102) seiner Rechtsleitung, während christliche Werte „in den demokratischen Willensbildungsprozess eingebracht werden" (ebd.: 103), andererseits aber von den Trägern selbst gelebt werden müssen (vgl. ebd.). Instanzlose Unvermitteltheit ist zugleich das einer Zivilgesellschaft zuwiderlaufende Element: „In der Gestalt mechanischer Solidaritätsbeziehungen zermalmt die Gemeinschaft die Autonomie des einzelnen und zwingt ihn zur Konformität" (Giddens 1997: 177).

Es ist zu sehen, dass die Gleichsetzung der Fundamentalismen in Judentum, Christentum und Islam zwar zur Erkenntnis führen kann, solche Phänomene allesamt bekämpfen zu müssen. Ein Erkenntnisgewinn beschert die Vergleichung allerdings nicht im Hinblick auf den spezifischen politisch-kulturellen und sozial-religiösen Kern und das Menschenbild des Islam, aus dem heraus sich keine getrennten Sphären des Säkularen gegenüber der Sakralisierung diesseitigen Lebens in Namen Gottes Offenbarung ableiten noch herstellen lassen.

5. Selbstbild/Fremdbild und „Unverträglichkeiten" islamischer Immanenz mit Demokratie

Unter den Bedingungen religiöser und/oder weltanschaulicher „Überformungsmodelle" (vgl. Nunner-Winkler 2003: 579), deren wirksamer Gesetzmäßigkeit bzw. Ordnung, herrscht ein gewaltförmiger Absolutismus, der keinen Rahmen für rationale Lebensentwürfe gegenüber den Betroffenen zu bieten vermag, und dies auch gar nicht beabsichtigt. In sozial-moralischen Handlungskontexten konzipierbare, zu entwerfende, auszuprobierende und revisionable kommunikative Konstruktionen, die begründete oder/und zu begründende Geltungsansprüche erheben könnten, sind so gut wie ausgeschlossen bzw. können allein in Rekurs auf die Rechtsquellen – im hier betrachteten Fall des Islam, also unter der Souveränität und Autorität Allahs – geführt werden. Im Hinblick auf die Aushandlung von Optionen ist festzustellen: es gibt ohne Revi-

sionen bzw. Reformen keine Optionen und keine Aushandlung. Denn die moralischen Elemente, die mit der Scharia vorausgesetzt werden, lassen die notwendige „Reziprozität der Perspektiven“ (Bergmann/Luckmann 1999: 26) nicht zu. Die Stringenz des Offenbarungsglaubens selegiert in Gläubige und Ungläubige wie sie auch „islamisches“ gegen „unislamisches“ Verhalten als Maßstab moralischer Bewertung setzt und den Individuen aufzwängt. Eine „Wahlmöglichkeit“ besteht nicht bzw. wird zerrieben und damit auch moralische Kommunikation: durch den Mangel der Bedingung zu ihrer Möglichkeit. Denn Voraussetzung moralischer Kommunikation ist, dass „den Akteuren die Möglichkeit und Fähigkeit zugeschrieben wird, zwischen verschiedenen Handlungsprojekten zu wählen“ (ebd.).

Die Empörung Anav Silvermans darüber, „dass Frauen westlicher und liberaler Denkart nichts zur Unterstützung von muslimischen Frauen in Ländern unternehmen“ (Silverman 2010; Online-Dokument), ist nachvollziehbar. Bei der „Trennung zwischen einer für alle verbindlichen Minimalmoral und Fragen des guten Lebens“ (Nunner-Winkler 2003: 585), haben sich die Verteidigerinnen und Vertreter auf „kulturelle Rücksichtnahme“ verständigt und selbst moralisch geurteilt. Sie verstehen die Ausdrucksformen der Radikalen als Schutz gegenüber einer als dekadent verstandenen bürgerlichen Gesellschaft und der kapitalistischen Moderne. Während sie die einen ernst nehmen, enthalten sie es denjenigen vor, die mit ihrer „Verwestlichung“ danach streben, an den positiven Seiten, den Gewinnen, welche die individualistische Moderne ihnen – zugegebermaßen unter Bedingungen des freien Marktes und durch Auslieferung an diesen – anzubieten bereit ist, im umfassenden Sinn zu partizipieren. Damit behandeln sie die Subjekte „als nicht-moralfähige Objekte“ (Bergmann/Luckmann 1999: 27). In dieser Angelegenheit liegt Alice Schwarzer nicht falsch mit ihrer Ansicht, die – hier auf Deutschland bezogen, jedoch für die demokratischen Westländer verallgemeinerbar – auf den oben genannten Schulterschluss von islamischer Unmittelbarkeit und kulturellem Diffentialismus verweist (vgl. Schwarzer 2004: 134; vgl. 16). Sie schließt zum Thema Kopftuch an, dass es sich um „die Flagge des islamistischen Kreuzzuges, der die ganze Welt zum Gottesstaat deformieren will“ (ebd.: 136), handelt. Nur ein Gesetz wie in Frankreich kann muslimischen Mädchen und ihren Müttern Rückendeckung innerhalb der Familie geben, so Schwarzer; und sie fordert damit rechtliche Sicherheit ein, die sich vor allem auf Familien erstreckt. Der politischen Implikation gewahr, sind faktische Gleichsetzungen mit anderen Symbolen und Traditionen wie damit einhergehende Unterstellungen unzulässig und stellen eine Verharmlosung der, wie Schwarzer sagt, politischen Symbolik von „höchster Brisanz“ (Schwarzer 2009: 41) dar. Des weiteren kann Zustimmung erfahren, dass weder bereits kleine Mädchen noch erwachsene *Frauen auf Körperlichkeit und Sexualobjekt-Status reduziert* werden dürfen. Dies geschieht offensichtlich durch Niqab und Burka, den türkischen Türban, aber auch bereits das Kopftuch ist Ausdruck dessen. Es handelt sich um „eine Art branding für Mädchen und Frauen“ (ebd.), das Männer und Frauen in starker Weise geschlechts-

spezifisch differenziert und distanziert. Bezüglich der Rollenzuweisung werden Frauen eindeutig dem Mann unterstellt. Der in die Diaspora mitgetragene Anspruch auf schariatische Gesetzgebung drückt die Nichtanerkennung der menschenrechtlich-demokratischen Verfassungen deutlich aus – eine *Parallellvergesellschaftung*. Alle diejenigen, welche sich für die Forderung eines „Rechts auf Schleier" stark machen, betreiben das Handwerk des politisch ambitionierten Islam, arbeiten den Islamisten in die Hände. Was das bedeutet, dazu nochmals Necla Kelek: „Der politische Islam will, mit dem Kopftuch, mit der geschlechterspezifischen Trennung öffentlicher Räume die *Apartheid der Geschlechter* in den freien europäischen Gesellschaften etablieren" (Kelek 2007; Online-Dokument).

Die Frage, wie es zu Entwicklungen kommen kann, in denen sowohl Zuwanderungs- wie autochthone Bevölkerung sich vernunftgemäßer und rational begründeter Entscheidungen zugunsten eines kulturell-sozial und kulturell-religiös vermeinten Ursprungs als der „besseren Lösung" begeben, ist und bleibt eine zentrale – und die Antwort darauf lohnt unter mehr als nur einer Perspektive gesucht bzw. ausgelotet zu werden.

Eine dieser Seiten zeigt sich in der empirischen Welt, der Alltagswelt der Bevölkerung, in der sich immerhin die Tendenzen der oben angestellten Vermutungen zu starken Indizien verdichten:Es sei beispielsweise daran erinnert, dass der türkische Regierungschef Recep Tayyip Erdogan in der berühmt gewordenen Rede in der „Kölnarena" vor 16.000 überwiegend türkischen Zuhörern alle in Deutschland lebenden Landsleuten diese Worte mit auf ihren Lebensweg in Deutschland gegeben hat: „Assimilierung ist ein Verbrechen gegen die Menschlichkeit (...) Ich verstehe sehr gut, dass ihr gegen die Assimilierung seid. Man kann von euch nicht erwarten, euch zu assimilieren" (vgl. Kölner Stadt-Anzeiger, ksta.de 2008; Online-Dokument). Was in Anbetracht der später angeschlossenen Forderung nach türkisch-sprachigem Unterricht an Schulen und Universitäten zu dem Verdacht führt, dass Erdogan eine stärkere *Selbstseparierung und Ausbildung türkisch-muslimischer Identität* meint, wird in Deutschland anschließend kontrovers diskutiert. Auf Reislamisierungstendenzen in der Türkei ist bereits verwiesen worden; hier ist die Möglichkeit eines Transports in die europäischen Länder, besonders Deutschland, indiziert. Ich erwähne diese Rede deshalb, weil sie, ohne verschwörungstheoretisch werden zu müssen, Ansprüche und „Bausteine" des islamischen Universalismus und seines inhärenten Expansionismus aufzeigt. Das Verständnis im Muslimsein die beste aller Nationen inkorporiert zu wissen, wird immer wieder beschworen, zum Teil fast verzweifelt, wie sich an folgendem Beispiel zeigt:

„Muslim minorities in the West need urgent help to preserve their identity, religion and their very existence" (Abdul Khaliq o.J.; Online-Dokument). Weil Shayk Abdul Rahman Abdul Khaliq diese Angelegenheit in der von ihm geführten Rubrik "Challenges" (vgl. ebd.) führt, macht er Vorschläge, um die Superio-

rität des Islam zu retten, „the basic *belief that Muslims are members of the best nation ever* that was introduced to humanity" (ebd.; Herv. B.M.) zu tradieren.

Das folgende ist der genannten Quelle entnommen und zum Teil übersetzt wiedergegeben:

- Arabisch muss die erste Sprache aller Muslime sein oder wieder werden.
- Propagierung und Missionierung werden zur Pflicht.
- „Muslims of the West must be united in every matter. They must call to Islam and preserve their loyalty to Muslims and be *disloyal to the disbelievers*" (ebd.; Herv. B.M.).
- Muslime müssen sich für eine *islamische Bildung*, besonders ihrer Kinder, stark machen.
- Muslime in Osteuropa sind in allen Belangen zu unterstützen; erwähnt werden die bosnischen und albanischen Landsleute explizit, was deren Hilfe und Versorgung betrifft.
- Muslime im Westen: „Also, Muslims everywhere must seek to protect the religious, educational and social rights of Muslim minorities in the West. Muslims of the West must not be prevented from practicing and propagating Islam, the true religion" (ebd.).

Hier wird sehr deutlich, dass es nicht um die Einlösung der sozialen Rechte im Sinne eines Kampfes um einen verbesserten juristischen Status im Sinne allgemein anerkannter und universeller Menschenrechte noch davon abgeleiteter nationaler Rechte einschließlich der für Minderheiten geht. Es sollen die *„islamischen Rechte"*, sprich die *Rechte der Scharia gewährt und gewährleistet* und, wo nicht existent, *eingeführt* werden. Die Reinheit des Glaubens darf keiner westlichen Intoxikation ausgesetzt werden, eine Haltung, die die Soziologin Kelek zu dem Schluss kommen lässt, dass die Moderne auch und gerade in den westlichen Ländern islamisiert werden soll. Nach den Worten Tariq Ramadans gilt es, eine „'Welt der Erinnerung'" (Kelek 2007 b: 96) zu errichten und die einst harmonisch konstruierte Welt des Propheten wiederherzustellen bzw. nach seinen Maßgaben und seinem Vorbild zu leben (vgl. Mühlfeld 1995: 159 f). Wird die Islamische Charta für Deutschland[103] als „Verständnisleitfaden" zur Hand genommen, so findet sich in Artikel 1 für den Begriff „Islam" die Übersetzung im Sinne des weitverbreiteten Verständnisses: „gleichzeitig Friede und Hingabe" (Charta ZMD 2002; Artikel 1). In Artikel 3 wird weiter festgestellt, dass unverfälschter Koran mit Sunna einschließlich der Aussagen und Verhaltensweisen des Propheten, „die Grundlage des islamischen Glaubens, des islamischen Rechts und der islamischen Lebensweise" (ebd.: 3) bilden. Dieser Artikel verbindet Glauben, Recht und soziale Ordnung miteinander zur „islamischen Lebensweise" (ebd.), die als Grundlage fixiert ist. Damit ist der oberste Grundsatz

[103] Im folgenden zitiert als „Charta ZMD"; im Anschluss mit „Artikel"-Nennung.

dessen formuliert, was der ZMD stellvertretend als Voraussetzung sieht, „mit der Gesellschaft in Dialog treten“ (ebd.; Vorwort) zu können: die Gewährleistung dieser Lebensweise.

Eine weitere Perspektive neben der Betrachtung der Realwelt ist die Analyse der Tendenzen und Indizien: Ein vom Verfassungsschutz des Nordrhein-Westphälischen Ministeriums für Inneres und Kommunales im Jahr 2002, dem Erscheinungsjahr der 21 Grundsatzformulierungen des ZMD veröffentlichter Bericht[104] kommt zu kritischen Ergebnissen in der Bewertung der Charta. Die Artikel 1 bis 9 beziehen sich auf die grundsätzlichen Pflichten von Muslimen, wobei für Männer und Frauen die „Lebensaufgabe“ (Charta ZMD 2002; Artikel 6) darin besteht, Gott zu erkennen und ihm zu dienen, was zugleich als Erlangung von „Gleichheit, Freiheit, *Gerechtigkeit*, Geschwisterlichkeit und *Wohlstand*“ (ebd.; Herv. B.M.) verstanden wird. In den Artikeln 10 bis 15 werden die Verpflichtungen der Muslime der Diaspora (Artikel 10), die Grundgesetzbejahung (Artikel 11), die Anerkennung der Menschenrechte (Artikel 13) und Anlehnung an die jüdisch-christliche Aufklärung (Artikel 14) thematisiert. Die Absage an einen klerikalen Gottesstaat ist in Artikel 12 festgehalten. Es ist begrüßenswert, dass die Anerkennung der „lokalen Rechtsordnung“ (ebd.: Artikel 10) und vertraglicher Verpflichtungen (vgl. ebd.) fixiert sind[105]. Es gibt für das Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V. (ifi) wie für des Ministeriums Nordrhein-Westphalens dennoch eine Reihe Fragen und Anlass zur Kritik. Zunächst „sind Formulierungen wie ‚Beziehung der Muslime zum Staat und zur Gesellschaft’ unglücklich gewählt, weil sie nur die ‚Beziehung’ der wenigen Muslime ‚zu Staat und Gesellschaft’ definieren können, die sich vom ZMD vertreten fühlen“ (Molthagen 2002; Online-Dokument). Ein weiterer wesentlicher Punkt betrifft die Problematik der Identifikationsmöglichkeit für Muslime, sofern sie „chartagemäß“ sich als solche und mit dem Auftrag ihres Offenbarungsglaubens verstehen:

„Es bleibt unklar, wie die ‚Identifizierung mit der deutschen Gesellschaft’ zu verstehen ist. Für gläubige Muslime ist die deutsche säkular geprägte, wertepluralistische Gesellschaftsordnung im allgemeinen keine erstrebenswerte, weil sie als gottlos und unmoralisch betrachtet wird. Dort, wo sie noch christlich geprägt ist, können sich Muslime wohl kaum damit ‚identifizieren’, da das Christentum aus Sicht des Islam eine verfälschte Religion ist. Muslime, die sich für die Anwendung des islamischen Rechts – auch des Straf- und Eherechts – einsetzen, können sich nicht gleichzeitig mit der Geschlechtergleichberechtigung und den Grundsätzen der Demokratie, der Anwendung des westlichen Straf- und Eherechts und der Trennung von Religion und Staat identifizieren“ (ebd.).

[104] Im folgenden zitiert als „Verfassungsschutz 2002“.

[105] Wichtig zu wissen ist, dass der ZMD nicht die Mehrheit der Muslime in Deutschland repräsentiert. Denn die 1994 aus dem „Islamischen Arbeitskreis Deutschland“ hervorgegangene Körperschaft hat zum Zeitpunkt der Veröffentlichung ca. zehntausend Mitglieder. Eine klare Minderheitenposition gegenüber dem „Islamrat“ mit 185.000 und der „Türkisch-Islamischen Union“ mit 125.000 Mitgliedern der circa 3,3 Millionen Muslime in Deutschland (vgl. Molthagen 2002; Online-Dokument).

Kritisiert wird von Molthagen stellvertretend für das ifi weiter, dass die im Vorwort angekündigte „Klarheit“ bezüglich der Haltungen und Positionen nicht einmal auf die vertretene Minderheit vorhanden ist. Es ermangelt an dezidierten Vorstellungen der Umsetzung in Rücksicht auf die im Widerspruch zu demokratischen Verfassungen und christlichen Kirchen stehenden Maxime des Islam.

„’Klare Positionen’ finden sich in der Charta vor allem in den Forderungen, die an die deutsche Gesellschaft und den Staat gestellt werden (...) Gebetsruf per Lautsprecher, Schächten, Bau von Moscheen u. a. Zur ‚Versachlichung’ der Debatte würden auch eindeutige Selbsterklärungen zu Themen wie Gewalt gegen Nichtmuslime, Christenverfolgung, Gültigkeit der Sharia, Rolle der Frau u. ä. gehören.“ (ebd.). Ein weiteres wesentliches Faktum des Islam, auf das in anderem Zusammenhang in dieser Arbeit bereits verwiesen worden ist, stellen Überlegungen zur Auslegung der „Allmacht“ Allahs und des Begriffes „Barmherzigkeit“ in Artikel 2 dar. Daraus resultiert auch die Differenz zum jüdisch-christlichen Gottesverständnis:

„Die Allah im Koran und der islamischen Theologie zugeschriebene Barmherzigkeit ist immer ein unvorhersagbares Erbarmen, das Allah aufgrund seiner Allmacht dem schenkt, dem er möchte. Er erbarmt sich oder zürnt einem Menschen je nach seinem Willen, denn er ist ein ‚listiger’ Gott (Sure 13,13). Im AT und NT[106] und nach Auffassung der jüdisch-christlichen Theologie hat sich Gott dagegen in einer Bundesverpflichtung dem Menschen gegenüber eindeutig festgelegt. In seinen Bundesschlüssen, vor allem mit Mose und durch Jesus, schwört Gott, Menschen seine Barmherzigkeit zu erweisen und ihnen gewiss zu vergeben“ (Molthagen 2002; Online-Dokument).

Eine kritische Bestandsaufnahme erfolgt auch durch das Ministerium in NRW:

Es werden vom ZMD zunächst allgemeine Grundsätze zum Verhältnis von Muslimen der Diaspora zur Mehrheitsgesellschaft formuliert, „die mögliche Befürchtungen der Mehrheitsgesellschaft, dass eine Unvereinbarkeit mit der deutschen Verfassungsordnung bestehen könnte, zerstreuen sollen“ (Verfassungsschutz 2002: 1). Damit dies möglich wird, werden, so der Bericht, „Versicherungen abgegeben und Schlüsselbegriffe aus dem öffentlichen Diskurs in der Mehrheitsgesellschaft eingebracht, offenbar, um eine Nähe zu dieser herzustellen und Differenzen nicht aufscheinen zu lassen (These 16 - 21)“ (ebd.). Dem Verfassungsschutzbericht fällt auf, was in der vorliegenden Untersuchung ebenfalls thematisiert werden musste: der Widerspruch bei dem Versuch, sich im öffentlichen Diskurs unproblematisch, dafür jedoch demokratiekompatibel und kritisch-fortschrittlich zu verorten. Denn was bedeutet die Aussage, dass die Rechte des Landes unter Verpflichtung auf das „Islamische Recht“ (vgl. Charta ZMD: Artikel 10; vgl. Verfassungsschutz 2002: 1) beachtet werden anderes, als den Verweis auf die Scharia als letztlich bindende Rechtsquelle. So

[106] Gemeint sind Altes und Neues Testament.

mahnt der Bericht neben der Beachtung des Widerspruchs die Gefährdung rechtsstaatlicher Prinzipien an. Denn entsprechend dem Verständnis des islamisches Rechts „ist es die übergeordnete, quasi ‚universelle' Scharia, die nach Ansicht des ZMD die Muslime verpflichtet, sich außerhalb des islamischen Gebietes an die jeweilige, hier: deutsche, Rechtsordnung zu halten. Es ist nicht die ‚lokale' Rechtsordnung, die eigene Verbindlichkeit beanspruchen kann. Die Scharia steht über jeder anderen Rechtsordnung, sie kann aber unter bestimmten Umständen ermöglichen, dass eine ‚lokale' Rechtsordnung (zumindest zeitweilig) befolgt wird" (Verfassungsschutz 2002: 2). Der Bericht verneint die Vertretbarkeit des schariatischen Rechtsgebrauchs aus dem Grund, dass – hier wird dem ZMD in der Aussage gefolgt – die Mehrzahl der Muslime nicht vorübergehend in Deutschland lebt. Es ist also impliziert, dass bei vorübergehendem Aufenthalt die Anwendung „dann vertretbar" (ebd.) ist. Ich bin dagegen der Überzeugung, dass sicherzustellen ist, dass die Grundzüge der menschenrechtlichen Verfasstheiten nicht angetastet werden – im Falle Deutschlands zuvorderst die Grundrechte. Daraus resultiert die Feststellung, dass die Charta des ZMD keineswegs als Vorlage eines Grundlagendokuments gelten, allenfalls der Status der Artikulation von „Grundgedanken" (Charta ZMD; Vorwort) mit dem Verweis auf Revisionsbedarf zugestanden werden kann. Der Verfassungsschutzbericht sieht des weiteren die Notwendigkeit, auch die Absage an den Gottesstaat kritisch zu hinterfragen. Es wirkt die „Aussage (...) in zweierlei Hinsicht unscharf: Der Begriff ‚Gottesstaat' hat ebenso wie ‚klerikal' einen ausgesprochen christlichen Hintergrund. Beide Wörter sind daher im Hinblick auf das, was Islamisten anstreben, unpassend" (Verfassungsschutz 2002: 3). Hier können strategische Gründe vermutet werden, weshalb der Begriff übernommen und in der Öffentlichkeit kolportiert wird. Die Herrschaft Gottes ist dennoch über den Koran und die Sunna eine fraglose Größe, weil Klerikalität, mit Ausnahme des schiitischen Iran, keine oder nur eine untergeordnete Rolle spielt.

Auch Khadija Katja Wöhler-Khalfallah sieht keinen Einbruch des westlichen „Theokratiekonzepts" (Wöhler-Khalfallah 2004: 137) zum Beispiel in Tunesien und Algerien, weil sich grundsätzlich „der Islam von jeher gegen alle vermenschlichenden Einflüsse im Bereich des Glaubens heftig gewehrt" (ebd.) hat. Mit Verweis auf Louis Gardet kommt sie zu dem Schluss, dass es unter der Herrschaft des islamischen Rechts niemals zu einer Theokratie kommen kann, einfach weil es im Islam keine Hierarchie von Priestern gibt" (ebd.). Allerdings spricht Gardet in seinem Werk *La Cité Musulmane* von einer „Nomokratie" (Gardet 1969: 27/28; Fußnote 2.). Auch Hans Zirker rekurriert auf den Gemeinschaftsgedanken des Islam, den er ohne leitende theokratische Schicht formuliert sieht. Ein theologisches Lehramt ist nicht nötig, die alleinige Gottesleitung zu verifizieren, noch weniger aber kann sie die „Verbindlichkeit der Scharia" (Zirker 2009: 205; Online-Dokument) infrage stellen. Zirker bezieht sich ebenfalls auf den Begriff der Nomokratie (vgl. ebd.), die sich in dem islamischen spirituellen Gedanken widerspiegelt, welcher zugleich folgendes verkör-

pert: „Forme idéale de la société politique en Islãm“ (Gardet 1969: 29). Religiöser Pluralismus ist nur eingeschränkt konzeptionierbar: „nur in der Form (...) dass der Islam die gesetzgebende und staatslenkende Kraft ist“ (Molthagen 2002; Online-Dokument), weil sonst das Irreversible revidiert ist, wozu nach Auslegung der Offenbarung kein Mensch die Befugnis erlangen kann. In diesem Kontext macht auch das Angebot einer „Krisenlösung“ (vgl. Charta ZMD: Artikel 14) Sinn, und zwar im Kontext des Ramadanschen „Islam als Lösung“. Das zeigt sich sehr schnell in den Gemeinschaftsvorstellungen sowie im Erziehungs- und Geschlechterbild, deren Kerngedanken strategisch im demokratischen Duktus formuliert sind. Deutlich ist in dieser Arbeit die „Tugendgestalt“ des Islam und seines Weltbilds und damit der Blick auf den „dekadenten Westen“ charakterisiert und kritisiert worden. Auch der ZMD artikuliert zielorientiert und dementsprechend wohlgefällig für eine „gesunde Lebensweise“ (Charta ZMD: Artikel 14) und gegen „jede Art von Süchtigkeit“ (ebd.). Die Abkehr vom Modell des „materiellen Westens“ mit seinen Verwerfungen ist beabsichtigt, das „in einen Gegensatz zur ‚ideellen Werteorientierung' des Islam gestellt“ (Verfassungsschutz 2002: 5) und so umgekehrt zum Orientierungspunkt wird. Zu dem kontrafaktischen Beharren auf Gemeinsamkeit nochmals der Bericht: „Über Jahrhunderte haben sich aber die europäische und islamische Kultur verschieden entwickelt, so dass die Gesellschaften in der islamischen Welt und in Europa heute große Unterschiede aufweisen“ (Verfassungsschutz 2002: 3). Die Strategie der Gleichsetzung drängt auf eine Gleichstellung der als religiös verbrämten ideologischen Ausdrucksformen und steht für islamische Superiorität. Dies betrifft zuvorderst die grundgesetzlich garantierte „Freiheit des Glaubens, des Gewissens und die Freiheit des religiösen und weltanschaulichen Bekenntnisses“, gemäß Artikel 4 des Grundgesetzes als „unverletztlich“ (ebd.). Hier muss die Aufmerksamkeit nochmals zurückgelenkt werden auf die in der Analyse des ifi meines Erachtens richtig erkannten Einschränkungen des religiösen Pluralismus. Denn die Toleranz, die hier als Pluralismus bezeichnet wird, bedeutet nach dem islamischen Recht, dass sich religiöse „Minderheiten als ‚Schutzbefohlene' (arab. dhimmis) zu unterwerfen haben“ (Molthagen 2002; Online-Dokument). Der Verfassungsschutzbericht gelangt zumindest zu einer Mahnung, Vorsicht walten zu lassen, da der Zusatz, dass der Pluralismus vom Koran anerkannt werden muss, einschränkend wirkt. Das scheint mir eine sehr verhaltene Einschätzung. Denn die Unterordnung unter ein unreformiertes Koranverständnis – und dies ist im vorliegenden der Fall – heißt „Al-Islam din wa daula = Islam ist Staat und Religion“ (Kandel 2004: 5; Online-Dokument). Auch wenn Kandel die Formel lediglich Islamisten unterstellen will, kann nicht die Rede davon sein, dass sie dem Koran angedichtet werden muss. Das zeigt sich bereits in dem oben ausgeführten Selbstverständnis des Islam; das zeigt sich in der Praxis an den Einstellungen beispielsweise junger Muslime selbst: „Etwa zwei Drittel der Muslime stimmen der Aussage zu, dass es zu den Pflichten von Muslimen gehöre, andere Personen zum Islam zu bekehren. Etwa genau so hoch ist die Zustimmung zu der Aussage, dass eine Missionierung von Musli-

men mit dem Ziel des Übertritts zu einem anderen Glauben verboten werden sollte“ (MiD: 249). Kandel selbst stellt im übrigen auch fest, dass der Rekrutierungsgrad von Muslimen, die nicht als Islamisten gelten können und die Kandel als „gatekeeper“ (Kandel 2004: 4; Online-Dokument) bezeichnet, gewachsen ist. Gerade im Bereich dessen, was in der öffentlichen Rezeption unter Religionsfreiheit verstanden wird, agieren unter anderem junge Frauen, organisierte Jugendgruppen usw.

„Sie setzen sich mit großem Enthusiasmus und Selbstbewusstsein für die gesellschaftliche Anerkennung des Islam ein, den sie – als Religionsgemeinschaft – gegenüber den christlichen Kirchen für benachteiligt und gesellschaftlich ausgegrenzt und diskriminiert sehen. Vielfach ist eine ‚Opfermentalität’ zu beobachten, die zu Passivität und Rückzug in islamische ‚Wagenburgen’“ (ebd.) führt. Damit korrespondiert die erhöhte „Abwertung westlicher, christlich geprägter Gesellschaften“ (MiD: 251), wovon „auch Deutschland“ (ebd.) betroffen ist. Gleichzeitig fordern die sich bewusst Affilierenden oder bereits Zugehörigen eine deutlich höhere Akzeptanz *durch* andere Religionen bzw. Bevölkerungsgruppen ein.

Es ist dem Zentralrat der Muslime in Deutschland trotz seiner relativ moderaten Größe also bedeutender Einfluss hinsichtlich der Ausformulierung der statthabenden Tendenzen und zugleich Vorbildcharakter in der Formung und Überformung derselben Ansinnen zuzusprechen. Hans-Peter Raddatz sieht dann auch in den eloquenten Formulierungen des Zentralrats, dessen Name nicht umsonst an die Körperschaft der Juden in Deutschland erinnert, ein stark politisiertes und strategisiertes Interesse. Dass für Raddatz der ZMD nur dem Namen nach an den Zentralrat der Juden in Deutschland erinnert, macht er mit drastischen Worten gegenüber dem ZMD – den er im Verdacht sieht, „in Verbindung zu den Muslimbrüdern und ihren Finanziers am Golf zu stehen“ (ebd.: 304) – deutlich. Er sieht eine „geschmeidige *djihad*-Politik des ‚Zentralrats’, die eine graduelle Realisierung schariatischer Regeln als seine Version des ‚Dialogs’ verkauft“ (ebd.), welche zudem, so Raddatz, noch durch folgendes flankiert wird: „verfassungswidrige Migrations- und Islampolitik, synkretische Glaubensmanipulation, vielfältige Islamwerbung in den Medien und Dialogveranstaltungen und nicht zuletzt massiver Moscheebau gegen den Bürgerwillen“ (ebd.: 304/305). Hier zeigt sich bei Raddatz, wie verflochten analytischer Scharfsinn hinsichtlich der Entwicklungsprognosen und gleichsam projektive Wahrnehmungen sein können. Solches ist dann ebenfalls kritikabel. Weder sind „massenhaft“ Moscheen entstanden, nicht zur Zeit seiner Bucherscheinung und auch nicht in den letzten Jahren – auch wenn Großprojekte für Ärger sorgten und sorgen – noch gibt es Belege für tatsächliche Verfassungswidrigkeiten zugunsten islamischer Zuwanderung. Analytisch deutlich und konturiert ist hingegen der Verweis auf die Gefährdung aufgrund des existenten Relativismus und – wie bereits in dieser Arbeit oben angezeigt – von Kollaborationen. Die der Aufklärung inhärenten Widersprüche dürfen nicht weiter, hier Raddatz wieder

treffend, zu einer „westlichen Paralogik“ (ebd.: 305) verschnürt werden, die reflexive Selbstvergewisserung ihrer Grundlagen durch vermeintliche Toleranz ersetzen zu können glaubt.

Zusammenfassung und Fazit

Wahrlich, als erstes ist Chaos entstanden, doch wenig nur später
Gaia, mit breiten Brüsten, aller Unsterblichen ewig
sicherer Sitz, der Bewohner des schneebedeckten Olympos,
dunstig Tartaros dann im Schoß der geräumigen Erde,
wie auch Eros, der Schönste im Kreis der geräumigen Götter:
Gliederlösend bezwingt er allen Göttern und allen
Menschen den Sinn in der Brust und besonnen planendes Denken (...)
Gaia gebar zuerst, an Größe gleich wie sie selber,
Uranos sternenbedeckt, damit er sie völlig umhülle
und den seligen Göttern ein sicherer Sitz sei für ewig.
Dann gebar sie die großen Berge,
die reizende Wohnstatt göttlicher Wesen: der Nymphen,
die hausen in Schluchten der Berge.
Auch die öde Meerflut gebar sie, die wogengeschwellte,
Pontos, ganz ohne Liebe. Okeanos aber entströmte
tief, voller Wirbel das Lager, das sie mit Uranos teilte (...)
doch als Jüngster ward Kronos, der krummgesinnte, geboren,
fürchterlichstes der Kinder, er hasste den blühenden Vater.
(Kröner 2002: 77/8; Hesiod, Theogonie)

1. Das Problem „abschließender" Hypothesen

Vom Mythos, der die Welt mit Göttern und Geister beseelt, zum Logos, der die Wissenschaften gebiert und antreibt, macht die Menschheit einen langen und mühsamen Weg. Wie oben zu sehen, ist die „Entdeckung" der Welt, ganz besonders des humanen Wesens, das In-der-Welt-sein des Menschen, seiner Lebendigkeit wie Sterblichkeit ein altes wie notwendiges Problem, das mit der Sinnfrage verbunden und so Urgrund von Philosophie ist.

Mit Ludwig Kröner greife ich zum Ende nochmals die Eingangsfrage und Aufgabenstellung dieser Arbeit auf: In welchem Zusammenhang stehen die hier erörterten Konzeptionen zur Erklärung menschlichen Verhaltens mit den Begriffen *deus et esse,* mit *Gott und Sein* (vgl. Kröner 2002: 1; Einleitung)? Das Problem, dass „wir nun sind und zu sein haben" (vgl. Heidegger 1949/2001: 134; §§ 25-38) mit all seinen Konsequenzen, führt zu ungeheueren Anstrengungen und Leistungen hinsichtlich Daseinsakzeptanz und -bewältigung. Eine Anstrengung ist Wissenschaft; Wissenschaft, die immer auch Erkenntnis impliziert. Dem Menschen genügt das In-der-Welt-sein nicht mehr, er schöpft, gerade im Angesicht seiner „Mangelhaftigkeit" (Gehlen 1962: 36) und unter der Rücksicht auf knappe Lebensgüter und seine Bedürfnisse wie auch die wenigen verbliebenen Triebe eine menschliche Kategorie sozialen Zusammenlebens und sozialer Verständigung, die sich als anthropologische Konstante erweisen soll: Kultur. Aber

hier stellen sich auch die zentralen Fragen zum Menschenbild und zur „Bestimmung“ des Menschen. Wieviele oder wenige Triebe determinieren diese Gattung? Wieviel Kultur „ist“ der Mensch? „Ist“ er überwiegend Natur? „Ist“ er aus aller Göttlichkeit entlassen?

Ökonomisch fundierende Lebenswissenschaft und die „biologisch“ sich definierenden naturwissenschaftlichen Disziplinen tendieren zu dem Schluss, dass die humane Naturanlage so übermächtig ist – in einem durchaus deterministisch zu verstehenden Sinne –, dass von *menschlicher Leistung* nur in einem epiphänomenalen Sinn gesprochen werden kann. Dem scheinbar gegenüber stehen kulturell orientierte Ansätze. Aber was heißt schon Kultur? Muss es nicht Kultur*en* heißen? Müssen für die unterschiedlichen zivilisatorischen Leistungen nicht jeweils „Zonierungen“ geltend gemacht werden: Beschränkungen für Gesellschaften oder Gemeinschaften durch die und in ihren Kulturen? Sind schlussendlich die Monaden nur deshalb keine mehr, weil und wenn sie in dem Kokon ihrer naturalen Mitgift verweilen, sich nur sporadisch und zwecks scheuer, verständnisvoller Berührung des „Anderen“ herauswagen? Die Fortentwicklung der *Cultural Studies*, die mit den Soziologen Richard Hoggart, *The Uses of Literacy* (1957), Raymond Williams, *Culture and Society* (1958) und wegweisend Edward P. Thompson, *The Making of the English Working Class* (1963) in der Nachkriegszeit des Zweiten Weltkrieges Wirkung verbunden ist, zieht ihre Spuren mit Stuart Hall und anderen durch die „Postmoderne“. Hier heißt es schließlich: Wo Kultur drauf steht, ist Differenz drin. Und wo Universalität ausgesprochen wird, da ist Zurichtung, da ist Gewalt.

Es ist schon zu sehen, dass derlei Weltsicht sämtlich auf die Anthropologie des Menschen abhebt und schließlich in Axiomatisierungen, in der Wendung von „Aussagen über den Menschen“ (Mühlfeld 2003: 199; Mühlfeld 2006: 74) zu „Argumenten über seine Menschlichkeit“ (ebd.) mündet. Jegliche Metaphysik, die Crux der Subjektphilosophie, scheint überwunden und das „Wissen“, Wissenschaft „*über*“ den Menschen hält Einzug, aber damit auch Macht über ihn, ihn, der sich selbst mitzuverantworten hat. Die zentralen Fragen des Menschseins im Angesicht seiner „Mängelhaftigkeit“ und des Verwiesenseins auf das Soziale, den Anderen: diese Problematiken sind – so das Fazit der vorgängigen Untersuchungen – mit den ökonomischen, biologisch-naturwissenschaftlichen Theorien den memetischen Theoremen wie auch dem Verweis auf kulturelle Differenz oder gar religiösen letztbegründenden Absolutismus nicht zu beantworten – wiewohl sie zum Teil auf wichtige Voraussetzungen verweisen. Die Bildung von Hypothesen muss aber nicht nur deren Möglichkeit des Scheiterns in Betracht ziehen, sondern der Voraussetzungen reflexiv versichern wie auch Schlussfolgerungen selbstkritisch – also in nicht kritikimmunisierender Absicht – hinterfragen.

2. Die ökonomischen Rationalmodelle

Die sozialtheoretische Grundlegung Colemanscher Provenienz wie auch die ökonomischen „Folgetheorien“ setzen auf eine „Voraussehbarkeit des Handelns“ (Popitz 2000: 77) und fundieren diese, wie Coleman ausdrücklich betont, in evolutionär-biologischen Bedingungen des Handelns. Der Verweis auf *naturale Grundlagen ökonomischer Theoriearchitektonik* ist unübersehbar. Diese Fundierung wird zudem in den unterschiedlichen Modellen im Verfolg bzw. der Orientierung an Colemans Handlungs- als Sozialtheorie zum *Kernelement sozialen Handelns* verdichtet. So interpretiert Gary S. Becker menschliches Verhalten „founded on ‚cultural', ‚biological' or ‚psychological' forces“ (Becker 1998: 4). Wie bereits vorne angesprochen, sind damit die anspruchsvollen Voraussetzungen als Teil des Explanandums – rationales Handeln als sozialtheoretische Grundlage vernunftgemäßen Verhaltens – gerade nicht geklärt. Denn die Voraussehbarkeit von Handeln ist, wie Claus Mühlfeld in seinen Einlassungen zu menschlicher Moralität betont, nicht zu trennen von der Tatsache, dass mit Handeln „Riskiertheit“ (Mühlfeld 2008: 70) mit „Folgewirkungen für die Lebensplanung und -gestaltung“ (ebd.) verbunden ist. Das bedeutet, dass Rationalität nicht trockenen Auges auf Gewinnmaximierung – worin auch immer die erwartete Ausschüttung bestehen mag – herunterdekliniert werden kann. *Rationalität* ist vielmehr verbunden mit „*Erwerb* der Fähigkeit, für andere erwartbar, kalkulierbar zu handeln und selbst entsprechende *Erwartungen an andere zu erlernen*“ (Popitz 2000: 77; Herv. B.M.). Damit aber wird deutlich, wie sehr Analogieschlüsse von den Gesetzmäßigkeiten der biologischen und neuronalen Evolution auf das ökonomische Geschehen und dessen Fortentwicklung Reduktionen und wiederum als Erklärung selbst auf den Bereich, den sie untersuchen, einzuschränken sind.

In der Rationalitätsannahme Colemans wird „eine instrumentalistische Position vertreten“ (Kappelhoff 1992: 227), deren Erklärungskraft sich auf das „Endglied der Kette, nämlich das resultierende soziale Makro-Phänomen beschränkt und die Handlungsfundierung lediglich als einen Kalkül zur Berechnung von Vorhersagen auf der sozialen Ebene benötigt“ (ebd.: 227). Wenn also hier, so meine Kritik und die daraus resultierende Zurückweisung der Erklärung für Rationalität, von Lernen eine Spur ist, dann lediglich in mechanistischer Hinsicht. Auch ist die Idee von Rationalität, in der als Kriterium die Ursprungsausstattung zugrunde gelegt wird, „in der die Rationalität ihre Grenzen in der gegebenen Ressourcenverteilung findet (...) nur eine halbierte Rationalität, in der das reflexive Potential menschlicher Vernunft nicht hinreichend berücksichtigt wird“ (ebd.: 224) – und dementsprechend ebenso abzuweisen. Hiervon betroffen sind insbesondere die neoklassischen Konzeptionen mit einer, wie ich es in Anlehnung an den von Hoffrage, Hertwig und Gigerenzer (2005) benutzten Ausdruck gefasst habe, allzu „frugalen“ Heuristik, vor allem der „Subjektbereinigung“ unter der Perspektive von Nutzenmaximierung.

Wenn von *Nutzen* die Sprache ist, dann muss gefragt werden, was bedeutet diese Begrifflichkeit im konkreten Kontext der Handlungssituation, die immer in

den lebensweltlichen Kontext eingebunden ist, was die Vorgängigkeit gesellschaftlicher Bedingungen und damit Bedingtheit – Reziprozität von Erwartungen – impliziert. *Soziale Deutungsmuster* (vgl. Schneider 2009: 163) sind weder epiphänomenal noch gesellen sie sich sukzessive zum Prozess rationaler Maximierung hinzu – sie sind die *Voraussetzungen einer Auffassung von Nutzen*. Das hat Coleman noch eher erfasst, als es die vermeintlich ihn ausführenden bzw. erweiternden Theoreme, insbesondere die Neoklassik. Eine feststehende Präferenzordnung setzt Coleman jedenfalls nicht voraus und es bleibt zumindest offen, Präferenzen in Rücksicht auf die soziale Situation und unter Einbezug der eigenen Lebenslage zu verändern. Bei aller Kritik der Normgenerierung Colemans rückt seine Konzeption in die Nähe dessen, was Helmut Brentel „soziale Rationalität" nennt, indem vor allem das ökonomische Subjekt handlungsfähig bleibt, Zielerwartungen „vor dem Hintergrund der bisherigen Biographie und der Zukunftserwartungen" (ebd.: 165) eingelöst werden können.

Multiple Optima, Radomisierung (vgl. Brentel 1999: 208) und die Tatsache, dass Wünsche und Bedürfnisse selbst zumindest bis zu einem gewissen Grad Rationalitätsdimensionen entsprechen müssen, hat Jon Elster in Rücksicht gestellt und damit ein wesentlich erweitertes Begriffsinstrumentarium für Rationalhandeln geschaffen. *Unvollständige* oder *misslingende Rationalität* rückt in den Bereich des Wahrscheinlichen. Elster sieht hier eine „zweitbeste und unvollständige Rationalität" (Elster 1987: 140), die gerade Verbindung zum gesamten Menschen herstellen soll. Unvollständige Rationalität sollte jedoch von einer „zweitbesten" Lösung unterschieden werden, denn letztere ist eine riskante Voraussetzung für Rationalität. Der Zweitbeste ist immer der – wenn auch erste – Verlierer[107]. Wenn auf vollständige Rationalität durch die Akteure nicht mehr abgestellt wird, kassiert die Unterstellung quasi die Möglichkeit einer sozialen Rationalität, denn hier ist die Bestrebung nach derselben gekappt, wird den Akteuren die Bescheidung von vornherein implantiert. Meint Elster allerdings, dass es gar *nicht möglich* ist, eine *ökonomische Rationalisierung* als vollständige Vorausschau zu unterstellen, so ist ihm zuzustimmen. Die damit in Verbindung stehende Frage ist auch, was als Nutzen deklariert wird: Ist für jeden Menschen ein fiskalisch-materieller, physischer, ein psychischer oder sozialer Vorteil gleich viel Wert? Sicherlich nicht! *Nutzen* wird *nicht frei von Normen- und Wertesystemen* und zudem je *individuell* definiert. Anderes lässt sich empirisch nicht glaubhaft verifizieren: Der Mann oder die Frau, die ihr Leben für einen anderen Menschen in Not riskiert, ohne an ihre spätere Reputation in einer Situation zu denken, die sie möglicherweise nicht überlebt, wenn es schlecht für sie läuft – handelt sie irrational? Die sich gerade auch in ihren Interpretaten auf Biologisches berufenden ökonomischen Konzepte können Antworten darauf nur im den Status spekulativer Annahmen geben, wobei das Verfahren der Deskription angewendet wird. Egoismus, reziproker Altruismus oder die Kooperationsdiskussion im Hinblick auf *tit-for-tat*-Strategisierung können also nicht

[107] Ich danke Claus Mühlfeld für den Hinweis.

aufklären, ob dieses Verhalten *an sich* als rational oder irrational *erklärt* werden kann: Sie können es nur im Angesicht ihrer *jeweiligen eingeschränkten Perspektive*. Knappe Ressourcen sind eine in der empirischen Welt bisher nicht zu vermeidende Tatsache; das Erlangen oder Erstreben derselben eine Frage der Zielsetzung, die Einstellungen und Verhalten beeinflussen – allerdings nicht determinieren. *Voraussetzungen* des Überlebens, wie beispielsweise Brutpflege bei Tieren, dürfen nicht zu einem ontologischen Kurzschluss auf Menschen im Hinblick auf Verwandtschaftsselektion führen. Denn es ist eine *Frage der Bewertung*, Hilfe gegenüber Nichtverwandten rational zu qualifizieren oder nicht. Wird *soziale Rationalität* fokussiert, kann auch eine lebensriskante Unternehmung im Grenzbereich verlaufen: moralische Selbstverpflichtung ist in diesem Fall gesellschaftlich erwünschtes Verhalten. Sozial-gesellschaftliche Konnotationen für Hilfe sind nicht-beliebig und finden ihre Grenze an der nur als Erfahrungstatsache einzulösenden Annahme, dass Menschen ihr Leben nicht unbegründet negieren – allerdings selbst hier sind hinsichtlich der Bewertung von Riskanz und dem tatsächlichen Verhalten individuelle Spielräume zu verzeichnen. Handlungbewertungen im Hinblick auf erwartete Folgen und Nutzenaspekte sind *eine* Verhaltensfundierung. Allerdings sind immer normative Überzeugungen und Motivationen, sich normentsprechend oder normabweichend zu verhalten, in Rücksicht zu stellen – als *überlegtes Handeln* von Akteuren (vgl. Fishbein/Ajzen 1975). Normbindung wiederum verweist auf *sozialisatorische Aspekte der Entscheidung*: Sozialisation impliziert innerpsychische und psychologisch zu bewertende Bewältigungsmuster für Alltags- und Problemlagen, die frühkindlich angelegt, von Individuen je in den nicht-isolierten, also kommunikativen Kontexten (vgl. Bergmann/Luckmann 1999 : 14) verifiziert, aber auch infrage gestellt werden können, wobei *moralische Orientierungen* immer inkludiert sind. In dieser Rücksicht spielen drei Dimensionen eine bedeutende Rolle: „*Bewertungsleistungen* sowie (...) Werte“ (ebd.: 25) als „konstitutive Komponente der Protomoral“ (ebd.; Herv. i.O.); der unhintergehbare *Bezug auf die Akteure* (vgl. ebd.: 26) wie auch die *Möglichkeit der Wahl* (vgl. ebd.).

Die Interpretation Elsters, die er anhand seiner Betrachtung der Versuchung Odysseus gewinnt, wird diesen Faktoren teilweise gerecht. Es sind durch Implementierung psychologischer Mechanismen und Momente deutlich die „tieferen“ Schichten des Menschseins und korrespondierende Zerrissenheiten zu spüren. Vernunftgemäßheit und Interessenoptimalisierung sollen nach Elster zusammengehen durch *Selbstbindung und Selbstverpflichtung*. Zudem unterläuft Elster die selbstverständliche, vor allem neoklassisch motivierte Erstausstattung der Akteure und schafft gerade auf dem Weg die Verbindung zur empirischen Realität, an der sich Rationalität und Vernunft immer zu bewähren haben. Erkennen von „heißen“ und „kalten“ Mechanismen, Irrationalismen, Täuschungen und Unvollständigkeiten erfordern allerdings von den Akteuren ein hohes Maß an kognitiven und motivationalen wie auch psychischen Kompetenzen. Sittlichkeit, auf die strategische Perspektiven verpflichtet werden sollen, ist nicht näher spezifiziert. Die „Eröffnung der Chance zu beschränkter Rationali-

tät“ (Brentel 1999: 484) löst sich nicht aus der durchaus avancierten Zweck-Mittel-Beziehung und bleibt „gebunden, an die Möglichkeit der Einlösung der unterstellten generellen Rationalitätsvermutung“ (ebd.); diese wirkt als „Meta-Präferenz für Rationalität, (die) besagt, dass eine grundsätzliche Einsichtsfähigkeit in die langfristig besseren Präferenzen und eine selbstbestimmte Anwendung strategisch-manipulativer Mittel zu ihrer Stabilisierung vorhanden sind“ (ebd.: 220). Eine *petitio principii,* wie sie hier in einer Meta-Konfiguration vorgelegt wird, bildet eine neuerliche *Axiomatisierung*, die nicht als Erklärung herangezogen werden kann. Der Mangel an einer aufschlussreich begründeten Fundierung von Rationalität, die sich im Sinne vernünftigen Verhaltens auszuweisen vermag, ist nicht durch die *Setzung* von Selbstbindung und Selbstverpflichtung zu kaschieren noch auszugleichen. Letzteren eignet ein moralischer Kern der „als *Versprechen* kommuniziert“ (Stegmaier 2008: 546; Herv. i.O.) wird. Damit wird ferner deutlich, dass Selbstbindung und -verpflichtung einer *Orientierungsdimension* (vgl. ebd.: 541 f) bedarf. Ein Aspekt, den auch die avancierte Position Elsters nicht integriert, ist die Tatsache, dass eine „moralische Nötigung“ (ebd.: 546) durch Bindung *an* andere entsteht (vgl. ebd.), „vor allem durch *Erziehung*“ (ebd.; Herv. B.M.) als einem wesentlichen Moment der *Kooption von Moralität mit Selbstverpflichtung*. Dennoch liegt die Überlegenheit Elsters Modell darin, dass sich die konzeptuellen Gedanken als realitätsnäher – weil Bindung als Faktor bzw. Variable einer „sozialen Mathematik“ (vgl. Braudel 1984: 208) überhaupt erst einführend – gegenüber den neoklassischen Entwürfen erweisen, und diese Überlegenheit zeigt sich ebenfalls im Vergleich zum Ansatz Crozier und Friedbergs (1977). Letzterer erweist sich als stark modellplatonisch unterfüttert und technizistisch ausgelegt, indem die Akteure permanent instrumentalistisch auf Machtspiel-Einsätze verwiesen sind und die Vertrauensdimension in den Iterierungen zerreiben. Es soll keineswegs die Dimension der Macht in sozialen Beziehungen geleugnet werden. Bereits Max Weber hat Macht als „Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht“ (Weber 2005: 38), bezeichnet. Die manifeste Strategisierung in organisationalen Kontexten ist in Rechnung zu stellen. Dennoch hat sie bei Crozier und Friedberg einen überbetont instrumentalistischen Charakter. In sozialkommunikativen Zusammenhängen jedenfalls, kann weder diese Strategiehaftigkeit noch können unbegrenzte Freiheitshorinzonte (vgl. MO: 39) vorweggeschickt werden. Macht ist, darauf hat Foucault hingewiesen, eine Kategorie modernen sozialen Handelns und keineswegs allein auf strategische Beziehungskontexte beschränkt. Macht als menschlichem Verhalten Vorauszuschickendes zu charakterisieren (vgl. ebd.: 39), die jedem kommunikativen Kontext schon immer inhäriert, heißt, eine Wesenheit behaupten, welche schließlich *deterministischen Status* innerhalb kommunikativer Beziehungen einnimmt und insofern die Bedingung der Möglichkeit von Vertrauen früher oder später stillstellen muss. Sicherlich sind Machtbeziehungen mit Foucault anzunehmender bzw. vorauszusetzender Bestand von Tauschbeziehungen und somit aus Warenver-

wertungsgesellschaften nicht wegzudenken (vgl. Brentel 1999: 256). Gerade aber die Unmöglichkeit der Nichtkommunikation und die Tatsache, das Individualität in modernen Gesellschaften nicht von „Biografieerfahrung und Biografiearbeit“ (Mühlfeld 2008: 74) zu trennen ist und nicht „auf einem unvermitteltem Neben- und Gegeneinander der Individuen“ (ebd.) beruht, weist über nackte Macht als *die* entscheidende oder gar determinierende Einflussgröße hinaus. Die Erfahrung von und Auseinandersetzung mit Biographie verweist auf „Sinnvermittlung (...) als Anweisung für eine Lebensführung und ist verknüpft mit moralischer Kommunikation“ (ebd.), die, wie oben gezeigt, auf ebenfalls moralische Verpflichtung als Selbstbindung orientieren kann. Machtspiele im Hinblick auf die Artikulation gegenseitiger Erwartungen können – wiewohl immer aktualisierbar – in nicht-strategisierender Weise vermieden werden und gerade die Freiräume schaffen, die bei Crozier und Friedberg sich erst auf einem vorbereiteten Konkurrenz- als Kampfterrain herstellen, von dem darüberhinaus niemals herabgestiegen werden kann. Obwohl immerhin dieser Ansatz Kontingenz und Möglichkeitsräume für „Freiheit“ offenhält – ein „Element“, das der Beckerschen Schule verloren gegangen ist – neigt er zu einer Ontologisierung menschlicher sozialer Beziehungen unter Machtspiel-Gesichtspunkten.

3. Soziobiologische Konzeptionen und Evolutionäre Erkenntnistheorie

Was Analogieschlüsse betrifft: Es gibt entsprechend des Übertrags des darwinschen Evolutionstheorems auf die Ökonomie die Frage, was die evolutionistischen Modelle von Ökonomie lernen können (vgl. Bluemle 2009: 90). Dieser Sachverhalt muss kurz belichtet werden. Der im Jahr 1809 geborene Charles Darwin steht Adam Smith’ näher, als zumeist erwartet wird. Ich muss eingestehen, auch mir ist zunächst entgangen, dass Smith mit „’Theory of moral sentiments’“ (ebd.) ein von Darwin beachtetes Werk geschaffen hat, das zu einem spezifischen Menschenbild bzw. entsprechenden Interpretationen geführt hat, das ökonomische und evolutionstheoretische Kategorien verbindet. Während Darwins Nähe zu Malthus umstritten ist, scheint umgekehrt der Durchschlag der Ökonomie in die Soziobiologie und Evolutionsbiologie unleugbar zu sein, wie sich unter anderem an Richard Dawkins belegen lässt: *Das egoistische Gen* (1978) transformiert den Überlebenskampf der Individuen wie auch die Selektionskriterien in die Gene hinein, die zum Zweck eigenen Fortbestands Lebewesen als „Überlebensmaschinen“ (ebd.: 71) bauen.

Obwohl Dawkins den Eindruck des Determinismus zu vermeiden sucht, erinnert er an den Herbert Spencers Konzeption der Prädisponierung. Spencer und Charles S. Peirce (1839-1914) betonen infolge ihrer stark empiristischen und naturalistischen Position die herausragende Rolle *biologisch vorgeprägter Antworten*. Die Gedanken bleiben auch über eine „Sozialdarwinismus“-Debatte hinaus wirkungsmächtig und flammen aktuell erneut auf. Dawkins’ in der vorliegenden Untersuchung behandelte Konzeptionierung des Humanverhaltens orientiert an Darwins Prinzip des „Bestangepassten“ als Überlebensregel und formu-

liert daraus das Stabilitätstheorem der „evolutionär stabilen Strategie“ (ebd.: 81). Die Ursuppe birgt, so eine etwas verkürzende Darstellung, die Matrix alles Lebendigen qua Fehlkopien und sorgt durch den Mangel an Bausteinen für Replikatoren zum Überlebenskampf, in welchem ungehemmtes Wachstum eine natürliche Schranke und Stabilität die größten Chancen auf Fortdauer hat. Aus dieser Anschauung heraus konzipiert Dawkins die „Überlebensmaschinen“ einschließlich ihres Verhaltens. Zusammengefasst bedeutet das *im Hinblick auf Rationalität und Vernunft* zweierlei: Erstens ist der tiefere Grund menschlicher Existenz der Unsterblichkeit erfolgreicher Gene geschuldet. *„Wir“*, das *ist der Genpool* bzw. sind die Gene, aus denen „wir“ bestehen; zweitens leitet sich menschliches Verhalten aus zweckhafter Replikation der Gene, die „uns“ auf diese Weise doch gut deterministisch steuern, ab. Der Evolutionsbegriff dient in diesem Sinne zur V*erschleierung der Grenzen menschlichen Wissens*, indem Plausibilisierung an die Stelle von Erklärung tritt. Die gen-deterministische Variante überschreitet die *Grenze zwischen Erkennen und Werten* wie jene zwischen Wissen und Nichtwissen, und nimmt ihren Erklärungsbedarf als Anlass, einerseits auf der Grundlage von ihr konstruierter Normativität Ausschlüsse zu legitimieren. Ausgeschlossen werden soll die dem Vererbungsprinzip aus Variation, Selektion und Retention nicht entsprechende Ansicht, nach der Menschen durch Willensleistung mit der Konsequenz nicht auf „Natur“ im Hinblick auf Moral und Ethik rekurrieren zu müssen, ihr Verhalten begründungsfähig und -pflichtig machen. Zugleich wird auf der anderen Seite wird eine Normierung betrieben, die *soziale* Ausgerichtetheit ebenso negiert (vgl. Mühlfeld 1991: 90) wie die Tatsache, dass „ohne einen Gebrauch von Sinn keine gesellschaftlichen Operationen anlaufen können (Mühlfeld 2008: 74) und damit „Selbstthematisierung“ (ebd.) unterstellt werden muss. Diese *Frage nach dem Selbst*, nach persönlichen Eigenschaften wird in der Vererbungsperspektive *gleichgeschaltet mit dem Naturprozess*: Das *Wie* einer Entwicklung soll bereits das *Was* des Geschehens, hier des menschlichen Verhaltens, erklären. Die Übermacht der Gene verführt und erliegt schließlich dem – hier bereits zitierten – Kurzschluss, den Claus Mühlfeld als die unzulässige Verdichtung von Aussagen und Wissen *über* den Menschen zur vermeintlichen Humanität *des* Menschen kritisiert hat.

Das Paradigma der genetischen Evolution als alleinige Erklärungsmacht für Humanverhalten, menschliche Rationalität und das Gesamt soziokultureller Evolution ist nicht zu halten. Dessen scheint Dawkins selbst gewahr zu sein. Deutet sich also ein Paradigmenwechsel an? Es scheint zumindest so, als herrsche die Meinung vor, das aporische Situationen in einem neuen Lehrgebäude aufzulösen sind. So leitet Dawkins selbst entsprechende Schritt ein, wenn er über die *Mem-Konstruktion* die „Emanzipation“ von den Genen (vgl. ebd.: 71 f) beschwört. Allerdings ist die Einschränkung doch eine sehr eingeschränkte: die Replikatorentheorie mit ihrer Informationscodierung überträgt sich auch auf die kulturelle Evolution. Eine Entwicklung von Ideen und kulturellen Komplexen bleibt bio-evolutionär fundierender Vorgang. Das heißt, auch *Meme sind egoistische Replikatoren* und *menschlich-kulturelle Leistungen* vorstellbar als *Kopier-*

folgen mit Mutations- bzw. Fehlereffekten. Die *Rationalitätsbehauptung* besteht also in dem erfolgreichen Zusammenwirken von genetischer und memetischer Evolution – wohlgemerkt ist hier die Sprache von sozialer Kommunikation und kultureller Ausdrucksform, die schließlich auf ökonomische Kategorien reduziert wird, wenn *Stabilität* und vor allem *„Zweckmäßigkeit"* (vgl. ebd.: 230; Herv. B.M.) die *koevolutive Konzeption bestimmen*. Deshalb kritisiert Vogd „Soziobiologie als evolutionäre Kosten-Nutzen-Kalkulation" (Vogd 2001: 4), deren evolutionäre Funktionalität „nicht im Sinne eines ‚Überlebens des Stärkeren' verstanden werden darf" (ebd.). Jedoch untersteht „die erfolgreiche Verbreitung von Genen in die nächste Generation" (ebd.) dem Prinzip der Selektion, bei welcher „nur der Netto-Verbreitungsgrad verwandter Gene (*inclusive fitness*) entscheidend ist" (ebd.; Herv. i.O.). Zudem wird im Gegensatzpaar Altruismus/Egoismus *Hilfe als sozialer Aspekt* mit *moralfähigem Hintergrund* mit mechanistischer Selektion auf dem Hintergrund genetischen Eigennutzes verwechselt.

Den konsequentesten Anschein paradigmatischen *turns* macht Susan Blackmores Entwurf einer den Genen „entlaufenen" memetischen Evolution. Der invasive Eingriff in das System der genetischen Begründung trennt scheinbar durch die Entfernung des Präfix „Bio" zwischen einer biologischen und kulturellen, sprich memetischen Evolution. Dennoch werden hier die alten Fehler in neuer Verpackung wiederholt. Die Konzeption *axiomatisiert* erneut die *Kosten-Nutzen-Annahme* in der *Vererbungsperspektive*. Die Replikation der analog des Genegoismus konzipierten Meme folgt dem in der Soziobiologie vorherrschenden und von der Ökonomiethoerie übernommenen *Prinzip der Gewinnmaximierung*. Dementsprechend erfolgt wiederum Plausibilisierung, wo ein Explanations-Novum in die Welt gesetzt werden soll: Dass menschlichen Ideen, vor allem solchen, die in der Kultur ihren Niederschlag finden, ein „ansteckender", ein Vervielfältigungseffekt innewohnt, ist durch Soziologie und Kulturtheorie bereits bekannt und erklärt. Der Versuch der Entschlüsselung über den Weg der Meme, die auf der Erscheinungsebene tatsächlich nichts anderes vorstellen als Ideenkomplexe, welche annehmbar oder ignorierbar sind – und damit aussterben können –, fügt in explanativer Hinsicht weder einen Neugewinn noch Originalität hinzu. Im Gegenteil bleibt schon die *Stichhaltigkeit der Meme im Status ungesicherter Behauptung* stecken, womit der *Analogieschluss gescheitert* ist. Noch gewichtiger und für das Scheitern eines „neuen" Explanandums verantwortlich ist die Tatsache, dass eine *aporische Situation*, welche nicht in Rücksicht gestellt ist, Einzug in die Memetik gehalten hat: Die Entstofflichung der Mem-Träger als Umwelt der Meme nimmt jede Möglichkeit auf ideelle bzw. kulturelle Reproduktion, die über das Bekannte schon hinausweisen könnte. Denn ohne Subjekte bleibt nur ein *Haufen systemtheoretisch fungibler physikalischer Entitäten* übrig, die selbst den Subjektstatus erlangt haben. Egoistisch sich replizierendes „Material" kann jedoch Kultur nicht erklären – es sei denn um den Preis, sie auf reine Mechanik oder/und Funktionalismus zu reduzieren. Auch hier findet sich eine *moralisierende Konzeptualisierung*, die den *Naturprozess als normatives Sup-*

pelment für die immer fehlerhaft ausgehen könnenden menschlichen Entscheidungen zu implementieren sucht.

Menschliche Erwartungen und subjektive Bewertungen aus sozialtheoretischen Entwürfen heraustrennen bedeutet, gemeinschaftsbildende Kontexte physikalistisch zu erklären. Existierende Ordnungen sind dann kybernetische Produkte, bei denen Fragen nach der *Legitimität von Ordnung* und damit einhergehende *Machtaspekte* ausgeblendet bleiben. Ebenfalls die soziologisch motivierten Feldforschungsergebnisse, die „die gesellschaftliche Wirklichkeit in ihren Relationen (Beziehungen, Vernetzungen, Spannungen, Vermittlungen) zu thematisieren" (Pankoke 1986: 13) suchen. Kulturelle Phänomene mit daraus resultierenden Lebensformen sind so nicht unter dem Aspekt subjektiver Entscheidungsfähigkeit und -notwendigkeit verhandelbar. So leugnet Blackmore am Beispiel der Kinderlosigkeit eines Paares die Rationalitätsförmigkeit ihres Entschlusses mit der Begründung, dass es zuvorderst um die Replikation der Meme und die Frage geht, ob „die Sache für die Meme (...) gut gelaufen" (Blackmore 2000: 231) ist. Denn diese eigensinnigen Replikatoren selbst „haben das Paar tatsächlich davon überzeugt" (ebd.), so zu handeln. Wird das Axiom zur Methode, verstellt sich jede Sicht auf die Konsequenzen, die sich aus *Entscheidungen* für oder gegen Lebensentwürfe ergeben. Während die Meme ihr „Ziel" erreicht haben, muss aber die kinderlose Familie ihre Entscheidung im Nahbereich (Verwandte, Freunde) kommunizieren, mit möglichen Folgen für ihr Selbstkonzept, sofern dieses ihr Verhalten nicht auf Akzeptanz trifft – der Memetik Anathema, denn ohne Selbst, ein Subjekt der Entscheidung auch kein Selbstentwurf. Allerdings kann von den Memen kann nicht erwartet werden, diese widersprüchliche Situation zu bewältigen. Meme schaffen keine „Sinndimension sozialer Räume" (Pankoke 1986: 14), in der „jene besondere Qualität menschlicher Kommunikation (...) ‚sinnenfällig' Gestalt gewinnt und zum Ausdruck kommt" (ebd.) – sind Meme doch vollständig von ihrer gewinnbringenden Vervielfältigung eingenommen. Ein Hypothesenkomplex wie die Memetik, der das Verhältnis Mensch – Idee/ Mem in einen Stimulus-Response-Kontext auflöst, steht den Fragen menschlicher sozialer Rationalität und Vernunft feindlich, zugleich aber auch hilflos gegenüber.

Memetische Konstruktion und Altruismusfrage stehen auch bei Edward Osborne Wilson, durch Insektenforschung an Ameisen bekannt gewordener, ehemaliger Harvard Professor für Zoologie und als eigentlicher Begründer der Soziobiologie geltender Naturwissenschaftler (vgl. Vogd: 2001), im Vordergrund seiner Einlassungen über die *human nature* (vgl. Wilson 1978). Wie in Dawkins' theoretischem Ambiente ist auch bei Wilson die Arbeitshypothese wie folgt formulierbar: „Das Evolutionsargument schließt aus dem Verlauf der Naturgeschichte auf eine bestimmte Form der Einheit der Wissenschaft" (Stöckler 2004: 52). In den Worten Wilsons: „Das gewaltigste Projekt des Geistes war und wird immer der Versuch sein, die Natur- und Geisteswissenschaften miteinander zu vereinen" (Wilson 2000: 15). Wie Vogd feststellt, gelingt Wilson tatsächlich eine

neue Synthese der interdisziplinären Grenzüberschreitung der Wissenschaften hin zu einer Utopie, die Instinkt und Vernunft zusammenfallen lässt, um daraus einen ästhetisierten Weltentwurf zu konzipieren, in dem alles an seinem Platz mit Sinn ausgestattet und zugleich vernünftig ist (vgl. Wilson 2000: 60). Dieses *legitimationsideologische Unterfangen* wird selektionistisch fundiert. Selektionstheorie wird dabei auch im koevolutinären Kontext zu einem Nutzenerwartungs-Zusammenhang heruntergearbeitet, von dem Claus Mühlfeld hinsichtlich Zirkelschlusses „Selektion" (vgl. Mühlfeld 2003: 193) sagt: „Jedes Ereignis lässt sich mit Verweis auf Selektion erklären, denn ohne Selektion wäre es nicht eingetreten oder hätte nicht diese Richtung nehmen können" (ebd.). Es handelt sich damit um eine *Scheinerklärung*.

Entscheidend ist in Wilsons „evolutionären Epos" (Vogd 2001:15) wie auch in weiten Teilen der Evolutionären Erkenntnis- wie der evolutionären Ethiktheorie, dass die sozialisatorischen, nicht auf egoistische Optimalisierung reduzierbaren Dimensionen *Lernen und Bildung* bzw. *Bildungsfähigkeit als Handlungskompetenzen* unterschlagen werden. Die Memetisierung als Epiphänomen wird von Wilson tatsächlich als eine, wie oben häufiger erwähnt und nachgezeichnet, abhängige Variable der genetischen Evolution behandelt. Auf diesem Weg kann die Tatsache, dass es dem Menschen gelungen ist, „Melodien, Gedanken, Schlagworte, Kleidermode, (...) Töpfe zu machen oder Bögen zu bauen" (Dawkins 1978: 227) nur identistisch erklärt werden: wissenschaftlich erkennbare und die Realität der Wahrnehmenden fallen zusammen (vgl. Wilson 2001: 316). *Lernen und Bildung* sind keine Produkte der Eiweißsynthese noch bilden die Gene Blaupausen von Lern- und Bildungsvorgängen. Diese sind individuelle Prozesse und an die vorgängige Zuwendung von Eltern und anderen Bezugspersonen gebunden. Das Gelingen jener Prozesse ist aus der memetischen Konzeption Wilsons ebenfalls nicht erklärbar. Individuelle Biographie, Sozialisation und ihre Bedingungen wie Differenzen sowie darauf basierende Selbstkonzepte der Individuen bleiben ebenso ausgeblendet, wie die mit den Herkunftsmilieus konnotierten Bildungsambitionen, die sich in den Selbstkonzepten und Selbstzuschreibungen bereits junger Menschen spiegeln (vgl. Grundmann/Bittlingmayer u.a. 2008: 54). Bildung als Erweiterung der sozialen und Handlungskompetenzen ist jedoch stark abhängig von Motivation und Ermutigung. Hierbei spielen insbesondere im Kindes- und Jugendalter Modelle und auch Freundschaften sowie die „Fähigkeit zur Perspektivenübernahme" (ebd.) eine große Rolle. So fragwürdig die soziologische Kategorisierung in „bildungsnahe" und „bildungsferne" Milieus oder Schichten ist, so deutet sie immerhin auf den gesellschaftlich produzierten und reproduzierten Umstand, dass „eine stärkere Betonung affektiver und kommunikativer Prozesse (...) bei Kindern aus aus bildungsnahen Milieus dazu (führt), sich selbst stärker in psychologischen Kategorien zu beschreiben, die kognitive und emotionale Qualitäten in den Vordergrund stellen" (ebd.), also die Selektionsmechanik durchkreuzen. Die Entfaltung der Lebensbewältigungskompetenzen durch Lern- und Bildungschancen und Hindernisse spielen in den ökonomielastigen Ansätzen keine Rol-

le, hier gilt das fraglos Vorausgesetzte (vgl. Mühlfeld 2003: 196). Es handelt sich dabei erneut um eine *explanative Erschleichung*, weil Individual- wie auch Gruppenverhalten in das „Containment" quantifizierbarer Ressourcen (vgl. ebd.: 197) verpackt und damit um „(s)elbstwertorientierte Persönlichkeitseigenschaften" (ebd.) reduziert werden. Und das im Angesicht der Tatsache, dass mit dem sozialtheoretischen Anspruch, den die hier bisher erörterten Ansätze allesamt – Rationale Handlungs- wie „reine" Ökonomietheorie, Soziobiologie wie Evolutionäre Erkenntnistheorie – repräsentieren, auch der *Verweis auf Persönlichkeitseigenschaften* mit Konsequenzen für die pädagogische Anthropologie erfolgt (vgl. ebd.).

Die fortgeschrittenen naturwissenschaftlichen Disziplinen – sozusagen die Avantgardepositionen der Evolutionstheorie – stellen Handlungsveranlassungen in ein wesentlich *erweitertes Spektrum* im Hinblick auf Verhaltensgrundlagen. Hier werden offene Räume für mögliche Problemlösungen unter sowohl technischen, sozialen als auch kulturellen Gesichtspunkten konzipiert. Über Prozesse der Koordination, Kooperation einerseits und Konkurrenz andererseits werden ökologische Systeme bestimmbar, wobei Komplexitätstheorie, chaosrand-theoretische Implikationen mit einer Algorithmierung (vgl. Kappelhoff 2003: 11 f; Online-Dokument) zu einem insgesamt *ökonomischen Konzept der Evolution* sichtlich tendieren. Schlüssig scheint mir weitgehend die Replinkanda-Intepretation als „inneres" Prinzip der kulturellen Entwicklung zu sein. Symbolische Codierungen verweisen auf aktiv zu interpretierende „Interaktoren" (ebd.: 12). Der genetische Reduktionismus Wilsonscher Prägung wird verworfen, indem eine „Verschachtelung der Selektionsebenen" (ebd.: 13), und ein „Ineinandergreifen" (ebd.) proklamiert werden. Hier sollen die Grundlagen einer „evolutionären Sozialtheorie" (ebd.) deutlich werden, die den Aufbau der kulturellen auf der biologischen Evolution als „koevolutionäre Beziehung" (ebd.) mit einer „doppelten Kontrollhierarchie" (ebd.) verankert. *„Innerhalb dieser koevolutionären Wechselbeziehung erfolgt die kulturelle Evolution autonom und nach eigenen Gesetzen"* (ebd.; Herv. B.M.).

Dennoch schlägt sich erneut der *universelle Darwinismus als selbstreplikatorisches Prinzip* mit der *Algorithmisierung des Rationalmodells* mit der Konsequenz nieder, „störende" Variablen in Form von Subjektivität zu „vergessen", was eine „tendenzielle Marginalisierung des handlungsentscheidenden Individuums" (Mühlfeld 2003 193) darstellt. Der „Übergriff" *selektionstheoretischer Metaphern* auf soziologische bzw. soziale, nämlich *subjektive Verhaltensbereiche, kaschiert das Nichtwissen*(können). Es wird über die phänotypische Variation, die als angepasstes Fitness-Design qualifiziert ist, erneut ein *asubjektives Zusammenspiel von Faktoren* installiert. Damit ist immer auch die Umformulierung von Kants Frage nach den transzendentalen Voraussetzungen von Erkenntnis in die naturalistisch begründete Unvollkommenheit der Anpassungen an die Realität verbunden. Es wird das „naturalistische Weltbild mit einer emergentistischen Perspektive verknüpft" (Kappelhoff 2002: 3; Online-Dokument), die *Vernunft als*

Systemeigenschaft situiert. Auch der universelle Darwinismus ist ein am *Erfolg innerhalb bereits vorausgesetzter Kategorien* – Wissensproduktion, Lernbedingungen usw., also gesellschaftlichen als ideologischen Kontexten (Lenk 1964; Lenk 1994) – haftendes Konstrukt. Ähnlich den evolutionstheoretischen Konzepten geht es um die Emergenz erfolgreicher und neuer Systemeigenschaften (vgl. Lorenz 1983: 49), wobei der Standort des Subjekts übersehen wird (vgl. Pöltner 1993: 137). Hier klinken sich auch die neuronalen Begründungsmuster ein: Freier Wille setzt in dieser Anschauung schon immer die biochemische und neuronale Prädisponierung voraus. Dabei unterscheidet das „naturalistische Weltbild" plus „Emergentismus" doch nicht mehr dezidiert zwischen neuronalen und biochemischen Prozessen einerseits und Willenshandlungen „nach eigenen Gesetzen" (siehe oben) andererseits. Das wird besonders deutlich an dem Beispiel, an dem ein nicht nur – leicht neuronal zu plausibilisierender – routinierter Handlungskontext abläuft. Angenommen, ein „Ich" will sich selbst oder anderen etwas „beweisen" und ungesichert, unter Gefahr für Leib und Leben, auf ein Gebäude oder einen Berg klettern. Es hat vorher eine Selbstansprache und Bewertung (als wichtig) stattgefunden. Neuronal aufschlüsselbar? Weiter angenommen, dass Überlegungen bezüglich der Gefahren stattfinden und die Entscheidung getroffen wird, trotz aller „Peinlichkeit" des Abbruchs, das Unternehmen kurz vor Beginn zugunsten gesundheitlicher, versicherungsrechtlicher usw. Überlegungen aufzugeben. Die Neuronen machen die Rechnung ohne das Subjekt und behaupten sich zudem noch selbst als dasselbe, indem sie Langfristplanungen vornehmen? Der (identistische) Emergentismus als Prinzip der Verhaltenserklärung scheitert, weil nicht nur seine Nicht-Wissen-Horizonte unbeleuchtet bleiben, sondern Spekulation nicht mit Erklärung verwechselt werden darf. Verhalten im Hinblick auf Zukunft ist immer mit der Gestaltung von Lernen als *individuellem Prozess* verbunden und mit der Konsequenz, dass Einfluss auf das *Lernen des Lernens* genommen wird. Dieser wird umso erfolgreicher im Hinblick auf Gestaltungsfähigkeit sich erweisen, je intensiver die Beziehung zu Eltern respektive Bezugspersonen die Faktoren Liebe und Verständnis vermitteln kann (vgl. Mühlfeld 2003 197). „Für die kulturelle Evolution kommt dem Lernen und der bewussten Gestaltung der Entwicklung eben entscheidende Bedeutung zu. Auf diese Weise können erfolgreiche Verhaltensweise (sic!) auch von einer Gruppe, die diese selbst entwickelt hat, auf eine andere übertragen werden" (Bluemle 2009: 99). Lernen ist dabei als hochkomplexer und auch langfristiger Prozess zu veranschlagen, der nicht über myopische Neuronal-Schablonierungen aufgeschlüsselt werden kann, weil die damit einhergehenden Erklärungen immer Kurzfrist-Sequenzierungen sind und zudem ausschließlich für *Voraussetzungen* des Handelns, nicht aber für deren *Begründung* stehen: „Schließlich ist das Verhältnis von Lehr-/Lernprozessen schwer durchschaubar: Lernen ist nicht direkt beobachtbar. Die Ergebnisse von Lernprozessen zeigen sich nicht immer unmittelbar, sondern manchmal erst nach langen Zeitabschnitten" (Treml/Scheunpflug 2008: 87). Darüberhinaus gilt es die These von der *Unverfügbarkeit des Lernens* zu beachten, die Unmög-

lichkeit einer kausalistischen Wenn-Dann-Beziehung, bei der – wie das durch das erfolgs- als gewinnorientierte naturalistische und emergentistische Weltbild nahegelegt wird – durch die Kontrolle aller gewollten und ungewollten Effekte auch „Lernoutputs“ (ebd.) vorweg benenn- und erklärbar sind. Im Verweis auf die schon bei Augustinus sichtbare Erkenntnis halten Albert Treml und Annette Scheunpflug fest: „In dieser Tradition werden heute Lehr-/Lernprozesse zwar nicht mehr in Gottes Hand, aber gleichwohl – über das mündige Subjekt und die *doppelte Kontingenz zweier voneinander unabhängiger Personen* mit selbstreferentiell arbeitendem Bewusstsein – in der Freiheit des mündigen Subjekts gesehen“ (ebd.; Herv. B.M.).

In dem bisher genannten Kontext, das ist bereits mit der Untersuchung der Konzeptionen vermerkt worden, geht zudem die *soziale Kategorie des Vertrauens* als einer Basiskategorie jeglicher Sozialität verloren (vgl. Mühlfeld 2005). Vertrauen verweist auf die Bedeutung des Wollens von Verhalten und Handlungen ebenso, wie sie das Individuum als je einmaliges, nicht auf ein Konstituens kommunizierender Systemeigenschaften reduziert:

„Die Individualisierung und Sozialität des Menschen findet in einem komplexen Interaktionsprozess von genetischen, fötalen, kulturellen und persönlichkeitsbezogenen Einflüssen statt, je intensiver die Individualisierung des Menschen und seiner Sozialbeziehungen verläuft, umso unvorhersagbarer (freier) entwickelt sich sein Verhalten“ (Mühlfeld 2006: 74). Im Hinblick auf die Möglichkeit rational zu handeln, bedeutet das sowohl eine Öffnung als auch Begrenzung von Möglichkeitsräumen (vgl. ebd.).

Abzuweisen ist damit die emergentistisch-identistische Behauptung – die zwar im platonischen Begründungsdesign schlüssig daherkommt, jedoch die notwendige wissenschaftstheoretische Reduktion unterschlägt, die zu ihren Aussagen notwendig ist –, dass allein „auf dem Wege höchst komplizierter Rückkoppelungsprozesse durch den Zusammenschluss von Subsystemen“ (Pöltner 1993: 168) eine „Eigenschaft namens ‚Vernunft’ entstanden“ (ebd.) ist. Abzuweisen ist ferner – weil Willen und Vernunft sowie Verhalten korrespondieren – die hylozoische Interpretation Vollmers, besonders aber Wuketits’, die freien Willen letztlich negiert aus dem Grund, dass jede Entscheidung aus naturalen Grundlagen herzuleiten ist. Ohne die biologischen Voraussetzungen und Grundlagen des Handelns je zu leugnen muss Soziologie und Philosophie, Pädagogik wie insgesamt Humanwissenschaft gegen diese Identischsetzung von Psychischem und Physischem, Materialem und Geistigem darauf insistieren, dass der oben zitierte Interaktionsprozess in Rechnung gestellt wird, was wiederum auf die *Kommunikative Konstruktion von Moral* (Bergmann/Luckmann 1999; vgl. Mühlfeld 2006: 72, 74) verweist. Kommunikation hat einerseits mit der *Unhintergehbarkeit des Subjektiven* zu tun, wobei Subjektivität, wie mit Günther Pöltner nachweisbar ist, einer Selbsterschlossenheit bedarf, um „Wissen“ überhaupt zu erwerben. Die Idee des „Richtigen“ und „Guten“ kann aber nicht ausschließlich und in normativer Art und Weise aus Fachwissen extrahiert wer-

den. „Wissenschaft ist Wahrheitssuche“ (Popper 1984: 50), aber auch, wenn „manche unserer Theorien in der Tat wahr sind (...) so können wir das niemals sicher wissen“ (ebd.) Auch spielt das „Wissen vom Wissen“ (vgl. Sue 2006) eine wichtige Rolle, denn es gibt aus philosophischer Perspektive eine Verbindung „vom Wissen um die Idee des Guten mit dem Wissen vom Wissen“ (ebd.: 173), die von Naturwissenschaften nicht zu ignorieren ist:

„Der Umstand, dass sich das Wesen des Guten nicht völlig erkennen lässt, sondern nur aufgrund seiner Funktion *erschlossen* werden kann, findet sich analog beim Wissen vom Wissen (...) In diesem Sinne ist die Funktion der beiden Wissensarten nicht mit des Fachwissen zu vergleichen; vielmehr dienen sie als fundierende Voraussetzung für die dem Kontext angemessene Konkretisierung des jeweiligen Fachwissens. Kurz: Das selbstbezügliche Wissen sowie das Wissen um das Gute lassen sich der bisherigen Beschreibung zufolge als die entscheidende Kraft verstehen, welche das menschliche Subjekt zum richtigen Urteilen und Handeln führt. Beide entziehen sich zwar eines direkten Existenznachweises, doch sie sind hinsichtlich ihrer Funktionen unentbehrlich“ (ebd.: 173; Herv. B.M.). Ganz ohne die im Nachgang der klassischen Philosophie von Kant formulierte Metaphysik sind Erkenntnispositionen – bei allen subjektivistischen Irrtümern – nicht zu haben. Es ist zudem angemessen, auch bei gut geprüften Hypothesen sich derart zu bescheiden, diesen Schritt als „Näherungswissen“ zu begreifen oder wie Popper sagt, „*Vermutungswissen* (...) das durch rationale Kritik diszipliniert wird“ (Popper 1984: 52; Herv. B.M.).

Ein bedeutender Grund, das *universaldarwinistische Explanationskonstrukt* zur normierenden Strukturierung der Lebensvollzüge der Menschen zu erheben, ist, moralische Begründungen zu unterlaufen und damit zugleich alles Metaphysische bzw. Göttliche zu suspendieren. Dabei entgeht, dass Erkenntnisvorgänge bzw. objektive Erkenntnis mit der Möglichkeit zur Falsifikation, zwangsläufig *rekursorisch und rekonstruktiv* sind, woraus resultiert, dass die Aussagen selbst immer notwendig beschränkt sind, die Welt als Um-Welt oder anders gesagt das Universum vorausliegt. Erkenntnis, welche hinterhereilt, kann einen guten Grund darstellen, sich an göttlicher Schöpfung zu orientieren. Einer „Religion“ anhängen *müssen* indes all jene, die die genannten Theoreme aufstellen, weil sie glauben, dass ihre Konstrukte die Vergangenheit spiegeln, in der Gegenwart und vor allem im Angesicht einer ungewissen Zukunft sich bewähren – nicht selten gar gegen empirische Erkenntnis. Wer sollte also allen ernstes behaupten, dass der Glaube an eine Schöpfung weniger rational ist, als die hier abgehandelten reduktionistischen wahrheitsbehauptenden Theoreme? Die „Entseelung“ der Natur, die historisch ihre Berechtigung hat, zeitigt gefährliche Konsequenzen, wenn sie in einen Physikalismus oder Materialismus mündet, der die „insulären“ erkenntnistheoretischen Möglichkeiten überschätzt. Das zeigt sich verschärft an der Reaktorkatastrophe im Japan dieser Tage, in deren Gefolge sich die Überzeugung sowohl der moralischen Richtigkeit wie Wichtigkeit der Verwertungsimperative als auch das Beherrschbarkeitsaxion – Indivi-

duen unter stochastischen Größen – widerspiegelt, wobei die Folgen dieser hier sich materialisiert habenden Fehleinschätzungen noch nicht ausgelotet sind. Es ist wohlfeil und nicht originell auf den „Machbarkeitswahn“ zu deuten, wo doch die Proteste selbst mit einem immanenten ökonomischen Kalkül antreten oder sich mit dem Gedanken tragen, durch Anähnelung an die äußere Natur alles Individuelle, jegliche menschlichen „luxuriösen“ Bedürfnisse zu zerreiben. Das Problem liegt tief: es handelt sich um die wenn auch nicht böswillige Absicht, moralische Kriterien des sozialen Zusammenhangs aus dem Naturgeschehen zu extrapolieren. Nur dieses selbst scheint einschätzbar und beherrschbar, zumindest aber ist es inkauf zu nehmen. Das gilt nicht trotz Naturausbeutung, sondern gerade weil die Verwertung zur zweiten Natur des Menschen avanciert ist. Mit ihr und in ihr, so die ideologische Perspektive auf diese Haltung, kann und muss der Mensch arbeiten – die Spannung von Natur und Kultur wird in einer einfachen Schematik aufgelöst. Ebenso wie der „Materialismus“ der Moderne ist auch in diesen Begründungsdesigns der sie notwendig behausende *Rationalismus als einer auf ökonomische Kategorien getrimmten Rationalität* kaum zu übersehen. Die Frage, die sich hier anschließt ist, wie in Gesellschaften, die unter den genannten Maximen handeln und so einerseits die Grundlagen nicht nur ihres Daseins unterminieren, andererseits sich ihrer Möglichkeiten und Überzeugungen auf Verbesserung der Lebenswelten von Menschen begeben, Vernunfthandeln noch begründungsfähig ist – theorieimmanent alleine als Natur selbst.

Aus kapitalismuskritischer Perspektive stellt sich *binnentheoretische Aspektierung* derjenigen ökonomietheoretisch, aber auch evolutionistisch argumentierenden Konstrukte, die normative Ansprüche an moralisches Verhalten und Handeln stellen und dabei Sozialregulationen aus anthropologischen Begründungszusammenhängen extrahieren (vgl. Mühlfeld 2008: 71), als eine *Anschmiegung an die Ideologie ungehemmter Mehrwertproduktion* und damit die *Chronifizierung sogenannter Wachstumsprozesse* dar. „Deduktionen, die sich in moralisch bestimmten Handlungsregulationen manifestieren und darüber Optionen zur Lebensbewältigung offerieren“ (vgl. ebd.: 72) sollen, werden über den mechanistisch-funktionalistischen „reinen Vorgang des Prozesses“ (MEW 23: 12) legitimiert. Wenn die Explanationskonstrukte in ihrem Reduktionismus darauf abstellen, den Sozialisanden zur Übernahme der normierenden Perspektive im Sinne einer „Modifizierung seines Selbst“ (Mühlfeld 2008: 71) unter der jeweiligen Wertermittlungs- bzw. Gewinnperspektive zu veranlassen, dann handelt es sich um *Apologese negativer Freiheit* (vgl. ebd.: 72), die über systemtheoretische Harmonisierung schließlich zu einer „minimalistischen“ Moral und Verantwortungskompetenz im Hinblick auf Handlungsfolgen führt. Dennoch sind mit den Interpretationen nicht alleine Beschränkungen hinsichtlich des „subjektorientierten Persönlichkeitsverständnisses“ (ebd.) zu konstatieren. Die Kassation sozialer Reflexionsfähigkeit (vgl. Sigmund 1997: 199; Online-Dokument) ist geradezu Voraussetzung für eine Ausschaltung der Subjekte als Störvariablen im Akkumulations- und Verwertungsprozess; sie ist gleichzeitig meist der Anlass von

Tragödien oben genannten Ausmaßes. Die anthropologisch qualifizierten und hier diskutierten Konzeptionen stellen sich in ihrer Normierungsperspektive als Apologese kapitalistischer Schrankenlosigkeit dar, wobei die Illusion eines krisenfreien „inneren" wie „äußeren Wirtschaftens" durch die Subjekte einerseits genährt und zugleich zwangsläufig übersehen wird, dass der gesellschaftliche und politische Zustand „Gefahr läuft, beispielsweise aufgrund einer ökologischen Katastrophe die Bedingungen seiner Möglichkeit aufzuheben" (ebd.; vgl. oben).

Es ist schon darauf verwiesen worden, dass sich die *Fetischisierung der Natur* als Gegenposition naturwissenschaftlich-technischen *anything goes* versteht. Diese Position scheint sich in zu großen Teilen damit zu begnügen, in radikaler Umkehrung technologischer Rationalität der Verklärung des vermeintlich Natürlichen das Wort zu reden und zu „überlassen". Dabei verfehlt auch diese „Kritik" ihr Ziel, wenn und soweit sie sich einer besseren Einrichtung der Welt verschrieben hat. Hier herrscht, mit der kritischen Theorie gesprochen „das gleiche blinde Schicksal, gegen welches die Idee der Freiheit Einspruch erhebt" (Adorno 1970, GS 6: 290). Wie Adorno weiter ausführt, lässt das „reine, jeden empirischen Inhalts bare Ansichsein des Menschen, das in nichts gesucht wird als seiner eigenen Vernünftigkeit, (...) kein vernünftiges Urteil darüber zu, warum es hier gelungen sei, dort gescheitert" (ebd.). *Vernunft braucht eine inhaltliche Bestimmung,* was mit anderen Worten und wie oben bereits erwähnt bedeutet, dass sich Menschen zur Entscheidung genötigt sehen, sich weder auf die Kantische „reine Vernunft" *als Daseiendes* verlassen dürfen – was eine metaphysische, also vor aller Erfahrung liegende Bezugnahme nicht ausschließt – noch auf eine Entgegensetzung von menschenfeindlicher Technologie – wiederzufinden diese Terminologie auch in Kolonialismus- und Globalisierungskritik – und Natur kaprizieren können. Für den Zusammenhang von Natur und Vernunft gilt also auch das kritisch-theoretische Diktum, dass diese nicht aus jener entspringen kann, vielmehr an Bedingungen geknüpft ist (vgl. ebd.: 291). Die *Überlassung an Natur ist religiösen Charakters,* auch wenn sie es nicht wahrhaben will, sie wiederholt in ihrem Absolutismus die Schöpfungsgeschichte in neuzeitlicher Version und romantisierenden Rekurs aufs Vergangene.

4. Kulturrelativismus, Differentialismus und das Problem verfassungsmäßiger Ordnungen

Eine andere Form der Einschränkung subjektiver Freiheit findet sich in der postkolonialen und modernekritischen Rezeption des Wissenschafts- und Weltbilds, besonders in seiner poststrukturellen und/oder dekonstruktivistischen wie (damit assoziierten) feministischen Theoriebildung. Die diesbezüglich untersuchten Kritiken aufgeklärter moderner Wissenschaft, einschließlich ihres philosophischen Hintergrundes, treffen sich ausnahmslos – dabei unterschiedlich dezidiert bzw. zugespitzt – in der Verwerfung des mit der Moderne verbundenen Impetus, durch vor allem wissenschaftliche Rationalität zu einer

„besseren Welt“ (Popper 1984: I; Eine Zusammenfassung als Vorwort) zu kommen. Die Kennzeichen der abendländischen Philosophie, die sich in den genannten Gedanken und den bereits nur noch als Schatten seiner selbst vorhandenen Ideen spiegeln, universelle Vernunftkategorien in der und für die Welt namhaft zu machen und damit die Hoffnung einzulösen, auch und gerade menschlichem Handeln und Verhalten Vernunft einzuhauchen – diese Ideen und Gedanken werden zumeist radikal negiert. Damit geht auch der Versuch einher, die Begriffe, die mit dem Rationalitätsanspruch verbunden sind, herunterzuwerten oder gänzlich zu verwerfen, was in den allermeisten Fällen in einer Umdeutung bzw. Umaspektierung endet. Manfred Frank hat diese Vorgänge, die „intrinsische“, also die an ihrer eigenen Idee geschärften Mittel zur Negation der Idee zu wenden, die „postmoderne Überbietung genannt (vgl. Frank 1986; vgl. Broese/Hütig/Immel 2006: 13, Fußnote 9).

Wird im Rational Choice-Ansatz, zum Teil auch in der Neoklassik und dezidiert in den naturwissenschaftlich-biologischen Ansätzen noch um Terme geradezu gerungen, auf ihre Anwesenheit bestanden, findet nun eine *Suspendierung von Begriffen* wie eine *Entsorgung des Subjekts* statt. Die universalistisch sich verstehende Aufklärung wird nicht allein ihrer Obsoleszenz überführt, sondern hat auch einen permanenten „Ausnahmezustand“ (Agamben 2004, vgl. Agamben 2002) gegenüber dem „nackten Leben“ (vgl. Agamben 2002) zu verantworten. Giorgio Agamben beispielsweise folgt mit dieser Argumentation den Spuren Michel Foucaults, dessen „Biomacht“- und Souveränitätsbegriff, der rechts- und staats- wie auch gesellschaftstheoretisch weiterentwickelt werden soll. Auch Foucault sieht nackt gemachtes Leben einer Souveränität gegenüber stehend, die sich über die Disziplinierungen externaler Art in den Körpern der Menschen sedimentiert.

„Macht“ ist Foucaults zentraler Begriff, der nicht auf Herrschaft angewiesen ist, sondern jeglichen sozialen Beziehungen nicht nur inhäriert, sondern zugleich vorausgeht. Max Weber sieht in seiner Analyse von Macht und Herrschaft die Notwendigkeit, zwischen beiden Phänomenen zu trennen. Denn „’Macht’ ist soziologisch amorph“ (Weber 2005: 38) und muss von Herrschaft als „Chance, für einen Befehl bestimmten Inhalts bei angebbaren Personen Gehorsam zu finden“ (ebd.), unterschieden werden. Herrschaft präzisiert sich in der „Fügsamkeit“ (ebd.) gegenüber einer befehlenden Gewalt. Die Tatbestandsmerkmale von Herrschaft liegen im Ansprechen einer bestimmten Anzahl von Personen, einer Gruppe oder Gemeinschaft und der Durchsetzungsfähigkeit, gegebenenfalls mittels Gewalt. Herrschaft eignet gemäß Webers Anschauung *Komplementarität*, Macht nach Foucault *Reziprozität*. Nach der Interpretation Foucaults muss *Macht als Wesen kommunikativer Beziehungen*, der Sprache „an sich“ unterstellt werden. Hier verschwindet die Webersche Trennung von Macht und Herrschaft, weil und wenn der Übergang von einer befehlenden Macht – eigentlich Herrschaft – ersetzt wird durch die Disziplinierung des Einzelnen, der sich jeden Augenblick unter Beobachtung wähnt („Überwachen und Strafen“) und

sich somit selbstdiszipliniert, was als gesellschaftliches Regularium fungiert. Die Macht wird *Introjekt* und zum unhintergehbaren Bestand jeglicher Kommunikationsbeziehung; hier verliert sich sowohl die deutliche Unterscheidung gegenüber herrschaftlicher Repräsentation als auch *Funktionen* expliziter Machtbeziehungen diffus und untrennbar werden. Die „Dislozierung" der Macht, die als „Enträumlichung" zu verstehen ist, zeitigt durch *Allgegenwart* sozialisatorische Effekte. Die Machtanalyse Foucaults bietet tatsächlich einen Erkenntnisfortschritt in der Untersuchung von Machtphänomenen. Sie schaltet die Illusion des „Ihr-da-oben" versus „Wir-da-unten" (vgl. Engelmann/Wallraff 1973) aus und bietet die Chance auf den Nachverfolg disziplinierender und dabei total wirkender Institutionen. Die Abkehr von einem rein juridischen Begriff von Macht stellt eine Erweiterung dar, wobei das externe Hinzutreten von Macht zu Beziehungen abgewiesen wird – was sicher zur oben genannten Ungreifbarkeit von Repräsentation und Funktion beiträgt – zugunsten der in Subjektivationen schon wirkenden Machtbeziehungen. Macht und Wissen bilden einen Komplex der „produktiv", nicht ausschließlich repressiv im Guten wie im Schlechten ist und wirken kann, was sich historisch, so Foucault, nachweisen lässt. Dass das Subjekt ein *Produkt der Macht* ist, bezeichnet die erste Schwachstelle in einem Konzept diffundierender und immer in der Absicht deren Vermeidung verwendeter Begrifflichkeiten. Wenn auch zuzugestehen ist, dass Subjekte von Machtbeziehungen nicht befreit werden können, so bilden diese Beziehungen doch nur einen Aspekt der Konstitution – mit einiger Wahrscheinlichkeit nicht einmal den bedeutsamsten der Subjektkonstitution. Da nun aber Foucault in seiner historischen Betrachtung beschlossen hat, dass „jedem Ereignis die gleiche Bedeutung gegeben werden soll" (Bruhn/Dahlmann u.a. 2008: 2; Online-Dokument), wendet er sich meines Erachtens von der mikrophysikalisch-historischen Untersuchung ab, dem *temps courts* (vgl. Wehler 1984:16) und damit dem Ideologischen zu, indem er den Weg einer später verkürzt als „postmoderne Beliebigkeit" bezeichneten Entwicklung ebnet. Fernand Braudel (1902-1985) hat vor dieser „Abkürzung" gewarnt, also davor, dass hier Täuschungen (Braudel 1984: 192) lauern, besonders, wenn Dokumente zu einer „Ereignisgeschichte" (ebd.) authentifiziert werden. Da Foucaults Konzeption des Ereignisses Ähnlichkeiten mit Deleuzes Begriff[108] hat (vgl. Deleuze 1993: 81), geht es um die Feststellung von Brüchen und Diskontinuitäten. Die von Foucault betriebene diachrone Untersuchung ist dabei auf die Phänomene bezogen, stellt selbst nicht die *longue durée*, die lange geschichtliche Zeit in Rücksicht (vgl. Braudel 1984: 199). Auch der Historiker, der Genealoge und Archäologe Foucault muss das, was als Bruch, Diskontinuität erscheint, *rekonstruieren* (vgl. ebd.: 199). Das Asynthetische, „ereignisfetischistische" macht jedoch die Anziehung aus, weil die Einzelereignisse singulär und gegen ein Marxsches historisches Bewusstwerden und dessen Dialektik von Allgemeinem und Besonderen und somit auch *gegen universalistische Interpretationen immunisiert*

[108] Wobei „Begriff" – ich verweise nochmals darauf – vermintes Gelände für den Poststrukturalismus darstellt.

sind. *Macht ist überall, un-theoretisch* und ganz nominalistisch „emergent“ (vgl. Bruhn/Dahlmann u.a. 2008: 2; Online-Dokument). Wenn jedoch Macht ein „Allphänomen“ darstellt, dann resultiert daraus das Problem, *was* es zu bekämpfen gilt – umso mehr, als revolutionstheoretische Erwägungen entfallen (siehe oben) und weil und wenn jede und jeder kontaminiert ist. Foucault will nun diesen Hiatus überbrücken, indem er die Bindung der einzelnen Individuen an den Produktionsapparat kritisiert – ähnlich Marx' es für das „automatische Subjekt“ unternimmt – und für seine widerständische Konzeption eine *Trennung in Macht und Körper* vornimmt (vgl. ebd.: 3 f). Körper stehen nun der Macht nicht antagonistisch gegenüber, vielmehr handelt es sich um eine Relationierung von Körper zu Macht und umgekehrt, wobei „Körper“ weder die Rolle einer realen Objektivation noch einer Subjektträgerschaft zugemutet ist. Die Entwicklung dieser Trennung kann in etwa so vorgestellt werden, dass historisch durch die disziplinierenden „Instrumente (...) jeder Körper immer enger an die neuen Mächte angebunden, wobei den anderen Mächten immer mehr der Boden entzogen wird“ (ebd.: 5). Das bedeutet einerseits nicht weniger, als dass die Marxsche Analyse der Zurichtung der gesellschaftlichen Individuen, die auf den Einfluss der Produktionsverhältnisse für das Bewusstsein abstellt, revidiert ist zugunsten des Wechselverhältnisses von Macht und Körpern als eines Disziplinierungs- und Normierungsvorganges. Dabei wird die Möglichkeit einer Analyse der von den Individuen abstrahierenden Tauschvorgänge als Movens der Selbstdisziplinierung und Machtförmigkeit genommen. Und obwohl Foucault die Körper gegenüber der Macht nicht sakrosankt spricht, neigt er dazu, muss er dazu neigen – und hier bin ich nicht der Ansicht von Bruhn, Dahlmann und Nachtmann, die unterstellen, dass Foucault sich nicht zwischen Körpern und Macht entschieden hat –, eine wenn auch scheu daherkommende Unschuldsvermutung den „Körpern“ zu implementieren.

Foucaults historisch-archäologisch begonnene Analyse wird zudem eingeholt und überholt durch seine politischen Imperative, welche sich zwar anti-totalitär gerieren, bedauerlicherweise aber in *Machtontologie* umschlagen. Zudem positioniert sich Foucault *gegenaufklärerisch* und *differentialistisch-essentialistisch* sowie *anti-individualistisch*: „Das Individuum ist das Produkt der Macht. Viel nötiger ist es, zu ‚entindividualisieren“ (Foucault 1978: 228 f). Wenn dem so ist, dann gibt es keine Hoffnung auf einen auch nur näherungsweisen Wahrheitsbegriff, denn dieser steht und fällt mit dem Individuum, das ihm, Foucault, allerdings zum Teil dieser Kontaminierung mit einer, wie ich es bereits vorgängig bezeichnet habe, „dunklen Seite“ der Macht gerät. Hier sei nochmals der Verweis erlaubt, dass Foucault sich nicht auf das „Glatteis“ einer Machtdefinition hat führen lassen, sondern im Deskriptiven verblieben ist. Daher ist es die Stärke und große Schwäche Foucaults Ansatz zugleich, dass er ohne Begrifflichkeit seines zentralen Phänomens *Wirkungen beschreibt*, deren *Ursachen offen* bleiben müssen. Die machtontologische Durchdringung des Konzepts zeigt sich besonders an den „abendländischen“ und oben genannten Begriffen „Subjekt“ und „Individuum“ wie auch „Wahrheit“. Letztere zeigt sich als „Dispositiv“ (vgl.

Foucault 1978) der Macht, so ist es zum Beispiel nicht ratsam, Wahrheit für politische Praxis zu reklamieren (vgl. ebd.: 228 f). Wer also Erkenntnis im Sinne aufgeklärten Denkens gewinnen will, wer immer fragt und Erscheinungen für erklärbar, Entscheidungen für begründungspflichtig hält, ist der Macht erlegen. *Fragen und Erklären selbst sind Wirkungen der Macht*. Der „Wille zum Wissen" produziert also geradezu erst Machtwirkungen und Machtbeziehungen. Suche nach Wahrheit ist den Absichten der Erkenntnis widerläufig, geradezu pathologisch, eine *Technologie der Macht* selbst. Wenn Foucault seinen anti-rationalen Impetus nun „rigoros auf alle Phänomene und Ereignisse überträgt" (Bruhn/Dahlmann u.a. 2008: 4; Online-Dokument), dann sind alle fraglichen „Zielbestimmungen" (ebd.: 8) von Macht der Aufklärung sich selbst auf die Rechnung zu schreiben.

Diese ontologische Interpretation ist Fluchtpunkt der Moderne- und Aufklärungskritik der unterschiedlichen poststrukturellen Theoreme, um den subjektivistischen und metaphysizierten Aufklärungsanspruch, die Begriffe „Sinn", „Reflexion", „Kritik" oder „kritische Reflexion" zurückzuweisen. Bei Agamben finden sich meines Erachtens – mit Ausnahme von Derrida, dessen Gleichsetzung von Vernichtungsterror und westlichem Denken und Handeln in negativem Sinn unübertroffen bleibt (vgl. u.a. Derrida 2006) – die am meisten zugespitzten Positionen: Lager und nacktes Leben als abendländisches Paradigma und „thanatopolitisches" Mandat (vgl. Agamben 2002: 130 f). Die dahinter stehende Stoßrichtung solcher Kritik zielt nicht auf jene als autoritär oder totalitär bekannten Regimes dieser Welt, sondern gerade demokratisch-verfassungsmäßige Entitäten, für die in Anlehnung an Foucault Gewalt und Macht untrennbar im Hier und Heute verbunden sind und wodurch *juridisches Recht* denunzierbar wird. Dieses ist dann *Funktion souveräner Gewalt*, und die Grenzprobleme und Irrationalitäten der Moderne werden durch Aufklärung und ihren Rationalismus erklärt, anstelle der Selbstaufkärung, dass erst qua abendländischer Rationalität „Grenzproblem" und „Irrationalität" ihren Sinn und damit ihre Kritikabilität erhalten (vgl. Broese/Hütig/Immel 2006: 14).

Die Michel Foucault rekonstruierenden Interpretate und Theoreme gesellschaftlichen Seins und der hier exemplarisch diskutierte Giorgio Agamben stehen an diesem Punkt für einen *scharf gemachten Anti-Subjektivismus und Anti-Individualismus*, der den multikulturellen und multitudinalen Theoremen trefflich korrespondiert. Westliche Politik führt Krieg, einen „Kampf der Giganten rund um das Sein, der die abendländische Metaphysik bestimmt" (Agamben 2004: 72). Das „reine Sein" (ebd.) ist Synonym für die nackte Existenz; die „onto-theologische Strategie" (ebd.) versucht beides „im Netz des Logos einzufrieden" (ebd.). Mit der Nacktheitshypothese wird eine Diskussion vorbereitet – die inzwischen schon gefruchtet hat, weitergetrieben ist –, welche die Dialektik von Gesellschaft und Individuum stillstellt, die Affekte der vermeintlich um ihr Leben betrogenen in einen Verständniskontext einbettet, der als Exegese der Foucaultschen theoretischen Unternehmungen fungiert. Die westliche Aufklä-

rung hat mit den modernen Entwicklungen die Ortlosigkeit und Asozialität ihrer Akteure unter den jeweiligen Regimes sichtbar gemacht und verschärft. Hier die Banlieus, dort die Hartz IV-Empfänger, hier die Abschiebehäftlinge, da die Genossen im gewerkschaftlichen Kampf um bessere Arbeitsbedingungen: Alles soll sich als Vielheit *aus einer Perspektive*, der differentialistischen, die zur Übernahme der „Betrogenen"- oder Opferperspektive aufruft, bekennen, die zur *Einheit der Vielheit* (vgl. Hardt/Negri 2003) macht. Auf diese Weise wird die *Regel zum Ausnahmezustand*, Ankämpfen wird somit nicht nur legitim, sondern – weil Recht die *conditio* der Verhältnisse darstellt – gar zur Brechtschen Widerstandspflicht geadelt. Auf diese Weise dürfen auch in den westlichen Metropolen „Tage des Zorns", die durch „Wutbürger" im Zeitalter von „Stuttgart 21" ausgerufen werden, gerade *aufgrund* ihres Zorns und der Wut und eben *nicht qua rationaler Argumente* als hoffähig gelten. Die Interpretation von Rechten und Normen lediglich als Ausfluss und Ausdruck von Macht, durchsetzbar mit staatlicher Gewalt, lässt die Dialektik von Rechtsstatus einerseits und Individuen andererseits verloren gehen. Recht wird in Machtbeziehung aufgelöst – Menetekel des Ausnahmezustandes, von dem es in die Lager nicht mehr weit ist, so die Assoziation –, und zurück bleibt zwangsläufig die Nacktheit, die zugeschriebene Natur, der affirmierte Affekt. Dass Recht Klasseninteressen bedient, ist Teil Marxscher analytischer Erkenntnis, bei der aber nicht unterschlagen werden darf – was Marx selbst übrigens auch nicht getan hat –, dass es sich um die Gewährleistung eines wie auch immer verstandenen ordnungsgemäßen Vollzugs vorangestellter Notwendigkeiten handelt. Bei aller Kritik ist also festzustellen, dass Legitimität von Ordnungen und Rechten nicht einseitig und dauerhaft in „Pflicht" und Unterwerfung aufzulösen sind, sondern als bereits in der Entstehung spannungsvoller Wechselprozess, der zudem wandelbar ist, begriffen werden müssen. Diesen Tatbestand nehmen auch die „Stuttgar 21"-Gegner in Anspruch, und sie tun gut daran, auf legalistische Optionen nicht zu verzichten. Denn wer nur die „Machtfrage" über das „Volk" der Straße stellt oder affirmiert, kann am Ende mit Macht und Gewalt selbst konfrontiert werden. Dann wird Kritik der Gewalt allerdings zum Eigentor und zur Falle. Immerhin bietet zudem die juridische Norm den sanktionierten Weg der Intervention in Form der Klage. In einem weiteren Gedankenspiel kann das gemeinte und bereits angesprochene Spannungsfeld nochmals verdeutlicht werden, wobei ich beim oben genannten Beispiel bleiben will: Im Falle des möglichen Super-GAUS in einem der japanischen Reaktoren in Fukushima liegt es zwar nahe, per Akklamation oder gar durch „Volksaufstand" der Atomkraft – schlecht rationalisiert: der Atomlobby – den endgültigen Garaus zu bereiten. Dies zu tun ist jedoch wenig ratsam für all jene, welche andererseits ihr Recht auf freie Entfaltung ihrer Persönlichkeit auch gerne als das Recht auf Fortbewegung mit dem Privatwagen verstehen und die es nicht gerne sehen, staatlicherseits wegen Brennstoffknappheit in ihrer Freiheit eingeschränkt zu sein. Das Insistieren auf die Notwendigkeit beispielsweise zum Verzicht auf kernkraftbetriebene Energiegewinnung stellt eine *Entscheidung* dar, in der Argumente – im Sinne von

Überprüfung, Begründungspflichtigem und Hinterfragbarem – und ebenfalls rechtliche Verpflichtungen zu Bindungswirkungen verdichtet werden müssen; wie es auch eine Entscheidung ist, ungetrübt das eigene Fahrzeug, den Erst- oder Zweitwagen, das Motorrad oder das Velo zu benutzen. Die Frage ist doch, auf welche der als Freiheiten verstandenen Verhaltens- und Handlungsweisen kann oder will ich verzichten, um meine anderen Forderungen einzulösen? Bin ich bereit – und wenn ja: vorübergehend oder gar langfristig – selbst Einschnitte inkauf zu nehmen? Wer diese Fragen beantworten will, muss sich auf die weitere, die *normative Basis* seiner Entscheidungen einlassen. Wer sich wie die poststrukturale Ansicht nur auf plebiszitäre Werte, solche, die aus der Legitimierung einer vermeintlichen Widerständigkeit resultieren, kapriziert, hat das Problem, dass „Werte (...) keine Regel für den Fall eines Konflikts zwischen Werten (enthalten). Es gibt (...) keine transitive oder hierarchische Ordnung der Werte" (Luhmann 1997: 799). Und weiter: „Je mehr Werte, desto weniger ist ihnen zu entnehmen, wie zu entscheiden ist" (ebd.: 800). Recht und Macht sind nicht die Optimierung menschlicher Freiheiten im Kantschen oder Popperschen Sinne, sondern vielmehr auch unter dem von Luhmann so bezeichneten Aspekt der Normierung von *Erwartungsbeziehungen* zu betrachten (vgl. Seelmann 2004: 55 f): „Beziehung" verweist auf ein Wechselverhältnis von Absender und Adressat; diese Beziehung kann einseitig solange nicht aufgelöst werden, wie keine „Notstandssituation" herrscht.

Der gesellschaftliche Verkehr hängt entgegen der Anschauung der Antagonisten aufgeklärter Lebenszusammenhänge nicht an der Beugung noch Suspendierung des Rechts – wiewohl das im Falle des „Notstands" möglich und insoweit kritikabel ist, weil damit berechtigt auf einen immanente „Sollbruchstelle" verwiesen wird. Wesentlich ist hier, dass Recht eine gegenseitige Verpflichtung nur dann darstellen kann, wenn die Gewissheit für alle Parteien herrscht, dass tragende Normen Bindungswirkung entfalten in der Form, dass positive juridische Normen bindend sind. So hat schon Friedrich von Hayek darauf hingewiesen, dass es von gesellschaftstragender Bedeutung ist, dass *Rechtssicherheit* herrscht. Hayek hat erkannt, dass *Wissen immer beschränkt* ist, weil es in modernen Verfassungen je *hochkomplex* sich darstellt (vgl. Voigt 2009: 221 f). Bei aller Beschränktheit auch verfassungsmäßiger freiheitlicher Grundordnungen ist Demokratie mehr als ein Regulationsverfahren (vgl. Peters 2000: 32), hat die Entscheidung, demokratischen Verfassungen das *Prinzip der Rechtsstaatlichkeit* zu implementieren, dazu beigetragen, *„Gerechtigkeitserwägungen"* (ebd.: 33; Herv. B.M.) in „allgemeingültige(n) Gesetzesnormen" (ebd.) zu fundieren.

Mit John Dewey kann darauf aufmerksam gemacht werden, dass Demokratie individueller Erfahrung bedarf: im Hinblick auf Selbstverpflichtung als Bedingung der Möglichkeit der Einlösung ihrer Geltungsansprüche. Auch ein „kollektives Gedächtnis" benötigt je Individualerfahrung, um der symbolischen Reproduktion fähig zu sein. Der auf kommunitäre Zusammenhänge drängende differentialistische Impetus lässt bei gleichzeitiger Entsubjektivierung keine

andere Vermutung zu, als dass *Erfahrung stellvertretend* gemacht werden soll und kann. Wie unmittelbar individuell Erfahrung ist, weil eine *Verbindung* mit dem Erfahrenen hergestellt werden muss, macht Dewey an einem Beispiel deutlich: „Es ist keine Erfahrung, wenn ein Kind in eine Flamme greift; es ist Erfahrung wenn die Bewegung mit dem Schmerz, den es infolgedessen erlebt, in Zusammenhang gebracht wird (...) Durch Erfahrung lernen heißt das, was wir den Dingen *tun,* und das, was wir von ihnen *erleiden*, nach rückwärts und vorwärts miteinander in Verbindung zu bringen" (Dewey 1949: 187; Herv. i.O.). Die von Vertretern und Vertreterinnen des Differentialismus unterstellten kollektiven Erfahrungen setzen also zunächst individuelle Erfahrung und damit auch ein Subjekt des Handelns voraus: intellektuelle Eigenleistung und je eigener Erkenntnisgewinn. Ein solcher individueller „Erfahrungsbegriff ist gemeint, wenn Dewey die Demokratie als Lebensform im Sinne gemeinsam geteilter Erfahrungen bezeichnet" (Rhyn 2004: 885). Zusätzlich gelten die oben gemachten Bemerkungen zur Rechtssicherheit für die Erhaltung demokratischer Verfassungen. Die Voraussetzungen werden mit der anti-individuellen und zum Kollektivismus gewendeten Rhetorik theoretisch negiert, und die Praxis ähnelt sich de facto volkssozialistischer Ideologie an – mit der Folge gesellschaftsfeindlicher Stoßrichtung bzw. Intervention. Dafür möchte ich im folgenden abschließend ein Beispiel geben:

Dass es zu Analogiebildungen zur biologischen Evolution kommt, ist schon bekannt. Vor der Gefahr, dass aus Gemeinschaft nicht mehr nur keine Gesellschaft mehr erwachsen, sondern jene zudem noch zum „Hordischen" hinabsteigen kann, wird im weiteren gewarnt. Für solche Gefährdung durch eine und in einer von allem Universalismus befreiten Welt, steht exemplarisch das Manifest des *Der kommende Aufstand* (2010) der Gruppe *Unsichtbares Komitee*[109]. Angemahnt wird hier in Gegnerschaft zur „'Bioökonomie'" (ebd.: 52), die „den Planeten als ein geschlossenes System" (ebd.) betrachtet, eine Form der Kollektivierung zu einer an Carl Schmitt geschulten „Einheit der Partisanenwirklichkeit" (ebd.: 95). Dabei ist die „Kommune (...) die elementare Einheit" (ebd.), eine der „Herrschaft des Geldes" (ebd.), der zentralen Abstraktion entgegengesetzte Entität, die altbacken-familienideologisch im schlechtesten Sinne daherkommt. Es handelt sich um eine „Bande von Brüdern und Schwestern" (ebd.), also die zugespitze Multitude, den „Zusammeschluss einer Vielfalt von Gruppen, von Komitees, von Banden, um die Versorgung und die Selbstverteidigung eines sich erhebenden Viertels oder gar einer Region zu organisieren (ebd.).

Alles Abstrakte und Universelle ist auch hier dem „kuscheligen" Gemeinschaftsgedanken fremd, ohne Ansicht, dass anfängliche *Fremdheit Voraussetzung eines Begriffs des Gemeinsamen* ist. Wo nichts fremd, alles bekannt ist, da macht der Begriff von Gemeinsamkeit keinen Sinn. Der Differentialismus wird geschleift auf den *Eigentlichkeitsjargon* Heideggerscher Seinsontologie, in der die Vielheiten als Distinktes nur noch auf den Naturzustand rekurrieren und alle

[109] Alle Zitate im folgenden mit „Komitee".

zu ihren Feinden machen, die gehofft haben, vertragstheoretisch und mithilfe von Recht und Gesetz die Willkür möglicher Verhältnisse, auch die „anarchische" Bewegung des Kapitals, zu bändigen. Gegenüber jenen schlägt dann auch die Gemütlichkeit in gewaltförmige Militanz um, weil es „keine *soziale* Lösung geben" (ebd.: 7; Herv. i.O.) wird, unter dem „Deckel des sozialen Kessels" (ebd.: 9), in dem „der Druck im Inneren unaufhörlich steigt" (ebd.: 6). „Die Sackgasse der Gegenwart" (ebd.: 9) wird beschworen, die existierenden gewaltausübenden „Communities" werden affirmiert, weil sie den – als überaus widerwärtig geschilderten – schmarotzerhaften Bürgerlingen, die in einem zunehmend luxuriöseren Dasein immer mehr Sicherheit erkaufen (vgl. ebd.) und dann „den ganzen Planeten mit ihrem Bordell-Licht erleuchten" (ebd.), als Counterparts gegenüberstehen. In dieser Apokalyptik wird alles über Bord gekippt, was reflexiv auf die Sache, also den Zustand gewendet ist und als Wissen um diese Sache zur Verbesserung der Krisenerscheinungen beitragen kann: Kein Interesse darf bestehen „an der Aufrechterhaltung der bestehenden Ordnung, (...) folgsamen Anpassung an schwachsinnige Normen" (ebd.: 15), weil es sich sämtlich um Herrschafts- bzw. Machtstrategien handelt. So wird mit der Gewalt auch das „Nichts-sein" hofiert mit der Konsequenz, dass es zur gesellschaftlichen Spaltung schon gegenüber den „Angepassten" kommt: „Die Fresse derer zu sehen, die in dieser Gesellschaft *jemand sind*, kann einem helfen, die Freude zu verstehen, in ihr niemand zu sein" (ebd.: 92; Herv. i.O.). *Individualität* gilt *als Enteignung* (vgl. Klaue 2011: 44), dem folgt das Postulat, in Zukunft nach „Bedingungslosem in den Verwandtschaftsverhältnissen" (Komitee: 23) zu suchen als „Gerüst einer politischen Solidarität" (ebd.), weil die gesellschaftliche schon aufgekündigt ist. Wo von Ordnungsvorstellungen menschlichen Zusammenlebens alleine die bereits kritisierten *kin-* oder *gemeinschaftsselektiven* Strategien, nicht aber mehr normative Bindungen übrig bleiben, wird *Solidarität mit Auslese gleichgeschaltet*. Und die Frage eines autonomen Daseins in dauermilitante oder gar gewaltförmige Form gegossen: „'Autonom werden' könnte (...) gut bedeuten: lernen auf der Straße zu kämpfen, sich leere Häuser anzueignen, nicht zu arbeiten, sich wahnsinnig zu lieben und in den Geschäften zu klauen" (ebd.).

5. Differenzfeministische Positionen

Der Verzicht auf Individualität ist auch den oben genannten wie auch den bisher erläuterten feministischen postkolonialen und dekonstruktivistischen Positionen basale Voraussetzung ihrer kritischen Positionen. Die *(post-) feministische Theoriebildung* stellt sich in die Tradition weißer, patriarchaler Hegemoniekritik, indem sie das Geschlechterverhältnis in den Vordergrund rückt. Durch die westlich-maskulinierte Sprache, die Sprache von Aufklärung und Herrschaft, faktisch patriarchale Wissenschaft, ist es gelungen, Strategien zu entwickeln, durch welche Männer „die Kontrolle über die Mittel und Produkte der *reproduktiven* Fähigkeiten von Frauen" (Schaeffer-Hegel 1984: 52; Herv. i.O.) diesen enteignen. „Ergebnisse" der Forschungen werden im Anschluss entspre-

chend unter dem theoretischen Deckmantel der männlichen Wissenschaftstheorie formuliert und damit definitorisch – mittels sprachlich-apodiktischer Strategie – fixiert. „Für eine Kulturgeschichte der Weiblichkeit in der Neuzeit gilt" (ebd.: 55), dass der „subversive Charakter des Weiblichen, vor dem Rousseau die Sphäre des vernünftigen Allgemeinen, der ‚volonté générale' schützen will" (ebd.) in der traditionellen Wissenschaft generell suspendiert ist. Das erfordert nach Schaeffer-Hegel die Konsequenz, bisherige Theoriebildung als „eine *Projektion männlicher bzw. präziser patriarchaler Bedürfnisse* an Frauen und an Weiblichkeit" (ebd.: 56) darzustellen. Die Kritik des Poststrukturalismus wie des postmodernen Feminismus, zielt mit Dekonstruktionsabsicht direkt auf die als männlich-patriarchal konstruierten Paradigmen.

Im *„linguistic turn"* wird das Signifikat, das Bedeutete gegenüber der Bedeutung in den Vordergrund gerückt, „so dass jedes Signifikat, das ein Signifikant evoziert, nicht das bedeuten kann, was es zu bedeuten scheint, sondern selbst schon wieder zum Zeichen der Absenz des Fehlenden und damit vom Signifikat zum Signifikanten wird" (Joachimsthaler 2007: 326). Weil es das Abwesende, aber „umgekehrt" begrifflich gefasste, nur als Konstruktion – als Machtstrategie würde Foucault sagen – gibt, erweisen sich Begriffe selbst als Gewalthaftigkeit, weil das Signifikat erst signifiziert wird, weil die Vorstellungen von Welt und insbesondere von Weiblichkeit allesamt einer substantialisierenden Form der sozialen Kommunikation aufruhen – als *Produkte* oder als *Folge der westlichen Kultur* auftreten. In der Absicht die Grundkategorien, hier besonders „Frau", zu verabschieden, fragt Judith Butler: „Stellt nicht die Konstruktion der Kategorie ‚Frau(en)' als kohärentes festes Subjekt eine unvermeidliche Regulierung und Verdinglichung der Geschlechterbeziehungen (...) dar" (Butler 1991: 21)? Mittels der theoretischen Prämissen wird auch das Individuum „Inbegriff diskursiver Konstruktion" (Willutzki 1996: 55) und damit auf ein Prädikat herabgestuft, dass sich im Prozess der Verdinglichungen erst konstituiert und so sich über sich selbst illusioniert. Auch hier wird das für die ökonomischen und naturwissenschaftlichen Theorien schon konstatierte wieder greifbar: dass Subjektivität obsoletiert und das Individuum lediglich als *emergierende Merkmalsbeziehung* mitgeführt wird. Im Unterschied zu den vorgängig betrachteten Theoremen wird Individualität hier nicht als Akzidentielles, sondern Entscheidendes für die Konstruktion des Sozialen betrachtet. Der Diskurs hat die Aufgabe, Binarität der Geschlechter zu produzieren, deren „Ursache im westlichen Denken und in der Metaphysik der Substanz" (ebd.: 53) also liegt. Butler und andere Vertreterinnen und Vertreter dieser Argumentation glauben nun, über „Performanz" und in der *Emergenz von „Ereignissen"* (Badiou 2005) zu Unterminierungen als widerständischem Ausdruck zu kommen. Hier wird das Manko des Poststrukturalismus wie auch des Dekonstruktivismus deutlich an zwei Problemen. Erstens woher das „Andere", das „Dazwischen" als Nicht-Essentialistisches kommen soll, bleibt fraglich. Hier ist, konsequent zuende gedacht, nichts anderes zu erkennen, als die *Rückkehr der Substanz in der Form der ontologisch qualifizierten Differenz*, des perennierenden Diskurses, der Sprache,

die schon immer allem vorausgeht. Zweitens ist unklar, worin der Widerstand und dessen befreiender Moment tatsächlich bestehen soll. Jutta Willutzki kommt hier zu einer kurzen wie treffenden Analyse, die ich an der Stelle zitieren will:

„Dass diese Freiheit also notwendig mit der Unterwerfung unter den Zwangscharakter, die ‚zweite Natur', der Gesellschaft zusammenfällt, verrät Butler selbst, wenn sie meint, dass die machtgestützten diskursiven Konstruktionen so determinierend wirken, wie es in der Formulierung ‚Biologie ist Schicksal' ausgedrückt ist. Aber das ist bei Butler – und darin adaptiert sie Foucault – nicht kritisch gemeint, sondern ganz und gar positiv. Die Macht und ihre Diskurspraktiken infragezustellen, ist für sie ein sinnloses und sogar undenkbares Unterfangen" (Willutzki 1996: 55).

Diese Undenkbarkeit resultiert daraus, dass diese Diskurspraxis und das Aus-der-Welt-Schaffen semantischer und damit zusammenhängender personaler Identität (vgl. Frank 1986: 25) zusammengehören. Sie sind in der poststrukturalen Theoriebildung bzw. dem dekonstruktivistischen Feminismus als komplementäre Kategorien zu behandeln – also je aufeinander angewiesen und damit deren Essenz. Die ausführliche Auseinandersetzung mit den hier kritisierten theoretischen Konstrukten im zweiten Teil meiner Arbeit resultiert aus der Überzeugung, dass zum einen die gemeinsame Stoßrichtung der unterschiedlichen Ansätze einer Modernekritik, die sich nicht mehr universellen Begriffen verpflichtet fühlen und die abendländische Aufklärung in einen agonalen Zustand versetzt sehen wollen, kenntlich zu machen sind: Einerseits, weil sie sich über ihre eigene *konstruktionistische Verfasstheit* keine Rechenschaft ablegen und sie sich im hochspekulativen Bereich *anthropologisch qualifizierter*, aber *unbeweisbarer Annahmen* bewegen. Die Konzepte, die bemüht sind, die aufgeklärte Moderne mitsamt ihrem Potential der Reflexivität zu desavouieren, machen sich nicht nur deren Individualitätsparadigma zunutze, indem sie auf dessen Grundlage begrifflich und eigenständig denken, argumentieren und handeln. Sie erliegen auch der Gefahr, vor der eine ernsthafte *kritische Moderne* gewarnt hat und noch immer warnt: sich der Mittel der Reflexivität, der Möglichkeit, mit den Instrumenten der Moderne diese selbst zu kritisieren, zu begeben und an deren Stelle den Begriff, das *Objekt als Identisches* zu nehmen, es damit zu naturalisieren. Kenntlich zu machen sind sie aber nicht nur aus einer methodologischen, sondern auch einer inhaltlichen Perspektive, aus dem Grund heraus nämlich, dass sie Konsequenzen für einen *emphatischen Begriff* sowohl *sozialen rationalen Verhaltens und Handelns* als auch der Vernunft zeitigen. Einer *Vernunft*, die sich nicht unter apokalyptischen Beschwörungen verabschieden darf, sondern als Voraussetzung einer ebenfalls *emphatisch zu verstehenden Sozialität* identifizieren – ohne selbst identisch zu sein – lassen muss, will sie nicht das Feld ihrem anti-zivilisatorisch-barbarisierenden Gegenteil und deren Apologeten überlassen. Fraglos ist dabei, dass *ohne Begriff kein Gegenstand erfahrbar*, kein Phänomen beschrieben werden kann. Wie schon Immanuel Kant feststellt,

haben Menschen keinen unmittelbaren Zugriff auf Substanz, was er das *Ding an sich* genannt hat. Aus diesen Gründen insistiert diese Untersuchung auf die *Verwendung von Begriffen* in Rücksicht dessen, worauf schon Theodor W. Adorno Wert gelegt hat: *Begriffe sind keine Wesenheiten* (vgl. ND: 17). Anders gesagt hat man es bei der Begriffsverwendung damit zu tun, „dass die Dinge durch ihre prinzipielle Vielgestaltigkeit in Widerspruch zu ihren Begriffen geraten, die diese Vielgestaltigkeit nicht in sich enthalten" (Kutschke 2002: 131). Die dialektische Anschauung spricht vom „Index der Unwahrheit von Identität" (ebd.), wenn vom Aufgehen des zu Begreifenden oder als begriffen geglaubten im Begriff, der Sache gesprochen wird (vgl. ebd.).

6. Absolutismus des Islam

Nun zum letzten Abschnitt meiner Arbeit: dem in Anlehnung an Bassam Tibi von mir so bezeichneten islamisch motivierten Absolutismus. Es gibt meines Erachtens einen Zusammenhang des Erstarkens anti-aufklärerischer Bewegungen und islamischer Forderungen nach gesellschaftlichen und juridischen „Sonderzonierungen" innerhalb derjenigen Westgesellschaften, die einen hohen Anteil an muslimischer Bevölkerung aufweisen. Um dies zu verdeutlichen und zugleich diese Entwicklungen nachzuvollziehen, habe ich ein Kapitel meiner Erörterungen in den Zusammenhang von Kultur- und Werterelativismus sowie eines „Schuldkomplexes" (vgl. Bruckner 2008: 148) gestellt. In einem zweiten Schritt wird das Aufkommen eines „neuen", veränderten, vielgestaltigen Absolutismus in Rücksicht dieses „Entgegenkommens" durch einen besonders, aber nicht alleine, von autochthon-linken gesellschaftllichen Gruppen übernommenen „Schuldtitel" (vgl. Bruckner 2008: 148) sichtbar.

Ich will an dieser Stelle erneut betonen: es ist nicht meine Absicht – und das wird meines Erachtens bei genauer Betrachtung auch deutlich – individuellen Muslimen reflexhaft kulturell fixe ideosynkratische Einstellungen und damit gesellschaftlichen und/oder politischen Aktivismus, Integrationsfeindlichkeit, umstürzlerische, gewaltbereite oder gar terroristische Ambitionen zu unterstellen. Diese Untersuchung hat gerade keine Probleme mit *Individualität*. Die ideologisierte Ansicht, dass es sich beim Islam um eine „Glaubenssache" handelt, kann von den Individuen durchaus in der Absicht eines friedlichen Zusammenlebens mit der autochthonen Bevölkerung in die Praxis umzusetzen versucht werden. Aber die Erschütterungen für die Persönlichkeiten, welche jenes versuchen bzw. die damit einhergehenden Pathologien sind auch mit der besten Absicht nicht zu verleugnen. Auch darauf ist bereits oben verwiesen worden. Dadurch, dass ich *kritische Reflexion als Bedingung der Möglichkeit von Kritik* selbst behaupte, also voraussetze, dass meine Verteidigung aufgeklärt-moderner Vernunft *Werte und Bewertungen enthält*, dichten sich die hier vorgelegten Anstrengungen gerade nicht gegen ideologische Durchdringung ab noch sind sie kritikimmun. Die Hoffnung auf kritische Rezeption sehe ich im Kontext einer

fruchtbaren Weiterentwicklung der ausformulierten, aber nicht als endgültig begriffenen Thesen.

Ich komme nun nochmals zu Schlussfolgerungen, wie sie oben bereits angedeutet sind: Das dem Islam inhärente Welt- und Menschenbild wird fälschlicherweise als Ausdruck bzw. Ausfluss originärer Religion identifiziert. In dieser Missdeutung stecken beinahe zwangsläufig weitere Fehlinterpretationen. Zunächst wird die in den demokratisch verfassten Gesellschaften übliche Trennung von Staat und Religion auch auf die islamischen Gemeinschaften übertragen, zumindest die Kompatibilität demokratischer und menschenrechtlicher Standards mit einem islamischen Sozialwesen leichtfertig bejaht. Die Trennung von Staat und Religion ist entgegen diesen Behauptungen jedoch in einem nicht-reformierten Islam – und von dem ist hier die Rede – nicht vorgesehen. Vielmehr handelt es beim islamischen Weltbildentwurf um einen *Rechts- und Staatsabsolutismus*, der mit *religiösem als einem zugleich sozial-gesellschaftlichen dogmatischen Wahrheitsanspruch* verbunden ist. Beispielsweise sind es in den demokratischen Verfassungsstaaten der „Souverän und nicht etwa Religionsgelehrte, welche für sich die Interpretation und Durchsetzung religiöser Normen beanspruchen“ (Rohe 2008: 41) – im Gegensatz zur Auslegung, wie sie als universalistischer Anspruch durch Mohammed, Koran und Sunnah dokumentiert sind. Aus diesem Grund habe ich mich an den Gedanken Bassam Tibis angelehnt bzw. diesen konkretisiert, die islamische Verfasstheit mit ihrem unveränderlichen und überzeitlichen Charakter als *Absolutismus* bzw. *„Neo-Absolutismus“* zu begreifen. Den Blick nur auf die religiöse, politische oder soziale Seite zu richten, verfehlt den Weltbildcharakter und führt zudem analytisch und damit auch im Hinblick auf gelingende Begriffsbildung in die Irre. Für meine These will ich neben Bassam Tibi zudem Claus Mühlfeld als Paten bemühen: Die gottgewollte Ordnung des vor der historischen Zeit existenten Korans, generiert *zeitlose Verhaltens- und Sozialregeln*. Der absolute Wahrheitsanspruch setzt, ähnlich dem thetisch von Calvin ausformulierten Gedanken, „alles Recht in der göttlichen Machtfülle“ (Mühlfeld 1995: 155) gründend *voraus*. Die Unbedingtheit der islamischen Vorstellung und Konzeptuierung sozialer Ordnung wie auch des sozialen Zusammenlebens wird im Kontext der binären Konstruktion von Moral gegen individuelle Gemeinschafts- und Selbstenwürfe wirksam, denn sie ist „keinerlei einschränkenden Regeln und Normen unterworfen“ (ebd.). Wird die Verwirklichung des – später beinahe ausschließlich als okzidental zu bezeichnenden – Aufklärungsdenkens und seiner Imperative, insbesondere der Anerkennung von Individualität im Christen- und Judentum als göttlicher Auftrag – wie gespalten und prekär auch immer – begriffen (vgl. ebd.: 78), weist der Islam *Individualisierung* als Dekollektivierung, *Gefahr des Abflusses der Glaubenssubstanz*, von sich. An dieser Stelle ist ein weiteres Missverständnis auszuräumen: Die Gleichsetzbarkeit des islamischen Weltbilds mit dem christlichen. Diesem Irrtum wird häufig auch dort aufgesessen, wo von einem Vergleich die Rede ist. Schon Claus Mühlfeld weist darauf hin, dass die christlichen Religionen „eine Konzeptualisierung der Selbständigkeit des Indi-

viduums“ (Mühlfeld 2008: 77) ermöglichen. Die *Vermittlung durch verfassungsmäßige Institutionen* oder, wie sich im katholischen, aber auch zum Teil dem ökumenischen Glaubensbezug zeigen lässt, durch göttliche Trinitarität, kennt die *Unmittelbarkeit des Islam* nicht (vgl. Ritter 1998: 205). Hier gewinnt meines Erachtens die „performative Sprachhandlung“ tatsächlich in ihrem ursprünglichen Sinn eine Bedeutung für den sozialen Kontext. Indem nämlich im Islam das theologische Element, das Wort und der praktizierte Glauben konvergieren. Als Dienst des Individuums an Gott verweisen sie in diesem Ineinander der Performativität ihre Referenz.

Ich habe nachgezeichnet, dass in dem Maß, in dem *Individualität als Risiko* (Dollinger 2006) für den Einheitsgedanken, *tawhid*, erscheint, sich die *Islamismus-Kompatibilität* des religiös-sozialen Komplexes (vgl. Pfahl-Traughber 2007: 162) als Radikalisierung in den Vordergrund drängt. Dabei habe ich an Beispielen aufgezeigt, dass die Parameter einer Erschütterung umfänglich, also leicht zu erfüllen sind – was übergreifende Einstellungen und Überzeugungen trotz uneinheitlicher lebensweltlicher Bedingungen der Muslime indiziert. Das *Haus des Islam* kann sich allerdings, obschon das innigster Wunsch jeglicher Glaubensvorstellung ist, den Krisenerscheinungen einer längst globalisierten Welt nicht (mehr) entziehen und stößt mit der „sakralisierten Zeit“ (vgl. Diner 2007) an seine Grenzen, und es verweist insoweit bereits auf Reformbedarf[110]. Rekonstruktionen der Vergangenheit als Anleitungen des Daseins stoßen notwendig auf Aporien, weil und wenn sie als Realanalyse der Verhältnisse und Empfehlungen des Handelns in die Lebenswelt transformiert werden. Traditionen sind selbst rekonstruktiv und im Moment des Rekonstitutionsversuchs schon immer fraglich. Damit aber gibt es diese Konstruktionen der letztgültigen Gottbedingtheit irdischer Legitimation nur als Ideologie. Der Gläubige verobjektiviert sich, gibt sich einem ideellen Konstrukt hin, das aufgrund des Nichtstillstands der historischen, der Zeit von Erkenntnissen und *Erkenntnis* nicht mehr seinem *Wunschobjekt*, das dem mythischen Zusammenhang mit und der Untrennbarkeit gegenüber Gottes Willen entspringt, entsprechen kann. Rituale sorgen für die Transformation von Chiffren, um gewünschte Effekte zu erzielen und Verbindlichkeit der Topoi herzustellen. Diese je spezifisch zu betrachtende „Objektivation“ ist „Ausdruck der *Entfremdung*“ (Ritsert 1977: 28; Herv. i.O.), weil der Versuch, aus sich selbst heraus und in einen anderen Zustand einzutreten. Es handelt sich demgemäß zugleich um „*Verdinglichung* (...): Der Mensch vergegenständlicht sich in einem anderen, das dennoch Ausdruck seiner selbst ist *und sieht sich gleichzeitig als Objekt dieses anderen, ihm unterworfen*“ (ebd.; Herv. i.O.). Aus dieser ideologischen Haltung, die eine dem Bewusstsein entsprechende und nicht schlicht falsche Entsprechung darstellt, resultiert die Antwort auf die jeder Religion innewohnende ontologische Frage. Die Dichotomisierung

[110] Mit Reformierung kann selbstverständlich kein widerspruchsfreier Zustand impliziert sein: Aporien wohnen Religionen inne. Reformierung kann dazu beitragen, in der Privatheit die metaphysischen Bedingungen des Daseins zu pflegen, was durchaus nicht heißen muss, sozial-gesellschaftliche *Forderungen* nicht zu formulieren zu können.

in das *dar-al islam* als einer „Heimat“ für Gläubige mit dem Ausblick auf harmonisch gelingende Gemeinschaft durch gottgefälligen Lebenswandel gegenüber dem *dar-al harb,* als dem Fremden, dem Bereich des Ungläubigen, von Gott nicht Sanktionierbaren, ist Ausdruck einer manichäischen Eschatologie, die in Rekurs auf Koran, Sunna und Hadithen eine *spezifische Ganzheitlichkeit des Menschen konstituiert*. Aus diesem Grund ist festzustellen, nicht gegen, sondern gerade in Fortführung der „Religionsfrage“ bzw. Reformdebatte, dass im unreformierten islamischen Weltbild der *Absolutismus als Universalismus* formuliert und als Anleitung zur Einrichtung einer ebensolchen Lebenswelt zu verstehen ist. Die Problematik, das Phänomen von Glaubensverbindlichkeiten in Sprache zu formulieren, um ihm damit beizukommen, wird dabei deutlich als eine „methodologische Einstellung: die Hoffnung, uns die Welt des Mythos durch intellektuelle Reduktion verständlich zu machen“ (Cassirer 1990: 120). Die Vorstellung eines „äußeren“ Befremdlichen ist Teil einer mythischen Wahrnehmung mit emotionaler Färbung (vgl. ebd.: 123), „stets ein *Glaubensakt*“ (ebd.: 121; Herv. i.O.).

Auch wenn es offensichtlich und greifbar erst in Krisenzeiten zutage tritt: der „vorislamische, auf die Ehre des Stammes bezogene Kampfreflex wird in den Dienst des Islam gestellt und mutiert dort zum ‚Glauben’“ (Raddatz 2002: 34). In der dualen Konstruktion verbindet sich so sakraler mit weltlichem Herrschaftsanspruch (vgl. ebd.). In diesem sich über Mohammed verfeinernden und weiterentwickelnden Konglomerat von Glauben und Sozialordnung wird eine *moralische Ordnung* verankert, in der das „fremde Haus“ faktisch nur im militant zu verstehenden *djihad*-Kontext verständlich wird. Denn es fungiert als Antipode innerhalb einer Anschauung, für die, worauf Bernard Lewis aufmerksam macht, es als der unerleuchtete Teil der Welt gilt, selbst dann und abstrichlos, wenn im „Westen“ kulturelle Fortgeschrittenheit zu konstatieren ist: denn alles Progressive wie auch Regressive, alles Wissen und Nichtwissen ist in Allah und damit im Begriff des *dar-al islam* bereits inkarniert (vgl. Lewis 1983). Raddatz konkretisiert: „Das ’Haus des Islam’ ist bereits die Welt, wie sie sein soll, und das ‚Haus des Krieges’, die Welt des Unglaubens, ist zu überwinden und im Sinne des Islam umzugestalten“ (Raddatz 2002: 332).

Nur unter dieser Rücksicht kann ein Blick auf die Dialogfähigkeit, die immer wieder die politische und gesellschaftliche Debatte in den Zuwanderungsländern beherrscht, Sinn machen. Mit dem „Dialog“ verbindet sich nicht zuletzt die Hoffnung auf Integration und friedliches Zusammenleben – wobei hier anzumerken ist, dass sich die Diskussion selten auf die Migration *in* die islamisch dominierten Nationen kapriziert, was, wie sich an den immer wieder stattfindenden Christenmorden unter anderem in der Türkeit zeigt, durchaus die hier aufgestellten Hypothesen stärken würde. Ich bleibe dennoch bei der Zuwanderung in die Staaten der westlichen Hemisphäre. Für Hans-Peter Raddatz steht außer Frage, ob sich über die Religionsfreiheit ein Euro-Islam etablieren lässt. Denn zuvorderst stellt er im Hinblick auf die Verfasstheit der augenblicklichen

muslimischen Gemeinschaft und die „Dialogisten“ (Raddatz: 2002: 305) fest: Ein „Euro-Islam wird somit nicht aus dem Original-Islam hervorgehen können“ (ebd.). Ich stimme Raddatz' Schluss diesbezüglich zu, weil die zentralen Inhalte des „Glaubens“, also die gesamte Offenbarungsreligion mit der Unterordnung unter weltliche Normen und Gesetze sich zur Disposition gestellt sehen muss. Der Islam muss sich bis dato „keinen anderen Regeln als den eigenen Regeln“ (ebd.) unterwerfen, wobei weiter gilt, dass er „sich ohnehin gar nicht verwestlichen bzw. europäisieren kann, solange ihm nicht ‚zugemutet' wird, Religionsfreiheit und Frauenrechte zuzulassen“ (ebd.). Daraus resultiert ferner, dass es bei ernsthafter Analyse aller jener Ansinnen, die Freiheiten im Namen des unrevidierten, unreformierten Koran formulieren – und sei es auch „nur“ die des Kopftuchtragens –, der *Moment der Unfreiheit anhaftet* und also eine Verhandlung *nicht dialogisch* verlaufen kann.

Wie Zahlen von einschlägigen, durchaus – wie sich beispielsweise bei Christian Pfeiffer und Peter Wetzels zeigt (Pfeiffer/Wetzels 2000: 17) – wohlwollenden Migrations- bzw. Gewaltstudien nachzeichnen, zeitigen Unmittelbarkeits- und Einheitsgedanke des islamischen Universalismus am Ende des 20. Jahrhunderts nicht nur in den Ursprungsländern, sondern auch und gerade in den Zuwanderungsstaaten Wirkungen. Glaube wird für Muslime wieder bedeutsamer, Konvertiten nehmen fast ausschließlich auf „identischen“ Text bezug und die Forderungen nach rechtlich abgesicherten, mit Tradition begründeten Praktiken bzw. „Sonderrechten“ nehmen evident zu. Es wird mit einem diskursiv unterfütterten „Gerechtigkeitsjargon“ gearbeitet, der die westlichen Staaten an ihre eigenen Verfassungsregeln, zum Beispiel bestehende, bereits sanktionierte Minderheitenrechte, besonders aber die Religionsfreiheit erinnert. Dabei ist daran zu erinnern, dass die Religionsfreiheit zunächst an die Freiheit von der Religion gemahnt sowie *zur* Religion. Historisch ist Religionsfreiheit konstitutiv für eine Pazifizierung der Gesellschaften, in denen sich säkular-rationalistische Herrschaftsbegründungen durchsetzen können. Sie ermöglicht eine interne Entschärfung von Konfliktenpotentialen durch die Institutionalisierung dialogischer Diskursformen im Hinblick auf staatliche Legitimierung. Zugleich muss im Blick behalten werden, dass sich die Forderungen nach angemessener Berücksichtigung des islamischen Rechts, das in „Koran und Überlieferung enthalten“ (Schirrmacher/Spuler-Stegmann 2004: 32) ist – wobei der Koran das unveränderliche Dokument darstellt (vgl. ebd.: 20) –, „an den Schnittstellen von Religion, Politik und Recht“ (Krawietz 2008: 13) finden. Dabei ist weiter zu berücksichtigen, dass in den islamischen Ländern kein einheitliches Verständnis der Scharia in „ihrem universalen Geltungsanspruch“ (ebd.). besteht. Es zeigt sich, worauf Schirrmacher und Spuler-Stegmann aufmerksam machen, „also keine enheitliche, in Rechtstexte gegossene allgemeinverbindliche ‚Scharia', sondern ein Grundkorpus an rechtlichen Regelungen aus Koran und Überlieferung und eine Reihe unterschiedlicher Rechtsschulen“ (Schirrmacher/Spuler-Stegmann 2004: 32). Das hat im Hinblick auf die Einschätzung einer relativ problemlosen Kompatibilität zu weitreichenden Missverständnissen geführt.

Die falsche Anschauung, dass von schariatischen Elementen schlicht abstrahiert und *der Islam* als Teil der Westgesellschaften institutionalisiert werden kann, hat sich exemplarisch am ehemaligen Innenminister Wolfgang Schäuble gezeigt, der den Islam 2006 als zu Deutschland gehörig und damit implizit als verfassungsgemäß bezeichnet hat. Ein nachweislicher Irrweg: Im neben den fünf Säulen zweiten wichtigen Bereich, der *muamalat*, regelt die Scharia das Verhältnis von Individuum, Recht und Sozialem (vgl. ebd.: 186) und „kollidiert an entscheidenden Punkten mit den Menschenrechten" (ebd.; siehe oben). Sichtbar kann dies nochmals nachdrücklich an dem Beispiel freier Religionswahl werden: Die Apodiktion lautet „alle Wege führen zum Islam hin, aber keiner führt je wieder von ihm fort" (ebd.). Es geht hier sicherlich besonders um die Todesdrohung, die mit dem Abfall vom Glauben verbunden ist, ein Vorhalt der von Kulturrelativisten mit der zumeist nicht eingelösten Praxis gekontert wird. Es geht aber auch um *soziale Exklusion*, die *Stigmata*, welche mit der Inanspruchnahme von Religionsfreiheit als Freiheit von Religion verbunden sind. Selbst die Nichteinlösung der Todesstrafe, das Überantworten der Folgen in Gottes Hand stellt einen Ausschluss aus der Gemeinschaft dar, welcher bekannterweise selbst in pluralistischen Gesellschaften nur schwerlich kompensierbar ist. Denn so stringent die Gemeinschaft der Gläubigen diese beherbergt, so rigide, prompt und endgültig entzieht sie soziale Anerkennung, um zugleich die Apostaten mit der Aura des Unmoralischen zu umgeben. Hier zeigt sich die anti-individuelle Idiosynkrasie darin, dass „Identifikation und Identitätserfahrung" (Mühlfeld 1991: 73) auf das muslimische Kollektiv zugerichtet sind, wobei eine für individuelle Identität notwendige „(bewusste) Auswahl von Alternativen" (ebd.) unterbunden werden soll. Für die *gesellschaftliche und politische Ebene* ist also festzuhalten, dass es ein aus dem Frühislamischen herrührendes Bestreben gibt, die religiösen „privaten" mit den Bereichen Politik, Gesellschaft und Soziales zu verkoppeln und eine einheitlich-übergreifende Rechtsauffassung und -anwendung zu etablieren. Das unterstreicht die Auffassung, „dass das Individuum und seine Rechte nicht in den Mittelpunkt zu stellen sind, sondern allein eine gemeinislamische Grundordnung" (Naeem 2008: 84). Wenn Naeem zurecht darauf verweist, dass es sich bei solchen Interpretationen in verfassungstheoretischer Sicht um „Regierungs- oder Herrschaftstheorien" (ebd.) handelt, die im eigentlichen Sinne keine Verfassungsordnung begründen können, macht er zugleich deutlich, dass eine der Voraussetzungen die Aufhebung der Religionsklausel bzw. ihre Nichtanwendung in materieller Hinsicht darstellt (vgl. ebd.) – von Grundrechten kann nur sinnvoll in individueller Rücksicht und dann gesprochen werden, wenn der *Weg aus der Religion* offen steht. Damit wird auch ein Grundstein für den Dialog sichtbar, der in Form der Islamkonferenz mehr ritualisiert wird mit der Absicht, Entproblematisierung sozialgesellschaftlicher Sprengkräfte zu betreiben bzw. vorzutäuschen, als er tatsächlich stattfindet. Denn Dialog kann, auch das ist schon angesprochen worden, keineswegs in vollständiger Voraussetzungslosigkeit, was die Bedingung der Möglichkeit des Zustandekommens betrifft, statthaben. Bei der Vereinbarkeits-

unterstellung gegenüber einem unreformierten, auf die basalen Elemente, sein „Inneres“ und somit auch die Scharia bezugnehmenden Islam handelt es sich um „Konsensusfiktionen“ (Mühlfeld 1996: 99), mittels derer Verfassungskonformität simuliert wird. Die islamische Gesetzgebung wird in ihrem Kern als *diskursiver Korpus* fehleingeschätzt, denn es ist eine irrige Annahme, „die Scharia sei eine verschwommene Größe, ein nicht fassbarer Korpus an unklaren Vorschriften, in den man alles hineininterpretieren bzw. aus dem man alles herauslesen könnte“ (Schirrmacher/Spuler-Stegmann 2004: 32). Die Lebensbewältigung für Gläubige ist unmittelbar an die *natura humana* geknüpft, wobei von Projektion und Reprojektion – hier im negativen Sinne: die Natur „spiegelt“ den Protagonisten der „Islamlösung“ die Unzulänglichkeit rationaler Bewältigungsversuche aufgeklärter Gesellschaften zurück – gesprochen werden kann. Unbeachtet bleibt dabei, dass – ich spreche natürlich immer vom unreformierten Zustand – der Anspruch muslimischer Apologese gerade darin besteht, zeitdiagnostisch Koran und Überlieferung, die Einheit von Sozial-, politischem und Strafrecht gegen die individuellen Rechte eines krisenhaften „Westens“ in Anschlag zu bringen, und dass damit neben *moralischen* zutiefst die *Vorstellungen von Gerechtigkeit* – gerade durch den „tradistischen“ Rekurs – verbunden sind. Das lässt sie zu mehr werden als lediglich Herrschaftslegitimationen – wiewohl sie das durchaus sind. Sie entfalten ihre Bindungswirkung gerade in dem sozial-moralischen Impetus, in der Festellung menschlicher Täuschungsanfälligkeit und Fehlerhaftigkeit sowie der *Letztbegründung für Gerechtigkeit* qua Inkorporation des idealen Gesetzes in Gott (vgl. ebd.: 55). Die Herausnahme subjektiver Verantwortung für Handeln und Verhalten einerseits, bei gleichzeitigem Verweis auf göttliche überzeitliche Verfügungen andererseits, wirken *dialogresistent:* dem *lex divina* sind alle anderen Rechtsformen nachgeordnet, aus dem *ewigen Gesetz* wird vielmehr jeder Rechtstitel, der Bestand haben soll, abgeleitet. Die von harmonisierender Absicht und Konfliktvermeidung getragenen Exegesen des Islam unterschlagen, dass Individualität als Voraussetzung gelingender Integration – ich spreche hier weniger von politischer, als vielmehr von Integration in die lebensweltlichen, also „Realbezüge“ westlicher Verfassungen – immer nur in sehr engem Rahmen, häufig als Wunsch, in Form moderner Musik, „hipper“ Textilien oder Musik und dergleichen gelebt werden kann. Auch dort sind die Grenzziehungen prekär, weil Vereinbarkeitsprüfungen entsprechend entlang unveränderlicher Prinzipien erfolgen – nicht rational begründeter Überprüfung und Legitimierung sich stellen müssen.

An dieser Stelle will ich nochmals auf die Korrespondenz des gegenaufklärerischen Kerns des Islam und relativistischer Wertemuster zurückkkommen. Im allgemeinen Angriff auf „(i)ndividualisierte Lebensformen als sozio-kulturelle Herausforderung“ (Mühlfeld 1995: 151; Kapitelüberschrift) ist die Geschlechterapartheids-Ideologie, wie sie der Koran ausführt (Koran: 33, 53), eine kategoriale Dimension mit globaler Ausrichtung (vgl. Czermak 2007: 145), was durch die Leugnung oder Ignoranz durch antiimperiale, antikoloniale und poststrukturale Positionen nicht nivelliert, sondern zugespitzt wird. Das hat nicht nur für

Mädchen und Frauen Konsequenzen, wenn auch hier die explizitesten und im tatsächlichen Sinne spürbarsten, wie sogenannte Ehrenmorde beweisen, die nur die Spitze der Gewalt bzw. Drohung damit sind. Auch die Lebenswelt von Jungen und Männern ist, wie Necla Kelek schildert (vgl. Kelek 2007a: 146 f), betroffen. Das gilt gerade dann, wenn sich Muslime entschließen, ein Leben entsprechend menschenrechtlicher und verfassungsgemäß-demokratischer Vergesellschaftung zu führen, die internalisierten Normen aber weiter wirkungsmächtig bleiben (vgl. Kelek 2007: 168). Wird – um erneut die Differenz zum Christen- und Judentum zu skizzieren – die kirchlich-absolutistische Macht dort nach dem Feudalismus gebrochen, und tritt mit der „Zähmung der Herrschaft" (Mühlfeld 1995: 151) die Spaltung zwischen „religiöser und politischer Autorität" (ebd.) als Ausgangspunkt von „Freiheit und Toleranz" zutage (ebd.) mit der Folge, dass die Entscheidung für ein bestimmtes soziales Leben weitgehend in den Händen derer gelangt, die allmählich zu bürgerlichen Individuen und damit zu Gesellschaftsgliedern werden, entzieht sich der Dogmatismus des Islam solchen Progressionen. Die Antwort bleibt erstarrt im Rekurs auf und der Insistenz in die *eine Wahrheit*, die mit menschlicher und vor allem handelnder Vernunft unversöhnt bleibt. Das soziale Leben in Gott aufgehoben zu wissen hat tiefgreifende Folgen – wie sich gerade oben gezeigt hat in physischer, psychischer und psychisch-somatischer Hinsicht – für die Übernahme von Verantwortung als Selbstverantwortung der Individuen. Wird in der europäischen Aufklärung durch die Kirchen schließlich die „Bildbarkeit des Menschen" (Mühlfeld 2008: 77) anerkannt, kann die damit einhergende Befragung und Kritik des Soseienden (vgl. ebd.) dort nicht gut verträglich und erst gar nicht erlaubt sein, wo die Antwort überzeitlich gelegt und als (end-) gültig betrachtet wird. Aus diesen Gründen tun sich die Agitatoren des politisch aktiven Islam leicht: wenn und weil ihnen Multikulturalismus bzw. Relativismus in Anbetracht der Substantialisierung des Kulturellen sekundieren. Auf der anderen Seite fallen ernsthaft bemühten gläubigen Muslimen Integrationsbemühungen schwer, weil ihnen aus Gründen ihres Glaubens verboten ist, ihr inzwischen erworbenes *pragmatisches Weltwissen* „als freihandelndes Wesen" (Kant 2000: 3) zu gebrauchen und festzustellen, dass der Mensch „einen Charakter hat, den er sich selbst schafft" (ebd.: 257) und nicht Gott. Sowohl das Bekenntnis zum „Ursprungsislam" als auch die multikulturalistische Ideologie verweigern die Vermittlung der Möglichkeit, die Anderen unter reflexiver Bezugnahme *werden zu lassen*, was sie sich noch nicht zu sein trauen: *Individuen im emphatischen Sinn*. Sich als solche zu begreifen, erfordert auf der „Individualebene ein spezifisches Subjektverständnis" (Mühlfeld 1996: 95), was wiederum die *Erfahrung von Selbstwirksamkeit* impliziert.

Dass Individualität auch mit Bildungsdefiziten in negativer Korrelation steht, ist oben schon diskutiert worden. Auch hier trifft es diejenigen, die geneigt sind, einen *alltagspragmatischen Umgang* mit dem Islam zu gewinnen, wenn der Relativismus ihnen in den Rücken fällt und sich als ignorant gegenüber der Tatsache erweist, dass „im Haus des Islam (...) das Sakrale über die Instanzen des

Politischen (verfügt)“ (Diner 2007: 242). Der authentisch sich verstehende Islam verhindert beispielsweise durch Ideologisierung „eine Individualisierung der Lebensführung durch Bildungsinhalte und Berufsqualifikation (...) Entfaltung und Verfestigung familialer Lebensformen, die ihrerseits die Voraussetzung für Aufstiegs- und Bildungsaspirationen der nachfolgenden Generation“ (Mühlfeld 1995: 163) sind.

7. Über den Zusammenhang von Subjekt, Vernunft und Individualität

Mit oben Gesagtem ist auch die Problematik von Integrationsprozessen betroffen, die ich aus dieser Perspektive – derjenigen der „Bildungsverlierer“ – nicht näher beleuchten kann. Grundsätzlich ist festzustllen: Integration meint notwendig einen *Prozess der Reziprozität*, ein Wollen und ein Zulassen. Die Wechselseitigkeit der Perspektiven konkretisiert sich in Empathiefähigkeit und Individualität und inkludiert die *Begründungsfähigkeit und Begründungsbedürftigkeit des Ausgehandelten*. Nur wenn Menschen „die Erfahrung eines Ich-Seins und eines Ich-Habens“ (Mühlfeld 1991: 74) als einer von Kultur abhängigen Größe (vgl. ebd.) mit der Möglichkeit verbinden können, „soziale Identität“ (ebd.) nicht nur einbringen, sondern auch erweitern zu können, also nicht extern auf eine vermeintliche Statik von Kultur festgelegt werden oder sich selbst in diese einkapseln – eine Form, welche unter anderem auch Amartya Sen in seinen Werken und meist ebenso Kritiker staatlicher Integrationspolitik vernachlässigen –, nur in diesem günstigen Fall kann der Mensch „als mit *Vernunftfähigkeit* begabtes Tier (animal rationabile) aus sich selbst ein *vernünftiges* Tier (animal rationale)“ (Kant 2000: 257; Herv. i.O.) machen.

Ich will an dieser Stelle Anmerkungen zu den *Voraussetzungen und der Bedeutung* jener *individuellen Erfahrung* sowie deren *Konsequenzen* machen, von der soeben die Rede gewesen ist und beginne zunächst mit dem Blick auf integrative Prozesse aus sozialer bzw. soziologischer Perspektive. Wenn also ein „*Passungsverhältnis* zwischen inneren – als Individualität wahrgenommenen – Intentionen und den Handlungsmöglichkeiten und Begrenzungen in der Außenwelt“ (Mitzscherlich 2006: 84; Herv. i.O.) hergestellt werden muss, bedeutet das gerade nicht die Verifikation des monistischen Reduktionismus oder des Identismus, der die Phylogenese des Menschen reflektiert. Es heißt vielmehr unterschiedliche *soziale Perspektivität* zu markieren, deren jede auf Legitimation verwiesen ist. Von den Aufnahmegesellschaften ist dabei in ihren politischen Direktiven in Rücksicht zu stellen, dass die Muslime mit anderen Dimensionen von Restriktionen (siehe oben) konfrontiert sind. Vor allem aber ist zu beachten, dass Integration und die damit notwendige Ermöglichung individueller Erfahrungen „in der westlichen Gesellschaft in erster Linie abhängig von ökonomischen und sozialen Ressourcen“ (ebd.: 83) sind, womit erneut auf die spezifische Ich-Struktur verwiesen ist. Denn wenn Menschen lernen müssen, „Ich“ zu sein (vgl. Mühlfeld 1991: 73), dann steht der Mangel an „Einkommen, Bildung und sozialem Status“ (Mitzscherlich 2006: 83) in umgekehrtem Verhältnis zur

Individualitätserfahrung. Das bedeutet, dass den Teilhabern einer Gesellschaft auch die „Mitgliedschaft“ einzuräumen, das heißt mehr noch, dass ein Zugang zu den modernen aufgeklärten Gesellschaften eignenden pluralistischen Lebensformen zu gewährleisten ist (siehe unten). Mit anderen Worten ist auch hier Rechtssicherheit ein wesentlicher Moment von Integration. Meinungsbildung durch verfassungskonforme Institution muss möglich sein. Nur durch die Eröffnung der Zugänge zur gesellschaftlichen Teilhabe, besteht die Chance, dass *Biographie und Zukunftserwartungen* (vgl. Schneider 2009: 165) im *Vertrauen* auf Einlösung möglicher Erwartungshorizonte miteinander vereinbar sind. Vertrauen tritt hier erneut als Basiselement des gelingenden Sozialzusammenhanges in den Vordergrund (vgl. Mühlfeld 2005):

„Vertrauen bildet basale Voraussetzung menschlichen Handelns. Über die Bereitstellung und Inanspruchnahme von Vertrauen lassen sich Ungewissheiten bewältigen und Handlungsmöglichkeiten erschließen“ (Strulik 2005: 131). Hier ist eine „Vertrauenskommunikation“ (Mühlfeld 2005: 179) von herausragender Bedeutung, weil sich nur durch reziproke Bezugnahmen Vertrauenshorizonte als Voraussetzung von Denk- und Handlungserweiterungen erschließen lassen. Negativ formuliert: „Der Mangel an Vertrauen begrenzt dagegen die Räume aktiven Handelns“ (ebd.). Aber dieser Vorgang „bleibt (...) grundlegend riskant, denn eine Strukturierung von Verhaltens- und Einstellungsdimensionen bedeutet keine Determinierung und völlige Schließung von Kontingenz“ (Dollinger/Merdian 2009: 21).

Ich komme nun auf ein Spannungsfeld von sozialer und gesellschaftlicher Beteiligung und Meinungsäußerung gegenüber demokratisch-menschenrechtlicher Verfasstheit und deren zentralen Grundlagen zu sprechen: Meiner Ansicht ist in diesem Zusammenhang eine Forderung des Zentralrats der Ex-Muslime Deutschland zu unterstützen: Die der Forderung nach einem *Kopftuchverbot* für Schülerinnen *an öffentlichen Schulen* in Deutschland. „Dies sei nötig, um Mädchen aus streng muslimischen Familien in ihrem Emanzipationsstreben zu unterstützen, erklärte die ZdE-Vorsitzende Mina Ahadi“ (Welt Online 26.11.2007; Online-Dokument). Was hier zunächst der genannten Vertrauenskommunikation zu widersprechen scheint, ist gerade Voraussetzung derselben auf einer für alle verbindlichen Grundlage. Zunächst zum Widerspruch zwischen der gesellschaftspolitischen Forderung und der Prekarisierung der Kommunikationsbasis: der Widerspruch ist *nicht gänzlich auszuschalten*, die Bedingung seiner Möglichkeit – und eben nicht: Notwendigkeit – ist allerdings begründbar. Er kann sich nur aufrichten, wenn die Kommunikationsbasis die Grundgesetzforderung nach gleichen Rechten für Männer und Frauen (Artikel 3, 2) ignoriert. Die Ungleichheit, für welche die Bedeckung von Haar und Gesicht steht, ist in meinen vorgängigen Darstellungen deutlich geworden, und sie fordert meines Erachtens die genannte Konsequenz; mit ihr ist verbunden:

(1) Die *Klärung als Selbstabklärung* über eine nichthintergehbare *verfassungsrechtliche wie juridische Grenzziehung* gegenüber den Forderungen von individuellen Muslimen, muslimischer Verbände und der sich als Vertretungs- bzw. „Diskursorgane" legitimiert fühlenden Instanzen;

(2) die *Klärung als Selbstabklärung* über das ethische Verständnis im Hinblick auf die grundgesetzliche *Gleichberechtigungsdirektive*. Hierin hat sich auch das Verständnis der Menschenrechte als nicht relativierbar – wie geschehen in der Menschenrechtscharta der Arabischen Liga, aber auch in Teilen der Charta des ZMD – auszudrücken;

(3) die *Materialisierung und Konkretisierung* gegenüber allen Mädchen und Frauen als eine zuverlässige, weil im tatsächlichen Sinne einklagbare Grundlage, die so eine Schutzfunktion – auch und gerade gegenüber familär-patriarchaler Repression – bildet;

(4) die *Implementierung einer verlässlichen Dialogbasis*, die in sich zwei zentrale Merkmale beinhaltet: zum einen die Bereitschaft, historisch und empirisch fundierende *menschenrechtliche Standards* einzulösen und nicht zu unterlaufen, was die Anerkennung impliziert, dass gesellschaftliche Verantwortung mit individueller Verantwortlichkeit korrespondiert, was auch als Aufgabe von Politik verstanden wird; zweitens die Bildung eines Fundaments, von dem aus nicht nur Kritik, sondern damit verbunden auch alle verfassungsrechtlichen Möglichkeiten ungehindert offen stehen.

Der Vorschlag ein „Kopftuchverbot" zu implementieren steht nur exemplarisch, wiewohl zentral für das Selbstverständnis im Umgang mit legitimierten Normen und Werten wie auch gesetzlichen Vorgaben. Die unter dem Status der Unreformiertheit bestehende *Unzulässigkeit wie auch Unzumutbarkeit der Implementierung schariatischer Elemente in demokratische Verfassungen* will ich an dieser Stelle dennoch erneut betonen. Die genannten und selbst nur grob skizzierten vier Elemente sind selbst keine sich über eine *lex aeterna* legitimierenden Bedingungen individueller Rechsstati. Sie tragen einer sozialen Ordnung Rechnung, die sich einem individuellen Verantwortungsbewusstsein und der Möglichkeit wie Notwendigkeit verpflichtet sieht, Gesellschaft aktiv als vernunftbegründeten Lebenszusammenhang mitzutragen und zu gestalten. Somit problematisieren diese Faktoren zugleich deren Selbstverständnis und öffnen sich für konfligierende Diskurse. Sie bleiben dabei demokratisch-menschenrechtlich und individuell qua Verfassungsstaatlichkeit abgesichert. Mit der Anerkennung eines wie auch immer säkularen staatlichen Gewaltmonopols wird dennoch Carl Schmitt Souveränitätsdiktum nicht aufgehoben: wer über den möglichen Ausnahmezustand entscheidet, kann sich jeder Legitimierung begeben (vgl. Schmitt 1992). Allerdings wiederum fallen nicht *Notstandsgesetzgebung* und *permanenter Ausnahmezustand* ineins, wie dies die Gegenaufklärung voluntaristisch (v)erklärt. Denn die gottbestimmte Begründung individuel-

ler *und* gesellschaftlicher Grenzen, eine Wesensgehaltsaussage, die zudem tautologisch begründen muss, konstruiert eine *natura humana*, der mit keinem verfassungsrechtlichen Schutz beizukommen ist, sich also *jederzeit* und *allen* Legitimierungsansprüchen entziehen kann.

In Rücksicht des Gesagten will ich nun fortfahren mit Betrachtungen zu einem universalistischen Begriff einer Vernunft, die Bezug nimmt auf die wie auch immer „falschen", weil durchaus ideologisch ausgedrückten und formulierten Bedürfnisse der Menschen und die damit verbundene Hoffnung auf *gelingende Sozialität, die sich nicht im Utilitarismus oder Kollektivismus noch einem unreflektierten Individualismus erschöpft und zugleich Individualität den ersten Rangplatz zubilligt*. Gelingende Sozialität heißt dieser Arbeit auch, die Bedingungen der Möglichkeit versuchen in den Blick zu bekommen, die ein so wenig als möglich verstelltes Glück intendieren, ein Glück, das gerade die Abschaffung der blinden Verwertung des Menschen – die sich in der notwendig rationalisierten Warenförmigkeit als einer „zweiten Natur" ausdrückt –, die Suspendierung von Herrschaft des einen über den anderen zur Voraussetzung hat. Das Poppersche Diktum, dass alles Lebendige auf der Suche nach einer besseren Welt ist (vgl. Popper 1984: I; Eine Zusammenfassung als Vorwort), zwingt nicht unmittelbar zu solcher „Unbescheidenheit", lässt sich allerdings durchaus so verstehen, als dass die „innere Unruhe, innere Aktivität" (ebd.) mit „Probierbewegungen" (ebd.) auf höchstmögliche Befriedigung abzielt. Marx hat das als die „Zurückführung der menschlichen Welt auf den Menschen selbst" (MEW 1: 370) bezeichnet.

Kants Betrachtungen in seiner *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (2000) halten für die vorliegende Thematik einige Überraschungen bereit. Seine „Ansichten" scheinen zunächst von einer gewissen Profanität und Antiquiertheit zu sein. Dem ist keineswegs so, wie Reinhard Brandt betont, handelt es sich faktisch doch um „Menschenkunde" und zwar pragmatische, die mit „zeitgenössischer Physiognomie" (vgl. Brandt 1999: 127) sich verbindet. So diskutiert Kant bereits die Frage des Pluralismus und der Weltbürgerschaft (vgl. Kant 2000: 13 f) im Kontext eines Entscheidungs- und Freiheitshorizonts. Was hier aber mehr noch interessiert ist die – auf Kants „reine Vernunft" und damit die metaphysischen Bedingungen des Daseins zurückverweisende (vgl. Kant 1974: A und B) – Stellung von Vernunft und Glück. Beides sind für ihn eben keine Apriori, Kant schreibt die *Bedingungen* der „Menschengattung selbst als Schöpferin" (Kant 2000: 266) auf die Fahnen. Wider die Ortung des Glücks im neurochemischen Geschehnis stellt Kant fest: nicht sind es die „Naturanlagen, sondern nur aus der Erfahrung und Geschichte" (ebd.) lässt sich die Erwartung auf Glück expedieren; und sie ist, wie er sagt, mit „moralischer Vorleuchtung" (ebd.) zu flankieren. Was dies bedeutet, scheint seiner Ansicht gar nicht überzubewerten, sieht Kant doch beim Menschen zwar „die moralische Anlage in seinem Wesen" (ebd.: 258), aber nicht als Neigungsstruktur mit prädisponierender Wirkung. Vielmehr ist der Mensch „nach dem Freiheitsprinzip unter Gesetzen ge-

gen sich und andere zu handeln“ (ebd.) in der Lage. Damit verweist Kant auf das, was Max Weber später in seine Überlegungen zu legitimen, weil über Recht gestützte Ordnungen aufnimmt, und von denen er unter anderem die rein innerliche wie auch die religiöse Ordnungskonzeption abgrenzt (vgl. Weber 2005: 24; § 6). Auch Kant setzt also „innerhalb“ seiner Apriori ein Prinzip als Geltungsmodus voraus, ein moralisches Prinzip, das Selbstverpflichtung und -bindung fordert.

Das bedeutet nicht weniger, als dass der Entscheidungen im Rahmen seiner Vernunftfähigkeit auch im Hinblick auf die Einrichtung seines Gemeinschaftslebens treffen muss. Damit wird ein universaler Begriff von Kultur in der *Pragmatik* situiert, besonders wenn von einer fortschreitenden Kultur zur *Verfeinerung des Lebens* – was Kant mit moralischer Lebensführung verbindet – gesprochen wird (vgl. ebd.). Als hätte er es vorausgesehen stellt sich Kant gegen Identismus und Emergentismus, soweit er von der *Natur des Menschen* spricht und in der Weise, dass *nicht von der Natur aus zur Moral* geschritten wird, sondern *umgekehrt Moral die Natur zu kontrollieren* hat. Übersieht er hier auch die Art „Natur“, die er schon in seine Interpretation einbringt, nämlich die bürgerlich-gesellschaftliche, hält er doch fest, dass *Vernunft über blanke Ökologie* zu stellen ist (vgl. ebd.: 265). Natur scheint mir in dieser Fassung immer die Gefahr des Durchbruchs gegen die Vernunft zu beinhalten, was zu bannen ist: „In einer bürgerlichen Verfassung, welche der höchste Grad der *künstlichen Steigerung der guten Anlage* in der Menschengattung zum Endzweck ihrer Bestimmung ist“ (ebd.), einer Bestimmung, in der „Künstlichkeit“ auf den unaufhebbaren Moment der Selbstverantwortung für Entstandenes und Gewordenes verweist. Wobei Kant für Menschsein „einen Hang zum Guten (...) voraussetzt: weil das Böse (da es Widerstreit mit sich selbst bei sich führt und kein bleibendes Prinzip in sich selbst verstattet) eigentlich ohne Charakter ist“ (ebd.: 266/267). Wenn der Mensch aber Charakter hat, besitzt er Potential als „das Vermögen als vernünftigen Wesens“ (ebd.: 266), sich zu entäußern – kulturell, sozial-gesellschaftlich und politisch, in Artefakten usw. *Universalismus und Vernunft, vernünftiger Universalismus*: die beiden kategorialen Bestimmungen der aufgeklärten Moderne werden von Kant zusammengedacht. Dabei werden Widersprüche nicht nur nicht geleugnet, sondern Konflikt als angelegt unterstellt. Kant glaubt nicht an die Zwangsläufigkeit des Durchbruchs des Guten im Menschen, denn wenn der Mensch seiner Bestimmung nur dann nachkommen kann, wenn er „ein Glied irgendeiner bürgerlichen Gesellschaft“ (ebd.: 268) ist, dann ist die Dezivilisiertheit und ebenfalls die Barbarei im Bereich des möglichen. Kants Gedanken können dennoch dem Paradoxon eines Letztverweises zwischen Universalismus – hier der Vernunft – und ihrem notwendigen Legitimationszusammenhang nicht entfliehen. Die Bestimmung einer Wirkursache – Vernunft – aus einem apriorischen Zustand gerät auf die gleiche schiefe Ebene wie die Urknalltheorie, Hegels „Sich-Selbst-Denken der Idee“ (Halfwassen 2007: 145) oder auch Luhmanns Selbstreferentialität: sie suspendieren den infi-

niten Regress indem Frage- und Begründungskontexte überflüssig, ja sinnlos werden.

Praktisch-pragmatisch wiederum wird Kant in der Annäherung an Poppers Diktum, dass es „keine Rückkehr in einen harmonischen Naturzustand“ (Popper 1957: 268; i.O.herv.) geben kann, es sei denn um den Preis „zu Bestien“ (ebd.; i.O.herv.) zu werden, mit Kants Anschauung. Die Entscheidung, die *Anstrengung von Erziehung* auf sich zu nehmen (vgl. Kant 2000: 266 f) entspricht dem „Kreuz“, das der Mensch auf sich zu nehmen gezwungen ist (vgl. Popper 1957: 268) – und beide Entsprechungen verweisen in ihrem auf Freiheit zielenden Impetus auf Individualität, die selbst verantwortet ist und mit *Poppers Welt 3 der Sprache und Ideen* (vgl. Mühlfeld 1991: 74) adäquiert; einer Welt, die sich nicht kritikimmunisiert, wie Friedrich von Hayeks' *spontaneous orders*, sondern begründungs- und verantwortungspflichtig bleibt. Mit Kants Bemerkung, dass „irgendeine“ bürgerliche Ordnung den Menschen einzuschließen habe, ist der Vielfalt der Möglichkeiten Rechnung getragen und „keineswegs die Aussage verbunden, dass Individualität eine spezifische Form sozialer Ordnung determiniert“ (Mühlfeld 1991: 73). Kants Gedanken entsprechen den Mühlfeldschen soweit, als er konfligierende Ordnungen als die Regel, nicht Ausnahme betrachtet. Jedenfalls hat der Mensch – hier also zweifelsfrei als anthropologische Konstante gemeint – „eine moralische Anlage (...) eine angeborene Aufforderung der Vernunft (...) als eine aus dem Bösen zum Guten in beständigem Fortschreiten unter Hindernissen emporstrebende Gattung vernünftiger Wesen darzustellen“ (Kant 2000: 272). Wie alle Hoffnung auf eine Verbesserung der menschlichen Natur und seines Charakters, seiner Anlagen und Potentiale kommt auch diejenige Kants nicht ohne *metaphysische, vorausgeschickte, weder zu verwerfende noch zu beweisende Annahmen* aus. Das zeichnet auch beispielsweise Poppers *Offene Gesellschaft* aus, muss jede Hoffnung auf eine für den Menschen besser einzurichtende Welt inkauf nehmen – und was wäre diese für eine Gattung mit der Fähigkeit, sich selbst reflexiv infrage zu stellen, ohne Hoffnung? Aber auch die letztgenannte Aussage bzw. die Hoffnung kann das Paradoxon der Freiheit nicht auskehren: unendliche Freiheit kehrt sich um in Unfreiheit – soweit als unter Freiheit die Machbarkeit eines jeden vorgestellt wird.

In Immanuel Kants Verständnis von „Künstlichkeit“ wohnt ohne Zweifel Göttlichkeit fort. Sie kann aber erst in und durch das Handeln der Menschen hindurch sich zeigen. Kants *Pragmatik* ist als Erweiterung seiner transzendentalphilosophischen Untersuchung zur *Kritik der reinen Vernunft* (1781 u. 1787/1974) zu lesen, die tatsächlich Anthropologie im Blick behält und sich nicht im Subjektivierungszirkel verfängt. *Und hier unterscheidet sie sich von den ökonomisierenden und emergentistischen wie auch den kulturrelativen Identismen und dem Glauben, vorgezeichneter göttlicher Wegweisung und Verantwortung.* Für einen Begriff der Sittlichkeit und des Guten, einen moralisch-ethischen Bezug ist *Vernunft* also *conditio sine qua non*. Nur vernunftgemäßes Verhalten und Handeln kann also die Bestimmung des Menschen (vgl. ebd.: 258), wie sie Kant

im Blick hat, zu verwirklichen beitragen. Dies setzt die menschliche Bereitschaft zum Vertrauen voraus, ein Vertrauen des Vertrauens, dass der Mensch wenigstens seiner Vernunft – ohne je eine Garantie zu besitzen – vertrauen darf. Wird das Vertrauen enttäuscht, bleibt zumeist nur die Flucht in Freiheitsrhetorik[111] – eine Tatsache, die, wie zu sehen ist, auch in der hier vorgelegten Arbeit eine nicht geringe Rolle spielt. Nun darf des weiteren nicht vergessen werden, dass das Göttliche und das Weltliche, das Heilige wie das Profane religiöse Deutungsmuster nicht gänzlich ausschließen. Was in einer Gesellschaft als vernunftgemäßes Verhalten und unumstößliche Maxime zu gelten hat, ist davon ausnahmslos betroffen. Damit sind auch die modernen Verfassungsstaaten betroffen, die mittels Säkularisierung und Profanisierung mit ihren Versprechen konfrontiert werden. Der ehemalige Verfassungsrichter Ernst-Wolfgang Böckenförde:

„Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selber nicht garantieren kann“ (Böckenförde 1991: 112; i.O.herv.). Jeder weltlich-verfassungsrechtlichen Direktive bzw. Entscheidung wohnt so ein Widerspruch inne, wie Böckenförde weiter fortfährt: „Als freiheitlicher Staat kann er einerseits nur bestehen, wenn sich die Freiheit, die er seinen Bürgern gewährt, von innen her, aus der moralischen Substanz des einzelnen und der Homogenität der Gesellschaft reguliert. Andererseits kann er diese inneren Regulierungskräfte nicht von sich aus, das heißt mit den Mitteln des Rechtszwanges und autoritativen Gebots, zu garantieren suchen, ohne seine Freiheitlichkeit aufzugeben und – auf säkularisierter Ebene – in jenen Totalitätsanspruch zurückzufallen, aus dem er in den konfessionellen Bürgerkriegen herausgeführt hat“ (ebd.: 112/113).

Hier zeigt sich, dass Transzendenz und Metaphysik – als im Bewusstsein zu verankernde Kenntnis von den nicht durchrationalisierbaren Bedingungen gelingender Sozialität – nicht als Letztbegründung das weitere Denken und die Reflexion stillstellen müssen. Gott Gott sein lassen und weltlichen Gesetzen folgen muss nicht in Willkür und Fundamentalismus enden. Das Nicht-Gott-Sein begründet für viele schmerzhafte Differenz, ist andererseits Vorbedingung von Freiheit, die sich für Solidarität, das, was mit Brüderlichkeit gemeint ist – und natürlich Freiheit selbst – immer wieder entscheiden muss. Diese Problematik gilt auch für die Begründung von universellen Menschenrechten (vgl. Alexi 2004: 15-24). Menschenrechte werden realiter nur in staatlichen Ordnungen anerkannt und verliehen, ihre Gültigkeit im Staat ist schon Legitimationsgrundlage dessen selbst. Damit sind sie nicht voluntär zu verstehen, dennoch immer abhängig von der Geltung moralischer Prinzipien: und über diese bestimmt die gesellschaftliche Organisation.

Hubert Knoblauch hat in seinen religionssoziologischen Betrachtungen den Begriff von Transzendenz durchaus in einer Verbindung mit der Säkularisie-

[111] Ich danke C. Mühlfeld für die Ergänzung und den Hinweis.

rung der europäischen Gesellschaften gesehen. Die Hinwendung zu den diesseitigen Welten bezieht sich „auf eine Umorientierung der Handelnden von religiösen auf andere Deutungssysteme“ (Knoblauch 1999 : 21), wobei der wissenschaftliche Diskurs nicht Ent-Transzendierung schlechthin bedeutet, ist doch auf kulturelle Entwürfe von Menschen als dem Versuch, die Welt zum besseren einzurichten und damit auf die Suche nach einer transzendentalen Erfahrung zu verweisen. *„Kultur ist die gesellschaftliche Bewältigung von Transzendenz“* (Knoblauch 2007: 30; Herv. i.O.), sagt Knoblauch und spricht so die Verweisung Böckenfördes auf moralische Substanz an. Allerdings verfängt sich Knoblauch in einen „Transzendenzzirkel“, wenn er zugleich wieder zurückschreitet, indem er umgekehrt Kultur als eine Art *„unsichtbare Religion“* (ebd.; Herv. i.O.) sieht. Unfreiwillig vermag dieser Zirkelschluss Knoblauchs auf den Kulturalismus, einschließlich poststrukturelle Ansichten zu deuten; aber die Möglichkeit der Reflexivität, zu der Kulturen fähig sind, unterscheidet sie fundamental von Religion. Gershom Sholem stellt in seiner Untersuchung *Die jüdische Mystik* (1980) fest, dass das Aufkommen von „Religion in ihren klassischsten Gestaltungen (...) ja eben jene absolute und ungeheure Kluft auf(reißt)“ (ebd.: 8), welche „die unendliche Person und das transzendente Sein“ (ebd.) auf der einen Seite situiert und so „der endlichen Kreatur und endlichen Person gegenübertritt“ (ebd.). Kulturen sind also nicht zwangsläufig versteckte Religion, allerdings bleibt zu beachten: Der „Umweg“ über das Göttliche (vgl. Knoblauch 1999: 131/132) wird nicht selten als Umgang mit *notwendig* zu bewältigender Kontingenz und häufig unbegriffener Natur praktiziert. Aber auch wenn Phänomene rationalisiert und als „begriffen“ konstruiert bzw. rekonstruiert werden, tritt *„Vergöttlichung“* dann ein, *wenn Hypothesen und Theoreme qua Immunisierungsstrategien gegen Kritik abgedichtet werden*. Die Erklärung von Phänomenen, soweit ist Niklas Luhmann zu folgen, erfordert Abstraktion von „Meinung“ und fehleranfälliger Alltagserfahrung, ist also Begriffsarbeit – und damit theoretische Arbeit, gerade weil es ihr angelegen ist „ein scheinbar vertrautes Phänomen in überraschendem, aber einleuchtendem Licht“ (Baecker 2004: 84) darzustellen. Im anderen Falle besteht die hohe Chance, dass sich religiöse Züge – die nicht identisch mit Religion sind – als Unbezweifelbarkeiten beispielsweise über paläozoisch formulierte Theoreme einschleichen, wenn *kin selection* als win-win-Formel für genetische Maximierung verkauft werden soll. Der Rekurs auf die „besseren“ weil durchsetzungsfähigeren Gene mit dem Verweis auf Selektion ist nicht nur nicht widerlegbar (siehe oben), sondern taugt auch für familienideologisch unterfütterte Appelle und Proklamationen ebenso wie hier diskutierte aufstandstheoretisch motivierte kollektivistische und anti-gesellschaftliche Strategisierung politischer Vorhaben. Den religiös formulierten Wahrheits- und Geltungsansprüchen korrespondieren die genannten Theoriearchitektoniken „darin (...) dass sie alle Eigenarten weltbildkonstitutiver, regulativer Überzeugungen haben können, ohne deshalb an deren interner Unbezweifelbarkeit teilhaben zu müssen“ (von Stosch 2005; Online-Dokument).

Wenn, wie in meiner Untersuchung behauptet, bei allen erörterten Konzeption zur Erklärung von Rationalität und Vernunft immer wieder die „blanke Natur" – in einem Mehr oder Weniger – durchschlägt, dann macht es Sinn, den Kontext von Vernunft und Individualität unter Manfred Franks Perspektive, der *Unhintergehbarkeit von Individualität* (1986) auszuleuchten. Frank, der sich mit dem Stand von Philosophie in Zeiten der Postmoderne und deren Theoremen auseinandersetzt, fasst in treffender Weise das spätestens mit Friedrich Nietzsche in Pessimismus umschlagende Selbstverständnis der Moderne zusammen. Das betrifft zuvorderst die „postmoderne Subjektkritik" (ebd.: 8), die sich mit dem Dekonstruktivismus vereint (vgl. ebd.), das betrifft aber auch die ökonomischen wie naturwissenschaftlichen Theorien, das betrifft die Re-Naturalisierung im Göttlichen:

„Das Subjekt (...) ein Epiphänomen des Willens zur Macht oder des Lebens. In diesem Sinn ist es ein Organ zur Verkennung (...) evolutionsbiologisch zum Zweck der Unterhaltung der Herdennatur des Menschen herausgebildet (...) Mitteilbarkeit setzt identistische Schematisierung der Erfahrungen innerhalb einer Kommunikations- und Lebensgemeinschaft voraus; und um eine solche Identität der Schemata zu gewährleisten, muss die stets im Fluss befindliche Wirklichkeit unter Regeln gebracht werden" (ebd.: 9), Regeln, die nicht selten einer Selbsttäuschung erliegen und in gegenmoderner Theoriebildung „von Heidegger bis Foucault" (ebd.: 10) formuliert werden. Die Tätigkeit des Bewusstseins, Voraussetzung von Selbstbewusstsein und Subjektivität wie „Subjekt" selbst als Illusion sind der „kleinste gemeinsame Nenner" (ebd.). In ihnen, so die Protagonisten, findet sich „der vorerst letzte und entscheidende Ausdruck einer Machtergreifung von Rationalität (über den ‚Willen zur Macht' [Nietzsche], übers ‚Sein' [Heidegger], über die ‚différance' [Derrida], übers ‚Nicht-Identische' [Adorno] oder über ‚Alterität' [Lévinas, Foucault])" (ebd.). Hinter der „Aura strikter Objektivität" (Joas/Knöbl 2004: 494) und einem Erklärungsanspruch für „*alle* sozialen Phänomene" (ebd.; Herv. i.O.) schieben sich Tatsachen und Fiktionen hinter Beliebigkeitsformeln und pseudo-wissenschaftlichen Interpretaten ineinander (vgl. ebd.: 514), oder mit Nietzsche: „Man liebt zuletzt seine Begierde, und nicht das Begehrte" (Nietzsche 1984: 85; 175). Besessenheit schlägt nicht selten um in chiliastischen Impetus, dem positive wie negative „Erlösungsphantasien" beigesellt sind.

Wenn ein Blick zurück auf Foucaults einflussreiche Konzeption von Machtbeziehungen geworfen wird, ist mit Frank festzustellen, dass es sich um *Ontologisierungen der Theoreme* und im Gefolge *Axiomatisierungen der Aussagen* handelt. Hierfür steht Foucault lediglich exemplarisch. Weder haben Neuronen Reflexionspotential noch ist Macht ein wirkungsfähiges Subjekt[112]. Weder lässt sich Kommunikation auf Systemrationalität und ökonomische Kategorien herunterdeklinieren noch können „sozial-religiöse" Perspektiven, wie sie der – auch de-

[112] Wobei Foucault zugestanden werden muss, dass er den Subjektcharakter, im Gegensatz zu den meisten sich auf ihn beziehenden Protagonisten, von Macht *nicht* behaupten will.

mokratische – Kapitalismus oder Realsozialismus oder -kommunismus darstellen, die „regressiven Unterbietungen des subjektphilosophischen Paradigmas“ (ebd.: 13) substituieren. Peter Imbusch weist in Rekurs auf Alfred Weber auf den Status der „Sozialreligion“ (Imbusch 2005: 228) für diejenigen Ideologien hin, denen ein eschatologisch-moralischer Kern, vergleichbar dem des Sakralen (vgl. ebd.: 228/229), innewohnt. Während der Kapitalismus in seiner Entwicklung Ausdruck protestantischer „’Diesseitsethisierung’ mit ihren Begriffen von ‚reiner Arbeit’, von ‚Selbstbeherrschung’, von ‚Selbstbegrenzung beim Erwerb’ (...) all jener auf bloße Entsagung abzielenden Bewährungsformen für das Jenseits“ (ebd.: 203) ist, selbst nach der Befreiung aus den religiösen Zwängen noch „das reine, also an sich leere Postulat der Pflicht (...) mit seinen Wertentleerungen“ (ebd.: 204) bleibt, rückt für Alfred Weber der Sozialismus/Kommunismus, wie ihn die Historie hervorgebracht hat, mit seinem „Politbüro als Zentrum der Macht“ (ebd.: 229) gleich einem „’säkularisierten Kardinalskollegium’, das einen ‚papalen Staatschef’ aus seiner Mitte hervorgehen lässt“ (ebd.), in die Nähe offenen Terrors.

Die Absicht der Überwindung subjektphilosophischer Verirrungen, aber auch der Versuch, die im Begriff der „Großen Erzählungen“ zum Teil richtig erkannte Ideologisierung zu vermeiden, entbindet nicht von der Erkenntnis, dass „Rationalität (...) in einem wesentlichen Sinn ohne den Begriff der Subjektivität nicht gedacht“ (Frank 1986: 13) werden kann. Und hier kommt die durchaus nicht mit den „Destruktionen“ zu verwechselnde Nicht-Identität kritischer Theoriebildung ins Spiel. „Gegen das Subjekt als Allgemeines“ (ebd.: 15) ist Einspruch zu erheben, denn es geht in seinem Begriff nicht auf. Damit wird Individualität sichtbar: sie trägt des Namen des unverwechselbaren Einzelnen. „Ein solches Einzelnes ist Individuum (...) *Individualität ist irreduzibel, wenn auch nicht Prinzip*“ (ebd.: 16; Herv. B.M.). „Unverwechselbarkeit“ verweist, das scheint mir mit dem Nicht-Prinzipiellen gemeint zu sein, auf die Möglichkeit, „Ich“ zu sagen und die Notwendigkeit von Erziehung wie sozialisatorischer Grundlagen. Diese Thesen stellen eine Zumutung dar, die nur zu rechtfertigen ist im Angesicht dessen, was ich oben als Hoffnung, die auch mit Poppers Ansinnen einer *Offenen Gesellschaft* (1957) korrespondiert, die die Zwangscharakteristika genannter Provenienz zu distanzieren trachtet, beschrieben habe. Um eine Zumutung handelt es sich, weil die Voraussetzungen von Subjekt-sein und Individualität nicht auf Natur- und Zwangsläufigkeit, nicht auf myopische Dezisionen im ökonomisch-rationalen Sinn und Kontext reduzibel sind. In Fortführung der Kantschen anthropologischen Gedanken formuliert, geht es um die erst *noch einzulösende Verbesserung der menschlichen sozialen Potentiale*. Ferner geht es um ein Werden im Hinblick auf die Fähigkeit zu Selbstverantwortung und Selbstverpflichtung, wobei *Egoismus und Sozialität in einem Spannungs- nicht aber einem antagonistischen, nutzenprinzipiellen Ausschlussverhältnis* ökonomischer Qualität stehen. Demgegenüber zeichnen sich sämtliche hier untersuchten Konzeptualisierungen mit Verweisen auf Welt- und Menschenbild durch solche Erklärungen aus, deren Wissensordnung und Erkenntnispositio-

nen *ohne Subjekt*, mehr noch *ohne das mit Selbstbewusstsein ausgestattete Individuum* auszukommen glauben. Der Mensch als egoistische Monade gegenüber Natur oder/und Ökonomie ist ein unhaltbares Konstrukt, das selbst in Aporien mündet. Denn der Mensch ist von Anbeginn nicht nur auf sich selbst, sondern schon immer auf „Mitmensch" bezogen. Nobert Elias sagt dazu:

„Individualität und Gesellschaftsbezogenheit eines Menschen stehen nicht nur nicht im Gegensatz zueinander, sondern die einzigartige Ziselierung und Differenzierung der psychischen Funktionen eines Menschen, der wir durch das Wort ‚Individualität' Ausdruck geben, sie ist überhaupt nur dann und nur dadurch möglich, daß ein Mensch in einem Verbande von Menschen, dass er in einer Gesellschaft aufwächst" (Elias 1987: 41). Abgesehen davon, dass, was Elias nicht einbegreift, nicht jeder Verband von Menschen die Merkmale von Gesellschaft trägt, ist dem zuzustimmen.

Das lässt den Folgeschluss zu, dass die Rational- und Vernunfterklärungen sich durch – mehr oder weniger offensichtliche und mehr oder weniger starke – *Angst vor dem Individuum*, (dessen) Freiheit und der damit verbundenen Riskanz sicher geglaubter „Wahrheiten" auszeichnen. Den ökonomischen, biologisierenden und auch kulturalisierenden Menschenbildentwürfen ist „Natur" wesentlicher dankbarer, weil sicherer; ihnen ist nur – die wie auch immer atavistische – „Urhorde" (Marx), Sippe oder auch Gemeinschaft Schutz gegen den asystatischen Impetus von Gesellschaft. Oder wie Frank im Hinblick auf Dekonstruktion/Destruktion, aber mit Reichweite auf das hier Vorgestellte sagt: „Der aus dem Verband des Gemeinwesens und der ‚allgemeinen Sache' ausscherende Einzelne ist kein Bürger, sondern ein Idiot" (ebd.: 18).

Damit bin ich zum Ende auch bei letztbegründeten Anschauungen gelandet, welche die Welt nicht aus dem Mythos, der Unmittelbarkeit mit Gott entlassen (vgl. Sholem 1980: 8) und entsprechend vernunftgemäßes Handeln in einem Gemeinwesen situieren wollen, das diesen Mythos in Haltung und Verhalten nicht nur bestätigt, sondern immer wieder als „Wahrhaftigkeit", Rechtleitung und moralisch-normative Instanz zu rekonstruieren sucht. Dabei wird jede Frag-Würdigkeit des vermeintlich immer schon Bestehenden geleugnet um den Preis des Stillstandes. Aber nur durch „Fragen stellen wird der Mensch sich selber fraglich" (Mühlfeld 2003: 199), und nur in diesem Horizont entwickelt sich Verantwortung als zugleich Selbstverantwortung, wird der Mensch *weltbildend* (vgl. ebd.). In diesem Sinne ist selbstverständlich auch *soziale Individualität* ein *Konstrukt von Menschen* und nicht die widerspruchslose Einfuhr der Ernte, die in bedingungslose oder gar endgültige Freiheit mündet. Dennoch besteht in diesem Sich-fraglich- und Individuum-werden die Chance, die Bedingung der Möglichkeit dessen, was in den metaphysischen Hoffnungen Kants Vernunftkonzeption formuliert ist und den Hoffnungen Karl Marx' als *Gesellschaft freier Individuen* als Horizont aufscheint. Auch insofern braucht rationales Handeln eine inhaltliche Bestimmung, worauf rational gehandelt werden soll. Vernunft hingegen ist immer auch praktische und eingebunden in ethisch überzeugen-

des Verhalten und Handeln als einem *kategorischen Imperativ* (vgl. Kant 2000a: 65 f).

„Gesellschaft“ als eine soziale Möglichkeitsform ist niemals – und schon gar nicht *an sich* – gut, aber sie kann besser werden. Im günstigen Falle ist sie mit den Verweisen und Optionen „ausgestattet“ über sich hinauszuweisen. Im schlechteren Falle ist es mit „Vertröstungen“ hinsichtlich der mitlaufenden Erkenntnis über die Wertrationalität der Welt als stets prekäre Herausforderung zu tun. Eine Option auf Entbindung von der Begründungspflicht für Moralität und Vernunft besteht also nicht.

Literatur und Siglen

ABDUL KHALIQ , Abdul Rahman (o. Dat.): Priorities of Islamic Activities in the West; unter: http://www.islaam.com/Article.aspx?id=188

ABELS, Heinz 2004: Einführung in die Soziologie. Band 1: Der Blick auf die Gesellschaft, Wiesbaden

ADLOFF, Frank, **MAU**, Steffen (Hrsg.) 1970: Zur Theorie der Gabe und Reziprozität; in: Adloff, Frank, Mau, Steffen: Vom Geben und Nehmen. Zur Soziologie der Reziprozität, Frankfurt a.M., S. 9-58

ADONIS, Esber A. 2002: Die Poesie der Freiheit; in: DIE ZEIT, Nr. 41, S. 43; unter: http://www.zeit.de/2002/41/Die_Poesie_der_Freiheit, 02.10.2002

ADORNO, Theodor W. 1970: Philosophische Frühschriften, Gesammelte Schriften, Band 1, Frankfurt a.M.

ADORNO, Theodor W. 1970: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie. Drei Studien zu Hegel, Gesammelte Schriften, Band 5, Frankfurt a.M.

ADORNO, Theodor W. 1970: Ästhetische Theorie, Gesammelte Schriften, Band 7, Frankfurt a.M.

ADORNO, Theodor W. 1970: Soziologische Schriften I und II, Gesammelte Schriften, Band 8, Frankfurt a.M.

ADORNO, Theodor W. 1970: Kulturkritik und Gesellschaft, Gesammelte Schriften, Band 10.1 und 10.2, Frankfurt a.M.

ADORNO, Theodor W. 1970: Vermischte Schriften I/II: Walter Benjamin, Gesammelte Schriften, Band 20.1

ADORNO, Theodor W. 1970a: Über Walter Benjamin, Frankfurt a.M.

ADORNO, Theodor W. 1973: Negative Dialektik, Frankfurt a.M.

ADORNO, Theodor W. 1974: Noten zur Literatur, Frankfurt a.M.

ADORNO, Theodor W. 2001: Minima Moralia. Reflexionen aus einem beschädigten Leben, Berlin/Frankfurt a.M.

ADORNO, Theodor W. 2002: Ontologie und Dialektik, Erste Auflage, Frankfurt a.M.

AGAMBEN, Giorgio 2003: Die kommende Gemeinschaft, Berlin

AGAMBEN, Giorgio 2002: Homo sacer. Die Souveränität und das nackte Leben, Frankfurt a.M.

AGAMBEN, Giorgio 2004: Ausnahmezustand. Homa sacer II.1, Frankfurt a.M.

AGAMBEN, Giorgio 2005: Profanierungen, Frankfurt a.M.

ALBERT, Hans 1968: Traktat über kritische Vernunft, Tübingen

ALBERT, Hans (Hrsg.) 1972: Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften, Tübingen

ALBERT, Hans 1977: Individuelles Handeln und soziale Steuerung. Die ökonomische Tradition und ihr Erkenntnisprogramm; in: Lenk, Hans (Hrsg.) 1977: Handlungstheorie interdisziplinär, Band 4, München, S. 177-225

ALBERT, Hans 1995: Die Idee rationaler Praxis und die ökonomische Tradition; unter:

http://www.fgn.unisg.ch/org/fgn/web.nsf/SysWebRessources/Joehr_1995_Albert/$FILE/albert.pdf

ALBRECHT, Jörn 1988: Europäischer Strukturalismus. Ein forschungsgeschichtlicher Überblick, Tübingen

ALEXI, Robert 2004: Menschenrechte ohne Metaphysik; in: Honneth, Axel, Krüger, Hans-Peter, Nagl-Docekal, Herta, Schneider Hans Julius (Hrsg.): Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52, Heft 1, Berlin, S. 15-24

ALKER, Andrea B. 2007: Das Andere im Selben. Subjektivitätskritik und Kunstphilosophie bei Heidegger und Adorno, Würzburg

ARROW, Kenneth J. 1983: General Equilibrium, Oxford

ASSMANN, Aleida 2005: Evolution – Tradition – Gedächtnis; in: Siegenthaler, Hansjörg (Hrsg.): Rationalität im Prozess kultureller Evolution. Rationalitätsunterstellungen als eine Bedingung der Möglichkeit substantieller Rationalität des Handelns; Tübingen, S. 183-200

ATES, Seyran 2008: Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben können, Berlin

ATES, Seyran 2009: Der Islam braucht eine sexuelle Revolution. Eine Streitschrift, Berlin

ATZERT, Thomas, **MÜLLER**, Jost 2004: Immaterielle Arbeit und imperiale Souveränität. Analysen und Diskussionen zum Empire, Münster

AUGA, Ulrike 2005: Intellektuelle – zwischen Dissidenz und Legitimierung. Eine kulturkritische Theorie im Kontext Südafrikas, Berlin

AUS DER AU, Christina 2008: Evolution und Intelligent Design. Wer hat die bessere Lösung? In: Müller, Helmut A. 2008: Evolution: woher und wohin? Antworten aus Religion, Natur- und Geisteswissenschaften, Göttingen, S. 61-81

AUSTIN, John L. 1976: How to Do Things with Words. The William James Lectures Delivered at Harvard University in 1955, London

AUTSCH, Sabiene 2008: Angst zeigen. Angsttopografien in Ausstellung und Kunst. Exposé DFG Netzwerk Angst; unter: http://kw.unipaderborn.de/fileadmin/kw/institute/Kunst/Personal/Autsch/DFG_Projekt_Angst.pdf

AUVERGNE, Jaques 2007: Deutsche Schulen kopftuchfrei. Problem Kopftuch. Muslimische Parallelkulturen in Deutschland. Podiumsdiskussion mit Mina Ahadi, Günter Wallraff, Ralph Giordano, Köln; unter: http://jacquesauvergne.wordpress.com/2007/12/02/030/

AXELROD, Robert 1988: Die Evolution der Kooperation. 3. Auflage, München

BACHTIN, Michail M. 1979: Die Ästhetik des Wortes, Frankfurt a.M.

BADE, Klaus J. 2007: Versäumte Integrationschancen und nachholende Integrationspolitik; in: Bade, Klaus J., Hiesserich, Hans-Georg (Hrsg.): Nachholende Integrationspolitik und Gestaltungsperspektiven der Integrationspraxis. Beiträge der Akademie für Migration und Integration, Heft 11, Göttingen S. 21-90

BADIOU, Alain 2005: Das Sein und das Ereignis, Berlin

BADIOU, Alain 2005a: Philosophie und Aktualität. Ein Streitgespräch, Wien

BAECKER, Dirk 2004: Wozu Soziologie? Berlin

BÄTZ, Roland 1994: Gedanken aus der Schulpädagogik zu Leib und Seele. Gegen den radikalen Konstruktivismus in der Didaktik; in: Hörmann, Georg (Hrsg.): Im System gefangen. Zur Kritik systemischer Konzeptionen in den Sozialwissenschaften, Münster, S. 209-225

BANDURA, Albert, **ROSS**, Dorothea, **ROSS**, Sheila A. 1963: Imitation of film-mediated aggressive models; in: Journal of Abnormal and Social Psychology, Nr. 66, 3-11; unter: http://psycnet.apa.org/index.cfm?

BANDURA, Albert 1976: Lernen am Modell. Ansätze zu einer sozial-kognitiven Lerntheorie, Stuttgart

BAREIß, Thomas, **STÜBGEN**, Michael 2008: Fortschrittsbericht macht seinem Namen keine Ehre. Grundlegende demokratische Prinzipien werden in der Türkei missachtet; unter:
http://www.cducsu.de/Titel__pressemitteilung_fortschrittsbericht_macht_seinem_nam
en_keine_ehre/TabID__6/SubTabID__7/InhaltTypID__1/InhaltID__11162/Inhalte.aspx

BARGATZKY, Thomas 1997: Ethnologie. Eine Einführung in die Wissenschaft urproduktiver Gesellschaften, Hamburg

BARTHES, Roland 1966: Die strukturalistische Tätigkeit; in: Kursbuch 5, Hamburg, S. 190–196

BATESON, Gregory 1987: Geist und Natur. Eine notwendige Einheit, Frankfurt a.M.,

BAUDRILLARD, Jean1994: Das andere Selbst. Habilitation, Wien

BAYERISCHES STAATSMINISTERIUM FÜR ARBEIT UND SOZIALORDNUNG, FAMILIE UND FRAUEN. Staatsinstitut für Frühpädagogik München (Hrsg.) 2006: Der Bayerische Bildungs- und Erziehungsplan für Kinder in Tageseinrichtungen bis zur Einschulung, 2. Auflage, Berlin/Düsseldorf u.a.

BEAUVOIR, Simone de 1976: Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau, Hamburg

BECKER, Gary S. 1998: Accounting for Tastes, 2. Auflage, Cambridge/London

BECKER, Gary S. 1982: Der ökonomische Ansatz zur Erklärung menschlichen Verhaltens, Tübingen

BECKER, Gary S., BECKER, Guity N. 1998: Die Ökonomik des Alltags. Von Baseball über Gleichstellung zur Einwanderung: Was unser Leben wirklich bestimmt, Tübingen

BECKMANN, Viola 2006: Workshop in Wannsee (11.-13.05.2006). Bericht; unter:
http://www2.hu-berlin.de/gkgeschlecht/downloads/veranstalt/2006/bericht_caputh_3.pdf

BEHRENS, Rolf 2003: „Raketen gegen Steinewerfer“. Das Bild Israels im „Spie-

gel“: Eine Inhaltsanalyse der Berichterstattung über Intifada 1987 – 1992 und „Al-Aqsa-Intifada“ 2000 – 2002, Münster/Hamburg/London

BEN-CHORIN, Schalom 1956: Die Antwort des Jona. Zum Gestaltwandel Israels. Ein geschichts-theologischer Versuch; in: Bartsch, Hans-Werner (Hrsg.): Theologische Forschung. Wissenschaftliche Beiträge zur kirchlich-evangelischen Lehre, Elfte Veröffentlichung, Hamburg-Volksdorf

BENJAMIN, Walter 1974: Über den Begriff der Geschichte; in: Benjamin, Walter: Illuminationen. Ausgewählte Schriften, Band 1, Frankfurt a.M.

BENJAMIN, Walter 1982: Gesammelte Schriften V. I u. II. (Das Passagen-Werk). Unter Mitwirkung von Theodor W. Adorno und Gersholm Scholem, Band 5,1 u. 5,2, Frankfurt a.M.

BENZ, Arthur 2001: Der moderne Staat: Grundlagen der politologischen Analyse, München/Wien

BENZ, Ernst 1960: Ideen zu einer Theologie der Religionsgeschichte; in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abhandlungen der Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, Jahrgang 1960, Nr. 5, Wiesbaden, S. 421-496

BERGER, Johannes 1998: Das Interesse an Normen und Normierung von Interessen. Eine Auseinandersetzung mit der Theorie der Normentstehung von James S. Coleman; in Peters, Helge (Hrsg.) 2000: Soziale Kontrolle. Zum Problem der Nonkonformität in der Gesellschaft, Opladen/Wiesbaden, S. 64-78

BERGER, Peter L, **LUCKMANN**, Thomas 1966: Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie, Frankfurt a.M.

BERGMANN, Jörg, **LUCKMANN**, Thomas 1999 (Hrsg.) : Kommunikative Konstruktion von Moral. Band 1: Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation, Opladen

BERTELSMANN 1979: Großes Handlexikon, Gütersloh

BIERBRAUER, Günter 2002: Triebe, Instinkte, Kultur und Todesangst. Überlegungen zu konkurrierenden Erklärungen für die Ursachen von Aggressionen, Konflikten und Gewalt Vortrag beim Landesinstitut f. d. Öffentlichen Gesundheitsdienst in Nordrhein-Westfalen am 21. März 2002; unter:
http://www.ofg.uni-osnabrueck.de/jahrbuch-pdf/2003/JB2003-Bierbrauer.pdf

BIRNBACHER, Dieter 1996: Künstliches Bewusstsein; in: Metzinger, Thomas (Hrsg.): Bewusstsein. Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie, 5., erweiterte Auflage, Paderborn, S. 713-729

BIRNBACHER, Dieter 1996a (Hrsg.): Schopenhauer in der Philosophie der Gegenwart, Würzburg

BLACKMORE, Susan 2000: Die Macht der Meme oder Die Evolution von Kultur und Geist, Heidelberg/Berlin

BLACKMORE, Susan 2003: Evolution und Meme: Das menschliche Gehirn als selektiver Imitationsapparat; in Becker, Alexander; Mehr, Christian u.a. 2003: Gene, Meme und Gehirne. Geist und Gesellschaft. Eine Debatte; Frankfurt a.M., S. 49-89

BLOCH, Almut 2007: Einleitung; in Bloch, Almut: Sie Stellungnahmen der römisch-katholischen Amtskirche zur Frage der Menschenrechte seit 1215. Eine historische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Gewährleistungen im CIC/1983; Frankfurt a.M., S. 1-4

BLOCH, Almut 2007: III. Der historische Hintergrund der Kirche zur Zeit der Französischen Revolution; in Bloch, Almut: Sie Stellungnahmen der römisch-katholischen Amtskirche zur Frage der Menschenrechte seit 1215. Eine historische Untersuchung unter besonderer Berücksichtigung der Gewährleistungen im CIC/1983; Frankfurt a.M., S. 55-68

BLUEMLE, Gerold 2009: 200 Jahre Darwin und 250 Jahre Theory of Moral Sentiments von Adam Smith. Zur Aktualität eines vergessenen Werkes; in: International Journal of Economic Sciences and Applied Research, 1/2009, o. Ort S. 89110; unter:
http://www.ceeol.com/aspx/getdocument.aspx?logid=5&id=f44f54b5-c946-47c9-a641-81b5172ccf9d

BLUHM, Harald 2005: Freiheit in Marx' Theorien; in: Pies, Ingo, Leschke, Martin: Karl Marx' kommunistischer Individualismus. Konzepte der Gesellschaftstheorie 11, Tübingen, S. 57-80

BLUME, Michael 2007: Religions- als Naturwissenschaft/Religionsbiologie (Biology of Religion). Einführungsvortrag von Dr. Michael Blume, Universität Heidelberg, WS 2007/2008; unter:
http://www.blume-religionswissenschaft.de/pdf/ EvolutionReligionEinf-Blume1107.pdf

BLUME, Michael 2008: Islam in Deutschland - Islam in den USA. Ein Vergleich, Stuttgart-Sonnenberg; unter:
http://www.blume-religionswissenschaft.de/pdf/IslamDeutschlandUSA0308.pdf

BOBZIN, Hartmut 2006: Mohammed, München

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang 1991: Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte, Frankfurt a.M.

BÖCKENFÖRDE, Ernst-Wolfgang 1998: Ist Demokratie eine notwendige Forderung der Menschenrechte? In: Gosepath, Stefan, Georg Lohmann (Hrsg.): Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a.M., S. 233-243

BOMMES, Michael 2007: Kommunen und nachholende Integrationspolitik – Handlungsperspektiven und Handlungsspielräume; in: Bade, Klaus J., Hiesserich, Hans-Georg (Hrsg.): Nachholende Integrationspolitik und Gestaltungsperspektiven der Integrationspraxis. Beiträge der Akademie

für Migration und Integration, Heft 11, Göttingen S. 97-123

BORN, Karl E. 2000: Preußen im deutschen Kaiserreich 1871-1918. Führungsmacht des Reiches und Aufgehen im Reich; in: Neugebauer, Wolfgang (Hrsg.): Handbuch der preussischen Geschichte. Historische Kommission zu Berlin. Band 3: Vom Kaiserreich zum 20. Jahrhundert und große Themen der Geschichte Preußens, Berlin, S. 82-87

BOS, Ellen 1994: Die Rolle von Eliten und kollektiven Akteuren in Transitionsprozessen; in: Merkel, Wolfgang (Hrsg.): Systemwechsel 1: Theorien, Ansätze und Konzeptionen, Opladen, S. 81-109.

BOSL, Karl 1970: Europa im Mittelalter. Weltgeschichte eines Jahrtausends, Wien/ Heidelberg

BOUDON, Raymond 1980: Die Logik des gesellschaftlichen Handelns. Eine Einführung in die soziologische Denk- und Arbeitsweise, Neuwied/Darmstadt

BOURDIEU, Pierre F. 1987: Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Frankfurt a.M.

BOURDIEU, Pierre 1998: Praktische Vernunft. Theorie des Handelns, Frankfurt a.M.

BRAND, Ulrich, **SCHERRER**, Christoph 2005: Contested Global Governance: Konkurrierende Formen und Inhalte globaler Regulierung; in: Behrens, Maria (Hrsg.): Globalisierung als politische Herausforderung. Global Governance zwischen Utopie und Realität, Wiesbaden, S. 115-129

BRANDT, Reinhard 1999: Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (1798), Kant-Forschungen, Band 10; Hamburg

BRAUDEL, Fernand 1984: Geschichte und Sozialwissenschaften – Die „longue durée"; in: Wehler, Hans-Ulrich (Hrsg.): Geschichte und Soziologie, Königstein/Ts., S. 189-215

BRAUN, Christina von, **MATHES**, Bettina 2007: Verschleierte Wirklichkeit. Die Frau, der Islam und der Westen, Berlin

BRODER, Henryk 2007: Wider die Appeasementpolitik; in: Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg (Hrsg.): Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie, Sonderheft 13, Nürnberg, S. 5-17

BROESE, Konstantin, **HÜTIG**, Andreas, **IMMEL**, Oliver 2006: Aufklärung und Vernunft. Zur Einleitung; in: Broese, Konstantin, Hütig, Andreas, Immel, Oliver, Reschke, Renate (Hrsg.): Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft, Berlin, S. 11-64

BROESE, Konstantin, HÜTIG, Andreas, IMMEL, Oliver, RESCHKE, Renate (Hrsg.) 2006: Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft, Berlin

BRENTANO, Franz C. 1924: Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band, Leipzig

BRENTEL, Helmut 1999: Soziale Rationalität. Entwicklungen, Gehalte und Perspektiven von Rationalitätskonzeptionen in den Sozialwissenschaften, Opladen/Wiesbaden

BRETTFELD, Katrin, **WETZELS**, Peter 2007: Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion sowie Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen, Hamburg

BRUCKNER, Pascal 2008: Der Schuldkomplex. Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte für Europa, München

BRUMLIK, Micha 2006: Sigmund Freud: Der Denker des 20. Jahrhunderts, Weinheim

BRUNNER, Claudia (o. J.): Das Selbstmordattentat als diskursiver Knotenpunkt in der hegemonialen Un/Ordnung der Internationalen Beziehungen; unter:
http://www2.hu-berlin.de/gkgeschlecht/kolleg/cbrunner.php#oben

BRUNNER, Rainer 2005: Zwischen Laizismus und Scharia: Muslime in Europa; in: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hrsg.): Aus Politik und Zeitgeschichte, 20/2005, Bonn, S. 8-15

BUCHELI, Roman 2006: Am Ende der Multikulturalität; unter:
http://nzz.ch/servlets/chz.nzz.newzz, 22.01.06

BÜTTNER, Friedemann 1998: Islamischer Fundamentalismus: Politisierter Traditionalismus oder revolutionärer Messianismus? In: Bielefeldt, Heiner, Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): Politisierte Religion: Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a. M., S. 188-210

BÜRGEL, Johann Christoph 1991: Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam, München

BUKDAHL, Jørgen K., 1986: Dialektische Einheit. Eine Vergegenwärtigung der Philosophie Hegels, Leiden

BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG 2007: Informationen zur politischen Bildung, Nr. 297, 4. Quartal 2007, Bonn

BUSSE, Heribert 1996/1989: Grundzüge der islamischen Theologie und der Geschichte des islamischen Raumes; in Ende, Werner, Steinbach, Udo: Der Islam in der Gegenwart, München, S. 21-54

BUTLER, Judith 1991: Das Unbehagen der Geschlechter. Gender Studies, Frankfurt a.M.

BUTLER, Judith 1995: Körper von Gewicht, Berlin

BUTLER, Judith 2001: Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung, Frankfurt a.M.

BUTLER, Judith 2006: Hass spricht. Zur Politik des Performativen, Frankfurt a.M.

BUTTERWEGGE, Christoph 2001: Entschuldigungen oder Erklärungen für Rechtsextremismus und Gewalt? – Bemerkungen zur Diskussion über die Entstehungsursachen eines unbegriffenen Problems; in: Butterwegge, Christoph, Lohmann, Georg (Hrsg): Jugend, Rechtsextremismus und Gewalt, 2. Auflage, Opladen, S. 13-36

CASSIRER, Ernst 1990: Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur, Frankfurt a.M.

CIGDEM, Ahmet 1998: Religiöser Fundamentalismus als Entprivatisierung der Religion; in: Bielefeldt, Heiner, Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): Politisierte Religion: Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a.M., S. 91-108

CINAR, Hüseyin Ilker 2007: Die Religionen der Araber vor und in der frühislamischen Zeit. Einleitung, Wiesbaden, S. 11-14

COHEN, Michael D., **MARCH**, James G., **OLSON**, Johan P. 1979: People, Problem, Solutions and the Ambiguity of Relevance; in: March, James G., Olson, Johan P. (Hrsg.): Ambiguity and Choice in Organizations, Oslo/Bergen/Tromsø, S. 24-37

COHEN, Ronald 1996: Teleonome Prozesse und soziale Evolution: Eine lentikuläre Perspektive; in: Riedl, Rupert, Delpos, Manuela (Hrsg.): Die Evolutionäre Erkenntnistheorie im Spiegel der Wissenschaften, Wien, S. 58-79

COLEMAN, James S. 1991: Grundlagen der Sozialtheorie, Band 1: Handlungen und Handlungssysteme, Cambridge/Massachuchets u.a.

COLEMAN, James S. 1992: Grundlagen der Sozialtheorie, Band 2: Körperschaften und die moderne Gesellschaft, München

COLEMAN, James S. 1990: Foundations of Social Theory, Cambridge/ Massachuchets u.a.

CREMER-SCHÄFER, Helga, **STEINERT**, Heinz 2000: Soziale Ausschließung und Ausschließungs-Theorien: Schwierige Verhältnisse; in: Peters, Helge (Hrsg.): Soziale Kontrolle. Zum Problem der Nonkonformität in der Gesellschaft, Opladen/Wiesbaden, S. 43-64

CROZIER, Michel und **FRIEDBERG**, Erhard, 1977: Macht und Organisation. Die Zwänge kollektiven Handelns, Königstein/Ts.

CUNNINGHAM, Frank 1967: Inquiry, Band X, No. 4; in: Albert, Hans (Hrsg.) 1972: Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften, Tübingen, S. 227-233

CZERMAK, Gerhard 2007: Geschichte und Kernfragen des Islamismus und seine Bedeutung für Deutschland, insbesondere die Kopftuchproblematik; in: Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg (Hrsg.): Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie, Sonderheft 13, Nürnberg, S. 144-152

DARWIN, Charles R. 1859/1981: Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl, Stuttgart

DAWKINS, Richard 1978: Das egoistische Gen, Berlin, Heidelberg, New York

DAWKINS, Richard 2008: Der Gotteswahn, Berlin

DELEUZE, Gilles, 1993: Postskriptum über die Kontrollgesellschaften, in: Deleuze, Gilles: Unterhandlungen. 1972-1990, Frankfurt a.M., S.254-262

DELEUZE, Gilles, **GUATTARI**, Félix 1974: Rhizom, Berlin

DELEUZE, Gilles, **GUATTARI**, Félix 1997: 1000 Plateaus, Berlin

DELPOS, Manuela 1996: Die Rezeption der EE in den Wissenschaften; Riedl,

Rupert, Delpos, Manuela (Hrsg.): Die Evolutionäre Erkenntnistheorie im Spiegel der Wissenschaften, Wien, S. 9-19

DERRIDA, Jaques 1976: Die Schrift und die Differenz, Frankfurt a.M.

DERRIDA, Jaques 1983: Grammatologie, Frankfurt a.M.

DERRIDA, Jaques 1999: Randgänge der Philosophie, Wien

DERRIDA, Jaques 2006: Schurken. Zwei Essays über die Vernunft, Frankfurt a.M.

DEUTSCHER BUNDESTAG 2002: Schlussbericht der Enquete-Kommission „Recht und Ethik der modernen Medizin vom 14.05.2002, BT-Drucksache 14/9020 (2002), Bonn; unter:
http://dipbt.bundestag.de/dip21/btd/14/090/1409020.pdf, 14.05.2002

DEUTSCHMANN, Christoph 1995: Geld als soziales Konstrukt. Zur Aktualität von Marx und Simmel; in: Leviathan. Zeitschrift für Sozialwissenschaft, Heft 3, 1995, S. 376-393

DEWEY, John 1949: Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik, Berlin/Hamburg

DIEKMANN, Andreas, **VOSS**, Thomas 2004: Die Theorie rationalen Handelns. Stand und Perspektiven, München/Oldenburg; in: Diekmann, Andreas Voss, Thomas u.a. (Hrsg): Rational-Choice-Theorie in den Sozialwissenschaften. Anwendungen und Probleme, München/Oldenburg, S. 13-29

DIETZ, Walter 2002: Demokratie im Spannungsfeld von Christentum und Islam. Die Stellung von Christentum und Islam zur Demokratie und ihrem Wertehorizont. Professoren-Forum, Symposium im April 2002, Mainz; unter:
http://www.ev.theologie.uni-mainz.de/Dateien/demokr.pdf

DINER, Dan 2007: Versiegelte Zeit. Über den Stillstand in der islamischen Welt, Berlin

DOLLINGER, Bernd 2006 (Hrsg.): Individualität als Risiko. Soziale Pädagogik als Modernisierungsmanagement, Berlin

DOLLINGER, Bernd, **MERDIAN**, Franz 2009: Vertrauen als Basiskategorie der Sozialpädagogik. Sozialwissenschaftliche Bezüge; in Dollinger, Bernd, Merdian, Franz (Hrsg.): Vertrauen als Basiselement sozialer Ordnung. Festschrift zur Emeritierung von Claus Mühlfeld, Augsburg, S. 11-30; unter:
http://www.ph-freiburg.de/fileadmin/dateien/fakultaet1/ew/ew2/Sozialpaedagogik/sozpaed _dokumente/Einleitung.pdf

DREYFUS, Hubert L., **RABINOW**, Paul 1990: Was ist Mündigkeit? Habermas und Foucault über „Was ist Aufklärung?“; in: Erdmann, Eva, Forst, Rainer, Honneth, Axel (Hrsg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung Campus: Frankfurt a. M./New York, S. 55-69

DUESENBERRY, James S. 1959: Income, Saving and the Theory of Consumer Behavior, Cambridge; in: Albert, Hans (Hrsg.), 1972: Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissen-

schaften, Tübingen, S. 221-225

DÜWELL, Marcus, **HÜBENTHAL**, Christoph, **WERNER**, Micha H. 2002: Handbuch Ethik, Stuttgart/Weimar, S. 527-533

DUNCKER, Arne 2003: Gleichheit und Ungleichheit in der Ehe. Persönliche Stellung von Frau und Mann im Recht der ehelichen Lebensgemeinschaft 1700-1914, Köln u.a.

DURKHEIM, Émile 1981: Frühe Schriften zur Begründung der Sozialwissenschaft, Darmstadt/Neuwied

DURKHEIM, Émile 1984: Die Regeln der soziologischen Methode, Frankfurt a.M.

EBELING, Gerhard 1989: Lutherstudien. Band II. Disputatio de homine. Dritter Teil. Die theologische Definition des Menschen: Kommentar zu These 20-40, Tübingen

EIBL-EIBESFELD, Irenäus 1975: Krieg und Frieden aus Sicht der Verhaltensforschung, München/Zürich

EICHLER, Klaus-Dieter 2006: Zum Gründungsmythos der europäischen Philosophie; in: Broese, Konstantin, Hütig, Andreas, Immel, Oliver, Reschke, Renate (Hrsg.) 2006: Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft, Berlin, S. 25-36

ELIAS, Norbert 1986: Was ist Soziologie? Weinheim

ELIAS, Norbert 1987: Die Gesellschaft der Individuen, Frankfurt a.M.

ELIAS, Norbert 1997: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Erster Band. Wandlungen des Verhaltens in den weltlichen Oberschichten des Abendlandes, Amsterdam

ELIAS, Norbert 1997: Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen. Zweiter Band. Wandlungen der Gesellschaft. Entwurf zu einer Theorie der Zivilisation, Amsterdam

ELLRICH, Lutz 1998: Pomp und Charisma. Zur Poetik der Macht; in: Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz, Frankfurt a.M./New York, S. 103-122

ELSTER, Jon 1987: Subversion und Rationalität, Frankfurt a.M./New York

ELSTER, Jon 1990: Nuts and Bolts for the Social Sciences, New York

ENGELS, Eve-Marie 1983: Evolutionäre Erkenntnistheorie – ein biologischer Ausverkauf der Philosophie? Überlegungen zu Ortsbestimmung, Reichweite und Grenzen der Evolutionären Erkenntnistheorie im Anschluss an das 7. Internationale Wittgenstein-Symposium vom 22.-29.8.1982 in Kirchberg/Wechsel; in: Diemer, Alwin, Geldsetzer, Lutz, König, Gerd 1983: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie, Band XIV, Heft 1, Wiesbaden, S. 138-166

ESSER, Hartmut 1991: Alltagshandeln und Verstehen. Zum Verhältnis von erklärender und verstehender Soziologie am Beispiel von Alfred Schütz und „rational choice“, Tübingen

ESSER, Hartmut 1993: Soziologie. Allgemeine Grundlagen, Frankfurt a.M.

ESSER, Hartmut 1995: Die Definition der Situation, in: Kölner Zeitschrift für

Soziologie und Sozialpsychologie 48, Opladen, S. 3-34,

ESSER, Hartmut 1999: Soziologie. Spezielle Grundlagen, Band 1: Situationslogik und Handeln, Frankfurt a.M./New York

ESSER, Hartmut 2000: Soziologie. Spezielle Grundlagen, Band 3: Soziales Handeln, Frankfurt a.M./New York

ESSER, Hartmut 2000a: Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 5: Institutionen, Frankfurt a.M.

ESSER, Hartmut 2004: Wertrationalität; in: Rational-Choice-Theorie in den Sozialwissenschaften. Anwendungen und Probleme, München/Oldenburg, S. 97-112

ESSER, Hartmut 2005: Affektuelles Handeln: Emotionen und das Modell der Frame-Selektion. Rationalitätskonzepte, Entscheidungsverhalten und ökonomische Modellierung, Sonderforschungsbereich 504 der Universität Mannheim, online-Veröffentlichung; unter: http://www.sfb504.uni-mannheim.de/publications/dp05-15.pdf

FANON, Frantz 1966/1981: Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt a.M.

FAHRENBERG, Jochen 2007: Gehirn und Bewusstsein; in Gauggel, Siegfried, Herrmann, Manfred (Hrsg.): Handbuch der Neuro- und Biopsychologie, Göttingen; unter: http://www.jochen-fahrenberg.de/fileadmin/pdf/Gehirn_und _ Bewusstsein.pdf

FAULSTICH-WIELAND, Hannelore 2000: Individuum und Gesellschaft. Sozialisationstheorien und Sozialisationsforschung, München/Wien

FESTINGER, Leon 1978: Theorie der kognitiven Dissonanz, Bern/Stuttgart/Wien

FESTINGER, Leon, **ARONSON**, Elliot 1989: The Arousal and Reduction of Dissonance in Social Contexts; in: Festinger, Leon, Schachter, Stanley u.a.(Hrsg.): Extending Psychological Frontiers. Selected Works of Leon Festinger, New York

FIEHLER, Fritz, 1999: Sachlicher Zwang und persönliche Bevormundung. Die liberale Kritik am Wohlfahrtsstaat in den Programmschriften von Milton und Rose Friedman; in: Prokla. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft, Heft 115, Jg. 1999, Nr. 2, S.237-254

FINKIELKRAUT, Daniel 1990: Die Niederlage des Denkens, Reinbek

FISCHER, Ernst P. 2002: Warten auf den nächsten Sprung. Geleitwort; in: Vollmer, Gerhard: Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie, 8. unveränderte Auflage, Stuttgart, Leipzig, S.V-XI

FISCHER-LICHTE, Erika 2004: Ästhetik des Performativen, Frankfurt a.M.

FISBEIN, Martin **AJZEN**, Icek 1975: Belief, Attitude, Intention and Behavior. An Introduction to Theory and Research. Reading, Massachuchets

FISCHER-LICHTE, Erika 2004: Ästhetik des Performativen, Frankfurt a.M.

FLAM, Helena, **GÖBEL**, Gunter 1998: Soziologie des Geldes: Arbeit, Staat und Geld; in: Metze, Regina, Mühler, Kurt, Opp, Karl-Dieter (Hrsg): Der

Transformationsprozess. Analysen und Befunde aus dem Leipziger Institut für Soziologie, Leipzig, S. 49-89

FLAIG, Egon 2011: Warum es Gerechtigkeit nicht geben kann. Meditationen eines optimistischen Historikers; in Bohrer, Karl Heinz, Scheel Kurt (Hrsg.): Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 12, Dezember 2011, Berlin, S. 1166-1170

FLEINER, Thomas, **BASTA FLEINER**, Lidija R. 2004: Allgemeine Staatslehre. Über die konstitutionelle Demokratie in einer multikulturellen globalisierten Welt, Berlin/Heidelberg u.a.

FORST, Rainer 1990: Endlichkeit Freiheit Individualität. Die Sorge um das Selbst bei Heidegger und Foucault; in: Erdmann, Eva, Forst, Rainer, Honneth, Axel (Hrsg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung Campus: Frankfurt a. M./New York, S.147-186

FORST, Rainer 2000: Toleranz, Gerechtigkeit und Vernunft; in Forst, Rainer (Hrsg.): Toleranz. Philosophische Grundlagen und gesellschaftliche Praxis einer umstrittenen Tugend, Frankfurt a.M., S. 119-143

FORSTHOFF, Ernst 1971: Der Staat der Industriegesellschaft. Dargestellt am Beispiel der Bundesrepublik Deutschland, München

FOUCAULT, Michel 1969: Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft, Frankfurt a.M.

FOUCAULT, Michel 1974: Nietzsche, die Genealogie, die Historie; in: Foucault, Michel: Von der Subversion des Wissens, München, 88-100

FOUCAULT, Michel 1978: Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit, Berlin

FOUCAULT, Michel 1983: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt a.M.

FOUCAULT, Michel 1990: Was ist Aufklärung; in: Erdmann, Eva, Forst, Rainer, Honneth, Axel (Hrsg.): Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung Campus: Frankfurt a. M./New York, S. 35-54

FOUCAULT, Michel 1992: Was ist Kritik? Berlin

FOUCAULT, Michel 1997: Archäologie des Wissens, Frankfurt a.M.

FOUCAULT, Michel 1976/2001: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses, Frankfurt a.M.

FOUCAULT, Michel 2003: Die Ordnung des Diskurses, München

FOUCAULT, Michel 2005 Analytik der Macht, Frankfurt a.M.

FRANK, Manfred 1986: Die Unhintergehbarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer „postmodernen" Toterklärung, Frankfurt a.M.

FRANZ, Peter 2000: Wie weit trägt das Konzept „Soziale Kontrolle". Eine Diskussion anhand der These der gefährdeten Integrationsfunktion der Stadt; in: Peters, Helge (Hrsg.) 2000: Soziale Kontrolle. Zum Problem der Nonkonformität in der Gesellschaft, Opladen/Wiesbaden, S. 67-86

FREI GERLACH, Franziska 1998: Schrift und Geschlecht. Feministische Entwürfe und Lektüren von Marlen Haushofer, Ingeborg Bachmann und

Anne Duden, Berlin

FREUD, Sigmund 1932/1978.: Warum Krieg? In: Gesammelte Werke. Teil 16: Werke aus den Jahren 1932-1939, Frankfurt a. M.

FRIEDRICH, Sabine 1998: Die Imagination des Bösen. Zur narrativen Modellierung der Transgression bei Laclos, Sade und Flaubert, Tübingen

FRÖHLICH, Gerhard, **MÖRTH**, Ingo 1998: Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz, Frankfurt a.M./New York

FRÖHLICH, Gerhard, **MÖRTH**, Ingo 1998: geertz@symbolische-anthropologie.moderne: auf Spurensuche nach der informellen Logik tatsächlichen Lebens; in: Fröhlich, Gerhard / Ingo, Mörth (Hrsg.): Symbolische Anthropologie der Moderne. Kulturanalysen nach Clifford Geertz, Frankfurt a.M./New York, S. 7-50;

FRÜCHTEL, Franz, **CYPRIAN** Gudrun, **BUDDE**, Wolfgang 2007: Sozialer Raum und Soziale Arbeit. Textbook: Theoretische Grundlagen, Wiesbaden

FÜRNKRANZ, Wolfgang 1994: Autopoiesis – Der Deus ex Machina der Systemtheorie; in: Hörmann, Georg (Hrsg.): Im System gefangen. Zur Kritik systemischer Konzeptionen in den Sozialwissenschaften, Münster, S. 141-159

FUCHS, Irmgard (Hrsg.) 2004: Tiefenpsychologie und Revolte. Zur Humanisierung des Alltagslebens, Würzburg

GADAMER, Hans-Georg 1975: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen

GADAMER, Hans-Georg 1995: Gesammelte Werke 10. Hermeneutik im Rückblick, Tübingen

GAGE, Nathaniel L., **BERLINER**, David C. 1996: Pädagogische Psychologie, Weinheim

GALTUNG, Johan 1982: Strukturelle Gewalt. Beiträge zur Friedens- und Konfliktforschung, Hamburg

GARDET, Louis 1969: La Cité Musulmane. Vie sociale et politique, Paris

GEERTZ, Clifford 1987: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kulturelle Systeme, Frankfurt a.M.

GEERTZ, Clifford 1996: Welt in Stücken. Kultur und Politik am Ende des 20. Jahrhunderts, Wien

GEHLEN, Arnold 1962: Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt, Siebte Auflage, Frankfurt a.M./Bonn.

GEHLEN, Arnold 1964: Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen, Frankfurt a.M./Bonn

GEHLEN, Arnold 2004: Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik, 6. erweiterte Auflage, Frankfurt a.M./Bonn

GEHLEN, Arnold 2007: Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme der industriellen Gesellschaft, Frankfurt a.M.

GEHRING, Petra 2007: Foucaults „juridischer" Machttyp, die Geschichte der Gouvernementalität und die Frage nach Foucaults Rechtstheorie; in:

Krasmann, Susanne, Volkmer, Michael: Michel Foucaults „Geschichte der Gouvernementalität“ in den Sozialwissenschaften. Internationale Beiträge, Bielefeld, S. 157-178

GESS, Heinz ohne Jahr: Der christliche Sozialismus Heiner Geisslers und die christlich-sozialistische, deutsche Ideologie von Goebbels. Eine Antwort auf den Artikel „Arbeitnehmer. Wo bleibt Euer Aufschrei?...“; unter: http://www.kritiknetz.de/geissler.pdf

GEISS, Imanuel 1979: Geschichte griffbereit. Weltgeschichte in Daten: Die chronologische Dimension der Geschichte, Hamburg

GEISS, Imanuel 1980: Geschichte griffbereit. Staaten: Die nationale Dimension der Weltgeschichte, Hamburg

GEISSEN, Richard 1995: Grundwissen Ethik, Stuttgart

GEISSLER, Heiner 2004: In der globalen Wirtschaft herrscht die pure Anarchie. Die Gier zerfrisst den Herrschern ihre Gehirne. Ein Wutanfall von Heiner Geissler; in: *Die Zeit* vom 11.11.2004; unter: http://static.twoday.net/heinergeissler/files/heiner%20geissler.pdf

GELLNER, Ernest 1985: Leben im Islam. Religion als Gesellschaftsordnung, Stuttgart

GERHARD-TEUSCHER, Ute 1984: Rechtsillusionen und Rechtskämpfe – Janusköpfiger Mythos; in: Schaeffer-Hegel, Barbara, Wartmann, Brigitte (Hrsg.): Mythos Frau. Projektionen und Inszenierungen im Patriarchat, Berlin, S. 276-279

GERLITZ, Bettina 2010: Sind Archetypen Mem? In: Gilgenmann, Klaus, Mersch, Peter u.a. (Hrsg.): Kulturelle Vererbung. Erziehung und Bildung aus evolutionstheoretischer Sicht, Norderstedt, S. 175-189

GERMANN, Lukas, 2003: Negative Dialektik gegen Bewegungslinke; in: Risse. Analyse und Subversion, Nr. 5, Zürich

GHADBAN, Ralph 2006: Tariq Ramadan und die Islamisierung Europas, Berlin

GIDDENS, Anthony 1992: Die Konstitution der Gesellschaft. Grundzüge einer Theorie der Strukturierung. Frankfurt a.M.

GIDDENS, Anthony 1997: Jenseits von Links und Rechts. Die Zukunft radikaler Demokratie, Frankfurt a.M.

GLASERSFELD, Ernst von 1996: Radikaler Konstruktivismus. Ideen, Ergebnisse, Probleme, Frankfurt a.M.

GOODMAN, Nelson 1984: Weisen der Welterzeugung, Frankfurt a.M.

GOETHE, J. W. von 1982: Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil, München

GOFFMAN, Erving 1990: Stigma. Über die Techniken der Bewältigung beschädigter Identität, Frankfurt a.M.

GOSEPATH, Stefan, **LOHMANN**, Georg (Hrsg.) 1998: Philosophie der Menschenrechte, Frankfurt a.M.

GRAMSCI, Antonio 1996: Gefängnishefte Nr. 7, Hefte 12-15, Hamburg

GREEN, Donald P., **SHAPIRO**, Ian 1999: Rational Choice. Eine Kritik am Beispiel von Anwendungen in der Politischen Wissenschaft, Olden-

burg/München

GRIMM, Fatima 1995: Die Erziehung unserer Kinder. Vorträge über den Islam 3, München

GRIMM, Sabine 1997: Postkoloniale Kritik. Edward Said, Gayatari C. Spivak, Homi K. Bhabha; in: Die Beute. Politik und Verbrechen 2/1997, Frankfurt a.M., S. 48-61

GRUNBERG, Emile 1972: Bemerkungen über die Verifizierbarkeit ökonomischer Gesetze; in: Albert, Hans (Hrsg.): Theorie und Realität. Ausgewählte Aufsätze zur Wissenschaftslehre der Sozialwissenschaften, Tübingen

GRUNDMANN, Matthias, **BITTLINGMAYER**, Uwe H. u.a. 2008: Bildung als Privileg und Fluch – zum Zusammenhang zwischen lebensweltlichen und institutionalisierten Bildungsprozessen; in: Becker, Rolf, Lauterbach, Wolfgang (Hrsg.): Bildung als Privileg. Erklärungen und Befunde zu den Ursachen der Bildungsungleichheit, Wiesbaden

GUARDINI, Romano 1950: Das Ende der Neuzeit. Ein Versuch zur Orientierung, Würzburg

GÜNTHNER, Susanne 1999: Thematisierung moralischer Normen in der interkulturellen Kommunikation; in: Bergmann, Jörg, Luckmann, Thomas (Hrsg.) : Kommunikative Konstruktion von Moral. Band 1: Struktur und Dynamik der Formen moralischer Kommunikation, Opladen, S. 325-351

GRANDGUILLAUME, Gilbert 1997: Der Mahgreb entdeckt eine Sprache. Algerien – Mund halten oder arabisch reden; unter: http://www.monde-diplomatique.de/pm/1997/02/14/a0266.text.name,askeD6Na7.n,41

GUST, Wolfgang 2009: Armenier; in: Hirschfeld, Gerhard, Krumeich, Gerd, Renz, Irina (Hrsg.) 2009: Enzyklopädie Erster Weltkrieg, Paderborn, S. 341-344

HABERMAS, Jürgen 1973: Erkenntnis und Interesse, Frankfurt a.M.

HABERMAS, Jürgen 1974: Können komplexe Gesellschaften vernünftige Identitäten ausbilden? Rede aus Anlass der Verleihung des Hegel-Preises; in: Habermas, Jürgen, Henrich, Peter: Zwei Reden, Frankfurt a.M.

HABERMAS, Jürgen 1983: Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln, Frankfurt a. M.

HABERMAS, Jürgen 1984: Wahrheitstheorien; in: Habermas, Jürgen: Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M., S. 127-183

HABERMAS, Jürgen 1984a: Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Darmstadt/Neuwied

HABERMAS, Jürgen 1985: Der philosophische Diskurs der Moderne: 12 Vorlesungen, Frankfurt a.M.

HABERMAS, Jürgen 1990: Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze, Frankfurt a.M.

HABERMAS, Jürgen 1991: Texte und Kontexte, Frankfurt a.M.

HABERMAS, Jürgen 1995: Theorie kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Erste Auflage, Frankfurt a.M.

HABERMAS, Jürgen, **DERRIDA**, Jaques 2006: Philosophie in Zeiten des Terrors. Zwei Gespräche, geführt, eingeleitet und kommentiert von Giovanna Borradori, Hamburg

HALFWASSEN, Jens 2007: Parmenides über die Einheit von Denken und Sein. Eine Einsicht und ihre Folgen; in: Westerkamp, Dirk, Lühe, Astrid von der (Hrsg.): Metaphysik und Moderne. Ortsbestimmungen philosophischer Gegenwart. Festschrift für Claus-Artur Scheier, Würzburg, S. 129-146

HALLER, Max 1999: Soziologische Theorie im systematisch-kritischen Vergleich, Opladen

HAMACHER, Elisabeth 1999: Gershom Scholem und die allgemeine Religionsgeschichte, Berlin/New York

HAMANN, Katharina 2010: „In diesem Kampf gibt es keinen Platz für Rassismus"; in: Jungle World, Wochenzeitung, Nr. 30, 29.07.10, Berlin

HAMBURGER SKRIPTE 2009:Universalistischer Rassismus getarnt als „Islamismuskritik"? Linker Antirassismus und der Diskurs über „Islamophobie"; in: Rosa Luxemburg Stiftung Hamburg e.V.; unter: http://www.rosa-luxemburg-bildungswerk.de/Hamburger_Skripte/HS18.pdf

HANSEN, Frank-Peter 1994: Georg W.F. Hegel: „Phänomenologie des Geistes". Ein einführender Kommentar, Paderborn/München u.a.

HANSEN, Hans P. (Hrsg.) 1993: Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften, Tübingen, Basel

HARDT, Michael, **NEGRI**, Antonio, 2003: Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt a.M./New York

HARICH, Wolfgang, **MORGENSTERN**, Martin (Hrsg.) 2000 : Nicolai Hartmann. Leben, Werk, Wirkung, Würzburg

HARWAZINSKI, Assia M. 2007: Muslimische Migranten in der BRD: Zwischen Islam und Islamismus, zwischen Integration und Separation. Strategien des politischen Islam in Deutschland; in: Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg (Hrsg.): Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie, Sonderheft 13, Nürnberg, S. 264-284

HAUPTMANN, Walter 1996: Kriminologie und Ethik evolutionär gesehen; in: Riedl, Rupert; Delpos, Manuela (Hrsg.) 1996: Die Evolutionäre Erkenntnistheorie im Spiegel der Wissenschaften, Wien, S. 364-372

HAYEK, Friedrich A. von 1952: Individualismus und wirtschaftliche Ordnung, Erlenbach-Zürich

HAYEK, Friedrich A. von, 1944: The Road to Serfdom, London

HEGEL, Georg W.F. 1807/1986: Phänomenologie des Geistes. Werke 3, Frankfurt a.M.

HEGEL, Georg W.F. 1821/1995: Grundlinien der Philosophie des Rechts. Mit Hegels eigenhändigen Randbemerkungen in seinem Handexemplar der Rechtsphilosophie, Hamburg

HEIL, Reinhard 2007: Rezension: Alain Badiou, Slavoj Žižek. Philosophie und Aktualität – Ein Streitgespräch; unter:
http://www.sicetnon.org/content/pol
/badiou_zizek_aktualitaet_der_philosophie.pdf

HELLER, Hermann 1934: Staatslehre, Leiden

HERDER, Johann Gottfried 1989: Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Werke, Band 6., hrsg. Bollacher, Martin, Frankfurt a.M.

HERF, Jeffrey 2004: Die neue totalitäre Herausforderung; in: Rabinovici, Doron, Speck, Ulrich u.a. (Hrsg.): Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte, Frankfurt a.M.

HERF, Jeffrey 2010: „Das Bild der Dritten Welt wird sich verändern"; Interview in: Jungle World, Wochenzeitung, Nr. 28, 15. 07.2010, Berlin

HERZINGER, Richard 2007: Hilfloser Antikapitalismus. Von Heuschrecken, Raubtieren und Geldmenschen; in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 8/9, 61. Jahrgang, August/September 2007: Kein Wille zur Macht. Dekadenz, Berlin, S. 801-808

HEIDEGGER, Martin 1949/2001: Sein und Zeit. Herausgegeben von Thomas Rentsch, Tübingen

HEISTER, Michael 2004: Kritik der Biopolitik – Kritik der Souveränität. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens und Antonio Negris. Vortrag vom 03.06.2004; in: Episteme. Online-Magazin für eine Philosophie der Praxis, Nr. 3; unter: http://www.episteme.de/htmls/HeiSchw.html

HEITMEYER, Wilhelm 1994: Das Desintegrationstheorem. Ein Erklärungsansatz zu fremdenfeindlich motivierter, rechtsextremistischer Gewalt und zur Lähmung gesellschaftlicher Institution; in: Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): Das Gewalt-Dilemma. Gesellschaftliche Reaktionen auf fremdenfeindlichen Gewalt und Rechtsextremismus, Frankfurt a.M.

HEITMEYER, Wilhelm, **COLLMANN**, Birgit, **CONRADS**, Jutta u.a. 1996: Gewalt. Schattenseiten der Individualisierung bei Jugendlichen aus unterschiedlichen Milieus, Weinheim/München

HELMER, Karl 2004: Kultur; in: Benner, Dietrich, Oelkers, Jürgen: Historisches Wörterbuch der Pädagogik, Weinheim/Basel, S. 527-547

HETZEL, Andreas 2001: Zwischen Poiesis und Praxis. Elemente einer kritischen Theorie der Kultur, Würzburg

HILLBERG, Rauol 1990: Die Vernichtung der europäischen Juden, Band 1, Frankfurt a.M.

HIRSCHFELD, Gerhard, **KRUMEICH**, Gerd, **RENZ**, Irina (Hrsg.) 2009: Enzyklopädie Erster Weltkrieg, Paderborn

HIRSI ALI, Ayaan 2001: Statt eines Nachworts. Muslimische Frauen, fordert Eure Rechte ein! in: Lachmann, Günther: Tödliche Toleranz. Die Muslime und unsere offene Gesellschaft. Mit einem Beitrag von Ayaan Hirsi

Ali über die Situation der muslimischen Frauen, München, S. 280-286

HIRSI ALI, Ayaan 2005: Ich klage an. Plädoyer für die Befreiung der muslimischen Frauen, München

HÖDL, Ludwig 1988: Philosophische Ethik und Moral in der Summa Fr. Thomae; in: Zimmermann, Albert (Hrsg.): Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen, New York/Berlin, S. 23-42

HOHEISEL, Helmut 1991: Religiöser Fundamentalismus: Herkunft und Begriff; in: Herrmann Kochanek (Hrsg.) : Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg/Basel/Wien, S.12-29

HOLZER, Jaqueline 2009: Franz Boas, die lingusistische Anthropologie und die US-Sprachenpolitik; in: Boas, Franz: Kulturrelativismus und Antirassismus. Der Anthropologe Franz Boas (1858-1942), Bielefeld, S. 49-68

HOLZHEY, Helmut, **RÖD**, Wolfgang 2004: Geschichte der Philosophie Band XII. Die Philosophie des ausgehenden 19. und 20. Jahrhunderts 2. Neukantianismus, Idealismus, Realismus, Phänomenologie, München

HORAK, Gabi o.J.: Ein Stück Stoff; unter: http://www.anschlaege.at/2006/0501text1.html, 25.10.2010

HILBERG, Raul 1990: Die Vernichtung der europäischen Juden. Band 1, Frankfurt a.M.

HILLMANN, Karl-Heinz 1994: Wörterbuch der Soziologie, 4. Auflage, Stuttgart

HOBBES, Thomas 1651/1965: Leviathan oder Wesen, Form und Gewalt des kirchlichen und bürgerlichen Staates. 1. Der Mensch; 2. Der Staat, Hamburg

HOBBES, Thomas 1651/1998: Leviathan, ore the Matter, Forme and Power of A Common-Wealth Ecclesiasticall and Civil, London

HOBBES, Thomas 2007: Leviathan. Erster und zweiter Teil, Stuttgart

HÖRMANN, Georg 1994: Postsystemische Konsequenzen sozialwissenschaftlichen „Fortschritts“: vom Behaviorismus über die kognitive Wende zum radikalen Konstruktivismus; in: Hörmann, Georg (Hrsg.): Im System gefangen. Zur Kritik systemischer Konzeptionen in den Sozialwissenschaften, Münster, S. 226-240

HÖRMANN, Georg 1998: Aktionsforschung; in: Grubitzsch, Siegfried, Weber, Klaus (Hrsg.): Psychologische Grundbegriffe. Ein Handbuch, Hamburg

HOFFRAGE, Ulrich, **HERTWIG**, Ralph, **GIGERENZER**, Gerd 2005: Die ökologische Rationalität einfacher Entscheidungs- und Urteilsheuristiken; in: Siegenthaler, Hansjörg (Hrsg.): Rationalität im Prozess kultureller Evolution. Rationalitätsunterstellungen als eine Bedingung der Möglichkeit substantieller Rationalität des Handelns; Tübingen, S. 65-89

HOLZKAMP, Christine, **STEPPKE**, Gisela 1984: Erziehung als Wissenschaft und Erziehung als produktive Tätigkeit. Ein Beitrag zur Geschlechtsspezifik in der Sozialisationsforschung; in: Schaeffer-Hegel, Barbara, Wartmann, Brigitte (Hrsg.): Mythos Frau. Projektionen und Inszenierungen im Patriarchat, Berlin, S. 61-78

HOLZKAMP, Klaus 1983: Grundlegung der Psychologie; Frankfurt a.M.

HONNETH, Axel 1990: Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne; in: Honneth, Axel: Die zerrissene Welt des Sozialen. Sozialphilosophische Aufsätze, Frankfurt, 73–92

HONNETH, Axel 1992: Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte, Frankfurt a.M.

HORKHEIMER, Max, **ADORNO**, Theodor W. 1984: Sociologica. Reden und Vorträge, Frankfurt a.M.

HORKHEIMER, Max, **ADORNO**, Theodor W. 2003: Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente, 14. Auflage, Frankfurt a.M.

HOSSFELD, Heiko 2005: Die Erklärung von Vertrauen im ökonomischen Modellbau – zwischen Realitätsnähe und Komplexität; in: Nienhüser, Werner (Hrsg): Essener Beiträge zur Personalforschung, Nr. 5/2005, Essen; unter:
http://www.uni-due.de/personal/Download/EBPF4.pdf

HOURANI, Albert H. 1980: Europe and the Middle East, Band 1980, Teil 2, London

HRADIL, Stefan 2006: Die Sozialstruktur Deutschlands im internationalen Vergleich, Wiesbaden

HÜGLI, Anton, **LÜBCKE**, Poul (Hrsg.) 2005: Philosophielexikon. Personen und Begriffe der abendländischen Philosophie von der Antike bis zur Gegenwart, Berlin

HUHNKE, Brigitta 2004: Herrinnen der Plantage – zum Rassismus in der feministischen Kopftuchdebatte, ZAG 45, Herbst 2004, Berlin, S. 22-26

HUME, David 1984: Eine Untersuchung über die Prinzipien der Moral, Stuttgart,

HUNTINGTON, Samuel P. 1996: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert; München/Wien

HURRELMANN, Klaus, **ULRICH**, Dieter (Hrsg.) 1991: Neues Handbuch der Sozialisationsforschung. Weinheim/Basel

IBRAHIM, Raymond 2009: War and Peace – and Deceit – in Islam; unter:
http://www.victorhanson.com/articles/ibrahim022709PF.html,
26.02.2009

IMBUSCH, Peter 2005: Alfred Weber: Destruktivität der Zivilisation und Krise der Kultur; in: Imbusch, Peter: Moderne und Gewalt. Zivilisationstheoretische Perspektiven auf das 20. Jahrhundert, Wiesbaden, S. 163-244

IRIGARAY, Luce 1979: Das Geschlecht, das nicht eins ist, Berlin

IRRGANG, Bernhard 2001: Lehrbuch der Evolutionären Erkenntnistheorie. Thesen Konzeptionen und Kritik; München/Basel

ISOP, Utta, **RATKOVIĆ**, Viktoria, **WINTERSTEINER**, Werner 2009: Die Regeln des Vorkrieges. Zu diesem Buch; in: Isop, Utta, Ratković, Viktoria, Wintersteiner, Werner: Spielregeln der Gewalt: Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Friedens- und Geschlechterforschung, Bielefeld, S. 9-17

JAKOBS, Wilhelm G. 2007: Differenz und Freiheit. Zum metaphysischen und kritischen Denken im Deutschen Idealismus; in: Westerkamp, Dirk, Lü-

he, Astrid von der (Hrsg.): Metaphysik und Moderne. Ortsbestimmungen philosophischer Gegenwart. Festschrift für Claus-Artur Scheier, Würzburg, S. 41-53

JASPERS, Karl 1988: Vom Ursprung und Ziel der Geschichte; München/Zürich

JEHIEL, Philippe, **MEYER-TER-VEHN**, Moritz u.a. 2004: Limits of Ex-Post Implementation, unter: http://www.econ.ucla.edu/zame/ExPost.pdf

JELLINEK, Georg 1922: Allgemeine Staatslehre. Unter Verwertung des handschriftlichen Nachlasses durchgesehen und ergänzt, 3. Auflage, 4., um ein durchgesehene Verz. der Neuerscheinungen verm. Neudr. der Ausg. von 1914, Berlin

JESSEN, Georg, **WILAMOWITZ-MOELLENDORF**, Ulrich von 2006: Das Kopftuch – Entschleierung eines Symbols? In: Konrad-Adenauer-Stiftung (Hrsg.): Zukunftsforum Politik. Broschürenreihe Nr. 77, St. Augustin/Berlin

JOACHIMSTHALER, Jürgen 2007:Philologie der Nachbarschaft. Erinnerungskultur, Literatur und Wissenschaft zwischen Deutschland und Polen, Würzburg

JOAS, Hans 1989: Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead; Frankfurt a.M.

JOAS, Hans 1992: Die Kreativität des Handelns, Frankfurt a. M.

JOAS, Hans 1997: Die Entstehung der Werte, Frankfurt a.M.

JOAS, Hans, **KNÖBL**, Wolfgang 2004: Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen, Frankfurt a. M.

JOST, Peter-Jürgen 1999: Strategisches Konfliktmanagement in Organisationen. Eine spieltheoretische Einführung, Wiesbaden

JUNGE, Kay 1998: Vertrauen und die Grundlagen der Sozialtheorie. Ein Kommentar zu James S. Coleman; in: Müller, Hans-Peter, Schmid, Michael 1998: Norm, Herrschaft und Vertrauen: Beiträge zu James S. Colemans Grundlagen der Sozialtheorie, Opladen, Wiesbaden, S. 26-63

KAHL, Joachim 2007: Grenzen der Toleranz; in: Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg (Hrsg.): Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie, Sonderheft 13, Nürnberg, S. 123-135

KALS, Elisabeth 2000: Gerechtigkeitspsychologische Analyse und Mediation von Konflikten: Ein interkultureller Vergleich am Beispiel lokaler Umweltkonflikte; unter: http://psydok.sulb.uni-saarland.de/volltexte/2004/140/pdf/beri129.pdf

KANDEL, Johannes 2004: Organisierter Islam in Deutschland und gesellschaftliche Integration. Politische Akademie der Friedrich-Ebert-Stiftung. Referat Interkultureller Dialog; unter: http://library.fes.de/pdf-files/akademie/online/50372.pdf

KANT, Immanuel 1784/1914: Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung, Wiesbaden

KANT, Immanuel 1781/1974 (A): Kritik der reinen Vernunft 1. Werksausgabe III, Frankfurt a.M.

KANT, Immanuel 1787/1974 (B): Kritik der reinen Vernunft 2. Werksausgabe III, Frankfurt a.M.

KANT, Immanuel 1803/ 1977: Metaphysik der Sitten, Leipzig

KANT, Immanuel 1798/2000: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Hamburg

KANT, Immanuel 1785/2000a: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Stuttgart

KAPALKA, Annita, **RÄTHZEL**, Nora 1989: Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein; in: Autrata, Otger, Kaschuba, Gerret u.a. (Hrsg.): Theorien über Rassismus. Eine Tübinger Veranstaltungsreihe, Hamburg, S. 85-100

KAPPELHOFF, Peter 1992: Die Auflösung des Sozialen; in: Analyse & Kritik 14, Opladen, S. 221-238

KAPPELHOFF, Peter 2002: Evolution und Steuerung von Komplexität; unter: http://temme.wiwi.uniwuppertal.de/fileadmin/kappelhoff/Downloads/Veroeffentlichungen/evolsteu.pdf

KAPPELHOFF, Peter 2003: Evolutionäre Erkenntnistheorie als Grundlage eines aufgeklärten Kritischen Rationalismus; unter: http://kappelhoff.wiwi.uni-wuppertal.de/fileadmin/kappelhoff/Downloads/Veroeffentlichungen/eekr.pdf

KAPPELHOFF, Peter 2005: Auf der Suche nach dem verlorenen Milchgeld! unter: http://kappelhoff.wiwi.uni-wuppertal.de/fileadmin/kappelhoff/Downloads/Veroeffentlichungen/verlorenes_Milchgeld.pdf

KARLSON, Nils 1993: The State of State. An Inquiry Concerning the Role of Invisible Hands in Politics and Civil Society, Uppsala

KARSH, Efraim 2007: Imperialismus im Namen Allahs. Von Muhammad bis Osama bin Laden, München

KASPAR, Robert 1983: Die biologischen Grundlagen der evolutionären Erkenntnistheorie; in: Lorenz, Konrad, Wuketits, Franz M. (Hrsg.): Die Evolution des Denkens. 12 Beiträge, München/Zürich, S. 125-145

KAUFMANN, Franz-Xaver 2005: Rationalität hinter dem Rücken der Akteure; in: Siegenthaler, Hansjörg (Hrsg.): Rationalität im Prozess kultureller Evolution. Rationalitätsunterstellungen als eine Bedingung der Möglichkeit substantieller Rationalität des Handelns; Tübingen, S. 93-129

KEDOURIE, Elie 1992: Politics in the Middle East, Oxford/New York

KELEK, Necla 2005: Die fremde Braut. Ein Bericht aus dem Inneren des türkischen Lebens in Deutschland, Köln

KELEK, Necla 2007: Die verlorenen Söhne. Plädoyer für die Befreiung des türkisch-muslimischen Mannes, München

KELEK, Necla 2007 a: Die Stereotype des Mr. Buruma; unter: http://www.perlentaucher.de/artikel/3644.html, 05.02.2007

KELEK, Necla 2007 b: Integration der Muslime. Bist du nicht von uns, dann bist du des Teufels; in: Frankfurter Allgemeine Zeitung, Nr. 96, Frankfurt a.M., S. 36, 25.04.2007

KELSEN, Hans 1928/1981: Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts. Beitrag zu einer Reinen Rechtslehre, Tübingen

KELSEN, Hans 1992: Reine Rechtslehre, Wien

KHOURY, Adel Th. 1991: Fundamentalismus im heutigen Islam; in: Herrmann Kochanek (Hrsg.): Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg/Basel/Wien, S. 266-276

KINDELBERGER, Kilian (Hrsg.) 2004: Fundamentalismus. Politisierte Religionen Vorwort, Potsdam, S. 7-9

KIPPENBERG, Hans. G. o.J.: Forschungsprojekt 1: Religiöse Gewalt aus handlungstheoretischer Sicht; unter:
http://www2.uni-
erfurt.de/maxwe/personen/kippenberg/kippenberg_forsch.html,
zuletzt abgerufen: 17.06.2011

KIPPENBERG, Hans. G. 2008: Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung, München

KIPPENBERG, Hans G. 1997: Émile Durkheim (1858–1917); in: Axel Michaels (Hrsg.): Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade, München, S. 103-119

KLAUE, Magnus 2009: Performative Mobilmachung. Über die Verschmelzung von Politik und Kunst im ästhetischen „Ereignis"; in: Bahamas, Nr. 58, Herbst 2009, Berlin, S. 64-69

KLAUE, Magnus 2011: Nichts stockt. Über den „kommenden Aufstand" und die Notwendigkeit, ihn zu verhindern; in: Bahamas, Nr. 61, Vorfrühling 2011, Berlin, S. 41-46

KLEINE-HARTLAGE, Manfred 2010: Das Dschihadsystem. Wie der Islam funktioniert, Gräfeling

KLIEMT, Hartmut, 1994: Der avancierte Affe. Zur Rolle soziobiologischer und philosophischer Theorien über die menschliche Natur; in: Baumann, Michael, Leist, Anton (Hrsg.): Analyse und Kritik. Zeitschrift für Sozialtheorie, Nr. 16, Opladen, S. 3-19

KLIEMT, Hartmut, **LAHNO**, Bernd 2004: Entwicklung und Evolution; in: Buschlinger, Wolfgang, Lütge, Christoph (Hrsg.): Kaltblütig. Philosophie von einem rationalen Standpunkt. Festschrift für Gerhard Vollmer zum 60. Geburtstag, Stuttgart, S. 447-469

KNOBLAUCH, Hubert 1995: Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte, Berlin/New York

KNOBLAUCH, Hubert 1999: Religionssoziologie; Berlin/New York

KNOBLAUCH, Hubert 2007: Kultur, die soziale Konstruktion, das Fremde und das Andere; in: Dreher, Jochen, Stegmaier, Peter (Hrsg.): Zur Unüberwindbarkeit kultureller Differenz. Grundlagentheoretische Reflexionen, Bielefeld, S. 21-42

KOENIG, 2005: Shmuel Noah Eisenstadt; in: Käsler, Dirk (Hrsg.): Aktuelle Theorien der Soziologie. Von Shmuel N. Eisenstadt bis zur Postmoderne, München, S. 41-63

KÖHLER, Bertram o.J.: Evolution als Weltanschauung (Entwurf); unter: http://www.bertramkoehler.de/Evolution%20als%20Weltanschauung.htm#_Toc142579299, zuletzt abgerufen: 21.02.2011

KOHLHAMMER, Siegfried 2007: Der Hass auf die eigene Gesellschaft. Vom Verrat der Intellektuellen; in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 8/9, 61. Jahrgang, August/September 2007: Kein Wille zur Macht. Dekadenz, Berlin, S. 668-680

KORNBLITH, Hilary 2007: Wissen: ein natürliches Phänomen, in: Vollmer, Gerhard, Sukopp, Thomas (Hrsg.): Naturalismus:, Positionen, Perspektiven, Probleme, Tübingen, S. 83-97

KORTE, Hermann 1988: Über Norbert Elias. Das Werden eines Menschenwissenschaftlers, Frankfurt a.M.

KORTE, Hermann 2006: Einführung in die Geschichte der Soziologie, 8., überarbeitete Auflage, Wiesbaden

KOSCHORKE, Albrecht 2004: Codes und Narrative. Überlegungen zur Poetik der funktionalen Differenzierung; in: Walter Erhart (Hrsg.), Grenzen der Germanistik. Rephilologisierung oder Erweiterung? DFG-Symposion 2003. Stuttgart, S. 174-185; unter:
http://www.uni-
kon-
stanz.de/kulturtheorie/Texte/KoschorkeCodesUndNarratives.pdf

KOSLOWSKI, Peter 1988: Prinzipien der ethischen Ökonomie. Grundlegung der Wirtschaftsethik und der auf die Ökonomie bezogenen Ethik, Tübingen

KOSLOWSKI, Peter 1989: Evolution und Gesellschaft. Eine Auseinandersetzung mit der Soziobiologie, Tübingen

KRAPPMANN, Lothar 1975: Soziologische Dimensionen von Identität, Stuttgart

KRAUSS, Hartmut 2007: Islamismus als religiöser Totalitarismus; in: Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg (Hrsg.): Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie, Sonderheft 13, Nürnberg, S. 199-231

KRAWIETZ, Birgit: Einleitung; in: Krawietz, Birgit, Reifeld, Helmut (Hrsg.): Islam und Rechtsstaat. Zwischen Scharia und Säkularisierung, Konferenz der Konrad-Adenauer-Stiftung im November 2007, St. Augustin/Berlin, S. 9-16

KRENN, Kurt 1988: Toleranzbegriff und das Lebensgefühl unserer Zeit. Vortrag aus dem Jahr 1988; unter:
http://www.stjosef.at/bischof.k.krenn/index.htm?toleranzbegriff.htm~mainFrame

KRIEGER, Helmut 2007: Unerwünschte Patriarchen und die Dialektik des Globalen; unter:

http://www2.hu-
ber-
lin.de/gkgeschlecht/okzidentalismus/abstr_fr.php#helmut_krieger

KRIELE, Martin 1975: Einführung in die Staatslehre. Die geschichtlichen Legitimitätsgrundlagen des demokratischen Verfassungsstaates, Reinbek

KRÖNER, Ludwig 2002: Deus et esse. Eine Spurensuche, Münster

KRON, Thomas 2006: Individualisierung – von der Entbettung und Entfremdung über die riskante Autonomie zur „Schaumgeborgenheit"; in: Dollinger, Bernd (Hrsg.): Individualität als Risiko? Soziale Pädagogik als Modernisierungsmanagement, Berlin, S. 97-123

KRONFELDNER, Maria E. 2009: Meme, Meme, Meme: Darwins Erben und die Kultur; in: Bartels, Andreas, Küppers, Bernd-Olaf u.a. (Hrsg.): Philosophia naturalis. Journal for the philosophy of nature, Band 46/2009, Frankfurt a.M.; S. 36-60

KRÜGER, Hans-Peter 1999: Zwischen Lachen und Weinen. Band 1: Das Spektrum menschlicher Phänomene, Berlin

KUBSCH, Ron 2004: Vom Ende der großen Erzählungen. Philosophische Gedankenanstöße, Pforzheim; unter:
http://www.bucer.org/uploads/media/mbstexte003.pdf

KÜNTZEL, Matthias 2009: Die Deutschen und der Iran. Geschichte und Gegenwart einer verhängnisvollen Freundschaft, Berlin

KÜNZLI, Arnold 1989: Kritik der reinen Unvernunft. Plädoyer für ein radikales Denken gegen den Fundamentalismus; in: Meyer, Thomas: Fundamentalismus. Die Internationale der Unvernunft, Frankfurt a.M., S. 50-80

KUHN, Thomas S. 1976: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen. Zweite revidierte und um das Postskriptum von 1969 ergänzte Auflage, Frankfurt

KUMOLL, Karsten 2007: Kultur, Geschichte und die Indigenisierung der Moderne. Eine Analyse des Gesamtwerks von Marshall Sahlins, Bielefeld

KUTSCHKE, Beate 2002: Der dialektische Umschlag; in: Kutschke, Beate: Wildes Denken in der neuen Musik. Die Idee vom Ende der Geschichte bei Theodor W. Adorno und Wolfgang Rihm. Dissertation an der Philosophischen Fakultät der Alexander-Humboldt-Universität zu Berlin, Würzburg, S. 123-139

LACHMANN, Günther 2006: Tödliche Toleranz. Die Muslime und unsere offene Gesellschaft. Mit einem Beitrag von Ayaan Hirsi Ali über die Situation der muslimischen Frauen, München

LACHMANN, Rolf 2000: Ethos ohne Ethik? Perspektiven der Wertethik; in: Bermes; Christian, Leonardy, Heinz, Henckmann, Wolfhart (Hrsg.): Person und Wert. Schelers „Formalismus" – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg/München, S. S. 100-119

LAMNEK, Siegfried 1996: Theorien abweichenden Verhaltens. Eine Einführung für Soziologen, Psychologen, Pädagogen, Juristen, Politologen, Kommunikationswissenschaftler und Sozialarbeiter, München

LAMNEK, Siegfried 1997: Neue Theorien abweichenden Verhaltens, München

LANDMANN, Michael 1979: Fundamental-Anthropologie. Bonn

LAU, Jörg 2007: Die Muslime und der dekadente Westen; in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 8/9, 61. Jahrgang, August/September 2007: Kein Wille zur Macht. Dekadenz, Berlin, S. 780-789

LAU, Jörg 2007 a: Die Muslime und der dekadente Westen; unter: http://www.eurozine.com/articles/article_2007-11-23-lau-de.html

LAUTENBACH, Ernst 2002: Latein–Deutsch: Zitaten-Lexikon. Quellennachweise, Münster/Hamburg/London

LEIPOLD, Hans 2005: Einige Ergänzungen und Fragen zur Kommunismuskonzeption von Karl Marx (Kommentar); in: Pies, Ingo, Leschke, Martin: Karl Marx' kommunistischer Individualismus. Konzepte der Gesellschaftstheorie 11, Tübingen

LEMERT, Edwin M. 1975: Der Begriff der sekundären Devianz; in: Lüderssen, Klaus., Sack, Fritz (Hrsg.): Seminar: Abweichendes Verhalten I. Die selektiven Normen der Gesellschaft, Frankfurt a.M., S. 433-476

LEMKE, Thomas 2005: Geschichte und Erfahrung. Michel Foucault und die Spuren der Macht; in: Foucault, Michel: Analytik der Macht. Nachwort, Frankfurt a.M., S. 319-347

LENGER, Hans-Joachim, **THOLEN**, Georg Christoph (Hrsg.) 2007: Mnema. Derrida zum Andenken, Bielefeld. S. 135-156; unter: http://www.unilu.ch/files/unbedingter-rationalismus.pdf

LENK, Hans 1994: Von Deutungen zu Wertungen. Eine Einführung in aktuelles Philosophieren, Frankfurt a.M.

LENK, Kurt 1964: Ideologiekritik und Wissenssoziologie. Soziologische Texte, Band 4, Neuwied/Berlin

LENK, Kurt 1994: Politikwissenschaft als kritische Theorie. Festschrift für Kurt Lenk, Baden-Baden

LÉVI-STRAUSS, Claude 1993: Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft, 1. Auflage, Frankfurt a.M.

LEWIS, Bernard 1983: Der Westen aus der Sicht des Islam. Ein historischer Überblick; in: Lewis, Bernard. Cemment l'Islam regardait l'Occident, Zeitschrift L'Histoire, Nr. 56, Paris, S. 44-55 unter: http://wwwg.uni-klu.ac.at/eeo/Lewis_Islam

LEWONTIN, Richard C., **ROSE**, Steven, **KAMIN**, Leon J. 1988: Die Gene sind es nicht. Biologie, Ideologie und menschliche Natur, München/Weinheim

LINDENBERG, Siegwart 1990: Rationalität und Kultur. Die verhaltenstheoretische Basis des Einflusses von Kultur auf Transaktionen; in: Haferkamp, Hans (Hrsg.): Sozialstruktur und Kultur, Frankfurt a.M., S. 249-287

LINDENBERG, Siegwart 1998: Die Relevanz theoriereicher Brückenannahmen; in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 48, Opladen, S. 126-140

LINK, Christoph 2000: Der Einfluss christlicher Werte auf die deutsche Verfas-

sungsordnung; in: Resch, Ingo (Hrsg.): Mehr als man glaubt. Christliche Fundamente in Recht, Wirtschaft und Gesellschaft, München, S. 95-103

LÖW, Reinhard 1983: Evolution und Erkenntnis: Tragweite und Grenzen der evolutionären Erkenntnistheorie in philosophischer Absicht; in: Lorenz, Konrad, Wuketits, Franz M. (Hrsg.): Die Evolution des Denkens. 12 Beiträge, München/Zürich, S. 331-360

LÖWITH, Karl 2004: Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart/Weimar

LOHMANN, Georg 2010: Menschenrechte und die Frage nach dem Subjekt der Rechte. Vortrag auf der Tagung „Der Mensch – seine Würde – seine Rechte. Historische Gebundenheit und Probleme der Universalisierbarkeit", Donnerstag, 11. März 2010, Berlin;
unter:
http://opus.kobv.de/ubp/volltexte/2008/2205/pdf/SGM11_btr01.pdf

LORENZ, Konrad 1978: Das Wirkungsgefüge der Natur und das Schicksal des Menschen. Gesammelte Arbeiten, München/Zürich

LORENZ, Konrad 1997: Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens, München/Zürich

LORENZ, Konrad, **WUKETITS**, Franz M. 1983 (Hrsg.): Die Evolution des Denkens. 12 Beiträge, München/Zürich

LOTTER, Konrad, **MEINERS**, Reinhard, **TREPTOW**, Elmar 2006: Das Marx-Engels-Lexikon. Von Abstraktion bis Zirkulation, Köln

LOY, Claudia 1988: Marktsystem und Gleichgewichtstendenz, Tübingen

LUCKMANN, Thomas 1992: Theorie des sozialen Handelns, Berlin/New York

LUCKMANN, Thomas 2006: Von der „Entstehung" persönlicher Identität; in: Wenzel, Ulrich, Bretzinger, Bettina, Holz, Klaus (Hrsg.): Subjekte und Gesellschaft. Zur Konstitution von Sozialität, Weilerswist, S. 383-397

LÜDEMANN, Christian 2000: Normen, Sanktionen und soziale Kontrolle in der Theorie rationalen Handelns von James S. Coleman; in: Peters, Helge (Hrsg.): Soziale Kontrolle. Zum Problem der Nonkonformität in der Gesellschaft, Opladen/Wiesbaden, S. 87-110

LÜDEMANN, Christian 1998: Das Makro-Mikro-Makro-Modell von James S. Coleman, Kontrollübertragungen und fremdenfeindliche Gewalt; in: Müller, Hans-Peter, Schmid, Michael (Hrsg): Norm, Herrschaft und Vertrauen: Beiträge zu James S. Colemans Grundlagen der Sozialtheorie, Opladen/Wiesbaden, S. 157-179

LÜDTKE, Nico 2009: Die (biologische) Natur des Menschen – Philosophische Anthropologie – Soziologie, Band 2, Berlin; unter:
http://www.ast.uni-oldenburg.de/download/luedtke/luedtke_soziobiologie.pdf

LUHMANN, Niklas 1973: Zweckbegriff und Systemrationalität. Über die Funktion von Zwecken in sozialen Systemen, Frankfurt a.M.

LUHMANN, Niklas 1973a: Vertrauen: Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, 2. erweiterte Auflage, Stuttgart

LUHMANN, Niklas 1977: Die Funktion der Religion, 1. Auflage, Frankfurt a.M.

LUHMANN, Niklas 1994: Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie, Frankfurt

LUHMANN, Niklas 2000: Die Religion der Gesellschaft, 1. Auflage, Frankfurt a.M.

LUHMANN, Niklas 2005: Soziologische Aufklärung 4. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft, 3. Auflage, Wiesbaden

LUMSDEN, Charles J., Wilson, Edward O. 1981: Genes, Mind and Culture. The Coevolutionary Process, Camdbridge (Mass.), London

LUTTERER, Wolfram 2004: Der genetische alterisierte Mensch. Kulturreduktionismus in der Soziobiologie E.O. Wilsons; unter: http://www.lutterer.de/Lutterer%20-%20Der%20genetisch%20alterisierte%20Mensch.pdf

LYOTARD, Jean- François 1977: Patchwork der Minderheiten, Berlin

LYOTARD, Jean- François 1986: Das postmoderne Wissen. Ein Bericht, Graz/Wien

MACHIAVELLI, Niccolò 1977: Der Fürst; in: Weber-Fas, Rudolf 1977: Der Staat. Dokumente des Staatsdenkens von der Antike bis zur Gegenwart, Erster Band, Pfullingen, S. 178-200

MACHUNSKY, Niklaas 2007: Alain Badiou – Meisterdenker des Ausnamezustandes. Krisenbewältigung als Lebensgefühl; in: Prodomo. Zeitschrift in eigener Sache, Nr. 7, Köln, S. 36-46

MAIER, Hans 2000: Die Grundwertdebatte in der Bundesrepublik Deutschland 1976-1999; in: Bermes; Christian, Leonardy, Heinz, Henckmann, Wolfhart (Hrsg.): Person und Wert. Schelers „Formalismus" – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg/München, S. 285-308

MAIER, Hans, **DENZER**, Horst (Hrsg.) 2001: Klassiker des politischen Denkens. Erster Band. Von Plato bis Thomas Hobbes, München

MARCH, James G. 1979: The Technology of Foolishness; in: March, James G., Olson, Johan P. (Hrsg.): Ambiguity and Choice in Organizations, Oslo/Bergen/Tromsø, S. 69-81

MARCH, James G., **OLSON**, Johan P. 1979: Organisational Choice under Ambiguity; in: March, James G., Olson, Johan P. (Hrsg.): Ambiguity and Choice in Organizations, Oslo/Bergen/Tromsø, S. 10-23

MARDIN, Şerif 2007: Gedanken aus der Sicht der Religionssoziologie; in: Stuttgarter Stiftung für Wissenschaft und Religion (Hrsg.): Islamische Theologie des 21. Jahrhunderts. Der aufgeklärte Islam. Aufkommen – Ideen – Niederschlag. Das Paradigma des Said Nursi, Internetveröffentlichung 2007, Stuttgart; unter: http://www.isthin.de/IslamischeTheologie.pdf

MARWICK, Arthur, 1999: Mentalitätsstrukturen und soziokulturelle Verhaltensmuster; in: Kastendieck, Dirk, Rohe, Karl u.a. (Hrsg.) Großbritannien. Geschichte – Politik – Wirtschaft – Gesellschaft, Bonn, S. 116-145

MARX, Karl, **ENGELS**, Friedrich 1961: Werke, Band 1, Berlin

MARX, Karl, **ENGELS**, Friedrich 1990: Werke, Band 3, Berlin

MARX, Karl, **ENGELS**, Friedrich 1964: Werke, Band 13, Berlin

MARX, Karl, **ENGELS**, Friedrich 1973: Werke, Band 25. Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Frankfurt a.M.

MARX, Karl, **ENGELS**, Friedrich 1974: Werke, Band 23, Berlin

MARX, Karl 1981: Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Band, Buch I: Der Produktionsprozess des Kapitals, Berlin

MATURANA, Humberto R. 1982: Erkennen: Die Organisation und Verkörperung von Wirklichkeit. Ausgewählte Arbeiten zur biologischen Epistemologie, Braunschweig

MATURANA, Humberto R. 1994: Was ist Erkennen? München/Zürich

MAUDUDI, Sayyid Abul Ala o.J. und Ort: Al-Islam wa al-Madaniyya al-haditha (Islam und die moderne Zivilisation); in: Tibi, Bassam 2002: Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit, München, S. 41-44

MAUL, Thomas 2010: Sex, Djihad und Despotie. Zur Kritk des Phallozentrismus, Freiburg

MAYNARD SMITH, John 1982: Evolution and the Theory of Games, Cambridge

MAYER, Hans Eberhard 1973: Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart/Berlin u.a.

MC CLELLAND, David 1961: The Achieving Society, Glencoe

MEAD, George Herbert 1988: Geist, Identität und Gesellschaft aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt a.M.

MEDDEB, Abdelwahab 2006: „Dem Islam ist die Gewalt in die Wiege gelegt"; in DIE ZEIT online; unter: http://www.zeit.de/2006/39/Interview-Meddeb, 21.09.2006

MEIER, Heinrich 2006: Was ist Politische Theologie? Einführende Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff; in: Assmann, Jan: Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel, München, S. 7-22

MERKER, Barbara 2001: Die Sorge als Sein des Daseins. §§ 39-44; in: Heidegger, Martin 1949: Sein und Zeit, 6. Auflage; Hrsg.: Rentsch, Thomas, Tübingen, S. 117-132

MERTON, Robert K. 1965: The Self-Fullfilling Prophecy; in: Merton, Robert K.: Social Theory and Social Structure, New York, S. 421-436

MERTON, Robert K. 1995: Soziologische Theorie und soziale Struktur, Berlin/New York

MEYER, Thomas 1989: Fundamentalismus. Die andere Dialektik der Aufklärung; in Meyer, Thomas: Fundamentalismus. Die Internationale der Unvernunft, Frankfurt a.M., S. 13-21

MEYER, Thomas 1989: Der unverhoffte Fundamentalismus. Beobachtungen in der Bundesrepublik; in Meyer, Thomas: Fundamentalismus. Die Internationale der Unvernunft, Frankfurt a.M., S. 263-295

MEYER, Thomas 1989a: Fundamentalismus. Aufstand gegen die Moderne, Reinbek

MEYER, Thomas 1994: Die Transformation des Politischen, Frankfurt a.M.

MEYER, Thomas 1996: Fundamentalismus und Universalismus in Moral und Politik; in: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.): Nachmetaphysisches Denken und Religion, Würzburg, S. 161-172

MILLIKAN, Ruth Garret 2003: Vom angeblichen Siegeszug der Gene und Meme; in: Becker, Alexander, Mehr, Christian u.a. 2003: Gene, Meme und Gehirne. Geist und Gesellschaft. Eine Debatte, Frankfurt a.M., S. 90-111

MINISTERIUM FÜR INNERES UND KOMMUNALES DES LANDES NORD-RHEIN-WESTPHALEN (Hrsg.) 2002: Verfassungsschutzbericht: Zur Islamischen Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland; unter: http://m.mik.nrw.de/uploads/media/islamcha.pdf, zuletzt abgerufen: 16.02.12

MINTZEL, Alf 1993: Kultur und Gesellschaft. Der Kulturbegriff in der Soziologie; in: Hansen, Klaus P. (Hrsg.): Kulturbegriff und Methode. Der stille Paradigmenwechsel in den Geisteswissenschaften, Tübingen

MITZSCHERLICH, Beate 2006: Individualität als Risiko – Integration als Chance? Zur Identitätskonstruktion von Jugendlichen in der Gegenwart; in: Dollinger, Bernd (Hrsg.): Individualität als Risiko? Soziale Pädagogik als Modernisierungsmanagement, Berlin, S. 83-96

MOHR, Hans 1986: Evolutionäre Ethik. Information Philosophie 4, Darmstadt

MOHR, Hans 1995: Natur und Moral. Ethik in der Biologie, Darmstadt

MOHR, Hans 1996: Biologische Wurzeln des Orientierungswissens; in: Riedl, Rupert, Delpos, Manuela (Hrsg.): Die Evolutionäre Erkenntnistheorie im Spiegel der Wissenschaften, Wien, S. 349-353

MOHRS, Thomas 1995: Vom Weltstaat. Hobbes' Sozialphilosophie, Soziobiologie, Realpolitik, Berlin

MOKRE, Monika, **WEISS**, Gilbert, **BAUBÖCK**, Rainer (Hrsg.) 2003: Europas Identitäten. Mythen, Konflikte, Konstruktionen, Frankfurt a.M.

MOLTHAGEN, Michael 2002: Die „Islamische Charta“ des Zentralrates der Muslime in Deutschland (ZMD); unter: http://www.islaminstitut.de/Artikelanzeige.41+M5040fe8695a.0.html

MORGENSTERN, Oskar 1964: Vollkommene Voraussicht und wirtschaftliches Gleichgewicht; in: Albert, Hans (Hrsg.): Theorie und Realität, Tübingen

MÜHLFELD, Claus 1974: Die leistungssymbiotische Beziehung von Sprache und Denken im Sozialisationsprozess; in: Mühlfeld, Claus, Schmid, Michael (Hrsg.): Soziologische Theorie, Hamburg, S. 340-357)

MÜHLFELD, Claus 1980: Arbeitslosigkeit, Lebenswelt und soziale Konstruktion der Wirklichkeit, in: Hassemer, Winfried, Hoffmann-Riem, Wolfgang u.a. (Hrsg.): Arbeitslosigkeit als Problem der Rechts- und Sozialwissenschaften, Baden-Baden, S. 339-353

MÜHLFELD, Claus 1982: Ehe und Familie, Opladen

MÜHLFELD, Claus 1983: Symbol und Sozialisation, in: Reimann, Horst (Hrsg.): Soziologie und Ethnologie - Zur Interaktion zwischen zwei Disziplinen. W.E. Mühlmann zum 80. Geburtstag, Opladen S. 73-85

MÜHLFELD, Claus 1983a: Werturteilsdiskussion, MS Bamberg

MÜHLFELD, Claus 1991: Bemerkungen zur binären Struktur der Moral; in: Salumun, Kurt: Moral und Politik aus der Sicht des Kritischen Rationalismus; Amsterdam, Atlanta, S. 73-93

MÜHLFELD, Claus 1992: Rezeption der nationalsozialistischen Familienpolitik. Eine Analyse über die Auseinandersetzung mit der NS-Familienpolitik in ausgewählten Wissenschaften 1933 - 1939, Stuttgart

MÜHLFELD, Claus 1994: Der Mensch als ärgerliche Tatsache. Der erkenntnistheoretische Stellenwert des Individuums in der selbstreferentiellen Systemtheorie; in: Hörmann, Georg (Hrsg.): Im System gefangen. Zur Kritik systemischer Konzeptionen in den Sozialwissenschaften, Münster, S. 114-139

MÜHLFELD, Claus 1995: Familiale Lebensformen. Ehe – Familie – Partnerschaft. Bamberger Beiträge zur Sozialpädagogik & Familienforschung, Augsburg

MÜHLFELD, Claus 1996: Zur Normativität familialer Lebensformen; in: Buba, Hans Peter, Schneider, Norbert F. (Hrsg.): Familie. Zwischen gesellschaftlicher Prägung und individuellem Design, Opladen

MÜHLFELD, Claus 1997: Familienskript; in: Staatsinstitut für Familienforschung an der Universität Bamberg – ifb – Materialien 2-97, Scheßlitz

MÜHLFELD, Claus 1999: Schlüsselqualifikationen, soziale Integration und Persönlichkeitseigenschaften: Erziehungswissenschaften im Spannungsfeld gesellschaftlicher Veränderungen; in: Projektgruppe Arbeit-Jugend-Politik (Hrsg.): Politisch-soziale Jugendbildung in der Krise der Arbeitsgesellschaft. Ergebnisse Analysen, Perspektiven zum Projekt Arbeit-Jugend-Politik, St. Ingbert, S. 155-194

MÜHLFELD, Claus 2003: Eigennutzmaximierung – Ein zielloser Prozess mit zielbewussten Ergebnissen? Strategische Rationalität als Herausforderung der pädagogischen Anthropologie; in: Hörmann Georg: Pädagogische Anthropologie zwischen Lebenswissenschaften und normativer Deregulierung, Hohengehren, S. 151-203

MÜHLFELD, Claus 2003a: Sinnvermittlung, Verantwortung und moralische Kommunikation als Basiselement einer Ethik der freiwilligen Selbstbindung; in: Benseler, Frank, Blanck, Bettina u.a. (Hrsg.) 2003: Erwägen, Wissen, Ethik, Jg. 14, Heft 4/2003, S. 634-636

MÜHLFELD, Claus 2005: Vertrauen als Basiselement sozialer Ordnung; in: Aretz, Hans-Jürgen, Lahusen, Christian (Hrsg.): Die Ordnung der Gesellschaft, Frankfurt/Main

MÜHLFELD, Claus 2006: Zur Ambivalenz des Individualisierungstheorems: Persönlichkeitsentwicklung oder normierte Anpassungsstrategie? In: Dollinger, Bernd (Hrsg.): Individualität als Risiko? Soziale Pädagogik als Modernisierungsmanagement, Berlin, S. 48-77

MÜHLFELD, Claus 2008: Menschliche Moralität. Freiwillige Selbstbindung an selbstthematisierte Handlungsbegrenzung? In: Bieberstein, K, Schmitt

H. (Hrsg.): Prekär. Gottes Gerechtigkeit und die Moral der Menschen, Luzern, S. 70-79

MÜHLMANN, Wilhelm E. 1961: Chiliasmus und Nativismus. Studien zur Psychologie, Soziologie und historischen Kasuistik der Umsturzbewegungen, Berlin

MÜLLER, Hans-Peter 2006: Terror und Gewalt. Anmerkungen zum „Kampf der Kulturen"; in: Anders, Freia, Gilcher-Holtey, Ingrid (Hrsg.): Herausforderungen des staatlichen Gewaltmonopols. Recht und politisch motivierte Gewalt am Ende des 20. Jahrhunderts, Frankfurt a.M./New York; S. 112-132

MÜLLER, Hans-Peter 2007: Hält das soziale Band? Über Reziprozität und Dekadenz; in: Merkur. Deutsche Zeitschrift für europäisches Denken, Heft 8/9, 61. Jahrgang, August/September 2007: Kein Wille zur Macht. Dekadenz, Berlin, S. 809-817

MÜLLER, Hans-Peter, **SCHMID**, Michael (Hrsg.) 1998: James Samuel Coleman. 12.08.1926 – 25.03.1995; in: Müller, Hans-Peter/Schmid, Michael 1998: Norm, Herrschaft und Vertrauen: Beiträge zu James S. Colemans Grundlagen der Sozialtheorie, Opladen/Wiesbaden, S. 7-25

MÜLLER, Helmut A. 2008: Evolution: woher und wohin? Antworten aus Religion, Natur- und Geisteswissenschaften, Göttingen

MÜLLER, Herbert I. 2007: Vom Islamismus zum Djihadismus. Versuch eines Zugangs; in: Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg (Hrsg.): Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie, Sonderheft 13, Nürnberg, S. 47-61

MÜNCH, Richard 1998: Rational Choice – Grenzen der Erklärungskraft; in: Müller, Hans-Peter, Schmid, Michael 1998: Norm, Herrschaft und Vertrauen: Beiträge zu James S. Colemans Grundlagen der Sozialtheorie, Opladen/Wiesbaden, S. 79- 91

MÜNCH, Richard 2003: Soziologische Theorie. Band 2: Handlungstheorie, Frankfurt/New York,

NAEEM, Naseef 2008: Einflüsse der Religionsklausel auf die Verfassungsgebung in islamisch geprägten Ländern; in: Krawietz, Birgit, Reifeld, Helmut (Hrsg.): Islam und Rechtsstaat. Zwischen Scharia und Säkularisierung, Konferenz der Konrad-Adenauer-Stiftung im November 2007, St. Augustin/Berlin, S. 77-86

NAFISI, Azar 2003: Our Abandoned Muslim Allies. Middle East Studies in the News; unter: http://www.campus-watch.org/article/id/553

NAGEL, Tilman 2001: Islam. Die Heilsbotschaft des Korans und ihre Konsequenzen, Westhofen

NAGEL, Tilman 1992: Bagdad und die Kultur des Islams; in: Haarmann, Maria (Hrsg.) Der Islam. Ein Lesebuch, München, S. 84-89

NAGEL, Tilman 2006: Kämpfen bis zum endgültigen Triumph. Über Gewalt im Islam; unter: http://www.nzz.ch/2006/11/25/li/articleENPV0.html

NEGRI, Antonio 2004: Politische Subjekte. Multitude und konstituierende

Macht. Vorlesung; in: Atzert, Thomas, Müller, Jost 2004: Immaterielle Arbeit und imperiale Souveränität. Analysen und Diskussionen zum Empire, Münster, S. 14-28

NEUMANN, John von, **MORGENSTERN**, Oskar 1944: Theory of Games and Economic Behavior, Princeton

NIEMITZ, Carsten 2000: „Kinship selection" – zum Verhältnis von Primatologie und Anthropologie; in: Niemitz, Carsten (Hrsg.): Schnittstelle Mensch-Umwelt in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Proceedings, 3. Kongress der Gesellschaft für Anthropologie, 1.-3. Oktober 1998, Göttingen, S. 47-50

NIETZSCHE, Friedrich 1945: Die Geburt der Tragödie. Der griechische Staat, Stuttgart

NIETZSCHE, Friedrich 1984: Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft, Frankfurt a.M.

NIETZSCHE, Friedrich 1996: Nachgelassene Fragmente. Eine Auswahl, Stuttgart

NIETZSCHE, Friedrich 2000: Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister, Frankfurt a.M.

NÖLDEKE, Theodor 1909/1981: Geschichte des Qorāns. Erster Teil: Über den Ursprung des Qorāns, Leipzig

NUNNER-WINKLER, Gertrud 2003: Ethik der freiwilligen Selbstbindung; in: Benseler, Frank, Blanck, Bettina u.a. (Hrsg.) 2003: Erwägen, Wissen, Ethik, Jg. 14, Heft 4/2003, S. 579-589

OESER, Erhard 1987: Psychozoikum. Evolution und Mechanismus der menschlichen Erkenntnisfähigkeit, Berlin

OESER, Erhard, **SEITELBERGER**, Franz 1988: Gehirn, Bewusstsein und Erkenntnis. Dimensionen der modernen Biologie 2, Darmstadt

OESER, Erhard, **SEITELBERGER**, Franz 1995: Gehirn, Bewusstsein und Erkenntnis. Dimensionen der modernen Biologie 2., Darmstadt

OESTREICH, Heide 2007: Sehnsucht nach dem Orientalen; unter: http://www.taz.de/?id=archivseite&dig=2007/02/15/a0210

OEXLE, Otto G. 2005: „1933". Zur 'longue durèè' mentaler Strukturen; in: Siegenthaler, Hansjörg (Hrsg.): Rationalität im Prozess kultureller Evolution. Rationalitätsunterstellungen als eine Bedingung der Möglichkeit substantieller Rationalität des Handelns, Tübingen, S. 235-265

OPITZ, Sven 2007: Auf der Suche nach Bedeutsamkeit. „Leidenschaftliche Verhaftungen" der subjektivierten Arbeit; in: Weiß, Volker, Speck, Sarah (Hrsg.): Herrschaftsverhältnisse. Essays zur dekonstruktivistischen Herausforderung kritischer Gesellschaftstheorie, Berlin, S. 117-132

OPP, Karl-Dieter o.J.: Die Theorie rationalen Handelns („Rational Choice"-Theorie): Varianten, Anwendungen, Kritik, Alternativen; unter: http://www.uni-leipzig.de/~sozio/mitarbeiter/m29/content/dokumente/365/Block Semin

arRCTJan08.pdf, zuletzt abgerufen: 07.06.2008

ORGANISATION DER ISLAMISCHEN KONFERENZ 1990: Kairoer Erklärung der Menschenrechte im Islam – 1990; unter: http://www.dailytalk.ch/wp-content/uploads/Kairoer%20Erklaerung%20der%20OIC. pdf

OTTO, Hans-Uwe, **THIERSCH**, Hans 2001: Handbuch der Sozialarbeit /Sozialpädagogik, Neuwied/Kriftel

PAECH, Norman 2008: Zionismus in der arabischen Welt; in: Ossietzky. Zweiwochenschrift für Politik/Kultur/Wirtschaft, 15/2008, Berlin; unter: http://www.sopos.org/aufsaetze/48bea26f295e9/1.phtml

PANKOKE, Eckart: Ökologische Intervention und soziale Aktion: Zur „Feldorientierung" aktiver Sozialpolitik; in: Mühlfeld, Claus, Oppl, Hubert u.a. (Hrsg.): Ökologische Konzepte für Sozialarbeit. Schriftenreihe für Studierende, Lehrende und Praktiker, Frankfurt a.M., S. 9-21

PARET, Rudi: Der Koran, Stuttgart

PARSONS, Talcott (Hrsg.) 1967: Toward a General Theory of Action, Cambridge

PARSONS, Talcott 1968: Sozialstruktur und Persönlichkeit, Frankfurt a.M.

PARSONS, Talcott 1976: Zur Theorie sozialer Systeme, Opladen

PEPLOW, Ronnie M. 1998: Ernst Cassirers Kulturphilosophie als Frage nach dem Menschen, Würzburg

PERNTHALER, Peter 1986: Allgemeine Staatslehre und Verfassungslehre, Wien

PETERS, Hans-Rudolf 2000: Wirtschaftspolitik, München/Wien

PETERS, Helge 2000: Soziale Kontrolle. Zum Problem der Nonkonformität in der Gesellschaft, Opladen/Wiesbaden

PFAHL-TRAUGHBER, Armin 2007: Islamismus als extremistisches und totalitäres Denken. Strukturmerkmale einer Ideologie der geschlossenen Gesellschaft; in: Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg (Hrsg.): Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie., Sonderheft 13, Nürnberg, S. 79-95

PFEIFFER, Christian, **WETZELS**, Peter 2000: Junge Türken als Täter und Opfer von Gewalt. KFN-Forschungsbericht Nr. 81, Erweiterte Fassung eines Zeitungsartikels, erschienen in der FAZ am 30.03.2000, S. 14. Synopse in türkischer und deutscher Sprache; unter: http://www.kfn.de/versions/kfn/assets/fb81.pdf

PIPES, Daniel 2006: At War with the Islamic Fascists; unter: http://www.danielpipes.org/3848/at-war-with-islamic-fascists

PIES, Ingo, **LESCHKE**, Martin 2005 (Hrsg.): Karl Marx' kommunistischer Individualismus. Konzepte der Gesellschaftstheorie 11, Tübingen

PLESCHINSKI, Hans 2004: Voltaire – Friedrich der Große: Briefwechsel, München/Wien

PLESSNER, Helmuth 1965: Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin

PLESSNER, Helmuth 1972: Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus, Bonn

PÖLTNER, Günther 1993: Evolutionäre Vernunft – eine Auseinandersetzung mit der evolutionären Erkenntnistheorie, Stuttgart

PÖLTNER, Günther 2008: Wieso können wir die Welt erkennen? Was ist evolutionär an unserer Erkenntnis? In: Müller, Helmut A. 2008: Evolution: woher und wohin? Antworten aus Religion, Natur- und Geisteswissenschaften, Göttingen S. 149-162

POGGI, Stefano, **RÖD**, Wolfgang 1989: Geschichte der Philosophie. Band X. Die Philosophie der Neuzeit 4. Positivismus, Sozialismus und Spiritualismus im 19. Jahrhundert, München

POPITZ, Heinrich 2000: Wege der Kreativität, Tübingen

POPPER, Karl R. 1957: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Erster Band. Der Zauber Platons, Bern

POPPER, Karl R. 1980: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band 2, Tübingen

POPPER, Karl R. 1984: Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren, München/Zürich

POPPER, Karl R. 1987: Das Elend des Historiszismus. Tübingen

POPPER, Karl R. 1994: Logik der Forschung, Tübingen

PORTMANN, Adolf 1969: Zoologie und das neue Bild des Menschen, 3. Auflage, Hamburg

PORTMANN, Adolf 1969a: Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen, Basel

POSENER, Alan 2007: Gott ist kein moralisches Vorbild für die Menschen; in: Welt am Sonntag Nr. 50, München

POT, Johan H. van der 1999: Sinndeutung und Periodisierung der Geschichte. Eine systematische Übersicht der Theorien und Auffassungen, Leiden/Boston/Köln

PRIDDAT, Birger P. 2005: „Reiche Individualität" – Karl Marx' Kommunismus als Konzeption der „freien Zeit für freie Entwicklung"; in: Pies, Ingo, Leschke, Martin: Karl Marx' kommunistischer Individualismus. Konzepte der Gesellschaftstheorie 11, Tübingen, S. 125-146

PRINZ, Friedrich 1992: Wer trat das Erbe der Antike an? In: Haarmann, Maria (Hrsg.): Der Islam. Ein Lesebuch, München, S. 154-155

RABINOVICI, Doron, **SPECK**, Ulrich, **SZNAIDER**, Natan 2004: Neuer Antisemitismus? Eine globale Debatte, Frankfurt a.M.

RADDATZ, Hans-Peter 2002: Von Allah zum Terror? Der Djihad und die Deformierung des Westens, München

RADDATZ, Hans-Peter 2008: Muhammad – Mensch und Gott? Neue Ergebnisse der Islamforschung; in: Institut für Gesellschaftswissenschaften Walberberg e.V. (Hrsg.): Die Neue Ordnung, Nr. 3/2008, Siegburg, S. 200-215

RAHNER, Karl 2004: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des

Christentums, Freiburg

RAITHEL, Jürgen, **DOLLINGER**, Bernd, **HÖRMANN**, Georg 2009: Einführung in die Pädagogik. Begriffe – Strömungen – Klassiker – Fachrichtungen, Wiesbaden

RAJEWSKY, Christiane 1980: Der gerechte Krieg im Islam; in: Steinweg, Reiner (Hrsg.): Der gerechte Krieg. Christentum, Islam, Marxismus, Frankfurt/M., S.13-71

RAMADAN, Tariq 2000: Der Islam und der Westen. Von der Konfrontation zum Dialog der Zivilisation, Köln

RAT DER LIGA DER ARABISCHEN STAATEN 1994: Arabische Charta der Menschenrechte, 15.09.1994; unter: http://www.un.org/Depts/german/menschenrechte/arab.pdf

RAWLS, John 2002: Geschichte der Moralphilosophie, Frankfurt a.M.

REISSNER, Johannes 2005: Internationale islamische Organisationen; in Ende, Werner, Steinbach, Udo: Der Islam in der Gegenwart, München, S. 743-754

RHYN, Heinz 2004: Sensualismus; in: Benner, Dietrich, Oelkers, Jürgen: Historisches Wörterbuch der Pädagogik, Weinheim/Basel, S. 866-886

RIEDL, Rupert 1980: Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft, Berlin

RIEDL, Rupert 1982: Evolution und Erkenntnis. Antworten auf Fragen aus unserer Zeit, München/Zürich

RIEDL, Rupert 1983: Evolution und evolutionäre Erkenntnis – Zur Übereinstimmung der Ordnung des Denkens und der Natur; in: Lorenz, Konrad, Wuketits, Franz M. (Hrsg.): Die Evolution des Denkens. 12 Beiträge, München/Zürich, S. 146-166

RIEDL, Rupert 2000: Strukturen der Komplexität. Eine Morphologie des Erkennens und Erklärens, Berlin

RIEDL, Rupert, **DELPOS**, Manuela (Hrsg.) 1996: Die Evolutionäre Erkenntnistheorie im Spiegel der Wissenschaften, Wien

RIESEBRODT, Martin 2004: Die fundamentalistische Erneuerung der Religion; in: Kindlberger, Kilian (Hrsg.): Fundamentalismus. Politisierte Religionen, Potsdam, S. 10-27

RITSERT, Jürgen 1977: Denken und gesellschaftliche Wirklichkeit 1. Arbeitsbuch zum klassischen Ideologiebegriff, Frankfurt a.M./New York

RITSERT, Jürgen 1991: Subjekt und Person. Zur Philosophie der Anerkennung und zur Soziologie des Individuums, Studientexte zur Sozialwissenschaft, Sonderband 4, Frankfurt/Main

RITSERT, Jürgen 2001: Soziologie des Individuums. Eine Einführung, Darmstadt

RITTE, Jürgen 2005: Muslime in Frankreich. Symptombekämpfung statt Lösungsansätze, Zürich; in: Neue Züricher Zeitung; unter: http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-469/_nr-309/i.html

RITTER, André 1998: Der Monotheismus als ökumenisches Problem. Eine Stu-

die zum trinitarischen Denken und Reden von Gott im Kontext des christlich-muslimischen Dialogs, Hamburg

ROCKWELL, Teed 2003: Education and Culture: The Journal of the John Dewey Society; unter: http://users.california.com/~mcmf/rorty.html

ROHE, Mathias 2008: Islam und Recht in Deutschland. Über den Umfang und die Grenzen der Religionsfreiheit; in: Bernhard Vogel (Hrsg.): Die Politische Meinung. Konrad-Adenauer-Stiftung Themenportal: Islam und Demokratie Nr. 461, St. Augustin/Berlin, S. 39-45

ROHLS, Jan 1997: Protestantische Theologie der Neuzeit. Band 2: Das 20. Jahrhundert, Tübingen

ROMMELSPACHER, Birgit 1995: Dominanzkultur. Texte zu Fremdheit und Macht, Berlin

ROMMELSPACHER, Birgit 1998: Sexismus und Rassismus; in: Burgmer, Christoph (Hrsg.): Rassismus in der Diskussion. Gespräche mit Robert Miles u.a., Berlin, S. 111-126

ROMMELSPACHER, Birgit 2008: Feminismus und kulturelle Dominanz Kontroversen um die Emanzipation „der" muslimischen Frau; in: BAG Mädchenpolitik Info 9/2008; unter: http://www.maedchenpolitik.de/download /info9_rommelspacher.pdf

ROMMELSPACHER, Birgit 2009: Zur Emanzipation „der" muslimischen Frau; in: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hrsg.): Aus Politik und Zeitgeschichte, 5/2009, Bonn, S. 34-38

RORTY, Richard 1988: Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays, Stuttgart

ROUSSEAU, Jean-Jacques 1758/1977: Der Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechtes; in: Weber-Fas, Rudolf: Der Staat. Dokumente des Staatsdenkens von der Antike bis zur Gegenwart, Erster Band, Pfullingen, S. 505-540

ROUSSEAU, Jean-Jacques 2001: Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité. Kritische Ausgabe des integralen Textes, Paderborn/München u.a.

ROY, Olivier 2005: Wiedergeboren um zu töten; in: DIE ZEIT 21.07.2005, Nr.30, Hamburg

ROY, Olivier 2006: Der islamische Weg nach Westen. Globalisierung, Entwurzelung und Radikalisierung, München

ROY, Olivier 2008: „Radikale Muslime sind verwestlicht". Interview mit Olivier Roy; unter: http://de.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-638/_nr-37/_p- 1/i. html

RUBIN, Michael, **CLAWSON**, Patrick 2006: Patterns of Discontent: Will History Repeat in Iran? In: Middle East Review of International Affairs, Vol. 10, No. 1, Philadelphia, S. 105-121

RUFFING, Reiner 2008: Michel Foucault, Paderborn

RUß, Hans Günther 2004: Wissenschaftstheorie, Erkenntnistheorie und die

Suche nach Wahrheit. Eine Einführung, Stuttgart

RUSSEL, Betrand 2007: Philosophie des Abendlandes. Ihr Zusammenhang mit der politischen und sozialen Entwicklung, Zürich

SACHßE, Christoph,**TENNSTEDT**, Florian 1980: Geschichte der Armenfürsorge in Deutschland. Vom Spätmittelalter bis zum 1. Weltkrieg, Stuttgart

SAHM, Ulrich W. 2006: Auszüge aus der Charta der Hamas. Die Charta Gottes: Plattform der Islamischen Widerstandsbewegung (Hamas); unter: http://www.usahm.info/Dokumente/Hamasdeu.htm

SAID, Edward W. 1998: Die Konstruktion des „Anderen"; in: Burgmer, Christoph (Hrsg.): Rassismus in der Diskussion. Gespräche mit Robert Miles u.a., Berlin, S. 27-44

SARETZKI, Thomas 1994: Technokratie, Technokratiekritik und das Verschwinden der Gesellschaft. Zur Diskussion um das andere politische Projekt der Moderne; in: Greven, Michael Th., Kühler, Peter u.a. (Hrsg.): Politikwissenschaft als Kritische Theorie. Festschrift für Kurt Lenk, Baden-Baden, S. 353-386

SARTRE, Jean Paul 1981: Vorwort; in: Fanon, Frantz 1981: Die Verdammten dieser Erde, Frankfurt a.M., S. 7-27

SARTRE, Jean Paul 1980: Kritik der dialektischen Vernunft, Reinbek

SAUSSURE, Ferdinand de 1967: Grundfragen de allgemeinen Sprachwissenschaft, Berlin/New York

SAVAGE, Leonard J. 1954: The Foundations of Statistics, New York

SCHAEFFER-HEGEL, Barbara 1984: Feministische Wissenschaftskritik: Angriffe auf das Selbstverständliche in den Geisteswissenschaften; in: Schaeffer-Hegel, Barbara, Wartmann, Brigitte (Hrsg.): Mythos Frau. Projektionen und Inszenierungen im Patriarchat, Berlin, S. 36-60

SCHEIT, Gerhard 1999: Verborgener Staat, lebendiges Geld. Zur Dramaturgie des Antisemitismus, Freiburg

SCHEIT, Gerhard, 2003: Verrant und talmudistisch: Adornos Philosophie des Nichtidentischen; in: Risse. Analyse und Subversion, Nr. 5, Zürich, S. 21-25

SCHEIT, Gerhard 2004: Suicide Attack. Zur Kritik der politischen Gewalt, Freiburg

SCHEIT, Gerhard 2006:Der Jargon der Demokratie. Über den neuen Behemoth, Freiburg

SCHEIT, Gerhard 2011: Quälbarer Leib. Kritik der Gesellschaft nach Adorno, Freiburg

SCHELER, Max 1954: Philosophische Weltanschauung, München

SCHELER, Max 1976: Die Stellung des Menschen im Kosmos, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 9, Späte Schriften, Bern, S. 7-71.

SCHEYTT, Oliver 2008: Kulturstaat Deutschland: Plädoyer für eine aktivierende Kulturpolitik, Bielefeld

SCHIMANK, Uwe 1996: Theorien gesellschaftlicher Differenzierung, Opladen

SCHIMANK, Uwe 2005: Differenzierung und Integration der modernen Ge-

sellschaft. Beiträge zur akteurzentrierten Differenzierungstheorie 1, Wiesbaden

SCHIRRMACHER, Christine o.J.: Muslime in Deutschland: Ergebnisse der Studie - Eine Zusammenfassung; in : Institut für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz e.V., Bonn; unter:
http://europenews.dk/files/BMI%20Muslime%20in%20D%20IfI%20.pdf
;
zuletzt abgerufen: 17.02.12

SCHIRRMACHER, Christine 2005: Frauen unter der Scharia. Strafrecht und Familienrecht im Islam, Frankfurt a.M.; in: Internationale Gesellschaft für Menschenrecht (IGFM): www.menschenrechte.de; unter:
http://www.igfm.de/Frauen-unter-der-Scharia.461.0.html; zuletzt abgerufen: 17.02.12

SCHIRRMACHER, Christine, **SPULER-STEGMANN**, Ursula 2004: Frauen und die Scharia. Die Menschenrechte im Islam, München

SCHLAGENWERTH, Michaela 2007: "Wir müssen weiter über das Kopftuch reden" - Die Lehrerin Maryam Brigitte Weiss setzt sich dafür ein; unter: http://www.islam.de/9289.php

SCHLIMGEN, Erwin 1997: Auf dem Rücken eines Tigers in Träumen hängend. Nietzsches Theorie des Bewusstseins, Berlin/New York

SCHLUCHTER, Wolfgang 1979: Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte, Tübingen, S. 204-255.

SCHMID, Michael 2006: Die Logik mechanismischer Erklärungen, Wiesbaden

SCHMIDT, Christian 2006: Individualität und Eigentum. Zur Rekonstruktion zweier Grundbegriffe der Moderne, Frankfurt a.M.

SCHMIDT, Manfred G. 2008: Demokratietheorien: Eine Einführung, Wiesbaden

SCHMIDT-SALOMON, Michael 2006: Manifest des Evolutionären Humanismus, Stuttgart

SCHMITHALS, Walter 2006: Islam heißt Staatsreligion; in DIE ZEIT Nr.7, 09.02.2006

SCHMITT, Carl 1922: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität, München/Leipzig

SCHMITT, Cäcilia 2007: Grundlegendes zum Islam: Für eine Orientierungshilfe in aktuellen Fragen; in: Stuttgarter Stiftung für Wissenschaft und Religion (Hrsg.): Islamische Theologie des 21. Jahrhunderts. Der aufgeklärte Islam. Aufkommen – Ideen – Niederschlag. Das Paradigma des Said Nursi, Internetveröffentlichung 2007, Stuttgart; unter:
http://www.isthin.de/IslamischeTheologie.pdf

SCHNÄDELBACH, Herbert 1992: Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen 2, Frankfurt am Main 1992, S. 412-430

SCHNASE, Alfons 2005: Evolutionäre Erkenntnistheorie und biologische Kulturtheorie: Konrad Lorenz unter Ideologieverdacht, Würzburg

SCHNEIDER, Ulrich J. 2000: Foucaults Analyse der Wahrheitsproduktion; in: Figal, Günter, Rudolph, Enno (Hrsg.): Internationale Zeitschrift für Philosophie (IZPH), Nr. 1/2000, Stuttgart, S. 5-17

SCHNEIDER, Ulrich J. 2001: Foucault und Heidegger; in: Kleiner, Michael S.: Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken, Frankfurt a.M., S. 224-238

SCHNEIDER, Wolfgang L. 2009: Grundlagen der soziologischen Theorie. Band 2: Garfinkel – RC – Habermas – Luhmann, Wiesbaden

SCHRÖDTER, Hermann 1996: Diskurs über Absolutes oder absoluter Diskurs. Anmerkungen aus der „Vorzeit" zum Verhältnis von nachmetaphysischem Denken und Religion; in: Forum für Philosophie Bad Homburg: Nachmetaphysisches Denken und Religion, Würzburg, S. 17-31

SCHUBERT, Klaus, **KLEIN**, Martina 2006: Das Politiklexikon, Bonn

SCHÜTZ, Alfred 1971: Gesammelte Aufsätze, Band I. Das Problem der sozialen Wirklichkeit, Den Haag

SCHÜTZEICHEL, Rainer 2009: (Neue) Historische Soziologie? In: Kneer, Georg, Schroer, Markus: Handbuch Soziologische Theorien, Wiesbaden, S. 277-298

SCHUMANN, Siegfried 2001: Persönlichkeitsbedingte Einstellungen zu Parteien. Der Einfluss von Persönlichkeitseigenschaften auf Einstellungen zu politischen Parteien; München/Wien

SCHURZ, Gerhard 2008: Kulturelle Evolution. Ist der Mensch ein Übergang? Wie wird der Mensch zum Mensch? In: Müller, Helmut A.: Evolution: woher und wohin? Antworten aus Religion, Natur- und Geisteswissenschaften, Göttingen, S. 130-148

SCHWARZ, Richard 2004: Kritik der Biopolitik – Kritik der Souveränität. Zur politischen Philosophie Giorgio Agambens und Antonio Negris; in: Episteme. Online-Magazin für eine Philosophie der Praxis, Nr. 3; unter: http://www.episteme.de/htmls/HeiSchw.html

SCHWARZER, Alice 2003: Die Gotteskrieger und die falsche Toleranz, Köln

SCHWARZER, Alice 2009: Migration und Integration; in: Kleinert, Hubert, Flimm, Jürgen: Nordrhein-Westfalen: Integration und Lebensqualität – Wie wir morgen leben werden, Bericht der Arbeitsgruppe 3 der Zukunftskommission NRW, ohne Ort; unter: http://files1.derwesten.de/flashmm/PDF/AG3Endfassung1203.pdf

SCHWEITZER, Albert 1923: Kulturelle und Ethik. Kulturphilosophie. Zweiter Teil, München

SCHWEITZER, Albert 2007: Kulturphilosophie. Verfall und Wiederaufbau der Kultur (Band 1). Kultur und Ethik (Band 2), Frankfurt a.M.

SEARLE, John R. 1993: Die Wiederentdeckung des Geistes, München

SEARLE, John R. 1971: Sprechakte. Ein sprachphilosophischer Essay, Frankfurt a.M.

SECKLER, Max 1988: Was heißt Offenbarungsreligion? In: Rohls, Jan und Wenz, Gunther (Hrsg.): Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theo-

logie und kirchliche Lehre. Festschrift zum 60. Geburtstag von Wolfhart Pannenberg, Göttingen, S. 157-175

SEELE, Peter 2007: Institutional faith. Vertrauen und Glauben als Entscheidungs-stabilisatoren kulturellen und ökonomischen Handelns; in: Scholtes, Fabian, Lee-Peuker, Mi-Yong u.a. (Hrsg) Kultur, Ökonomie, Ethik, S. 222–242; unter: http://pages.unibas.ch/religionswissenschaft/VWRW/Seele%20_institutional %20faith.pdf; zuletzt abgerufen: 15.05.2010

SEELMANN, Kurt 2004: Rechtsphilosophie, München

SELG, Herbert, **MEES**, Ulrich, **BERG**, Detlef 1988: Psychologie der Aggressivität, 2., überarbeitete Auflage, Göttingen/Bern u.a.

SEN, Amartya 2006: Identity and Violence. The Illusion of Destiny, New York/London

SEN, Faruk 2002: Türkische Minderheit in Deutschland; in: Bundeszentrale für Politische Bildung. Informationen zur politischen Bildung, Nr. 277, 4. Quartal 2002, Bonn; unter: http://www.bpb.de/publikationen/7LG87X,0,0,T%FCrkische_Minderheit _in_Deut schland.html

SEIBERT, Thomas 1995: Das Subjekt der Revolten. Michel Foucaults Ästhetik der Existenz; in: Die Beute. Politik und Verbrechen 4/1996, Frankfurt a.M., S. 19-31

SEIBERT, Thomas 1997: Die Abenteuer der Autonomie, das Ende des Menschen und die Fragen, die danach noch wichtig sind; in: Die Beute. Politik und Verbrechen 3+4/1997, Frankfurt a.M., S. 38-63

SEIDL, Horst 1988: Über die Erkenntnis erster, allgemeiner Prinzipien nach Thomas von Aquin; in: Zimmermann, Albert (Hrsg.): Thomas von Aquin. Werk und Wirkung im Licht neuerer Forschungen, New York/Berlin, S. 103-116

SIEBENHAAR, Hans-Peter 2008: Befreiungsschlag von Telekom-Chef Obermann geht ins Leere. Neues Sicherheitsleck bei der Telekom; unter: http://www.handelsblatt.com/ unternehmen/it-medien/neues-sicherheitsleck-bei-der-telekom;2061570, 13.10.2008

SIEGENTHALER, Hansjörg 2005: Kulturelle Evolution, Tradition und Rationalität; in: Siegenthaler, Hansjörg (Hrsg.): Rationalität im Prozess kultureller Evolution. Rationalitätsunterstellungen als eine Bedingung der Möglichkeit substantieller Rationalität des Handelns, Tübingen, S. 3-29

SHOLEM, Gershom 1980: Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen, Frankfurt a.M.

SIGMUND, Steffen 1997: Strukturierung – Ein neues Paradigma? Dissertation, eingereicht an der Humboldt-Universität zu Berlin; unter: http://edoc.hu-berlin.de/dissertationen/sigmund-steffen-1997-07-09/PDF/sigmund.pdf

SILVERMAN, Anav 2010: „Free Gaza“ – aber nicht für Frauen; in: Newsletter der Israelischen Botschaft in Berlin; unter:

http://nlarchiv.israel.de/2010_html/06/Infobrief%20vom%2029.06.2010a.htm, zuletzt
abgerufen: 29.06.2010

SIMMEL, Georg 1900: Philosophie des Geldes. Erstausgabe, Leipzig/München

SIMMEL, Georg 1922: Über eine Beziehung der Selektionstheorie zur Erkenntnistheorie; in: Simmel, Georg: Zur Philosophie der Kunst. Philosophische und kunstphilosophische Aufsätze, Potsdam, S. 111-125

SIMMEL, Georg 1968: Das individuelle Gesetz. Philosophische Exkurse, Frankfurt a.M.

SIMMEL, Georg 1983: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Sechste Auflage, Frankfurt a.M.

SIMMEL, Georg 1989: Philosophie des Geldes, Frankfurt a.M.

SIMMEL, Georg 1992: Exkurs über den Fremden; in: Loycke, Almut: Der Gast, der bleibt. Dimensionen von Georg Simmels Analyse des Fremdseins, Frankfurt a.M., S. 9-16

SIMON, Herbert A. 1957: Models of Man. Social and Rational. Mathematical Essays on Rational Human Behavior in a Social Setting; New York/London

SIMON, Herbert A. 1993: Homo rationalis. Die Vernunft im menschlichen Leben, Frankfurt a.M./New York

SINGER, Wolf 2004: Selbsterfahrung und neurobiologische Fremdbeschreibung. Zwei konfliktträchtige Erkenntnisquellen; in: Honneth, Axel, Krüger, Hans-Peter, Nagl-Docekal, Herta, u.a. (Hrsg.): Deutsche Zeitschrift für Philosophie 52, Heft 2, Berlin, S. 235-255

SMITH, Adam 1776/1981: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, Band 2, Oxford

SOEFFNER, Hans-Georg 2000: Kulturmythos und kulturelle Realität(en); in: Soeffner, Hans-Georg: Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen, Göttingen, S. 153-179

SOKAL, Alan, **BRICMONT**, Jean 1999: Eleganter Unsinn. Wie die Denker der Postmoderne die Wissenschaften missbrauchen, München

SONNTAG, Michael 1994: Tierische Ökonomie. Belebte Natur als Modell gesellschaftlicher Ordnung; in: Hörmann, Georg (Hrsg.): Im System gefangen. Zur Kritik systemischer Konzeptionen in den Sozialwissenschaften, Münster, S. 42-70

SPAEMANN, Robert 2000: Daseinsrelativität der Werte; in: Bermes Christian, Leonardy, Heinz u.a. (Hrsg.): Person und Wert. Schelers „Formalismus" – Perspektiven und Wirkungen, Freiburg/München, S. 29-46

SPENGLER, Oswald A.G. 1986: Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie des Abendlandes, München

SPINOZA, Benedictus de 1955: Theologisch-Politischer Traktat. Übertragen und eingeleitet nebst Anmerkungen und Registern von Carl Gebhardt, Hamburg

SPINOZA, Benedictus de 1977: Theologisch-Politischer Traktat; in: Weber-Fas,

Rudolf: Der Staat. Dokumente des Staatsdenkens von der Antike bis zur Gegenwart, Erster Band, Pfullingen, S. 365-383

SPINOZA, Baruch de 1994: Tractatus Theologico-Politicus. Theologisch-politischer Traktat (1670), 20. Kapitel. Gawlik, Günter, Gebhardt, Carl (Hrsg.): Sämtliche Werke, Band 3, Hamburg, S. 299-309

SPINOZA, Benedictus de 2007: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Lateinisch-Deutsch. Neu übersetzt, herausgegeben, mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat, Hamburg

SPLITTER, Bona 1996: Financial Organism. Internet, Börse, Cyborg; in: Die Beute. Politik und Verbrechen 3/1996, Frankfurt a.M., S. 41-47

STANFORD ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY 1997; unter: http://plato.stanford.edu /entries/prisoner-dilemma/

STAPELFELDT, Gerhard 2004: Theorie der Gesellschaft und empirische Sozialforschung. Zur Logik der Aufklärung des Unbewussten, Freiburg

STARK, Günther 2007: Vollmer in der Kritik. Wider die evolutionistische Unanschaulichkeitsphilosophie, Baden-Baden

STEGBAUER, Christian 2002: Reziprozität: Einführung in soziale Formen der Gegenseitigkeit, Wiesbaden

STEGMAIER, Werner 2008: Philosophie der Orientierung, Berlin

STEINBACH, Peter 2008: „Distanz – eine bändigende Kraft; in: Stadie, Babette (Hrsg.): Die Macht der Wahrheit. Reinhold Schneiders „Gedenkwort zu 20. Juli“ in Reaktionen von Hinterbliebenen des Widerstandes, Berlin, S. 11-61

STEINBACH, Udo 2004: Der islamische Fundamentalismus heute – Strategiewechsel oder kopernikanische Wende; in: Kindelberger Kilian (Hrsg.) 2004: Fundamentalismus. Politisierte Religionen Vorwort, Potsdam, S. 86-104

STEINER, Pascal 2001: Bourdieu lesen und verstehen. Universität Bern, Institut für Ethnologie, Arbeitsblatt Nr. 19/2001; unter: http://www.anthro.unibe.ch/unibe/philhist/anthro/content/e1765/e1766/e1898/e1900/e1901/files1902/ab19_ger.pdf

STOCKÉ, Volker 2002: Framing und Rationalität. Die Bedeutung der Informationsdarstellung für das Entscheidungsverhalten, München/Oldenburg

STÖCKLER, Manfred 2004: Das Evolutionsargument für die Einheit der Wissenschaft; in: Buschlinger, Wolfgang/Lütge, Christoph (Hrsg.): Kaltblütig. Philosophie von einem rationalen Standpunkt. Festschrift für Gerhard Vollmer zum 60. Geburtstag, Stuttgart, S. 51-68

STRACHAN, Hew 2009: Die Kriegsführung der Entente; in: Hirschfeld, Gerhard, Krumeich, Gerd, Renz, Irina (Hrsg.) 2009: Enzyklopädie Erster Weltkrieg, Paderborn, S. 272-279

STRULIK, Torsten 2005: Ökonomische Evolution und die Intelligenz vertrauensbasierter Entscheidungen; in: Siegenthaler, Hansjörg (Hrsg.): Rationalität im Prozess kultureller Evolution. Rationalitätsunterstellungen als eine Bedingung der Möglichkeit substantieller Rationalität des Handelns;

Tübingen, S. 131-154

STRUNZ, Franz 2007: Voltaire im Kampf der Kulturen; in Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg (Hrsg.): Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg (Hrsg.): Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie., Sonderheft 13, Nürnberg, S. 153-162

STUFF, Christiane 2004: Islamischer Fundamentalismus in Deutschland; in: Kindlberger, Kilian (Hrsg.): Fundamentalismus. Politisierte Religionen, Potsdam, S. 70-77

SUE, Young-Sik 2006: Ein Vergleich des Wissens um das Gute mit dem Wissen vom Wissen; in: Sue, Young-Sik: Selbsterkenntnis im Charmides. Ihre epistemologische und ethische Komponente im Zusammenhang mit der Entwicklung der Philosophie Platons, Würzburg, S. 170-175

TENORTH, Heinz-Elmar 2008: Geschichte der Erziehung. Einführung in die Grundzüge ihrer neuzeitlichen Entwicklung, Weinheim/München

TEPE, Peter 1988: Theorie der Illusionen: Illusionstheorie und Ideologiekritik, Band 1, Essen

TEPE, Peter o.J.: Literaturtheorien/Methoden der Textanalyse und -interpretation. Teil II. Reader zur Vorlesung bzw. zum Grundseminar im Magister- und Bachelor-Studiengang; unter: http://www.mythos-magazin.de/methodenforschung/pt_literatur theorien2.pdf, zuletzt abgerufen: 19.06.2011

TERKESSIDIS, Mark 2008: Globale Kultur in Deutschland: Der lange Abschied von der Fremdheit; in: Hepp, Andreas, Winter Rainer (Hrsg.): Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse, Wiesbaden, S. 311-325

TEZCAN, Levent 1998: Der Westen im türkischen Islamismus; in: Bielefeldt, Heiner, Heitmeyer, Wilhelm (Hrsg.): Politisierte Religion: Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus, Frankfurt a.M., S. 109-129

THUKYDIDES o.J.: Melierdialog V, 84-114; unter: http://www.ahg-ahaus.de/files/fachschaften/geschichte/tewocht/02/thukyd.html, zuletzt abgerufen: 17.02.12

TIBI, Bassam 1992: Islamischer Fundamentalismus, moderne Wissenschaft und Technologie, Frankfurt a.M.

TIBI, Bassam 2002: Europa ohne Identität? Leitkultur oder Wertebeliebigkeit, München

TIBI, Bassam 2003: Die fundamentalistische Herausforderung. Der Islam und die Weltpolitik, München

TIBI, Bassam 2007: Die islamische Herausforderung. Religion und Politik im Europa des 21. Jahrhunderts, Darmstadt

TIBI, Bassam 2007a: Vorwort für das Buch von Marwan-Abou Taam über Sicherheitspolitik; in: Taam, Marwan-Abou: Deutsche Sicherheit im Span-

nungsfeld des internationalen Terrorismus und der Weltordnungspolitik, Hamburg, S. 7-9

TIBI, Bassam 2007b: Schari'a und religiöse Minderheiten im Schatten der Schar'iatisierung des Rechts. Politischer Islam versus religiöser Pluralismus und Toleranz der Religionen in der islamischen Welt; in: Stoklosa Katarzyna, Strübind, Andrea (Hrsg.): Glaube – Freiheit – Diktatur in Europa und den USA. Festschrift für Gerhard Besier zum 60. Geburtstag, Göttingen, S. 583 -606

TIEDEMANN, Rolf 1983: Dialektik im Stillstand, Studien zur Philosophie Walter Benjamins, Frankfurt a.M.

TÖNNIES, Ferdinand 1970: Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie, 2., durchgesehener und berichtigter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Darmstadt 1963, Darmstadt

TÖNNIES, Ferdinand 1982: Die Tatsache des Wollens, Berlin

TOMASELLO, Michael 2005: Die kognitive Disposition des Menschen zur Kultur; in: Siegenthaler, Hansjörg (Hrsg.): Rationalität im Prozess kultureller Evolution. Rationalitätsunterstellungen als eine Bedingung der Möglichkeit substantieller Rationalität des Handelns; Tübingen, S. 201-231

TOPITSCH, Ernst 1988: Erkenntnis und Illusion. Grundstrukturen unserer Weltauffassung, Tübingen

TOURAINE, Alain 1987: Return of the Actor. Social Theory in Postindustrial Society, Minneapolis

TOYNBEE, Arnold J. 2003: Turkey: A Past and a Future; unter: http://www. gutenberg.org/files/10145/10145-8.txt

TREML, Alfred K., **SCHEUNPFLUG**, Annette 2008: Warum Prognosen unmöglich und unvermeidlich sind. Das Beispiel Pädagogik; in: Heller, Hartmut (Hrsg.): Kulturethologie zwischen Analyse und Prognose, Berlin/Wien, S. 84-94

TRIMONDI, Victor, **TRIMONDI**, Victoria 2007: Ahmadinedschad, die A-Bombe und die Apokalypse – Schiitischer Endzeitglaube und Weltpolitik; in: Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg (Hrsg.): Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie, Sonderheft 13, Nürnberg, S. 29-46

TRIVERS, Robert L. 1976: Geleitwort zu Richard Dawkins; in: Dawkins, Richard 1978: Das egoistische Gen; Berlin, Heidelberg, New York

TÜRCKE, Christoph 1993: Die Inflation des Rassismus; in: Konkret, Nr. 8, 1993, Hamburg, S. 35-41

TÜRCKE, Christoph 2003: Fundamentalismus – Maskierter Nihilismus, Springe

TÜRCKE, Christoph o.J.: Sprachglossar Christoph Türcke 1995–1999 in: Frankfurter Rundschau; unter: http://www.hgb-leipzig.de/index.php?WWW_HGB=aab35bb27b790085db3db10a a481eadc&a=person&b=mitarb&c=&d=&p=325&print=1, zuletzt abgeru-

fen:17.02.12

UERTZ, Rudolf 1991: Fundamentalismus: Theologisierung der Politik oder Politisierung der Theologie? In: Herrmann Kochanek (Hrsg.): Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen, Freiburg/Basel/Wien, S. 53-71

VANBERG, Viktor 2005: Rationalitätsprinzip und Rationalitäthypothesen: Zum methodologischen Status der Theorie rationalen Handelns; in: Siegenthaler, Hansjörg (Hrsg.): Rationalität im Prozess kultureller Evolution. Rationalitätsunterstellungen als eine Bedingung der Möglichkeit substantieller Rationalität des Handelns; Tübingen, S. 33-63

VAN DEN BROM, Luco J. 2009: Freiheit in Komplementarität. Religiöse Kulturpolitik zwischen Monismus und Pluralismus; in: Mühling, Markus 2009: Gezwungene Freiheit? Personale Freiheit im pluralistischen Europa, Göttingen, S. 152-164

VOGD, Werner 2001: Soziobiologie als moralische oder religiöse Kommunikation? Überlegungen zu biologischen Selbstbeschreibungen unserer Gesellschaft. Zeitschrift für Religionswissenschaft Nr. 9; Marburg, S. 3-39; unter:
http://userpage.fu-berlin.de/~vogd/Soziobio.pdf

VOIGT, Stefan 2009: Institutionenökonomik, Paderborn

VOLAND, Eckart 2000: Grundriß der Soziobiologie, Heidelberg

VOLLMER, Gerhard 1983: Mesokosmos und objektive Erkenntnis – Über Problem, die von der evolutionären Erkenntnistheorie gelöst werden; in: Lorenz, Konrad, Wuketits, Franz M. (Hrsg.): Die Evolution des Denkens. 12 Beiträge, München/Zürich, S. 29-91

VOLLMER, Gerhard 1985: Was können wir wissen? Band 1. Die Natur der Erkenntnis. Beiträge zur Evolutionären Erkenntnistheorie, Stuttgart

VOLLMER, Gerhard 2002: Evolutionäre Erkenntnistheorie. Angeborene Erkenntnisstrukturen im Kontext von Biologie, Psychologie, Linguistik, Philosophie und Wissenschaftstheorie, 8. unveränderte Auflage, Stuttgart/ Leipzig

VOLLMER, Gerhard 2007: Wieviel Metaphysik brauchen wir? In: Differenz und Freiheit. Zum metaphysischen und kritischen Denken im Deutschen Idealismus; in: Westerkamp, Dirk, Lühe, Astrid von der (Hrsg.): Metaphysik und Moderne. Ortsbestimmungen philosophischer Gegenwart. Festschrift für Claus-Artur Scheier, Würzburg, S. 62-81

VOLPI, Franco 2001: Der Status der existenzialen Analytik. §§ 9-13; in: Heidegger Martin 1949: Sein und Zeit, heraus: Rentsch, Thomas, Tübingen, S. 29-50

VON DITFURTH, Hoimar 1972: Im Anfang war der Wasserstoff, Hamburg

VON DITFURTH, Hoimar 1981: Wir sind nicht nur von dieser Welt. Naturwissenschaft, Religion und die Zukunft des Menschen, Hamburg

VON OSTEN, Marion von 2003 (Hrsg.): Norm der Abweichung, Zürich

VOSS, Thomas 1985: Rationale Akteure und soziale Institutionen; München

VOSS, Thomas 1998: Strategische Rationalität und die Realisierung sozialer Normen; Müller, Hans-Peter, Schmid, Michael (Hrsg): Norm, Herrschaft und Vertrauen: Beiträge zu James S. Colemans Grundlagen der Sozialtheorie, Opladen/Wiesbaden, S. 117-135

WAHRIG, Gerhard 2000: Deutsches Wörterbuch, Gütersloh/München

WALDMÜLLER, Bernhard 2005: Erinnerung und Identität. Beiträge zu einem theologischen Traditionsbegriff in Auseinandersetzung mit der memoria passionis bei J.B. Metz, Münster/Berlin u.a.

WALLMANSBERGER, Josef 1987: Geschlossene Türen. Beschriebene Wände. Schleier der Bedeutung. Geertz wird zur Rede gestellt; in: Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, Frankfurt a.M., S. 89-102

WALLERSTEIN, Immanuel M. 1986: Das moderne Weltsystem: Die Anfänge kapitalistischer Landwirtschaft und die europäische Weltökonomie im 16. Jahrhundert, Frankfurt a.M.

WALSCHBURGER, Peter 2008: Wenn der Körper spricht; in: Welt am Sonntag, 12.10.2008, Berlin

WARRAQ, Ibn (Hrsg.) 2008: Leaving Islam. Apostates Speak Out, New York

WARRAQ, Ibn 2010: Lust auf Scharia; unter:
http://www.welt.de/die-welt/debatte/article6777055/Lust-auf-Scharia.html,
15.03.2010

WATZLAWICK, Paul 1990: Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern

WATZLAWICK, Paul, **BEAVIN**, Janet H. u.a. 1990 (Hrsg.): Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien; Bern/Stuttgart u.a.

WEBER, Max 1966: Soziologie. Weltgeschichtliche Analysen, Politik, Stuttgart

WEBER, Max 1973: Soziologie – Universalgeschichtliche Analysen – Politik, Stuttgart

WEBER, Max 1988: Die „Objektivität" sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. 1904; in: Weber, Max: Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen, S. 146-214

WEBER, Max 2005: Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie, Neu-Isenburg

WEBER, Max 2006: Die ‚Objektivität' sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis; in: Weber, Max: Politik und Gesellschaft, Neu-Isenburg, S. 719-772

WEBER, Max 2006a: Religion und Gesellschaft. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Neu-Isenburg

WEBER-FAS, Rudolf 1977: Der Staat. Dokumente des Staatsdenkens von der Antike bis zur Gegenwart, Erster Band, Pfullingen

WEGENER, Franz 2009: Memetik. Der Krieg des neuen Replikators gegen den Menschen, Gladbeck

WEHLER, Hans-Ulrich (Hrsg.) 1984: Geschichte und Soziologie, Königs-

tein/Ts.

WEHRHEIM, Jan 2006: Gefährdungen großstädtischer Individualität; in: Dollinger, Bernd (Hrsg.): Individualität als Risiko. Soziale Pädagogik als Modernisierungsmanagement, Berlin, S. 124-133

WEISS, Peter 1971: Rapporte/2. Lusitanischer Popanz, Frankfurt a.M.

WEIZSÄCKER, Carl Friedrich von 1948: Die Geschichte der Natur. Zwölf Vorlesungen, Stuttgart

WELSCH, Wolfgang 1996: Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt a.M.

WENK, Dieter 2004: Palindrom; unter: http://www.textem.de/304.0.html, 25.02.2004

WENTKER, Sibylle 2008: Grundfragen des Islam; in: Feichtinger, Walter/Wentker, Sibylle (Hrsg.): Islam, Islamismus und islamischer Extremismus. Eine Einführung, Wien/Köln u.a., S. 17-31

WERTH, German 1989: Der Krimkrieg. Geburtsstunde der Weltmacht Russland, Erlangen/Bonn u.a.

WEYAND, Jan, **SEBALD**, Gerd 2007: Der historische Charakter der Kritik. Adorno, Foucault und die Übermacht systemischer Zwänge; in: Weiß, Volker, Speck, Sarah (Hrsg.): Herrschaftsverhältnisse. Essays zur dekonstruktivistischen Herausforderung kritischer Gesellschaftstheorie, Berlin, S. 36-49

WICKLER, Wolfgang 2008: Evolution und Selbstorganisation des Lebendigen. Woher kommt und wohin entwickelt sich das Leben? In: Müller, Helmut A. 2008: Evolution: woher und wohin? Antworten aus Religion, Natur- und Geisteswissenschaften, Göttingen, S. 85-96

WIDMAN, Arno 2000: Natürlich hat Gaddafi recht, Berlin; unter: http://www.berlinonline.de/berliner-zeitung/archiv/.bin/dump.fcgi/2000/0405/non e/0151 /index.html, zuletzt abgerufen: 17.02.12

WIEDL, Nina 2008: Da'wa – Der Ruf zum Islam in Europa, Berlin

WILDE, Oscar F.W. 1982: Sätze und Lehren zum Gebrauch für die Jugend; in: Wilde, Oscar: Sämtliche Werke, Band 7, Essays 2, Frankfurt a.M., S. 253-255

WILLIAMSON, Oliver E. 1985: The Economic Institutions of Capitalism. Firms, Markets, Relational Contracting, New York

WILLUTZKI, Jutta 1996: Das Kochbuch des postmodernen Gourmets. Zu Judith Butlers Feminismus-Kritik; in: Bahamas, Nr. 20, Sommer 1996, Berlin, S. 52-55

WILSON, Edward O. 1978. On Human Nature, London

WILSON, Edward O. 1980: Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen des menschlichen Verhaltens, Frankfurt a.M., Berlin, Wien

WILSON, Edward O. 1982. Sociobiology. The New Synthesis, Cambridge, London

WILSON, Edward O. 2000: Die Einheit des Wissens, München

WIPPERMANN, Carsten, **FLAIG**, Berthold Bodo 2009: Lebenswelten von Migrantinnen und Migranten; in: Bundeszentrale für Politische Bildung (Hrsg.): Aus Politik und Zeitgeschichte, 5/2009, Bonn, S. 3-10

WISSER, Richard 2006: Also sprach Nietzsche. Stichworte im Blick auf Martin Heideggers Intention, „denkender" als Verstand und Vernunft zu „denken"; in: Broese, Konstantin, Hütig, Andreas u.a. (Hrsg.): Vernunft der Aufklärung – Aufklärung der Vernunft, Berlin, S. 317-326

WITT, Ulrich 1987: Individualistische Grundlagen der evolutorischen Ökonomik, Tübingen

WÖHLER-KHALFALLAH, Khadija Katja 2004: Der islamische Fundamentalismus, der Islam und die Demokratie. Algerien und Tunesien: Das Scheitern postkolonialer „Entwicklungsmodelle" und das Streben nach einem ethischen Leitfaden für Politik und Gesellschaft, Wiesbaden

WÖHLER-KHALFALLAH, Die Zweiklassen-Bildung in der islamischen Welt als wesentliche Ursache für den islamischen Fundamentalismus; in: Gesellschaft für kritische Philosophie Nürnberg (Hrsg.): Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie, Sonderheft 13, Nürnberg, S. 173-198

WOESLER DE PANAFIEU, Christine 1984: Das Konzept Weiblichkeit als Natur- und Maschinenkörper, in: Schaeffer-Hegel, Barbara, Wartmann, Brigitte (Hrsg.): Mythos Frau. Projektionen und Inszenierungen im Patriarchat, Berlin, S. 244-268

WOLF, Christa 1983: Kassandra. Erzählung, Darmstadt/Neuwied

WOLF, Frieder Otto 2003: ‚Empire' oder was? Versuch einer Neuordnung der Debatte; in: Negri, Antonio, Hardt, Michael: Empire. Die neue Weltordnung, Frankfurt a.M./New York, S. 70-89

WOLTER, Udo 2007: Nicht ohne meinen Schleier; in: Jungle World, Wochenzeitung, Nr. 29, 19. 07.2007, Berlin, S. 6-9

WRIGHT, Quincy 1964: A Study of War. Gekürzte Ausgabe, Chicago

WUKETITS, Franz M. 1990: Gene, Kultur und Moral. Soziobiologie pro und contra, Darmstadt

WUKETITS, Franz M. 1997: Soziobiologie: die Macht der Gene und die Evolution sozialen Verhaltens, Heidelberg

WUKETITS, Franz M. 2002: Was ist Soziobiologie? München

WUKETITS, Franz M. 2007: Der freie Wille. Die Evolution einer Illusion, Stuttgart

WUKETITS, Franz M. 1983: Evolutionäre Erkenntnistheorie – Die neue Herausforderung; in: Lorenz, Konrad, Wuketits, Franz M. (Hrsg.): Die Evolution des Denkens. 12 Beiträge, München/Zürich, S. 11-28

YOUNUS, Shaikh 2004: Der Islam und die Frauen; unter: http://www.rationalistinternational.net/archive/de/rationalist_2004/136.html

ZEITSCHRIFT FÜR ALLGEMEINE WISSENSCHAFTSTHEORIE 1983: Evolutionäre Erkenntnistheorie – ein biologischer Ausverkauf der Philosophie?

Überlegungen zu Ortsbestimmung, Reichweite und Grenzen der Evolutionären Erkenntnistheorie im Anschluss an das 7. Internationale Wittgenstein-Symposium vom 22.-29.8.1982 in Kirchberg/Wechsel, Wiesbaden

ZIEGLER, Rolf 1998: Die normative Struktur von Solidarität; in: Müller, Hans-Peter, Schmid, Michael (Hrsg): Norm, Herrschaft und Vertrauen: Beiträge zu James S. Colemans Grundlagen der Sozialtheorie, Opladen/Wiesbaden, S. 136-156

ZIMBARDO, Philip G. 1988: Lehrbuch der Psychologie. Eine Einführung für Studenten der Psychologie, Medizin und Pädagogik, Berlin/Heidelberg/New York, S. 227 – 267

ZIMMER, Matthias 2008: Moderne, Staat und internationale Politik, Wiesbaden

ZIRKER, Hans 2009: Islam. Theologische und gesellschaftliche Herausforderungen, Düsseldorf; unter: http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DerivateServlet/ Derivate14166/Is lStud.pdf

ONLINE-QUELLEN:

157RADIKALE KONSTRUKTIVISMUS:
http://www.stangl-taller.at/STANGL/WERNER/BERUF/PUBLIKATIONEN/PARADIGMA/157RadikaleKonstruktivismus.PDF – noch nicht verwendet am Samstag, 05.09.09

AUSWANDERER BLOG: http://auswanderer.blog.de/2009/10/03/thilo-sarrazin-interview-lettre-international-oktober-2009-original-7092428/

BUNDESZENTRALE FÜR POLITISCHE BILDUNG Online:
http://www.bpb.de/themen /I7ENJ6,0,0,Islamismus_im_19_und_20_Jahrhundert.html, zuletzt abgerufen: 05.07.2007

DEUTSCHER BUNDESTAG: http://dipbt.bundestag.de/dip21/btd/15/056 /1505689. pdf, zuletzt abgerufen: 15.06.2005

DEUTSCHER KULTURRAT online: http://www.kulturrat.de

ENZYKLOPÄDIE DES ISLAM:
http://www.eslam.de/begriffe/s/siegel_der_propheten.htm, zuletzt abgerufen: 25.10.2010

FOKUS-ONLINE: http://www.Fokus.de/politik/weitere-meldungen/seehofer-csu-chef-bekraeftigt-seine-integrations-position_aid_562761.html, 16.10.2010

HAGALIL.COM: http://www.hagalil.com
http://www.hagalil.com/archiv/2008/04 /gysi.htm, zuletzt abgerufen: 16.04.2008

ISLAM.DE: FAQ/Antwortseite: „Abtreibung im Islam“; http://www.islam.de/1641.php, zuletzt abgerufen: 25.03.2011

JUR-ABC: http://www.jur-abc.de/cms/index.php?id=541,: 25.10.2010

KÖLNER STADTANZEIGER, **ksta.de**:
http://www.ksta.de/html/artikel/120251208 7240.shtml, zuletzt abgeru-

fen: 09.02.2008

LEO-WÖRTERBUCH Französisch Online: http://dict.leo.org/frde

LIZAS WELT Ansichten zu Politik und Fussball: Volksfrontspektakel am Rhein; unter: http://lizaswelt.net/2008/09/22/volksfrontspektakel-am-rhein/, zuletzt abgerufen:22.09.2008

MAIL ONLINE: http://www.dailymail.co.uk/news/article-1196165/Britain-85-sharia-courts-The-astonishing-spread-Islamic-justice-closed-doors.html, zuletzt abgerufen: 29.06.2009

MIDDLE EAST STUDY GROUP: http://davesmiddleeaststudygroup.blogspot.com/2006/07/nuri-al-said-and-sharifians.html, zuletzt abgerufen: 08.07.2006

NETZWERK MIGRATION IN EUROPA Mai 2007: Bericht zur Bevölkerung mit Migrationshintergrund, Newsletter 5/2007: http://focus-migration.hwwi.de/Einzelansichten.1316.0.html?&tx_wilpubdb_pi1 [article]=711&cHash=3842d73298, zuletzt abgerufen: 19.06.2011

ONLINE-HANDBUCH DEMOGRAFIE: http://www.berlin-institut.org/online-handbuch demografie.html

SPIEGEL Online:

- 03.12.2001: http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-20899610.html
- 19.03.2001: http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-18759195.html
- 06.06.2002: http://www.spiegel.de/kultur/gesellschaft/0,1518 ,199557 ,00.html
- 10.10.2002: http://www.spiegel.de/panorama/0,1518,217610,00. html
- 11.10.2008: http://www.spiegel.de/wirtschaft/0,1518,583 569,00.html
- 01.06.2010: http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,698055,00. html

STERN.DE:

- 25.01.2006: http://www.stern.de/panorama/aegypten-nackter-sex-loest-ehe-auf-554281.html,

SUITE 101 Autorennetzwerk Online: http://nanotechnologie-kuenstliche-intelligenz. suite101.de/article.cfm/fuzzy_logik

TAGESSCHAU.DE:

- 08.02.2008: http://www.tagesschau.de/ausland/canterburyscharia2.html
- 07.08.2010: http://www.tagesschau.de/ausland/jyllandsposten102.html

UNIVERSES-IN-UNIVERSE: The Short Century. Unabhängigkeits- und Befreiungsbewegungen in Afrika 1945-1994; http://universes-in-universe.org/deu/specials/2001/the_short_century, zuletzt abgerufen: 04.10.2010

UNIVERSITÄT DORTMUND Online: http://home.edo.uni-dortmund.de/~hoffmann/ABC/Kultur1.html, zuletzt abgerufen: 19.06.2011

UNIVERSITÄT HANNOVER Online: http://www.zeww.uni-hannover.de/070_Hoyningen_Supervenienz.pdf,

zuletzt abgerufen: 19.06.2011

UNIVERSITÄT WUPPERTAL Online:
http://www2.uni-wuppertal.de/FB4/anglistik/multhaup/brain_language_learning/html/brain_memory_stores/6_declarative_procedural_txt.html, zuletzt abgerufen:30.07.2002

VATIKAN.VA: Declaration on the Relation of the Church to Non-Christian Religions. Nostra Aetate. Proclaimed by His Holyness Pope Paul VI. on October 28, 1965; unter:
http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_en.html, zuletzt abgerufen: 19.06.2011

WELT ONLINE:
- 02.06.2010: http://www.welt.de/welt_print/politik/article7879320/Wir-sind-stolz-auf-Ihren-Einsatz.html
- 27.04.2007: http://www.welt.de/debatte/kolumnen/Iran-aktuell/article6061514/Iran-Wenn-die-Sittenwaechter-zuschlagen.html
- http://www.welt.de/politik/article1401328/Ex_Muslime_fordern_Kopftuchverbot_an_ Schulen.html, 26.11.2007

WIKIPEDIA Online-Enzyklopädie:
- 28.04.2010: http://de.wikipedia.org/wiki/ Mohammed_Atta
- 30.06.2010: http://de.wikipedia.org/wiki/Das_Gesicht_Mohammeds

WIRTSCHAFTSLEXIKON 24: http://www.wirtschaftslexikon24.net

ZEIT ONLINE:
http://community.zeit.de/user/wernerhahn/beitrag/2009/10/26/brd-als-kulturnation-schwarzgelb-sind-f%C3%BCr-staatsziel-kultur-im-gr, 01.06.2009

SIGLEN

ÄT	Ästhetische Theorie
AdM:	Analytik der Macht
Charta ZMD	Islamische Charta des Zentralrats der Muslime in Deutschland
KrV	Kritik der Reinen Vernunft bezeichnet nach Bänden 1 und 2 (1974), A und B
LvA	Lorenz zu Kants Lehre vom Apriorischen im Lichte gegenwärtiger Biologie (1978)
MEW	Marx und Engels Werke, bezeichnet nach Bänden
MiD	Muslime in Deutschland
MdS	Metaphysik der Sitten (1922)
MO	Macht und Organisation
ND	Negative Dialektik
RS	Die Rückseite des Spiegels (1983)
DA:	Dialektik der Aufklärung
GS	Gesammelte Schriften, bezeichnet nach Autoren und Bänden
PF	Philosophische Frühschriften
SozS	Soziologische Schriften, bezeichnet nach Bänden I und II
TkH	Theorie des kommunikativen Handelns Band 1 und 2
WzW:	Wille zum Wissen
Charta Kairo	Kairoer Erklärung der Menschenrechte 1990 der Organization of the Islamic Conference (OIC)
Charta Liga	Arabische Charta der Menschenrechte 1994

Philosophische Aufklärung und Vernunft sowie ihr entsprechende Wertrationalität scheinen in den traditionell als modern charakterisierten wie auch jenen Gesellschaften, die durch eine sogenannte nachholende Entwicklung gekennzeichnet sind, keine Kategorien mehr zu sein, an denen sich soziales Handeln zu orientieren hat. Die Insinuation von und Idiosynkrasie gegen Moderne, Vernunft und Aufklärung als Elendsverursacher bzw. Elendsverwaltung einer unübersichtlichen, als „chaotisch" erlebten Welt sind im Gegenteil sowohl den wissenschaftskritischen wie wissenschaftlich argumentierenden Ansätzen zur unreflektierten Pflicht geworden. Der islamisch-universalistische Gedanke kann darüber hinaus als anti-modern bzw. anti-aufklärerisch bezeichnet werden.

Wie die ökonomischen, auf Handlungsnutzen angelegten Aspirationen auf menschliche Natur Rekurs nehmen, so rechtfertigen sich andererseits die biologischen über einen vermeintlich in der Stammesgeschichte angelegten Nutzengewinn. Postmoderne bzw. poststrukturalistische Gesellschaftskritik sowohl wie auch das islamische Welt- und Menschenbild greifen ebenfalls auf die menschliche Natur zurück, wenn sie kulturelle und/oder religiöse Differenz ontologisieren und somit dogmatisieren.

Die in der Arbeit untersuchten Ansätze verweisen in ihrer Weigerung, die Grundlagen ihrer Argumentation als Produkt einer – sicher ideologischen – spezifischen Form aufgeklärter Kritik zu begreifen auf die Unfähigkeit oder Unwilligkeit zur Reflexion eigener Standpunkte und Widersprüche. Im Fall des islamisch-absolutistischen Menschenbilds wird der Impuls, der besonders durch das allmählich mehrheitsfähig werdende postmoderne Selbstverständnis sich verstetigt, Menschenrechte gegen kulturelle Differenz auszuspielen, besonders drastisch greifbar. Subjektivität und Individualität werden obsolet und einem Kollektivismus der Ununterscheidbarkeit geopfert.

eISBN: 978-3-86309-151-4

9 783863 091514

www.uni-bamberg.de/ubp/