

Roland Hagenbüchle

Von der

**Multi-Kulturalität**

zur

**Inter-Kulturalität**

Königshausen & Neumann

*May God us keep / From Single vision*

(William Blake)

# Inhaltsverzeichnis

<i>Vorwort</i> .....	4
<i>Der Kulturbegriff, überflüssig und gefährlich?</i> .....	10
Foucault und die Folgen	
Writing against Culture	
Kultur und Gesellschaft	
Postkoloniale Sabotage des Kulturbegriffs	
Vom Kulturbegriff zum Diskursbegriff	
<i>Das Ende des bürgerlichen Subjekts</i> .....	44
Agonistik statt Konsens	
Von der Langsicht zum Kurzzeitverhalten	
Multioptionaler Subjektmodus	
Das kooptierte Subjekt	
Fremdverstehen als bifokales Denken	
<i>Das zukünftige Subjekt als Grenzgänger</i> .....	93
Existenz im ‘Zwischen’: Ein neues Paradigma	
Die Ambivalenz des Fremden	
Pluralität und postmoderne Existenz	
Ein transkultureller Subjektmodus	
Perspektivierung als kritische Selbstreflexion	
<i>Zusammenleben: eine interkulturelle Aufgabe</i> .....	127
Widersprüchlichkeit des Multikulturalismus	
‘Person’ als gemeinsames Projekt	
Der Personbegriff – unvollendet und performativ	
We are all amazingly similar	
Interkulturalität ethisch-politischer Schlüsselbegriffe	
<i>Epilog: Der Mensch als Weltbürger</i> .....	167
<i>Literaturverzeichnis</i> .....	172

# Vorwort

Der in der Anordnung des Titels angedeutete Dreischritt bringt zum Ausdruck, dass es im Gegensatz zur vorherrschenden Meinung mit Kultur als Multikulturalität nicht getan ist. Vielmehr bleibt der Weg zur Interkulturalität erst noch zu gehen, wie schwierig und mühsam auch immer er sein mag. Der Verdacht ist nicht unbegründet, es könnte sich bei Multikulturalität<sup>1</sup> letztlich doch nur um den Verlust einer tragenden Kultureinheit handeln, auf die wir uns wirklich verstehen. Damit wären wir wieder im Eklektizismus des Alexandrinischen Zeitalters bzw. im Historismus des 'Fin-de-siècle' angelangt. Etwas ganz Anderes – ein wirklicher „Aufbruch zu neuen Ufern“ – ist es jedoch, wenn der Ueberstieg über das Vielerlei der weltweiten Kulturangebote gelingt. Dann erst wird aus dem kulturellen Nebeneinander ein Miteinander. Gewiss lässt sich das Ziel des „Übersetzens ans andere Ufer“ nicht auf Anhieb erreichen, ja nicht einmal „klar und deutlich“ intendieren.<sup>2</sup> Was wir anpeilen können ist immer nur das Dazwischenliegende,<sup>3</sup> das jeweils Nächste zwischen dem eigenen Ausgangspunkt und dem (mehr oder weniger deutlich) ins Auge gefassten Ziel.<sup>4</sup>

Es ist ein fundamentaler Mangel der Postmoderne, dass sie sich damit begnügt hat, das Subjekt zu entmachten, zu dezentrieren, lateralisieren und nach Möglichkeit aufzulösen, statt dieses zu überwinden<sup>5</sup>, hineingenommen wird. Denn erst so kommt das Subjekt, wie der von den Postmodernisten geschmähte Hegel schlüssig

---

<sup>1</sup> Der Begriff wird später noch genauer erläutert. Was den Sprachgebrauch angeht, so finden sich im anglo-amerikanischen Raum neben 'multiculturalism' auch 'politics of difference', 'politics of recognition' und 'identity politics' (mit je verschiedenen Bedeutungsbereichen). 'Pluralism' und 'pluralistische Gesellschaft' fungieren als eine Art Oberbegriff. Im Englischen ist 'pluralism' dem Begriff 'multiculturalism' zeitlich vorangegangen, wird aber häufig mit stark präskriptiver Bedeutung verwendet und beinhaltet nicht selten einen ideologisch-programmatischen Anspruch. Der Wortgebrauch ist allerdings auch bei ein und demselben Autor oft uneinheitlich. Siehe hierzu Brian Barry, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2001), 22–23.

<sup>2</sup> Es ist nützlich, „Ziel“ im Husserl'schen Sinn als 'Horizont' von Möglichkeiten zu verstehen, der sich mit jeder neuen historischen Erfahrung wieder verändert.

<sup>3</sup> Sartres Bild des Skifahrers, der jeweils nur kurze Streckenziele anvisiert, das Fernziel aber nicht aus den Augen verliert, entspricht diesem Anpeilen von Zwischenzielen ganz genau.

<sup>4</sup> Dieser und der nachfolgende Absatz verdankt sich (von geringfügigen Änderungen und Ergänzungen abgesehen) dem einsichtsreichen E-Mail-Kommentar Heinrich Mettlers (8.10. 2001); er hat mich (und meinen Text) oft besser verstanden als ich selber. Ihm verdanke ich auch wichtige Hinweise auf den religionskritischen Ludwig Feuerbach und dessen *Philosophie des Du*, auf Karl Löwiths „Individuum in der Rolle des Mitmenschen“ (1928), sodann auf Ludwig Binswangers und Jakob Wyrchs Arbeiten zur Schizophrenie sowie schliesslich auf die Entwicklung von der Descart'schen Ich-Philosophie über die Analyse von Intersubjektivität beim idealistischen Dreigestirn Hegel, Hölderlin und Fichte bis hin zu Husserl, der (Mettler zufolge) die früheren Erklärungsversuche – basierend auf Assoziation, Analogie, Einfühlung (Lipps) und innerer Wahrnehmung (Scheler) – in einer neuartigen Deutung von körperlich-geistiger Selbst- und Mitgegenwart hinter sich lässt und das Problem lebensweltlich neu fundiert.

<sup>5</sup> In Heideggers Sprachgebrauch: dieses zu 'verwinden'.

entwickelt hat – im Bezug von ego und alter ego überhaupt zu sich. Den Weg vom ‘Ich’ zum ‘Wir’ hat die Postmoderne verfehlt.<sup>6</sup> Nicht eine wie immer geartete Subjektivität muss das Zentrum unserer theoretischen und praktischen indem es in eine inter-subjektive Beziehung Bemühungen bilden, sondern Inter-Subjektivität.<sup>7</sup> ‘Inter’ verstanden als ‘Zwischen’: zwischen dem Einen und einem Andern im Miteinandersein.<sup>8</sup> Das ‘Zwischen’ als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Beziehung dürfte uns weiter bringen als ein neutraler „in-between space“,<sup>9</sup> wie ihn Homi K. Bhabha und andere als ideale offene Dimension (als „dritten Raum“) eines hin- und herpendelnden hybriden Subjekts in immer neuen Varianten empfehlen.<sup>10</sup>

Michael Theunissen verweist in *Der Andere* auf den Religionsphilosophen Martin Buber, der – aus altjüdischer Mystik schöpfend – Gott als die eigentliche Wirklichkeit des ‘Zwischen’ versteht. Theunissen schlägt vor, diese Wirklichkeit und diese Mitte, die alle Beziehungen miteinander verbindet, als „das kommende Reich Gottes“ zu deuten gemäss dem Ausspruch Jesu: „Das Reich Gottes ist mitten unter euch“ (Lukas 17,21). Aus dieser Sicht ist es immer schon zwischen den Menschen anwesend als die stets mögliche Verwirklichung einer uns alle umfassenden Gemeinschaft.<sup>11</sup>

Mit dieser Grundproblematik im Blick gehen die hier versammelten Aufsätze der Frage nach, wie sich das Zusammenleben in einer vielkulturellen Gesellschaft über ein blosses Nebeneinander hinaus fruchtbar gestalten lässt und welche

---

<sup>6</sup> Ähnlich hat schon Heidegger – wenn man Binswanger folgt – die „Unsrigkeit“ zugunsten der „Jemeinigkeit des Daseins“ ausgeblendet. Für Binswanger (wie für Buber) führt kein Weg vom ‘Selbst’ zum ‘Wir’, wohl aber umgekehrt.

<sup>7</sup> Was die Begrifflichkeit angeht, siehe in meiner Einleitung zu den beiden Subjektivitätsbänden den Abschnitt 1.1 „Zur Terminologie“. In: Fetzer, Hagenbüchle, Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* (Berlin: deGruyter, 1998), 4ff. Hier wäre (wie Mettler annimmt) eine Rückbesinnung auf die phänomenologische Genese des Intersubjektivitätsbegriffs angezeigt, um einen genaueren Begriff von Interkulturalität zu gewinnen. Zu leisten wäre insbesondere eine Interpretation von Husserls Untersuchungen in den „Cartesianischen Meditationen“ (speziell der fünften Meditation) und in den Pariser Vorträgen. Diese Aufgabe muss ich als Literaturwissenschaftler den Philosophen überlassen.

<sup>8</sup> Heidegger hat solches Miteinander bekanntlich im Existenzial „Mitsein“ gefasst. Ludwig Binswanger dagegen spricht von ‘Miteinandersein’ (in Sorge und in Liebe) und von ‘Mitsein’ (im mitweltlichen Umgang und Verkehr mit dem Anderen).

<sup>9</sup> Bhabha zufolge ist es „the ‘inter’ – the cutting edge of translation and negotiation, the in-between space – that carries the burden of the meaning of culture“. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994), 38. Ohne Bhabhas Arbeiten, das sei an dieser Stelle dankbar vermerkt, hätten wir den jetzigen Reflexionsstand nicht erreicht.

<sup>10</sup> Clifford spricht von einem „traveling subject“, Bhabha von einem „migrating subject“, wieder andere (wie Vattimo) von einem sich „unterwegs“ befindlichen „schwachen Subjekt“. Sie alle rücken jedoch das Subjekt als zu bekämpfenden Rest einer zuende gehenden bourgeois Kultur ins Zentrum und versuchen dann, durch ein auf Hybridität abzielendes „cross-traveling“ (Geertz) zwischen den Kulturwelten dieses zu dynamisieren bzw. zu dezentrieren und ent-subjektivieren. Der entscheidende Durchbruch zur Inter-Subjektivität ist damit aber nicht zu leisten. Waldenfels stellt zurecht fest: „Zwischen Eigenem und Fremdem gibt es Übergänge, aber keine tragfähige Brücke, auf der man nach Belieben hin- und hergehen könnte“. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, 141.

<sup>11</sup> Michael Theunissen, *Der Andere* (Berlin und New York: De Gruyter, 1977), 483ff., 506–507.

Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit zwischenmenschliches Verhalten sich nicht in Unverständnis und Indifferenz erschöpft oder gar in Aggression und Hass umschlägt. Obgleich keinem bestimmten Ethikverständnis verpflichtet, sind die Essays geleitet von der Absicht, die sich hier stellenden Probleme unter einem ethischen Werthorizont<sup>12</sup> zu behandeln und theoretische Überlegungen nach Möglichkeit mit Fragen der Lebenspraxis zu verbinden. Drei Aspekte menschlicher Befindlichkeit stehen dabei im Zentrum: (1) Die Fähigkeit zu situationsgerechtem Urteil. (2) Die Bereitschaft zum Dialog. (3) Das transkulturelle, soziopolitische Projekt der Person. Ob ein „Geburtsrecht“ des Menschen oder nicht, sie alle müssen in unterschiedlichen sozialen und kulturellen Umgebungen erlernt, gefördert und verwirklicht werden. Diese Aufgabe stellt sich jeder Epoche – und jeder Kultur – wieder neu.

Ohne eine gewisse Vorstellung dessen, was ein „gutes und gerechtes Leben“<sup>13</sup> ausmacht, und ohne die (von anthropologischen Untersuchungen gestützte) Überzeugung, dass der Einzelne trotz soziokulturell geprägter Eigenart die Fähigkeit besitzt, angemessene und auch für andere einsehbare Urteile zu fällen, bleiben alle derartigen Überlegungen fruchtlos.<sup>14</sup> Die von der UN 1948 beschlossene Charta der Menschenrechte anerkennt ausdrücklich dieses allen Menschen zukommende Vermögen: „All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood“.

Dennoch bleibt festzuhalten: Solche Befähigung will entwickelt und geübt sein.<sup>15</sup> Dass nicht nur rationale, sondern auch emotionale Elemente beteiligt sind, ist für

---

<sup>12</sup> Iris Murdoch beklagt schon anfangs der 70er Jahre die Absenz eines Werthorizontes: „We no longer see man against a background of values, of realities, which transcend him“. Zitiert in: Clive Bloom, *Literature, Politics and Intellectual Crisis in Britain Today* (Houndmills and New York: Palgrave, 2001), 16.

<sup>13</sup> In Hayden Whites Formulierung: „some idea of what a good society might be“. In: Bonnell and Hunt, (eds.), *The Cultural Turn*, 316.

<sup>14</sup> Auch Hannah Arendt setzt „an independent human faculty“ als Basis gerechten Urteilens und politischer Verantwortung voraus. Dazu: Robert C. Pirro, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy* (De Kalb: Northern Illinois UP, 2001), 115–116, 121. Devine unternimmt sogar den aus heutiger Sicht überraschenden Versuch, Ethik in der menschlichen Natur als solcher zu verankern und beruft sich dabei auf Aristoteles und Thomas von Aquin. Philip K. Devine, *Natural Law Ethics* (Westport, CT: Greenwood P, 2000).

<sup>15</sup> Aristoteles zufolge bedürfen auch natürliche Anlagen der Bildung. Während die dianoetischen Tugenden durch Belehrung und Erfahrung gewonnen werden, sind die ethischen durch habitusbildende Übung, Gewöhnung und Wiederholung als eine Art „zweiter Natur“ zu erwerben. Nur so ist vernünftiges und gerechtes Urteilen und Handeln einigermaßen gesichert. Aber selbst, wo keine Hexisbildung gegeben ist, hebt das nach Aristoteles die Verantwortung des Individuums (als Vernunftwesen) nicht auf. Ritter und Gründer (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vide ‘Hexis’.

die Ausbildung dieser sozialen Kompetenz von zentraler Bedeutung.<sup>16</sup> Dabei geht es weniger um bestimmte ethische Gebote, die zu befolgen sind, als vielmehr um den situationsgerechten Akt prüfenden Nachdenkens und um die Abschätzung von Konsequenzen; anders gesagt: um überlegtes und präzises Unterscheiden, das in sich immer schon eine ethische Qualität beinhaltet. Auch für Zygmunt Bauman liegt die letzte Begründung moralischer Praxis nicht in „institutionalisierter Ethik“, sondern „in the moral impulses, skills and competences of men and women living with [...] each other“. Das ist zwar immer noch keine Garantie, doch „the moral person’s voyage of self-discovery“ bleibt unsere einzige Chance.<sup>17</sup>

Wie bereits Sokrates erfahren musste und Heidegger bekräftigt hat,<sup>18</sup> vermag uns die innere Stimme nicht zu raten, wie das Richtige zu tun sei, aber sie spricht sehr deutlich zu uns, wenn wir Unrechtes oder Falsches tun.<sup>19</sup> Ob man das als ‘Gewissen’ im traditionellen Sinn bezeichnen will, ist zweitrangig. Eine Art von Wissen ist es auf jeden Fall. Leider kann uns die innere Stimme auch täuschen. In welcher Weise und unter welchen Voraussetzungen wir kraft dieses Wissens gerechte und der Situation entsprechende Urteile zu fällen vermögen, wird in der Ethik gewöhnlich unter der Thematik des freien Willens abgehandelt. In Gerechtigkeit oder das gute Leben untersucht Martha Nussbaum im Kapitel „Die Fähigkeitsstufen“ die Frage, wie Menschen ihren „Geist, Charakter und Körper so ausbilden können, dass sie in der Lage sind, gut zu entscheiden und gut zu

---

<sup>16</sup> Kunst ist, wie noch genauer zu zeigen sein wird, für die Ausbildung dieser Kompetenz unerlässlich. Siehe hierzu Richard Shustermans Studien zu einer „somaesthetics“ (mit diesem Ausdruck soll die dem ästhetischen Erkennen zugrunde liegende sinnliche Erfahrung hervorgehoben werden). Eine neuartige und theoretisch gründlich abgesicherte Studie zur ‘emotionalen Intelligenz’ (Goleman und Epstein) stammt von Alexander A. Schuessler, *A Logic of Expressive Choice* (Princeton and London: Princeton UP, 2000). Obwohl auf Wahlkampfstrategien, Stimmenfang und Marketing fokussiert, sind die Ergebnisse (speziell bezüglich der symbolischen Dimension von Werthaltungen, kollektiven Handlungsentscheidungen und „lifestyle choices“) über Soziologie und Politologie hinaus auch für andere Disziplinen von Bedeutung. Schuessler unterscheidet zwischen (instrumenteller) „rational choice“ und „expressive choice“ als notwendiger Ergänzung des zweckrationalen Denkens. Auch für J.W. Cook sind „teachings of the heart as important as lessons of the mind“; der ‘Verstand’ wird dabei von Cook als „self-corrective process“ verstanden. Scharf geht er mit dem Wertrelativismus ins Gericht: „Moral relativism is a grotesque substitute for moral thinking“.

<sup>17</sup> Zygmunt Bauman, „Morality in the Age of Contingency“. In: Paul Heelas et al. (eds.), *Detraditionalization* (Cambridge, Mass. and Oxford, GB: Blackwell Publishers, 1996), 58. Ähnlich auch John W. Cook, *Morality and Cultural Differences* (Oxford UP, 1999). Aus Cooks Sicht vermag der Einzelne erst dann wirklich moralisch zu handeln, wenn er die moralischen Normen seiner Gesellschaft hinter sich lässt. Hannah Arendt hat diese Auffassung ihr ganzes Leben hindurch vertreten; individuelles gerechtes Urteilen ist Arendt zufolge nur möglich, wenn „moralische Standards“ überschritten werden. Wir nähern uns damit dem absolut verpflichtenden (und aller Subjektivität vorangehenden) Bezug zum Andern, wie ihn Lévinas entwickelt hat.

<sup>18</sup> Heidegger versteht das Gewissen als „Anruf des Selbst zu seinem Selbsteinkönnen“ (zu seinen Möglichkeiten), aber „praktische Anweisungen gibt der Gewissensruf nicht“. In: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, § 56 und §59.

<sup>19</sup> Siehe dazu allerdings auch die Kritik Nietzsches. Karl Schlechta (Hg.), *Werke*. Erster Band (München: Hanser Verlag, 1966), 77.

handeln“.<sup>20</sup> Im Rückgriff auf Aristoteles erörtert sie das Programm einer Staatsverfassung, die den Menschen in die Lage versetzen soll, verantwortungsvoll und im Sinne der Gemeinschaft Entscheidungen zu treffen.

Eine einschneidende Beschränkung unserer Freiheit und Autonomie,<sup>21</sup> wie uns Freuds Analysen der ‘Verdrängung’ und ‘Projektion’ gelehrt haben und Vilfredo Pareto fast gleichzeitig mit den Termini ‘Residuum’ und ‘Derivation’ begrifflich zu fassen versuchte, kommt aus dem Inneren des Menschen selbst. Dies ist nach der kosmologischen Kränkung durch Kopernikus und nach der biologischen durch Darwin die dritte psychologische „Kränkung“ des Menschen, die darin besteht, dass „das Ich nicht Herr [ist] in seinem eigenen Haus“. Weil wir erstaunlich stark durch irrationale, triebhafte und weitgehend unbewusste Beweggründe geleitet sind, bleibt rationale Argumentation (wie schon Aristoteles beklagte) nur bedingt wirksam.

Schillers Frage: „[W]oran liegt es, dass wir noch immer Barbaren sind?“<sup>22</sup> ist trotz aller Erkenntnisse von Psychologie und Anthropologie bis heute nicht hinreichend beantwortet. Hinter jeder Erscheinungsform des ‘homo cultura’ lauert mehr oder weniger unbemerkt immer auch der ‘homo natura’. Freud selbst erkannte „im unbewussten Seelischen den Boden [...] in dem die höchsten wie die niedrigsten Seelenregungen wurzeln“.<sup>23</sup> Dass der Mensch ein potentiell ebenso kreatives wie destruktives evolutionäres Erbe mit sich führt, zeigt die Geschichte deutlich genug. Es ist den kulturellen Regelmechanismen, vorweg den Religionen<sup>24</sup>, bis heute nicht gelungen, dieses „archaische Erbgut“, wie es den Triebstrukturen eingeschrieben ist und die Strebungen des Menschen mitformt, auf Dauer zu bändigen. In Form aggressiver Ausbrüche (die Freud nicht zuletzt dem von der Kultur geforderten Triebverzicht anlastete) droht der Mensch dem Menschen jederzeit wieder zur tödlichen Gefahr zu werden. Die psychologischen und soziokulturellen Bedingungen, unter denen dies geschieht, sind vielfältig und deshalb schwer unter Kontrolle zu bringen. Nur eine anthropologisch fundierte

---

<sup>20</sup> Martha C. Nussbaum, *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Hrsg. v. Herlinde Pauer-Studer und übers. v. Ilse Utz (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999), 103–104. Zu diesem ganzen Fragenkomplex, siehe auch die wegweisende Studie des Philosophen und Ethikers Bernhard Schleißheimer, *Ethik heute: Auf der Suche nach dem guten Leben* (in Vorbereitung).

<sup>21</sup> Käte Meyer-Drawe, *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich* (München: Kirchheim, 2000). Die interdisziplinär angelegte Studie ist theoretisch vielfältig erhellend und für unsere Zeit von hoher politischer Relevanz.

<sup>22</sup> Friedrich Schiller, *Über die ästhetische Erziehung des Menschen* (8. Brief). Schillers ebenso knappe wie treffende Antwort: „Trägheit der Natur“ und „Feigheit des Herzens“ gilt immer noch, wengleich man aus heutiger Sicht beide Begründungsaspekte stark erweitern und vertiefen müsste.

<sup>23</sup> Sigmund Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1975), 15.

<sup>24</sup> Dass Religionen (besonders, wenn sie für Konflikte instrumentalisiert werden) auch Unheilvolles bewirken können, ist leider eine Tatsache.



Politik vermöchte dies zu leisten. Eine solche ist zur Zeit nicht in Sicht.<sup>25</sup>

Sokrates war der Überzeugung, dass ein Wissen, von dem ein Mensch gänzlich ergriffen und betroffen ist, diesen in seinem Innersten erfasst und damit zwangsläufig zum guten Handeln führt. Dabei geht es allerdings nicht um ein intellektuelles Wissen, wie die spätere Tradition Sokrates' Auffassung häufig missdeutet hat, sondern um eine durch anverwandelttes Wissen ganzheitlich geprägte Haltung, um Ethos<sup>26</sup> (in der Forschung hat sich dafür der Ausdruck 'Tugendwissen' im Sinne von Wertwissen eingebürgert).<sup>27</sup> Dem widerspricht eine stärker psychologisch orientierte literarische Tradition. So weiss etwa die Figur der Phädra in Euripides' *Hippolytos* sehr genau, was zu tun wäre, sie vermag es aber nicht zu leisten. Später wird Paulus ähnlich argumentieren. In Edgar Allan Poes „The Imp of the Perverse“<sup>28</sup> hat diese tief in der menschlichen Natur gründende Paradoxie eine moderne Zuspitzung gefunden.

Dass der Wille tatsächlich weit weniger frei ist, als noch Kant (gegen Hobbes) annahm, und dass die Urteilsfähigkeit des Menschen sich jederzeit korrumpieren und instrumentalisieren lässt, in diesem ebenso unwiderlegbaren wie folgenschweren Befund liegt die wohl grösste Herausforderung unserer Gesellschaft.<sup>29</sup> Solche Korrumpierung kann in ganz verschiedener Weise erfolgen. Sie mag individuelle Gründe haben (Aristoteles spricht in diesem Zusammenhang von 'akrasia'<sup>30</sup>), aber Familie, Bildung und Milieu sind zentral daran beteiligt. Auch die jeweiligen Kulturen und deren Wertsysteme, wie sie in den verschiedenen gesellschaftlichen Institutionen verkörpert sind, üben einen massgeblichen Einfluss

---

<sup>25</sup> Einen bedeutenden Beitrag in dieser Richtung hat Jack David Eller geleistet in seiner Studie *From Culture to Ethnicity to Conflict. An Anthropological Perspective on International Ethnic Conflict* (Ann Arbor: Michigan UP, 1999). Zur Zerrüttung des Gemeinwohl-Denkens in der Politik, siehe auch „Das Ende des bürgerlichen Subjekts“.

<sup>26</sup> Damit bringt Sokrates implizit den emotionalen Aspekt des Menschen mit ins Spiel, wie ihn Schiller unvergesslich formuliert hat: „Der Weg zu dem Kopf [muss] durch das Herz . . . geöffnet werden“ (*Ästhetische Erziehung*, 9. Brief).

<sup>27</sup> Dieser Absatz verdankt sich einer Mitteilung meines Kollegen Theo Wirth. Die weittragenden Konsequenzen von Sokrates' Einsicht für den edukativen Bereich sind (Wirth zufolge) bislang kaum beachtet worden.

<sup>28</sup> W.H. Auden (ed.), *Edgar Allan Poe. Selected Prose, Poetry and Eureka*. (New York, etc.: Holt, Rinehart and Winston, 1950), 88–94.

<sup>29</sup> Vernunft lässt sich, wie schon Platon-Sokrates beklagte, vor jeden Karren spannen. Benjamin Franklin hat diese Erkenntnis in Vorwegnahme Freuds auf den Punkt gebracht. Franklin zufolge ist es eine Charakteristik des Menschen, dass er jede Handlung und jeden Entschluss (und seien diese noch so unsinnig und verwerflich) rational zu begründen vermag.

<sup>30</sup> Aristoteles setzt im 7. Buch der *Nikomachischen Ethik* Willensschwäche ('akrasia') der Selbstbeherrschung ('enkrateia') gegenüber. Richard Robinson, „Aristotle on Akrasia“. In: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik* (Berlin: Akademie Verlag, 1995), 187–206.

auf unsere Urteilsakte aus.<sup>31</sup> Seymour J. Mandelbaum kommt in *Open Moral Communities* zum Schluss: „Alas, even the will of God or the obligations of a transcendent Reason require communities to socialize new recruits and to sustain the commitments and practices of members“.<sup>32</sup>

Soziokulturelle Einflüsse sind zweifellos nachhaltig, doch sind sie, wie neuere Feldforschung erweist, nicht determinierend.<sup>33</sup> Verantwortlichkeit für individuelles Handeln kann sehr wohl in einem bestimmten persönlichen oder soziokulturellen Kontext vermindert sein, sie ist aber nicht ausser Kraft gesetzt.<sup>34</sup> Wir sind, mit Sartre gesprochen, zur Freiheit und zur individuellen Verantwortung „verdammte“.<sup>35</sup>

## Der Kulturbegriff, überflüssig und gefährlich?

### *Einleitung*

Ursprünglich der Landwirtschaft entlehnt, metaphorisiert sich die Bedeutung des Kulturbegriffs im Altertum schon bald von der Pflege des Ackerbodens zur Pflege des Geistes, zur „cultura animi“ (wie wir bei Cicero lesen) und entfaltet danach eine bis heute andauernde, obschon nicht unproblematische, Wirksamkeit. Die Begriffsgeschichte, wie sie das Historische Wörterbuch der Philosophie vor uns

---

<sup>31</sup> Mit Rückgriff auf Nietzsche vermerkt Dilthey, dass jede Epoche in sich und in einem „neuen Sinn zentriert“ ist. Er spricht von „Lebenshorizont“, womit er die Begrenzung meint, der die Menschen einer Epoche in ihrem Denken, Fühlen und Wollen unterworfen sind. Wie intensiv diese Einflüsse tatsächlich sind, zeigt sich an grossen Gestalten der Geschichte ebenso wie an bedeutenden Religionsgründern. Obschon diese zweifellos für ihre Zeit unerhört Neues und Revolutionäres zu schaffen vermochten, konnten auch sie der Prägungen durch ihre Kultur und durch den Zeitgeist nicht völlig entraten. Man sehe sich einmal das Bild der Frau bei Aristoteles, Rousseau und Kant an.

<sup>32</sup> Seymour J. Mandelbaum, *Open Moral Communities* (Stanford: Stanford UP, 2000), ix–xii.

<sup>33</sup> Francis V. Harbour, „Basic Moral Values: A Shared Core“. In: *Ethics and International Affairs* 9 (1999), 155–170. Auch Geertz versteht die von ihm postulierten „primordial attachments“ letztlich nicht als unüberwindbar. Siehe hierzu auch Eller, *From Culture to Ethnicity to Conflict*, 73–75.

<sup>34</sup> Beachtenswert ist die Tatsache, dass die im Gefolge des Strukturalismus und Postmodernismus lange Zeit heruntergespielten Kategorien der persönlichen Handlungs- und Entscheidungsfreiheit sowie der individuellen Verantwortung gegenwärtig wieder vermehrt ins Zentrum des Interesses rücken. Siehe z.B. Robert C. Pirro, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy* (Dekalb: Northern Illinois UP, 2001), 24–25, 51–89, 92–116, 134–135 (zum ‘anagnorisis’-Konzept); Beth Preston, „The Functions of Things: A Philosophical Perspective on Material Culture“. In: P.M.Graves-Brown (ed.), *Matter, Materiality and Modern Culture* (London and New York: Routledge, 2000), 22–46.

<sup>35</sup> Sartre entwickelt diesen Gedanken speziell in Sektion III des vierten Teils von *L’être et le néant*. In diesen Zusammenhang verlohnt es sich, Diderots (hegelianische Dialektik vorwegnehmenden) Roman *Jacques le fataliste* zu lesen, der – in der Auseinandersetzung zwischen Determinismus und Willensfreiheit – zuletzt doch einen Raum für persönliche Entscheidungsfreiheit offen lässt.

ausbreitet, legt davon Zeugnis ab.<sup>36</sup> Überblickt man die im Verlauf der Historie (besonders intensiv aber im vergangenen Jahrhundert) immer wieder neu unternommenen Versuche einer Definition, wird rasch deutlich, dass der Kulturbegriff zu den komplexesten Schöpfungen des europäischen Begriffsarsenals überhaupt gehört. Dies schon deshalb, weil das Kulturkonzept aufs engste zusammenhängt mit der erstmals von den Vorsokratikern explizit gestellten Frage: Was ist der Mensch? Die vielfältigen Bemühungen um eine Begriffsbestimmung erscheinen denn auch wie ein fortlaufender Versuch, darauf eine Antwort zu finden.

Man braucht nicht unbedingt Hegels Phänomenologie des Geistes (selbst eine geniale Form von Kulturgeschichte) in ihrer dialektischen Methode und auf ihren verschiedenen Etappen und Momenten bis zur vollendeten Selbstgewissheit des Geistes zu folgen, um zu erkennen, dass sich der Mensch in den wechselnden historischen Gestaltungen immer wieder neu zur Darstellung bringt. In seiner „Einleitung in die Geisteswissenschaften“ hat es Dilthey prägnant formuliert: In der Wechselbeziehung zu seinen kulturellen Objektivierungen führt sich der Mensch vor Augen, was er seinen Anlagen und Möglichkeiten nach ist, sein will oder zu sein vermag – dies (so muss man hinzufügen) im Guten wie im Schlechten.<sup>37</sup>

Was kulturelle Werke (speziell literarische und bildende Kunst, aber auch auditive und visuelle Kunstformen) erbringen, und was die auf Objektivität abzielende soziologische Forschung nicht zu leisten vermag, ist der subjektive Bezug des Menschen zur Welt der Dinge, zu sich selbst und zum Anderen. Es ist genau diese Form der Reflexion, welche einer Gesellschaft immer wieder den Spiegel vorhält. Die Kunst- und Kulturschaffenden sind das Gewissen einer Nation, nicht selten unbeliebt, ja sogar geschmäht, aber für unsere Selbstprüfung unverzichtbar.<sup>38</sup>

Aus dieser Sicht sind die kulturellen Schöpfungen der ausgezeichnete Ort, wo das Verständnis und die Kritik einer Epoche anzusetzen hat, wenn sich diese nicht im blossen Moralisieren erschöpfen will, sondern die Herausforderung annimmt, sich selbst an den wechselnden Objektivierungen zu überprüfen. Dazu bedarf es aber für den Betrachter eines eigenen Standortes. Die von Lyotard vertretene postmoderne Auffassung einer pluralistischen Wirklichkeit, die von ihm als radikale Heterogenität und (in Anlehnung an Marx) als Feld einer allgemeinen gesellschaftlichen Agonistik verstanden wird, ist weder philosophisch haltbar, noch ist dies für die Praxis menschlichen Zusammenlebens ein fruchtbarer Ansatz. Der Kritiker bedarf vielmehr, wie es Hayden White im Nachwort zum vorzüglichen Sammelband *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture* kürzlich gefordert hat, einer Vorstellung dessen, was eine gerechte

<sup>36</sup> Ritter und Gründer (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vide ‘Kultur’, 1309–1357.

<sup>37</sup> Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990), Drittes Kapitel: „Die Objektivierung des Lebens“, 177–185.

<sup>38</sup> Das heisst keineswegs, dass sie immer im Recht sind; doch selbst ungerechte Kritik kann uns zu einer Gewissenserforschung bewegen.

Gesellschaft ausmacht: „Any science of society should be launched in the service of some conception of social justice, equity, freedom, and progress – that is to say, some idea of what a good society might be“.<sup>39</sup>

Kultur- und Gesellschaftswissenschaft sind darum gleichermaßen aufgerufen, über ihr methodisches Vorgehen und ihre Ziele Rechenschaft abzulegen. Dies ist umso notwendiger, als sich kritische Selbstreflexion für die Qualität einer Kultur immer schon als besonders aufschlussreich erwiesen hat. Luhmann spricht in diesem Zusammenhang von Beobachtungen zweiter Ordnung, die es erlauben, den eigenen „blinden Fleck“ auszumachen, um interessenabhängige Voreingenommenheit ebenso wie verdeckte Vorurteile und unreflektierte ideologische Voraussetzungen zu demaskieren. Auf diese Weise könnte zuletzt auch der Dekonstruktivismus sein ihm eigentümliches ethisches Potential zurückgewinnen, das in Derridas und Paul DeMans (aus Nietzsche geschöpfter) radikaler Sprachskeptis zu schwinden droht.

### *The Cultural Turn*

Angesichts der ausgezeichneten Forschungslage erübrigt es sich, auf die frühe Entwicklung des Kulturbegriffs näher einzugehen. Es genügt, daran zu erinnern, dass die Begriffe ‘Zivilisation’, ‘Kultur’ und ‘Bildung’ im Verlauf der Geschichte starken Bedeutungs- und Wertschwankungen unterworfen waren. Der mit ‘Kultur’ in Konkurrenz stehende Begriff ‘Zivilisation’ hat sich speziell im romanischen Raum, aber teilweise auch im anglo-amerikanischen Bereich auf Grund seiner positiven etymologischen Vernetzung stärker durchgesetzt, während er im deutschen Sprachgebiet (bes. seit dem neunzehnten Jahrhundert) immer mehr auf die technologische Entwicklung reduziert wurde und im Gegensatz zum Kulturbegriff bis heute negativ konnotiert ist, woran Heideggers Technologiekritik<sup>40</sup> starken Anteil hat.

Für die weitere Entwicklung erlaubt die Einleitung von Bonnell und Hunt in *Beyond the Cultural Turn* sowie der im gleichen Band erschienene Überblicksessay von William H. Sewall, Jr. einen informativen ersten Zugriff.<sup>41</sup> Allerdings beschränken sich beide Aufsätze im wesentlichen auf das Gebiet der Anthropologie und Soziologie und lassen die begriffliche Verwendung in der Philosophie sowie

---

<sup>39</sup> Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn* (Berkeley, Los Angeles and London: U of California P, 1999), 316. Auch im Bereich zwischenmenschlicher und politischer Regelungen sind, wie Gilbert argumentiert, selbst bei Berücksichtigung der lokalen Eigenheiten keine Lösungen möglich „without some conception of what is just and liberatory“. In: Paul Gilbert, *Peoples, Cultures and Nations in Political Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh UP, 2000), 214.

<sup>40</sup> Heidegger hat das Problem in seinem Vortrag „Die Frage nach der Technik“ aufgegriffen und darin den Begriff des ‘Ge-stells’ entwickelt. Gleichzeitig kritisiert er die Vernachlässigung der Kunst als Mittel des „Entbergens“.

<sup>41</sup> Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt, „Preface“; William H. Sewall, Jr., „The Concept(s) [sic] of Culture“. Beide in: Bonnell and Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn*, 1–32 und 35–61.

der Geschichts-, Kunst- und Literaturwissenschaft weitgehend ausser Acht.<sup>42</sup> Wären diese miteinbezogen worden, hätte es sich beispielsweise gezeigt, dass die Tendenz weg von der Literaturwissenschaft hin zu Kultur und Kulturwissenschaft insgesamt zunimmt. Legitimation gewinnt Literatur in den Augen vieler Literaturwissenschaftler erst dann, wenn sie unter theoretischen und kulturellen Aspekten verhandelt wird. Der Sog der Theorie und der visuellen Texte im akademischen (und teilweise auch im journalistischen) Bereich ist derart stark, dass die spezifische Leistung von Literatur aus dem Blick gerät.<sup>43</sup>

Sehr hilfreich für ein besseres Verständnis des Kulturbegriffs ist Anne Swidlers Beitrag „Cultural Power and Social Movements“ im Sammelband *Social Movements and Culture*.<sup>44</sup> Swidler nennt drei Aspekte, die seit den 60er Jahren dominant geworden sind: (1) „Culture as Public Symbol“, (2) „Culture as Social Practice“ und (3) „Culture as a Form of Power“. Wegweisende Vertreter dieser drei Richtungen sind Geertz, Bourdieu und Foucault. Den kühnen Versuch Talcott Parsons, Webers personalen Ansatz mit Durkheims kollektivem Modell zu synthetisieren, betrachtet Swidler (wie Luhmann u.a.) als gescheitert. Ähnliches wäre zur bisher nicht einmal in Ansätzen gelungenen Synthese von Marx und Freud zu sagen. Die Zeit scheint jedoch gekommen, diese Versuche mit den heute interdisziplinär zur Verfügung stehenden theoretischen und methodischen Mitteln innerhalb einer dialektischen Anthropologie neu zu wagen.

Wenn Kultur – wie Ernst Cassirer vorschlägt – als dialektischer Prozess verstanden wird, dann ist eine derartige Synthese genau die Aufgabe, die schon Platon der Dialektik stellt. Cassirer hat früher als andere den „synthetischen“ Charakter von Kultur erkannt: „Das Physische, das Psychische und das Historische gehören notwendig dazu“. Kulturelle Werke sind gleicherweise unter materialen,

---

<sup>42</sup> Das ist auch der Grund, warum Studien wie diejenigen von Cassirer, Rothacker, Hartmann u.a. meistens ausser Acht gelassen werden.

<sup>43</sup> Harold Bloom is beunruhigt: „The enemies of the aesthetic . . . are in the act of overwhelming us“. Zitiert in: Henry A. Giroux, *Impure Acts. The Practical Politics of Cultural Studies* (New York and London: Routledge, 2000), 16. Tatsächlich lässt die Tendenz unserer digitalen Kultur den potentiellen Reichtum des menschlichen Subjekts in vielen gesellschaftlichen Bereichen und auf verschiedenen Wissensgebieten – unter Selektion einzelner Aspekte und gleichzeitiger Ausklammerung aller übrigen – stark verarmen, wie die reduktiv-quantifizierenden Modelle und Methoden in Wirtschaft, Soziologie und Psychologie genügsam zeigen. Es ist deshalb notwendig, Gegensteuer zu geben. Dazu gehört die offensive Verteidigung von Kunst und Literatur im gesamtgesellschaftlichen Rahmen, besonders aber im schulischen und universitären Bereich. Nur die Kunst (wie im Gefolge von Heidegger, Adorno u.a. neuerdings auch Giorgio Agamben betont) vermag das Subjekt in seinem Reichtum und seinen Möglichkeiten zu wahren und unsere Verbindung zur Vergangenheit aufrecht zu erhalten. Siehe hierzu speziell auch Richard Shusterman, *Performing Live: Soma, Media, and the Ends of Art* (Ithaca: Cornell UP, 2000); ders., *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art* (Lanham, etc.: Rowman & Littlefield, 2000). Ferner: Hagenbüchle, „Zur kritischen Funktion von Kunst“ (einzusehen in der Homepage [www.hagenbuechle.ch](http://www.hagenbuechle.ch)). Es ist keine Übertreibung zu behaupten, dass in der Kunst (und speziell in der Literatur) als einer genuinen Erkenntnisform und Erkenntnisquelle die Sache des Menschen in einer ganzheitlich-kritischen Weise verhandelt wird wie nirgendwo sonst; hier gilt denn auch in ganz besonderem Mass: ‘tua res agitur’.

<sup>44</sup> Ann Swidler, „Cultural Power and Social Movements“. In: Hank Johnston and Bert Klandermans (eds.), *Social Movements* (London: University College of London, 1995), 25–40.

psychologischen und soziologischen Kategorien zu untersuchen. Deshalb folgert er: „Kultur und die Wissenschaft von ihr bilden keinen Staat im Staate“. Cassirer hat aber auch die Ambivalenz jeglichen Fortschritts herausgehoben; jede kulturelle Vervollkommnung ist für ihn „ein wahres Danaergeschenk“. Darum seine Warnung: „Die Frage ist nicht, ob ein Fortschrittsziel erreichbar, sondern ob es erstrebenswert sei“.

Im 20. Jahrhundert war der Kulturbegriff zunächst vornehmlich ein Begriff der Anthropologie. Innerhalb der *Cultural Anthropology* ist er besonders in den U.S.A. fruchtbar geworden in klassischen Werken der Ethnographie von Mead, Benedict, Malinowsky, Kluckhohn und dessen erfolgreichstem Schüler Clifford Geertz. Geertz' einflussreiches Werk *The Interpretation of Cultures* trug dazu bei, das Studium der 'Kultur' für längere Zeit zur speziellen Domäne der Anthropologen zu machen. Allerdings war der Kulturbegriff auch für die frühen Soziologen wie Weber, Durkheim und Parsons unverzichtbar. Einen Neuanfang brachte in den 50er und 60er Jahren die durch Saussure inspirierte "strukturelle Anthropologie" von Claude Lévi-Strauss, welche der „semiotischen Revolution“ auch in den Nachbardisziplinen zum Durchbruch verhalf.

Lévi-Strauss unternahm es, Kulturen holistisch als eine Art Epistem zu begreifen und die „Tiefenstrukturen“ herauszuarbeiten, die er in den fundamentalen Gegensätzen soziokultureller Gemeinschaften und im paradoxen Selbstverständnis des Menschen als universelle und letztlich unlösbare Konflikte beschrieb, welche auf verschiedene Weise (etwa in Riten oder Mythen) zugleich dargestellt und entschärft werden. Er warf zuletzt die Frage auf, ob der Kerngehalt von Kulturen nicht bloss mit linguistischen Mitteln zu untersuchen sei, sondern selbst eine Art Sprache bzw. einen Text darstelle. Die Strategie der „Pantextualisierung“<sup>45</sup> all dessen, was dem Menschen an Erkenntnis zugänglich ist, wurde in den Geisteswissenschaften weitgehend bestimmend. Lacan verstand bekanntlich auch das von Freud analysierte 'Unbewusste' als „eine Form von Text“.

Derridas bekannte Feststellung, dass es ausserhalb von Texten nichts gebe, geht auf eine Bemerkung Hegels in der Phänomenologie zurück, wonach es für den Menschen nichts gibt jenseits dessen, was ausgesagt werden kann – eine Auffassung, die noch in Wittgensteins bekanntem Dictum nachwirkt: Worüber man nicht reden kann, darüber soll man schweigen. Es ist deshalb wenig verwunderlich, dass Clifford Geertz – wie vor ihm Hayden White für die Geschichtswissenschaft – auch in der Kulturwissenschaft den Grundsatz vertrat, dass jede Beschreibung von Kultur und Gesellschaft (als 'Text' verstanden) bereits ein interpretierender Akt sei, womit gleichzeitig die Abkehr vom bis dahin dominanten Positivismus markiert wurde.

Seit kurzem hat eine starke Gegenströmung eingesetzt, die neben Text und Bild auch der Materialität des Kulturellen vermehrt Beachtung schenkt. Der Sammelband *Matter, Materiality and Modern Culture* ist dafür ein beachtenswertes

---

<sup>45</sup> Der Ausdruck wurde als „pantextuality“ zuerst von Edith Wyschogrod in die Diskussion eingeführt.

Beispiel.<sup>46</sup> Diese Entwicklung vollzog sich in der 90er Dekade, als auch die Bedeutung des Körpers von den Soziologen neu entdeckt wurde.<sup>47</sup> Konkreter als bei Hegel (und wieder anders als bei Marx) wird gegenwärtig die Art und Weise untersucht, wie der Mensch sich an der Welt „abarbeitet“. Diese Dialektik hat im Terminus ‘mutualism’ ihren Begriff gefunden. ‘Kultur’ wird hier als „emergente Eigenschaft“ verstanden, die weniger „in den Köpfen“ existiert als dass sie „in den Beziehungen zwischen Personen und Dingen“ entsteht. Die materiellen Artefakte erweisen sich aus dieser Sicht als „nexus through which power relations operate“.<sup>48</sup>

Auch die Richtung der *Sociology of Culture* der 70er Jahre wandte sich unter Mitberücksichtigung von Kunst und Literatur zunehmend der Analyse kultureller Schöpfungen zu. Im von Diana Crane herausgegebenen Sammelband *The Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives* stellt Crane einleitend fest, dass es nicht genügt, Kulturen als das Insgesamt impliziter Normen und Werthaltungen zu begreifen. Kulturelle Prozesse sind für Crane erst fassbar in „recorded culture, in print, film, artifacts or electronic media“, und nur in diesen „Bedeutungsvehikeln“ wird Kultur auch „verhandelt“.<sup>49</sup> Der Gegensatz von ‘Kultur’ und ‘Gesellschaft’ wird hier mehr und mehr aufgegeben zugunsten einer dialektischen Sichtweise, die Kultur als in den sozialen Strukturen eingebettet („embedded“) versteht. Was es nach Griswold zu untersuchen gilt, ist „the sociocultural interaction involved in the production of culture“: „The arrow of causality points both ways“.<sup>50</sup>

Inzwischen hatten Strukturalismus und Semiotik zu einer Verlagerung des Interesses vom spezifisch Sozialen zum Kulturellen geführt, indem nun ‘Kultur’ als systematischer Zeichencode einer Gesellschaft verstanden wurde, der alle Bereiche einer Gemeinschaft umfasst – Religion und Kunst ebenso wie die Musik, die Form der Mode oder das Kochen. Insofern entspricht die strukturalistische wie auch die poststrukturalistische Auffassung von Kultur weitgehend der Begriffsdefinition, wie sie bereits Edward B. Tylor 1871 vorgeschlagen hatte. Tylor beschrieb Kultur nicht als eine gesellschaftliche Tatsache unter anderen, sondern als die Gesamtheit aller Tatsachen und Aspekte einer Gesellschaft, weshalb er den Begriff der ‘Zivilisation’ durch den der ‘Kultur’ ersetzte und diese als „a complex whole“ definierte, als eine „vollständige Beschreibung“ der sozialen Welt. Auch Stuart Hall, ein führender Vertreter der *Cultural Studies*, bestimmt ‘culturalism’ (womit speziell

---

<sup>46</sup> Paul M. Graves-Brown (ed.), *Matter, Materiality and Modern Culture* (London and New York: Routledge, 2000).

<sup>47</sup> Dass dies auch für die Philosophie und die Kunstbetrachtung zutrifft, zeigen die Arbeiten Richard Shustermans.

<sup>48</sup> Graves-Brown (ed.), *Matter, Materiality and Modern Culture*, 3–6 (Unterkapitel: „Embodiment, Mutuality, Functionality and Power“).

<sup>49</sup> Diana Crane (ed.), *The Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives* (Cambridge, Mass. and Oxford, GB: Blackwell, 1994), 2–3.

<sup>50</sup> Zitiert in: Richard A. Peterson, „The Production Perspective“. In: Crane (ed.), *The Sociology of Culture*, 185.

Gruppenidentitäten moderner ethnischer Bewegungen gemeint sind<sup>51</sup>) als „a whole way of life“, eine Definition, die sich schon in T.S. Eliots heute noch lesenswertem Essay: *Notes Towards the Definition of Culture* vorfindet, wobei es Eliot dem Einzelnen überlässt, seine eigene Parameterliste zu erstellen.<sup>52</sup>

Die Arbeiten von Foucault und Derrida erschütterten allerdings das Vertrauen in die semiotische Methode, und es erschien zunehmend unklarer, ob ein symbolischer Code wirklich den Kern einer Kultur ausmache und als solcher für die Generierung gesellschaftlicher Praktiken verantwortlich sei oder aber umgekehrt von der sozialen Praxis erst hervorgebracht werde. Zudem hatten postmoderne Zweifel an der Möglichkeit verlässlicher Repräsentation auch die methodischen Grundlagen der von den Soziologen mehrheitlich praktizierten empirisch-positivistischen Analysetechnik in Frage gestellt.

### *Foucault und die Folgen: 'Cultural Studies' und 'New Historicism'*

„The cultural turn“, wie er im Rückblick genannt wird, ist nicht nur eine Folge epistemologischer Verunsicherung, sondern auch eine direkte Konsequenz aus den Arbeiten Foucaults, der auf die vielfältigen Machtstrukturen aufmerksam machte, wie sie in diskursiven Praktiken zu beobachten sind. Zwei wissenschaftliche Strömungen sind dabei besonders einflussreich geworden. Einerseits die Mitte der 80er Jahre in Grossbritannien entwickelten *Cultural Studies* und andererseits der aus den U.S.A. stammende phänomenal erfolgreiche *New Historicism*.

Die *Cultural Studies* vertraten von Anfang an eine postmarxistische Haltung und verstanden sich darum dezidiert als gesellschaftskritische Wissenschaft. E.P. Thompson hat im Anschluss an Marx das gesellschaftliche Konfliktpotential als zentrales Anliegen der *Cultural Studies* unterstrichen. Das Klassenschema wirkte auch insofern nach, als hier (von Roland Barthes' Analysen abgesehen) der Bereich der „popular culture“ erstmals in der ganzen Breite als ein eigener wissenschaftlicher Untersuchungsgegenstand zu seinem Recht kam.<sup>53</sup> Gleichzeitig wurden in den Arbeiten der *Cultural Studies* auch rassistische, sexistische und weitere hegemoniale Strukturen aufgedeckt – dies nicht zuletzt als ein Gestus der Selbstkritik gegenüber den verlogenen ideologischen Voraussetzungen, die das

<sup>51</sup> Von besonderer Bedeutung ist in diesem Zusammenhang der von Clifford Geertz entwickelte (allerdings heftig umstrittene) Begriff des „Primordialen“. Geertz, *The Primordial Challenge: Ethnicity in the Contemporary World* (West Port, CT: Greenwood P, 1986).

<sup>52</sup> *Notes Towards the Definition of Culture*. In: Frank Kermode (ed.), *Selected Prose of T.S. Eliot* (London: Faber and Faber, 1975), 298. Siehe hierzu Richard Shusterman, *T.S. Eliot and the Philosophy of Criticism* (New York: Columbia UP, 1999), 162–164 (Eliot versteht Kultur als dynamischen Prozess und betont „the vital importance for society of friction between its parts“); 156–191 („The Concept of Tradition: its Progress and Potential“).

<sup>53</sup> Vgl. damit den Wandel in der Geschichtsschreibung („from the top“) zu einer „History from the bottom up“.



British Empire und dessen koloniale Praktiken „legitimiert“ hatten. Stuart Halls ärgerliche Bemerkung: „‘Cultural Studies’ is not every damn thing“ ist indirekt ein Verweis auf die Vielfalt der Untersuchungsmethoden, wie sie in den verschiedenen Disziplinen des Feminismus, des Multikulturalismus, des Postkolonialismus und der dialektischen Anthropologie innerhalb der Cultural Studies zur Anwendung gelangen.

Einen aufschlussreichen Überblick über Umfang und Reichweite der *Cultural Studies* mit beeindruckenden Beispielen aus Theorie und Praxis bietet der kürzlich zu Ehren von Stuart Hall publizierte Sammelband *Without Guarantees*.<sup>54</sup> Ein in verschiedener Hinsicht vergleichbarer Sammelband *Practicing New Historicism*<sup>55</sup> dokumentiert die Leistungsfähigkeit des von Stephen Greenblatt mitbegründeten *New Historicism*, der aus Studien zur Renaissance hervorging und heute einen wichtigen Platz im Arsenal der kritischen Theorien einnimmt. Auch hier wird Kultur als eine Art ‘Text’ verstanden, und auch in diesen Untersuchungen spielen Ideologiekritik und Diskursanalyse eine zentrale Rolle.<sup>56</sup>

### *Ist der Kulturbegriff zu verabschieden?*

Niklas Luhmann erachtet den Kulturbegriff als zu vage und hält ihn deshalb für entbehrlich. Überraschenderweise zieht er am Ende von *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (seiner letzten abgeschlossenen Publikation) die Nützlichkeit des Begriffs auch für die Soziologie wieder in Erwägung, ohne dies jedoch näher zu begründen. In *Die Kunst der Gesellschaft* hatte Luhmann den Kulturbegriff sogar als „einen der schlimmsten Begriffe“ bezeichnet, „die je gebildet worden sind. [...] Die Erfindung von ‘Kultur’ am Ende des 18. Jahrhunderts, die Erfindung einer Form der Reflexion, die alles, was nicht Natur ist, als Kultur reflektiert [...] diente historischen oder nationalen Kulturvergleichen – eine Veranstaltung des ‘gebildeten Europas’ [...] bei aller vergleichenden Relativierung blieb Kultur ein Gegenstand für Seinsaussagen“.<sup>57</sup>

Genauer besehen diente diese ”Veranstaltung“ nicht nur „Kulturvergleichen“ und „Seinsaussagen“, sondern legitimierte eine kolonialistische Expansion und Machtdemonstration, die nicht ihresgleichen in der Weltgeschichte hat. Dass Luhmann die verheerenden historischen und psychosozialen Konsequenzen ausblendet, zeugt von einem blinden Fleck im Beobachtungsmodus der

<sup>54</sup> Paul Gilroy, Lawrence Grossberg, Angela McRobbie (eds.), *Without Guarantees. In Honour of Stuart Hall* (London and New York: Verso, 2000).

<sup>55</sup> Catherine Gallagher and Stephen Greenblatt (eds.), *Practicing New Historicism* (Chicago and London: The U of Chicago P, 2000).

<sup>56</sup> Ein besonders faszinierendes Beispiel dieser Methode findet sich in Kapitel 4: „The Potato in the Materialist Imagination“, 110–135.

<sup>57</sup> Niklas Luhmann, *Die Kunst der Gesellschaft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999), 398.

Systemtheorie selbst, die mit dem Subjektbegriff auch den Begriff des ethischen Handelns und der Verantwortung weitgehend aufgegeben hat.

Was die Vagheit des Kulturbegriffs angeht, ist Luhmann zuzustimmen. Kroeber und Kluckhohn haben allein zwischen ca.1870 und 1940 164 verschiedene Definitionen des Kulturbegriffs vorgefunden, frühere historische Begriffsvarianten nicht eingerechnet. Ausserdem ist es in einer postbürgerlichen, postmodernen und postkolonialen Zeit schon deshalb mehr als problematisch, von 'Kultur' zu sprechen, weil eine aktive Verbindung zwischen Tradition und Gegenwartskultur bei aller postmodernen Zitierfreudigkeit heute kaum mehr existiert und das „kulturelle Gedächtnis“ (Assmann) sogar ganz bewusst verdrängt wird.<sup>58</sup> Hinzu kommt (wie Frederic Jameson, Anne Swidler u.a. kürzlich bemängelt haben), dass unter dem Kulturbegriff gegenwärtig wieder alles und jedes subsumiert wird, was den Begriff völlig entwertet.<sup>59</sup> Auch fehlt, wie Jameson zu Recht kritisiert, im Zeitalter des Spätkapitalismus ein "measuring stick", ein eigener Wertmasstab, wie er die bürgerliche Kultur noch bestimmt hatte.

Zudem verführt ein ungeklärter Begriff von Kultur im soziopolitischen Diskurs dazu, 'Kultur', 'Rasse', 'Sprache', 'Nation', 'Ethnie' und 'Religion' kritiklos in eins zu setzen, wodurch einer Reifizierung der Begriffe Vorschub geleistet wird. Appadurai will deshalb die substantivische Form zugunsten des Adjektivs aufgeben, um so dem Aspekt von Differenz und Vergleichbarkeit zwischen den Kulturen mehr Gewicht zu verleihen,<sup>60</sup> und auch Michel de Certeau ersetzt den monolithischen Begriff 'Kultur' durch „culture au pluriel“.<sup>61</sup> Die Selbstlegitimierung des Postkolonialismus hat ironischerweise nicht selten ein invers essentialistisches Verständnis nicht nur des Kulturbegriffs (etwa in Form von „identity politics“<sup>62</sup>), sondern auch der Begriffe 'Nation', 'Ethnie' oder 'Rasse' zur Folge gehabt, wodurch – wie etwa bei der Bewegung der Négritude – die Gefahr von Nationalismen und Fundamentalismen verschiedenster Art heraufbeschworen wird.

Clifford Geertz hat es in *The Interpretation of Cultures* unternommen, den „conceptual morass“ des Kulturbegriffs zu klären mit dem Ziel, den Begriff „einzugrenzen, zu spezifizieren und zu fokussieren“, um so seine theoretische Nützlichkeit zu retten. Nicht das wissenschaftliche Bestimmen von allgemeinen Gesetzen, sondern „Interpretation“ wird von Geertz als die zentrale Aufgabe der

<sup>58</sup> Zum Problem der Entraditionalisierung und der Retraditionalisierung, siehe den reich dokumentierten Sammelband von Paul Heelas et al. (eds.), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity* (Cambridge, Mass. and Oxford, GB: Blackwell Publishers, 1996).

<sup>59</sup> Der Kulturbegriff wird ebenso wie der Begriff der Philosophie allzu häufig undifferenziert verwendet und dazu missbraucht, einen positiven Gehalt von Seriosität und Bedeutsamkeit vorzutäuschen.

<sup>60</sup> Arjun Appadurai, *Modernity at Large* (Minneapolis: U of Minnesota P, 1996), 12–15.

<sup>61</sup> Michel de Certeau, *Culture in the Plural*. Transl. T.J. Tomasik (Minneapolis and London: U of Minnesota P, 1997).

<sup>62</sup> Eric Hobsbawm, *The Age of Extremes* (London: Michael Joseph, 1994), speziell 40 und 430.

Ethnologie angesehen. Der Anthropologe schreibt seine Interpretation des sozialen Diskurses („inscribes social discourse“) als Bericht für andere nieder, die ihn nun gleichfalls deuten. Die Tatsache, dass Interpret und Interpretation ihrerseits wieder interpretiert werden können, macht gerade die „thick description“ aus gegenüber der reinen Darstellungsfunktion erster Ordnung („thin description“).<sup>63</sup>

Anthropologische Beschreibungen sind für Geertz stets „konstruiert“; es sind „Fiktionen“, „Erfindungen“ oder, wie James Clifford später schreibt, „cultural poesis“.<sup>64</sup> Deshalb reicht es in Geertz' Augen nicht aus, eine Kultur als symbolisches System in seiner Struktur und Funktion verstehen zu wollen; vielmehr gilt es, die konkreten Ausdrucksformen von sozialer Praxis genau ins Auge zu fassen. Geertz lehnt konsequenterweise die strukturalistische Methode eines Lévi-Strauss ab und bezweifelt insgesamt die Möglichkeit, allgemeine Gesetze ausfindig zu machen, welche den verschiedenen gesellschaftlichen Praktiken unterliegen.

In *The Predicament of Culture* hebt James Clifford die in seinen Augen allzu oft vernachlässigten lokalen Unterschiede kultureller Erscheinungen hervor. Dabei wehrt er sich gegen die Verallgemeinerung, dass „periphere“ Kulturen im Gefolge der Globalisierung und im Kontakt mit den neuen Technologien notwendigerweise zum Aussterben verurteilt seien, wobei er (vielleicht etwas allzu optimistisch) deren nicht prognostizierbare offene Entwicklung herausstreicht. Ethnologische Beschreibung ist nach Clifford – ähnlich wie Historiographie für Hayden White – ein literarisches Genre und unterliegt den gleichen diskursiven Formgesetzen. In Übereinstimmung mit Geertz stellt Clifford fest: „Ethnographie interpretiert, sie ist kein Erklärungsmodus“ im engeren Sinn. Zudem ist die Autorität des Ethnologen durch die rhetorische Situation des Dialogs (gewöhnlich in Form von Heteroglossia) zum vornherein in Frage gestellt, indem der „outsider“ vom „insider“ meist gekonnt manipuliert wird.<sup>65</sup> Neuerdings hat auch Gayatri Chakravorty Spivak in *A Critique of Postcolonial Reason* den Status des angeblich authentischen Insiders vehement kritisiert.<sup>66</sup> Die letzte Autorität liegt zuletzt eher beim Leser als beim Autor. Clifford zitiert Roland Barthes, der Texte als „ein Gewebe von Zitaten“ beschreibt, die „unzähligen Kulturzentren“ entnommen sind und deren „textuelle Einheit nicht als Ursprung, sondern höchstens als Bestimmung“ anzugeben ist.

Greift man auf Barthes' *Mythologies* zurück, so erscheint der Kulturbegriff als eine Art Mythos, der ein erweitertes semiologisches System darstellt mit der Tendenz, das historisch Veränderliche in „die Sphäre des Wahren und Dauernden“

<sup>63</sup> Eine glänzende Analyse von Geertz' Methode der „thick description“ findet sich in: Gallagher and Greenblatt (eds.), *Practicing New Historicism*, erstes Kapitel: „The Touch of the Real“ (22–30).

<sup>64</sup> Siehe dazu Eller, *From Culture to Ethnicity to Conflict*, 87–90.

<sup>65</sup> Said vertritt die These, dass es gerade die Distanz des marginalisierten „outsider“ ist, die es erlaubt, kulturelle Mechanismen zu durchschauen: „Your self-consciousness as an outsider can allow you actively to comprehend how the machine works“. In: Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993), 25.

<sup>66</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge, Mass. and London: Harvard UP, 1999), ix, 359–361; Index, vide 'native informant'.

zu erheben, aber nicht bloss (wie Luhmann meint) im Sinne einer Seinsaussage, sondern in strategisch-politischer Absicht, um den Status quo auch politisch zu stabilisieren und zu legitimieren und um gleichzeitig die Bedingungen seiner Herstellung möglichst zu verschleiern. Wenn es ferner zutrifft, dass der „Mythos“, wie Barthes argumentiert, „ein Lieblingskind der bürgerlichen Gesellschaft“ ist, dann dürfte dies in besonderem Mass auch für den Kulturbegriff zutreffen. Mit dem Verschwinden des bürgerlichen Subjekts wäre somit dieser Begriff entweder zu verabschieden oder doch zu modifizieren und zu rekonstruieren. Vorschläge dieser Art sind denn auch in letzter Zeit zahlreich versucht worden. Zunächst gilt es jedoch, sich vom hergebrachten Begriff ‘Kultur’ erst einmal zu lösen, und zwar von seiner monolithischen Form ebenso wie von den multikulturellen Varianten, die zwischen Partikularismus, Synkretismus, Mosaikkultur, Kreolismus und gleichberechtigter „Regenbogen-Kultur“ schwanken.

Wollte man bei aller gebotenen Skepsis die Leistung von Kulturen auf den Punkt bringen, so lassen sich – aus einer Weitwinkelperspektive<sup>67</sup> – drei Hauptaspekte festhalten: (1) Kulturen schränken im Verlauf des „zivilisatorischen Prozesses“ (Elias) mittels eines Kontroll- und Machtapparates physische und strukturelle Gewaltanwendung ein. Es ist der unaufhörliche Kampf Marduks gegen Tiamat, wie er uns im babylonischen Schöpfungsmythos entgegentritt und womit Cassirer seine Studie „Der Gegenstand der Kulturwissenschaft“ eröffnet, um daran die Genese einer kosmischen und sittlichen Ordnung zu erläutern.<sup>68</sup> (2) Unter gleichzeitiger Sicherung basaler Bedürfnisse gewähren Kulturen ihren Mitgliedern einen Schutz- und Freiraum, innerhalb dessen sie ein menschenwürdiges Leben verwirklichen können.<sup>69</sup> (3) Kulturen sind Sinngeneratoren, die vermöge der tradierten Werte, Normen und Prinzipien dem Einzelnen erlauben, als *animal symbolicum* ein sinnerfülltes Dasein zu leben und seine Rolle in der soziopolitischen Welt zu finden. Der symbolische Aspekt steht dabei der Befriedigung materieller und physischer Bedürfnisse in keiner Weise nach, und auch der Begriff der menschlichen Würde ergibt sich erst im dialektischen Bezug der verschiedenen Bereiche.<sup>70</sup>

In seinen Studien *Zur Logik der Kulturwissenschaften* hat Cassirer ‘Kultur’ als Begriff und als Faktum in gedrängter Form und mit einer Klarheit vorgestellt, die bis heute Bewunderung verdient. In der fünften Studie, betitelt „Die Tragödie der Kultur“, setzt er sich mit Simmels Befund von Kultur als Entfremdungsprozess auseinander und deutet diesen neu. Cassirer stellt fest: „Kultur ist ‘dialektisch’, so wahr sie dramatisch ist“. Dieses Drama endet aber nicht als Tragödie, wie Simmel annimmt. Die Fremdheit zwischen dem menschlichen Subjekt und seinen Objektivationen bleibt zwar auch für Cassirer unüberbrückbar, doch der

---

<sup>67</sup> Dass auch diese nicht standortneutral sein kann, sondern einen bestimmten Werthorizont voraussetzt, ist selbstverständlich.

<sup>68</sup> Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, 1–33.

<sup>69</sup> Die Bestimmung dessen, was „menschenwürdig“ ist, bleibt umstritten und ist zweifellos stark soziokulturell bedingt. Speziell John Rawls und Amartya Sen haben dazu Grundsätzliches gesagt.

<sup>70</sup> Es ist dies einer der wenigen Aspekte, der den Kultur- und Gesellschaftstheorien weitgehend gemeinsam ist.

Widerstreit zwischen den Kräften der Erneuerung und Erhaltung hört niemals auf. Es gibt keine Verlierer und auch keine Sieger. Kulturelle Monumente sind und bleiben Cassirer zufolge die „Gedächtniszeichen der Menschheit“. Was Kultur schafft, ist ein Besitz, „der allen gemeinsam zugehört“.<sup>71</sup>

Kürzlich hat Jan Assmann am Beispiel Altägyptens darauf aufmerksam gemacht, dass der Ursprung von Kulturen aufs engste mit dem Verhältnis des Menschen zum Tod zusammenhängt.<sup>72</sup> Wird – wie in der Gegenwart – der Tod aus der Kultur ausgeblendet, hat dies schwerwiegende Folgen für das Selbstverständnis des Menschen und damit auch für seinen Bezug zum Mitmenschen.

In „Weltzugewandte Kritik“ gibt Edward W. Said eine kurze Definition dessen, was er unter Kultur versteht und entwickelt nachfolgend einige der in seinen Augen wesentlichen Aspekte. Was Saims Ausführungen einzigartig macht, ist der kritische Gesichtspunkt, von dem aus er argumentiert. Es ist der kritische Standpunkt des Exilanten. Said identifiziert sich unverkennbar mit Erich Auerbach, der sein grandioses Werk in der Verbannung schrieb. Die Folgerung scheint zwingend: Kulturkritik lässt sich am gunstigen in der Fremde aus der Aussenperspektive schreiben. Said zitiert den späten Auerbach, der die Sprache und Bildung der eigenen Nation als „das Kostbarste und Unentbehrlichste“ bezeichnet; „doch erst in der Trennung, in der Überwindung wird [diese] wirksam“.

In Saims Auseinandersetzung mit Matthew Arnolds Kulturbegriff zeigt sich die ganze Problematik des europäischen Kulturverständnisses, wie sie Said in *Orientalism* und anderen Studien unübertrefflich herausgestellt hat. Dabei wird auch der Begriff ‘Kritik’ erläutert, wie ihn die Aufsätze entfalten. Durchwegs aber ist Saims Bestreben erkennbar, Kritik und Politik in eine gesellschaftlich wirksame Verbindung zu bringen.<sup>73</sup>

### *Writing against Culture*

Dass nicht nur unsere Kultur, sondern auch der Kulturbegriff in eine Krise geraten ist, lässt sich jedenfalls kaum leugnen. L. Abu-Lughods „*Writing against Culture*“ (1991) ist für die neuere Entwicklung symptomatisch. Der Aufsatz markiert die teilweise Abkehr vom Kulturbegriff auch in der Anthropologie der 80er und 90er Jahre.<sup>74</sup> Die Entwicklung ist allerdings uneinheitlich. Im Vorwort zum *Dictionary of Cultural Theories* stellt Douglas Kellner fest: „The last 30 years

---

<sup>71</sup> Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, 103–127.

<sup>72</sup> Jan Assmann, *Tod und Jenseits im alten Ägypten* (München: Beck, 2001). Der Tod wurde immer schon als „Provokateur“, als letzte Herausforderung auf das menschliche Streben nach Sinn verstanden; bekanntlich stellt auch Kunst einen wiederholten Versuch dar, Vergänglichkeit zu bewältigen.

<sup>73</sup> Edward W. Said, *Die Welt, der Text und der Kritiker* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1997), 7–46.

<sup>74</sup> Siehe William H. Sewall, „The Concept(s) of Culture“. In: Bonnell and Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn*, 38.

have witnessed a decline in the concept of society and a rise in the concept of culture“; dabei sind wir uns jetzt stärker der kulturellen Unterschiede bewusst, die uns trennen; aber auch ‘Gesellschaft’ wird heute nicht mehr als stabile Entität verstanden: ”Society seems to have broken up into different fragments”.<sup>75</sup>

Zwar hat neuerdings James Clifford die Unentbehrlichkeit des Begriffs ‘Kultur’ anerkannt, aber dieser ist inzwischen auch ihm suspekt geworden. Aus Cliffords Sicht tendiert der Kulturbegriff in Theorie und Praxis zu essentialistischen Haltungen, und in seinem ideologisch und machtpolitisch legitimierten Ausschliesslichkeitsanspruch verleitet der Begriff unbestreitbar zu Stereotypisierung und Exotisierung des Anderen. Er leistet einer rassistischen Haltung auch insofern Vorschub, als Kultur und Ethnie (von Religion und Rasse ganz zu schweigen) begrifflich gefährlich nahe beieinander liegen, was ein Denken in „Us-Them“-Oppositionen noch begünstigt.<sup>76</sup>

Substantialistisch und statisch verstanden, erweist sich ‘Kultur’ zweifellos als ein überaus gefährlicher Begriff – dies aus theoretischer wie aus praktischer Sicht. Der Schluss drängt sich auf: Eine Kultur, die ihre Fähigkeit zu Veränderung verloren hat oder solche unterdrückt, ist tot.<sup>77</sup> Das „kulturelle Gedächtnis“ wird dann nur noch als ideologische Zwangsjacke missbraucht, statt als Erfahrungsvorrat für gegenwärtige und zukünftige Entwicklungen zur Verfügung zu stehen. Wie Sanford Budick in *The Western Theory of Tradition*<sup>78</sup> magistral gezeigt hat, gewinnen Kulturen ihren Wert wesentlich daraus, dass sie einen Freiheitsraum offen halten für Neues, für kreative Prozesse und nicht zuletzt auch für einen Dialog mit anderen Kulturen, die uns – wie schon Goethe erhoffte – zu Innovation und zu Selbstkorrektur herausfordern.<sup>79</sup> Wenn dieser Freiheits- und Möglichkeitsraum aufgegeben ist, hat eine Kultur ihr Kontingenzpotential und damit ihre Produktivität verloren.

Karol Berger hat es in seinem neuesten Buch bündig formuliert: „[W]hen ‘culture’ is not understood [...] as an affirmation of a distinctive group identity , but rather . . . as the transcendence of narrow group identity through the formation of character and the education [...] to a more universal point of view, [then] ‘culture’ makes us

---

<sup>75</sup> Ellis Cashmore and Chris Rojek (eds.), *Dictionary of Cultural Theorists* (London, New York, etc.: Arnold, 1999), 5–6.

<sup>76</sup> Siehe hierzu auch Rob Kroes, *Them and Us: Questions of Citizenship in a Globalizing World* (Champaign, IL: U of Illinois P, 2000).

<sup>77</sup> In Luce Giards Formulierung: „a culture that stops moving, decrees its own death“. Zitiert in: Michel de Certeau, Luce Giard, Pierre Mayol, *The Practice of Everyday Life*. Transl. T.J. Tomasik (Minneapolis and London: U of Minnesota P, 1998), 213.

<sup>78</sup> Sanford Budick, *The Western Theory of Tradition: Terms and Paradigms of the Cultural Sublime* (New Haven: Yale UP, 2000). Diese Studie gehört zum besten, was über Wesen und Kontinuität der abendländischen Tradition bislang gesagt worden ist.

<sup>79</sup> Goethe hat Weltliteratur als fortlaufendes Colloquium von Künstlern aus den verschiedensten Kulturen verstanden und dies als einzigartige Chance betrachtet, „uns einander zu korrigieren“ (*Gespräche mit Eckermann*, 15. Juli 1827).

freer instead of imprisoning us in tribal prejudices“.<sup>80</sup>

Eine ungewöhnlich differenzierte Darstellung der Tendenz von Kulturen in Ethnien und zuletzt in Konflikte abzugleiten, hat Jack David Eller vorgelegt.<sup>81</sup> Eller zeigt an einem global diversifizierten Belegmaterial, dass Kulturen als konkrete Traditionen durchaus nicht per se zu ethnischen Konflikten neigen. Vielmehr sind solche Konflikte häufig die Folge von unterdrücktem Erinnern, aber auch von schierer Erfindung; stets sind dabei Manipulationen im Spiel, sei es mittels bewusster Fehlinterpretationen, als persönliches Politmachtstreben oder in anderen Formen der Instrumentalisierung. Nicht selten wird dadurch eine Kultur sogar gegen ihre eigenen Norm- und Wertvorstellungen in Konflikte hinein manövriert und zu selbstdestruktivem Denken und Handeln verführt. Dass bestimmte Rahmenbedingungen ebenso wie eine dem Menschen inhärente Gewaltbereitschaft vorausgesetzt werden müssen, ist dabei unbestritten.

Said weist darauf hin, dass alle Kulturen gezwungen sind, ein alter ego zu konstruieren, das je nach soziopolitischer Situation modifiziert wird: „[E]ach age and society re-creates its Others“. Dabei handelt es sich keineswegs nur um „mental exercises“, sondern um historische Prozesse von machtpolitischer Relevanz.<sup>82</sup> Das von kämpferischen Tönen begleitete feindselige Klima zwischen der islamischen Welt und der euroamerikanischen Kultur ist dafür bezeichnend. Baltasar Garzón, Spaniens führender Anti-Terrorismus Richter, lastet die Schuld an der gegenwärtigen Terrorkampagne dem Unvermögen der westlichen Kultur an, zu anderen Kulturen Brücken zu schlagen; statt dessen weist sie (Garzón zufolge) alles zurück, was dem eigenen Kultur- und Religionsverständnis fremd ist. Die erstaunlich selbstkritischen Überlegungen dieses Richters gehören zum Abgeklärtesten, was in westlichen Medien zur Zeit zu hören ist.<sup>83</sup>

Wie sehr der Kulturbegriff dahin tendiert, binäre Strukturen zu erzeugen, lässt sich auch aus systemtheoretischer Sicht leicht zeigen. Der Begriff ‘Kultur’ ist ein eindeutig positiv konnotierter Begriff und unterscheidet automatisch zwischen ‘Kultur’ und ‘Unkultur’, bzw. zwischen Ordnung und Chaos, zwischen ‘gut’ und ‘schlecht’ oder ‘gut’ und ‘böse’. Dabei stellt sich sofort die Frage, ob es vertretbar sei, solche Unterscheidungen überhaupt zu treffen und mit Hilfe welcher Kriterien die Grenzen zu ziehen sind und was man mit diesen Unterscheidungen sehen bzw. nicht sehen und was verdecken kann; und nicht zuletzt auch, in welcher Weise diese Grenzziehungen Nutzen oder Schaden stiften. Ein schlagendes Beispiel ist der kulturell konstruierte Gegensatz Natur/Geist, womit Männer Frauen im Gegensatz zum eigenen Selbstbild seit dem Altertum negativ definieren und sich selber, wie

---

<sup>80</sup> Karol Berger, *A Theory of Art* (New York and Oxford: OUP, 2000). Berger sieht die Universität „as its chief custodial institution“ (241).

<sup>81</sup> Jack David Eller, *From Culture to Ethnicity to Conflict. An Anthropological Perspective on International Ethnic Conflict* (Ann Arbor: Michigan UP, 1999).

<sup>82</sup> Edward W. Said, *Orientalism* (1995er Nachwort), 332.

<sup>83</sup> *Financial Times* (October 3, 2001), 15. Der Artikel erschien erstmals in *El País*; es verlohnt sich, ihn als Ganzes zu lesen.

Robert McElvaine vielfältig dokumentiert hat, umgekehrt als „notawoman“ verstehen.<sup>84</sup>

‘Kultur’ (und darin liegt eine grundsätzliche Problematik) ist schon vom Begriffsumfang her doppeldeutig. Einerseits bezeichnet der Kulturbegriff einen positiv besetzten partiellen Bereich der Gesellschaft, andererseits aber umfasst ‘Kultur’ als eine Art Oberbegriff sämtliche gesellschaftlichen Aspekte und sozialen Gruppierungen. Schliesslich ist ‘Kultur’ immer auch ein politisches Konzept und impliziert damit ein Element, das in der Begrifflichkeit zunächst eher unsichtbar bleibt: Macht.<sup>85</sup> Mit anderen Worten, der Kulturbegriff ist nicht nur ein Wert-, sondern auch ein Ordnungsbegriff und enthält als solcher einen unmissverständlichen Führungs- und Machtanspruch; dies nicht nur intrakulturell im Sinne stabilisierender sozialer Verhaltensregeln, sondern auch im Verhältnis zu anderen Kulturen. Die daraus sich ergebenden Folgen sind gravierend, ja tragisch zu nennen, weil dieser Anspruch (mit den bekannten Folgen) die kolonialen Aktivitäten der Europäer von Anfang an bestimmt hat.

Was die fatalen Konsequenzen des eurozentrischen Kulturkonzepts angeht, so wurden diese erstmals in voller Schärfe von Said in seiner zu Recht berühmt gewordenen Studie *Orientalism* vorgelegt,<sup>86</sup> sodann erweitert und vertieft in *Culture and Imperialism*. Die Ergebnisse wurden in der Folge auch von den Vertretern des *New Historicism* und der *Cultural Studies* rezipiert. Saims Kritik ist speziell innerhalb des Postkolonialismus von Kritikern wie Bhabha, Spivak und Gilroy modifiziert und weiter entwickelt worden und nimmt gegenwärtig eine herausragende Stellung in der Literatur- und Kulturkritik dieser Richtungen ein; bemerkenswerte Beispiele finden sich ferner in den Arbeiten, wie sie seit einiger Zeit in der Reihe *Dialectical Anthropology* publiziert werden.

Ignacio Ramonet hat kürzlich in *Die neuen Herren der Welt*<sup>87</sup> auf die für die Zweite und Dritte Welt katastrophalen Folgen der globalen Verbreitung des euro-amerikanischen Kultur- und Wirtschaftssystems hingewiesen und (bewusst polemisch) die korrodierende Wirkung des Kapitalismus betont, der alles, was er berührt, in Ware verwandelt und damit dem Konsum, der Entpersönlichung und Vermassung Vorschub leistet. Tatsächlich ist die Zerstörung indigener Kulturen heute weniger eine Folge des eurozentrischen Kulturbegriffs als vielmehr das Ergebnis von wirtschaftlicher Expansion im freien Markt, verbunden mit der

---

<sup>84</sup> Robert S. McElvaine, *Eve's Seed: Biology, the Sexes, and the Course of History* (New York, etc.: McGraw-Hill, 2000). Vgl. Pierre Bourdieu, *Die Herrschaft des Männlichen* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001) und Monique Schneider, *Généalogie du masculin* (Paris: Aubier, 2000).

<sup>85</sup> In Saims Formulierung: „Macht . . . zu autorisieren, zu dominieren, zu legitimieren, zu degradieren, zu verbieten und zu bestätigen.“ In: Edward W. Said, *Die Welt, der Text und der Kritiker*, 17.

<sup>86</sup> Said selbst bestreitet allerdings jede antiwestliche Tendenz und verwahrt sich umgekehrt auch gegen Interpretationen seines Werks, die ihm eine vorbehaltlose Rechtfertigung der Gegenseite unterschieben.

<sup>87</sup> Ignacio Ramonet, *Die neuen Herren der Welt: Internationale Politik an der Jahrtausendwende* (Zürich : Rotpunktverlag, 1998).



medialen Verbreitung eines abgesunkenen und trivialisierten euro-amerikanischen Gedanken- und Kulturguts, dem die anderen Kulturen schon auf Grund des technologischen Rückstandes wenig entgegenzusetzen haben. Die Epoche der Kolonisierung ist aus dieser Sicht keineswegs abgeschlossen, sondern treibt im Gegenteil ihrem Höhepunkt zu – eine Entwicklung, die gemeinhin als „Amerikanisierung“ bezeichnet wird, an der die Europäer aber massiv beteiligt sind.<sup>88</sup>

Besorgniserregend ist dabei die Tatsache, dass auch in Europa die Tendenz zu „exklusiven Kulturen“ stark zunimmt. Militante Minoritäten sind oft nicht gewillt, Vorschläge zur kulturellen Vermittlung zu akzeptieren und streben mittels „identity politics“ eine weitgehende Selbstbestimmung an; wo sie aber – wie die flämischen Gemeinden rund um die zweisprachige Hauptstadt Brüssel – selbst die Mehrheit bilden, akzeptieren sie ihrerseits die Gleichberechtigung der anderen Minderheiten nicht. Jock Young hat die fatale Nachkriegsentwicklung von einer „inkluisiven“ zur „exklusiven Gesellschaft“ mit der damit verbundenen massiven Zunahme an „incivilities“ und Kriminalität materialreich und argumentativ überzeugend analysiert.<sup>89</sup>

### *Der performative Aspekt von 'Kultur'*

Wie William H. Sewalls (oben erwähntes) Essay im Sammelband *Beyond the Cultural Turn* detailliert ausführt, stehen gegenwärtig zwei begriffliche Entwicklungen im Vordergrund: (1) 'Kultur' als Zeichen- und Bedeutungssystem und (2) 'Kultur' als Praxis. Parsons hat als erster 'Kultur' als ein übergreifendes Sinn- und Bedeutungssystem („cultural system“) und als Motivationssystem („personality system“) verstanden und dieses vom sozialen Bezugs- und Interaktionssystem („social system“) und dessen Institutionen und Normen unterschieden. Die seit den 60er Jahren dominierende semiotische Auffassung ist in den 80er Jahren zunehmend von einem performativen Kulturbegriff abgelöst worden. Als Schlüsselfigur für diesen Wandel ist Pierre Bourdieu zu nennen. Nach seiner frühen Studie *Entwurf einer Theorie der Praxis* (später um eine revidierte Handlungstheorie erweitert) begann Bourdieu mit umfänglichen empirischen Untersuchungen, die er in seiner epochemachenden Arbeit *Die feinen Unterschiede* präsentierte.<sup>90</sup>

Auch Bourdieu versteht Kultur als symbolisches System. Neuartig und wissenschaftlich enorm erfolgreich wurde sein Konzept des „sozialen Feldes“,

<sup>88</sup> Siehe hierzu auch Hagenbüchle, „Die Amerikanisierung Europas“. In: Josef Raab (Hg.), *Das 20. Jahrhundert. Nachkriegszeit* (Regensburg: Pustet, 1998), 219–244.

<sup>89</sup> Jock Young, *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity* (London, etc.: Sage, 1999), speziell das Kapitel „Essentializing the Other: Demonization and the Creation of Monstrosity“, 96–120.

<sup>90</sup> Pierre Bourdieu, *Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979).

worin die Mitspieler sich ihre „Positionen“ erstreiten und dabei um das in den jeweiligen Subfeldern vorhandene „kulturelle Kapital“ rivalisieren. Postmarxistisches Gedankengut ist hier eine originelle Verbindung mit kapitalistisch getönter Begrifflichkeit eingegangen.<sup>91</sup> Die strukturalistische Methode ist insofern noch wirksam, als sich eine bestimmte Position im Kampf um dieses „Kapital“ nie als solche definieren lässt, sondern immer nur in Relation zu den Positionen der anderen und nach dem Mass der Anerkennung durch die Mitspieler im betreffenden Feld.

Wie die Bezeichnung „kulturelles Kapital“ ferner deutlich macht, ist das traditionelle Wertverständnis weitgehend ausser Kraft gesetzt. Bourdieu versteht „Wert“ als Folge einer „Disposition“, und „Grundwerte“ werden von ihm entsprechend als „ursprüngliche Dispositionen“ definiert. ‘Ethos’ rechnet Bourdieu überraschenderweise nicht der Bildung zu, sondern der Ästhetik, ohne sich näher darauf einzulassen. Zu Stellung und Funktion des Kunstwerks wie auch zu Fragen des Geschmacks und des kritischen Urteils hat neulich Giorgio Agamben mit Rückgriff auf Nietzsche, Benjamin, Hölderlin und Kafka in *L’Homme sans contenu* bemerkenswerte Überlegungen angestellt.<sup>92</sup>

In seinem von Aristoteles entlehnten Begriff ‘Hexis’ (Habitus), kombiniert Bourdieu konzeptionelle Elemente von Charakter, Sozialisierung und Handlungssubjekt; den für Aristoteles zentralen ethischen Aspekt persönlicher Verantwortung übernimmt er jedoch nicht. Bourdieus Rückgriff auf Aristoteles überrascht kaum, wenn man die gegenwärtig weitverbreitete Erneuerung aristotelischen Denkens in Philosophie und Ethik in Betracht zieht, die wesentlich von der Nikomachischen Ethik angeregt wurde, welche im Vergleich zu Platons Dialogen sehr viel stärker auf die situationsgerechte Form menschlichen Handelns abstellt.<sup>93</sup> Genau dieser Bezug fehlt bei Bourdieu. Im Gegensatz zum Kulturkritiker scheint der Soziologe Bourdieu relativ uninteressiert am individuellen ethischen Handlungselement. Eine ähnliche Ausblendung des Ethischen ist, wie bereits erwähnt, auch bei Luhmann festzustellen. Dass die Vernachlässigung der ethischen Komponente nicht notwendigerweise die allgemeine Haltung der Soziologie spiegelt, beweist das herausragende Beispiel von Amartya Sen, der in seiner breit angelegten

---

<sup>91</sup> Bourdieu spricht beispielsweise auch vom schwankenden „Wechselkurs“ zwischen „verschiedenen Kapitalsorten“, und er vergleicht den Staat mit einer „Bank für symbolisches Kapital“. Pierre Bourdieu, *Praktische Vernunft: Zur Theorie des Handelns*. Übers. Bernd Schwips und Achim Russer (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998), 114.

<sup>92</sup> Giorgio Agamben, *L’Homme sans contenu*. Trad. Carole Walter (Paris: Circé, 1996), besonders 153–188. Angesichts der zunehmenden Unmöglichkeit, Kultur zu tradieren, sieht Agamben im Kunstwerk einen unersetzlichen Hort von Werten und zugleich den letzten Verbindungsstrang des Menschen zur eigenen Vergangenheit. Siehe dazu auch Hagenbüchle, „Zur kritischen Funktion von Kunst“ (einzusehen in der Homepage [www.haagenbuechle.ch](http://www.haagenbuechle.ch)). Zur Bedeutung von Kunst und Literatur, siehe auch die Arbeiten von Karol Berger und Richard Shustermann.

<sup>93</sup> Siehe dagegen Wolfgang Wieland, *Platon und die Formen des Wissens* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982/1999), 224–308; zum Begriff ‘phronesis’, spez. 179–180.

Studie *Development as Freedom* diesem Aspekt seine Aufmerksamkeit widmet.<sup>94</sup>

### *‘Kultur’ oder ‘Gesellschaft’?*

Im Anschluss an Luhmanns energische Kritik erscheint es notwendig, wenigstens in Umrissen eine Differenzbestimmung der beiden Termini ‘Kultur’ und ‘Gesellschaft’ vorzunehmen. Dabei zeigt es sich, dass der Gesellschaftsbegriff stärker zum Empirisch-Positivistischen hin tendiert und damit eine Objektivität und Wertfreiheit anstrebt, die dem ideologisch stark befrachteten Kulturbegriff abzugehen scheint. Tatsächlich erweist sich auf den ersten Blick der Gesellschaftsbegriff dem Kulturbegriff an analytischer Präzision deutlich überlegen.

Die irritierende Ambivalenz des letzteren liegt speziell darin, dass er einerseits zu den bereits erwähnten totalisierenden – und, ethisch gesehen, verwerflichen – Ausschlusshaltungen verleitet, andererseits aber einen hohen ethischen Anspruch erhebt. Dieser Anspruch ist dem Gesellschaftsbegriff (mindestens in seiner Luhmannschen Version) fremd. Zwar spricht auch Luhmann von Bedeutung und Sinnggebung als einem zentralen Moment des Gesellschaftlichen, aber ein ethischer Werthorizont eröffnet sich bei ihm nirgendwo. Dies ist auf Grund seines systemtheoretischen Ansatzes wohl auch nicht möglich.<sup>95</sup>

Ein Vergleich mit Hegel fördert Überraschendes zutage. Die Grundstruktur von Luhmanns Systemtheorie steht nämlich Hegels dialektischem Denkmoment näher, als er selbst zugeben gewillt ist. Was bei Luhmann die Einheit des Unterschieds von System und Umwelt darstellt, erscheint bei Hegel – in trinitarischer Terminologie gefasst – als Einheit des Unterschieds von Vater und Sohn im (absoluten) Geist. Das Element der Paradoxie, das Luhmann für seinen Systemgedanken als grundlegend erachtet, eignet beiden Denkbewegungen. Luhmann selbst hat allerdings eine Ähnlichkeit (oder auch nur Vergleichbarkeit) seines Ansatzes mit Hegels Dialektik bis zuletzt kategorisch bestritten.<sup>96</sup> Auf die Negative Dialektik, die bekanntlich ebenfalls eine paradoxale Grundstruktur

---

<sup>94</sup> Amartya Sen, *Development as Freedom* (New York: Alfred A. Knopf, 1999). Wie Martha Nussbaum greift auch Sen auf aristotelisches Denken zurück. In dieser Studie vertritt er die These, dass der wirtschaftliche Entwicklungsbegriff nur im Zusammenhang mit (zunehmender) Freiheit überhaupt Sinn ergibt. Für Luhmann dagegen ist ‘Freiheit’ bloss ein „Nebenprodukt für Kommunikation“ (Rede anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises 1989).

<sup>95</sup> Hierzu: Luhmanns Preisrede (Laudatio von Robert Spaemann), erschienen als *Paradigm Lost: Über die ethische Reflexion der Moral* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990). In seiner Rede behauptet Luhmann: „Man kann nicht eine soziologische Gesellschaftstheorie an die Stelle setzen, die eine Ethik einzunehmen hätte; . . . sie muss selbst etwas Gutes wollen, während es der Soziologie auf Wahrheit bzw. Unwahrheit ihrer Aussagen ankommt“ (37–38).

<sup>96</sup> Dies insofern zu Recht, als es Luhmann im Gegensatz zu Hegel primär um Ausdifferenzierung geht.

aufweist, hat sich Luhmann nie explizit bezogen.<sup>97</sup>

Anders als der Gesellschaftsbegriff verlangt der Kulturbegriff eine Unterscheidung zwischen (1) Kultur als einer theoretischen Kategorie und (2) Kultur als konkreter Gemeinschaft mit all ihren Normen, Werten, Glaubenshaltungen und sozialen Praktiken (z.B. europäische Kultur, indische Kultur, Kultur der Ureinwohner). 'Kultur' im letzteren Sinn ist praktisch isomorph mit 'Gesellschaft'. Die Verschiedenheit liegt demnach weniger im Begriffsumfang als im interpretierenden Zugriff der Methoden sowie in der Auswahl und Gewichtung der Untersuchungsdaten. Verwendet man 'Kultur' als qualifizierende Eigenschaft, beispielsweise im Sinne von "politischer Kultur" oder von "Rechtskultur", wird ferner deutlich, dass der Begriff 'Kultur' in seinem Sinnkern und Bedeutungsbereich deutlich zu trennen ist von den verschiedenen gesellschaftlichen Einzelsphären wie Politik, Recht oder Ökonomie. „Die Politik der Gesellschaft“ erweist sich als Untersuchungsgegenstand (wie ihn Luhmann bearbeitet hat) nicht als dasselbe wie „Die politische Kultur einer Gesellschaft“. Der Unterschied besteht auch hier darin, dass der Kulturbegriff im Gegensatz zum objektiv-quantitativ bestimmten Gesellschaftsbegriff die individuelle konkrete Erfahrung von Subjekten sehr viel stärker ins Spiel bringt.<sup>98</sup>

In Luhmanns systemtheoretischer Analyse, die sich vorwiegend mit der Entwicklung abstrakter Klassifizierungs- und Begriffssysteme befasst, bleibt die individuelle Subjektivität (und damit auch menschliche Intentionalität, Formen geplanten Handelns, Emotionalität, usf.) ebenso wie der Bereich zwischenmenschlicher Bezüge weitgehend ausgeblendet.<sup>99</sup> Das zeigt sich nicht zuletzt in der Auswahl des Belegmaterials, welches sich im wesentlichen auf expositorische Texte, Handlungsvorschriften, Verhaltensregeln u. dgl. beschränkt und literarische Texte im engern Sinn nur am Rande berücksichtigt. Die erst kürzlich voll etablierte Methode der Psychohistorie kann in diesem von der Soziologie vernachlässigten Bereich wichtige ergänzende und korrektive Ergebnisse vorweisen.<sup>100</sup>

Eine bedeutsame Differenz liegt schliesslich darin, dass die Kulturkritik (und

<sup>97</sup> Aufschlussreich wäre auch eine vergleichende Untersuchung der paradoxen Denkmuster von Luhmann und Derrida, wie sie Said in „Kritik zwischen Kultur und System“ am Unterschied von Derridas und Foucaults Methoden vorführt. Edward W. Said, *Die Welt, der Text und der Kritiker* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1997), 199–262.

<sup>98</sup> Siehe hierzu Hagenbüchle, Fetz, Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*, 2 Bde. (Berlin: deGruyter, 1998). Ohne eine Berücksichtigung der Geschichte der Subjektivität und des Subjekts bleibt jede soziopolitische Analyse auch insofern unvollständig, als die konkrete Situation des Menschen in seiner Zeit und Gesellschaft im abstrakten Zugriff Gefahr läuft, ausgeblendet zu werden.

<sup>99</sup> Darüber vermag auch Luhmanns Beschäftigung mit dem Phänomen „Passion“ nicht hinwegzutäuschen.

<sup>100</sup> Siehe Verena Ehrich-Haefelis neuartige Arbeiten zur Genese von 'Mütterlichkeit', zur Entwicklung des Geniegedankens und zur Transformation des 'Begehrens' am Beginn der Moderne. In diesen Arbeiten werden die Ergebnisse Foucaults und Luhmanns gewürdigt, aber gleichzeitig in wichtigen Belangen korrigiert und ergänzt.

speziell die Kunst- und Literaturkritik) im Unterschied zur bevorzugt positivistischen Analysetechnik der Gesellschaftskritik stärker der interpretierenden Methode einer (post-Gadamer'schen) dialektischen Hermeneutik verpflichtet ist, die – im Bezugsrahmen der historischen Tradition situiert – einen kritischen Blickwinkel ermöglicht, ja diesen geradezu erzwingt. Luhmann selbst verweist auf den Topos, wonach „Kunst der Gesellschaft ihren Spiegel vorhält“.<sup>101</sup> Demnach wäre es wenig dienlich, die beiden Ansätze mit ihren unterschiedlichen methodischen Vorstellungen gegen einander auszuspielen. Das Ziel muss es vielmehr sein, einen konstruktiven Dialog in Gang zu setzen, wie dies auch von Bonnell und Hunt im Einleitungssessay zu *Beyond the Cultural Turn* programmatisch gefordert wird.<sup>102</sup>

Im Gegensatz zur traditionellen Soziologie und zu Luhmanns Systemkonzept ist der anthropologische Ansatz, wie ihn Jack David Eller vorführt, in der Forschung bisher wenig berücksichtigt worden. Eller selbst hat die methodische Basis dieses Forschungsansatzes folgendermassen umrissen: (1) „It is holistic, incorporating historical, political, economic, and other data into a complete description of social phenomena“. (2) „It takes culture as its central focus“. (3) „[It] does not take it for granted but questions or ‘deconstructs’ cultural concepts and claims“. (4) „It gathers and analyzes data [...] from an emic point of view, wary of the imposition of foreign distinctions and definitions“.<sup>103</sup>

### *Hybridität und „mongrelization“: Sabotage des Kulturbegriffs*

Seit Salman Rushdie den Ausdruck „mongrelization“ als kritisches Konzept literarisch eingeführt und Homi K. Bhabha im Begriff ‘hybridity’ auch theoretisch ausgearbeitet hat, ist die Vorstellung eines „socio-cultural mix“ in der postmodernen und postkolonialen Diskussion zu einem Leitparadigma, ja zum Ideal soziokulturellen Zusammenlebens geworden. Diesbezügliche Arbeiten sind denn

---

<sup>101</sup> Niklas Luhmann, „Complexity, Structural Contingencies and Value Conflicts“. In: Paul Heelas et al. (eds.), *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity* (Cambridge, Mass. and Oxford, GB: Blackwell Publishers, 1996), 70.

<sup>102</sup> Victoria E. Bonnell and Lynn Hunt, „Introduction“. In: Bonnell and Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn*, 7.

<sup>103</sup> Jack David Eller, *From Culture to Ethnicity to Conflict. An Anthropological Perspective on International Ethnic Conflict* (Ann Arbor: Michigan UP, 1999).

auch zahlreich verfügbar.<sup>104</sup> Allerdings bleibt zu prüfen, ob trotz der mannigfachen theoretischen Formulierungen, welche die Möglichkeit einer hybriden Identität im allgemeinen fraglos voraussetzen, 'Hybridität' als Lebensform im Alltag auch wirklich eine lebbare Option darstellt. Rushdies eigene Biographie ebenso wie sein bisher letzter Roman *The Moor's Last Sigh* sind eher Beispiele für das Scheitern einer solchen Existenzweise. Über Möglichkeiten und Grenzen eines hybriden Lebensstils geben Werke kultureller Grenzgängerinnen und Grenzgänger wie Leila Ahmed, Samia Serageldin, Danzy Senna, Shauna Singh Baldwin und Hanif Kureishi Auskunft.

Am Ende von *Tristes Tropiques* spricht Lévi-Strauss von einer Art „double bind“. Nach fünfjährigen ethnographischen Studien verschiedener Eingeborenenstämme im Innern Brasiliens erlebt er sein kulturelles Selbstverständnis als Dilemmensituation, ja geradezu als „mental disorder“. Er fühlt sich, wie er gesteht, „verloren“ zwischen zwei Kulturen; die eine hat er noch nicht völlig verstanden und den Zugang zur anderen (der eigenen) vermag er nicht mehr richtig zu finden. Diesem eher skeptischen Bild lassen sich eine ganze Reihe anscheinend gelungener Versuche entgegenhalten, wie sie uns von spirituellen Suchern in unterschiedlichen religiösen und kulturellen Welten geschildert werden. Auch hier handelt es sich aber stets um schwierige geistige Gratwanderungen, die ein langes und intensives Einleben in die fremde Kultur voraussetzen, um schliesslich eine eigene neue Existenzform zu begründen, deren Erfolg oder Misserfolg für Aussenstehende letztlich unentscheidbar bleibt. Von einer hybriden Lebensweise lässt sich dabei nur mit grosser Vorsicht sprechen.

In "Identity Blues" verweist Ien Ang nachdrücklich auf die Kluft zwischen Alltagserfahrung und akademischer Theorie und betont die Unverzichtbarkeit des Identitätskonzeptes, welches zwar rekonstruktionsbedürftig sei, das aber für die Beantwortung wichtiger Lebensfragen – wie schon Stuart Hall festgestellt hatte – unabdingbar bleibe.<sup>105</sup> Auch James Clifford erinnert daran, dass individuelle und kollektive Identität für die Menschen im Alltag von entscheidender Bedeutung sind, und in *Power of Identity* verteidigt Manuel Castells 'Identität' als Schlüsselqualität, die ausserdem geeignet sei, uns vor den Gefahren der Globalisierung abzuschirmen.<sup>106</sup>

---

<sup>104</sup> Einen hervorragenden Überblick bietet Monika Fludernik (ed.), *Hybridity and Postcolonialism* (Tübingen: Stauffenburg Verlag, 1998). Zu den verschiedenen Anwendungsformen im Postkolonialismus ist die Literatur nahezu unübersehbar geworden. Besondere Erwähnung verdienen: Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1999); David Punter, *Postcolonial Imaginings: Fictions of a New World Order* (Edinburgh: Edinburgh UP, 2000); Pnina Werbner and Tariq Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism* (London and New Jersey: Zewd Books, 2000); Robert J.C. Young, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London and New York: Routledge, 1995); Timothy B. Powell, *Beyond the Binary: Reconstructing Cultural Identity in a Multicultural Context* (Rutgers, New Jersey and London: Rutgers UP, 1997); Fawzia Afzal-Khan and Kalpana Seshadri-Crooks (eds.), *The Preoccupation of Postcolonial Studies* (Durham and London: Duke UP, 2000).

<sup>105</sup> Paul Gilroy et al. (eds.), *Without Guarantees: In Honour of Stuart Hall*, 1–13.

<sup>106</sup> Manuel Castells, *Power of Identity* (Oxford, GB: Blackwell, 1997).

Die Berührung verschiedener Kulturbereiche im alten Ägypten und im gesamten vorderasiatischen Raum liess die Diversität der verschiedenen Kulturen schon früh hervortreten und stellte damit auch bereits die Frage nach ihrer Vergleichbarkeit. Aus historischer Perspektive erweist sich die Entstehung hybrider Kulturen eher als Ausnahmeerscheinung.<sup>107</sup> Was wir als Resultat der Begegnung unterschiedlicher Gesellschaften beobachten können, ist (meist nach einer langen Kontakt- und Auseinandersetzungphase) weniger eine Mischform als eine zwar synkretistisch erweiterte, aber in vielerlei Hinsicht doch neue Kultur.<sup>108</sup> Als Beispiel drängt sich die durch asiatische, ägyptische und andere Quellen angereicherte griechische Kultur auf (v.a. in ihrer hellenistischen Spätform); ferner die aus den Wirren der Völkerwanderung und der Begegnung mit römisch-christlicher Tradition und dem darin sedimentierten griechischen Gedankengut herausgewachsene mittelalterliche Gesellschaft, welche in der fränkischen und germanischen Kultur einen deutlichen Neuanfang in der europäischen Geschichte setzt.

Wendet man den Blick auf individuelle Begegnungen zwischen den Kulturen, werden Zweifel an der Möglichkeit einer genuin hybriden Subjektivität kaum geringer. Zwar gibt es heute eine wachsende Literatur (besonders für Manager), die sich auf den Vergleich kultureller Denk- und Verhaltensweisen spezialisiert, doch handelt es sich dabei zumeist um das Einüben praxisbezogener kultureller Rollen, um sich in der fremden Kultur keiner falschen Verhaltens- und Verhandlungsweisen schuldig zu machen. Von einem tieferen Verständnis kann dabei keine Rede sein. Dies würde ein längeres Einleben in die fremde Kultur bedingen, denn erst vertiefte Auseinandersetzung ermöglicht jene menschliche Bereicherung, welche idealiter die Begegnung mit dem Anderen auszulösen imstande ist.

Solche Auseinandersetzung basiert gerade nicht auf dem Prinzip der 'Hybridität' und auch nicht auf dem Konsensprinzip. Voraussetzung ist vielmehr das Erkennen von Unterschieden; dies jedoch nicht in Lyotards radikalem Verständnis von „Differenz“ als schiere „Heterogenität“ (was jeden Vergleich und jedes hermeneutische Urteil zum vornherein ausschliesst). Die Anstrengung und der Mut zu differenziertem Urteil bleibt auch in Zukunft unabdingbare Voraussetzung für eine fruchtbare Intersubjektivität, weil erst das Verstehen der weltanschaulichen Position des Anderen aus der Perspektive des eigenen Standpunktes heraus den Beteiligten die Möglichkeit eröffnet, sich im Dialog gegenseitig in Frage stellen zu lassen und dies als Chance zu kritischer Selbstreflexion zu nutzen.

---

<sup>107</sup> Am ehesten dürfte als Beispiel einer hybriden Kultur Sizilien genannt werden, dessen kulturelle Verschiedenartigkeit und geschichtliche Abfolge unterschiedlicher Herrschaften und Kulturen sich aus heutiger Sicht wie ein Palimpsest list.

<sup>108</sup> Zur Frage des Synkretismus, siehe Jan Assmann, „Translating Gods“ und Moshe Barasch, „Visual Syncretism: A Case Study“. Beide in: Budick and Iser (eds.), *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between* (Cambridge, Mass. and London: The MIT Press, 2000), 25–54. Synkretistische Kulturen sind normalerweise Kommunikationsvehikel für andere Kulturen, nicht aber eigenständige Kultursphären. Einen brillanten Beitrag zu diesem Fragenkomplex liefert im gleichen Band Karlheinz Stierle, „Translatio Studii and Renaissance: From Vertical to Horizontal Translation“ (55–67).

## ‘Hybridität’ versus ‘Binarität’

Während Rushdies Ausdruck „mongrelization“ eine ironisch-polemische Qualität impliziert, ist Bhabhas Begriff ‘Hybridität’ eher neutral getönt, wendet sich aber ebenfalls dezidiert gegen eine Ontologie, wie sie, auf dem Aristotelischen tertium non datur basierend, das Abendland (mit einigen bedeutenden Ausnahmen) seit der Antike weitgehend beherrscht hat. Interessant ist dabei die Tatsache, dass, wie Greenblatt zeigt, Vermischungen im Bereich der Natur auch von früheren Kulturen nicht selten als Kuriositäten und als überlebensunfähige oder gar als angsteinflößende „Monstren“ betrachtet wurden.<sup>109</sup> Auf einer semantisch-epistemologischen Ebene waren sie allenfalls in Form von Paradoxien erlaubt, gelegentlich (wie in der Renaissance) sogar beliebt.

Erst seit kurzem ist das Prinzip der Binarität in den verschiedensten Gebieten und Disziplinen grundsätzlich in Frage gestellt, so beispielsweise in der Quantenmechanik, in mehrwertigen Logiken und neuerdings auch in mit „fuzzy concepts“ arbeitenden Modelltheorien. Die Chaostheorie, welche trotz Determiniertheit eine prinzipielle Unvorhersehbarkeit komplexer Systeme postuliert („Schmetterlingseffekt“), weist in die gleiche Richtung. Selbst heute ist die Abneigung gegen Hybridformen aber noch weit verbreitet, wie die geradezu hysterische Angst vor gentechnischen Eingriffen und die zahlreichen Vorbehalte gegen Organtransplantation bezeugen. Ähnliches zeigt sich in der Literatur. Der Protagonist in Philip K. Dicks „The Electric Ant“ verübt Selbstmord, als er entdeckt, dass auch er ein „Android“ ist. E.T.A. Hoffmanns Erzählung „Der Sandmann“ hat diese Thematik romantisch vorweggenommen.

Als Kernintention des gegenwärtig weit verbreiteten Hybridkonzeptes lässt sich die Absicht ausmachen, durch eine solche Lebensform den verschiedenen Essentialismen wie ‘Nation’, ‘Ethnie’ oder ‘Rasse’ ein für allemal den Boden zu entziehen. Als ebenso wichtiger Aspekt erweist sich die Erwartung, mit diesem soziokulturellen Modell dem Ideal einer wahrhaft kosmopolitischen Gesellschaft den Weg zu ebnen. Die Hoffnung richtet sich darauf, mittels einer kulturellen, rassischen, ethnischen und religiösen Durchmischung dem Ziel einer aufklärerisch verstandenen emanzipierten Menschheit näher zu kommen und damit jene unheilvollen Vorurteile abzubauen, an denen die Menschen seit alters gelitten haben und die für Konflikte und Kriege der verschiedensten Art mitverantwortlich sind. Zu diesem Zweck scheint eine offene und immer wieder neu auszuhandelnde dialogisch-dialektisch konstruierte Identität gerade für die in unserer Zeit massiv zunehmende Grenzgängersituation zwischen den Kulturen als besonders erfolgversprechend. Zumindest ist das die Meinung, wie sie in zahlreichen Aufsätzen und Spezialstudien unermüdlich vorgetragen wird.

---

<sup>109</sup> Diese Art von Vermischung ist selbstredend von den Züchtungen neuer Tier- und Pflanzensorten sowie von den immer schon bekannten Mischungen unter den Rassen zu unterscheiden.



Ein Hauptproblem scheint dabei der bewusst in Kauf genommene Verlust an soziokultureller Gemeinsamkeit zu sein, was notwendigerweise ein Gefühl grosser Unsicherheit zur Folge hat, ist es doch ein menschliches Urbedürfnis, sich einer Halt versprechenden Gruppe anzuschliessen und darin Schutz und Geborgenheit zu finden. Deshalb erweist sich eine ständig im Prozess des Werdens begriffene und im Austausch mit wechselnden Umgebungen sich fortlaufend rekonstruierende Identität als ein äusserst schwieriges Unterfangen, das den Einzelnen zu überfordern droht. Bhabha selbst sieht es als offene Frage an, „how we are to rethink ourselves“, und er beklagt wie Terry Eagleton das Fehlen von Theorien, die solche Prozesse der Subjekttransformation beschreiben könnten; deshalb versteht er es als wichtige zukünftige Aufgabe, das „doppelte“ Subjekt zu denken, wie es (Bhabha zufolge) als „dezentriertes Subjekt“ in „solidarischen Prozessen“ auftritt, gleichzeitig aber auch als „politischer Handlungsträger“ (als „zentriertes Subjekt“) fungiert.<sup>110</sup>

Bezeichnenderweise gibt es bis heute erst wenige überzeugende Fallstudien einer konkret gelebten hybriden Existenzform. Der Versuch Mark Christians in *Multiracial Identity*, auf der Basis detaillierter Interviews eine internationale Perspektive zu entwerfen, bleibt im Resultat eher gering.<sup>111</sup> Ronald Fernandez beschreibt in *America's Banquet of Cultures* die Vielfalt kultureller Existenzweisen in den U.S.A., die tendenziell zwar zu einer Auflösung ethnischer, rassischer und religiöser Grenzziehungen hinzufügen verspricht, aber nicht im engem Sinn als „hybrid“ zu bezeichnen ist und statt dessen nicht selten zu Indifferenz verleitet.<sup>112</sup> Der abschliessende Appell des Autors, ethnische und kulturelle Differenzen zu respektieren, bringt die Schwierigkeiten einer vielkulturellen Lebensweise zum Vorschein.<sup>113</sup>

Gelungene Beispiele einer hybriden Existenzweise finden sich – ausserhalb der Akademia – bislang vorwiegend in fiktionalen Texten. Ein eindrückliches Beispiel bietet Danzy Sennas *Caucasia*.<sup>114</sup> Der Roman ist alles andere als optimistisch, vielmehr enthüllt er die ganze Komplexität interkultureller und gemischtrassischer Lebensformen, und zwar auf beiden Seiten der imaginären „color line“. Erzählt wird die Geschichte einer Ehe im Boston der 70er Jahre. Der Vater ist ein theoriebesessener schwarzer Professor der Anthropologie an der Universität Boston, die Mutter eine Cambridge-erzogene weisse Lehrerin. Das Paar hat zwei Töchter, die eine schwarz, die andere weiss, jedenfalls so hell, um (meistens) gerade

---

<sup>110</sup> Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994), 64–65.

<sup>111</sup> Mark Christian, *Multiracial Identity: An International Perspective* (Basingstoke: Macmillan, 2000). Die auch theoretisch hervorragend fundierte Arbeit zeigt an den biographischen Beispielen die tief verwurzelten Vorurteile nicht nur zwischen den Rassen und Ethnien, sondern auch innerhalb dieser. Man ist fast versucht zu resignieren. Der Schluss des Autors: „All we can state with confidence is this: all roads lead us back to Africa“ – nicht gerade eine überwältigende Einsicht

<sup>112</sup> Ronald Fernandez, *America's Banquet of Cultures* (New York: Praeger, 2000).

<sup>113</sup> Wie prekär selbst der bisher erreichte (minimale) Stand multikulturellen Zusammenlebens ist, beweisen die kürzlichen Ausschreitungen in Italien, England und den U.S.A. Schon der geringste Anlass bringt die latente Fremdenfeindlichkeit weiter Teile unserer Bevölkerung zum Vorschein.

<sup>114</sup> Danzy Senna, *Caucasia* (New York: Penguin Putman Inc., 1999).

noch als weiss zu gelten. Das Ganze wird erzählt aus der Perspektive der weissen Tochter. Die Ehe scheitert, und auch die Töchter sind – jede auf ihre Weise – Aussenseiter einer Gesellschaft, die es ihnen unendlich schwer macht: „They made it so hard“.

Die Folgerung ist unvermeidlich: ‘Rasse’ mag eine sozial konstruierte Illusion sein, aber im Leben ist sie nichts desto trotz brutale Realität. Bei allem Schmerz und aller Traurigkeit lässt dieser inhaltlich wie formal faszinierende Roman am Ende doch die Hoffnung aufscheinen, dass eine rassenunbelastete Existenz in einer vielkulturellen und gemischtrassischen Gesellschaft Realität werden könnte. Im Leben der Autorin ist dies anscheinend bereits jetzt gelebte Wirklichkeit. Als erfolgreiche postmoderne hybride Existenz dürfte im narrativen Genre die Biographie Vivians in *Crown of Columbus* gelten.<sup>115</sup> Die Protagonistin entwickelt sich zu einer gereiften Frau, die einen interkulturellen Dialog mit ihrem Mann (einem WASP Professor) aufnimmt, sich in ihrer Forschungsmethode von den seinigen abgrenzt und aus einer eigenen Position heraus in eine echte Auseinandersetzung mit der westlichen Kultur eintritt.

Bisher ist die hybride Existenz als Modell und gelebte Lebensform mehrheitlich von aus Metropolen stammenden und finanziell eher gut gestellten Intellektuellen propagiert worden, die sich – durch ein transnationales akademisches Netz abgesichert – relativ frei zwischen den verschiedenen Welten und Kulturen bewegen können und dazu häufig in Europa oder U.S.A. an einer Universität ein (zweites) Standbein besitzen. Das spricht zwar nicht gegen den hybriden Existenzmodus als solchen, aber es bleibt doch zu fragen, ob dieser ausserhalb der Akademia tatsächlich eine allgemein verfügbare Alternative darstellt. In keinem Land nämlich ist das multikulturelle (und im engern Sinn hybride) Modell bisher von einer grösseren Bevölkerungsgruppe akzeptiert, geschweige denn praktiziert worden.<sup>116</sup>

Besonders dringlich erscheint es, die kulturelle Vorstellung von Hybridität mit psychologischen Aspekten zu verbinden, wobei sich speziell Frantz Fanons Analysen anbieten. Auch Homi K. Bhabha, der in seinen komplexen Gedankengängen immer wieder um Zwischenräume („inter“, „in-between“, „gaps“ und „interstices“) kreist und dabei synkretistisch, hoch abstrakt und oft unentscheidbar ambivalent verfährt, hat es als notwendig erachtet, sein Konzept des Hybriden mit psychologischen Elementen abzusichern und greift dabei neben Fanon speziell auf Lacan zurück. Gestützt auf dessen Theorie des ‘split subject’ betont Bhabha immer wieder die

---

<sup>115</sup> Michael Dorris and Louise Erdrich, *The Crown of Columbus* (New York: Harper Perennial, 1999). Der Roman ist selbst eine Art „Bastard“.

<sup>116</sup> Gleiches gilt Barry zufolge für den Multikulturalismus insgesamt. Brian Barry, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2001), 292.

Dezentriertheit des Subjekts,<sup>117</sup> die er für den Begriff 'hybridity' nutzbar zu machen versucht; solche Dezentriertheit soll Bhabha zufolge mit der sozialen Dimension des Subjekts vermittelt werden.

Bhabha beharrt im übrigen ausdrücklich auf dem Gegensatz von 'cultural diversity' (als zu Partikularismen neigender Multikulturalität) und 'cultural difference'. Kulturelle "Diversität" wird von ihm als statisch gedachter epistemologisch-empirischer Begriff definiert, der Vergleiche erlaubt und damit eine relativistische Perspektive eröffnet; kulturelle „Differenz“ dagegen wird von Bhabha als ein systemisch-dynamischer Prozess von Bedeutungsgenerierung verstanden. Der so bestimmte Differenzbegriff ist in seinen Augen für den theoretischen Diskurs unabdingbar, denn nur er erlaubt es, kritische Grenzen von Kulturen zu bestimmen, über die hinweg sich das interkulturelle Aushandeln von Bedeutungen, Werten, Glaubensüberzeugungen und Praktiken vollziehen kann. An diesen „interstices“ – das ist entscheidend – wird ein „dritter Raum“<sup>118</sup> von Ambivalenzen und Unsicherheiten erkennbar, der für produktive Neubestimmungen offen ist.<sup>119</sup> Bhabha selbst, der das Problem intensiv durchdenkt, hat bisher eine konkrete Ausgestaltung dieses Raums erst ansatzweise vorgelegt und sich vorwiegend auf literarische Beispiele des 'split subject' konzentriert.<sup>120</sup>

Ausserdem wäre zu klären, ob und wie das Hybridkonzept mit dem Differenzbegriff des Postmodernismus zu vereinbaren ist. Lyotards „différend“ scheint jedenfalls die Möglichkeit eines hybriden Subjekts auszuschliessen. Die Frage stellt sich zuletzt, ob ‚hybridity‘ nicht eher eine ideologisch konstruierte Utopie darstellt, zumal Verfechter dieses Konzepts nicht selten autobiographische Elemente verallgemeinern, die sie zuvor in ihrer individuellen Biographie verkörpert haben. Das braucht nicht negativ bewertet zu werden, aber eine Einschränkung ist es allemal.

---

<sup>117</sup> Zum Problem des 'split subject', siehe I.R. Makaryk (ed.), *Encyclopedia of Contemporary Literary Theory* (Toronto, etc.: U of Toronto P, 1993), vide 'Enonciation/Enoncé', 'Benveniste', 'Lacan' sowie 'Psychoanalytic Theory'. Budick verweist in „Crises of Alterity“ auf Montaignes Überlegungen zur „split condition“ des Menschen, der von sich selbst nicht weniger als vom andern entzweit ist.

<sup>118</sup> Es wäre verlockend, diesen „dritten Raum“ („third space“) mit Burroughs „Interzone“ (wo alles erlaubt ist), mit Delany's „paraspaces“ und besonders mit Pynchons „Zone“ zu vergleichen, einem chaotischen Zwischenbereich ausserhalb des „Systems“, in welchem alle Grenzen (Identitätsgrenzen ebenso wie nationale Grenzen) zusammenbrechen und Unerwartetes möglich wird; dem wäre Maurice Blanchots Vorstellung eines „entretien infini“ (ein antisokratisches ungesichertes Denken) und sein Konzept des „Zwischen“ („entre deux“) im Sinne eines offenen Raumes und einer Grenzerfahrung zum Unbekannten hin beizufügen.

<sup>119</sup> Siehe dazu Sanford Budick and Wolfgang Iser (eds.), *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between* (Stanford: Stanford UP, 1996).

<sup>120</sup> Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, 135–138. Die Frage bleibt, ob ein so verstandener „dritter Raum“ überhaupt sinnvoll ist. Sinnvoll wird er im Grunde erst dann, wenn er eine intersubjektive Qualität annimmt; anders gesagt: wenn er als kommunikativer Raum fingiert. Auch Mark Christian kritisiert: „Bhabha fails to link his 'hybridity theory' to the actual processes of human interaction“. *Christian, Multiracial Identity*, 127. Das könnte nur ein phänomenologischer Ansatz leisten.

## ‘Hybridität’ als postkoloniale Kritik

In seinem epochalen Werk *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* und in der umfassend angelegten Nachfolgestudie *Culture and Imperialism* hat Edward W. Said die fatale Interdependenz von Kultur und Imperialismus materialreich dargestellt.<sup>121</sup> Said unternimmt es, mittels einer „kontrapunktischen“ Lesestrategie in den von ihm untersuchten Texten das binäre Verhältnis von Kolonisatoren und Kolonisierten aufzubrechen und durch eine Ausdehnung seiner Analysen auf Indien, Afrika und die Karibik die Eigenständigkeit kolonisierter Kulturen auf komparatistischem Weg zurückzugewinnen. Dabei hofft er auf eine Veränderung der imperialen Zentren durch kulturelle Einschüsse von der ‘Peripherie’ her. In den „hybriden“ Texten beider Seiten sieht Said einen interkulturellen und zukunftsweisenden Dialog am Werk, der (aus seiner Sicht) zu Optimismus Anlass gibt.<sup>122</sup>

Der erstmals von Rushdie propagierte Begriff des ‚Hybriden‘ wurde jedenfalls rasch zum Schlüsselkonzept postkolonialer Kritik. Neben Homi K. Bhabha und Gayatri Chakravorty Spivak haben speziell Paul Gilroy in *The Black Atlantic* (für die Afro-Amerikanische Literatur und Gemeinschaft) und Néstor García Canclini in *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity* (für Lateinamerika) den Hybridbegriff untersucht und weiter ausgebaut. Für Gilroy sind wir alle „hybrid all the way down“. Damit zerstört Hybridität radikal die angebliche „Reinheit“ von Kultur- und Rassenkonzepten und bietet sich auch für feministische Kritik am ‚Gender‘-Begriff an. So hat beispielsweise Donna Haraway im „Cyborg“, einem Mischwesen von Mensch und Maschine, ein Leitmotiv gefunden für die Ausserkraftsetzung des (aus ihrer Sicht) ausschliesslich soziokulturell konstruierten Geschlechtergegensatzes.

Im Bereich des Postkolonialismus hat sich die Rekonstruktion des Kulturbegriffs verständlicherweise als besonders brisant erwiesen. Die Literatur in diesem Gebiet ist denn auch kaum mehr zu überblicken. In *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* untersucht Robert Young den Zusammenhang von Kultur und Rassismus sowie von Sexualität und Ungleichheit anhand britischer Texte speziell des Viktorianischen 19. Jahrhunderts, und er demonstriert – wie es Walter Benn Michaels kürzlich für die klassische amerikanische Literatur belegt hat – die unheilvolle Verschränkung von Begriffen wie ‘Kultur’, ‘Sexualität’ und ‘Rasse’, wobei Young die Psychoanalyse (v.a. Fanon) mit heranzieht. In *A Critique of Postcolonial Reason* beschäftigt sich auch Spivak intensiv mit der Diaspora und dem in ihren Augen nicht hintergehbaren Konzept der Alterität.

<sup>121</sup> Das bedeutet aber keine Wiederbelebung des „Orient-versus-Occident“-Stereotyps, wie Said im Nachwort zur 1995er Ausgabe verdeutlicht. Er selbst bezeichnet sein Werk als „a study in critique, not an affirmation of warring . . . identities“ (339).

<sup>122</sup> In diesem Zusammenhang ist Derridas Hinweis von Interesse, wonach jeder Text ein „illegitimer Bastard“ sei, weil er keinem Autor völlig zugeschrieben werden könne und letztlich undeterminierbar bleibe. Siehe David Farrell Krell, *The Purest of Bastards* (University Park, PA: Penn State UP, 2000).

Erstaunlicherweise hat kürzlich Frederic Jameson eine Wiederbelebung des Begriffs 'kulturelle Dominante' vorgeschlagen (was an Bassam Tibis umstrittenes Konzept der „Leitkultur“ erinnert), um so der schieren Heterogenität aller Kulturellen zu entgehen. Andererseits möchte Jameson wie Spivak den „emergenten Formen der kulturellen Produktion“ (Raymond Williams) im Sinne von „Resistenzzentren“ eine Chance geben, wie er sie heute in den verschiedenen Gesellschaften der 'Peripherie' und in hybriden Grosstadt-Kulturen vorfindet.

Die bisherige postkoloniale Diskussion kreist vielfältig um das Verhältnis von 'Zentrum' und 'Peripherie' einerseits und von 'dominant' und 'subaltern' andererseits. Gegenwärtig ist die subversive Kraft der 'Peripherie' (und von subalternen Gruppen ganz allgemein), wie sie von den *Cultural Studies* behauptet wird, eher wieder in Frage gestellt, zumal in vielen kolonisierten Gebieten die intellektuelle Elite zu Komplizen der Kolonisatoren wurde. Dagegen rückt neuestens die hybride Kultur der Metropolen und ihrer migrierenden transnationalen Population als subversives Potential stärker in den Vordergrund. Hanif Kureishis *The Buddha of Suburbia* ist dafür ein beredter Text,<sup>123</sup> und Padma Rangaswamys eindrückliche Studie *Namasté America* dokumentiert in umfassender Form die Immigration aus dem indischen Subkontinent in die amerikanischen Metropolen.<sup>124</sup> Eines der lesbarsten und auch bewegendsten Beispiele postkolonialer Erfahrungsliteratur ist der autobiographische Romantext von Leila Ahmed, *A Border Passage*.<sup>125</sup> Im Kapitel „On Becoming an Arab“ berichtet sie von der ihr aufgezwungenen Identitätserfahrung. „The Europeans“, so schreibt sie hier, „scribbled their meaning of 'arab' all over the landscape in their acts and in their lines they drew on maps“ (267) – eine der vielen Formulierungen, die den europäischen Leser immer wieder zum Nachdenken zwingen.<sup>126</sup>

Für die Beschreibung kultureller Machtfelder wird gewöhnlich Foucaults Definition von Macht als „komplexe strategische Situation“ herangezogen.<sup>127</sup> Besonders deutlich zeigt sich der Machtanspruch einer Kultur in den sozialen Verhaltensregeln, wie sie Pierre Mayol im Kapitel „Propriety“ beschrieben und analysiert hat.<sup>128</sup> Auch Bourdieus Studie bestimmt den „sozialen Raum als erste und

---

<sup>123</sup> Hanif Kureishi, *The Buddha of Suburbia* (New York: Penguin Books, 1990).

<sup>124</sup> Padma Rangaswamy, *Namasté America: Indian Immigrants in an American Metropolis* (University Park, PA: Penn State UP, 2000).

<sup>125</sup> Leila Ahmed, *A Border Passage. From Cairo to America – A Woman's Journey* (New York: Penguin Putnam, 2000).

<sup>126</sup> Aus persönlicher Sicht seien hinzugefügt: Rohinton Mistry, *A Delicate Balance*, Shauna Singh Baldwin, *What the Body Remembers*, Samia Serageldin, *The Cairo House: A Novel* sowie Danzy Senna, *Caucasia*.

<sup>127</sup> Said will den Kritiker zwischen der Macht der herrschenden Kultur auf der einen Seite und dem unpersönlichen System von Disziplinen und Methoden auf der anderen Seite positionieren. Said, *Die Welt, der Text und der Kritiker*, 254–255.

<sup>128</sup> Pierre Mayol, „Propriety“. In: Michel de Certeau et al., *The Practice of Everyday Life*. Bd. 2: *Living and Cooking*. Transl. T.J. Tomasik (Minneapolis and London: U of Minnesota P, 1998), 15–34.

letzte Realität“, genauer: als ein Machtfeld, innerhalb dessen die Akteure eine bestimmte durch Distinktionen kreierte Position relational (also bezüglich und in Konkurrenz zu allen anderen) innehalten und gegen diese verteidigen. Die „stilistische Einheit“ in Denken und Handeln wird (wie vorerwähnt) von Bourdieu als „Disposition“, als Habitus definiert. Sie ist demnach weniger als bei Foucault vom jeweiligen Diskurs bestimmt. Weil eine kulturelle Bedeutung jedoch nur differentiell gegeben ist, scheint ein Vergleich einzelner scheinbar ähnlicher Positionen in verschiedenen kulturellen Systemen ohne entsprechende Kontextualisierung zwecklos. Dies ist eine wichtige Einschränkung in Bourdieus poststrukturalistischem Denken.

Eine der originellsten und einsichtsreichsten Analysen des Begriffs ‘postcolonial’ stammt von David Punter. Für Punter ist der Begriff immer noch heftig umstritten; als „a heterogeneous set of subject positions“ bezeichnet ‘postcolonial’ für Punter nicht einfach die Zeit nach der kolonialen Ära; ‘postcolonial’ ist in seinen Augen vielmehr ein kultureller Zustand, in dem wir uns am Anfang des 21. Jahrhunderts alle befinden. Bedenkenswert ist ferner Punters subtile Auffassung von Theorie: „[I]t is a stepping aside [...] but only insofar as it might at some deferred point resume its part in a dialectic with practice, which I take to include the literary and the political“ – und zwar so, wie es sich in den Werken postkolonialer Autoren selbst vorfindet. Gemeint ist damit die Begegnung („encounter“) zwischen dem Postkolonialen und dem Literarischen. Auch für Punter gibt es nichts ausserhalb von Texten. Die Eigenart des Literarischen besteht für ihn im „Un-heimlichen“, also darin, dass es sich in seiner Vielfalt von Möglichkeiten nie endgültig festlegen lässt.

Immer aber ist postkoloniale Literatur durchdrungen von der „Trauer des Verlusts“, ein Gefühl, worin sich das genaue Gegenteil eines selbstsicheren eurozentrischen Kulturbewusstseins ausdrückt. Die inhumanste, ja geradezu „terroristische Frage“ an den Anderen lautet nach Punter: „Where do you come from?“ Punters Appell zu kultureller Selbstbescheidung findet seinen Vorläufer in T.S. Eliot: Wo ist eine Kultur, die nicht von der eigenen Vergangenheit heimgesucht wird? Jede Kultur „is a wrestling with spirits of the past“, es sind Erinnerungen, die uns niemals verlassen wollen.<sup>129</sup> Man fühlt sich an Nietzsche erinnert, der in den Narben einer Kultur das „kulturelle Gedächtnis“ – im Sinne eines Korrektivs – am stärksten bewahrt sieht.

Was die in postkolonialer Kritik vielbeschworene Hybridität kultureller Prozesse angeht, zitiert Punter Tzvetan Todorov: „Pure cultures do not exist, neither do mixed ones, but only cultures which recognise and value their diverse character, and others which deny and repress it“. Das postkoloniale Ideal des Hybriden als Vermischung von Kulturen und Subjektpositionen ist hier weitgehend aufgegeben: „Mixing of this kind [...] would require real knowledge of the other,

---

<sup>129</sup> David Punter, *Postcolonial Imaginings. Fictions of a New World Order* (Edinburgh: Edinburgh UP, 2000), 70.

and that kind of knowledge on a postcolonial terrain is not available“.<sup>130</sup>

Auch Sanford Budick begründet sein Konzept der ‘secondary otherness’ mit unserer Unfähigkeit, „to know the other“.<sup>131</sup> Unter diesen Bedingungen scheint ein fruchtbarer Dialog kaum realisierbar: „Nothing can properly cross the threshold of the history house“. Doch gerade die Intransparenz zwischen den Kulturen fordert uns – im Sinne einer kulturellen Anstrengung – immer aufs neue heraus. Begegnungen bleiben aber im besten Fall „just coming together, just coming apart. Yet the experience of this potentiality [...] is an impelling force of what we call culture.“<sup>132</sup> Mit Rückgriff auf Assmann und Barasch sieht Budick „a potential relatedness of half selves or cultures“ als unsere beste Chance.

Was als utopische Hoffnung übrig bleibt, ist eine transkulturelle Lebensform und ein gegenseitiges Verstehen, das sich fast nur noch dichterisch ausdrücken lässt. Punters Studie endet denn auch in Andeutungen und Spuren, in (so ist man versucht hinzuzufügen) „intimations of hybridity“. Die Komplexität und Problematik des Postkolonialen als historische Daseinsweise und als unsere eigene gegenwärtige Situation ist wohl nie tiefer ausgelotet worden als in diesem schmalen Buch.

### *Vom Kulturbegriff zum Diskursbegriff*

Im Folgenden wird in geraffter Form die häufig vermerkte, aber bislang noch wenig genutzte Möglichkeit erörtert, den Kulturbegriff durch den Diskursbegriff abzulösen. Dabei wird ‘Diskurs’ nicht bloss als (durch Institutionen gestütztes) Feld strategischer Machtstrukturen verstanden, sondern auch als eine Dialog- und Sinnwelt, wobei sich sogleich die beunruhigende Frage stellt, wie wir mit verschiedenen ”Welten“ überhaupt umgehen wollen.<sup>133</sup> War für Pascal die Kluft zwischen den verschiedenen „Ordnungen“ und „Welten“ noch radikal, erlauben Cassirers durch „symbolische Formen“ konstituierte „Welten“ Wege der Vermittlung, und auch Husserl sieht trotz der Primordialität der eigenen Kultur die Möglichkeit gegeben, mittels einer Art einführender „Fremderfahrung“ Zugänge zur anderen „Kultur Menschheit und ihre[r] Kultur“ zu finden.<sup>134</sup> Die

<sup>130</sup> Punter, *Postcolonial Imaginings*, 74.

<sup>131</sup> Budick, „Crises of Alterity: Cultural Untranslatability and the Experience of Secondary Otherness“, 20. In: Sanford Budick and Wolfgang Iser (eds.), *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between* (Stanford: Stanford UP, 1996), 1–24.

<sup>132</sup> Budick, „Crises of Alterity“, 21.

<sup>133</sup> Es würde sich verlohnen, als eine Art Grenzsituation die solipsistische Welt des Schizophrenen (der eine eigene Welt als Defensivreaktion auf die Gesellschaft aufbaut) in die Untersuchung einzubeziehen. Siehe hierzu die einschlägigen Arbeiten von Ludwig Binswanger und Jakob Wyrsch, die beide Vorschläge unterbreiten, wie der Schizophrene aus seiner solipsistischen Welt in eine gemeinsame Welt zurückkehren und sich wieder in die Gesellschaft integrieren kann. Es wäre zu prüfen, ob diese Einsichten nicht auch für Probleme der Intersubjektivität und Interkulturalität fruchtbar gemacht werden sollten.

<sup>134</sup> „Cartesianische Meditationen“, speziell §58 und §59.

anschliessenden Überlegungen konzentrieren sich darauf, darzulegen, welche Vorteile die Verwendung des Diskurskonzeptes gegenüber einem zu Reduktionismen verleitenden Kulturbegriff erbringen könnte.<sup>135</sup>

In erster Linie erlaubt es der Diskursbegriff, den (mindestens tendentiell) statischen Kulturbegriff zu dynamisieren und zu relativieren. Was Said unter Zuhilfenahme von Foucault für den „Colonial Discourse“ geleistet hat, lässt sich auch auf intra- und interkulturelle Diskurse übertragen. Aus diskurstheoretischer Sicht erweisen sich nämlich Kulturen keineswegs als „stabile Territorien“, sondern immer nur als vorläufige und bewegliche Diskursfelder mit offenen Diskursgrenzen, die miteinander in Kommunikation und Konkurrenz treten. Auch die einzelnen Kulturen erscheinen aus dieser Sicht weniger als kohärente Entitäten denn als dynamische und ständig sich verändernde Prozesse innerhalb eines unaufhörlichen soziopolitischen Aushandelns, welches Denken, Fühlen und gesellschaftliche Interaktion der Beteiligten stets aufs neue in Frage stellt.

Da auch die internen Diskursfelder in einem fortlaufenden Vermittlungs- und Wandlungsprozess begriffen sind, hat ‘Kultur’ (aus dieser Sicht) zu einem bestimmten Zeitpunkt nur eine virtuelle Realität, und weil die Feldgrenzen dabei variabel und offen bleiben, sind „Diskursspiele“ (speziell im Form von Machtspielen) auf Dauer gar nicht zu gewinnen. Die prozessual-dynamische Diskursperspektive hat zudem den Vorteil, der omnipräsenten Neigung zum Essentialismus zu entgehen, wie sie jeder Kultur (und jedem Begriff von Kultur) als eine Art Abgrenzungs- und Selbstbehauptungstendenz eingeschrieben ist; auch in den heute modisch gewordenen Varianten des Multikulturalismus ist diese Gefahr keineswegs gebannt und schleicht sich nicht selten durch die Hintertür eines falsch verstandenen Begriffs von Differenz und Alterität wieder ein.

Statt als negativ konnotierte Reibungs- und Konfliktflächen lassen sich in einem Diskursmodell kulturelle Differenzen positiv als Ausgangspunkte für einen Dialog verstehen, der weniger um fixierte kulturelle Themen und Wertvorstellungen kreist als um die historischen Voraussetzungen, die zu diesen unterschiedlichen Vorstellungen geführt haben, und welche praktischen Konsequenzen sich daraus für eine Gesellschaft ergeben. Statt bestimmter Wahrheits- oder Geltungsansprüche steht hier die Frage nach den jeweiligen Bedingungen im Zentrum, aus denen heraus solche Ansprüche abgeleitet werden, und was dies für individuelles und soziales Zusammenleben impliziert. Die Glaubwürdigkeit des Anderen beruht damit weniger auf der Überzeugungskraft bestimmter Argumentationslinien, als auf dem situationsbedingten Zusammenhang dieser Argumente mit den entsprechenden kulturellen Lebensformen, was das Entstehen von „credit gaps“ stark vermindert.

Auch wird hier kein Kompromiss und kein gemeinsamer Code angestrebt (dies könnte allenfalls das Ergebnis sein); vielmehr gilt es zu verstehen, *warum sich der Andere so verhält, wie er sich verhält*. Wir gestehen dem Gegenüber nicht nur eine

---

<sup>135</sup> Die Frage nach den verschiedenen Welten und ihrer Vermittelbarkeit wird hier unter der Thematik von Perspektivierung und Übersetzung sowie unter „Lösungsvorschläge“ im Kapitel „Zusammenleben als interkulturelle Aufgabe“ näher erläutert.



eigene Agenda zu, sondern auch eine eigene Denkweise und eine eigene rhetorische Diskursstrategie mit je eigenen Diskursintentionen. Dabei wird deutlich, dass die Antworten, die wir fest zu haben vermeinen, ihrerseits auch einmal Fragen waren, die unter gewissen Umständen wieder neu aufgeworfen und thematisiert werden können. Ausserdem wird den Diskurspartnern deutlich, dass jede Frage an den Anderen immer schon eine (vorläufige) Antwort beinhaltet, die es ihrerseits zu hinterfragen gilt. Was auf diese Weise problematisiert wird, lässt sich – wie wir heute wissen – sehr viel leichter interkulturell „übersetzen“ als feste Meinungen und Haltungen, die automatisch aggressive Macht- und Selbstverteidigungsreaktionen hervorrufen.<sup>136</sup>

Ein Dialog unter dem Gesichtspunkt diskursiver Prozesse beeinflusst zuletzt nicht nur die Form unserer eigenen Argumentationsform, sondern – das ist entscheidend – verändert die Kommunikationssituation als ganzes. „Reality grows“, wie James und Dewey aus pragmatischer Sicht formuliert haben, was heute aus interkultureller Perspektive umzuformulieren wäre in: „Die gemeinsame Welt wächst“. Sie wächst umso mehr, je mehr wir darauf verzichten, nach angeblich vorhandenen gemeinsamen Wurzeln in der Vergangenheit zu suchen und statt dessen das Wagnis unternehmen, ein zukunftsbezogenes Projekt gemeinsam anzugehen. Dies ist umso notwendiger, wenn man „die Grenzen des Aushandelns“ (Mary Douglas) im Auge behält. Dass solche Überlegungen in die Nähe von Apels „Kommunikationsgemeinschaft“ und (mit Einschränkungen) von Luhmanns Gesellschaftstheorie führen, liegt auf der Hand.

Innerhalb der Kooperationstheorie (selbst Teil einer Theorie der Kommunikation) wird „Kommunikation als fortschreitender Lernprozess einer wechselseitigen Verhaltensadjustierung“ – als „tuning“ – verstanden, was in immer bessere Verhaltenskoordination zu münden verspricht.<sup>137</sup> Dies könnte durchaus für die Analyse von Interkulturalität genutzt werden. Für Luhmann ist bekanntlich die Intransparenz nicht nur kein Hindernis für die Beziehung von Ego und Alter, sondern geradezu Voraussetzung für die Generierung und Aufrechterhaltung von Kommunikation, deren fortlaufende Autopoesis aus ihren eigenen Anschluss- und Selektionszwängen lebt. Luhmann macht allerdings auch darauf aufmerksam, dass Reflexivität im Sinne von „Fähigkeit zur Beobachtung der eigenen Beobachtung“ den Angehörigen stärker differenzierter Gesellschaften sehr viel leichter fällt als den Mitgliedern vorindustrieller Sozietäten.<sup>138</sup>

Mit Hilfe eines erweiterten Diskurs- und Kommunikationskonzeptes wäre Habermas' Idealtyp einer herrschaftsfreien Kommunikation wohl besser zu

<sup>136</sup> Grundlegende Überlegungen (mit vielen Beispielen) zum Problem interkultureller Übersetzbarkeit finden sich in Sanford Budick and Wolfgang Iser (eds.), *The Translatability of Cultures: Figurations of the Space Between* (Stanford: Stanford UP, 1996).

<sup>137</sup> Vgl. damit Assmanns Konzept einer „Praxeologie der Verständigung“. Hierzu siehe den Abschnitt „Lösungsverschlüsse“ im Kapitel „Zusammenleben als interkulturelle Aufgabe“.

<sup>138</sup> Henk de Berg und Johannes Schmidt, *Rezeption und Reflexion. Zur Resonanz der Systemtheorie Niklas Luhmanns ausserhalb der Soziologie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000), 310 ff.

erreichen als im Rahmen der von ihm selbst bevorzugten Form eines rationalen Austausches von Argumenten unter Ausblendung der empirischen Bedingungsfaktoren. Gerade eine Kenntnis dieser Faktoren erweitert nämlich die gegenseitige Verständnisgrundlage und beeinflusst unser intellektuelles und emotionales Verhalten dem Anderen gegenüber. Was Davidson als „interpretive charity“ fordert, stellt sich hier durch die Art des Dialogs von selbst ein. Dem rationalen Verstehen konzeptioneller Schematas fügt sich – zumindest in gewissem Umfang – die Kenntnis von gelebter Erfahrung hinzu. Wir beginnen, nicht nur intellektuell (passiv) zu begreifen, sondern reagieren (aktiv) mit unserer ganzen Person auf die Situation des Anderen. Solche aktive Reaktion kommt nicht nur Bubers Forderung nach „Begegnung“ mit dem „Du“ nach, sondern akzeptiert auch die Übernahme von Ver-Antwortung im Sinne von Lévinas. Der jedem sozialen Feld und jedem Diskursfeld innewohnende Machtfaktor wird damit zwar nicht eliminiert, er tritt aber insofern in den Hintergrund, als in zeitlich und örtlich wechselnden Diskursrahmen auch die Subjektpositionen sich verschieben, sodass ein Prozess der „Deterritorialisierung“ (Appadurai)<sup>139</sup> in Gang kommen kann und Vorurteile (in Form fixierter Auto- und Heterostereotypen) abgebaut werden.

Auf der Basis dieses Vorschlags für eine Rekonstruktion des Kulturbegriffs innerhalb eines (erweiterten) Diskursmodells eröffnet sich ferner die Möglichkeit, Probleme wie das „unequal playing-field“ und die „doppelte Artikulation“ (Bhabha) auf eine neue Basis zu stellen. Dabei werden zwangsläufig auch jene Grenzziehungen überprüft, auf die sich Nationen und Ethnien zu stützen pflegen. Zudem lässt sich die Forderung zu gegenseitigem Respekt und zu Toleranz, wie sie speziell Charles Taylor vorträgt, über ein aufklärerisch verstandenes Gleichheits- und Humanitätspostulat hinaus konkreter begründen. Cliffords caveat wäre damit ebenfalls berücksichtigt, wonach universalistische Ansprüche in Missachtung konkreter lokaler Situationen sinn- und zwecklos bleiben, „since they bypass the local cultural codes that make personal experience articulate“.<sup>140</sup>

Das Diskurskonzept sollte uns ausserdem veranlassen, das Prinzip ‘Hybridität’, wenn nicht aufzugeben, so doch stärker zu hinterfragen. In ihrer Übersichtsdarstellung des von ihr herausgegebenen Sammelbandes *Hybridity and Postcolonialism* (1998) hat Monika Fludernik einen unentbehrlichen Beitrag dazu geleistet, und Pnina Werbner fordert in ihrer ausgezeichneten Einführung „*The Dialectics of Cultural Hybridity*“ eine prozessuale Rekonstruktion von ‘Hybridität’.<sup>141</sup> Dies wäre umso notwendiger, als Bhabhas Vorschlag einer Intervention „von den Rändern her“ eine zwar durchaus wünschbare Form von „double consciousness“ bewirkt, die Frage des konkreten Aushandelns von

---

<sup>139</sup> Zum Begriff ‘Deterritorialisierung’, siehe auch den Abschnitt „Postmodernes Nomadentum“. In: „Das Ende des ‘bürgerlichen’ Subjekts“.

<sup>140</sup> James Clifford, *The Predicament of Culture* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1984), 263.

<sup>141</sup> Pnina Werbner, „Introduction“. In: Werbner and Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity*, 219.

Positionen auf dem Terrain des ‘Zwischen’ bisher jedoch kaum beantwortet.<sup>142</sup>

Der Begriff ‘hybridity’ erweist sich schon deshalb als problematisch, weil er wie Rushdies ‘mongrelization’ stark biologisch konnotiert ist. Rushdies Ausdruck ist (wie bereits vermerkt) als Provokation gegen den Begriff der reinen Rasse eingeführt worden und als bewusster Gegensatz gedacht zum eurozentrischen Konzept einer in sich geschlossenen dominanten und „kohärenten“ Kultur. Dass dabei umgekehrt Begriffe in einer Weise essentialisiert werden, die Rushdie gerade vermeiden wollte, ist nicht unbedenklich. Rushdies und Bhabhas Begrifflichkeit erinnert mutatis mutandis an Gadammers Konzept der „Horizontverschmelzung“ – ein Versuch zur Synthese im Bereich der Hermeneutik, der als gescheitert anzusehen ist; auch die „Zwei Kulturen“-Theorie von Franz Rosenzweig und Hermann Cohen ist leider Utopie geblieben.<sup>143</sup>

‘Aushandeln’ ist im übrigen ein eher fragwürdiger Ausdruck, der im Bereich der Intersubjektivität und des Zwischenmenschlichen durch das stärker ethisch ausgerichtete Konzept des ‘Antwortens’ und ‘Ver-antwortens’ ersetzt oder doch ergänzt werden sollte (vgl. dazu answer/answerability und respond/responsibility). Dies ist durchaus im Sinne von Lévinas’ „call to the wholly other“ zu verstehen und als ein nicht abweisbarer „Anruf des Anderen“. Der späte Derrida hat diesen Appell in seinem „ethical turn“ und in Auseinandersetzung mit Heidegger und Lévinas ebenfalls in sein Denken übernommen.

Das Diskurskonzept verdeutlicht schliesslich die Tatsache, dass Kulturen ebenso wie Texte (wie wir von Bakhtin gelernt haben) immer schon ‘hybrid’ – doppel-, ja vielgesichtig – sind und nur als widerstreitende und konkurrierende Sinn- und Diskursfelder sowie als Palimpsest zeitlich abfolgender Momente überhaupt verständlich werden. Bei alledem zeigt es sich, dass der Begriff ‘Kultur’ (ebenso wie der Begriff ‘Zivilisation’) weniger eine theoretisch brauchbare Kategorie darstellt als vielmehr den Versuch einer Beschreibung der Art und Weise, wie wir uns selber verstehen und wie wir unser individuelles und gesellschaftliches Leben entwerfen wollen. Nicht die materielle Produktion oder die Hervorbringung symbolischer Systeme steht letztlich im Zentrum, sondern die Frage, wie wir aus diesen kulturellen Objektivierungen konkret lernen können, im Alltag besser miteinander umzugehen. An dieser Stelle wird das theoretische Bemühen: Was ist Kultur? abgelöst von der pragmatischen Herausforderung: Wie wollen wir die Welt gemeinsam gestalten? Damit aber betreten wir das Feld der Ethik und der Politik.

---

<sup>142</sup> Optimistischer zur Möglichkeit „interkultureller Assimilation“ äussert sich Young Yun Kim in seiner Studie *Becoming Intercultural* (Thousand Oaks, CA: Sage, 2001).

<sup>143</sup> Siehe Sanford Budick, „Crises of Alterity“, 13.

# Das Ende des 'bürgerlichen' Subjekts

## Einleitung

Das Subjekt des bürgerlichen Zeitalters ist im Begriff, seine seit der Aufklärung führende Rolle als Kulturträger zu verlieren. Versuche, eine Analyse dieses Vorgangs und seiner Bedingungen vorzulegen, sind vielfach unternommen worden. Schon der junge Marx prognostizierte die kommende Abdankung der bürgerlichen Gesellschaft. Siegfried Kracauer beschrieb in *Ginster* (1929) die Auflösung des bürgerlichen Subjekts in die Anonymität und entlarvte selbstbewusste Individualität als Fiktion.<sup>144</sup>

In *Dialektik der Aufklärung* hat Adorno (mit Hinweis auf die Tendenz der Vernunft, sich instrumentalisiert zu lassen) sowie in verschiedenen Arbeiten zur Massenkultur und zuletzt zur „autoritären Persönlichkeit“ Wesentliches zur Erhellung dieses Phänomens beigetragen.<sup>145</sup> Reinhart Koselleck hat in *Kritik und Krise* die Entwicklung des bürgerlichen Subjekts und seiner in der Auseinandersetzung mit staatlichen und religiösen Gewalten gewonnenen Freiräume mit beispielhafter Klarheit vorgeführt; Koselleck bringt gleichzeitig auch die „Pathogenese der bürgerlichen Welt“ in ihrer angeblich unpolitischen Haltung vor den Blick.<sup>146</sup>

Günther Anders hat im Roman *Die Antiquiertheit des Menschen* schon früh darauf hingewiesen, dass wir in unserem „Machbarkeitswahn“ nur noch „als Nachzügler dessen existieren, was wir selbst produziert haben“ und jetzt „als verstörte Saurier [...] zwischen unseren Geräten herumirren“.<sup>147</sup> In „Das Ästhetische als demokratisierendes Prinzip“<sup>148</sup> verfolgt Jürgen Peper die historischen Wandlungen der „Privatperson“ und beschreibt die verschiedenen Stufen ihrer Ästhetisierung und Privatisierung bis hin zur gegenwärtigen „Pluralität der Privatkulturen“. Jock Young untersucht in *The Exclusive Society*<sup>149</sup> den Prozess der kulturellen Individualisierung aus gesellschaftlicher Perspektive. Scharfsinzig und detailreich beschreibt er die Nachkriegsentwicklungen von einer „inkluisiven“ zu „einer exklusiven Gesellschaft“. Soziologie, Politikwissenschaft und Kriminologie

<sup>144</sup> Siegfried Kracauer, *Die Angestellten* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971 [1930]).

<sup>145</sup> Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1988); ders., *Studien zum autoritären Charakter*. Übers. Milli Weinbrenner (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995).

<sup>146</sup> Reinhart Koselleck, *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997).

<sup>147</sup> Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*. 2 Bde. (München: Beck, 1987/1995), Bd. 1, 27 und Bd. 2, 65 et passim.

<sup>148</sup> Jürgen Peper, „Das Ästhetische als demokratisierendes Prinzip“. In: Alfred Hornung et al. (eds.), *Democracy and the Arts in the United States* (München: Fink Verlag, 1996), 89–120.

<sup>149</sup> Jock Young, *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity* (London, etc.: Sage, 1999).

sind hier hervorragend synthetisiert.

In *Kritik der zynischen Vernunft*<sup>150</sup> analysiert Sloterdijk die Selbstverwandlung des bürgerlichen Menschen zum Zyniker-Kyniker. Sloterdijk versteht diese Entwicklung aus den soziokulturellen und politischen Bedingungen heraus als notwendigen Defensivhabitus der Moderne. Zynismus ist nach Sloterdijk „Protest“ und Symptom der „Krankheit unserer Zeit“; dieser Protest manifestiert sich einerseits als „plebeische“ Haltung von unten, andererseits als „Herrenzynismus“ von oben (ein schlagendes Beispiel plebeisch-zynischen Verhaltens findet sich in der TV-Sendung „Beavis and Butthead“). Für Sloterdijk ist der Zynismus nichts anderes als das „aufgeklärte falsche Bewusstsein“.<sup>151</sup> Dieses Bewusstsein ist sich über seine Täuschung zwar im klaren, übernimmt aber trotzdem keine gesellschaftliche Verantwortung.

Sloterdijk selbst hat das „Aussterben“ des Bürgers alter Provenienz statuiert und auf eine „neubürgerliche“ Lebensform hingewiesen, die er als „lässigeren Stil“ und als „Lockerung“ des kollektiven „Ichtonus“ des Bürgertums bezeichnet (jetzt Bourgeois-Bohémien oder kurz: „Bobo“ genannt).<sup>152</sup> Das dürfte ein Missverständnis sein, denn eine „Lockerung“ ergibt sich, wie Elias gezeigt hat, immer erst dann, wenn geschichtlich gewachsene Normen gesichert sind; genau dies ist gegenwärtig aber nicht der Fall. Aus Immanuel Wallersteins Studie *After Liberalism*<sup>153</sup> wird schliesslich die ebenso folgerichtige wie folgenschwere Tatsache ersichtlich, dass das Ende des Liberalismus als einer ideologischen Schöpfung des bürgerlichen Subjekts zeitgleich mit dem Ende dieses Subjekts einhergeht. Wie problematisch die Existenz des bürgerlichen Subjekts insgesamt geworden ist (und von Anfang an war), machen auch die Arbeiten von Reinhart Koselleck, Richard Sennett, Jürgen Habermas und Fredric Jameson deutlich. Die spätkapitalistische Globalisierungswelle beschleunigt nur noch das Verschwinden des bürgerlichen Subjekts.<sup>154</sup>

Zwei Beobachtungen mit Fokus auf die Gegenwart seien im Folgenden zum bisher gewonnenen Verständnis der Genese unserer gegenwärtigen Befindlichkeit hinzugefügt: Einerseits der Wechsel von der „Langsicht“ (Elias) zum „Kurzzeitverhalten“, andererseits die Ablösung des traditionell wertgebundenen Subjekts durch ein fast gänzlich von tradierten Orientierungsmustern entlastetes Subjekt. Als wichtigste Eigenheit dieses neuen multioptionalen Subjekts erweist sich das Streben nach Grenzerweiterung und Grenzüberschreitung. Man könnte deshalb auch vom „entgrenzten Subjekt“ sprechen oder – aus einem anderen Gesichtspunkt – vom Subjekt als „Grenzgänger“, wie der Aufsatz „Das zukünftige Subjekt als

<sup>150</sup> Peter Sloterdijk, *Kritik der zynischen Vernunft*. 2 Bde. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983).

<sup>151</sup> Ders., *Kritik der zynischen Vernunft*. Erster Band, 37ff.; Zweiter Band, 950.

<sup>152</sup> Ders., *Kritik der zynischen Vernunft*. Erster Band, speziell 137ff

<sup>153</sup> Immanuel Wallerstein, *After Liberalism* (New York: The New Press, 1995).

<sup>154</sup> Hervorragende Analysen finden sich in dem von den „guest editors“ Jean and John L. Comaroff betreuten Sonderheft *Public Culture. Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*. Vol. 12, no. 2 (Spring 2000).

Grenzgänger“ im Detail ausführt. Obwohl die beiden Vorgänge (Kurzzeitverhalten und Entgrenzung) im Folgenden getrennt behandelt sind, müssen sie als einheitlicher und in sich verschränkter Prozess begriffen werden.

Erstaunlicherweise hat das postmoderne „offene“ Subjekt vom bürgerlichen Subjekt das Gefühl der „Selbstgarantie“ (Koselleck) übernommen und trotz der vehementen Kritik am Subjektbegriff die Gewissheit behalten, weitgehend frei und unabhängig über seine Optionen entscheiden zu können.<sup>155</sup> Wie illusionär – oder zumindest prekär – sich dieser Glaube an Freiheit und Selbstbestimmung bei genauerer Prüfung erweist, soll die nachfolgende Darstellung aufzeigen.

*Vom Mythos der Einheit zur Heterogenität der Wirklichkeit:  
Das Wirkliche als 'Differenz'*

In seiner Analyse der postmodernen Situation stellt Jean-François Lyotard den Begriff 'Differenz' („le différend“) als fundierendes Prinzip der Postmoderne heraus, ohne darauf hinzuweisen, dass damit die Intensivierung einer bereits in der Romantik wirksamen Tendenz beschrieben wird, wie sie beispielsweise im Konzept des „Individuellen“ und „Interessanten“ fassbar ist. Rorty und andere haben die Absolutsetzung der „Differenz“ aus philosophischer Sicht vehement kritisiert, aber es steht ausser Zweifel, dass Lyotard die Befindlichkeit unserer Zeit, zu deren Formung er selbst wesentlich beigetragen hat, mit grosser Klarsicht beschreibt.<sup>156</sup>

Weil das Partikulär-Individuelle für Lyotard primäre Geltung beansprucht, ist in seinen Augen alles Wirkliche nur als 'Differenz' bestimmbar. Anders gesagt, konkrete Wirklichkeit ist radikal heterogen. Auch das postmoderne Subjekt definiert sich für Lyotard nicht mehr als 'Identität', sondern als 'Differenz'. Die individuellen Perspektiven bleiben „inkompossibel“ und damit grundsätzlich unvereinbar.<sup>157</sup> In Lyotards postmodernem Verständnis muss deshalb das Prinzip des Dialogischen, wie es besonders von Habermas und Apel vertreten wird, dem Prinzip des Heterologischen weichen. Die Suche nach allgemeinen Grundsätzen, die Konsens ermöglichen, ist aus seiner Sicht (wie alle 'grands récits' und alle gesellschaftlichen Projekte) ein sinnloses – weil vergebliches – Unterfangen. Dafür gewinnt 'Andersheit' für Lyotard einen Wert sui generis. Gerade der schwindende

---

<sup>155</sup> Zur Postmoderne, siehe auch den umfassenden Sammelband von Hans Bertens and Douwe Fokkema (eds.), *International Postmodernism: Theory and Literary Practice* (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1996). Eine breitgefächerte (allerdings nicht unvoreingenommene) Analyse findet sich neuerdings in Steven Best and Douglas Kellner, *The Postmodern Adventure: Science, Technology, and Cultural Studies at the Third Millennium* (New York and London: Guilford Publications, 2001).

<sup>156</sup> James Williams, *Lyotard: Towards a Postmodern Philosophy* (Cambridge, GB: Polity Press in ass. with Blackwell Publ. Ltd., 1998).

<sup>157</sup> In dieser Radikalisierung wird alles Seiende – Dinge, Menschen, Relationen, Diskurse, Prozessvorgänge, usf. – nicht nur einmalig, sondern auch einzigartig und unvergleichlich.

Einfluss verbindlicher Normensysteme schafft solchem Anderssein einen Raum, der bisher nicht zur Verfügung stand.

Je radikaler der Differenzbegriff aber gefasst wird, desto geringer wird die Möglichkeit zur Differenzierung; schiere Heterogenität untergräbt zwangsläufig die Vergleichbarkeit zwischen den Elementen des Wirklichen. Wenn Unterscheidungen aber nicht mehr möglich sind, gibt es keine verlässlichen Kriterien mehr. Auch der Begriff 'Freiheit', der bei Kant das Individuum als Person fundamental konstituiert, verliert in den von Lyotard als irrational und unberechenbar beschriebenen psychosozialen Prozessen jeden Sinn. Dabei ist nicht zu verkennen, dass die Aporie von Identität und Differenz wie andere Aporien auch je nach ideologischer Absicht wieder anders aufgelöst wird. Die Entscheidung Lyotards für die „Heterogenität der Wirklichkeit“ ist somit weniger eine philosophische oder epistemologische Entscheidung als eine politische Wahl und „Heterogenität“ selbst eine eminent politische Kategorie.

Lyotards Radikalisierung des Differenzbegriffs setzt zuletzt auch noch den Begriff der 'Alterität' ausser Kraft. Damit wird der Hermeneutik jedoch der Boden entzogen, und die Möglichkeit, Fremdes zu verstehen, ist verloren. Lyotards „le différend“ scheint zunächst Lévinas' Auffassung des Anderen in seiner irreduziblen Andersheit nicht unähnlich. Während Lévinas aber die ursprüngliche Andersheit des Anderen zum Fundament seiner Ethik macht, verliert für Lyotard das Konzept der Alterität seine Berechtigung, wie es in der Spannung von ego und alter ego nach Hegel auch Husserl, Kierkegaard, Buber und Sartre als notwendige Bedingung der Identitätskonstitution verstanden haben. Damit ist der für ein menschliches Zusammenleben unverzichtbare Aspekt der Intersubjektivität aufgegeben, und jeder moralische Anspruch an den Menschen entfällt. In Bergers eindrücklicher Formulierung: „[Dostoevskij and Nietzsche] used to call the refusal to discriminate, the rejection of all distinctions in value, by the name of 'nihilism'. We prefer to call it, despairingly or approvingly, 'postmodernism'“.<sup>158</sup> 159 Der spätere Lyotard hat allerdings eine Kehrtwendung vollzogen und 'Verantwortlichkeit' – speziell im politischen Bereich – als normatives Prinzip wieder in die postmoderne Diskussion eingeführt.

### *Agonistik statt Konsens*

Aus dem Charakteristikum der „Heterogenität“ und in Weiterführung des Marx'schen Konfliktmodells leitet Lyotard (wie später Dahrendorf) als bestimmenden Aspekt der postmodernen Gesellschaft die Tendenz zu einer „allgemeinen Agonistik“ ab (ohne auf die im postmodernen Subjekt zumindest latent vorhandene Neigung zu Narzismus, Egozentrik und Gewalt zu verweisen). Die von

---

<sup>158</sup> Berger, *A Theory of Art*, 241.

<sup>159</sup> Hierzu allgemein: Theresa Man Ling Lee, *Politics and Truth. Political Theory and the Postmodernist Challenge* (New York: State U of New York P, 1995). Zu Lyotard im politischen Kontext, siehe auch Gary K. Browning, *Lyotard and the End of Grand Narratives* (Cardiff: U of Wales P, 2000).

Lyotard beobachtete Agonistik findet im sozialen Bereich leistungsorientierter Rivalität, im Streit der Diskurse, im staatlich-politischen Kampf um Machtmonopole sowie im Wettbewerb des freien Marktes vielfältigen Ausdruck. Sie zeigt sich aber auch im alltäglichen Bestreben, in Verhalten und Kleidung möglichst disharmonisch zu erscheinen. Die einzelnen Elemente dürfen keinesfalls zusammenpassen, im Gegenteil, sie müssen sich „beissen“. Auch in der postmodernen Architektur des Zitats lässt sich die Tendenz zum stilistisch Inkohärenten beobachten. Die Neigung zum Heterogenen drückt sich heute im gesamten Lebensstil aus. ‘Stimmigkeit’ jeder Art ist verpönt; die Qualität des ‘Geschmacklosen’ hat seine vordem negative Konnotation weitgehend verloren und ist jetzt als Stilmerkmal sogar erwünscht. Die von Peper beschriebene Ästhetisierung des Subjekts (er spricht auch von ‘Ästhetisierung’) tendiert schliesslich dazu, in ihr Gegenteil, nämlich in radikale Entprivatisierung, Entästhetisierung<sup>160</sup> und Vulgarisierung – kurz: in ein „zombiehaftes“ Massen-Ich – umzuschlagen.

Lyotard hat diese Konflikte gleichzeitig als soziale und individual-psychologische Prozesse verstanden und für die widerstreitenden Kräfte ein Beschreibungsmodell gesucht, das er (von Barnett Newmans Gemälden angeregt) schliesslich im Konzept der „bandes libidinaux“ glaubte gefunden zu haben. Als ‘Moebius’-Bänder definiert, sollen die „bandes libidinaux“ den paradoxen, ständig sich verändernden und unentwegt zirkulierenden Fluss „chaotischer Impulse“ einer Gesellschaft darstellen, in der sich Gefühle und Intensitäten jeweils an den Feldgrenzen verdichten – eine Art libidinöses (und damit irrationales) Spiel antagonistischer Vektoren, das keiner klar erkennbaren Kausalität folgt und ohne ordnende Regelmechanismen inkommensurabel und unvorhersehbar abläuft – ein paradoxer „chaosmos“, wie Deleuze und Guattari die Dialektik von Zufall und Determination genannt haben.

Dies ist weniger eine überprüfbare Analyse gesellschaftlicher Prozesse als ein – aus Lyotards Sicht gewonnenes – Bild unserer postmodernen Situation, die einen eklatanten Verlust an Rationalität und Konnektivität widerspiegelt. Die zur Charakterisierung verwendeten Privativa dürfen (zumindest aus postmoderner Perspektive) nicht als Ausdruck von Wertverlust interpretiert werden, es sind vielmehr Aspekte eines systemsprengenden Vorgangs mit einer, politisch gesehen, ausgesprochen positiven Konnotation. Alles Systematische (und besonders alles Hegelianische) hat für Lyotard wie auch für andere Postmodernisten den Charakter eines totalitären Unterdrückungsmechanismus, der die Freiheit des Individuums zu ersticken droht. Traditionell positiv bewertete Begriffe wie ‘Ordnung’, ‘Rationalität’ und ‘Kausalität’ bzw. ‘Finalität’ werden deshalb von Lyotard ins Negativ-PeJORATIVE abgedrängt.

Es überrascht nicht, dass wir nach Lyotards Auffassung keine Möglichkeit haben, die „Machtspiele“ der Gesellschaft zu durchschauen. Am bedeutsamsten ist aber wohl die Tatsache, dass jede rationale Motivation fragwürdig wird, wodurch

---

<sup>160</sup> Zur „Ästhetik des Hässlichen“, siehe speziell H.R. Jauss (Hg.), *Die nicht mehr schönen Künste: Grenzphänomene des Ästhetischen. Poetik und Hermeneutik*. Bd. 3 (München: Fink, 1968).



nicht nur die für ein angemessenes Urteil notwendigen Entscheidungskriterien dahinfallen, sondern auch die Kategorien der Verpflichtung und Verantwortung ihre Langzeitverbindlichkeit einbüßen. Lyotard selbst führt als Beleg für die Auflösung kausaler und rationaler Zusammenhänge das Phänomen des motivlosen Zerstörens und Tötens an, wie es zuerst in den U.S.A., seit einiger Zeit aber auch in europäischen Gesellschaften gehäuft auftritt. Die von Lyotard genannten Beispiele irrationalen Handelns sind nur die logische Konsequenz eines sich als „dezentriert“ vorfindenden Subjekts, das zwar nicht mehr als Cartesianisches Subjekt auftritt, aber in seiner absoluten ‘Differenz’ eine Einzigartigkeit und Autonomie sui generis beansprucht. Das postmoderne Subjekt scheint deshalb weitgehend ohne „Kontrollapparatur“ im Sinne einer langfristig eingeübten Selbstdisziplinierung, wie sie Norbert Elias in seiner grundlegenden Studie für den zivilisatorischen Prozess als konstitutiv festgestellt hat.

Das sind insgesamt Tendenzen, die sich schon in der ‘Décadence’ und wiederum im Modernismus der letzten Jahrhundertwende massiv ankündigten, sei es positiv, wie etwa in den Bewusstseinsromanen von Henry James und Virginia Woolf, oder negativ, zum Beispiel im gewalttätigen und emotional unbeherrschten Charakter eines Otto Kreisler in Wyndham Lewis’ Roman *Tarr*, in Chaplins Stummfilm *The Tramp*, im radikal motivlosen Mord des Protagonisten von Conrad Aikens *King Coffin* und neuerdings auch in Oliver Stones *Natural Born Killers* – alles Beispiele, die Lyotards Beschreibung sinnloser Gewalt literarisch und filmisch dokumentieren.

Lyotard selbst hat versucht, diese irrationalen Handlungsweisen mittels Freuds Spekulationen über den ‘Todestrieb’ zu verstehen (ein Erklärungsmodell, das auch Walker Percy in seinem Roman *The Thanatos Syndrome* übernimmt). Töten und Zerstören als „strategische Rücksichtslosigkeit“, so deutet Lyotard zuletzt an, sind die ultima ratio einer Gesellschaft ohne verbindlichen Werthorizont, die sich selbst in jedem Moment einem brutalen Überlebenswettbewerb aussetzt, der Hobbes’ bellum omnium contra omnes und Darwins (bzw. ihm zugesprochenen) Leitsatz „survival of the fittest“ kaum nachsteht.<sup>161</sup> Allerdings ist zuzugeben, dass diese Entwicklung ohne eine in der menschlichen Natur angelegte grundsätzliche Gewaltbereitschaft in dieser Weise gar nicht möglich gewesen wäre.

Dass ‘Kampf’ auch in Politik und Wirtschaft nachgerade Clausewitz’ sche Formen annimmt, springt ins Auge. So hat etwa der lange als Nachfolger Kohls gehandelte Politiker Schäuble bei seinem Abgang umissverständlich erklärt, Politik sei für ihn immer schon ein „Kampfsport“ gewesen. Und unter den zehn Erfolgsregeln, die der neu designierte Chef von Novartis Pharma, Thomas Ebeling, seinen Mitarbeitern ausgegeben hat, figuriert als achte Regel: „Kill to win – no prisoners“. Die

<sup>161</sup> Die gegenwärtige Serie terroristischer Anschläge ist dafür symptomatisch. Fast ebenso erschreckend ist jedoch die simplistische „gut reaction“ nach dem Muster: „Wir die Guten kämpfen gegen die Bösen“; mehr Polizei, mehr Geheimdienst, mehr Überwachung und insgesamt einfach mehr Sicherheitsvorkehrungen, aber (mindestens vorderhand) keine Überlegungen und Analysen, welche die unterliegenden Motivationsformen und die damit verknüpften soziopolitischen Gründe dieses Phänomens erforschen. Es ist dies ein bestürzender Mangel unserer Zivilisation an Selbstreflexion.

Metapher ist selbstentlarvend und macht jeden Kommentar überflüssig; sie wäre aber früher in dieser Form undenkbar gewesen und enthüllt den inhumanen Grundzug unserer kapitalistischen Gesellschaft. Veränderungen einer Gesellschaft kündigen sich zuallererst in der Sprache an, die sehr rasch verrät, wenn der Sprachmodus des Dialogs in die Form des sprachlichen Kampfes übergeht, wobei Metaphern, Stereotypen und Klischees besonderen Aufschluss erlauben.<sup>162</sup>

Es ist bedauerlich, dass diesbezügliche Untersuchungen für die Gegenwart weitgehend fehlen. Das Aggressionspotential ist in der Tat merklich angewachsen, worauf der verbreitete und in immer neuen Formen auftretende Vandalismus sowie die erhöhte Neigung zu Gewalt hinweisen, wie sie auch an Schulen und in Discos zu beobachten ist.<sup>163</sup> Lehrer sind einem neuesten Ukas des zürcherischen Erziehungsdepartements zufolge gehalten, auch in unteren Klassen nach Messern und Schusswaffen zu fahnden. Eine zunehmende Gewaltbereitschaft lässt sich bereits im sozialen Verhalten der Kinder feststellen, wie die Studie *Kids Killing Kids* von Thomas Capozzoli nachweist.<sup>164</sup> In deutschen Grosstädten mussten nach Auskunft eines Journalisten vor einigen Jahren auf Ersuchen der Chirurgen Tiefkühltruhen an Schulen angeschafft werden, um abgerissene Ohren, abgeschnittene Finger, usw. steril aufzubewahren. Natürlich ist das alles im Vergleich zur Gewaltausübung in „inner city slums“ relativ harmlos, aber ein Symptom ist es zweifellos.

### *Spielverhalten als Mentalitätssymptom*

Spiele sind seit alters ein Index kultureller Befindlichkeit, und es verlohnt sich, einen Blick auf die gegenwärtigen Trends zu werfen. Seit kurzem ist ein Spiel auf dem Markt, *Pokémon*, das als Verkaufsschlager weltweit bekannt geworden ist. In Japan allein wurden innert 24 Stunden zwei Millionen Stück verkauft, und auch in Europa gibt es kaum ein Kind, das dieses Spiel nicht kennt. Es handelt sich dabei um eines der bisher raffiniertesten ‘Games’ seiner Art überhaupt. 151 verschiedene Spezies von Computerungeheuern sind anzuklicken. Die kleinen Computermonster müssen zunächst gefangen (einige sind sehr scheu) und in rote Bälle gesteckt werden; dann werden sie trainiert, indem man sie gegeneinander kämpfen lässt. Jedes Monster besitzt maximal vier von 165 verschiedenen Kampftechniken. Durch das Austragen von Kämpfen erlernen die Monster immer bizarrere Techniken, und sie verändern dabei sogar ihre Gestalt.

Ein Psychologe hat das Spiel am Schweizer Sender DRS1 vorgestellt und dabei

---

<sup>162</sup> Martin Bubers Dialogmodell wie auch die Sprachuntersuchungen Eugen Rosenstock-Huessys (bes. in Form der dritten grammatischen Person: „wir“) können dazu Anregungen bieten. Einen mutigen Versuch im amerikanischen Bereich, Kultur und Sprache zu verbinden, bietet Flexner and Soukhanov (eds.), *Speaking Freely: From Plymouth Rock to Silicon Valley* (New York and Oxford: Oxford UP, 1997).

<sup>163</sup> Zu Gewalt und Kriminalität, siehe Young, *The Exclusive Society*, 30–55.

<sup>164</sup> Thomas K. Capozzoli and R. Steve McVey, *Kids Killing Kids: Managing Violence and Gangs in Schools* (Vero Beach: Saint Lucie Press, 2000).

als erstaunlich kindergerecht beurteilt, nicht zuletzt deshalb, weil aus seiner Sicht die Spielweise den heimlichen Wünschen und Sehnsüchten der Kinder sehr genau entgegenkommt. Als Psychologe wird er von Eltern in Anspruch genommen, um Kinder zu behandeln, die vom Spiel derart süchtig geworden sind, dass sie ihre ganze Zeit und ihr ganzes Geld damit vertun und für keine andere Tätigkeit – auch keine schulische – mehr zu motivieren sind. Psychotherapeutische Hilfe ist speziell dann gefragt, wenn Kinder nach Beendigung des Spiels (dem Absetzen von Drogen nicht unähnlich) an schweren Entzugserscheinungen leiden und in eine totale psychische Leere fallen.

Der Psychologe hat die kognitiven Erfahrungsmöglichkeiten wie Geschicklichkeitstraining, Training des Gedächtnisses im Auseinanderhalten der verschiedenen Monster und Kampftechniken sowie eine Steigerung der sozialen Kommunikationsfähigkeiten beim Tausch der begehrten Monster für die Kinder als positiv hervorgehoben, ohne jedoch auf die Aggressivität des Spiels und die daraus erwachsenden Macht- und Besitzgelüste näher einzugehen. Dass sich mehrfach lebensgefährliche Messerstechereien um den Besitz einzelner Monster ereignet haben, blieb in der Sendung unerwähnt. Was dem Psychologen merkwürdigerweise völlig entging, ist der Befund, dass das Spiel zwar Geschicklichkeiten einübt, dabei aber jede Möglichkeit zu kreativem und phantasievолlem Denken und Handeln verhindert. Schillers Feststellung: „Der Mensch ist nur da ganz Mensch, wo er spielt“ ist bei dieser Art Spiel geradezu ins Gegenteil verkehrt.

Gleichfalls aus Japan stammt das äusserst aggressive Computerstrategiespiel *Shogun Total War*, das in der von Kriegswirren heimgesuchten Sengoku Periode spielt, wie sie aus Filmen Akiro Kurosawas bekannt geworden ist. Ein breites gesellschaftliches Umfeld wird gekonnt in das Spiel mit einbezogen: Armeen werden in Stellung gebracht, Provinzen verwaltet, Häfen und Handelsstationen aufgebaut, Steuern erhoben, Ausbildungszentren für Truppen, Spione und Geishas errichtet. Gewiss lässt sich neben Kriegsstrategie auch manches an Organisations-, Wirtschafts- und Verwaltungskunst erlernen, aber der aggressive Kern solcher Spiele ist dennoch unübersehbar.

Schon seit längerem nutzen Werbefachleute die latente Aggression der Käuferschaft hemmungslos aus. Eine TV-Anzeige für teure Grosslimousinen in den U.S.A. lautete ganz unzimperlich: „Get out of the Way!“ Ähnlich liess Apple kürzlich den etwas langsameren Prozessor von Intel als Schnecke in TV-Produktionen vom rascheren Motorola Prozessor flach rollen. Diese Form von Kooptierung<sup>165</sup> des Unbewussten wird (nebst anderen Methoden) in der Werbung heute allgemein eingesetzt. Gewalt hat bekanntlich viele Fazetten und macht sich, wie uns Foucault gelehrt hat, in mannigfachen Formen und auf verschiedenen Ebenen bemerkbar. Obwohl vielfach punktuell untersucht, steht eine breit angelegte und im kulturellen Gesamtkontext verankerte Studie aggressiver Verhaltensformen heute erst in Ansätzen zur Verfügung.

---

<sup>165</sup> Zum Begriff ‘Kooptierung’, siehe die Ausführungen im Abschnitt „Das ‘kooptierte’ Subjekt“.

# Von der 'Langsicht' zum Kurzzeitverhalten

## *Selbstdisziplinierung als zivilisatorischer Index*

In seiner Untersuchung *Über den Prozess der Zivilisation* zeichnet Norbert Elias anhand einer beeindruckenden Materialfülle den komplizierten Verlauf eines kollektiven Sozialisationsprozesses nach. Dieser Prozess geht mit soziopolitischen Veränderungen einher, die sich von der dezentralisierten Gesellschaft des frühen Mittelalters über die zunehmende Festigung von Zentralgewalten bis hin zur Herausbildung staatlicher Gebilde und der abschliessenden Formung moderner Nationalstaaten erstrecken. Solche Modellierungsprozesse menschlicher Verhaltensweisen verlaufen nach Elias weder kausal noch teleologisch, aber doch in einer klar erkennbaren Richtung, ausgehend von einer „spontanen und unreflektierten Selbstzentriertheit“ des Menschen hin zu verstärkter „Affektkontrolle“, „Selbstdistanziertheit“ und Selbstdisziplinierung. Schwer kontrollierbare und „störende“ Elemente des Gefühlslebens werden, wie Elias zeigt, besonders seit dem 18. Jahrhundert in den geschlossenen Bereich des „Privatlebens“ verlagert.

Es handelt sich bei den verschiedenen Zivilisationsschüben, wenn man Elias folgt, stets um Vorgänge, die in je ähnlicher Weise nach stärkerer Selbstkontrolle in Form von „Affektdämpfung“ und „Triebregelung“ drängen. „Kurzfristige Regungen“ werden dabei „dem Gebot einer gewohnheitsmässigen Langsicht“ unterstellt. Der psychosoziale Zwang zu gesteigerter Selbstkontrolle „augenblicklicher Affekte“ im Hinblick auf „ferneliegende Zwecke“ geht jeweils von einer Oberschicht aus und erfasst immer breitere nach oben strebende Schichten, die den Werthorizont der hegemonialen Schicht übernehmen und gegenüber den nachfolgenden sozialen Gruppen ihrerseits die Funktion und Haltung einer Oberschicht einnehmen. Auf diese Weise formen sich „Fremdzwänge“ im Individuum zu „Selbstzwängen“ um, zu einer Art psychischer „Kontrollapparatur“ oder interiorisiertem 'Überich', wobei der Einfluss Freuds auf Elias unschwer zu erkennen ist. Insgesamt wächst damit für alle Beteiligten „das Training zur Langsicht“, was eine deutliche „Verringerung der Kontraste“ zwischen den verschiedenen sozialen Schichten ebenso wie im psychischen Mechanismus der Individuen selbst zur Folge hat – ein für Norbert Elias charakteristisches Entwicklungsmerkmal der abendländischen Zivilisation.

Das Neuartige an dieser Darstellung, die bis heute nichts an Aktualität eingebüsst hat, ist die enge Verbindung von Soziogenese und Psychogenese einerseits und von Disziplinen wie Soziologie, Psychologie, Geschichte und Alltagskultur andererseits. 'Individuum' und 'Gesellschaft' werden dabei von Elias nicht als selbständige Elemente eines wie immer beschaffenen Systems oder einer Struktur verstanden, sondern als bewegliche „Figuration frei konkurrierender Einheiten“.<sup>166</sup> Es gibt für

---

<sup>166</sup> Elias, *Über den Prozess der Zivilisation*, 70.

Elias schlechthin keine „geschlossenen Persönlichkeiten“ im Sinne eines autonomen Individuums; es gibt, wie er es formuliert, nur „offene Persönlichkeiten“ mit „begrenzter Autonomie“. Umgekehrt existiert in seinen Augen auch kein gesellschaftliches „System“, worin das Individuum wie bei Parsons (und noch ausgeprägter bei Luhman) eine bloße Funktionsstelle einnimmt. Im Zuge der historischen Veränderung solcher „Figurationen“ ändern sich – das ist aus Elias’ Sicht ein entscheidender Aspekt – auch „die Persönlichkeitsstrukturen der Menschen“, ohne „dass sich die Natur des Menschen verändert“.<sup>167</sup>

### *Umkehrung des zivilisatorischen Prozesses*

Elias hat sein Analysemodell dezidiert von der „kurzfristigen Zustandsperspektive“ abgegrenzt, wie sie in seinen Augen die Methode der Soziologie bis dahin bestimmt hatte. Er sah den Gewinn seines Vorgehens speziell darin, statt synchroner Querschnitte die Langzeitgenese eines kulturellen Zustandes in ihren historischen Voraussetzungen und Vernetzungen detailgetreu untersucht und verständlich gemacht zu haben. Peter Duerr und andere haben Elias Irrtümer in der Interpretation des empirischen Materials vorgeworfen und auch Aspekte seiner Theorie (wie sie u.a. in der ursprünglichen „Zusammenfassung“ sowie in der „Einleitung“ von 1968 dargestellt ist) in Zweifel gezogen, ohne die Argumentation als ganzes zu erschüttern. Auch die betont ideologisch argumentierende Kritik W.D. Mignolos, der Elias’ Studie Darcy Ribeiros neueren Arbeiten über den zivilisatorischen Prozess gegenüberstellt und (im Anschluss an Frederic Jamesons Thesen) als eurozentrisch bemängelt, ist nur beschränkt hilfreich.

Interessant, aber keineswegs unproblematisch erscheint dem heutigen Leser dagegen Elias’ Versuch, seine Analyse des zivilisatorischen Prozesses auf „die bisher letzten Wellen“ dieser Bewegung auszuweiten und mittels der von ihm benutzten Kriterien auch „die ‘Ausbreitung der Zivilisation’“ zu beschreiben, wie sie sich „unter unseren Augen vollzieht“. Wenn Elias recht behalten sollte, müsste sich nämlich der zivilisatorische Prozess im Sinne einer Weiterentwicklung oder gar Intensivierung „in der gleichen Richtung“ fortbewegen. Einige Beobachtungen wie etwa die zunehmende Konzentration von Macht oder die Internationalisierung von Rechtsnormen scheinen dies zu bestätigen; andere wiederum sprechen eher dagegen. Projiziert man nämlich den von Elias für die Zeit bis zum Ende des 19. Jahrhundert unbestreitbar erfolgreich erprobten Ansatz auf die anschliessenden Entwicklungen, so ergeben sich einige höchst bemerkenswerte Unterschiede. Drei Aspekte dieser „Richtungsänderung“ seien anschliessend herausgegriffen.

(1) Während Elias auch für seine eigene Epoche immer noch von zivilisatorischen „Langzeitprozessen“, von gesteigerter „Selbstkontrolle“ und von eingeübter „Langsicht“ ausgeht (vgl. dazu seine „Einleitung“ von 1968), bahnt sich seit geraumer Zeit (Anfänge reichen bis in die Frühromantik zurück) eine markante

<sup>167</sup> Ders., *Über den Prozess der Zivilisation*, 62.

Verschiebung zu 'Kurzzeitdenken' und 'Kurzzeitverhalten' an, die unter teils negativen, teils positiven Bezeichnungen wie „Jetztzeit-Kultur“, „Subitokultur“, „Wegwerfkultur“, „Erlebniskultur“, „Neues Bewusstsein“, „multiples Selbst“, „multioptionale, offene Gesellschaft“, usw. in unser Vokabular Eingang gefunden hat. Gleichzeitig verliert damit Elias' wichtigster zivilisatorischer Index, die von ihm für das Abendland als zentral postulierte stetige Zunahme interiorisierter Selbstdisziplinierung, seine Aussagekraft und verkehrt sich sogar ins Gegenteil.

Ein besonders auffälliges Merkmal der heutigen Kurzzeitmentalität ist die Kreditkarte. In den U.S.A. erstmals von *Citicorp* in grossem Umfang angeboten, veränderte sie nicht nur die gesamte Landschaft des Kreditwesens, sie unterhöhlte auch die bis dahin weitgehend intakt gebliebene traditionell bürgerliche Tugend des Sparens. Statt dessen erlaubte die Kreditkarte eine sofortige Erfüllung der individuellen Wünsche. Eines der grossen britischen Kreditinstitute lockte in den 70er Jahren mit dem Slogan: „We take the waiting out of wanting“. Damit kommt die Kreditkarte dem Verlangen nach raschem Konsum in geradezu idealer Weise entgegen. Allerdings lässt sich nicht übersehen, dass die Kreditkarte speziell die schwächste soziale Schicht benachteiligt.<sup>168</sup>

In Elias' Terminologie müsste die gegenwärtige Entwicklung geradezu als „Prozess der Dezivilisierung“ beschrieben werden, denn sie führt statt „in der gleichen Richtung“ vorwärts eher zurück zu Elias' Ausgangspunkt der von ihm beschriebenen zivilisatorischen Bewegung, nämlich zu einer „spontanen und unreflektierten Selbstzentriertheit“ des Menschen, wobei sich Spontaneität und Natürlichkeit jetzt als raffiniert künstliches und minutiös kalkuliertes Verhalten enthüllen, das den Verlust von Natürlichkeit nur noch unterstreicht. Dass die Entfremdung von der Natur zuletzt selbst als Naturvorgang erscheint, macht den Prozess besonders bemerkenswert.

In der plakativen, aber aufschlussreichen Formulierung Jürgen Laarmanns wird solche „unreflektierte Selbstzentriertheit“ zum Leitmotiv der „Avantgardekultur“ erhoben: „Der Augenblick bestimmt die Regeln“; und wiederum, „sich gehen lassen im richtigen Moment . . . ohne Restriktionen“ mit dem Ziel eines „Amusement total sans regret“. <sup>169</sup> Fügt man noch das im Interview leicht ironisch gezeichnete Bild eines die Harfe spielenden Mädchens mit lang wallendem Haar hinzu, wird die pseudoromantische (genauer: Präraffaelitisch-jugendstilhafte) Staffage rasch erkennbar. Statt eines zukunftsweisenden Avantgardeprogramms zeigt sich eher bewusst inszenierte (und macho-gefärbte) Nostalgie, die romantische „Stimmung“ zu momentanem „Amusement“ absinken lässt.

Für Hans Georg Hildebrandt ist die neue „Fun-Kultur“ im Begriff, den „Bourgeois Biedermann“ in trivialer Neuauflage als „Spass-Spiesser“ hervorzubringen, „smart, reich, egoistisch“; seine Werte sind „Mobilität, Kommunikation, Sport“, seine Vertreter „marktfreundliche Konformisten des

<sup>168</sup> Siehe hierzu die faszinierende Studie von Robert D. Manning, *Creditcard Nation: The Consequences of America's Addiction to Credit* (New York: Basic Books, 2000).

<sup>169</sup> *Die Zeit* (23.3.2000).

Anderssein“ (Norbert Bolz). „Dieser neue Spiesser hat ausschliesslich libidinös besetzte Beziehungen. Er kann zu nichts ein Verhältnis haben, was nicht ‘sexy’ ist“.<sup>170</sup> Was Hildebrandt nicht erwähnt, ist die Tendenz dieses neuen Spiessertyps, auch noch das Allerbedeutungsvollste zu banalisieren; so liest man im Touristenführer von St. Petersburg (Florida) unter der Rubrik „40 Fun Things to Do“ an elfter Stelle: „Remember the Holocaust“. Das Einspeisen von „Holocaust-Thrills“ in die globale Event- und Spasskultur ist nur ein Beispiel unter vielen und deutet auf einen bestürzenden Sinnschwund hin.<sup>171</sup> Obwohl seinerzeit heftig kritisiert, hat Hannah Arendt mit ihrer Diagnose von der „Banalität des Bösen“ richtig gesehen.

Wie immer die Beurteilung im einzelnen auch ausfällt, die Tendenz zum ‘Kurzzeitverhalten’ stellt sich als ein zivilisatorisch umfassender Vorgang heraus. Anstelle von langfristig sich entwickelnden Normen können wir zur Zeit mannigfache Tendenzen zur Auflösung oder doch Infragestellung etablierter Normen- und Wertsysteme beobachten, was Raum für Neues schafft. Auch die von Elias beschriebene Verdrängung „störender“ Affekte ins Private vollzieht sich gegenwärtig eher in umgekehrter Form, indem vordem Privates heute hemmungslos dem öffentlichen Blick preisgegeben wird. Zieht man Günther Anders’ „Zur Antiquiertheit der Privatheit“, Sennetts *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens*<sup>172</sup> sowie Habermas’ *Strukturwandel der Öffentlichkeit*<sup>173</sup> hinzu, wird der drastische Verlust an bürgerlicher Privatsphäre noch offensichtlicher, indem die von Habermas (im Anschluss an Koselleck) für das bürgerliche Subjekt festgestellte komplizierte Dialektik von öffentlichem und privatem Freiraum immer mehr zerfällt. Auch aus dieser Sicht gerät das in seiner Privatsphäre sich ursprünglich als frei und unabhängig verstehende bürgerliche Subjekt in die Krise.

Es ist wohl keine Übertreibung, diese auf vielen Ebenen sich vollziehende Umkehrung der von Elias zumindest für das Abendland als typisch deklarierten zivilisatorischen „Richtung“ als Paradigmenwechsel zu bezeichnen. Wenngleich sich dieser Wechsel durchaus nicht ohne Vorläufer in der Geschichte vollzieht, entwickelt der jetzige Verhaltensschub doch eine bisher unerreichte Breitenwirkung und Intensität. Zu überlegen wäre, ob (wie der ungarischen Autor und Übersetzer Akos Doma vorschlägt) die hier postulierte Umkehrung des zivilisatorischen Prozesses sich nicht eher als „Endzeit- und Erschöpfungsphase einer individualistischen Entwicklung“ und als selbstdestruierender Prozess der Privatisierung und „sozialen Vereinzelung“ verstehen lässt. Eine „Mutation“ in unserem Selbstverständnis wie auch in unserem Lebensstil ist es auf jeden Fall.

**(2)** Elias hat als erster die Bedeutung der „Machtmonopolisierung“ und der Staatenbildung für die Ausformung zivilisierter Verhaltensmuster erkannt und

---

<sup>170</sup> SZ (30.7.2000).

<sup>171</sup> NZZ. Feuilleton (13.9.2000).

<sup>172</sup> Richard Sennett, *The Fall of Public Man* (New York: Knopf, 1974).

<sup>173</sup> Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990).

dabei die gesellschaftlichen Oberschichten als Motor des zivilisatorischen Prozesses herausgestellt. Ob die gegenwärtige Schwächung der Nationalstaaten in Europa und deren Integration in immer grössere politische Gebilde weiterhin mit dem von Elias entwickelten Konzept der „Machtmonopolisierung“ beschrieben werden darf, ist mehr als fraglich. Was stattfindet, ist eine Ballung von Macht ohne spezifisch zu ortende Machtzentralen. Macht ist, wie schon Foucault festgestellt hat, ohnehin schwer zu lokalisieren. Zudem haben es supranationale Strukturen bisher nicht vermocht, das entstandene Normenvakuum erfolgreich zu füllen. Fälle mehren sich, in denen einzelne Individuen und Gruppen sich Rechte herausnehmen, für die zuvor übergeordnete staatliche Institutionen zuständig waren. Die jetzige Form von Machtmonopolbildung tendiert im Augenblick jedenfalls eher dazu, allgemein verbindliche Normen zu untergraben als solche zu schaffen. Die Labilität wird dadurch noch erhöht, als sich historisch gewachsene Strukturen wie Länder, Regionen und ökonomische sowie kulturelle Einheiten zunehmend gegen die zentralistischen Bestrebungen zur Wehr setzen.

(3) Mit der Schwächung nationalstaatlicher Rechts- und Normensysteme tritt aber auch die von Elias festgestellte Bedeutung von „Spitzenschichten“ als Katalysator derartiger Prozesse weiter zurück. Statt dessen zeigt sich eine Verschiebung des Einflusses von den ehemals tonangebenden Oberschichten (Hof, Aristokratie und später das obere Bürgertum) auf soziale Gruppierungen, die bislang keinen oder nur einen geringen Einfluss auf das Zivilisationsgeschehen auszuüben vermochten. Damit fällt auch die Übernahme von Wertung und Verhalten der oberen Schichten durch die unteren weitgehend dahin. Die neu sich Geltung verschaffende Jugend- und Adoleszenzkultur bringt als Gegenkultur (in gezielter Opposition zu den Normen der bürgerlichen Schicht) immer stärker ihre eigenen „Regeln“ des Denkens und Verhaltens ins gesellschaftliche Spiel.

Die Bedeutungsminderung der sozialen Oberschichten betrifft in besonderem Masse auch die ältere Generation als eine „Spitzenschicht“ eigener Art, deren traditioneller Autoritätsanspruch besonders seit den 60er Jahren von der jüngeren Generation vehement in Frage gestellt wird. Man kann diesen Vorgang – der nicht zuletzt durch die demoralisierenden Erfahrungen des Zweiten Weltkriegs ausgelöst wurde – als „Aufstand der Söhne gegen die Väter“ auffassen, denen die jüngere Generation Versagen vorwarf, da sie ihre eigenen Ideale verraten hätten; im weiteren Sinn lässt sich dies aber auch als Rebellion gegen die überkommenen bürgerlichen Normen verstehen, wie sie bis dahin durch Erziehung, Schule, Tradition und Geschichte vermittelt wurden. Charakteristisch für diese Auflehnung ist die bewusste Missachtung von Respekt allen bisherigen hierarchischen und normativen Autoritätsansprüchen gegenüber.

Solche Respektlosigkeit, von Max Weber seinerzeit als positive Qualität der amerikanischen Jugend vermerkt, kann als ein weiterer Demokratisierungsschub interpretiert werden; sie bedeutet gleichzeitig aber auch den Verlust elementarer Regeln des Umgangs, was sich im bewusst normverletzenden Alltagsverhalten in vielfacher Weise dokumentiert; Beispiele reichen von sinnloser Rüppelei bis hin zu brutaler Gewalt auf Strassen und in öffentlichen Verkehrsmitteln. Die gleichzeitig



zu beobachtende Infantilisierung der Sprache – die Bildsprache mit inbegriffen – zunächst in der Jugendkultur, dann in der Werbung und jetzt auch in der Politik, ist dafür ein unübersehbares Begleitsymptom.

Als eines der wichtigsten Veränderungsmerkmale lässt sich dabei die Wertumpolung von ‘Alter’ auf ‘Jugend’ ausmachen.<sup>174</sup> Jugendlichkeit ist heute zu einem dominanten Wert geworden, was nicht nur zu einer von der Politik weidlich ausgebeuteten Hochstilisierung der Belange Jugendlicher allgemein und von Sport und Fitness (als Teil des neuen Körperkults) im speziellen geführt hat, sondern auch zu einer eklatanten Abwertung älterer Menschengruppen, was für Berufswechsel und Stellenbewerbungen in der zweiten Lebenshälfte, wie sie fast schon die Regel sind, enorme Schwierigkeiten schafft. Es mag überraschen, dass Ähnliches schon in den 20er und 30er Jahren zu beobachten war, wie wir aus Kracauers faszinierender Studie *Die Angestellten* (1930) erfahren. Obwohl die Jugendkultur – schon aus demographischen Gründen – ihren Zenit überschritten hat, ist die Alltagskultur davon spürbar geprägt.

Die Pseudojugendlichkeit älterer Frauen und Männer, zuerst ein Phänomen der U.S.A., ist heute auch bei uns zu beobachten. Dass Jugendlichkeit als neuer Spitzenwert zu psychischen Problemen führt, lässt sich nicht zuletzt am sinkenden Vermögen unserer Kultur ablesen, sich mit Altern und Tod in adäquater Weise auseinander zu setzen.<sup>175</sup> So ist etwa die Weigerung, schwarz zu tragen mehr als nur die Ablehnung einer Kleidervorschrift; sie deutet auf die geschwundene Fähigkeit hin, Trauarbeit zu leisten. Symptomatisch für die zunehmende Unfähigkeit, Alter und Tod zu akzeptieren, ist auch die „Exit“-Bewegung, die den Tod gleichsam in die Hand des einzelnen legt, sowie die verstärkte Säkularisierung des Begräbnisrituals, welches den traditionell kirchlichen Vertretern immer mehr entgleitet, indem die Autorität der Kirchen und deren Wahrheitsanspruch im Bereich von Geburt, Heirat und Tod im Zug der fortlaufenden Enthierarchisierung heute radikal in Frage gestellt sind.

Elias selbst hat das neu aufkommende Kurzzeitverhalten nicht mehr untersucht, wohl aber auf das zunehmende „Tempo“ des zivilisatorischen Prozessgeschehens aufmerksam gemacht, wie es sich in den gesellschaftlichen Abläufen ebenso wie im individuellen Lebensstil darstellt. Die zivilisatorische Zeitbeschleunigung wurde zwar bereits von Henry Adams um die Jahrhundertwende als neuartiges Phänomen beschrieben, hat aber seither eine völlig neue Qualität gewonnen. Paul Virilio interpretiert das Element der Beschleunigung sogar als Negativhorizont und Symptom eines universalen Nihilismus.<sup>176</sup> Dennoch bleibt zu fragen, ob das gesteigerte „Tempo“ infolge der zunehmenden Verflechtungszwänge und der als immer bedrängender erfahrenen Abhängigkeiten nicht eher als psychologisches

---

<sup>174</sup> Das ist, wie andere Phänomene auch, eine periodisch wiederkehrende Erscheinung. Der Wandel vom Fin de Siècle zum Jugendstil ist dafür ein besonders auffallendes Beispiel.

<sup>175</sup> Zur Bedeutung des Todes in den europäischen und aussereuropäischen Kulturen, siehe Robert P. Taylor, *Death and the Afterlife: A Cultural Encyclopedia* (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2000).

<sup>176</sup> Paul Virilio, „Der negative Horizont“; ders., *Fluchtgeschwindigkeit* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1999).

denn als zeitliches Phänomen zu verstehen sei.<sup>177</sup>

Rückt man diese vielfältigen Transformationen vor den Blick, so scheint sich, wie vorgeschlagen, insgesamt das Bild eines kulturellen Paradigmenwandels zu ergeben oder, mit Elias gesprochen, eines „Figurationswandels“, der die ‘Langsicht’ abzulösen im Begriff ist. Drei typische Formen dieses neuen Kurzzeitverhaltens seien nachfolgend kurz angesprochen:

- Flexibilität und Modularität
- Mobilität
- Maximierung

## Formen des Kurzzeitverhaltens

### *Flexibilität und Modularität*

‘Flexibilität’ ist zum Verhaltensideal unserer Gesellschaft geworden – freilich ein Ideal mit hoher manipulativer Kraft. Dahinter versteckt sich nicht selten der Versuch, den Menschen je nach den momentanen Bedürfnissen funktional variabel einzusetzen und ihm jede Form von zeitlicher und örtlicher Anpassung (oft als „Kooperationsbereitschaft“ getarnt) zuzumuten, selbst jene, sich nach einem Arbeitsstellenverlust unverzüglich in ein neues Aufgaben- und Wissensgebiet einzuarbeiten und dies noch als Chance zu werten. Genau besehen, ist das viel gelobte flexible Subjekt weitgehend eine Schöpfung der Wirtschaft. Flexibilität – darauf hat kürzlich Wolfgang Huber hingewiesen – findet „in der heute bevorzugten Atomisierung der Arbeit in modulartige Arbeitsschritte“ eine geradezu perfekte Verwirklichung, indem „jeder Teilprozess grundsätzlich von jeder Arbeitskraft zu jeder Zeit und (in gewissen Bereichen) an jedem beliebigen Ort ausgeführt werden kann“. Dies ergibt zwar „eine immense Leistungssteigerung, führt aber gleichzeitig zu einer extremen Entfremdung des Individuums von seiner Tätigkeit“, die der von Marx kritisierten Entfremdung des Industriearbeiters von seinem am Fließband erarbeiteten Produkt in keiner Weise nachsteht und diese möglicherweise noch übertrifft.<sup>178</sup> Solche Entfremdung wird im modularen Konzept der McDonald-Ketten besonders deutlich. Dies nicht nur für die „dressierten“ Angestellten der Kette, sondern auch für den durch Pseudo-Interaktion getäuschten Konsumenten, welcher glaubt, persönlich angesprochen zu sein, während das ganze Gespräch nur

---

<sup>177</sup> Das Phänomen der „Zeitbeschleunigung“ ist klar zu trennen vom Begriff ‘Zeitigung’, wie er in Husserls Analysen des „Inneren Zeitbewusstseins“ und in Heideggers Daseinsanalyse von *Sein und Zeit* entwickelt worden ist.

<sup>178</sup> Positiver urteilen Christine Avery und Diane Zabel, *The Flexible Workplace: A Sourcebook of Information and Research* (Westport, CT: Quorum Books, 2001). Das Buch ist speziell für Personalchefs grösserer Firmen gedacht.

einem vorgestanzten Szenarienablauf folgt.<sup>179</sup>

Nicht Persönlichkeit ist erwünscht, sondern Adaptation. Darüber vermag auch die beruhigende Euromaxime Nr. 10: „Flex is Beautiful“ nicht hinwegzutäuschen. Die Autoren Prof. Magyar und Dr. Prange stellen in ihrem Kommentar wie viele andere den „Wandel“ als zentrale Qualität unserer Zeit heraus, sprechen besorgt von „mühsam erarbeiteter Flexibilität“ und fordern eine langfristige „Vision“ als Voraussetzung für flexibles Verhalten an Betrieben; schliesslich monieren sie, „es gelte, nicht die Menschen den Strukturen anzupassen, sondern die Strukturen den Menschen“. Letzteres ist sicherlich eine notwendige Forderung, aber auch ein Beispiel von perfekter Kooptierung, wie sie in der Werbung allgegenwärtig ist: „Wir produzieren für den Menschen!“, in Wahrheit jedoch für ein ganz bestimmtes Käufersegment, das von den Marketingspezialisten als potentiell lukrative Funktionsstelle im eigenen wirtschaftlichen Produktionsprozess ausgemacht wird.

Niemand kann es sich nämlich leisten, heutzutage nicht das Wohl des Menschen als oberstes Ideal der Konsum- und Industriekultur, der Wirtschaft und der Ökologie hochzuhalten, wovon die vielfachen Zusammensetzungen mit „Human“ wie etwa „Humanökologie“, „Humankapital“, usw. beredtes Zeugnis ablegen – dies ironischerweise zu einer Zeit, da mit dem „Humankapital“ ziemlich unbekümmert umgesprungen wird.

Wie massiv Flexibilität sich im beruflichen und familiären Umfeld auswirkt, hat Richard Sennetts Studie *The Corrosion of Character* (dt. *Der flexible Mensch: Die Kultur des neuen Kapitalismus*) detailliert vorgeführt.<sup>180</sup> Dass die institutionelle Nachfrage nach „proteischen“ Angestellten auch ein „proteisches Selbst“ produziert, wie Sennet und andere Kulturkritiker annehmen, lässt sich nicht von der Hand weisen. Leider kommen die von Sennett als Korrektur gemeinten Vorschläge am Buchende über eine Ansammlung von Gemeinplätzen kaum hinaus. Ob sich Amerikas „flexible Gesellschaft“ und seine „Fähigkeit, Widersprüche zu akzeptieren“ als Modell für die Bewältigung des 21. Jahrhunderts eignet, wie Robert von Rimscha in seinem kenntnisreichen Buch vorschlägt, wird sich weisen.<sup>181</sup>

Gegenüber ‘Flexibilität’ hat der einstige Scheitelwert ‘Solidität’ stark an Bedeutung eingebüsst. Ruhige Verlässlichkeit und solides Können – und damit auch das langjährig gewonnene Spezialwissen – werden heute auf Grund des raschen technischen Wandels geringer bewertet als in ihrer Substanz schwer einzuschätzende, sich jugendlich gebende ‘Dynamik’, die ohne weiteren Ausweis zunächst einmal nur ‘Potentialität’ für zukünftige Aktivitäten verspricht. Dass ‘Dynamik’ dazu tendiert, in Betriebsamkeit umzuschlagen, wobei das Fehlen konkreter langzeitlicher Vorstellungen durch eine Vielzahl überhasteter Kurzzeitaktionen kaschiert wird, ist eine triviale Feststellung, richtet aber gerade

<sup>179</sup> George Ritzer, *The McDonaldisation Thesis* (London, etc: Sage, 1998).

<sup>180</sup> Richard Sennett, *The Corrosion of Character* (New York: W.W. Norton, 1998).

<sup>181</sup> Robert von Rimscha, *Die flexible Gesellschaft. Amerika als Modell für das 21. Jahrhundert* (München: Econ, 2000).

im Erziehungssektor irreparablen Schaden an. Unbedachter Aktivismus bringt mitunter sogar Grosskonzerne in Gefahr.

Was bisher noch wenig beachtet wurde, ist die folgenschwere Tatsache, dass für die Besetzung oberer Führungsstellen in Wirtschaft und Politik nur noch angepasste („streamlined“) Bewerber eine Chance haben. Diese Entwicklung hat den Typus des Managers bereits spürbar verändert. Das allein ist gravierend genug; noch gravierender ist die daraus sich ergebende Konsequenz, nämlich eine hochgradige Bürokratisierung der gesamten Gesellschaft. Max Webers Diagnose trifft heute in erschreckendem Masse zu. Dies zeigt sich nicht zuletzt im edukativen Bereich. Erzieherische Anliegen werden massiv zugunsten einer ökonomisch bestimmten Rationalisierung zurückgedrängt; die Evaluationseuphorie von Regierungsstellen (die ohnehin nur Einsparungen zum Ziel hat) ist dafür bezeichnend.

Universitäts- und Schulleiter werden immer weniger auf Grund ihrer ausbildnerischen Fähigkeit und Erfahrung gewählt, als im Hinblick auf ihre Management Qualifikationen. Die Gefahr wächst, dass Bürokraten die Leitung von Schulen und Universitäten übernehmen. In welchem Mass diese Entwicklung die gesamte zukünftige Erziehung und Bildung in ihrer Substanz verändern wird, ist noch gar nicht abzusehen, sie dürfte aber unsere Kultur auf Dauer tiefgreifend beeinflussen.<sup>182</sup>

### *Mobilität und Innovationsfähigkeit*

Flexibilität hat bekanntlich viele Spielarten. Eine davon ist Mobilität, eine andere ‘Kreativität’ und Innovationsfähigkeit. In der Romantik finden wir den Begriff der ‘Originalität’, des schöpferischen Geistes, speziell in Verbindung mit dem Geniebegriff. Hier beginnt sich auch die Idee der Selbstkreation stärker herauszubilden. Vom postmodernen Subjekt wird ‘Kreativität’ als Möglichkeit verstanden, sich immer wieder neu zu erschaffen und so gegen die in Konventionen erstarrte Gesellschaft abzusetzen. Eine feste Identität wird dabei nicht mehr angestrebt, sogar ausdrücklich verweigert. ‘Kreativität’ wurde schon von der 68er Generation in ihrem Drang nach freier Selbstgestaltung gezielt gegen Konformismus und Anpassung ausgespielt, aber von der Konsumindustrie (dem Erzfeind der 68er) unverzüglich kooptiert, wie es Thomas Frank in *The Conquest of Cool* für die Bekleidungsindustrie und die Werbung dokumentiert hat und Aniko Bodroghkozy in *Groove Tube* für den Bereich der Medien nachweist.<sup>183</sup>

Heute sind ‘Kreativität’ und Innovation nicht nur Eigenschaften, die jedes

---

<sup>182</sup> Giroux warnt zu Recht: „[T]he modeling of higher education after corporate principles . . . do more than reorient the purpose and meaning of higher education“. Henry A. Giroux, *Impure Acts. The Practical Politics of Cultural Studies* (New York and London: Routledge, 2000), 49.

<sup>183</sup> Aniko Bodroghkozy, *Groove Tube: Sixties Television and the Youth Rebellion* (Durham: Duke UP, 2001). Nicht nur kooptierten die Medien den rebellischen Diskurs der Jugendrevolte, es gelang ihnen sogar, die politischen Anliegen in populäre Unterhaltung umzufunktionieren und damit zu neutralisieren.

Unternehmen für sein Weiterbestehen im Konkurrenzkampf als unabdingbar, ja überlebensnotwendig erachtet, es sind darüber hinaus Qualitäten, die den gesamten Lebensstil formen. Auch im Konsumbereich wird eine ständige 'Innovierung' selbst erfolgreicher Produktlinien erwartet, sodass gezielte Antiwerbung (wie sie etwa von VW für den lange nahezu unverändert produzierten „Beetle“ in den U.S.A. praktiziert wurde) unerwartete Erfolge zu verzeichnen konnte. Im allgemeinen bezeichnet Innovation aber nicht viel mehr als den blossen Wunsch nach marktkonformer Veränderung. „Die Leute sind wild auf Veränderung“, stellt ein amerikanischer Marketing- und Managementspezialist fest, „die Art der Veränderung ist dabei weniger wichtig“. Dass der Konsument über die ständigen Produkteveränderungen oft alles andere als glücklich ist, verschweigt er.

Mobilität ist kein neues Phänomen; was jedoch Neuheitswert beanspruchen darf, ist der selbstzerstörerische Verbreitungs- und Intensitätsgrad. Georg Simmel hat in seiner glänzenden Studie *Philosophie des Geldes* vom Geld als „Symbol des absoluten Bewegungscharakters“ gesprochen. Damit meint er zunächst das Prinzip der freien Verwendungsfähigkeit des Geldes, seine schiere Wertrelativität sowie die damit verbundene Verschiebung vom Substanzdenken zum Denken und Handeln in funktionalen, abstrakten Kategorien von Wechselwirkungen. Aber auch die Möglichkeit der konkreten Verschiebung von Kapital gerät (zumindest für den

heutigen Betrachter) damit ins Blickfeld. Man könnte deshalb in einem weiteren Sinn, als Simmel das beabsichtigt hat, den funktionalen Tausch- und Verkehrswert des Kapitals nicht nur für den durchgehenden „Bewegungscharakter“ der modernen Welt als verantwortlich erachten, sondern auch als ein kulturelles Prinzip begreifen, das den mobilen und optionalen Charakter des postmodernen Subjekts wesentlich mitbestimmt.

Überall und in jedem Augenblick mobil zu sein gehört heute zu den wichtigsten Ansprüchen der Gesellschaft. Mobil sein heisst aber auch, zu jeder Zeit und an jedem Ort ansprechbar sein. Mobiltelefone haben sich deshalb – auch ausserhalb der geschäftlichen Nutzung – in einer Weise verbreitet, die man vor kurzem nicht für möglich gehalten hätte. Wer heute kein Mobiltelefon am Ohr hält, ist in den Strassen, im Auto und in den öffentlichen Verkehrsmitteln fast schon aufsehenerregend. Die Verwendung von Mobiltelefonen jetzt auch auf Wald- und Bergwanderungen verdeutlicht, wie weit die Zerstörung von einstmaligen Ruhe- und Besinnlichkeit reservierten Räumen fortgeschritten ist (wobei das Bedürfnis nach Sicherheit nicht unterschätzt werden soll). Mit der neuen Mobilfunktechnik ist der Mensch vielfältig nach aussen angeschlossen und seit kurzem sogar global vernetzt. Er ist gewissermassen stets „outer-directed“; umgekehrt wird der persönliche Innenraum als Sphäre des Bei-sich-Seins zunehmend geschmälert.

Mobilität als ständige Erreichbarkeit hat wie viele kulturelle Erscheinungen zwei Seiten. So hat sich die E-mail-Kommunikation im Internet als eine überaus bequeme Kontaktmöglichkeit im wissenschaftlichen wie im privaten Bereich erwiesen. Durch die Nutzung des E-mail-Verkehrs sind bislang nur mühsam telefonisch und brieflich abzuwickelnde Verrichtungen stark erleichtert worden,

und auch der persönliche Austausch von Gedanken über weite Distanzen und mit verschiedenen Menschen ist besonders für Alleinstehende, Behinderte und ältere Personen erstmals möglich. Interessanterweise lässt sich beim E-mail-Verkehr (speziell in 'News'-Gruppen) ein markanter Stilwechsel feststellen und zwar vom brieflichen Individualstil hin zum informellen, aber für alle Beteiligten verbindlichen 'Netiquette'-Universaljargon. Die tendenzielle Verwandlung des Subjekts zum Massen-Ich – immer unter Berufung auf Gleichheit und Demokratie – ist dabei unverkennbar: Ernst Tollers „Masse Mensch“ redivivus.

### *Maximierungszwang*

Neben dem Ziel der Flexibilisierung nimmt das Streben nach kurzzeitlicher Maximierung eine zentrale Stelle im gegenwärtigen Daseinsgefühl ein; die Maximierung sämtlicher Lebensbereiche ist denn auch zu einer wahren Obsession geworden. Maximierungszwänge in der Sphäre des individuellen Wohlbefindens ebenso wie im wirtschaftlichen Bereich sind heute vielfach zu beobachten. Maximierung verlangt nach Spektakulärem, besonders nach emotional aufreizendem Spektakel. Auch öffentlich relevantes Geschehen muss sich deshalb als Sensation ausgeben, sonst ist es für die Medien nicht beachtenswert. Der sogenannte Wahrheitswert (wie Roland Barthes glänzend vorgeführt hat) ist dabei völlig nebensächlich. Dies wirkt sich besonders fatal auf die politische Diskussion aus, die auf Sachlichkeit und Reflexion zentral angewiesen wäre.

Auch private Erlebnisse müssen nun zum spektakulären 'High', zum „grossen Moment“ und zur emotionalen Klimax gesteigert werden. Das grossformatige in Mischtechnik gearbeitete Gemälde „Moment“ von Mimmo Rotella (für SFr. 72'000 angeboten) ist ein charakteristischer Ausdruck solcher Maximierungswünsche. Ein Foto-Triptychon von Shirin Neshats, betitelt „Fervor (Couple at Intersection)“, strebt in Titel und Darstellungsform ebenfalls solche Intensitätssteigerung als Thema an. Dass hier die Trivialisierung einer vordem romantischen Erfahrung des 'sublime moment' vorliegt, sei nur am Rande vermerkt. Lyotard hat sogar versucht, das Konzept des 'Erhabenen' (mit Rückgriff auf Burke und Kant) für die Bestimmung der Postmoderne fruchtbar zu machen.

Wir bewegen uns offensichtlich intensiviert auf eine Erlebnis- und 'Event'-Kultur zu, auf eine (mit Giorgio Agamben gesprochen) „Spektakelgesellschaft“, wobei der Einzelne möglichst aktiv am Erlebnis mitbeteiligt sein will, was in neueren Museums- und Ausstellungskonzepten auch berücksichtigt wird. Selbst das traditionell kulturinteressierte Museumspublikum ist erlebnishungrig geworden. Ausstellungen sind nur noch erfolgreich, wenn sie mit spektakulären 'events' aufwarten, wodurch sich allerdings die Kosten um das Zehn- bis Zwanzigfache erhöhen. Seit den 90er Jahren veranstalten Museen für ein Massenpublikum verstärkt einen Mix aus leicht zu konsumierenden Zutaten, wobei die bisher gepflegte wissenschaftliche Aufarbeitung zentraler Fragestellungen möglichst verdeckt oder gar umgangen wird.

‘Erlebnisse’ werden jetzt gezielt als ökonomisches Angebot vermarktet. Wer ‘Erlebnisse’ kauft, der zahlt dafür, ein angeblich unvergessliches Ereignis zu genießen, wie es Unternehmen immer häufiger inszenieren. Dazu kann ein Urlaub im Disney Themenpark ebenso gehören wie ein Essen in einem Themenrestaurant (z.B. im „Hard Rock Cafe“) und das Shopping in einem experimentellen Einkaufszentrum wie *Universal City Walk* in Los Angeles oder *Beurspieren* in Rotterdam; dazwischen etwas ‘Body Flying’. ‘Event-Marketing’ (speziell für junge Zielgruppen) ist ein wichtiges Kommunikationsinstrument geworden. Selbst die banalsten Geschäftsabwicklungen werden derzeit zu „unvergesslichen“ Erlebnissen hinaufstilisiert. Manche Unternehmen engagieren sogar Theater Ensembles und Performance Groups, um Sitzungen, Seminare und Kongresse in Improvisationsereignisse zu verwandeln. ‘Events’ werden heute allgemein als ein wichtiger Bestandteil der ‘Corporate Identity’ gepflegt.<sup>184</sup> Dass auch Ware zum ‘Erlebnis’ werden kann, hat Apple mit seinen Computerdesigns erfolgreich vorgeführt.

Im persönlichen Lebensbereich reizt der Drang nach Maximierung von Intensität zu immer exzessiveren Erfahrungsformen, sei es mittels Drogen, durch mit hohen Dezibelzahlen in Discos traumähnliche Erlebnisse induzierenden Technotanzveranstaltungen oder durch Ausübung von Extremsportarten wie ‘bungee-jumping’, ‘river-rafting’, ungesichertes Klettern und andere riskante ‘survival’ und ‘adventure sports’. Als Begleiterscheinung von Maximierung zeigt sich die verstärkte Tendenz zu Digitalisierung speziell im Bereich von Fitness und anderen sportlichen Betätigungen. So werden neustens winzige Mikroprozessoren für Schuhe und Sportsocken angeboten, die es erlauben, beim Wandern oder Joggen die Anzahl Schritte totalisiert und pro Zeiteinheit festzuhalten.

Es ist aufschlussreich zu beobachten, wie weit der Begriff ‘Intensität’ seine Bedeutung vom Qualitativen zum Quantitativen und sogar Destruktiven hin verschoben hat, seit Walter Pater 1873 die Losung ausgab: „[T]o fill each passing moment with intense experience . . . to maintain this ecstasy is success in life“.<sup>185</sup> Beispiele von exzessiv angestrebter Erfahrung<sup>186</sup> finden sich bekanntlich schon im Ästhetizismus der Dekadenzliteratur und in deren künstlichen Welten (mit Poe, Baudelaire, Wilde und Huysman als den bekanntesten Vertretern). Noch für T.S. Eliot ein ästhetischer Wert: „raised to another intensity“, bedeutet ‘Intensität’ für Lyotard nur noch eine Art Grenzspannung in der „libidinösen Ökonomie“ und ist in der heutigen ‘Fun’-Kultur zu einem kurzen ‘Thrill’-Erlebnis abgesunken.

Im Bezirk der Sexualität führt der Wunsch nach Maximierung ironischerweise zu physischem und emotionalem Leistungszwang, was sich die kooptierende Pharmaindustrie seit längerem zunutze macht. Während Erotik stets eine assoziative

---

<sup>184</sup> *Incentive Magazine*, 1/2000.

<sup>185</sup> Walter Pater, *The Renaissance* („Conclusion“). In: Lionel Trilling and Harold Bloom (eds.), *Victorian Prose and Poetry* (New York, etc.: Oxford UP, 1973), 319.

<sup>186</sup> Zum Aspekt des ‘Exzesses’, siehe speziell auch die Überlegungen zu Grenzüberschreitung und Tabubruch („transgression“) von Georges Bataille, der sich seinerseits auf Arbeiten von Leiris und Mauss stützt.

und damit bedeutungshafte Ausdrucksdimension enthält, die das Gemeinsame betont, neigt Sexualität zu egozentrischer Quantifizierung und lässt dabei die symbolische Ausdruckssphäre verkümmern. Der Maximierungsdrang kommt nicht nur im Wunsch nach immer intensiverer Empfindung zum Ausdruck (oft verbunden mit sado-masochistischen Praktiken), sondern umgekehrt auch in der Angst, nicht „genug“ zu empfinden. Die Tatsache, dass Erotik in unserer Kultur zunehmend von Sexualität verdrängt wird, ist ein Symptom dafür, dass auch intime Beziehungen zu einer Art Tauschware geworden sind.

Am deutlichsten vielleicht kommt solche Entfremdung in der steigenden Nachfrage nach interaktivem ‘virtual sex’ zum Vorschein. Die neue DVD-Technologie mit ihren raffinierten Möglichkeiten (veränderbare Kameraposition u.a.m.) wird von der internationalen Pornoindustrie geschickt benutzt; hightech-Erotikfirmen wie *Digital Playground* und *Vivid* florieren. Neuestens sind auch interaktive Porno-Puzzles auf dem Markt, die an Peinlichkeit kaum mehr zu überbieten sind. Geld ist nach Simmel „substanzgewordene Relativität“ und hat als solches jeden Eigenwert und jede Eigenbedeutung über die Tauschfunktion hinaus verloren. Bekanntlich sind Geld und Sexualität seit alters eng miteinander verknüpft; es ist darum keine bloße Spekulation, in einer Gesellschaft, die wesentlich auf der Zirkulation von Kapital beruht, einen soziokulturellen Zusammenhang zwischen Kapitalisierung und Sexualisierung zu erkennen.

Langzeitanstrengungen zur Lösung psychischer Probleme sind gegenwärtig eher unerwünscht. Selbst seriöse Psychologen und Psychoanalytiker verzichten zunehmend auf Langzeitanalysen und versuchen mit einer Pluralität von Methoden rasch ans Ziel zu gelangen. Statt Schwierigkeiten des täglichen Lebens zu bewältigen, werden diese heute nicht selten mit Psychopharmaka unterdrückt.<sup>187</sup> So wird in den U.S.A. die (kürzlich ins Gerede gebrachte) Psychodroge Ritalin (Novartis) und neuestens auch Adderall XR (Shire) massiv zur Therapie von Kindern und Jugendlichen beim geringsten Auftreten von Verhaltensauffälligkeiten (wie Hyperaktivität) eingesetzt.<sup>188</sup> Auch im schulischen Unterricht wird die Notwendigkeit zu disziplinierter Lernanstrengung möglichst umgangen. Ernsthaftes Lernen muss sich deshalb als ‘Fun’ legitimieren, der dazu noch in ‘TV-Bissen’ zu verabreichen ist, weil der ‘attention span’ für längere Konzentrationsanstrengungen häufig nicht mehr ausreicht.

Im Wirtschaftsleben spielt das Element der Maximierung ebenfalls eine immer grössere Rolle, wobei hier einerseits eine beschleunigte Zirkulation von Kapital, andererseits eine kurzfristige und auf einen bestimmten Zeitpunkt hin zu erreichende Maximierung finanzieller Ergebnisse gemeint ist, die von Unternehmern und Managern nicht selten unter Missachtung des weiteren Umfelds angestrebt wird und

---

<sup>187</sup> Wie neuere Forschungsergebnisse zeigen, sind Depressionen in unserer Kultur gegenwärtig stark im Zunehmen. Die Gründe dafür sind vielfältig und komplex. Neben der Leistungsgesellschaft ist es der Verlust sinnstiftender Orientierungshilfen sowie die (von der Kultur selbst produzierte) frenetische Suche nach einem „erfüllten“ und auch materiell erfolgreichen Leben.

<sup>188</sup> Mit Adderall erzielt Shire Pharmaceuticals über 40% des Umsatzes.



oft auch ohne die nötige „Langsicht“, was die daraus erwachsenden Konsequenzen für untergeordnete Mitarbeiter angeht. Bennet Harrison spricht deshalb vom „ungeduldigen Kapital“, vom Drang nach immer höherer Rendite, der auch dem individuellen Hunger nach ständiger Veränderung zugrunde liegt. Was beim gegenwärtigen Maximierungsdruck oft verloren geht, ist die Qualität des Augenmasses, der Verhältnismässigkeit und des vernetzten Handelns; der ubiquitäre Gebrauch der Vokabel „vernetzt“ unterstreicht dies noch. Tatsächlich wird unter Vernachlässigung anderer Parameter gewöhnlich die Maximierung eines einzigen Zielelementes angestrebt, wogegen „Optimierung“ (z.B. mittels ‘balanced score cards’) als längerfristiges Zusammenspiel aller Elemente – da weniger spektakulär präsentierbar – an Bedeutung eher zurücktritt. Kurzfristige Unternehmens- und Börsenerfolge stellen sich deshalb nicht selten längerfristig als Misserfolge heraus, wofür Megafusionen zur Zeit genügend Beispiele liefern.

## Das multioptionale Subjekt

### *Vorbemerkung*

Seit Hegel ist die Prozess- und Konfliktstruktur des Subjekts zum Angelpunkt der Diskussion geworden. In neuerer Zeit hat ausser der Philosophie auch die Neurobiologie (Gerald Edelman), die Psychoanalyse (Heinz Kohut, Donald W. Winnicott) und die Soziologie (Zygmunt Bauman) das Ambivalente, Bipolare, Paradoxe und Agonistische als ein Konstituens des menschlichen Bewusstseins ins Blickfeld gerückt. Erving Goffman spricht in diesem Zusammenhang von ‘identity-bargaining’, womit das interpersonale Aushandeln von Identität gemeint ist. Neben Goffmans (auf Mead rekurrerendem) ‘Prozess-Selbst’ als Produkt eines aktiven intersubjektiven Austausches hat vor allem Bakhtin die Spannung zwischen privatem und sozialem ‘Ich’ untersucht. Aus dieser Sicht besitzt der Mensch kein festes inneres Terrain (keinen festumrissenen Kern), er ist vielmehr ein Wesen der Grenze, eine Art Vermittlungsinstanz zwischen Innen und Aussen, Körper und Umwelt, zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre. Das Subjekt, so dürfen wir folgern, ist nur als dialektischer Prozess begreifbar.<sup>189</sup> Diese Erkenntnis ist im Hinblick auf die folgenden Überlegungen von einigem Interesse.

Um das multioptionale Subjekt besser zu verstehen, ist es hilfreich, zusätzlich zur allgemeinen Entwicklung des Subjekts die Geschichte des Stadtsubjekts näher ins Auge zu fassen. Dazu eignet sich Richard Sennetts *Civitas: Die Grosstadt und die Kultur des Unterschieds* (mit zahlreichen Verweisen auf Architektur, Kunst, Literatur, Soziologie und Psychologie) als Hinführung vorzüglich.<sup>190</sup> Auch ist es nützlich, sich die Ziele der 68er Rebellion in Erinnerung zu rufen, da vieles, was

---

<sup>189</sup> Dass sich dies auch systemtheoretisch formulieren lässt, ist einsichtig.

<sup>190</sup> Richard Sennett, *Civitas. Die Grosstadt und die Kultur des Unterschieds*. Übers. Reinhard Kaiser (Frankfurt a.M., Fischer, 1991).

später im postmodernen Subjekt erscheint, hier angelegt ist, allerdings mit einem wichtigen Unterschied; der Postmoderne ist ein politisches Programm abhanden gekommen. Zusätzlich zu den Texten der führenden Intellektuellen der Bewegung ist es amüsant und aufschlussreich zugleich, die Pariser Graffiti zu lesen, wie sie in *les murs ont la parole: journal mural, mai 68* von Julien Besançon gesammelt wurden. Dort finden sich Losungen wie „Ici on spontane“; „L’insolence est la nouvelle arme révolutionnaire“; „Le respect se perds, n’allez pas le rechercher“; „A bas l’orientalisme“; „Ce n’est pas une révolution, Sire, c’est une mutation“; „Qu’est-ce qu’un maître, un dieu? L’un et l’autre sont une image du père et remplissent une fonction oppressive par définition“; die folgende Parole hat sogar die passende Uniform gefunden: „L’anarchie c’est je“.

### *Zur Ambivalenzstruktur des postmodernen Subjekts*

Bisher liegen nur wenige Versuche vor, die aus der „Freisetzung“ (Beck) des Subjekts sich ergebenden individuellen und soziokulturellen Existenzmöglichkeiten auszuloten und die Handlungs-, Denk- und Gefühlsspielräume des postmodernen Subjekts in concreto zu überprüfen. Solche Erprobung dürfte zuerst von der Kunst erwartet werden, wie auch das bürgerliche Subjekt in narrativen Werken und auf der Bühne – durchaus kritisch – zur Darstellung gelangte. Dies wäre umso notwendiger, als dem optionalen Subjekt ein hoher Ambivalenzgrad eignet. So deuten etwa die Eigenschaften des „Lateralen“ und „Transversalen“ auf eine Auflösung von Subjektgrenzen hin.<sup>191</sup> Andererseits lässt sich das Element der Grenzüberschreitung auch als Chance und Neuanfang begreifen. Einem verabschiedeten Subjekt steht somit die Erwartung eines Aufbruchs in eine prozessuale und dynamische Subjektivität gegenüber. Man erkennt rasch, dass der dem bürgerlichen Subjekt angemessene Begriff ‘Freiheit’ sich vom postmodernen Freiheitsbegriff markant unterscheidet.

Die Postmoderne insgesamt versucht, jede Art der Letztbegründung des Subjekts abzuwehren. Das Aufklärungssubjekt wird nicht weniger abgelehnt als das bürgerliche Subjekt. Aber auch die historische Polarisierung in ein männliches und weibliches Subjekt, wie sie in den Geschlechterrollen fixiert erscheint, wird im Postmodernismus vehement bekämpft. Nach dem Verständnis seiner gegenwärtigen Vertreter ist das postmoderne Subjekt weder biologisch (geschlechtsspezifisch) bestimmt, noch ist es biographisch determiniert (als Mitglied einer nationalen, religiösen, ethnischen, rassischen oder sonstwie definierten Gruppe). Solche Gruppenzugehörigkeit soll soweit möglich der Wahl des Einzelnen überlassen bleiben. Als offene und immer wieder neu sich bietende Option auf Zeit lässt sie Raum für individuelle und kreative Selbstgestaltung. Da in nicht allzu ferner Zukunft das multikulturelle und multilinguale Subjekt auch in Europa die Regel sein wird, könnte das postmoderne grenzüberschreitende Subjekt einen wichtigen Beitrag zur Ausformung einer zukünftigen Gesellschaft leisten. Die Bedingungen dafür werden im Essay „Das zukünftige Subjekt als Grenzgänger“ näher untersucht.

---

<sup>191</sup> Wolfgang Welsch, *Unsere Postmoderne Moderne* (Berlin: Akademie Verlag, 1993), 312–318.

## Optionenvielfalt als Überforderung

Das postmoderne optionale 'Selbst' empfindet sich, wie Richard Sennett vermerkt hat, nur dann als „wirklich“, wenn es „unabgeschlossen“ und in Bewegung ist. Der Prozess einer ständigen Selbsttranszendierung stellt sich dar als fortlaufender Akt der Selbstentäußerung (ohne Rückkehr zu sich selbst), bei dem die Entäußerung als solche ihr Inhalt ist. Als „Experiment ohne Wahrheit“ erweist sich diese Existenzform als „Experiment der absoluten Kontingenz“, wie sie Giorgio Agamben in seiner (Deleuze weiterdenkenden) Studie *L'immanenza assoluta* analysiert hat.<sup>192</sup>

Dabei zeigt sich nicht selten das Phänomen eines in seiner Wahlfreiheit sich überfordert fühlenden Subjekts, das dem Selbstrechtfertigungsdruck kaum mehr stand hält und die Herrschaft über sich selbst zu verlieren droht. Anzeichen solcher Unsicherheit sind ein gesteigerter Drogenkonsum (z.B. Partydrogen, 'happy pills' und Psychodrogen verschiedenster Art), ferner „Bastelbiographien“ und „Patchwork“-Identitäten sowie ein mit dem Verlust von traditionellen Orientierungshilfen zusammenhängender Psychoboom, wie er speziell in den 70er Jahren zu beobachten war (und in Christopher Laschs *The Therapeutic Age* und *The Age of Narcissism* dokumentiert ist). Durkheim hat darauf hingewiesen, dass Selbstmordraten markant höher sind in sozialen Bindungen, die entweder zu starke oder zu schwache normative Züge aufweisen. Beides scheint für das psychische Verhalten gefährlich anstrengend.

Sloterdijk zufolge unternimmt das gegenüber den wirtschaftlichen und soziopolitischen Gewalten sich machtlos fühlende Subjekt in Form einer zynischen Situationsbewältigung den Versuch zur Selbstbehauptung mittels einer „zweckrationalisierten Form der Selbstkontrolle und Selbstbeherrschung“. Diese trägt als solche aber nicht mehr zum „Prozess der Zivilisation“ bei, sondern dient nur noch dazu, sich von den auf Grund der interiorisierten bürgerlichen Ideale empfundenen Verpflichtungen zum soziopolitischen Engagement zu entlasten und sich den Anstrengungen des Aushandelns von Konflikten zu entziehen. Diese Argumentationslinie ist von Ralf Weber in *Zynisches Handeln* kritisch überprüft und verfeinert worden.<sup>193</sup>

In Weiterführung von Benjamins Überlegungen hat uns Baudrillard darauf aufmerksam gemacht, dass der Ersatz von 'Authentizität' durch 'Simulacra' dem Rezipienten jede Möglichkeit benimmt, zwischen genuiner/wahrer und unechter/falscher Bild- und Textmitteilung zu unterscheiden. Auch Fredric Jameson stellt in *Postmodernism, or, The Logic of Late Capitalism* fest, dass ein in den verschiedenen Macht- und Mediennetzen verstreutes Subjekt keine Chance hat, die für Reflexion notwendige Distanz zu gewinnen. Netze sind per se horizontlos. Das allseitig in Informations-, Medien- und Machtstrukturen verstrickte Subjekt splittert

<sup>192</sup> Giorgio Agamben, *Bartleby oder die Kontingenz. Die absolute Immanenz* (Berlin: Merve Verlag, 1993/1996).

<sup>193</sup> Ralf Weber, *Zynisches Handeln: Prolegomena zu einer Pathologie der Moderne* (Frankfurt a.M., Bern, etc.: Lang, 1998).

sich damit mehr und mehr auf. Barbara Kruger hat solche Fragmentierung für das weibliche Subjekt in verschiedenen Kunstwerken thematisiert, am deutlichsten vielleicht in der Montage „Untitled (you are not yourself)“.

### *Multioptionalität als Kurzzeitverhalten*

Das multioptionale Subjekt ist per se ein Kurzzeitsubjekt. Dieses Subjekt nimmt sich nicht nur die Freiheit, jederzeit eine neue Wahl zu treffen, sondern verkörpert als „begehrendes Subjekt“ (Lacan) und als subjektlose „machine désirante“ (Deleuze/Guattari) ein Wunschdenken, das die kooptierende Konsumwirtschaft gekonnt ausnützt und worauf erstmals Vance Packard in *The Hidden Persuaders* aufmerksam gemacht hat. Die immer ausgedehntere arbeitsfreie Zeit erlaubt dem Einzelnen nicht nur ein intensives Konsumverhalten, sondern erfordert dieses sogar. So lautet etwa ein Werbespruch von Kellogs: „Sie erhält alles, was sie will, und das sieht man ihr an“. Was die Reklame verschweigt, ist die Tatsache, dass „sie“ als „desiring subject“ im „Sog der leeren Zeit“ das auch dringend braucht.

Als multioptionales Kurzzeitsubjekt ist dieses Subjekt besonders anfällig für gesellschaftliche Modeströmungen. Moden sind gewöhnlich konsumgesteuert. Sie kursieren auf Widerruf, und ihre Regeln ändern sich laufend; sie erfordern deshalb nur eine Gefolgschaft auf Zeit. In seinem glänzend skizzierten Modell der verschiedenen Kommunikationsbereiche rechnet Habermas solche Moden nicht dem „Publikum“ als solchem zu; sie stehen vielmehr als „flüchtige Meinungs- und Verhaltenstrends“ – oft vermittelt durch „Trendsetters“ – fast gänzlich unter dem Einfluss der Massenmedien. Gerade weil diese Moden einprägsame Meinungskonserven ebenso wie prestigeträchtige Konsumgüter des täglichen Gebrauchs propagieren (z.B. exklusive Sportartikel und hightech-Produkte aller Art), üben solche Trends in Form von ‘peer pressure’ einen massiven Druck aus, dem sich das Individuum kaum zu entziehen vermag, will es nicht von bestimmten sozialen Gruppierungen und von ‘in-groups’ (Familie, Nachbarn, Arbeits-, Alters- und Schulgenossen) ausgeschlossen bleiben und als jemand abgestempelt sein, der nicht auf der Höhe der Zeit ist und keinen Sinn für avantgardistischen Stil und Geschmack beweist.

Die bisherigen sozialen Klassen enthüllen sich damit neu als Konsum-Klassen, die sich durch den Besitz modernster (und oft unverschämt teurer) Hightech-Produkte sowie durch trendige Kleider und Haarfrisuren von einander absetzen und bestrebt sind, den Neid der anderen hervorzurufen, um so ihren eigenen Selbstwert zu steigern; ‘Fetischismus’ und ‘Statussymbol’ treffen hier ganz genau. In Habermas’ prägnanter Formulierung: „Was früher ideologische Bewusstseinsverzerrung war, ist heute das kapitalistische System fremdgesteuerter Konsumgewohnheiten“.<sup>194</sup> Dieser Fremdsteuerung kommt das multioptionale Kurzzeitsubjekt in geradezu idealer Weise entgegen, und es wird von klein an darauf eingeübt, wobei ausser den kindgemäss zugerichteten Massenmedien häufig auch das soziale Umfeld und nicht zuletzt die bereits früher kooptierten Eltern

<sup>194</sup> Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 318.

einen wichtigen Beitrag leisten.

Die Frage drängt sich deshalb auf, ob das postmoderne 'offene Subjekt' mehr sei als ein Produkt der kapitalistischen Konsumindustrie, die nicht zögert, dieses Subjekt als begieriges Käufersegment geschickt für ihre eigenen Zwecke auszunützen. Was wir beobachten können, ist ein sich selbst reproduzierender zirkulärer Prozess, der als rückgekoppeltes und sich ständig aufschaukelndes System gleichzeitig die produzierende Konsumindustrie und das konsumierende 'multioptionale' Subjekt zu Höchstleistungen antreibt – eine kapitalistische Sisyphusmaschinerie von wahrhaft gigantischen Ausmassen, bei der die Wirtschaft und das multioptionale Subjekt systemisch betrachtet Elemente des gleichen wirtschaftlichen Prozesses bilden. Damit wäre das sich frei wöhnende postmoderne Subjekt in seinem Selbstverständnis schwerstens diskreditiert. Günther Anders hat diese Selbsttäuschung ironisch beschrieben: „Jeder Konsument ist als unbezahlter Heimarbeiter“ angestellt und leistet die Verwandlung seiner selbst in einen Massenmenschen nicht nur gratis, sondern zahlt auch noch dafür durch Konsum. „Keine Entmachtung des Menschen ist erfolgreicher als diejenige, die die Freiheit der Persönlichkeit und das Recht der Individualität scheinbar wahrht“.<sup>195</sup>

### *Kurzzeitdenken und Langzeitverantwortung*

Wenn im individuellen Bereich ein Kurzzeitverhalten in jedem Augenblick eine maximale Options- und Entscheidungsmöglichkeit bereit halten soll, ist dies nur realisierbar unter Hintanstellung von Langzeitüberlegungen und Langzeitnormen, die den Handlungsbereich notwendigerweise einschränken müssten. Als „Möglichkeitsexistenz“, die sich eklektisch ständig neu konstituiert, läuft das multiple Subjekt Gefahr, sich zum 'floating subject' zu verflüchtigen, das in der Forderung nach Freiheit und Unabhängigkeit weder Beziehung schafft noch Verantwortung übernimmt, allerdings auch keine solche einfordert.

In *Soi-même comme un autre* hat Ricoeur die in der Zeit durchgehaltene menschliche Identität als „promesse tenue“, als Langzeit-Versprechen definiert. Aus dieser Sicht scheint dem postmodernen offenen Subjekt eine vitale Qualität abzugehen. Der Soziologe könnte hier auf die in Zentraleuropa alarmierend hohe Scheidungsrate hinweisen oder auf die geringe Bereitschaft, für Kinder persönliche Einschränkungen zu akzeptieren und für diese eine langfristige Verantwortung zu übernehmen.<sup>196</sup> Für den radikal ethisch denkenden Lévinas, der auf Überlegungen Bubers und Sartres zurückgreift, ist der Andere ein unabdingbarer Teil unser selbst und unserer eigenen Situation. Wir sind für diesen selbst dann verantwortlich, wenn wir den Kontext, in dem wir uns mit ihm zusammen vorfinden, nicht selbst gewählt haben. Wenn Lévinas zudem recht hat, dass „Verantwortlichwerden“ identisch ist

<sup>195</sup> Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd. 1, 55, 171, 174. Anders formuliert: Wir brauchen nicht mehr den Anschein zu wahren, dass die Freiheit der Persönlichkeit und das Recht der Individualität aufrecht erhalten werden.

<sup>196</sup> NZZ (27/28.5.2000).

mit dem Prozess der „Subjektwerdung“, dann scheint sich das postmoderne ‘Patchwork’-Ich dagegen zu wehren, sich selbst als Subjekt festzulegen, was angesichts der postmodernen Vorbehalte gegenüber dem Subjektkonzept kaum überrascht.

Eine positive Deutung des neuen Subjekttypus und seiner Möglichkeiten hat das seinerzeit heftig umstrittene Kultbuch der Studentenrevolte *The Greening of America* von Charles Alan Reich unternommen.<sup>197</sup> Darin wird der Abbau von Autorität und Hierarchie als kreative Chance für eine bereichernde Erweiterung des Bewusstseins dargestellt und in direkter Konfrontation mit der „verwalteten Gesellschaft“ des Corporate State als ein Befreiungsschlag gegen den Zwangscharakter der als verlogen empfundenen Ideale des ‘American Dream’ zelebriert. Reichs Argumente werden durch neuere psychologische Untersuchungen insofern gestützt, als diese bestätigen, dass kulturschaffende schöpferische Leistungen auf die vorübergehende Auflösung bislang festgefügtter Ich-Grenzen angewiesen sind („Regression im Dienste des Ich“).

Allerdings „ist mit solcher Lockerung auch ein hoher Grad von Gefährdung durch manipulative Fremdsteuerung verbunden“ (Reimut Reiche). Alan Reichs Buch kann und will keine Antwort auf die Frage geben, welche konkreten Lebensformen ein enthierarchisiertes und in die Freiheit entlassenes Subjekt über den Akt der Bewusstseinsprengung hinaus in der Praxis entwickeln könnte und ob das postmoderne Subjekt der Herausforderung auch gewachsen sei, die neu gewonnene „Freiheit von“ produktiv in „Freiheit zu“ (Nietzsche) umzusetzen, und ob es auch bereit ist, über eine triviale Optionenvielfalt hinaus sich langfristigen Entscheidungen zu stellen und die Zukunft gemeinsam zu gestalten.

### *Postmodernes Nomadentum*

Das multioptionale Subjekt der Postmoderne ist nicht so neu, wie es scheint. Schon Aristipp hat diese Lebensform in der Antike praktiziert und propagiert. Emerson und Nietzsche sind weitere wichtige Vorläufer; auch der Bewegung der ‘Décadence’ ist eine solche Lebensweise nicht fremd, wie Paters *Marius the Epicurean* und Huysmans A Rebours exemplarisch vorführen. Wichtige Ansätze finden sich ferner im ‘Prozess-Subjekt’ der Romantik, das bestrebt war, jede Verfestigung zu vermeiden und sich künftiger Erfahrung offen zu halten. Im Gegensatz zum Transzendenzhorizont der Romantik versteht sich die Postmoderne als eine durchaus säkulare und wertfreie Daseinsweise, die im „lateralen“ Element des nie festlegbaren semantischen Oszillierens auch ihren formalen Ausdruck findet. Diese Haltung erinnert an Schlegels Begriff der Ironie: „[D]urch sie setzt man sich über sich selbst weg; sie ist steter Wechsel von Selbstschöpfung und Selbstvernichtung“, eine Haltung „ewige[r] Beweglichkeit“, die von Hegel als „beliebige Subjektivität“ kritisiert wurde. Ein derart verstandenes volatiles Subjekt lässt (weil jede Wahl revidierbar ist) zuletzt noch Nietzsches „Werde der du bist“

<sup>197</sup> Charles Alan Reich, *The Greening of America* (New York: Bantam Books, 1971).

hinter sich, und auch Heideggers Begriffe 'Eigentlichkeit', 'Authentizität' und 'Entschlossenheit' verlieren hier jeden Sinn.

Positiv gesprochen, wird mit dem Abschied vom traditionellen Subjekt die Existenz wieder zur Möglichkeitsexistenz, in der Unvorhersehbares sich „ereignen“ kann. Vielleicht hat Vattimo nicht unrecht, wenn er behauptet, „die fabulierte Erfahrung der Wirklichkeit [sei] unsere einzige Möglichkeit von Freiheit“.<sup>198</sup> Das Ziel ist letztlich eine subjektlose Subjektivität, eine Art nomadische Lebensform, wie sie von Deleuze und Guattari in den vom Identitätszwang befreiten „Schizos“ und einer von jeder Ideologie entschlackten politischen Praxis programmatisch gefeiert wird. Für Deleuze und Guattari ist das „Nomadentum“ des modernen Menschen zudem eine Guerillataktik, um sich gegen den übermächtigen Staatsapparat und die Zwänge der Konsumwirtschaft zur Wehr zu setzen.

Noch bedeutsamer scheint aber der mit dem Begriff 'Nomadologie' verbundene Prozess der 'Deterritorialisierung'. Es ist dies ein Versuch, durch Entgrenzung aus dem Zwang des Systematischen wieder zum 'Leben', d.h. zu einem lebendigen Rhythmus, zurück zu finden (wie ihn etwa Gregory Bateson beschrieben hat). Solche 'Deterritorialisierung' verdeutlicht die Tatsache, dass für das postmoderne Subjekt die Qualität der Metamorphose als Möglichkeit ständiger kreativer Verwandlung und Grenzüberschreitung konstitutiv geworden ist. Der Weltentwurf von Ursula K. Le Guins Science-fiction-Roman *The Dispossessed: An Ambiguous Utopia* erhebt intellektuelle Offenheit zur Basis einer radikal anarchisch konzipierten Philosophie, die LeGuins Beschäftigung mit Fürst Kropotkin und dessen Ideal einer allgemeinen Solidarität widerspiegelt. Nur noch ausserhalb geschlossener Systeme (allenfalls an den Rändern sich gegenseitig aufhebender Kraftfelder) kann der Mensch sich selber gegenüber loyal bleiben.<sup>199</sup>

Sucht man zum offenen Subjekt ein neueres literarisches Beispiel, so könnte sich Yoko Tawadas *Opium für Ovid* anbieten, dem als Subtext bezeichnenderweise Ovids Metamorphosen sowie das von einer Zofe verfasste Kopfkissenbuch der Hofdame Sei Shonagon zugrunde liegen.<sup>200</sup> Das Buch ist im Stil des magischen Realismus geschrieben. Die Verwandlung der Figuren folgt keinem bestimmten Szenario; der Prozess der Verwandlung ist selbst das Szenario. Dabei bleibt unklar, inwieweit solche Verwandlung spontan geschieht oder bewusst herbeigewünscht wird. Ob aus der fluktuierenden Identität tatsächlich eine „von der Last der Selbstkontrolle erlöste Heiterkeit“ erwächst (wie ein Rezensent vermerkt) oder bloss ein dem Märchenerlebnis verwandtes richtungsloses Schweben der Imagination im Wunderlichen, ist schwer zu sagen. Jedenfalls werden hier die Grenzen zwischen den Bereichen des Realen und Irrealen konsequent verwischt.

#### Die Vermengung der Sphären des Wirklichen und Phantastischen wird auch in

<sup>198</sup> Giovanni Vattimo, *Das Ende der Moderne* (Frankfurt a.M.: Reclam, 1990), 29 et passim.

<sup>199</sup> Siehe dazu neuerdings Warren G. Rochelle, *Communities of the Heart. The Rhetoric of Myth in the Fiction of Ursula K. LeGuin* (Liverpool: Liverpool UP, 2001).

<sup>200</sup> Yoko Tawada, *Opium für Ovid. Ein Kopfkissenbuch von 22 Frauen* (Tübingen: Konkursbuch Verlag, 2000).

den bekannten (dem Genre des magischen Realismus nahestehenden) *Harry Potter*-Kinderbüchern von Joanne K. Rowling als durchgehendes Stilprinzip verwendet, indem hier der für Kinder attraktive Bereich der Magie als potentes Mittel für phantastische Icherweiterung fungiert (den „Cyborg-Implantaten“ von Computerspielen nicht unähnlich). Die Möglichkeit zu magischem Überschreiten von Grenzen ist gelungener literarischer Ausdruck des sich in virtuellen Welten bewegenden „entgrenzten Subjekts“. Die Kunst des Übermenschlich-Magischen kommt dabei den Omnipotenzwünschen der Kinder (und auch den Erwachsenen, die einen grossen Teil des Lesepublikums ausmachen) sehr genau entgegen. Gleichzeitig wird der Alltag – etwa der Schulalltag oder das philiströse Zuhause der Pflegeeltern – mit beissender Ironie bedacht.

Die Protagonisten von Twains *Huck Finn* und Horatio Algers *Ragged Dick* Serie (seinerzeit ebenfalls Bestseller) sind neben verschiedenen englischen Vorbildern als Modelle noch erkennbar, werden hier aber von Rowling durch grelle Kinoeffekte ins Spektakuläre gesteigert und dem auch für Kinder vertrauten Stil der TV- und Filmkarikaturen von ‘good guy’ vs. ‘bad guy’ angenähert. Die Autorin versteht es hervorragend, Ambivalenzen einzubauen (so ist etwa die Zauberwelt bürokratisch durchreguliert) und ein puritanisches Element von Leistung und Arbeitsethos hineinzuschmuggeln, indem die magische Kraft vom jungen Harry Potter nicht zufällig gefunden wird, sondern hart erarbeitet werden muss. Ausserdem ist diese Kunst an bestimmte Bedingungen gebunden. Wie im Märchen sind immer wieder Barrieren eingebaut, die der Allmacht des Protagonisten (und Lesers) Grenzen setzen. Vom Entwicklungs- und Bildungsroman hat sich diese Erzählform jedoch definitiv verabschiedet. Damit schlägt eine dem Wunsch nach Entgrenzung entgegengesetzte Tendenz zur Fixierung der Charaktere durch, die für den Massencharakter dieser Erzählform typisch ist: Verwandlung ist eben nicht gleich Entwicklung. Trotz aller Kunstgriffe ist der evasive Charakter dieser Romanserie (in Form illusionärer Wirklichkeitsbewältigung) unverkennbar. Der Protagonist selbst trägt als verwaistes männliches Aschenbrödel typische Märchenzüge. Leseridentifikation bei Kindern wie bei Erwachsenen macht denn auch einen grossen Teil des Romanerfolgs aus.

Das kürzlich auf den Markt gebrachte Kartenspiel „Ohne Furcht und Adel“ (sic) für sieben Spieler ab 10 Jahren gibt diesem optionalen Subjekt einen fast perfekten – aber auch erschreckend ambivalenten – Handlungsrahmen. Das raffiniert psychologisch gestaltete Spiel lässt die Mitspieler immer wieder in andere Rollen schlüpfen. Dabei gilt es, „seinen Charakter als Meuchler, Dieb, Magier, König, Prediger, Händler, Baumeister oder Söldner vor den Mitspielern möglichst geheim zu halten“ und zu versuchen, die eigenen Rollenqualitäten rücksichtslos gegen die (vermuteten) anderen Charaktere der Mitspieler einzusetzen, „zu meucheln, zu bestehlen, zu bezaubern oder einfach friedlich Häuser zu bauen. Die Rollen werden dabei ständig gewechselt, mit dem Endziel, eine Stadt mit möglichst wertvollen Bauwerken zu errichten“.

Das Ziel mag edel klingen, aber dazu sind hier alle Mittel der Täuschung und Gewalt erlaubt. Spieler, die ihren (angenommenen) Charakter zu offensichtlich



darstellen und so enthüllen, sind im eigentlichen Sinn Spielverderber. Nur die völlige Ungewissheit der von den Spielern gewählten Charaktere und die absolute Unberechenbarkeit der Spielzüge vermag die nötige Spannung zu erzeugen: „Benötigt werden Spieler, die gerne pokern, bluffen, um die Ecke denken, andere in die Irre führen, gerne anderen auf die Schliche kommen, zittern, ohne es sich anmerken zu lassen und in ihren Zügen nie vorausberechenbar sind“.<sup>201</sup> Selbst wenn man die bei solchen Spielen üblichen tricksterähnlichen Freiräume berücksichtigt, scheint es keineswegs unbedenklich, dass hier sämtliche Grundtugenden des Lebens ausser Kraft gesetzt sind.

Die optionale Lebensform wurde von Walter Lippmann noch als „Drift“, als zielloses Dahintreiben, diagnostiziert. Das änderte sich mit der Bewegung der sechziger Jahre jedoch rasch. Die neuartige Subjektform wird später von Goffman im Begriff des ‘Prozess-Selbst’ und der ‘Patchwork-Identität’ wertfrei gefasst. Zygmunt Bauman, Salman Rushdie und Homi K. Bhabha sprechen (durchwegs positiv) von einem „mongrelized subject“, einem hybriden Subjekt oder „Collage-Selbst“. Dieses deterritorialisierte Subjekt wird geradezu zum Subjekt der Zukunft erhoben. Damit gewinnt der Begriff ‘Freiheit’ eine völlig neue Dimension, wobei sich das postmoderne optionale Subjekt auf Sartres (von Hegel entlehnte) These berufen könnte: „Der Mensch ist immer das, was er noch nicht ist, und ist das nicht, was er schon ist“. Sartres Appell zu „Wahl“ und „Engagement“ befolgen, hiesse aber auch, sich bewusst in die Zukunft hinein entwerfen, unter Anerkennung der Freiheit des Anderen. Das ist aus Sartres Sicht keine triviale Option, sondern ein existentieller Entschluss, der unter einem bestimmten Ziel- und Werthorizont gefasst wird, was notwendigerweise heisst, sich Normenkonflikten zu stellen. Eine derartige Wahl bedeutet Risiko, weil (wie Sartre betont) das Subjekt damit auch sein Scheitern auf sich nimmt.

In seiner Arbeit zum Verhältnis von ‘Freiheit’ und ‘Gerechtigkeit’ kommt J. Melvin Woody zum Schluss, dass ‘Freiheit’ ohne „Integrität des Charakters“ keinen Sinn macht. „Wahl“ und „Charakter“ sind für Melvin zwei Seiten der gleichen Medaille. Im interpersonalen Bereich eröffnet Martin Bubers „dialogisches Prinzip“ die faszinierende Herausforderung, als ein „Ich“ mit seiner eigenen Herkunft und Geschichte einem „Du“ mit seiner ganz anderen Herkunft und Geschichte zu begegnen. Solche Begegnung muss das Subjekt wagen, wenn das Ideal einer lebendigen Gemeinschaft in unserer zunehmend vielkulturell strukturierten Gesellschaft eine Chance erhalten soll. Anders im Ansatz, aber nicht weniger radikal, vertritt Sartre die Meinung, es gehöre unabdingbar zur ‘Freiheit’ des Menschen, sich einer „Situation“ total stellen zu müssen. Wir sind – gleichgültig, ob wir dies so beabsichtigt haben oder nicht – selbst immer ein Teil der jeweiligen Situation. Als darin verstrickt, so folgert Sartre, sind wir in einer Art Fatum auch „Miturheber“ und haben deshalb gar keine Möglichkeit, uns wegzustehlen und der Verantwortung zu entziehen.<sup>202</sup>

---

<sup>201</sup> NZZ (22/23.5.2000).

<sup>202</sup> Zu Sartres Begriff der „situation“, siehe Farr, *Sartre's Radicalism*, 91–93.

## *Multioptionalität als Entgrenzungsprozess*

Besonders folgenschwer erscheint das vom postmodernen Subjekt intensiv verfolgte Ziel, bisher gültige soziale (und sogar natürliche) Grenzen zu überschreiten und nötigenfalls ausser Kraft zu setzen. Das Leben selbst erscheint damit in virtueller Form. Die Grenzen zwischen Natur und Artefakt, zwischen Wirklichkeit und Virtualität werden nicht mehr als fixiert, sondern als beweglich oder sogar porös aufgefasst, sodass (wie Baudrillard festgestellt hat) 'Wirklichkeit' als solche entwertet wird und das „wirklich Wirkliche“ nur noch virtuell im „Hyperrealismus der Simulation“ existiert – „eine Existenz in Spiegellabyrinthen“, wie sie etwa in John Barths *Lost in the Funhouse* (und seiner möbiusbandähnlichen Technik) literarisch und in Portmans Hotel *Bonaventure* in Los Angeles (worin der Besucher sich regelmässig verliert) auch architektonisch verwirklicht ist. Einer der intelligentesten Essays zur Hypertrophie des Virtuellen stammt von Eco und wurde seinerzeit von Updike kongenial kommentiert.<sup>203</sup>

Selbst die naturgegebene und scheinbar unhintergehbare sexuelle 'Ur Differenz'<sup>204</sup> steht heute zur Disposition, wobei die Natur selbst zahlreiche Variationen hervorgebracht hat, sodass auch diese Differenz (etwa von Judith Butler) in hohem Mass als kulturell konstruiert angesehen wird. Heterosexualität wird damit nicht mehr als 'normale' Einstellung betrachtet, von der ein lesbisches oder homosexuelles Verhalten abweicht; statt selbstverständlicher Normalität stehen heutzutage verschiedene Lebensformen zur Wahl. Zudem lässt sich auch das angeborene Geschlecht später in gewissen Grenzen noch umwandeln.

All dies sind Beispiele einer gegenwärtig sich vollziehenden radikalen Infragestellung natürlicher und soziokulturell bestimmter Grenzziehungen. Aus diesem Blickwinkel wird deutlich, dass nicht nur das bürgerliche Subjekt als solches am Ende ist, auch das männliche Subjekt ist dabei, seine (im Zeitalter der Aufklärung erstmals stärker hinterfragte) patriarchalische Rolle abzugeben, wodurch aber die mit der Geschlechterdifferenz zusammenhängende soziale und wirtschaftliche Unterprivilegierung der Frau noch keineswegs automatisch beseitigt ist. Ob und wie weit dabei neue Grenzziehungen stattfinden, ist nicht leicht auszumachen. Zu beachten bleibt jedenfalls die Tatsache, dass Grenzziehungen – wie jede Form von Klassifizierung – unweigerlich ethische und politische Konsequenzen implizieren, die für eine Gesellschaft von zentraler Bedeutung sind, wie kürzlich Geoffrey C. Bowker und Susan Leigh Star in *Sorting Things Out: Classification and its Consequences* dargelegt haben.<sup>205</sup>

Die Möglichkeit zu Grenzüberschreitungen wird schliesslich in der virtuellen

<sup>203</sup> John Updike, „Ecolalia“. In: *New Yorker* (18.8.1996).

<sup>204</sup> McElvaine hat mit dem soziokulturell konstruierten Mythos der Geschlechterbipolarität gründlich aufgeräumt. Robert S. McElvaine, *Eve's Seed: Biology, the Sexes, and the Course of History* (New York, etc.: McGraw-Hill, 2000).

<sup>205</sup> Geoffrey C. Bowker und Susan Leigh Star, *Sorting Things Out: Classification and its Consequences* (Cambridge, Mass. and London: The MIT Press, 2000).

Form einer computergenerierten ‘Wirklichkeit’ fast ins Unbegrenzte erweitert. Neuere Spiele arbeiten bereits mit „Cyborg-Implantaten“, die sich der Spieler zur Erhöhung seiner psycho-physischen Möglichkeiten einverleiben kann. Dabei geht es weniger um die gegenwärtig sehr erfolgreiche Verbindung menschlicher Organe mit künstlicher Hard- und Software (etwa im Bereich des Gehörs), als vielmehr um die Erweiterung des gesamten menschlichen Perzeptionsapparates durch Computer und Microchips, wobei das Genre der Science Fiction in diesem Gebiet gedankliche Pionierarbeit leistet. Donna Haraways vielzitiertes *A Manifesto for Cyborgs* mag dafür stellvertretend stehen. Nicht nur wird in Haraways „postgendered world“ der Identitätsbegriff radikal entgrenzt und jede ‘natürliche’ Encodierung abgelehnt, auch die sozialen Beziehungen geraten in einen fließenden Transformationsprozess. Die traditionelle Grenze zwischen Imagination und Wirklichkeit ist für Haraway weithin durchlässig geworden.

Die Problematik solcher Virtualisierung liegt nicht zuletzt darin, dass es schwer fällt, aus dem durch Computermaschinen geschaffenen virtuellen Möglichkeitsraum in den Realitätsraum zurückzufinden und dessen naturgegebene Begrenztheit zu akzeptieren. Wie ‘Chatroom’-Erfahrungen zeigen, sind ‘visitors’ oft versucht, ihre fiktiv angenommene virtuelle Identität schliesslich als die echte zu übernehmen und auch emotionell zu integrieren. Dadurch wird die eigene Identität fragwürdig, denn der Wunsch nach Identitätsverwandlung bringt in der virtuellen Realisierung die Mangelhaftigkeit des eigenen Selbst erst voll zum Bewusstsein.<sup>206</sup> Auch die zufällige Entlarvung der „falschen“ Identität des Anderen kann zu schweren Identitätsstörungen führen. Hinzu kommen die nicht selten desillusionierenden Begegnungen mit virtuellen Personen in der Wirklichkeit.

Virilio hat darauf hingewiesen, dass der Siegeszug der virtuellen Realität im Begriff ist, die Sphäre der natürlichen sinnlichen Erfahrung – und damit einen wesentlichen Bestandteil lebendiger menschlicher Subjektivität – verkümmern zu lassen. Die von Nietzsche eingeleitete Neubewertung des Leibes in seiner individuellen und intersubjektiven Lebenswelt, wie sie von Husserl, Merleau-Ponty und anderen weiter gedacht wurde, wäre damit wieder verloren. Nicht weniger beunruhigend ist in Virilios Augen die Überreizung des Menschen durch virtuelle Prothesen und mikro-physikalische Stimulation, gleichsam eine biotechnologische Kolonisierung des Körpers, wie sie Günther Anders in *Die Antiquiertheit des Menschen* unübertrefflich sarkastisch geschildert hat: „als Prothesen mit Prothesen / in vertrautem Verband“.<sup>207</sup>

Die gegenwärtige ‘Zweite Décadence’ (wie man versucht ist, sie zu nennen) erreicht die vorangehende an intellektuellem Gehalt bei weitem nicht, aber in ihrem Massencharakter und in ihrer technologisch potenzierten Pathologie übertrifft sie jene noch an selbstdestruktiven Tendenzen. Die viel bewunderte Echtzeitsimulation wird von Virilio ebenfalls negativ bewertet, indem solche Echtzeit, genau besehen, die Zerstörung der konkret gelebten Gegenwart mit sich bringt. Simultane Teilhabe

---

<sup>206</sup> Das ist allerdings, falls wirklich reflektiert, ein unbestreitbarer Gewinn.

<sup>207</sup> Günther Anders, *Die Antiquiertheit des Menschen*. Bd 1, 36.

an allem führt nach Virilio zu einer „medialen Ghettoisierung“<sup>208</sup> und damit paradoxerweise zum Verlust jeglicher Kommunikation; der vernetzte Mensch ist immer und überall bei anderen, nur nicht bei sich selbst.<sup>209</sup> Neu ist dieser Vorwurf selbstverständlich nicht: „Wir sind“, wie Jean Paul klagt, „nie bei uns selbst, nie in unserem eigenen Haus, sondern allezeit bei dem andern . . . wir beschäftigen uns mit allen Dingen, nur mit uns selbst nicht“.<sup>210</sup>

Virtualität als digitalisierte Scheinrealität ist in Las Vegas, der Stadt der Illusionen, wohl am weitesten vorangetrieben. Die subjektivierte dreidimensionale Bildlichkeit, bei der das Publikum mit den Helden interaktiv kommunizieren kann, täuscht eine atemberaubend „wirkliche“ Wirklichkeit vor. Die „neue Ästhetik“ wird gelegentlich mit der Erfindung der Perspektive in der Renaissance-Malerei verglichen. Den innovativen Techniken entspricht bisher aber kein innovativer Inhalt. Die „pedantische Konstruiertheit aus abgehangenen Versatzstücken der Massenkultur“ wirkt bestenfalls wie schlechte Jahrmarktunterhaltung. Was sich als ästhetisch-avantgardistisch gibt, ist banaler Kommerz – ein perfektes Modell unserer zukünftigen digitalisierten Unterhaltungsindustrie, wie sie sich im Trendlabor von Las Vegas und seinen digital simulierten „Star Tours“ ankündigt – eine technologisch produzierte „death-in-life“-Existenz. Nirgendwo ist die Zahl der Schulabgänger, der kriminellen Delikte und der raschen Scheidungen höher als in Las Vegas, und auch die Selbstmordrate ist hier landesweit am höchsten.<sup>211</sup>

### *Multioptionalität als Illusion*

Multioptionalität täuscht nicht selten eine Freiheit vor, die in Wirklichkeit in diesem Mass gar nicht existiert. „Die Kinder der Freiheit“ (Beck) sind nämlich nicht so frei, wie sie glauben und wie es das postmoderne optionale Subjekt und die damit implizierten Möglichkeiten autonomer Selbstgestaltung und einer scheinbar grenzenlosen freien Kommunikation vorgaukeln. Tatsächlich gibt es - wie Thomas Pynchon in *Gravity's Rainbow* vorausahnte - kein privates Telefongespräch und keine E-mail-Meldung, die nicht abgehört und von mächtigen Suchmaschinen auf bestimmte Stichwörter oder Häufigkeiten hin analysiert würde – „Big Brother is watching you“. Binnen kurzem wird auch die Genprognose als diagnostisches Instrument zur Verfügung stehen, wofür sich verständlicherweise speziell Kranken- und Lebensversicherungen interessieren. Hier entsteht so etwas wie eine

---

<sup>208</sup> Unser „Dasein“ ist, mit Heidegger gesprochen „überall und nirgends“. Wir sind „aufenthaltslos“, im flüchtigen Moment (im Sinne des schlechten Augenblicks“).

<sup>209</sup> Dazu neuerdings auch Ed Shane, *Disconnected America: The Consequences of Mass Media in a Narcissistic World* (New York: M.E. Sharpe, 2001). In Shanes Augen sind die neuen Internet Medienformen wenig geeignet, um die zwischenmenschliche Kommunikation zu befördern; eher schon verstärken sie die Isolation des Einzelnen und kreieren damit den Typus des „new narcissist“.

<sup>210</sup> Jean Paul, „Etwas über den Menschen“. Zitiert in: *Forschung und Lehre* (10/2001), 525. Bei Augustinus liest es sich so: „Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas.“ Von Husserl am Schluss der Cartesianischen Meditationen zitiert.

<sup>211</sup> NZZ Folio. Nr. 8 (August 2000).

postmoderne Neuauflage von Foucaults berühmtem „Panoptikum“, das zuletzt bis ins Innerste des Menschen hineinzuspähen vermag.<sup>212</sup> Hinzu kommt, dass der Einzelne nicht nur in seinem Gesundheitszustand, sondern auch in seinen Alltags- und Konsumgewohnheiten mittels digitaler Magnetkarten und telefonischer Abfragen von hochspezialisierten privaten Datenbanken (Spitäler, Versicherungen, Ladenketten, etc.) wie auch von staatlichen Datenbanken elektronisch genauestens erfasst ist.

Die Werbung bietet gleichfalls eine fast grenzenlose Optionenvielfalt, aber die Wahlmöglichkeiten sind in Wahrheit banal. Zudem übt die Werbung in ihrer konsumanheizenden Suggestivkraft einen wohl kalkulierten Einfluss auf das Verhalten des Einzelnen aus, der sich, als intelligenter und klug abwägender Käufer angesprochen, nur zu gerne geschmeichelt fühlt und sich dadurch in seinem Kaufverhalten besonders leicht täuschen lässt. Die Swisscom beispielsweise wirbt gegenwärtig für eine CD mit Telefonadressen verschiedener Städte unter dem Slogan: „Werden Sie zum Spion!“ und zeigt im Bild einen mit CD als Fernglas ausgerüsteten Beobachter, der Teile einer Stadt von oben überwacht; Ovaltine wirbt mit dem durchsichtig sexy wirkenden Motiv: „Sie machen es nicht besser, aber länger“.

Die Technik der Kooptierung von Neigungen und Sehnsüchten, die dem Bewusstsein nicht oder nur unzureichend zugänglich sind, war seit jeher das vielleicht wirksamste Mittel der Werbung überhaupt, wird jetzt aber auch im politischen Bereich zur Täuschung intensiv eingesetzt. Einmal erfolgreich getäuscht, reagiert das „dressierte Subjekt“ auf suggestiv-manipulative Werbung später fast im Sinn des behavioristischen Reiz-Reaktions-Mechanismus. Akos Doma beschreibt das Verhalten von Käufern im Supermarkt als „zombiehaft“, und Günther Anders hat die scheinbare Freiheit des Konsumenten als „doppelte Unfreiheit“ bezeichnet. Der Begriff der ‚Verdinglichung‘, wie ihn (im Rückgriff auf Marx’ Analyse des Warenfetischismus) auch noch Hannah Arendt verwendet, reicht für den heutigen Zustand als Erklärungsmuster jedenfalls nicht mehr aus.

Mit der flächendeckenden und pausenlosen Berieselung durch die Medien, speziell durch das Fernsehen, hat die Fremdbestimmung des Subjekts in einem Mass zugenommen, dass selbständige Entscheidungen ungewöhnlich anstrengend werden. Hierin liegt eine einschneidende Beschränkung jener privaten Freiheitssphäre, wie sie das bürgerliche Subjekt bisher angeblich zentral konstituiert hat. In Wirklichkeit war auch das bürgerliche Subjekt nie so frei, wie es im Rückblick erscheinen mag. Es hat seine ideologische Kooptierung und Oktroyierung durch die traditionellen familialen und soziopolitischen Normensysteme zwar nicht explizit, aber doch fraglos hingenommen. All das wird jetzt vom postmodernen Subjekt ohne weiteres ausser Geltung gesetzt. Besonders das weibliche Subjekt macht hier seinen Widerstand geltend.

---

<sup>212</sup> Siehe dazu Lori B. Andrews, *Future Perfect: Confronting Decisions about Genetics* (New York: Columbia UP, 2001). Der Autor ist betont kritisch, was die Durchführung genetischer Tests, ihre Auswertung, Weitergabe und die damit verbundenen Konsequenzen für den Patienten angeht.

Im Anschluss an Marx hat Althusser darauf hingewiesen, dass wir alle vom Staat „interpelliert“ (aufgerufen) werden und gehalten sind, die von den Institutionen geforderte „Unterwerfung freiwillig“ zu akzeptieren. Auf diese Weise machen wir uns selbst zum „Subjekt“ (d.h. zum Funktionsträger des Systems) und tendieren nach Althusser dazu, ein „falsches Bewusstsein“ anzunehmen, indem wir uns als autonom denkende und agierende Subjekte „missverstehen“. Max Weber hat diesen Sachverhalt bereits früher unter dem Begriff ‘Oktroyierung’ in Studien wie „Einverständnis“, „‘Anstalt’ und ‘Verband’“ mit der bei ihm gewohnten Genauigkeit herausgearbeitet. Weber zeigt hier, wie man „ohne sein Zutun“ in eine „Einverständnisgemeinschaft“ „hineingeboren“ und „hineinerzogen“ wird und durch eine Art „Zwangsapparat“ daran beteiligt ist, ohne die Möglichkeit zu haben, sich solcher „Unterwerfung“ bzw. „Vergesellschaftung“ zu entziehen. Giorgio Agamben hat wie schon Foucault darauf hingewiesen, dass das Subjekt, indem es staatlichen und religiösen Instanzen seine Freiräume und Rechte abtrotzt, paradoxerweise sein Leben (seinen Körper, seine Gesundheit, sein Glück) der staatlichen Ordnung überantwortet, eine Entwicklung, die er für die vergangenen Totalitarismen als mitverantwortlich hält.

Eine entscheidende Beschränkung unserer Freiheit kommt jedoch, wie uns Freud gelehrt hat, aus den jedem Menschen eingeschriebenen Triebstrukturen. Weil wir stärker, als uns bewusst ist, durch irrationale Beweggründe geleitet sind, bleibt rationale Argumentation wenig aussichtsreich. Hier liegt denn auch eine sehr viel tiefere Ursache für die geringen Erfolgchancen dialogischer Konsenssuche vor, als sie Lyotard im Konzept der ‘Heterogenität’ meinte gefunden zu haben. Ideologische Verführung durch ein ‘falsches Bewusstsein’ (für Marx und Engels als ‘Klassenbewusstsein’ noch zentral) tritt heute an Bedeutung zurück, wie auch Sartres Verständnis von ‘mauvaise foi’ in einer hochmedialisierten Massengesellschaft nicht mehr richtig greift.

Aus alledem wird deutlich, dass der Begriff ‘falsches Bewusstsein’ in verschiedener Hinsicht neu zu überdenken ist. Eine bisher noch wenig untersuchte Form ‘falschen Bewusstseins’ – im Sinne der Selbsttäuschung von Subjekten, die ihr Denken und Handeln als autonom missverstehen – ist der bereits mehrfach angesprochene Vorgang der ‘Kooptierung’. Diese für unsere Gesellschaft vielleicht wichtigste Form der Täuschung und Selbsttäuschung soll abschliessend in ihrem spezifischen Mechanismus vorgestellt werden. Dabei steht das gestörte Verhältnis von Öffentlichkeit und Privatheit im Zentrum. Gleichzeitig wird ein Versuch gemacht, die Auflösung der Grenze von ‘öffentlich’ und ‘privat’ als narzistische Störung zu begreifen.

## Das ‘veröffentlichte’ Subjekt

### *Grenzverlust als narzistische Störung*

Was wir, angeleitet durch Habermas und Sennett, zur Zeit beobachten können, ist das Verschwinden der Grenze zwischen privatem und öffentlichem Raum. Nicht

nur die Privatsphäre, auch die Sphäre der öffentlichen Meinung ist, wie Habermas aufgezeigt hat, in eine Krise geraten. Die beiden Bereiche des vormals Privaten und Öffentlichen sind heute in komplexer Weise ineinander verzahnt, und einst klar getrennte Aufgaben werden dem je anderen abgegeben bzw. von jenem übernommen. Damit fällt auch die für das bürgerliche Subjekt behauptete (freilich immer schon idealisierte) Dialektik von 'privat' und 'öffentlich' weitgehend dahin. Was Habermas unerwähnt lässt (und im vorliegenden Rahmen ebenfalls unberücksichtigt bleiben muss), ist die Politisierung des gesamten – auch des vitalen – Lebensbereichs, mit anderen Worten die quasi-totalitäre staatlich-politische Einvernahme und Verwaltung des Individuums als 'corpus', wie sie Foucault zuletzt im Konzept der „Bio-Politik“ untersuchte und die kürzlich Giorgio Agamben in *Homo sacer: le pouvoir souverain et la vie nue* genial begründet hat.<sup>213</sup>

Was Habermas in präziser und umfassender Form als gesamtgesellschaftlichen Vorgang beschreibt, findet seine Entsprechung in der Psychodynamik des Individuums. Parallel zur Auflösung der Grenze zwischen öffentlichem und privatem Raum wird nämlich auch die Grenze zwischen dem einzelnen Subjekt und der gesellschaftlichen Umgebung immer unschärfer. Der invasiv-manipulatorische Einfluss der Medien überflutet die realitätsprüfende Ichinstanz derart massiv, dass es dem Subjekt kaum mehr möglich ist, zu unterscheiden, was noch zu ihm gehört, und was nicht. In struktureller Analogie zum psychoanalytischen Begriff des Narzismus lässt sich dieser in der Persönlichkeitsstruktur des Subjekts vollziehende Prozess der Grenzzersetzung als narzistische Störung begreifen, und zwar insofern, als das 'Ich' dabei seine Abgrenzung zum sozialen Umfeld zu verlieren droht. Mit Freud darf man folgern: Die Annahme der allgemeinen Neurose [der Gesellschaft] enthebt das Subjekt der Aufgabe, eine persönliche Neurose auszubilden.

### *Die Zerstörung der 'bürgerlichen' Privatsphäre*

Bereits Helmuth Plessner hat in „Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung“ die „Entsicherung“ der privaten Sphäre als „Krise“ bezeichnet und auf die intensivierten Mittel der Massenkommunikation und deren manipulative Wirkungen aufmerksam gemacht, die den Privatraum zunehmend in einen öffentlichen Raum verwandeln. Dieser Prozess ist heute derart fortgeschritten, dass nicht mehr von einer „Krise“, sondern geradezu von einer Zerstörung der Privatsphäre gesprochen werden muss. Günther Anders spricht gar von der „Liquidierung“ der letzten Reste „gemeinsamer Privatheit“. Die Bilder und Stimmen der Öffentlichkeit, über Radio und Fernsehen vermittelt, reichen bis in das Wohnzimmer und nicht selten auch bis in die Intimität des Schlafzimmers hinein. Die Privatsphäre ist deshalb gewissermassen immer schon öffentlich, womit das Unabhängigkeits- und Selbstbestimmungsideal des bürgerlichen Subjekts vollends hinfällig wird. In einer bestechenden Neuinterpretation unserer politischen Tradition kommt Giorgio Agamben zum Schluss: „La cité [comme existence politique] et la maison [comme vie privée] sont devenues indistinctes“.

---

<sup>213</sup> Giorgio Agamben, *Homo sacer: le pouvoir souverain et la vie nue* (Paris: Seuil, 1997). Ein brillantes und hochinteressantes, aber (aus meiner Sicht) ungemein schwieriges Buch.

Die Privatsphäre ist zudem durch die im Gang befindliche Auflösung der bürgerlichen Familienstruktur und deren Lebens- und Normenwelt aufgebrochen. Sie wird als „gesicherte“ Intimsphäre nicht einmal mehr angestrebt. Der Widerstand gegen das früher sorgfältig abgegrenzte Gemeinschaftsleben der Familie ist dafür symptomatisch. Der „häusliche Alltag“ erscheint, wie Sennett in Verfall und Ende des öffentlichen Lebens aufgezeigt hat, geradezu als „intime Tyrannei“, als ein Raum der „Klaustrophobie“. Statt dessen wird heute von allen Altersklassen (wenngleich aus unterschiedlichen Gründen) zunehmend das Leben in gemischten Wohngemeinschaften bevorzugt. Dies lässt sich unschwer als Verfallserscheinung einer langen Überlieferung erkennen, die im ‘Hausvater’ der Grossfamilie ihren Kern hatte.<sup>214</sup>

Das Öffentlichwerden des Subjekts zeigt sich visuell daran, dass meist keine Vorhänge und Gardinen mehr angebracht werden. Ganz besonders wird dies auch in einer dem Aussenbetrachter des Hauses volle Transparenz gewährenden Architektur deutlich, die im Innenraum des Gebäudes vorzugsweise mit durchsichtigen und beweglichen Wänden arbeitet. Dafür gibt es allerdings berühmte Vorläufer wie Mies van der Rohe aus dem Bereich des Bauhausstils. Der Wunsch nach Transparenz erstreckt sich schliesslich vom durchsichtigen Menschen bis hin zum transparenten in seinen Funktionsabläufen aber für die meisten völlig undurchschaubaren Computer, was teilweise den Erfolg der von Apple kürzlich auf den Markt gebrachten und in poppigen Farben gestilten Maschinen erklärt. Auch Apples neuestes Betriebssystem „Aqua“ setzt mit seinen durchsichtigen Oberflächen und Bedienungselementen auf Transparenz. Je opaker die Lebenswelt insgesamt wird, desto stärker offenbar das Bedürfnis nach Durchsichtigkeit. Ähnlich werden auch in der Wirtschaft schwer durchschaubare Prozesse immer häufiger in eine scheinbar leicht verständliche– damit aber auch extrem manipulierbare – visuelle Form gebracht.

Bezeichnenderweise ist das seit dem 18. Jahrhundert stärker in Gebrauch gekommene Bibliothekszimmer als intimes Lesezimmer heute fast ganz verschwunden. Daran zeigt sich nicht nur die Verlagerung vom Lesen zum Fernsehen, es bedeutet auch einen Verlust an Stille, die von anderen respektiert wird, wie überhaupt der Respekt vor der Privatheit anderer Menschen weitgehend abhanden gekommen ist. Die ständige Musik am Telefon, in den Geschäften und selbst in öffentlichen Verkehrsmitteln ist ein weiteres Symptom dieser jede Privatsphäre ignorierenden Lärm- und Reizüberflutung. Noch beklemmender ist die öffentliche Zurschaustellung und Vulgarisierung selbst des Privatesten und Intimsten durch die Medien, wozu die im Internet publik gemachte Affäre Clintons nur ein besonders spektakuläres Beispiel abgibt. Nicht selten ist jedoch auch persönliche Exhibitionslust im Spiel, die ihrerseits den Interessen der Medien genau entgegen kommt – eine Intentions- und Handlungsverschränkung, die als klassisches Beispiel einer ‘doppelten Kooptierung’ gelten darf. Der hemmungslose Exhibitionismus der Teilnehmer und Teilnehmerinnen zusammen mit dem ebenso hemmungslosen Voyeurismus der Zuschauer und Zuschauerinnen in TV-Sendungen

---

<sup>214</sup> Was der Hausvater in der (Gross-) Familie ist der Staatsmann im Stadtstaat, in der Polis, wie sie in der Renaissance erneuert worden ist.



wie „Big Brother“ ist dafür ein unappetitliches Paradebeispiel.

### *Verfall der öffentlichen Meinungssphäre*

Ebenso folgenschwer wie die Zerstörung der Privatsphäre ist der Verfall der öffentlichen Meinungssphäre, in der ein privates Subjekt sich artikulieren könnte. Wie Habermas vermerkt hat, sind heute die konkurrierenden Meinungen und Interessen im öffentlichen Bereich von einer derartigen Vielfalt und Widersprüchlichkeit, dass eine auf rationalen Argumenten basierende Diskussion (wie sie Habermas selbst als Ideal vorschwebt) gar nicht mehr in Gang kommen kann; es fehlt eine verlässliche Arena, in der eine breite öffentliche Meinung sich orientieren könnte. Weil „kritische Publizität“ längst zu einem Manipulationsfaktor geworden ist und damit ihr kritisches Potential verloren hat, lässt sich auch der Wahrheitsgehalt der einzelnen Stimmen in dieser Meinungswirrnis nicht mehr überprüfen: Öffentliche Meinung wird zur „Fiktion“.<sup>215</sup>

Mit dem Verlust einer „vibrierenden“ öffentlichen Arena wird die aus Hannah Arendts Sicht entscheidende moralische Aufgabe, nämlich die Wertschätzung und „Respektierung von Pluralität“ und Perspektivenvielfalt, ungemein erschwert, wenn nicht sogar verunmöglicht. Arendt zufolge ist solche Erfahrungsvielfalt jedoch unabdingbar für die Ausbildung eines adäquaten Wirklichkeitssinns. Nur im Erleben der Vielfalt menschlichen Denkens und Verhaltens ist in ihren Augen ein „transsubjektives“ (dh. vorurteilsfreies) Verstehen und Urteilen überhaupt erreichbar.<sup>216</sup> Schon für Novalis lebt der „vollendete Mensch“ an mehreren Orten und in mehreren Menschen zugleich.<sup>217</sup>

In der kürzlich publizierte Studie *A Theory of Art* plädiert Karol Berger für eine Wiederbelebung „ästhetischer Urteile“.<sup>218</sup> In Bergers Augen sind qualitative Urteile (wie schon für Hegel) nicht bloss möglich, es ist sogar eine Bürgerpflicht („a civic duty“), solche Urteile zu fällen.<sup>219</sup> In seiner Studie *The End of Politics* beklagt auch Carl Boggs die gegenwärtige Zerstörung des Öffentlichkeitsraums.<sup>220</sup> Der Verlust dieser Sphäre führt nach Boggs zu einer Abwendung von der aktiven politischen Kultur und damit zu politischer „Nichtpartizipation“, nicht selten sogar zu aktiver Teilnahme an irrationalen und sektiererischen Bewegungen.

Der gegenwärtig praktizierte Journalismus ist wesentlich für diese Situation

---

<sup>215</sup> Habermas, *Strukturwandel*, 353.

<sup>216</sup> Hannah Arendt, *Vita activa* (München: Piper, 1967), 73.

<sup>217</sup> Zitiert in: Waldenfels, *Topographie des Fremden*, 33.

<sup>218</sup> Siehe auch Richard Shustermans vorerwähntes Konzept einer „somaesthetics“, womit die der ästhetischen Erkenntnisweise zugrunde liegende sinnliche Erfahrungsform betont werden soll.

<sup>219</sup> Karol Berger, *A Theory of Art* (New York and Oxford: OUP, 1999), 153–161, 239–243.

<sup>220</sup> Carl Boggs, *The End of Politics: Corporate Power and the Decline of the Public Sphere* (New York and London: Guilford Publications, 1999).

mitverantwortlich. Die früher als journalistisches Ideal eingehaltene Trennung von Information und Kommentar ist der Absicht gewichen, die persönliche Meinung durch die Art der stilistischen Darstellung als Kommentar unkenntlich zu machen. Damit täuscht der subjektive Kommentar eine objektive Sicht der Dinge vor, was manipulativen Taktiken Tür und Tor öffnet. Statt einer auf Vernunft und auf Argumenten beruhenden Streitkultur beobachten wir nun einen mit allen rhetorischen Mitteln ausgetragenen Machtkampf unter den verschiedenen organisierten Interessensgruppen. Der Öffentlichkeitsraum schrumpft, wie Habermas zutreffend formuliert, zu einem „blossen Resonanzraum“ ideologisch vorgeprägter Ansichten und zur „Kulisse staatlicher Absichtserklärungen“ zusammen. Von echter Willensbildung und von politischer Selbstbestimmung ist nur noch wenig zu spüren.

Das Problem der von Habermas für unsere Zeit festgestellten konkurrierenden und sich dabei paralyisierenden Meinungen ist keineswegs neu. So hat etwa in der Gründungsphase der U.S.A. James Madison (in der Nummer 10 der zu Recht berühmten *Federalist Papers*) zu Nutzen und Gefahren von „factions“ mit Argumenten Stellung genommen, die heute noch unsere Aufmerksamkeit verdienen. Die gegenseitige Kontrolle solcher Interessensgruppen, wie sie Madison noch als notwendigen Ausgleichsfaktor verstand, ist heute dem einzigen Ziel gewichen, den Gegner zu diffamieren. Vergleicht man die gegenwärtigen politischen Mediendiskussionen mit der politischen Rede, wie sie Aristoteles als den deliberativen Zweig der Rhetorik definiert hat, erkennt man rasch, dass der deliberativ-argumentative Redestil weitgehend zu blosser Epideiktik (Prunk- und Festrede) und – noch schlimmer – zu manipulatorischer Rede abgesunken ist, die eher dem mit groben Stereotypen agierenden Werbefeldzug einer Reklamefirma ähnelt als einer politischen Debatte. Das manipulative Element wird meist nicht einmal mehr kaschiert. Deutlicher könnte die Geringschätzung des Publikums als einer selbständig denkenden und urteilenden Öffentlichkeit gar nicht bekundet werden.

### Das ‘kooptierte’ Subjekt

Um das Verständnis der nachfolgenden Überlegungen zu erleichtern, sei eine kurze Definition des Begriffs ‘Kooptierung’ vorausgeschickt. Im Gegensatz zur gängigen Verwendung dieses Ausdrucks im Deutschen („nachträgliche Hinzuwahl neuer Mitglieder in eine Körperschaft“) folgt die hier verwendete Bedeutung von ‘Kooptierung’ stärker dem englischen Gebrauch: „To persuade or lure an opponent to join one’s own group or system“ (Webster’s Collegiate Dictionary); allgemeiner formuliert bedeutet ‘kooptieren’ „jemandem Gedanken, Vorstellungen, Handlungswünsche, usw. in einer Weise unterschieben, dass er sie als seine eigenen missversteht und dementsprechend agiert“, ein Vorgehen, das schon Dale Carnegie angepriesen hat. In *How to Win Friends and Influence People* wird der Rat erteilt, die eigenen Handlungsziele dem Anderen so zu unterbreiten, dass er dazu verführt wird, diese als die seinen aufzufassen. Nicht nur werden damit die eigenen

Zielvorstellungen vom Anderen verwirklicht; jener ist sogar stolz darauf, Urheber dieser meiner Vorstellungen zu sein und glaubt, in der Verfolgung meiner Absichten seine eigenen Ziele zu erreichen. Ein einleuchtendes Beispiel von 'Kooptierung' ist folgendes: „The students are coopted by a system they serve even as they struggle against it“ (Webster's *Collegiate Dictionary*). Der so definierte Begriff des 'Kooptierens' soll im Folgenden zur Beschreibung des manipulativen Einflusses von Massenmedien herangezogen werden.<sup>221</sup>

Stuart Hall hat drei verschiedene Strategien des TV-Zuschauers ausgemacht: (1) Sich den Medieninhalten unterwerfen, (2) zu opponieren oder (3) diese mit den eigenen Anschauungen zu synthetisieren. Allerdings hat der Rezipient angesichts der schier Bild- und Mitteilungsfülle nur eine geringe Möglichkeit, kritisch zu den präsentierten Medieninformationen Stellung zu nehmen. Dies würde eine Selbstdistanzierung als Basis zur Reflexion voraussetzen, wie sie das hegemoniale Medium Fernsehen weitgehend ausschliesst. Das Zeitungsmedium erlaubt immerhin noch die Einsendung kritischer Leserbriefe, obschon auch diese in Wirklichkeit nach ideologisch-opportunistischen Gesichtspunkten vorzensuriert und nötigenfalls neu einverlangt bzw. ausgefiltert werden. Wenngleich sich das technisch geradezu aufdrängt, bietet das Fernsehen keinen Internet-Chatroom als Diskussionsmöglichkeit an, sodass der Zuschauer in eine Haltung totaler Passivität gezwungen wird.

Die kürzliche formulierte These Richard Sennetts, der die Entwicklung vom „innengeleiteten“ zum „aussengeleiteten“ Menschen, wie sie seinerzeit von David Riesman beschrieben wurde, für unsere Zeit in umgekehrter Richtung sich vollziehen sieht, macht deshalb wenig Sinn. Sennett schätzt anscheinend die Möglichkeiten des heutigen Subjekts zu freier und überlegter Meinungsbildung zu optimistisch ein (Lippmanns skeptisch urteilendes Buch *Public Opinion* bleibt bei ihm unerwähnt). Dem Vorgang der Kooptierung schenkt Sennett keine Beachtung. Vielleicht ist dieser Aspekt aus dem Blickwinkel eines amerikanisierten und von den amerikanischen Medien intensiv kooptierten Europa deutlicher zu erkennen (wobei bekanntlich die französische Kultur noch am meisten Widerstandskraft aufweist).

Die Mechanismen der Kooptierung scheinen einfach, sind aber in Wirklichkeit komplizierte Transferprozesse. Gerade weil eine konkrete Auseinandersetzung und Reaktion meist unmöglich ist (der Zuhörer/Zuschauer kann sich höchstens noch ärgern), werden die von den Massenmedien transportierten und propagierten Meinungen von den zu Passivität verurteilten Rezipienten vorwiegend unbewusst und deshalb im allgemeinen kritiklos interiorisiert. Anschliessend (und hier liegt der eigentliche Knackpunkt) werden diese von den Medien gelieferten Denkmuster vom Subjekt als seine vermeintlich eigenen Überzeugungen aufgefasst und gegenüber Dritten auch als solche ausgegeben und nicht selten vehement verteidigt. Diese interiorisierten Muster bestimmen fortan das Denken und Handeln in einer Weise, die das Subjekt zum medialisierten Pseudo-Ich zu degradieren droht. In *Deadly Persuasion* hat Jean Kilbourne darauf hingewiesen, dass Frauen gleich

<sup>221</sup> Ludwig Binswanger hat in *Grundformen menschlichen Daseins* eine eingehende Analyse vorgelegt (Unterkapitel: „Das Nehmen-bei-der-‘schwachen Stelle‘“).

zweifach kooptiert werden; durch die Benützung der Frau in der Werbung als Wunschobjekt und ein zweitesmal durch den Einfluss der ihrerseits von der Werbung kooptierten Männer.<sup>222</sup>

Im Unterschied zum Massenphänomen, wie es von Freud, Ortega y Gasset und anderen im Rückgriff auf LeBon analysiert wurde, haben wir es hier nicht mit einer von konkreten Menschenmassen mitgerissenen, beeinflussbaren und bar jeden Unterscheidungsvermögens emotionalisierten und destruktiven „Massenseele“<sup>223</sup> zu tun, sondern mit individuierten und zurechnungsfähigen Subjekten. Dennoch sind gewisse Ähnlichkeiten nicht zu verkennen. Besonders auffallend ist bei diesem Vorgang, dass sich die Massenmedien und ihre Botschafter für das Subjekt zu einer Art ‘Überich’ verdichten und das Subjekt verleiten, sich mit ihm zu identifizieren, um so aller Schwierigkeiten der Realitätsüberprüfung enthoben zu sein (was an Ionescos Witzerei in *Die Nilpferde* erinnert: „Aber natürlich ist es wahr, es steht ja in der Zeitung“).<sup>224</sup> Ausserdem möchte man – im Informationszeitalter geradezu eine Frage des persönlichen Prestige – immer bestens informiert sein, was den Prozess der Interiorisierung noch weiter begünstigt. Von den verschiedenen Medien kooptiert, läuft das Subjekt zuletzt Gefahr, sich in ein „Massensubjekt“ aufzulösen, gewinnt aber gerade daraus seinen überschätzten Selbstwert (ein Gefühl, das LeBon seinerzeit auch als Eigenschaft der kollektiven „Massenseele“ ausgemacht hat).

Der Einzelne vermag zuletzt nicht mehr deutlich zu unterscheiden, was durch eigene Urteilskraft autorisiert und gefiltert noch zum Bereich des ‘Ich’ gehört, und was nicht. Dies ist der vielleicht wichtigste Aspekt im Prozess der kooptierenden Selbsttäuschung, wie er unter den Bedingungen einer hochindustrialisierten und massenmedialisierten Gesellschaft Denken und Handeln des heutigen Subjekts hochgradig bestimmt. Marcuse hat in *One-Dimensional Man* dieses ‘Ich’, das „nicht mehr imstande scheint, sich als ein Selbst, unterschieden von Ich und Über-Ich, zu erhalten“ als „Schrumpf-Ich“ bezeichnet.<sup>225</sup> Was das Subjekt von den Medien und der Werbung an Meinungen übernimmt, vereinnahmt – wie bereits Freud für das „Massen-Ich“ festgestellt hat – auch noch die potentiell kritischen Gegenstimmen

<sup>222</sup> Jean Kilbourne, *Deadly Persuasion: Why Women and Girls Must Fight the Addictive Power of Advertising* (New York: Free Press, 1999).

<sup>223</sup> Zum hypnotisch-paralysierenden Führerkonzept, siehe auch Mikkel Borch-Jacobsen, *The Freudian Subject*. Trans. Catherine Porter (London: Macmillan, 1989), 226. Die wohl differenzierteste Analyse des Phänomens ‘Masse’ ist wohl Elias Canettis *Macht und Masse* (1960). Nicht nur entwickelt Canetti eine Typologie der Massen wie Hetzmasse, Fluchtmasse, Umkehrungsmasse, unsichtbare Masse der Toten und zukünftigen Generationen (wobei die verschiedenen Formen sich in Wirklichkeit überlagern), er zeigt auch, wie der Einzelne in der Masse seine Individualität verliert und in seinem Verhalten weitgehend durch den Typus jener Masse bestimmt wird, in der er sich gerade bewegt.

<sup>224</sup> Lewis hat diesen Aspekt in *Constructing Public Opinion* untersucht und festgestellt, dass vorgeblich neutrale Meinungsumfragen zu den infamsten soziopolitischen Kontrollmechanismen gehören, welche die konkrete Machtausübung nahezu überflüssig machen. Justin Lewis, *Public Opinion: how political elites do what they like and why we seem to go along with it* (Chicago: Columbia, 2001). Siehe auch Michael Rosen, *On Voluntary Servitude. False Consciousness and the Theory of Ideology* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1996).

<sup>225</sup> Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon P, 1964), 150. Marcuse spricht hier von „mutilated individuals“.

der Ichinstanz. Damit wird der Idealfiktion eines sich als selbstbestimmt verstehenden bürgerlichen Subjekts der Boden vollends entzogen.

Habermas hat es genau auf den Punkt gebracht: „Ideologie [richtet sich] in Gestalt der sogenannten Konsumkultur ein und erfüllt gleichsam auf tieferer Bewusstseinsstufe ihre alte Funktion, nämlich den Zwang zur Konformität mit den bestehenden Verhältnissen“, und das bedeutet: mit den Regeln und Forderungen der kapitalistischen Konsumindustrie.<sup>226</sup> Das falsche Bewusstsein ist also nicht verschwunden, es hat nur seine Struktur gewandelt, indem es vom politischen falschen Klassenbewusstsein zum klassenlosen falschen Bewusstsein des von der Wirtschaft kooptierten Konsum-Subjekts mutierte. Das optionale Subjekt akzeptiert, wie Adorno urteilt, den Konsum als seine Daseinsnorm.

Diese Entwicklung erfolgte umso leichter, als dem Konsumsubjekt eine transzendente Welt ebenso wie die bürgerlichen Alltagstugenden längst fremd geworden waren. Ohne eigenen Werthorizont bleibt aber das Subjekt den medial vermittelten Wunsch- und Leitbildern in hohem Mass ausgeliefert. Das Problem der Vermassung, von Simmel, Kracauer, Adorno und anderen in Philosophie, Soziologie und Kunst ausführlich geschildert und analysiert, hat sehr unterschiedliche Aspekte. Von besonderer Bedeutung für unsere Zeit erweist sich der Verlust an Unterscheidungs- und Urteilsvermögen durch den hier beschriebenen Prozess der Kooptierung des Subjekts durch die Massenmedien. Gerade weil dieser Vorgang dem Bewusstsein weitgehend entzogen bleibt, zeigt sich eine zu falschem Bewusstsein verleitende mediale ‘Interpellation’ des Subjekts, deren Verführungskraft das ideologisch verstandene ‘falsche Bewusstsein’ an Brisanz noch übertrifft.<sup>227</sup>

### *Qui bene distinguit, bene iudicat*

Die Fähigkeit zu kritischem Unterscheiden und Urteilen war immer schon eine schwierige Kunst. Um wieviel mehr gilt das für unsere hochmedialisierte Massengesellschaft. Wenn diese Fähigkeit (die bereits bei Platon als ‘dynamis kritike’ eine wichtige Erkenntnisrolle spielt) derart gefährdet erscheint, ist es gewiss nicht überflüssig, darüber nachzudenken, wie sie in unserer Zeit verstärkt gefördert werden könnte. Dabei gilt es zu unterscheiden zwischen verschiedenen Weisen der Reflexion. Die Form spezialisierten kritischen Denkens, wie sie den akademischen Lehrer auszeichnet, ist von anderer Art als das angemessene Urteilen, das den alltäglichen Umgang des Menschen mit Welt und Mitmensch bestimmt.

---

<sup>226</sup> Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, 318.

<sup>227</sup> Eine Gegenposition wird u.a. von Jay Blumler vertreten, der in „Uses and Gratifications“ auf der Aktivität des Zuschauers insistiert und diesen nicht als passives Opfer, sondern als aktiven Mitspieler betrachtet, der die gebotene Information sehr wohl zu interpretieren weiss und durchaus in der Lage sei, seine eigenen Urteile und Entscheidungen zu treffen.

Max Weber definiert in seiner Rede „Wissenschaft als Beruf“<sup>228</sup> erstere als „intellektuelle Rechtschaffenheit“ und „Redlichkeit“, ein Ausdruck, den er „schwächerer Relativierung“ entgegengesetzt. Ein „Lehrer“ ist für Weber jedoch keine Führergestalt. Damit wird allem ideologischen Bekennermut und aller Kathederhybris eine Absage erteilt. Die Versuchung des Lehrers ist gross, die eigenen Wertvorstellungen den Zuhörerinnen und Zuhörern aufzuzwingen, ohne dass diese die Möglichkeit haben, ihre unterschiedlichen Meinungen dagegen zu halten. Intellektuelle Redlichkeit wird von Weber näher als präzises „Verstehen der Tatsachen“ bestimmt; ähnlich stellt auch Benjamin in seiner Besprechung von Kracauers *Die Angestellten* fest: „[D]er Wirklichkeit wird so sehr zugesetzt, dass sie Farbe bekennen muss“.<sup>229</sup> Präzision ist – wie die Etymologie von ‘krinein’ (trennen, unterscheiden, abgrenzen, de-finieren) nahelegt – eo ipso kritisch, sogar subversiv.

Dass mit „Verstehen der Tatsachen“ zugleich eine Wertung zum Ausdruck gebracht ist, macht Weber gleichfalls deutlich. „Der Lehrer“, so stellt er fest, steht „im Dienst ‘sittlicher’ Mächte“ eben dadurch, dass er seiner Aufgabe, nicht aber einer bestimmten Weltanschauung dient, „mit Leidenschaft dient“, wie er hinzufügt. Zu diesem Dienst gehört für ihn auch die Pflicht, sich „Rechenschaft“ zu geben „über das eigene Tun“. Das Ziel akademischen Lehrens ist es zuletzt, den Zuhörern zur „Erkenntnis der Zusammenhänge“ zu verhelfen. In solch unpräzisen und doch höchst anspruchsvoller „Redlichkeit“ des Analysierens und Urteilens sieht Weber die kritische Arbeit des akademischen Lehrers und Forschers am besten verwirklicht. Statt bestimmter Werte vertritt Max Weber ein Ethos.

Wendet man den Blick vom akademischen zum alltäglichen Subjekt zurück, so zeigt es sich, dass die Fähigkeit zu kritischem Denken und Urteilen für das „freigesetzte“ Subjekt gerade im Alltag unverzichtbar bleibt, um angesichts einer im Umbruch befindlichen Welt der Vielzahl zu erwartenden Situationen gerecht zu werden. Dabei dürfte es hilfreich sein, Aristoteles’ Begriff ‘phronesis’ im Sinne einer „praktischen Weisheit“ und „Situationsklugheit“ in Erinnerung zu rufen.<sup>230</sup>

Der aristotelischen Unterscheidung von ‘phronesis’ und ‘techne’ vergleichbar, hat es Pascal unternommen, im „esprit de finesse“ ein Unterscheidungsvermögen zu fassen, das im Gegensatz zum wissenschaftlichen Denken („esprit de géométrie“), und gegen Descartes’ *mathesis universalis* gerichtet, speziell für den heterogenen Bereich individuell-konkreter Erfahrung zuständig ist. Im Gegensatz zur wissenschaftlichen Unterscheidungsmethode ist der „esprit de finesse“ allgemein anwendbar („dans l’usage commun“) und allen zugänglich („devant les yeux de tout le monde“). Allerdings braucht es dazu, wie Pascal hinzufügt, „une vue bien nette“,

<sup>228</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. UTB 1492 (Tübingen: Mohr, 1988), 582–613.

<sup>229</sup> Siegfried Kracauer, *Die Angestellten*. Mit einer Rezension von Walter Benjamin (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971 [1930]), 118.

<sup>230</sup> Solche Situationsklugheit, die den Menschen befähigt, in der entsprechenden Situation zur richtigen Zeit das Angemessene zu tun, lässt sich am ehesten als eine Form intellektuellen und emotionellen „Wachseins“ verstehen, als intensive innere „Aufmerksamkeit“. So besehen, erweisen sich „intellektuelle Redlichkeit“ und „Achtsamkeit“ als zwei Seiten der gleichen Medaille, und beide beinhalten einen ethischen Kern.

einen ganz klaren Blick. In La Bruyères „homme de goût“ wird diese Unterscheidungsfähigkeit, wie Giorgio Agamben in *L'homme sans contenu* aufzeigt, zu einem ästhetischen Vermögen verengt, das (in Diderots *Le neveu de Rameau* exemplarisch vorgeführt) in nihilistische Sensibilität für das Böse und Abgründige umzuschlagen droht.

Es handelt sich dabei also nicht wie beim wissenschaftlichen Denken um eine auf theoretisch-abstrakter Ebene angesiedelte Eigenschaft des Urteilens nach bestimmten allgemeinen Prinzipien, auch nicht um eine philosophische oder ethische Beurteilung vergangener oder zukünftiger Handlungen, sondern um eine ganz auf das *hic et nunc* bezogene Fähigkeit, die eher als holistische und intuitiv spontane Einsicht denn als rationale Urteilsfähigkeit aufzufassen ist.

In ähnlicher Richtung haben kürzlich auch die Soziologen Zygmunt Bauman, Francis V. Harbor und A. J. M. Milne argumentiert. Für sie wie auch für den Ethiker Bernhard Schleißheimer gibt es unbezweifelbar eine universelle menschliche Fähigkeit zu vernünftigem Unterscheiden und gerechtem Urteilen, die - wie die Ergebnisse zahlreicher Feldforschungen bestätigen - sich in allen Kulturen wiederfindet und so die Grundlage für ein universales Ethos abgeben könnte. Dass dieses Vermögen wie alle menschlichen Anlagen der Erziehung und Bildung bedarf, bleibt dabei unbestritten. Wenn wir die Kraft des Unterscheidens angesichts einer weitverbreiteten Tendenz zu Wertrelativität verkümmern lassen, verlieren wir unsere Freiheit und sind – mit dem Bösen konfrontiert – wehrlos.

Im engeren Rahmen ist hier auf die Funktion von Kunst aufmerksam zu machen. Es ist keine Übertreibung zu behaupten, dass in der Kunst die Sache des Menschen in einer Weise verhandelt wird, wie nirgendwo sonst. Kunst ist jener einzigartige Bezirk, wo Abstraktes am Beispiel konkreten Lebens durchgespielt und überpüft wird und wo auch die sinnliche Erkenntnisform (man darf sie ruhig – gegen Kant – ‘ästhetisch’ nennen) gleichberechtigt neben den intellektuellen Erkenntnismodus tritt.<sup>231</sup> Im Bereich der Kunst – und speziell in der Literatur – gilt in ganz besonderem Mass: *tua res agitur*. Wie im Gefolge von Heidegger und Adorno neuerdings auch Giorgio Agamben betont, vermag Kunst in ausgezeichneter Weise das Subjekt in seinem Reichtum und seinen Möglichkeiten zu wahren und unsere Verbindung zur Vergangenheit aufrecht zu erhalten. Die Pflege von Kunst und Literatur im schulischen wie im universitären Bereich gehört deshalb zu den vornehmsten gesellschaftlichen Aufgaben. Dies ist umso notwendiger als unsere digital orientierte Zivilisation dazu tendiert, einzelne (quantitativ erfassbare) Aspekte des Menschen zu selektionieren, was den potentiellen Reichtum des

---

<sup>231</sup> Ein so verstandener ästhetischer Erkenntnismodus ist von Nietzsches „Ästhetik der Existenz“ zu unterscheiden, die (in Form von Kunst) als Illusion Freiheit und Erlösung von der Tragik des Lebens verspricht: „[N]ur als ästhetisches Phänomen [ist] das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt“. Friedrich Nietzsche, *Werke*. Erster Band (München: Hanser Verlag, 1966), 40 und 131. Es ist dies eine merkwürdige Art von ‘Transzendenz’: Freude über die Unerschöpflichkeit des Daseins und eine ekstatische Freude am ewigen Werden. ‘Wahrheit’ aus Nietzsches Sicht ist hässlich; wir haben Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zugrunde gehen. Noch T.S. Eliot gesteht: „human kind / Cannot bear very much reality“ (Burnt Norton). Nur in der tragischen Kunst – so wiederum der späte Nietzsche – vermag der Mensch dem Schrecken seines Daseins ins Gesicht zu blicken.

menschlichen Subjekts in vielen gesellschaftlichen Bereichen und auf den verschiedensten Wissensgebieten verarmen lässt; die reduktionistisch-quantifizierenden Modelle und Methoden in Wirtschaft, Soziologie und Psychologie zeigen dies gegenwärtig in beängstigendem Mass.<sup>232</sup>

### *Die Fähigkeit, Falsches zu erkennen*

Wahrscheinlich war das Ziel, das Richtige und Wahre zu finden, immer schon zu hoch gesteckt; bekanntlich vermochte auch das Daimonion des Sokrates keine Hinweise zu geben, wie das Richtige zu tun sei, war aber sehr wohl imstande, seinen Träger vor Fehlern zu bewahren. Es wäre schon viel gewonnen, wenn wir die kritische Fähigkeit stärker entwickeln könnten, „der Wirklichkeit zuzusetzen“ und sie zu zwingen, „Farbe zu bekennen“, indem wir Tatbestände (oder solche, die sich dafür ausgeben) im grösseren Zusammenhang prüfen, um Hintergründe, Voraussetzungen und Motivationen aufzudecken und Falsches zu durchschauen. Dazu bildet intellektuelle Redlichkeit verbunden mit Wachheit und Aufmerksamkeit (als einer das Selbst und seine Vorurteile zurücknehmenden objektivierenden Haltung) die unentbehrliche Voraussetzung. Solches Denken, wie Gracian im Kritiker ausführt, ist „Urteilsfähigkeit“ im besten Sinn. Sie bildet die Basis aller Lebensklugheit und hilft dem Menschen (in Gracians unnachahmlicher Formulierung), sich „mit Würde gegen den Trug der Welt zu behaupten“, gegen die „puissances trompeuses“, die (wie Pascal betont) den Menschen „von aussen“ ebenso wie „von innen“ bedrängen.

Dass Selbstdistanzierung und die Fähigkeit zu Unterscheidung und kritischem Urteil immer schwieriger werden, ist nicht nur der Medialisierung der Gesellschaft und der damit einhergehenden massiven Kooptierung des Subjekts anzulasten; es ist dies auch eine Folge des postmodernen Wertpluralismus, der sozialen Rollenvielfalt, der Individualisierung von Lebensentwürfen und nicht zuletzt auch der zunehmenden soziokulturellen Durchmischung. Die von unserer Kultur rücksichtslos geförderte Digitalisierung und Quantifizierung alles Menschlichen tut ein übriges.<sup>233</sup> Angesichts der daraus sich ergebenden Orientierungsschwierigkeiten und einer ständig anwachsenden Informationsflut erweist sich kritische Urteilsfähigkeit als ein ebenso notwendiges wie wirksames Pharmakon.

Eine praxisnahe Einführung in Rhetorik und Semiotik ist für das kritische Hinterfragen von Bildern und Texten deshalb unerlässlich. Die im besten Sinn kulturwissenschaftlich argumentierenden Arbeiten von Umberto Eco, John Stuart Hall, Mieke Bal und Marcel Danesi stellen dazu ausgezeichnete Hilfen zur Verfügung. Eines der wirksamsten Mittel, Kritikfähigkeit zu fördern, ist der Sokratische Dialog. Nur wer früh im Leben gelernt hat, Abstand zu nehmen, sich in

---

<sup>232</sup> Siehe dazu die kritische Studie von Alain Ehrenberg und Anne Lovell, *La maladie mentale en mutation: psychiatrie et société* (Paris: O. Jacob, 2001).

<sup>233</sup> Die Verkürzung des Subjekts auf wenige angeblich messbare Parameter ist die paradoxe Folge einer immer stärkeren Differenzierung und Digitalisierung.



ein Gespräch einzulassen und dem Anderen zuzuhören, ist auch fähig, diesen in seiner Andersheit anzuerkennen. Der perspektivische Akt aufmerksamen Vergleichens unterschiedlicher Denk- und Sichtweisen hilft mit, Falsches auszusondern – nicht zuletzt bei sich selbst. Blakes Mahnung gilt heute mehr denn je: „May God us keep / From Single vision“.<sup>234</sup>

### Fremdverstehen als ‘bifokales Denken’

Kritisches Alltagsdenken lässt sich bestimmen als ‘bifokales Denken’, d.h. als Fähigkeit – und Bereitschaft – zum Perspektivenwechsel.<sup>235</sup> Die Respektierung der Pluralität kultureller Differenzen und der damit verbundenen unterschiedlichen menschlichen Sehweisen ist für ein fruchtbares Zusammenleben unerlässlich (worauf neben Hannah Arendt neuerdings auch Martha Nussbaum besteht). Hannah Arendt spricht in diesem Zusammenhang (mit Rückgriff auf Kant) von „enlarged mentality“. Damit bezeichnet sie die Fähigkeit, „to think in the place of everybody else“ und „to anticipate communication with others which whom one knows one must come to some agreement“.<sup>236</sup>

‘Bifokales Denken’ zu praktizieren ist für eine vielkulturelle Gesellschaft geradezu eine Überlebensfrage. Solche Doppelperspektive ist auch in der genetischen Betrachtung geschichtlicher Vorgänge erforderlich. Einen kritischen Aspekt gewinnt die Analyse von Zusammenhängen nämlich immer dann, wenn die synchrone Analyse durch eine diachrone Betrachtungsweise ergänzt wird; im Studium der Vorgeschichte eines historischen Zustandes findet beim Vergleich der verschiedenen „Zeitschichten“ (Koselleck) ganz natürlicherweise eine kritische Würdigung statt. Nicht nur verstehe ich nach dem Studium der Entwicklungsbedingungen die Gegenwart deutlicher, wir erkennen auch historische Fehler, und es ergeben sich Ausblicke auf bisher ungenutzte Möglichkeiten für die Zukunft. Aus dieser Sicht ist die Historie – aller modischen Abwertungsversuche zum Trotz – immer noch ‘magistra vitae’.

In meinem historisch-sytematischen Einleitungskapitel zur zweibändigen Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität komme ich zum Schluss: „Jeder einzelne Subjektivitätsschub hat seinen Preis und ergibt eine spezifische Gewinn- und Verlustbilanz, die sich auf die weitere Entwicklung auswirkt. Einer dieser Gewinnposten ist die gewachsene Einsicht in die Tendenz des Menschen zur Selbsttäuschung; ein zweiter das vertiefte Bewusstsein eines fundamentalen

---

<sup>234</sup> David V. Erdman (ed.), *The Poetry and Prose of William Blake* (New York: Doubleday, 1970), 693.

<sup>235</sup> Soll ein Perspektivenwechsel wirklich glücken, setzt dies den Willen und die Bereitschaft zu einer echten Auseinandersetzung mit der in der Fremdperspektive zum Ausdruck gebrachten Weltsicht voraus. Für Waldenfels ist dabei die Rolle des „Dritten“ von zentraler Bedeutung. Waldenfels, *Topographie des Fremden*, 37–42 („Vektoren des Fremdwerdens“). Waldenfels zieht auch Georg Simmel, Alfred Schütz und Julia Kristeva in die Diskussion mit ein.

<sup>236</sup> Zitiert und diskutiert in: Robert C. Pirro, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, 125–126.

Angewiesenseins auf den Anderen und der Verantwortung für den Anderen. Nicht das sich als autonom gebärdende Subjekt, sondern nur ein sich selbst in seinem Gefährdetsein und in seiner Abhängigkeit durchschauendes Subjekt ist überhaupt in der Lage, aktiv an den Veränderungen der Verhältnisse mitzuwirken“.<sup>237</sup>

Die Aufklärung hat es offensichtlich nicht vermocht, die politisch-ideologische Bewusstseinsverzerrung aufzuklären; dazu war die geschichtliche Aufarbeitung eines Marx notwendig. Die Aufklärung war auch nicht imstande, die Versuchungen von Macht, Technik und Konsum zu bändigen. Was in der Folge allzu oft verloren ging, ist Kants sittliche Basis, ohne die der Autonomiebegriff eine gefährliche Verabsolutierung erfährt, wofür nicht zuletzt Fichtes Konzept der „absoluten Existenz und Autonomie des Ich“ zusammen mit Schellings Willensbegriff verantwortlich ist, wie er speziell im Geniegedanken aufgenommen wurde. Dann allerdings läuft die Vernunft Gefahr, in Unvernunft und prometheische Hybris umzuschlagen. Auch „Wissenschaftliche Intelligenz“, wie Hartmut Heuermann dargelegt hat, schützt nicht vor ideologischer Verführung.

Wenn aber die Vernunft sich derart leicht einspannen lässt, ist es wohl nicht unangezeigt, im Sinne des Ethikers Bernhard Schleißheimer eine „Neoaufklärung“ (wie er es nennt) in Gang zu setzen „gegen die epidemische Korruption der Vernunft als einer neuen Form selbstgewählter – blind und gedankenlos hingegenommener – Unmündigkeit“, anstatt sich mit der resignierenden Feststellung zu begnügen: Die Aufklärung hat versagt.<sup>238</sup> Dennoch wäre es naiv, auf die Kraft der Vernunft zu setzen, ohne deren historische Gebundenheit zu berücksichtigen und ohne die Bedingungen zu ihrer Verwirklichung in der Geschichte zu untersuchen, wie sie sich in kulturellen und institutionellen Formen vorfinden. „Angesichts der objektiven Gegebenheiten fällt es zweifellos schwer, von der Zukunft eines aufgeklärten Subjekts überzeugt zu sein. ‘Schwer’ heisst aber nicht ‘unmöglich’, und deshalb werden wir nicht davon ablassen“ (Mensching).

Dass dies ohne ein entsprechendes gesellschaftliches Umfeld (wie schon Kohlberg monierte) nur geringe Chancen hat, ist nicht zu leugnen. Mandelbaums Schlussfolgerung ist zwingend: „Even ubiquitous or innate human capacities for moral reasoning must be cultivated ‘in community’.“<sup>239</sup> Individuelle Moral ist auf gesellschaftliche Ordnungsstrukturen angewiesen, sie ist aber nicht mit diesen Strukturen identisch. Schon Schiller hat erkannt, dass hier ein Zirkel vorliegt: „Alle

---

<sup>237</sup> Hagenbüchle, „Historisch-systematische Einführung in die Geschichte der abendländischen Subjektivität: Formen menschlicher Selbstvergewisserung von der Antike bis zur Postmoderne“. In: Hagenbüchle, Fetz, Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* (Berlin: DeGruyter, 1998), 78–79.

<sup>238</sup> Briefliche Mitteilung (16.6.2000). Siehe auch Pierre Bourdieu, *Praktische Vernunft*, 118. Ohne eine historische Bedingtheit wäre Vernunft paradoxerweise durch und durch bedingt.

<sup>239</sup> Seymour J. Mandelbaum, *Open Moral Communities* (Stanford: Stanford UP, 2000), 4–5. Die Kongressakten eines kürzlichen Symposiums zu Piaget untersuchen die zentrale Rolle der Kultur im kognitiven Entwicklungsprozess. Larry P. Nucci et al. (ed.), *Culture, Thought, and Development*. Jean Piaget Symposium Series (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 2000), siehe speziell das Kapitel „The Central Role of Culture in Cognitive Evolution: A Reflection on the Myth of the ‘Isolated Mind’“.

Verbesserung im Politischen“ soll vom Charakter ausgehen, wie aber kann der Charakter in einer gewissenlosen Gesellschaft verbessert werden? Schillers Antwort: durch die Kunst, die allein imstande ist, den Menschen zu sensibilisieren und den Charakter zu formen, indem sie „den Menschen sowohl physisch als moralisch in Freiheit setzt“ (*Ästhetische Erziehung*, 14. Brief).

### *Auf dem Marktplatz des Lebens*

Die Fähigkeit zu präzisiertem Unterscheiden und zu kritischem Urteil zu fördern, ist sicherlich weniger aufregend als der ursprünglich von den Cultural Studies dem Intellektuellen zugewiesene Auftrag, Kritik an der hegemonialen Kultur zu üben und an einer „‘counter-hegemonic’ culture“ zu arbeiten. Intellektuelle Redlichkeit und einen Pascalschen „esprit de finesse“ zu kultivieren, sollte als Aufgabe jedoch nicht unterschätzt werden. Sie mag hinter dem Humboldtschen Bildungs- und Ganzheitsideal (dem noch Marx anhing) zurückbleiben, ist aber kaum weniger anspruchsvoll, wenn man die von Pascal lange vor Nietzsche und Freud aufgedeckte Tendenz des Menschen zu Verstellung, Täuschung und Selbsttäuschung in Rechnung stellt: „L’homme n’est donc que déguisement . . . et en soi-même et à l’égard d’autres“. Dies nicht wahrhaben zu wollen, ist (wie Pascal hinzufügt) eine „selbstverschuldete Illusion“.

Solche Selbstbegrenzung anzuerkennen, braucht Mut. Dieser Mut ist durchaus verschieden von Kants Aufruf: „Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen“. Jener ist vielmehr ein Mut zur Selbstbescheidung, zu einer, wie Lévi-Strauss fordert, „principled humility“. Beides ist unabdingbar: Mut zum eigenen Denken und Mut zur Anerkennung der Grenzen dieses Denkens. Dem lässt sich Günther Anders’ Appell anfügen: „Habe Mut, Angst zu haben“, und das bedeutet für Anders: Habe Mut zur Freiheit, zur Entscheidung und zum Widerstand.

Paul Ricoeur zufolge bleibt es „ein dauernder kultureller Auftrag, die ‘idols of the market’ [wie sie Francis Bacon in der *Instauratio Magna* unvergesslich vorgeführt hat] in jeder Epoche wieder neu bewusst zu machen“. Zwei solche „Idole“<sup>240</sup> wurden hier genauer vor den Blick gerückt: die Tendenz zu unbedachtem Kurzzeitverhalten sowie das selbstgefällige Vertrauen in die Freiheit seiner Urteilskraft des von den Medien (meist unvermerkt) vereinnahmten multioptionalen Subjekts. Nur wenn kritische Reflexion zu einem Grundbestandteil unserer Erziehungs- und Bildungsbemühungen erhoben wird, vermag das Subjekt dem Sog der „neuen Gleichgültigkeit“ und dem Zwang zu gesellschaftlicher Konformität, zum „Spas-Spiesser“ und zum „Konformismus des Anderssein“ erfolgreichen Widerstand entgegenzusetzen. Und nur so vermag das Subjekt zuletzt auch die vielfältigen und subtil verdeckten Versuche zu seiner Manipulation durch die Massenmedien zu entlarven. Mit diesem Appell für ein Ethos des kritischen Denkens und Urteilens, das letztlich Fundament alles soziopolitischen Handelns

<sup>240</sup> Kurzzeitverhalten und speziell ‘Kooptierung’ lassen sich als moderne Varianten von Selbsttäuschung und Täuschung unter Bacons vier „Irrtümer“ einreihen.

bilden sollte, haben wir uns – gegen Max Webers ausdrückliche Warnung – „auf den Marktplatz“ und „auf die Gassen“ begeben.

Alternativen zum gegenwärtigen Zustand vorzulegen kann aber nicht Aufgabe der Universität sein; eher ist dies die Aufgabe der Kunst, wie der ungarische Autor und Übersetzer Akos Doma in einem Interview kürzlich festgehalten hat.<sup>241</sup> Aufgabe der Universität als Ort der Reflexion bleibt es aber, Fehlentwicklungen aufzuzeigen und bewusst zu machen. Und bewusst machen – wie wir spätestens seit Marx wissen – heisst immer auch Bewusstsein verändern.

Man könnte einwenden, dass in unserer Epoche keine Kriterien mehr zur Verfügung stehen, die ein genuin ‘kritisches’ Denken erlauben. Der Verlust an übergreifenden Normen und Kriterien, die nur allzu häufig ideologisch begründet waren, hat jedoch seine positive Seite. Gerade weil wir mit dem bürgerlichen Subjekt auch das problematische Ideal humanistischer Werte und metaphysischer Selbstgewissheit verabschiedet haben und ein utopischer Werthorizont (wie er für Bloch und Adorno noch bestimmend war) nicht mehr erkennbar ist, wird es zuletzt möglich, im Akt experimentierenden kritischen Befragens – ausserhalb ideologischer und metaphysischer Bezugswänge – der ganzen Vielfalt des Wirklichen entgegen zu treten, ohne sich ständig verpflichtet zu fühlen, ‘Subjekt’ und ‘Humanitas’ gegen die Bedrohung durch Technik, Rationalisierung und Massengesellschaft verteidigen zu müssen; dies schon deshalb nicht, weil uns der Weg zurück zum bürgerlichen Subjekt (im Sinne einer Wiederaneignung) verschlossen bleibt.

Ob und in welcher Weise mit der Verabschiedung des bürgerlichen Subjekts ein Aufbruch zu neuen Formen der Subjektivität stattfindet, bleibt abzuwarten. Für Gianni Vattimo kann es nur ein „schwaches“ und „korrumpiertes“ Subjekt sein mit einem „schwachen Unterwegssein-Charakter“.<sup>242</sup> Vielleicht wäre damit auch einer Forderung Giorgio Agambens Genüge getan, im „Prinzip, das die Zuschreibung von Subjektivität erlaubt“, die „Matrix der Desubjektivierung“ zu erkennen.<sup>243</sup> Geschichte lässt sich aber nicht vorhersagen, sie geschieht,<sup>244</sup> doch geschieht sie nie ohne handelnder Subjekte.

---

<sup>241</sup> Speziell das Genre der Science Fiction unternimmt es, gesellschaftliche Alternativentwürfe vorzulegen.

<sup>242</sup> Gianni Vattimo, *Das Ende der Moderne*, 173. Gewiss kann ein „Aufbruch zu neuen Ufern“ nicht auf Anhieb erreicht oder auch nur intendiert werden, sondern nur das jeweilig nächste Ufer (Sartres Bild des Skifahrers vergleichbar). Ohne Zwischenziele bleibt es jedoch bei einem sinn- und zwecklosen Unterwegssein.

<sup>243</sup> Giorgio Agamben, „Die Absolute Immanenz“. In: Agamben, *Bartleby oder die Kontingenz?* (Berlin: Merve Verlag, 1993), 90–95, 103–104, 110.

<sup>244</sup> Der späte Heidegger spricht von „Ereignis“ und „Geschick“. Für Lévinas ist die Zukunft das „Andere“, das uns überfällt (wie der Tod). Emmanuel Lévinas, *God, Death and Time*. Transl. Bettina Bergo (Stanford: Stanford UP, 2009), 229 („Postscript“).

# Das zukünftige Subjekt als Grenzgänger Ein neues Paradigma: Existenz im „Zwischen“

## *Das Ende der Hochkulturen*

Hegel hat als Schlussphase der von ihm dialektisch verstandenen Entwicklungsmomente des menschlichen Geistes die Selbstaufhebung der Geschichte postuliert, und kürzlich hat Fukuyama das Ende der Geschichte und des Menschen verkündet.<sup>245</sup> Nicht erst Foucault sieht das Subjekt in den trans-subjektiven Strukturen verschwinden;<sup>246</sup> schon Roderick Seidenberg ahnt eine perfekt organisierte und vollkommen stabile Gesellschaft voraus, ähnlich jener von Ameisen, Bienen und Termiten.<sup>247</sup> Auch für Gehlen kündigt sich eine geschichtslose Welt an, da aus seiner Sicht sämtliche Möglichkeiten der abendländischen Kultur realisiert und damit erschöpft sind und als blosses Überlieferungskorpus in einer neuen „Welt-Industrie-Kultur“ aufgehen werden.<sup>248</sup> In Arendts Augen könnte unsere Epoche sogar „in der tödlichsten und sterilsten Passivität enden, die die Geschichte je gekannt hat“.<sup>249</sup> Für Cioran schliesslich ist die Geschichte (als Individualisierungs- und Subjektivierungsprozess) eine „heillose Verirrung“ und der nachgeschichtliche, desillusionierte Mensch ein „vakantes Wesen“. In seiner prometheischen Zukunftsbesessenheit<sup>250</sup> scheint er zur Selbstdestruktion geradezu verdammt – „reif zum Verschwinden“.<sup>251</sup>

---

<sup>245</sup> Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man* (New York: Free Press, 1992).

<sup>246</sup> Michel Foucault, *Les mots et les choses* (Paris: Gallimard, 1966), 398.

<sup>247</sup> Roderick Seidenberg, *Posthistoric Man: An Inquiry* (Chapel Hill, 1950; New York: Viking Press, 1974), 56, 179. Parallel dazu entstehen jene Werke, die in der Literaturgeschichte als ‘Dystopien’ abgehandelt werden (z.B. Huxley, *Brave New World*; Orwell, 1984 (urspr.: *The Last Man in Europe*); LeGuin, *The Dispossessed*; Atwood, *Life Before Man*, usf.).

<sup>248</sup> Arnold Gehlen, *Studien zur Anthropologie und Soziologie* (1963), 132–134, 246, 321–323. Joachim Ritter sieht (wie später Wolfgang Iser) in den Geisteswissenschaften ein Medium, das die „Abstraktheit und Geschichtslosigkeit“ einer Gesellschaft „kompensiert“. In: *Die Aufgabe der Geisteswissenschaften in der modernen Gesellschaft* (Münster, 1961), 2–28. Ders., *Subjektivität. Sechs Aufsätze* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974), 163.

<sup>249</sup> Hannah Arendt, *The Human Condition*, 411.

<sup>250</sup> Zur Kritik der „instrumentellen Vernunft“ und der ihr innewohnenden imperialistischen Tendenz, siehe die Arbeiten der Frankfurter Schule, speziell Horkheimers so betitelte Aufsatzsammlung. Auch Platon bemängelt den Mittelcharakter der Technik, die für beliebige Zwecke eingesetzt werden kann. In neuerer Zeit hat Heidegger (speziell im Begriff ‘Ge-stell’) die Arroganz und Seinsvergessenheit des technologischen Machbarkeitswahns verurteilt.

<sup>251</sup> Die Zitate stammen aus den Aufsatzsammlungen *Précis de Décomposition* (1949) und *Ecartèlement* (1979).

Ob die abendländische Kultur ihre Rolle ausgespielt hat<sup>252</sup> und die menschliche Geschichte tatsächlich an ihr Ende gekommen ist, mag füglich bezweifelt werden; dass wir aber an einem geschichtlichen Wendepunkt angelangt sind, ist unbestreitbar. Die demographische Durchmischung der unterschiedlichsten Religionen, Rassen und Kulturen nimmt Dimensionen an, die man vor kurzem nicht für möglich gehalten hätte. Eine neue Subjektivität ist denn auch in Umrissen bereits erkennbar.<sup>253</sup>

Dieser Prozess wird nicht nur durch die Steigerung der Transport- und Kommunikationsmöglichkeiten enorm beschleunigt, sondern auch durch Flüchtlingsströme aller Art in beängstigender Weise intensiviert, wobei in jüngster Zeit kriegerische Ereignisse zu den bereits bestehenden ökonomischen und politischen Faktoren hinzugekommen sind.<sup>254</sup> Europas expansiv-imperialistische Geschichte schlägt jetzt massiv auf diesen Kontinent zurück.<sup>255</sup> Es ist deshalb keine Übertreibung zu behaupten, dass neben der Globalisierung des Marktes die kulturelle Globalisierung<sup>256</sup> zum Kernproblem dieses Jahrhunderts wird – eine Herausforderung, für die wir in Europa im Unterschied zu den Vereinigten Staaten nur ungenügend gerüstet sind und deren Konsequenzen wir noch gar nicht voll abzuschätzen vermögen. So ist vorderhand völlig unklar, ob im Gefolge der Globalisierung eine grössere Gleichheit erreicht wird oder aber die Ungleichheit zunimmt. Es ist deshalb gleichermassen naiv, diesen Vorgang als postmodernistische oder postkoloniale Utopie enthusiastisch zu begrüßen wie als apokalyptisches Szenario zu perhorreszieren. Unausweichlich ist diese Entwicklung aber zweifellos

---

<sup>252</sup> Alfons Rosenberg entwirft in *Durchbruch zur Zukunft* (München-Planegg: Wilhelm Barth Verlag, 1958) und in anderen Schriften eine zukünftige Kultur, besteht aber weiterhin auf der geistigen Verantwortung Europas für die Gestaltung dieser Zukunft. Vor und nach dem zweiten Weltkrieg hat sich T.S. Eliot vehement für eine Erneuerung der europäischen Kultur eingesetzt. Peter Ackroyd, *T.S. Eliot* (London: Hamish Hamilton, 1984), 272–273. Auch Bassam Tibi, selbst Grenzgänger zwischen den Kulturen, hält kompromisslos an den Errungenschaften der europäischen Aufklärung (genauer: an der Kantischen Vernunft und deren universeller Ethik) fest. Bassam Tibi, *Krieg der Zivilisationen*, 64, 304. Europa hat im Verlauf seiner Geschichte gegenüber der übrigen Welt zweifellos eine gewaltige Schuld auf sich geladen, aber es hat auch immer wieder das „Gegengift“ gegen seine eigenen Verfehlungen hervorgebracht. Arthur Schlesinger, Jr., *The Disuniting of America* (New York: Norton, 1992), 127.

<sup>253</sup> Siehe besonders David A. Hollingers pluralistische Vision eines *Postethnic America* (New York: Basic Books, 1995). Ferner: Naomi Bubis, „Die Stadt, die niemals schläft: Impressionen aus Israels ‘melting pot’“. In: *NZZ* (6./7.2.1989). Zur „subjektlosen Subjektivität“ und zum postmodernistischen „floating subject“, siehe Hagenbüchle, „Hinführung“ [Historisch-systematische Einführung in die Geschichte der abendländischen Subjektivität: Formen menschlicher Selbstvergewisserung von der Antike bis zur Postmoderne]. In: Hagenbüchle, Fetz, Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* (Berlin: DeGruyter, 1998), 58–65.

<sup>254</sup> Was die kürzlichen Terroranschläge langfristig auslösen werden, ist schwer abzusehen, doch lässt sich schon jetzt eine allgemein zunehmende Fremdenfeindlichkeit und eine Verhärtung der nationalen und internationalen Positionen erkennen, die beunruhigend ist.

<sup>255</sup> Tibi spricht zu Recht von der „Rache der Geschichte“. Bassam Tibi, *Krieg der Zivilisationen*, 75–79. Das betrifft heute auch Länder wie die Schweiz, die (im Gegensatz zum übrigen Europa) an dieser imperialistischen Politik nie teilgenommen haben.

<sup>256</sup> Siehe dazu Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Minneapolis and London: U of Minnesota P, 1996).

und verlangt unsere ganze Aufmerksamkeit, wenn wir der Zukunft nicht unvorbereitet gegenüber treten wollen. Ein „Ministry of Disturbance“, wie es Dewey für seine Zeit noch gefordert hat, ist in der gegenwärtigen Situation wohl überflüssig.

### *Globalisierung als Konfliktpotential*

In einem gewissen Sinn waren alle bedeutenden Kulturen Mischkulturen.<sup>257</sup> Die Bereitschaft, fremdes Kulturgut aufzunehmen, macht geradezu den Reichtum einer Kultur aus. Die griechische Kultur etwa, die am Ausgangspunkt der abendländischen Entwicklung steht, ist ohne den Einfluss Ägyptens, Kleinasiens und weiterer asiatischer Kultureinschüsse nicht vorstellbar. Auch übernationale Kulturkreise hat es in der europäischen Geschichte immer schon gegeben. Der Hellenismus war ein solcher, das Mittelalter ein weiterer, und die Bewegungen des Humanismus, der Renaissance und der Aufklärung hatten gesamteuropäischen Zuschnitt. Stets handelte es sich aber um geographisch begrenzte Kulturkreise, nicht um globale Strukturen. Hierin liegt denn auch das Neue der gegenwärtigen Entwicklung, die unter der Bezeichnung ‘Multikulturalität’, ‘Postmoderne’ und ‘post-histoire’ in unser Vokabular Eingang gefunden hat.

Zum erstenmal stehen sich jetzt Hochkulturen direkt gegenüber, die dezidiert ein Eigenrecht (mitunter sogar eine Suprematie) beanspruchen und sich nicht an europäischen oder euro-amerikanischen Kulturnormen messen lassen wollen.<sup>258</sup> Ob sich in Zukunft daraus eine „Weltkultur“ und möglicherweise sogar eine „Weltordnung“<sup>259</sup> entwickeln wird, wie dies u.a. Alfons Rosenberg, Heinrich Rombach, C.F.v. Weizsäcker, Walter Schulz und Bernhard Schleißheimer annehmen, bleibt abzuwarten.<sup>260</sup> Im politischen Bereich wird die Entstehung übernationaler staatlicher Gebilde zur Zeit durch gegenläufige Bewegungen konterkariert, die sich in der gewaltsamen Befreiung sprachlich, politisch, religiös

---

<sup>257</sup> Dies gilt zumindest für dynamisch sich entwickelnde (nach Lévi-Strauss: „heisse“) Kulturen, aber nur bedingt für relativ statische Hochkulturen wie diejenigen Chinas, Japans oder Lateinamerikas. Als eine der interessantesten Mischkulturen, die auch für den heutigen Besucher noch mit Händen zu greifen ist, dürfte diejenige Siziliens gelten.

<sup>258</sup> Dazu gehört der Islam, der sich als letzte messianische Epoche begreift, auf die Christus als Prophet vorausweist.

<sup>259</sup> Vgl. auch Otfried Höffe, „Eine föderale Weltrepublik“. In: *Information Philosophie*, 3 (August 1999), 7–19. C.F. v. Weizsäcker hält eine Weltordnung für wahrscheinlich, warnt aber vor den Gefahren für Freiheit und Kultur, die von einer Nivellierung ausgehen könnten. Zitiert in: Bernhard Schleißheimer, „Die Idee des Friedens. Ein philosophiegeschichtlicher Überblick“. In: Rainer A. Roth (Hg.), *Frieden. Denkanstöße zum Jahr des Friedens* (Passau: Passavia Universitätsverlag, 1987), 17–41.

<sup>260</sup> Das Internet wurde lange Zeit als Motor dieser Entwicklung angesehen, aber diese Vermutung hat sich bisher nicht bewahrheitet. Auch die angekündigte globale Computer-Sprache steht vorderhand noch aus. Die scheinbar unbegrenzte Möglichkeit des Computers zur Übersetzung von Sprachen fördert im Augenblick eher das Gegenteil. Ed Shane, *Disconnected America: The Consequences of Mass Media in a Narcissistic World* (New York: M.E. Sharpe, 2001)

und rassistisch geprägter Völkerschaften sowie in der Erneuerung bereits überwunden geglaubter Nationalismen manifestieren. Dass es sich bei diesen Vorgängen nicht zuletzt um eine Panikreaktion auf die massive Unsicherheit im Gefolge der gegenwärtigen Globalisierungstendenzen handelt, hat Benjamin R. Barber eindrucksvoll vorgeführt.<sup>261</sup> Und Samuel P. Huntington hat in einer vielbeachteten Studie aufgezeigt, welche kriegerischen Gefahren in den verschiedenen Regionen von den politischen, religiösen und kulturellen Abwehrreflexen und den damit verbundenen Identitätsverhärtungen (im Sinne von Defensivmechanismen) gegen die weltweiten Umstrukturierungsprozesse ausgehen könnten.<sup>262</sup>

## Das zukünftige Subjekt: Grenzgänger der Kulturen

Im Gefolge der Entkolonialisierung ist auch die bis dahin weitgehend dominante eurozentrische Sichtweise als imperialistischer Denkmodus desavouiert.<sup>263</sup> Gleichzeitig geraten die traditionellen Hochkulturen in eine Legitimationskrise, indem keines der grossen kulturellen Wertsysteme eine vorrangige Geltung zu beanspruchen vermag. Da die nationalen Grenzen zudem immer durchlässiger werden, beginnt sich langsam eine transnationale Kultur abzuzeichnen, wobei es sich vorderhand weniger um eine neue Kulturform als um eine neue Lebens- und Daseinsweise handelt, die – wie ausgeführt – Salman Rushdie als „intermingling“, „hybridität“ und als „mongrelization“,<sup>264</sup> Homi K. Bhabha als „hybridität“ und „in-betweenness“ charakterisiert hat.<sup>265</sup> Aus dieser Perspektive erscheint das zukünftige Subjekt als „migrating soul“, als ein grenzüberschreitendes Subjekt, und zwar im

---

<sup>261</sup> Benjamin R. Barber, *Jihad vs. McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World* (New York: Random House, 1996). Barber sieht die fragmentierenden Gegenkräfte als Ausdruck von „tribalism“

<sup>262</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Simon & Schuster, 1996). Huntingtons Szenario ist als Warnung zu verstehen. Es wird jedoch rasch reale Möglichkeit, wenn wir nichts dagegen unternehmen. Zur Frage, was denn unternommen werden könnte, siehe beispielsweise Bassam Tibi, „Was tun gegen einen Krieg der Zivilisationen?“ In: *Krieg der Zivilisationen*, 57–64.

<sup>263</sup> Wichtige Wegmarken in diesem Prozess sind Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient* (New York: Pantheon, 1978) und Homi K. Bhabha, *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1994).

<sup>264</sup> Salman Rushdie, *In Good Faith* (New York: Granta, 1990), 3–5. Das Folgende mag sich wie ein schlechter Witz anhören, ist aber trotzdem symptomatisch. Waren früher Hundebesitzer stolz auf die edle und reine Rasse ihrer Tiere, so sind sie nach einer kürzlichen Studie jetzt ausgesprochen stolz auf ihre kuriosen Strassenmischungen (dies auch und gerade in vornehmen Stadtvierteln).

<sup>265</sup> Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, 207.



geographischen wie im kulturellen Sinn.<sup>266</sup> Weil es sich dabei um ein globales Phänomen handelt, ist das Überschreiten von Grenzen (Bhabha spricht von „border line engagements“) schon heute ein zentrales Thema der Weltliteratur.<sup>267</sup>

Grenzen zu überschreiten, heisst immer auch, über den Verlauf der Grenzlinien Bescheid wissen,<sup>268</sup> wenn solche „border line engagements“ nicht in Indifferenz oder in aggressivem Neokolonialismus enden sollen.<sup>269</sup> Die kulturspezifischen Grenzen des Anderen zu respektieren<sup>270</sup> war immer schon Voraussetzung für ein fruchtbares menschliches Zusammenleben; für eine multikulturelle Gesellschaft wird das gegenseitige Kennen und Anerkennen von Grenzen sogar überlebenswichtig.<sup>271</sup> Dass Grenzen keineswegs nur eine abschliessende, sondern auch eine auf- und erschliessende Funktion haben, soll anschliessend noch erörtert werden.

### *Selbstkreation als ‘grand récit’*

Sich neu- und umorientieren zu müssen ist bekanntlich ein Grundzug unserer

---

<sup>266</sup> Zum zukünftigen „globalen Subjekt“ als „Grenzgänger“, siehe auch Hagenbüchle, „From Common Ground to Common Project“. In: Hagenbüchle and Raab (eds.), *Negotiations of America’s National Identity*. Volume I (Tübingen: Stauffenburg Verlag, 2000), 1–36. Vgl. dazu das *Preface* im gleichen Band. Im Gegensatz zur postmodernistischen Haltung, die einer Auflösung von Grenzen das Wort redet, wird hier die umgekehrte Auffassung vertreten, wonach es unabdingbar bleibt, Grenzen (und damit Unterschiede) zu akzeptieren, sich dieser bewusst zu sein und sie beim Überschreiten – diesseits wie jenseits – zu respektieren. Obwohl auch Homi K. Bhabha auf der Wichtigkeit von Grenzen insistiert, sucht er das „Fremde“ und „Neue“ in den Räumen zwischen den Grenzen, beharrt (wie Benjamin) auf der Nichtübersetzbarkeit von Kulturen und richtet seine Hoffnung auf die „migrating subject“ entlang der Grenzen und zwischen diesen. Bhabha, *The Location of Culture*, 212–235, spez. 207–208, 224–225, 227–228.

<sup>267</sup> Homi K. Bhabha, „The World and the Home“. Zitiert in: José David Saldívar, *Border Matters* (Berkeley and Los Angeles: U of California P, 1997), 95. Man beachte den Doppelsinn von *Border Matters* als „Grenzangelegenheiten“ und „Grenzen sind von Wichtigkeit“.

<sup>268</sup> Nach Simmel setzt jede soziale Beziehung einen Prozess der Grenzbestimmung in Gang: „Überall, wo die Interessen zweier Elemente demselben Objekt gelten, hängt die Möglichkeit ihrer Koexistenz daran, dass eine Grenzlinie innerhalb des Objekts ihre Sphären scheidet.“ Zitiert in: Niklas Luhmann, *Soziale Systeme* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984), 177. Zur Grenze aus systemtheoretischer Sicht, besonders 22–27.

<sup>269</sup> Interessanterweise hat auch Platon, Entwerfer der ersten bedeutenden politischen Utopie, den Zeus Herkeios, Schützer der Grenzen, verehrt und die horoi, die Grenzpfähle zwischen den Besitzungen der Bürger, „heilig“ genannt. Zitiert in: Hannah Arendt, *Vita activa*, 40.

<sup>270</sup> Zur Konstruktion kultureller Grenzen zwischen Individuen und Gruppen, siehe Michèle Lamont and Marcel Fournier (eds.), *Cultivating Differences: Symbolic Boundaries and the Making of Inequality* (Chicago: Chicago UP, 1992).

<sup>271</sup> In dieser Auffassung fühle ich mich durch Bassam Tibi bestärkt. Tibi, *Krieg der Zivilisationen*, 335–340. Auch Michael Walzer betont die Notwendigkeit von Grenzziehungen und spricht von der „Kunst“ des Trennens. In: Walzer, *Spheres of Justice* (New York: Basic Books, 1983), 284.

Zeit.<sup>272</sup> Für das grenzüberschreitende Subjekt ist „the location of culture“ (Bhabha) allerdings nicht mehr geographisch oder historisch festzumachen. Statt dessen finden kulturelle Prozesse der Selbstpositionierung im Kopf des Einzelnen statt – in einer mentalen Topographie gleichsam. Stephen Greenblatts Ausdruck „self-fashioning“ (von Greenblatt für die Epoche der Renaissance eingeführt) trifft unsere postmoderne Situation sehr genau – eine schier unlösbare Aufgabe, wenn man bedenkt, dass solche Selbstgestaltung im „Zwischen“,<sup>273</sup> d.h. an und zwischen den Grenzen erfolgen soll, nachdem die religiösen, kulturellen und sozialen Paradigmen ihre Pilotkraft weitgehend eingebüsst haben. Die stets wechselnden Subjektpositionen lassen zudem den Prozess der „Selbst-Revision“ als unabschliessbar erscheinen. In Erweiterung der Interaktionstheorie Meads sieht Erving Goffmann das ‘Selbst’ als in ständiger Konstruktion und Rekonstruktion begriffen und spricht deshalb vom „multiple self“. Er versteht darunter eine in Interaktion mit anderen konstruierte Vielfalt von Identitäten, woraus das Subjekt (nach Art eines dramaturgischen Modells) je nach sozialer Situation eine Rolle auswählt, um sich – zwecks Stabilisierung des eigenen Selbst und im Sinn eines „impression management“ – seinen Partnern möglichst vorteilhaft zu präsentieren.

Oakeshott zufolge ist solche Selbstkreation eine gefährliche Überbürdung des Individuums, die historisch zu zwei entgegengesetzten Typen von Subjektivität geführt hat, nämlich zum postmodernen radikal individualistischen Subjekt einerseits und zum „individual manqué“ andererseits. Der orientierungslos gewordene Mensch erscheint im „verfehlten Individuum“ gleichsam als Negativkopie des sich autonom verstehenden Subjekts. Auf der Suche nach einer neuen Sicherheit lehnt er es ab, selbst eine Wahl zu treffen und überlässt sich einer Leitfigur, welche die Wahl für ihn trifft. Dieser Typus des selbstentfremdeten „anti-individual“ ist nach Oakeshott die wichtigste Quelle für jene kollektivistischen Fehlentwicklungen, die das vergangene Jahrhundert geprägt haben.<sup>274</sup>

Anders als Oakeshott – und zentral gegen Sartre gerichtet – sieht Heidegger im Projekt der Selbstgestaltung eine „Seinsvergessenheit“ und Selbstüberschätzung des Menschen, der in massloser Arroganz nicht nur die Natur räuberisch missbraucht, sondern auch den Mitmenschen ruchlos für seine eigenen Zwecke ausbeutet und sich zuletzt selbst zerstört.<sup>275</sup> Für T.S. Eliot liegt in „humility“, im Akt menschlicher Selbstbescheidung, die einzige Möglichkeit, dem selbstzerstörerischen

<sup>272</sup> Umso dringlicher wäre angesichts dieser weltweiten Neuorientierungsprozesse eine universal akzeptable und verbindlich zu machende Ethik. Zum Versuch, Konsens über dialogische Prozeduren zu erreichen, siehe in diesem Aufsatz den Abschnitt „Konsenssuche: Formen des Dialogs“.

<sup>273</sup> Der Begriff des „Zwischen“ ist vielfältig verwendet worden, speziell von Ernst Bloch, Martin Buber und speziell von Homi K. Bhabha. In die Diskussion eingeführt wurde er m.W. von Hannah Arendt.

<sup>274</sup> Anthony Farr, *Sartre's Radicalism and Oakeshott's Conservatism: The Duplicity of Freedom* (New York: St. Martin's P, 1998), 184–187.

<sup>275</sup> Michael E. Zimmermann, *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity* (Berkeley: U of California P, 1994), 116–117. Damit wird das Anliegen der Existenzphilosophie, die je eigene einmalige Existenz zu verwirklichen, nicht bestritten. Das Konzept der Selbstgestaltung im Sinne des Postmodernismus läuft jedoch Gefahr, über den individuellen Selbstgestaltungen die Bedeutung der ‘Identität’ zu vergessen.

Fortschrittswahn zu entkommen: „The only wisdom we can hope to acquire / Is the wisdom of humility“.<sup>276</sup> In einer Zeit massiver Egoisten fällt es schwer, diese Hoffnung zu teilen.

Folgt man Lyotard, so ist die Zeit der geschichtlich legitimierten, sinnstiftenden „Erzählungen“ vorbei. Man könnte allerdings mit einigem Recht gegen Lyotard einwenden, dass es sehr wohl „un grand récit“ gibt, von dem unsere Zeit bestimmt wird, nämlich die dialektisch sich zuspitzende Geschichte der Ablösung von jeweils epochenmässig dominanten Subjektformationen durch eine Geschichte zunehmender Selbstkreation und Selbstkultur. Erstaunlicherweise hat ausgerechnet Foucault, der selber die Auflösung des Subjekts beschrieben und vorangetrieben hat, am Ende seines Lebens den Akt der Selbstgestaltung anhand antiker Vorbilder wieder ins Bewusstsein gerückt. Tatsächlich lässt sich die Geschichte menschlicher Selbstkreation in ihren verschiedenen Ausgestaltungen von der Antike über das frühe Christentum, das Mittelalter (und den dieser Epoche eigenen Etappen einer ‘Renaissance’), weiterhin über Renaissance, Aufklärung und Romantik und schliesslich über die folgenschweren Entwicklungen des 19. Jahrhunderts bis hin zu den Extremformen des Existentialismus und der Postmoderne verfolgen.<sup>277</sup>

Nach der Verabschiedung des Subjekts durch Foucault und die Poststrukturalisten mehren sich seit einiger Zeit die Versuche, dieses in der einen oder anderen Weise zurückzugewinnen. So greift neben Foucault auch Rorty in seiner „Ästhetik der Existenz“ auf Nietzsche zurück.<sup>278</sup> Solche Rekonstruktion darf jedoch nicht im Sinne einer restaurativen Rückkehr zum Alten geschehen, die Hegel bekanntlich als blosse „Zuflucht der Ohnmacht“ bezeichnet hat. Wo eine kritische Rekonstruktion des „multioptionalen“ Subjekts ansetzen könnte, wird im Schlussteil zur Sprache kommen.

Es steht jedenfalls zu vermuten, dass der Übergang von den (relativ stabilen) Hochkulturen zu einer „multioptionalen Gesellschaft“ und damit zu einer neuen flexiblen Subjektivität<sup>279</sup> – falls dieses Szenario so zutrifft – sich nicht ohne Verwerfungen und Konflikte vollziehen wird.<sup>280</sup> Wie immer man diese Entwicklung im einzelnen beurteilen mag, die rasch wachsende Multikulturalität auf Grund globaler Migrationen wird unser Leben von Grund auf verändern. Zwei

<sup>276</sup> T.S. Eliot, *The Four Quartets*, „East Coker“. In: T.S. Eliot, *The Complete Poems and Plays* (New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1971), 125.

<sup>277</sup> Siehe dazu Hagenbüchle, „Historisch-systematische Einführung in die Geschichte der abendländischen Subjektivität: Formen menschlicher Selbstvergewisserung von der Antike bis zur Postmoderne“. Ich habe hier die fortlaufende Dekonstruktion und Rekonstruktion des Subjekts aus historisch-systematischer Sicht beschrieben. In: Hagenbüchle, Fetz, Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* (Berlin: deGruyter, 1998), 1–88.

<sup>278</sup> Neuerdings auch Richard Shusterman, *Performing Live: Aesthetic Alternatives for the Ends of Art* (Ithaca: Cornell UP, 2000).

<sup>279</sup> Siehe dazu Ed Shane, *Disconnected America: The Consequences of Mass Media in a Narcissistic World* (New York: M.E. Sharpe, 2001).

<sup>280</sup> Ralf Dahrendorfs Konfliktmodell (welches das Marx'sche Modell korrigiert und erweitert) ist gerade in unserer Zeit von brennender Aktualität.

Problemkreise stehen dabei im Vordergrund. Einerseits die intrakulturelle Herausforderung, innerhalb der verschiedenen nationalen und kulturellen Identitäten eine neue Gemeinschaft zu begründen; andererseits die weiter gefasste gesellschaftliche Aufgabe, bei aller kulturellen Vielfalt<sup>281</sup> einen Wert- und Zielhorizont zu eröffnen, der über die Traditionen und Konventionen von Einzelkulturen und Nationen hinaus allgemeine Geltung beanspruchen darf<sup>282</sup> und sich nicht in einem beliebigen Synkretismus erschöpft.

## Ambivalenz des Fremden

### *Marx und Freud*

Lewis A. Coser hat Freuds bahnbrechende Einsichten in die Ambiguität menschlicher Beziehung in *The Function of Social Conflict* (1956) für eine Analyse sozialer Interaktionen genutzt und (wie schon Simmel) darauf verwiesen, dass jede menschliche Beziehung – zumindest latent – die Doppelstruktur von Liebe und Hass aufweist, was gerade im Nahverhalten zwangsläufig die Gefahr von Konflikten hervorruft. Coser hat darüber hinaus gezeigt, dass Gruppenkonflikte dazu angetan sind, die innere Kohäsion einer Gruppe zu stärken, allerdings unter gleichzeitiger Steigerung der nach aussen gerichteten Aggression – letztlich also mit negativen Konsequenzen für die Umgebung.

In einer Zeit, da die Ressourcen schwinden und Verteilungsrivalitäten zunehmen, gewinnt das Marx'sche „Konfliktmodell“, wie es Ralf Dahrendorf weiter entwickelt hat, an Überzeugungskraft, während utopische Vorstellungen an Glaubwürdigkeit einbüßen. Dahrendorf sieht das Konfliktmodell als geeignetes Modell für eine offene Gesellschaft: „The conflict model is essentially non-utopian; it is the model of an open society“.<sup>283</sup> Ein solches Modell mag ästhetisch weniger befriedigend sein als das Bild einer harmonischen Gesellschaft, aber es ist der sozialen Wirklichkeit adäquater, weil im gegenwärtigen Wettstreit mit den

---

<sup>281</sup> In einem Streitgespräch zwischen Ernest Gellner und Clifford Geertz verteidigte Geertz lokale Kulturen gegen universelle Vorstellungen, während Gellner kulturübergreifende Vernunftregeln forderte und den Multikulturalismus entschieden ablehnte. Diskutiert in: Bassam Tibi, *Krieg der Zivilisationen*, 286–287

<sup>282</sup> Bassam Tibi, „Gibt es eine für alle Zivilisationen gültige Ethik der Menschenrechte?“ In: *Krieg der Zivilisationen*, 125–161. Zur Frage einer Weltethik, siehe auch die einschlägigen Veröffentlichungen von Hans Küng.

<sup>283</sup> Zitiert nach Lee Braude, *Promise Deferred: Sociology since 1930*. In: *Choice* (February 1999), 999–1009.

Mitbewerbern jeder zuallererst seinen eigenen Vorteil im Auge hat.<sup>284</sup> In einem kürzlich erschienen Bericht zur Tragödie von Littleton stellt Dieter Thomä die „strategische Rücksichtslosigkeit“ als ein durchgehendes Charakteristikum unserer anglo-amerikanischen Wettbewerbszivilisation heraus.<sup>285</sup> Umso notwendiger werden deshalb ordnende Institutionen, regulierende Rituale und orientierende Wertausrichtungen.

### *Die Erfahrung der doppelten Kontingenz*

Wie sehr die gegenwärtige kulturelle Unsicherheit und Orientierungslosigkeit auch im täglichen Leben eine Art rechtsfreien Raum – und damit Gewalt – begünstigt, lässt sich an den für uns schwer verständlichen Gewalttaten gegen Fürsorgerinnen, Lehrer und Geistliche ablesen, wie sie in letzter Zeit fast an der Tagesordnung sind.<sup>286</sup> Man fühlt sich dabei an das Eingangskapitel von Victor Hugos *Les Misérables* erinnert, worin der entlassene Sträfling um ein Haar den mildtätigen Bischof umbringt, der ihm Aufnahme gewährt hat. Der Bischof entgeht diesem Schicksal nur deshalb, weil er trotz der Anwesenheit des unheimlichen Gastes aus einem Grundvertrauen heraus ohne Angst ruhig und tief schläft. Wir werden damit auf eine Schwierigkeit verwiesen, die jeder Begegnung mit dem Fremden anhaftet und die nach Talcott Parsons in der Struktur der „doppelten Kontingenz“ ihren Grund hat: Beide Partner erfahren sich wechselseitig als weitgehend undurchsichtig<sup>287</sup> und in ihrem gegenseitigen Verhalten als nicht vorhersehbar.<sup>288</sup>

Aus Parsons Sicht kann kein vernünftiges Handeln zustande kommen, wenn die

---

<sup>284</sup> Zum Konfliktmodell, vgl. Lyotards Auffassung, wonach alle Diskursformen und Weltsichten inkommensurabel seien. Heterogenität und basale Differenz produzieren in Lyotards Augen notwendigerweise eine Konfliktsituation, die er als „general agonistic“ beschreibt. James Williams, *Lyotard: Towards a Postmodern Philosophy* (Cambridge, GB: Polity Press in ass. with Blackwell Publ. Ltd., 1998), vide ‘difference’. Siehe dazu auch Hagenbüchle, „Postmodernism Revisited“, Abschnitt: „Difference as a Grounding Principle“ (in Vorbereitung).

<sup>285</sup> Dieter Thomä, „Dreischritt zum Attentat: Die Gewalt ist gewöhnlich“. In: *NZZ* (15./16.5.1999).

<sup>286</sup> Von solchen Gewalttaten bleibt auch die Schweiz nicht verschont, ein Land, das von seiner Geschichte her multikulturell geprägt ist und besser als andere Nationen imstande sein sollte, mit solchen Problemen umzugehen. Dass dies nicht der Fall ist, zeigt die gegenwärtige Situation in aller Deutlichkeit. Die Gründe dafür sind vielfältiger Art. Ein wichtiger Faktor ist die historisch begründete kulturelle und politische Igelstellung des geo-zentral gelegenen Kleinstaates, die sich auch in der Skepsis gegenüber der Europäischen Union äussert (eine Haltung, die von Benjamin R. Barber uneingeschränkt positiv bewertet wird).

<sup>287</sup> Die Unsicherheit der Begegnung mit Unbekannten (im Schrecken als Riesen gesehen) hat schon Rousseau im Detail analysiert. Zur Frage der „Fremdbedrohung“, siehe Waldenfels, *Topographie des Fremden*, 45–48 („Fremdheit und Feindschaft“).

<sup>288</sup> Aus Luhmanns Sicht (wie erwähnt) befriedigt der symbolische Interaktionismus deshalb nicht, weil er ein ‘alter ego’ als ein kontingent handelndes in das ‘Ego’ einbaut und damit unterstellt, dass es auf der anderen Seite dasselbe sei. So besehen, behandelt der Interaktionismus nur die halbierte doppelte Kontingenz und bleibt Handlungstheorie. Mit dem Begriff der Handlung ist das Problem nach Luhmann aber nicht zu fassen.

Partner ihr Verhalten jeweils vom Verhalten des Anderen abhängig machen,<sup>289</sup> weshalb er eine normative Orientierung im Sinne eines (der Kultur entnommenen) Wertkonsenses als gemeinsame Handlungsgrundlage als notwendig erachtet. Ein solcher Konsens ist aber genau das Problem und erweist sich in der Begegnung unter Unbekannten als besonders schwer realisierbar. Niklas Luhmann lehnt einen Wertkonsens als Handlungsvoraussetzung ab und unternimmt es, der doppelten Kontingenz mit einer Theorie autopoietischer Systeme einen kreativen Aspekt abzugewinnen.<sup>290</sup> Gleichzeitig weist er auf das aus solcher Kontingenz resultierende „Misstrauen“ hin, indem ein Sich-Einlassen auf derartige unkontrollierbare Situationen naturgemäss als besonders riskant empfunden wird. Um die „immer präsente Angschwelle“ zu überwinden, wurde (Luhmann zufolge) schon früh in der menschlichen Geschichte die „Vertrauensinstitution des Gastes“ geschaffen.

‘Vertrauen’ ist „eine Art Selbstfestlegung, bevor der Andere sich gebunden hat“.<sup>291</sup> Aus systemtheoretischer Sicht erweitert derjenige, der ‘Vertrauen’ schenkt, sein Handlungspotential; ausserdem fällt es schwer, einmal erwiesenes Vertrauen zu täuschen.<sup>292</sup> Gleichzeitig konzidiert Luhmann, dass schon geringe Anzeichen eines Vertrauensmissbrauchs genügen, um eine radikale Veränderung des Beziehungsverhältnisses auszulösen. Andererseits hat erfolgreich angebotenes ‘Vertrauen’ selbstbestätigenden Charakter. Luhmann verschweigt dabei aber nicht die Schädlichkeit „blinden Vertrauens“, wenn man es unterlässt, sich mit den notwendigen „Sicherheitsstrategien“ und „Kontrollempfindlichkeiten“ zu umgeben. ‘Vertrauen’ muss deshalb möglichst früh in sozialen Situationen erlernt und erprobt werden.<sup>293</sup>

### *‘Toleranz’ und ‘Respekt’*

Was die konkrete Begegnung mit dem Fremden angeht, so ist es mit den üblichen Appellen zu ‘Toleranz’ schon deshalb nicht getan, weil ‘Toleranz’ (Kant zufolge<sup>294</sup>) eine reziproke Relation impliziert und auf Gegenseitigkeit angewiesen bleibt. Obwohl bereits ein ethisches Prinzip der griechischen Sophistik ist

<sup>289</sup> Vgl. dazu das von Luhmann merkwürdigerweise nicht erwähnte „Gefangenendilemma“.

<sup>290</sup> Niklas Luhmann, *Soziale Systeme* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984), 148–190. Luhmann kritisiert hier Begriffe wie ‘Wechselwirkung’ und ‘Reziprozität’, und er bemängelt auch Parsons’ Postulat eines kulturellen Wertkonsenses („value orientation“) als Handlungsvoraussetzung. Gerade aus dem Mangel an „basaler Zustandsgewissheit“ entsteht für Luhmann über „Beobachtung“, „Erwartung“ und „feedback“ zweier „black boxes“ autokatalytisch eine „emergente Ordnung“ als soziales System (151–58 und 161–69).

<sup>291</sup> Für den Systemtheoretiker Luhmann reduziert Vertrauen ‘Komplexität’ (229).

<sup>292</sup> Luhmann bleibt dafür allerdings eine Erklärung schuldig. Wie im Falle des Missbrauchs von Vertrauen könnte dies wohl nur eine psychologische Theorie leisten.

<sup>293</sup> Luhmann, *Soziale Systeme*, 179–182.

<sup>294</sup> Siehe hierzu Christine M. Korsgaard, „Creating the Kingdom of Ends: Reciprocity, and Responsibility in Personal Relations“. In: Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge, Mass.: Cambridge UP, 1996), 188–221.

‘Toleranz’ im wesentlichen eine Errungenschaft der europäischen Aufklärung, die in dieser Form bei den meisten anderen Kulturen gar nicht existiert. Und selbst, wo es die Idee der ‘Toleranz’ gibt, wie etwa im Buddhismus und in Teilen des Islam, hat sie eine durchaus andere Begründung und einen anderen Stellenwert. ‘Toleranz’ allein ist somit für die Begegnung mit dem Anderen höchstens eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung. Wie schon Goethe angemerkt hat: „Toleranz sollte eigentlich nur eine vorübergehende Gesinnung sein: sie muss zur Anerkennung führen. Dulden heisst beleidigen.“

Norberto Bobbio geht noch einen Schritt weiter. Im Gegensatz zu Kant beharrt er nicht auf dem Prinzip der Reziprozität. Statt dessen rückt er eine unilaterale Tugend in den Vordergrund: ‘mitezza’ („meekness“), und er verweist auf das biblische Versprechen: „Blessed are the meek for they will inherit the earth“ (Matthäus V:5). „Meekness“ ist für Bobbio „an attitude towards others that does not need to be reciprocated to be fully actualized“.<sup>295</sup> Vergleichbares gilt für Altruismus, Grosszügigkeit oder Gnade, die alle unilaterale soziale Tugenden verkörpern und „meekness“ entweder als begleitende Qualität oder wie ‘charity’, ‘compassion’ und ‘mercy’ sogar als notwendige Bedingung voraussetzen. Hier wird keine Gegenseitigkeit verlangt, hier ist der Einzelne – ähnlich wie bei Lévinas – ethisch rückhaltlos gefordert. Die schwierige Frage: Wie anders darf der andere sein, damit sich eine lebendige Beziehung noch einstellen kann? wird damit hinfällig.

Was gegenwärtig mit viel Pathos verlangt wird ist eine Haltung der ‘Offenheit’, die Aufforderung also, sich gegenseitig besser kennen zu lernen, um so möglicher Gewaltanwendung entgegen zu wirken. Die Soziologie hat tatsächlich lange Zeit angenommen, dass eine genauere Kenntnis des Anderen zwangsläufig zu mehr Verständnis und zu einer Verminderung gegenseitiger Antipathie und Gewalt führen müsste (Kontakthypothese). Umfangreiche Überprüfungen dieser Hypothese an kulturell gemischten Wohn- und Bürgergemeinschaften in den U.S.A. haben jedoch zum bestürzenden Ergebnis geführt, dass normalerweise das Umgekehrte der Fall ist. Gerade ein präziseres Wissen um die unterschiedlichen Auffassungen des Anderen scheint dazu angetan, Emotionen der Abneigung hervorzurufen, da diese Auffassungen nicht selten mit ungewohnten Vorstellungen und Praktiken (etwa Kindererziehung und Stellung der Frau) einher gehen. Die Kenntnis des Anderen garantiert allein noch keineswegs ein friedliches Zusammenleben.

Trotzdem bleibt es unumgänglich, die gegenseitigen Grenzen in Form kulturspezifischer Wertvorstellungen, Verhaltensweisen und Gebräuche kennen zu lernen, um so den kulturellen Schock der Begegnung zu mildern, grob verletzendes Fehlverhalten zu vermeiden, Vorurteile abzubauen und – das ist entscheidend –

---

<sup>295</sup> Norberto Bobbio, *In Praise of Meekness. Essays on Ethics and Politics*. Transl. Teresa Chataway (Cambridge: Polity P, 2000), 32. Wiederum: „I safeguard and value my meekness, generosity or kindness towards you, irrespective of the fact that you may also be meek, generous, or kind towards me“. Bobbio geht damit hinter die Aufklärung auf urchristliches Tugendwissen zurück. Mit Luhman lässt sich auch von ‘Vertrauen’ sprechen, also von „eine[r] Art Selbstfestlegung, bevor der Andere sich gebunden hat“.

Verständnis für die Fremdheit des Anderen zu entwickeln.<sup>296</sup> Dies ist letztlich nur über eine Neugestaltung der Erziehungsformen<sup>297</sup> und Bildungsinhalte<sup>298</sup> zu erreichen mit dem Ziel, ein gewandeltes Verhältnis zum ‘Anderen’ insgesamt zu gewinnen – letztlich eine politische Aufgabe. Kohlbergs grundlegende Studien zur moralischen Entwicklung<sup>299</sup> des Menschen sollten zur Pflichtlektüre aller an Erziehungsprozessen beteiligten Personen erklärt werden.<sup>300</sup> Auch sein „just community“-Projekt verdient unsere Aufmerksamkeit. Selbst die bestgemeinten erzieherischen Unternehmungen vermögen innerhalb einer asozial agierenden Gesellschaft nur wenig auszurichten.<sup>301</sup> Wie Lehrer und Eltern ihren in Ghettos aufwachsenden Kindern menschliche Grundwerte beibringen sollen, wenn sie selber in unmenschlichen Verhältnissen zu leben gezwungen sind, ist in der Tat schwer vorstellbar. Was Kohlberg „the moral atmosphere“<sup>302</sup> einer Gesellschaft nennt, ist deshalb von zentraler Bedeutung.<sup>303</sup>

Was mit ‘Toleranz’ gewöhnlich in eins gefordert wird, ist ‘Respekt’. Der Begriff ‘Respekt’ hat seit Charles Taylors einflussreichem Essay eine geradezu

---

<sup>296</sup> Jacques Lacans (von Derrida gegen Lévinas ins Feld geführte) Vorstellung, das Fremde sei als alter ego immer schon Teil des Selbst (oder das verborgene Ideal dessen, was das Selbst ermangelt), ist in dieser Form nicht haltbar und verhindert gerade ein genuines Kennenlernen des Anderen. Zudem wird der eigene „blinde Fleck“ – von William James „a certain blindness“ genannt – gänzlich ausser Acht gelassen. Siehe hierzu die grundlegende Studie von Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre* (Paris: Editions du Seuil, 1990). Für Lévinas (wie schon für Buber) ist es die ereignishaft Begegnung mit dem Fremden, welche dem eigenen Selbst seine „Selbstverständlichkeit“ benimmt. Indem das ‘Ich’ gleichfalls zum Fremden wird, ist es dem Gegenüber primordial „verpflichtet“ (und nicht auf Grund irgendwelcher ethischer Prinzipien).

<sup>297</sup> Der Auffassung von Henry Louis Gates Jr. ist uneingeschränkt zuzustimmen: „Othering starts in the home“. Auch Bassam Tibi hebt die Wichtigkeit konkreter Verhaltensänderungen im Alltag hervor. Solange sich im privilegierten Westen Kinder – mit Zustimmung und Unterstützung der Eltern – in einem masslosen Konsumwettbewerb alles leisten dürfen, ohne an Grenzen zu stoßen, sind sie für das kulturelle „Miteinander“ in einer zukünftigen Gesellschaft schlecht vorbereitet.

<sup>298</sup> Mit der Einbeziehung von Texten marginalisierter Gesellschaftsgruppen und Drittweltländer ist es allerdings nicht getan. Erforderlich an Schulen und Universitäten ist die Kultivierung eines – an Literatur und Kunst geschulten – kritischen und selbstkritischen Denkens.

<sup>299</sup> Lawrence Kohlberg, „Moral Education in the Schools: A Developmental View“. In: *School Review* 74 (1966), 1–30. Hier und in weiteren Schriften vertritt Kohlberg die Sokratische Methode, um einen moralischen Reifeprozess auszulösen – also nicht durch Indoktrination, sondern durch ‘Entwickeln’ des (seiner Meinung nach) jedem jungen Menschen eigenen Moralpotentials. Donald R.C. Reed, *Following Kohlberg* (Notre Dame: U of Notre Dame P, 1997), 170–190.

<sup>300</sup> Dies betrifft keineswegs nur Lehrer, Professoren und Verantwortliche im Erziehungs- und Bildungswesen, sondern auch das Personal verschiedenartigster Straf- und Erziehungsanstalten.

<sup>301</sup> Dies haben verschiedene mit bedeutenden finanziellen Mitteln unterstützte Projekte bewiesen, welche die benachteiligten Jugendlichen in Ghettoumgebung zu fördern versuchten. Die meisten Projekte zeigten leider wenig Wirkung oder sind gänzlich gescheitert.

<sup>302</sup> Reed, *Following Kohlberg*, 94–95, 196.

<sup>303</sup> „Following Piaget’s constructivist assumption, Kohlberg defines moral principles as developmental constructions, not as a priori axioms. Social interaction thus plays an important role.“ In: Reed, *Following Kohlberg*, 121–127. Ohne adäquate „socio-moral stimulation“ durch die gesellschaftliche Umgebung ist nach Kohlberg eine moralische Entwicklung nicht möglich.



inflationäre Verbreitung erfahren.<sup>304</sup> ‘Respekt’ ist aber nur möglich, wenn man sich die Mühe nimmt, Haltung und Wertsystem des Anderen kennen zu lernen und dieses zumindest als alternative Existenzweise auch zu schätzen vermag. Das ist bei religiösen und sozialen Praktiken durchaus nicht selbstverständlich, da diese zu den eigenen Traditionen oft in schroffem Gegensatz stehen, und zwar nicht bloss in einem abgehobenen intellektuellen Sinn, sondern im ganz gewöhnlichen Alltagsverhalten.<sup>305</sup> Hier liegen denn auch die individuellen und rechtsstaatlichen Grenzen von Verständnis und ‘Toleranz’, wenn anders die eigenen Werte nicht aufgegeben werden sollen.<sup>306</sup> Wie sich solche „Grenzbegegnungen“ über blosser Defensivreaktionen hinaus fruchtbar gestalten lassen, wird anschliessend untersucht.

Said hat darauf beharrt, dass wir gar nicht imstande seien, in der Begegnung mit anderen Kulturen unsere ethnozentrische Voreingenommenheit (und damit unseren kulturellen Dominanzanspruch) völlig abzulegen. Die Frage stellt sich sogar, ob wir (wie Lyotard vorschlägt) angesichts der Unüberbrückbarkeit kultureller Differenzen den zum Scheitern verurteilten Versuch eines interkulturellen Verstehens nicht ein für allemal aufgeben und kulturelle Andersheit schlicht als solche akzeptieren sollten. Wir können uns das in einer immer stärker globalisierten Welt aber nicht leisten, wenn wir das Ziel eines friedlichen und für alle (potentiell) bereichernden Zusammenlebens nicht preisgeben wollen. Begründete Skepsis und das Wissen um Komplexität und Ambivalenz interkultureller Situationen darf uns nicht davon abhalten, unsere kulturelle Kompetenz im gegenseitigen Umgang auszubilden und weiter zu entwickeln.<sup>307</sup>

---

<sup>304</sup> Charles Taylor, „The Politics of Recognition“. In: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and ‘The Politics of Recognition’: An Essay by Charles Taylor* (Princeton, N.J.: Princeton UP, 1992), 25–73. Auch in Lawrence Kohlbergs strukturellem Phasenmodell spielt ‘Respekt’ eine ausschlaggebende Rolle. Siehe dazu Reed, *Following Kohlberg*. Index, vide ‘respect’ (Belege auf S. 91 und 129 sind im Index nicht enthalten).

<sup>305</sup> Vergleichbare Überlegungen mögen im 17. Jahrhundert Sully bewogen haben, in seinem berühmten Plan zur Reorganisation Europas einerseits zu religiöser Toleranz aufzurufen, andererseits aber vorzuschlagen, die religiösen Minderheiten zum Auswandern zu veranlassen und für jedes Territorium nur eine Religion vorzusehen. Es wäre überheblich, diesen Vorschlag einfach der mangelnden Einsicht einer vergangenen Epoche anzulasten. Gerade in jüngster Zeit sind uns die fast unüberwindlichen Schwierigkeiten eines kulturellen und religiösen Neben- und Miteinanders ohne institutionelle Verankerung wieder stark bewusst geworden.

<sup>306</sup> Vergleichbare Überlegungen mögen im 17. Jahrhundert Sully bewogen haben, in seinem berühmten Plan zur Reorganisation Europas einerseits zu religiöser Toleranz aufzurufen, andererseits aber vorzuschlagen, die religiösen Minderheiten zum Auswandern zu veranlassen und für jedes Territorium nur eine Religion vorzusehen. Es wäre überheblich, diesen Vorschlag einfach der mangelnden Einsicht einer vergangenen Epoche anzulasten. Gerade in jüngster Zeit sind uns die fast unüberwindlichen Schwierigkeiten eines kulturellen und religiösen Neben- und Miteinanders ohne institutionelle Verankerung wieder stark bewusst geworden.

<sup>307</sup> Bassam Tibi zitiert Huntington und warnt zurecht davor, das Entstehen für kulturelle Werte immer gleich als Kulturimperialismus und Rassismus zu diskreditieren. Tibi, *Krieg der Zivilisationen*, 48. Umgekehrt führt der Anspruch auf kulturelle Ausschliesslichkeit direkt in die Falle des Kulturkampfes mit unabsehbaren kriegerischen Folgen.

## *Voluntaristische und emotionale Aspekte*

Zur Anstrengung, den Anderen nach Möglichkeit aus seiner eigenen Kultur heraus zu verstehen, muss der Wille hinzukommen, 'Gastrecht' zu gewähren. Kant grenzt das 'Gastrecht' (d.h. „das Recht, zeitweise als Hausgenosse aufgenommen zu werden“, was nach ihm einen Vertrag zwischen den Staaten voraussetzt) vom 'Hospitalitätsrecht' ab. Letzterem zufolge ist jeder Mensch grundsätzlich berechtigt, sich irgendwo auf der Erde niederzulassen. Dies ist für Kant die dritte politische Maxime, deren Befolgung allein Aussicht auf Realisierung der „Idee des ewigen Friedens“ verspricht.<sup>308</sup>

Wenngleich diese Forderung von einem rechtlich-politischen Gesichtspunkt aus nicht leicht zu erfüllen ist, bleibt Kants aufklärerisches Postulat (das später auch von Fichte vertreten wird) ein beständiger Appell, das 'Hospitalitätsrecht' als universelles Natur- und Menschenrecht – und damit als allgemeinmenschliche Pflicht – ernst zu nehmen. Umgekehrt gehen diejenigen, die das 'Hospitalitätsrecht' beanspruchen, ihrerseits die Verpflichtung ein, dieses verantwortungsvoll auszuüben und die damit verbundenen sozialen und gesetzlichen Grenzen zu respektieren. Eine dieser Grenzen ist nach Kant der „inhospitale“ Gebrauch von Gewalt.

Offensichtlich bedarf es mehr als nur rationaler Vernünftigkeit für eine erfolgreiche Begegnung mit dem Anderen; es braucht auch den festen Willen dazu, verbunden mit einem Grundgefühl, das sich als „Sympathie“<sup>309</sup> wenigstens angenähert bezeichnen lässt. Nach Rousseau und Kant sind wir (falls nicht durch die Umwelt „verdorben“) mit einer natürlichen Neigung zur 'Menschlichkeit' und zum 'Mitleid' begabt; Rousseau stellt aber gleichzeitig klar, dass solches Mit-Gefühl ohne entsprechende Formung der Imagination keinen Ausdruck zu finden vermag.<sup>310</sup> Imagination und Sensibilität zu entwickeln und zu fördern ist die besondere Leistung von Kunst.<sup>311</sup> Dass Kunst – und speziell die Literatur – in Familie, Schule und nicht zuletzt auch an Universitäten gegenwärtig einen geringen Stellenwert einnimmt,

---

<sup>308</sup> Für Kant ist es keine Forderung der Philanthropie, sondern des Rechts, „bei seiner Ankunft auf dem Boden eines anderen deswegen von diesem nicht feindselig behandelt zu werden“. Historisches Wörterbuch der Philosophie, vide 'Hospitalität'.

<sup>309</sup> Der Begriff lässt sich bis in die kosmologischen Auffassungen der Antike zurückverfolgen. Im 18. Jahrhundert (so bei Lessing) wird das aristotelische 'Mitleid' mit dem Ausdruck „sympathetisches Gefühl“ wiedergegeben.

<sup>310</sup> Der Begriff lässt sich bis in die kosmologischen Auffassungen der Antike zurückverfolgen. Im 18. Jahrhundert (so bei Lessing) wird das aristotelische 'Mitleid' mit dem Ausdruck „sympathetisches Gefühl“ wiedergegeben. Siehe auch Joshua Cohen, „The Natural Goodness of Humanity“. In: Andrew Reath et al. (eds.), *Reclaiming the History of Ethics* (Cambridge, Mass.: Cambridge UP, 1997), 102–139.

<sup>311</sup> Siehe dazu den hervorragenden Sammelband von Martha Nussbaum, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (New York: Oxford UP, 1990), speziell 45–93. Ferner: Winfried Wehle, „Schweigen gebietend. Von ästhetischer Widerrede gegen rationale Behauptungen: Chateaubriand, Baudelaire“. In: *Sichtweisen* (München: Fink, 1997), 38–69.

stimmt deshalb bedenklich.<sup>312</sup>

Es mag überraschen, dass der Begründer des Pragmatismus, Charles Sanders Peirce (in Anlehnung an Adam Smith) sich ebenfalls des Ausdrucks „sympathy“ (und „fellow feeling“) bedient.<sup>313</sup> In unserem Jahrhundert hat der Kulturphilosoph Max Scheler „Sympathie“ als zentralen Bereich des emotionalen Lebens bestimmt.<sup>314</sup> Dass ein fremdes Ich überhaupt angenommen wird, gründet für Scheler nicht in kognitiven Abläufen, sondern im Erlebnis des Personalen schlechthin. Auch der späte Kohlberg spricht von „active sympathy“ als notwendiger Voraussetzung und bemüht sich, „care“ und „benevolence“ in das „just community“-Projekt zu integrieren. In seiner Phasentheorie der (universell gedachten) moralischen Entwicklung des Menschen fungieren ‘Gerechtigkeit’ („justice“) und ‘Sorge’ („care“) als ko-kreative Aspekte und werden von Kohlberg – in dialektischer Verschränkung – als „respect for persons“ definiert (Phase 6).<sup>315</sup>

Emmanuel Lévinas – jüdischer Spiritualität verpflichtet – geht noch darüber hinaus und beharrt auf der absoluten Alterität des anderen Menschen. Er erkennt im menschlichen Antlitz die Fremdheit, Bedürftigkeit und Not des Anderen, der meine Verantwortung nicht nur erheischt, sondern (hier ist Lévinas radikal ethisch) sogar einfordern darf, denn für Lévinas (wie schon für Buber) steht hinter jedem Menschen immer Gott selbst, ein Gedanke, der an die biblische Forderung gemahnt, im Gesicht des Anderen – speziell des bedürftigen Anderen – das Gesicht Christi zu erkennen, wie es Dante am Schluss seiner Göttlichen Komödie im Bild der drei Kreise evoziert und Whitman in „Crossing Brooklyn Ferry“ im strahlenumkränzten Gesicht der Menschen (die Spiegelung im Wasser ist zugleich Hinweis auf Christi Dornenkrone) ins Bild gefasst hat. Auch Lévinas’ Vorstellung eines allgemeinen Friedens als Ziel der Geschichte findet seinen Gegenpart in der christlichen Endzeitvorstellung eines messianisch verstandenen Gottesreichs.<sup>316</sup>

---

<sup>312</sup> Shelleys Warnung gilt heute nicht weniger als damals: „The cultivation of poetry is never more to be desired than at periods, when from an excess of the selfish and calculating principle, the accumulation of the materials of external life exceed the quantity of the power of assimilating them to the internal laws of human nature“. Sprachkompetenz allein genügt also nicht; leider wird diese gegenwärtig im gesamten Unterrichts- und Erziehungsbereich massiv auf Kosten der Literatur gefördert – ein Unverhältnis, das ähnlich fatale Auswirkungen für die Gesellschaft hat wie die Überschätzung im Internet von ‘Information’ gegenüber ‘Wissen’ (knowledge).

<sup>313</sup> David Halliburton, *The Fateful Discourse of Worldly Things* (Stanford: Stanford UP, 1997), 185–186.

<sup>314</sup> Max Scheler, *Wesen und Formen der Sympathie* (Bonn, 1974). Ursprünglicher Titel: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (1913). Abschliessend behandelt Scheler die Frage, warum ein fremdes Ich angenommen wird und findet (gegen Schopenhauer und Nietzsche) die Antwort im „Erlebnis des Anderen als Person“.

<sup>315</sup> Zur Auseinandersetzung mit Carol Gilligan über den Stellenwert von ‘Sorge’ („care“) im Verhältnis zum Prinzip ‘Gerechtigkeit’ („justice“), siehe Reed, *Following Kohlberg*, 221–245. Zur speziellen Problematik der Phase 6, siehe Reed, *Following Kohlberg*, 84–86.

<sup>316</sup> Die U.S.A. schöpfen aus ihrer postmillenarischen Tradition die Verpflichtung (aber auch das Recht) als Friedensstifter einer neuen Weltordnung aufzutreten, wie es Reagan und kürzlich auch Bush formuliert haben. Leider steht dazu die amerikanische Bereitschaft zu kriegerischen Eingriffen (nicht selten unter Missbrauch des Friedensgedankens) in eklatantem Widerspruch.

## Kosmopolitismus

Der Gedanke eines geschichtslosen friedlichen Endzustandes hat fast die Qualität einer anthropologischen Konstante.<sup>317</sup> Sie erscheint im westlichen Kulturkreis in mythischen Erzählungen ebenso vielfältig wie im religiösen und säkularen Bereich. Als kosmopolitische Utopie findet sich die Vorstellung exemplarisch in der griechischen Stoa, die in Verallgemeinerung des Polisgedankens eine „internationale“ Ordnung und eine Art Weltbürgertum anstrebt. Für Seneca wie später für Kant ist die Welt Patria aller Menschen, und unter dem göttlichen Vernunftgesetz werden alle zu Mitbürgern. Im Rom des Caracalla wird – allerdings nicht uneigennützig – das Bürgerrecht den freien Einwohnern des gesamten römischen Reiches verliehen (Spengler will darin ein Phänomen von Spätkulturen erkennen). Auch aus judaeo-christlicher Sicht ist die Welt, biblisch gesprochen, „ein Haus für alle“.<sup>318</sup>

Im 18. Jahrhundert ist der aufklärerische Gedanke des „Weltbürgers“ zusammen mit der Humanitätsidee weit verbreitet, so bei Shaftesbury als „citizen“ oder „commoner of the world“, ferner bei Lessing und Wieland. Obwohl durchaus kein Sympathisant der „cosmopolites“, empfiehlt Rousseau den Plan des Abbé de Saint Pierre, das Ideal des ewigen Friedens durch einen europäischen Staatenbund zu verwirklichen, ein Plan, den schon Sully erstaunlich detailliert entwickelt hatte.<sup>319</sup>

Der „Weltbürger“ wird auch zum Ideal der deutschen Klassik. Goethe fordert eine „Weltliteratur“ und misstraut den „nationalen“ Dichtern. Bei Kant schliesslich steht der Kosmopolitismus (als regulatives Prinzip) im Zentrum seines Geschichtsverständnisses, und der weltbürgerliche Zustand schwebt ihm als letztes Ziel der Geschichte vor Augen. Die Spannung zwischen Weltbürgertum und nationaler Kultur durchzieht seit Herder die ganze deutsche Romantik und führt über Spengler und (einen falsch verstandenen) Nietzsche zu den verheerenden nationalistischen Tendenzen des 20. Jahrhunderts.

Unter dem Eindruck des Zweiten Weltkriegs wurde die Idee des Völkerbundes wieder aufgenommen und in der UNO (wenigstens teilweise erfolgreich) institutionell neu verankert.

<sup>317</sup> Siehe den informativen Aufsatz von Bernhard Schleißheimer, „Die Idee des Friedens. Ein philosophiegeschichtlicher Überblick“. In: Rainer A. Roth (Hg.), *Frieden. Denkanstöße zum Jahr des Friedens* (Passau: Passavia Universitätsverlag, 1987), 5–41.

<sup>318</sup> Zur Geschichte des Kosmopolitismus, siehe den umfangreichen Artikel ‘Kosmopolit’, und ‘Kosmopolitismus’ im *Historischen Wörterbuch der Philosophie*. In den U.S.A. sind es v.a. Horace Kallen und Randolph Bourne, die den Gedanken einer pluralistischen bzw. transnationalen kosmopolitischen Kultur vertreten haben.

<sup>319</sup> So figuriert etwa die Schweiz mit Italien, Belgien u.a. als souveräne Republik neben den verschiedenen Wahl- und Erbmonarchien; Russland dagegen (ebenso wie die Türkei) kann nicht in diese christliche Vereinigung aufgenommen werden. Über die Konföderation soll ein „Europarat“ wachen, der aus sechs provinzialen (regionalen) Räten und einem „Allgemeinen Rat“ bestehen soll. C.J. Burckhardt, „Sullys Plan einer Europaordnung“. In: Burckhardt, *Vier historische Betrachtungen* (Zürich: Manesse Verlag, 1953), 14–49.

## *Grenz-setzende Mächte*

Die Hoffnung auf eine friedliche Weltordnung ist eine zeitlich umgepolte Variante der Paradiesesvorstellung.<sup>320</sup> Aber schon bei Heraklit erscheint nicht der Friede, sondern der Streit als ursprünglicher Normalzustand, dem Recht, Gesetzgebung und Friede als schützende Mächte einschränkend entgegenstehen – Mächte, die Vergil während der Pax Romana hymnisch preist. Ohne diese grenzsetzenden Mächte scheint auch in unserer Zeit ein gesellschaftlicher Zustand des Friedens nicht vorstellbar.<sup>321</sup>

Obwohl in immer neuen Variationen entworfen (oft als „Weltmonarchie“<sup>322</sup> und am grossartigsten vielleicht in der visionären dreiphasigen Geschichtsvorstellung des Joachim von Fiore), wurde bis zur Aufklärung die Unvermeidlichkeit des Krieges weitgehend hingenommen. Es erstaunt nicht, dass während des Zweiten Weltkriegs und im Anschluss daran Kants Abhandlung „Zum ewigen Frieden“ erneut auf grosses Interesse stiess, nachdem der Erste Weltkrieg den Glauben an die Möglichkeit einer Friedensordnung erschüttert hatte.<sup>323</sup> Obwohl die Satzung der Vereinten Nationen ein Kriegsverbot und ein allgemeines Gewaltverbot beinhaltet (Art. 2, Abs. 3 und 4), ist es bisher nicht gelungen, diese wirksam durchzusetzen, da die staatlichen Eigeninteressen ökonomischer und sicherheitspolitischer Art ebenso wie die Altlasten einer unbewältigten historischen Vergangenheit diesbezügliche Anstrengungen immer wieder vereitelt haben.

Um Gewalt<sup>324</sup> in all ihren Formen wirkungsvoll einzuschränken, wäre die traditionelle Verherrlichung von Gewalt, speziell von männlicher Gewalt, wie sie fast alle Gesellschaften implizit oder explizit sanktionieren, erst einmal zu

---

<sup>320</sup> Im christlichen – und speziell im puritanisch-postmillenarischen – Schrifttum ist die Vorstellung eines Friedensreiches vor der Wiederkunft Christi weit verbreitet und hat u.a. auch Amerikas Selbstverständnis als Ordnungs- und Friedensmacht entscheidend mit beeinflusst. Siehe Kurt Spillmann, *Amerikas Ideologie des Friedens* (Bern: Lang, 1984).

<sup>321</sup> In der griechischen Kultur sind Grenze und Begrenzung von höchster Bedeutung. Der berühmte Anruf: „Erkenne dich selbst“ bedeutet genau genommen: „Erkenne deine Grenzen“ („dich in deinen Grenzen“). Das Unbegrenzte (‘apeiron’) ist in den Augen der Griechen wesenlos und ohne Realität. ‘Grenze’ ist etwas, wo ein Neues anfängt und woher etwas sein ‘Wesen’ beginnt. In der Systemtheorie sind Grenzen systemerhaltend („boundary maintenance“) und werden zur Erzeugung bzw. Regulierung von Umweltdifferenz genutzt.

<sup>322</sup> So bei Dante in *De Monarchia*. Siehe dazu Bernhard Schleißheimer, „Die Idee des Friedens“, 27ff.

<sup>323</sup> Zu meiner Verblüffung fand ich diese Schrift als angehender Gymnasiast im Bücherregal meiner zwei älteren Brüder, die während des Zweiten Weltkrieges jahrelang im Gotthardmassiv als Mitrailleure Aktivdienst leisteten

<sup>324</sup> Dabei ist deutlich zu unterscheiden zwischen individueller Gewalt und systemischer (oft moralisch kaschierter) Gewalt, wie sie in zahlreichen gesellschaftlichen Praktiken zum Ausdruck kommt. Neuere Forschungsergebnisse zeigen überdies, dass bei Verletzungen bestimmter Hirnpartien, welche aggressives Verhalten auslösen, Art und Intensität der Reaktion trotz der physischen Schädigung überraschend stark vom jeweiligen sozialen Umfeld abhängt; das aus solchen Verletzungen resultierende aggressive Verhalten tritt (diesen Studien zufolge) bei Nichtsanktionierung von Gewalt durch die Umgebung seltener und milder auf.

entmythologisieren. Ihrer pseudo-heroischen Qualität entkleidet, erweist sich Gewalt als eine menschenverachtende Haltung und als Missachtung der Würde der Person.

Solche Entmythologisierung ist nicht bloss eine erzieherische, sondern auch eine politische Aufgabe, die bisher noch kaum in Angriff genommen wurde; wohl deshalb nicht, weil sie tief in das soziale, religiöse und politische Gefüge eingreift und dem nationalen Selbstverständnis und den patriarchalischen Überzeugungen vieler Völker diametral zuwiderläuft. Wenn es ferner zutrifft, was Vertreter der evolutionären Theorie menschlicher Entwicklung neuerdings behaupten, dass nämlich die Hominiden zu den mörderischsten Entwicklungsstämmen der Evolution gehören<sup>325</sup> und auch für das Aussterben der in der gleichen ökologischen Nische konkurrenzierenden Neanderthaler verantwortlich sind, lässt sich die kulturelle Aufgabe einer Humanisierung des Menschen erst in ihrer ganzen Schwere ermessen. Aus dieser Sicht wird man die viktorianische Vorstellung vom „Firniss der Kultur“ als einer erschreckend dünnen Schutzschicht gegen Unmenschlichkeit und Barbarei mit neuen Augen betrachten.<sup>326</sup>

## Pluralität und postmoderne Existenz

### *Pluralismus als Erkenntnis- und Gesellschaftsideal*

War es ein Hauptanliegen der abendländischen Philosophie, Vielheit auf Einheit zurückzuführen,<sup>327</sup> so vertritt der Postmodernismus die unaufhebbare Pluralität von allem. Schon Wittgenstein sprach um die Jahrhundertmitte von der Vielheit von „Sprachspielen“, und Wilhelm Schapp betonte die Vielheit von Geschichten, in welche die Menschen „verstrickt“ sind. Allerdings begnügt sich Schapp nicht mit der Pluralität, sondern versucht, die Vielheit der Geschichten wieder unter Einheiten zu bringen, wenn er die „Ich-Geschichten“ von „Wir-Geschichten“ umschließt sieht und diese in alles umfassende „Weltgeschichten“ (in eine „weltliche“ und zuletzt in eine „religiöse Weltgeschichte“) aufgehen lässt.

---

<sup>325</sup> Dale Petersons Auffassung in *Demonic Males* kontrastiert mit Frans de Waals' unterschiedlicher Anschauung, wonach nicht nur der 'killer instinct', sondern auch 'Altruismus' evolutionär angelegt sei. Eine ausgezeichnete Übersicht zur gegenwärtigen Diskussion findet sich in Ronald F. White, „Toward the 'New Synthesis': Evolution, Human Nature, and the Social Sciences“. In: *Choice* (September 1998), 67–79.

<sup>326</sup> Freud hat dies in aller Schärfe erkannt und analysiert, speziell in *Das Unbehagen in der Kultur* und *Die Zukunft einer Illusion*. Hier sei auch auf die schockierenden Ergebnisse des bekannten 'Stanford Prison Experiment' verwiesen. In *Social Behavior* (1961) vertritt George C. Homans die These, dass Menschen in ihrem stimulus-response-Verhalten Tieren sehr ähnlich sind und dass „negative reinforcement“ automatisch zu aggressivem Handeln führt.

<sup>327</sup> Auch noch Max Scheler und die Anthropologen der ersten Jahrhunderthälfte fragten nach der 'einen Idee' vom Menschen.

Das Modell einer pluralistischen Erkenntnis- und Existenzform<sup>328</sup> wurde nicht zufälligerweise erstmals in den Vereinigten Staaten voll entwickelt, am eindrucklichsten wohl von William James in *A Pluralistic Universe* (1909).<sup>329</sup> In seinen Vorlesungen zum Pragmatismus unternimmt es James (wie vor ihm sein Freund C.S. Peirce), die Konsequenzen menschlicher Grundprinzipien auf das daraus resultierende konkrete Verhalten hin zu überprüfen. Weil hier die Wahrheitsfrage nicht mehr nach dem überzeitlichen Anspruch moralischer Normen entschieden wird, sondern nach dem Grad der Wirklichkeitsbewältigung und des gesellschaftlichen Nutzens,<sup>330</sup> dürften sich die Überlegungen des Pragmatismus für die Gestaltung einer multikulturellen Gesellschaft als besonders hilfreich erweisen.

William James ist für unsere gegenwärtige Situation auch deshalb von Belang, weil er verschiedene zentrale Gedanken des Postmodernismus vorweg nimmt.<sup>331</sup> So hebt er etwa die Multiplizität subjektiver Erfahrung in einem „pluralistischen Universum“ hervor und verweist auf die Vielfalt von Weltentwürfen in der modernen Industriegesellschaft, wie sie in wissenschaftlichen, ästhetischen und ökonomischen Begriffssystemen Ausdruck gefunden haben, wobei – je nach Perspektive und gewählter Diskursform – jedes Ereignis, jeder Sachverhalt und jede Person wieder eine andere „Geschichte“ erzählt. Proto-postmodernistisch erscheint auch sein Plädoyer zugunsten der Vielfalt von Idealen, Lebenshaltungen und Zielen unterschiedlicher Individuen und Gruppen, die von James je nach deren Bereitschaft, Fremdes zu tolerieren und zu integrieren, bewertet werden. Das „rechte Leben“ als solches gibt es für ihn jedenfalls nicht mehr.<sup>332</sup>

Erstaunlicherweise hat James, der in einer begüterten und weitgereisten Familie aufwuchs und selber „kosmopolitisch“ erzogen wurde, seine psychischen Krisen explizit mit der Vielzahl alternativer Lebensformen in Zusammenhang gebracht, unter denen er zu wählen gezwungen war – eine Ungewissheit, die sich seither noch verschärft hat und die von Sartre als ‘vertigo’ analysiert wurde. Das (von Nietzsche geborgte) Bild des „Taumels“ soll verdeutlichen, dass ein Entschluss nie für alle Zukunft verbindlich gemacht werden kann und dass wir jeden Moment gezwungen

---

<sup>328</sup> Zum Begriff des ‘Pluralismus’ speziell aus politischer und humanistischer Sicht, siehe Stephan Thernstrom (ed.), *Harvard Encyclopedia of American Ethnic Groups* (Cambridge, Mass. and London: Harvard UP, 1980), 772–787

<sup>329</sup> Zu James’ pluralistischer Auffassung, siehe Charlene H. Sigfried, *William James’s Radical Reconstruction of Philosophy* (New York: State U of New York P, 1990). Index, vide ‘pluralism’.

<sup>330</sup> James’ ‘Konsequentialismus’ hat eine Familienverwandtschaft mit Goethes Maxime: „Gut ist, was fruchtbar ist“ und gemahnt an das biblische Dictum: „An den Früchten werdet ihr sie erkennen“ (Matthäus 7:16, 20). Zum ‘Konsequentialismus’, siehe auch die Arbeiten von A.C. Danto und C.G. Hempel. In: Georg Meggle (Hg.), *Analytische Handlungstheorie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1985).

<sup>331</sup> Dies verdient ebenso hervorgehoben zu werden wie die Pionierleistung des Semiologen C.S. Peirce, der entscheidende Überlegungen Derridas vorweggenommen hat.

<sup>332</sup> Siehe die ausgezeichnete Kurzdarstellung von Hermann W. Schmidt. In: Ritter und Gründer (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vide William James, ‘The Will to Believe’.

sind, neu zu wählen.<sup>333</sup>

David A. Hollinger rückt in seinem Entwurf einer „postethnischen“ Gesellschaft die Möglichkeit des Einzelnen in den Mittelpunkt, sich völlig frei für eine bestimmte Lebensform zu entscheiden.<sup>334</sup> Kritiker haben allerdings darauf aufmerksam gemacht, dass diese Freiheit ihre Grenzen hat, indem man gewisse Zugehörigkeiten (etwa die Hautfarbe) gar nicht abwählen kann, und sich der Mensch auch anderen Prägungen (wie Familie, Milieu oder Religion) nur schwer zu entziehen vermag.<sup>335</sup> Tatsächlich sind „Die Kinder der Freiheit“<sup>336</sup> keineswegs so frei, wie sie selbst glauben und die Medien uns dies vorgaukeln.<sup>337</sup> Zudem hat der Begriff ‘Freiheit’ (in intellektueller wie in konkreter Hinsicht) in der westlichen Welt eine durchaus andere Bedeutung als etwa in Ländern der Dritten Welt. Eine diesbezügliche Analyse steht noch aus.

### Radikales Nebeneinander als ‘Erlebniskultur’

Wenn sich – zumindest aus der Sicht des Postmodernismus – kein kulturelles ‘grand récit’ und keine gemeinsame kulturelle Basis mehr gewinnen lassen, so besteht doch die Möglichkeit, mit den unterschiedlichen Existenzweisen und Lebensformen in einer metonymischen Kultur des radikalen Nebeneinanders (in einer Art „Erlebniskultur“) friedlich zu experimentieren.<sup>338</sup>

Ein kürzlich publizierter Bericht beschreibt Tel Aviv als faszinierendes Beispiel

---

<sup>333</sup> Zum Problem der Wahl (unter Einschluss Kierkegaards), siehe Farr, *Sartre's Radicalism*, 95–97.

<sup>334</sup> David A. Hollinger, *Postethnic America* (New York: Basic Books, 1995). Hollingers Vorschlag lässt sich nur aus der frühen amerikanischen Geschichte heraus völlig verstehen, die (bei allen Einschränkungen) dem Einzelnen tatsächlich einen hohen Grad an Wahlfreiheit erlaubte, sich für eine bestimmte Religionsform und einen bestimmten Aufenthaltsort zu entscheiden – Möglichkeiten, die weit über die engen obrigkeitlichen Vorschriften hinausgingen, wie sie in Europa zur gleichen Zeit üblich waren. Siehe auch Werner Sollors, *Beyond Ethnicity* (New York and Oxford: OUP, 1996).

<sup>335</sup> Die bisher wohl differenzierteste Arbeit zu den (positiven wie negativen) soziopolitischen Folgen von ‘Vereinigungen’ ist Mark E. Warren, *Democracy and Association* (Princeton and Oxford: Princeton UP, 2001).

<sup>336</sup> Ulrich Beck (Hg.), *Kinder der Freiheit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997).

<sup>337</sup> Vgl. dazu Hagenbüchle, „Hinführung“ [Historisch-systematische Einführung in die Geschichte der abendländischen Subjektivität: Formen menschlicher Selbstvergewisserung von der Antike bis zur Postmoderne]. In: Hagenbüchle, Fetz, Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* (Berlin: deGruyter, 1998), spez. 70. Siehe auch den Abschnitt „Täuschung und Selbsttäuschung“ in meinem Aufsatz „Das Ende des bürgerlichen Subjekts: Kulturwandel als Paradigmenwechsel“.

<sup>338</sup> Sartre's Konzept des freien „Spiels“ scheint für diese experimentelle Existenzweise nicht unpassend. Die Freiheit, sich wie ein guter Skifahrer (so Sartre's Bild) immer neu auf ein bestimmtes Ziel auszurichten, ohne sich jedoch an einzelnen festzuhaken oder sich in einer endlosen Abfolge zu verlieren, macht die Fahrt als Ganzes zwar nicht voraussehbar, erzwingt aber doch in jedem Moment eine Wahl, die vom Fahrer zu verantworten ist. Farr, *Sartre's Radicalism*, 95–97.



eines postmodernen melting pot und zeigt anhand dieser Mittelmeermetropole die anscheinend gelungene Verwirklichung eines vielfältigen Nebeneinanders nationaler, rassischer, sozialer und religiöser Zugehörigkeiten.<sup>339</sup> Bei aller Streitkultur, die in dieser Stadt besonders intensiv gepflegt wird, sind Offenheit und Toleranz anscheinend lebendiger als in den meisten anderen Städten. Das Ideal einer zukünftigen „Erlebniskultur“ und eines friedlichen, kulturell bereichernden Zusammenlebens ist hier gleichsam modellhaft zu beobachten.

Zwei Millionen Menschen, „polnische Schuster, russische Strassenmusiker, äthiopische Kinder, rumänische Fremdarbeiter, philippinische Altenpfleger, amerikanische Studenten, usbekische Gemüsehändler, jemenitische Bäcker, osteuropäische Shoah-Überlebende, irakische Zeitungsverkäufer“, sie alle leben nach dem Gesetz: „Leben und leben lassen“. Trotz Hektik und Überreiztheit ist im Urteil des Berichterstatters Tel Aviv „keine Stadt der einsamen Herzen, jeder kann schnell Kontakt finden, und hinter Nervosität und ‘Chuzpe’ verbergen sich Hilfsbereitschaft und Anteilnahme“ – Bubers Ideal der „Begegnung“ in actu.<sup>340</sup>

Aufschlussreich ist in diesem Zusammenhang ein Vergleich mit Jerusalem, dessen historische Vielfalt noch überaus lebendig ist, gerade dadurch aber eine friedliche Koexistenz sehr viel problematischer erscheinen lässt als dies im modernen Tel Aviv der Fall ist, und zwar auch unter der jüdischen Bevölkerung selber, die sich hier radikaler als anderswo in orthodoxe und säkulare Bürger teilt.<sup>341</sup> Die Macht geschichtlicher Traditionen ist kulturell enorm produktiv, aber sie erschwert zugleich ein harmonisches Zusammenleben und führt fast automatisch zu fundamentalistischen Abwehrreflexen. Die Vorgänge auf dem Tempelberg sind dafür ein bestürzendes Beispiel: Starke Kulturen auf gleichem Raum sind eo ipso konfliktträchtig.<sup>342</sup> Genau mit dieser Situation werden wir uns in Zukunft vermehrt konfrontiert sehen.

## Die Suche nach Gemeinsamkeit

Statt in der geschichtlichen Vergangenheit nach gemeinsamen kulturellen Wurzeln zu suchen, erscheinen zwei andere Optionen erfolgversprechender: (1) Im Dialog einen zukünftigen Werthorizont zu entwerfen und (2) aktiv ein Projekt zu

<sup>339</sup> Naomi Bubis, „Die Stadt, die niemals schläft: Impressionen aus Israels ‘melting pot’“. In: *NZZ* (6./7.2.1999)

<sup>340</sup> Freilich ist einschränkend hinzuzufügen, dass sich hier bei aller kulturellen Farbigkeit im Wesentlichen eine jüdisch geprägte Gemeinschaft manifestiert.

<sup>341</sup> Siehe den Bericht „Rufe nach theokratischer Staatsordnung in Israel“. In: *NZZ* (13./14.2.1999). Siehe dazu auch „Jerusalems Klagemauer – Schnittpunkt vieler Kreuzzüge“. In: *NZZ* (21./22.5.1999).

<sup>342</sup> Obschon seit alters mit kultureller und religiöser Vielfalt vertraut, gibt Indien gegenwärtig dafür ein deprimierendes Beispiel ab. So ist zur Zeit die Frage heiss umstritten, ob das Kastenwesen als Rassismus zu bezeichnen sei oder zumindest eine Verletzung fundamentaler Menschenrechte darstelle.

verfolgen, dem sich alle gleichermassen verpflichtet wissen.<sup>343</sup>

### (1) *Formen des Dialogs*

Wenn eine Letztbegründung von Werten und Normen weder wünschbar noch möglich scheint<sup>344</sup> und auch keine „wahren“ Geschichten mehr erzählt werden können,<sup>345</sup> wird die Frage umso dringlicher, wie sich ein Werthorizont überhaupt noch gewinnen lässt, der sich als Grundlage für eine künftige Gesellschaftsordnung anbieten würde.<sup>346</sup> Im Kontext dieser erkenntnistheoretischen und kulturellen Unsicherheiten hat das dialogische Verfahren seit längerer Zeit als Methode der Konsensgewinnung grosses Interesse gefunden.

Mikhail Bakhtin sieht in bestimmten Werken der Literatur (exemplarisch etwa bei Dostoevskij) eine Stimmenvielfalt am Werk, die er als „Polyphonie“ miteinander konkurrenzierender sozialer Werte und Haltungen auch für die Kultur insgesamt als kreativ erkennt. Dieser offene Dialog gleichberechtigter und einander in Frage stellender Meinungen verhindert nach Bakhtin einen monologisch-autoritären Diskurs, lässt das Gemeinsame der Stimmen hervortreten und klärt die bestehenden Unterschiede, ohne diese jedoch einer endgültigen Synthese zuführen zu wollen.

Im Anschluss an Kant und inspiriert von der kritischen Theorie Max Horkheimers hat Habermas vorgeschlagen, im „herrschaftsfreien Diskurs“<sup>347</sup> (in

---

<sup>343</sup> Folgt man de Duve, hat ein solches Projekt wenig Realisierungschancen und hat bestenfalls Orientierungsfunktion. Jedenfalls müsste vorweg eine Reflexion auf die Bedingungen seiner (praktischen) Möglichkeit stattfinden. Thierry de Duve, *Kant after Duchamp* (Cambridge, Mass. and London : The MIT P, 1999), 461–462.

<sup>344</sup> Zur Frage transkultureller menschlicher Normen, siehe den Abschnitt „Wachsein als natürliches Ethos“ im Aufsatz „Das Ende des bürgerlichen Subjekts: Kulturwandel als Paradigmenwechsel“ (in diesem Band). Ferner: Francis V. Harbour, „Basic Moral Values: A Shared Core“. In: *Ethics and International Affairs* 9 (1999), 155–170. An Verboten ist das Tötungsverbot als das wohl allgemeinste Verbot zu nennen, während das von Ethnologen als besonders kulturbildend herausgehobene Inzestverbot je nach Kultur sehr unterschiedlich gehandhabt wird.

<sup>345</sup> Dies gilt auch für die Historie, indem jede nationale, rassische, ethnische oder religiöse Gruppe wieder eine andere Geschichte erzählt, und zwar nicht nur von sich selbst (als ‘in-group’), sondern auch von den jeweils anderen (als ‘out-group’).

<sup>346</sup> Zum unlösbaren Problem gemeinsamer historischer Wurzeln, siehe Hagenbüchle, „From Common Ground to Common Project“. In: Hagenbüchle and Raab (eds.), *Negotiations of America's National Identity*, 1–36.

<sup>347</sup> In diesem Zusammenhang verdient K.-O. Apels „transzendental-pragmatischer“ Versuch Erwähnung, der gestützt auf Kant und Peirce, die Ethik auf das „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ zu basieren versucht. In: K.-O. Apel, „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft“. In: *Transformation der Philosophie*, Bd. 2 (Frankfurt a.M., 1973), 358–435. Von Apel und Habermas wird eine allgemeine Vernunft bereits vorausgesetzt.

einer „idealen Sprechsituation“<sup>348</sup>), gestützt auf rational begründende Argumente und an intersubjektiv anerkehbaren Geltungsansprüchen orientiert, Normen und Werte gemeinsam – obgleich immer nur vorläufig – auszuhandeln.<sup>349</sup> Während sich der Vorschlag von Habermas auf institutioneller Ebene als (begrenzt) nützlich erweisen dürfte, greift Martin Bubers „dialogisches Prinzip“ tiefer. Für Buber ereignet sich das Entscheidende nicht in kommunikativer Rationalität, sondern in der direkten menschlichen Begegnung: „Alles wirkliche Leben ist Begegnung“ (Ich und Du).<sup>350</sup> Das Neue geschieht hier im „Zwischen“<sup>351</sup> der verschiedenen Menschen und Kulturen.<sup>352</sup>

Indem Bubers – aus jüdischer Frömmigkeit geschöpftes – „dialogisches Prinzip“ den Anderen in seiner fundamentalen Andersheit anerkennt, eröffnet sich gleichzeitig die Möglichkeit, eine dauerhafte Beziehung zu stiften.<sup>353</sup> Solche

<sup>348</sup> In diesem Zusammenhang verdient K.-O. Apels „transzendental-pragmatischer“ Versuch Erwähnung, der gestützt auf Kant und Peirce, die Ethik auf das „Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“ zu basieren versucht. In: K.-O. Apel, „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft“. In: Transformation der Philosophie, Bd. 2 (Frankfurt a.M., 1973), 358–435. Von Apel und Habermas wird eine allgemeine Vernunft bereits vorausgesetzt.

<sup>349</sup> Vgl. z.B. J. Habermas, *Wahrheitstheorien*. In: *Wirklichkeit und Reflexion*. Festschrift für Walter Schulz (Pfullingen: Günther Neske, 1973), 211–265. Habermas' Projekt wurde von Rorty als Rückfall in den Cartesianischen Rationalismus kritisiert, und auch Robert Spaemann hat die „Utopie der Herrschaftsfreiheit“ in Zweifel gezogen. Habermas hat kürzlich selbst dazu Stellung genommen. Es wäre zu erwägen, ob die Diskursethik nicht durch eine 'Ethik der Person' zu ergänzen bleibt. Rortys (postromantischer) Vorschlag, nicht das jeweilige Ergebnis eines Dialogs, sondern dessen Fortführung als solche sei entscheidend, bleibt jedenfalls unbefriedigend. Im übrigen sollten allgemeine Forderungen der Vernunft wie Tötungsverbot oder Wahrheitsgebot nicht leichthin mit relativistischen oder kontextualistischen Begründungen aufgegeben werden.

<sup>350</sup> Dewey sieht eine ähnliche „Erfüllung“ in der Kommunikation: „Communication is consummatory as well as instrumental“. Sie ermöglicht Kooperation und gemeinsame Erfahrung: „Shared experience is the greatest of human goods“. Zitiert in: David Halliburton, *The Fateful Discourse of Wordly Things*, 194.

<sup>351</sup> Bhabhas „in-betweenness“ und sein Konzept der „interstices“ als Ort der Subjektbildung: „subjects [are] formed in-between“ (The Location of Culture, 2) sind von Bubers personalem „Zwischen“ abzugrenzen. Für Bhabha „there is always that moment of surprise, that moment of interrupting something“ (Bhabha and Burgin, *Visualizing Theory*, 454). Zur unterschiedlichen Bedeutung des Begriffs 'Zwischen' bei Bhabha, Buber, Hegel und Kierkegaard, siehe Edith Wyschogrod, *An Ethics of Remembering* (Chicago and London: U of Chicago P, 1998), 90–91.

<sup>352</sup> In Ich und Du; Elemente des Zwischenmenschlichen; Das Problem des Menschen und in anderen Schriften zeigt Buber, dass der Mensch erst durch Beziehung ein Ich-Bewusstsein und damit ein volles Menschsein gewinnt: „Der Mensch wird am Du zum Ich“. Martin Buber, *Werke* (München und Heidelberg, 1982) Bd.1, 97. Zur Kritik an Bubers Entwurf, siehe u.a. Jochanan Bloch, *Die Aporie des Du: Probleme der Dialogik Martin Bubers* (Heidelberg: Lampert Schneider, 1977) sowie Michael Theunissen, *Der Andere* (Berlin: DeGruyter, 1965).

<sup>353</sup> Eugen Rosenstock-Huessy formuliert noch schärfer: „The soul must be called 'Thou' before she can ever reply 'I'“. Zitiert in: M.D. Bryant and H.R. Huessy, *Eugen Rosenstock-Huessy* (Lewiston/Queenston: Edwin Mellen P, 1996), 69. Zur „grammatical method“, bes. 10, 13–14 und 181ff. Die „erste grammatische Person“ ist das 'du' im Appell, im Anruf/Aufruf durch ein anderes 'du'. Die zweite ist das 'ich' und die dritte das 'wir'. Die beiden letzteren verkörpern die individuell-subjektive Sphäre einerseits und die soziale, politische und geschichtliche Sphäre andererseits. Die vierte „grammatische Person“ ist das 'sie', welche Dinge, Hergänge und Tatsachen messend darstellt.

Begegnung ist darum immer auch Mitverantwortung und Mitsorge.<sup>354</sup> Im Unterschied zu Habermas' rational-argumentativem Diskurs vermöchte Bubers „dialogische Existenz“ dem von der Postmoderne gefeierten pluralistischen Lebensstil jene zwischenmenschliche Qualität zu verleihen, die „lateraler“ und „transversaler“ Offenheit abgeht.<sup>355</sup>

## (2) Die 'Würde der Person' als gemeinsames Projekt<sup>356</sup>

Wenn es nach gegenwärtig vorherrschender Meinung aussichtslos bleibt, ein verbindliches kulturelles Fundament zu gewinnen, sind wir umso nachdrücklicher aufgerufen, gemeinsam ein Projekt zu verfolgen, das möglichst vielen eine aktive Partizipation ermöglicht.<sup>357</sup> Statt einer „rule-based ethics of rights“ kommt hier eine „relations-based ethics of goods“ ins Spiel.<sup>358</sup> Ein kurzer Hinweis auf den aristotelischen Freundschaftsbegriff dürfte an dieser Stelle hilfreich sein.

Nach Aristoteles ist 'Freundschaft' eine Beziehung unter Gleichen. Sie entsteht im gemeinsamen Bezug auf ein Drittes, einen gemeinsamen Zweck.<sup>359</sup> Als solcher bietet sich (unter Beachtung des aristotelischen Gleichheitspostulats) die 'Würde der Person' an. Überblickt man nämlich die Geschichte der abendländischen Subjektivität in ihren Hauptmomenten, so stellt man fest, dass es ein zentrales Anliegen nicht nur der Philosophie, sondern auch der Literatur, der bildenden Kunst und der politischen Theorie war, in immer neuen Anläufen zu bestimmen, was den Menschen als 'Person' konstituiert, sodass man die Definition und

<sup>354</sup> Der Entschluss zur Begegnung impliziert immer eine Wahl mit ethischen Konsequenzen. Rovane, *The Bounds of Agency* (Princeton: Princeton UP, 1998), 123. Das potentiell Gemeinsame liegt in den Augen Rovanes weniger in einer identischen Perspektive (oder einem gemeinsamen Werthorizont) als in einem gemeinsamen langfristigen Projekt.

<sup>355</sup> Wolfgang Welsch, *Unsere postmoderne Moderne* (Berlin: Akademie Verlag, 1993), 317ff. Zur Kritik des postmodernen Lebensstils, siehe Hagenbüchle, „Hinführung“ [Historisch-systematische Einführung in die Geschichte der abendländischen Subjektivität: Formen menschlicher Selbstvergewisserung von der Antike bis zur Postmoderne]. In: Hagenbüchle, Fetz, Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* (Berlin: deGruyter, 1998), besonders 60–80. In diesem Einleitungssessay wird auch der Begriff der Freundschaft mit sich und dem anderen (in seiner platonischen Variante) ins Spiel gebracht.

<sup>356</sup> Siehe dazu Hagenbüchle, „From Common Grund to Common Project“. In: Hagenbüchle and Raab (eds.), *Negotiations of America's National Identity*, 1–36.

<sup>357</sup> Für Lyotard sind allerdings Projekte (wie etwa die Zielvorstellung einer gerechten Gesellschaft) grundsätzlich Fehlunternehmen, weil sie die Intensität subversiver Akte schmälern. Was zählt, ist allein die Freisetzung libidinaler (nicht zielgerichteter) Energie. Gegen umfassende Systeme (philosophische, kulturelle und ökonomische) setzt Lyotard die radikale „Heterogenität“ („impossibility“) sowie die Unvereinbarkeit der „agonal“ verstandenen Diskurse. Damit setzt er sich dezidiert von Habermas' Konsenssuche ab.

<sup>358</sup> Reed, *Following Kohlberg*, 17–41.

<sup>359</sup> Gustav Schmoller vertritt die Auffassung, dass auch ein gemeinsamer wirtschaftlicher Zweck eine „sittliche Gemeinschaft“ konstituiert und damit die Frage der Gerechtigkeit aufwirft. Zitiert in: Günter Frankenberg (Hg.), *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1994), 144.

Redefinition der 'Person' geradezu als *Telos* der gesamten Entwicklung begreifen könnte.<sup>360</sup> Bezeichnenderweise hat (wie oben erwähnt) auch Lawrence Kohlberg die sechste und höchste Stufe in seinem (universell gedachten) strukturellen Phasenmodell der moralischen Entwicklung als „respect for persons“<sup>361</sup> definiert.

Der Begriff 'Person' wird schon früh reziprok bestimmt. Bereits im Mittelalter gilt: „Eine Person ist keine Person“.<sup>362</sup> Mit anderen Worten, Menschen müssen sich gegenseitig als Personen anerkennen, um selbst Person zu sein (Strawson). Martin Buber hat dies in seiner Schrift *Ich und Du* schlüssig formuliert: „Nur in der Beziehung werden Menschen zu Personen“.<sup>363</sup> Es ist deshalb verständlich, dass sich marginalisierte Bevölkerungsgruppen in ihrem Kampf um Emanzipation immer wieder auf die 'Würde der Person' als unveräußerlichen Besitz des Menschen berufen haben.<sup>364</sup>

Drittweltländer haben an der Weltkonferenz (1993) in Wien zum Thema „Menschenrechte“ geltend gemacht, dass der Personbegriff und die damit untrennbar verbundenen Menschenrechte eine „europäische Konstruktion“ seien und deshalb für sie keine Gültigkeit hätten.<sup>365</sup> Von der fragwürdigen Motivation einzelner Regimes einmal abgesehen, ist dieses Argument nur teilweise richtig. Wie Carol Rovane gezeigt hat, ist der Begriff 'Person' ethisch betrachtet nicht kontrovers.<sup>366</sup> Zudem haben sich fast alle grossen Religionsstifter und viele bedeutende philosophische und politische Denker ausserhalb Europas in der einen

---

<sup>360</sup> Der Begriff 'Person' ist sehr genau zu trennen von dem (häufig negativ konnotierten) Begriff 'Individuum', der zwar ebenfalls einen wichtigen Teilaspekt der Geschichte des Subjekts ausmacht, aber an soziopolitischer Bedeutung hinter dem Begriff 'Person' weit zurücksteht. Zur politischen Relevanz des Personbegriffs, siehe auch mein Einleitungssessay „From Common Ground to Common Project“. In: Hagenbüchle and Raab (eds.), *Negotiations of America's National Identity*, 17ff.

<sup>361</sup> Reed, *Following Kohlberg*, 251. Zu den Details des Phasenmodells, siehe 42–73.

<sup>362</sup> In den Schriften zum Theater bemerkt Brecht: „Die kleinste gesellschaftliche Einheit ist nicht der Mensch, sondern zwei Menschen“ (159). Und Peter Szondi stellt in seiner Theorie des modernen Dramas fest: „Der Mensch ging ins Drama nur als Mitmensch ein. Die Sphäre des 'Zwischen' schien ihm die wesentliche seines Daseins. Freiheit und Bindung. Wille und Entscheidung die wichtigsten seiner Bestimmungen“ (14).

<sup>363</sup> Martin Buber, *Werke* (München: Kösel Verlag, 1962), Bd. 1, 120. Für Buber lebt der Geist im 'Zwischen': „Geist ist nicht im Ich, sondern zwischen Ich und Du“.

<sup>364</sup> Frantz Fanon beispielsweise spricht von einer „colonial alienation of the person“ und von „colonial depersonalization“. Zitiert nach Bhabha, *The Location of Culture*, 41.

<sup>365</sup> Eine ausgewogene Behandlung dieser schwierigen Frage findet sich bei Bassam Tibi, *Krieg der Zivilisationen*, 131–134 und 142–155.

<sup>366</sup> Carol Rovane, *The Bounds of Agency: An Essay in Revisionary Metaphysics*, 102–124. Was ethisch nicht kontrovers ist, kann allerdings politisch immer noch unbequem sein. Im Rückgriff auf Emerson stellt Kohlberg zuversichtlich fest: „all people are moral philosophers“. Zitiert in: Reed, *Following Kohlberg*, 1. Reed fasst die Sicht des späten Kohlberg folgendermassen zusammen: „filiality, interdependence, care, and benevolence, on the one hand, and justice and autonomous independence, on the other hand, are universal features of mature moral understanding and responsiveness. There is of course the . . . question about the extent to which different societies and subcultures orchestrate or accentuate these.“ Zitiert in: Reed, *Following Kohlberg*, 256.

oder anderen Weise ebenfalls damit auseinandergesetzt.<sup>367</sup> Obschon zuzugeben ist, dass sich abendländisches Denken intensiver und kontinuierlicher mit diesem Problemkreis beschäftigt hat als die meisten anderen Kulturen,<sup>368</sup> darf der Personbegriff dennoch in keiner Weise als abgeschlossen gelten, sondern bleibt – das ist wichtig – eine sich entwickelnde Vorstellung vom Menschen mit einem offenen Horizont, dessen weitere Ausgestaltung auf den Beitrag der verschiedenen Sprach- und Kulturgemeinschaften unabdingbar angewiesen bleibt.

Der Versuch, das ‘Projekt Person’ gemeinsam zu verfolgen, hat auch deshalb mehr Chancen auf Realisierung als irgend ein anderes vergleichbares Vorhaben, weil hier gewissermassen die Qualität des Menschlichen selbst angesprochen wird, allerdings nicht statisch oder essentialistisch, sondern performativ. Indem ich mich als ‘Person’ verstehe, anerkenne ich meine eigene Menschlichkeit auch im Anderen (und damit meine Gemeinsamkeit mit allen Menschen). Anders gesagt, den Wert, den ich mir als ‘Person’ zuerkenne, erkenne ich auch allen Anderen zu. Das Projekt ‘Person’ ist deshalb in ausgezeichneter Weise ein Projekt der Solidarität. Auch Kants kategorischer Imperativ findet seine letzte Begründung in der ‘Person’ als ihr eigener Wert.<sup>369</sup>

Christine Korsgaard sieht im Selbstverständnis („self-conception“), d.h. in der Weise, wie wir uns verstehen und wertschätzen, die Quelle aller Moralität.<sup>370</sup> Damit erreicht der personale Selbstwert die Qualität einer handlungsorientierenden Maxime: Wenn ich als ‘Person’ nicht bloss Mittel, sondern auch Zweck bin, ist auch der Andere und die Menschheit als Ganzes nicht nur Mittel, sondern trägt ihren Zweck in sich. So betrachtet sind wir alle „freie Bürger“ im „Reich der Zwecke“<sup>371</sup> (mit den dazu gehörigen Rechten und Pflichten), wobei Kant die ernüchternde Tatsache nicht unterschlägt, dass der Mensch aus „krummem Holze“ geschnitzt ist.<sup>372</sup>

Die „Streichung des Subjekts“ durch Luhmann und dessen Ersatz durch das systemtheoretische Konzept autopoietischer Systeme scheint allerdings das Projekt

<sup>367</sup> Siehe neben Kungs Veröffentlichungen auch Bassam Tibi, „Gibt es eine für alle Zivilisationen gültige Ethik der Menschenrechte?“ In: *Krieg der Zivilisationen*, 125–161. Kürzlich hat auch Jürgen Habermas versucht, über die traditionellen Weltreligionen hinaus eine neue Fundierung des Handelns ohne Gott und Religion zu gewinnen. Jürgen Habermas, „Richtigkeit vs. Wahrheit: Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen“. In: *Deutsche Zs. für Philosophie* 46 (1998), 179–208.

<sup>368</sup> Judentum und Antike sind die beiden Urquellen des Personbegriffs. Eine frühe Problematisierung und Entfaltung hat dieser in der Trinitätslehre und der Christologie erfahren. Bernhard Schleißheimer, „Der Mensch als Person: Würde, Chance, Risiko“ (Vortragsmanuskript, 8.11.1989).

<sup>369</sup> Christine M. Korsgaard, *Creating the Kingdom of Ends*, 120.

<sup>370</sup> Korsgaard, „Kant’s Formula of Humanity“. In: *Creating the Kingdom of Ends*, 106–132.

<sup>371</sup> Barbara Herman, „A Cosmopolitan Kingdom of Ends“. In: A. Reath et al. (eds.), *Reclaiming the History of Ethics*, 187–213. Herman bringt das Problem lokaler Wertsysteme in einer pluralistischen Welt ausführlich zur Sprache.

<sup>372</sup> Das genaue Zitat lautet: „... aus so krummem Holze, als woraus der Mensch gemacht ist, kann nichts ganz Gerades gezimmert werden“ (Kant, „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, 1784). Dass Kants Verständnis des Bösen eng mit seiner protestantisch-pietistischen Erziehung (v.a. von Seiten der Mutter) zusammenhängt, steht hier nicht zur Debatte.

‘Person’ zur illusorischen Utopie zu degradieren. Es bleibt aber zu fragen, ob der Personbegriff wirklich, wie Luhmann behauptet, ein veralteter Begriff sei, oder ob hier nicht die Systemtheorie selbst an ihre Grenzen stösst und einen „blinden Fleck“ aufweist, wenn sie ausserstande ist, die ‘Person’ als Aktant mit einem verbindlichen Werthorizont („a shared symbolic world“) in ihre methodologischen Voraussetzungen zu integrieren. Dass die Systemtheorie Erfolge in den verschiedensten Wissensbereichen aufzuweisen hat, ist unbestritten, aber das ‘Subjekt’ und damit auch das ‘Selbst’<sup>373</sup> und die ‘Person’ als Handlungsträger<sup>374</sup> in die Marginalität abzudrängen und alles Psychische (inkl. die Ergebnisse der Psychoanalyse<sup>375</sup>) ad acta zu legen, kann sich die Soziologie (wie Harold Garfinkel warnt) ohne Substanzverlust gar nicht leisten.

Lévi-Strauss hat in seiner Antwort auf Heideggers Appell zu einem „höheren Humanismus“ den menschlichen Anspruch auf besondere Dignität kritisch hinterfragt: „The respect of man before man cannot be grounded on a special dignity, which mankind ascribes to itself. [...] Rather, one must go forth from a principled humility: If man respects all other forms of life, he protects himself from the danger of not respecting all human forms of life to the same extent.“<sup>376</sup> „Die entscheidende Forderung (wie sie schon von T.S. Eliot erhoben wurde) ist die einer „principled humility“; sie dürfte in unserer Ich-besessenen Zeit<sup>377</sup> aber nur schwer Gehör finden.

## ‘Sich in Frage stellen lassen’: ein transkultureller Subjektmodus

### *Begegnung als Selbstbegegnung*

In Platons Politeia argumentiert Sokrates dahingehend, dass die Seelenteile wie in einem geordneten Haushalt miteinander im Einklang stehen müssen; mehr noch, sie sollen einander ‘Freund’ sein. Nach dieser Auffassung vermag nur der ‘gerechte Mensch zu sich selbst und zum Anderen im Verhältnis der Freundschaft zu

---

<sup>373</sup> Zum ‘Selbst’, siehe auch Norbert Wily, *The Semiotic Self* (Chicago: U of Chicago P, 1994).

<sup>374</sup> Auch für Anthony Giddens ist der Aktantbegriff zentral, und er hebt die Bedeutung körperlicher Anwesenheit für soziale Interaktionen hervor („expressed at some point through . . . bodily presence“). Zitiert in: *Choice* (September 1998), 1006–1007.

<sup>375</sup> Entscheidende Elemente wie ‘Begehren’, ‘Bedürfnis’ und die Theorie un- bzw. vorbewusster Triebkräfte („a purposive theory of action“) sind damit aufgegeben. Auch die Ergebnisse einer dialektischen Anthropologie wären als irrelevant gestrichen.

<sup>376</sup> Michael E. Zimmermann, *Contesting Earth’s Future: Radical Ecology and Postmodernity* (Berkeley: U of California P, 1994), 116–117.

<sup>377</sup> Peter Gross, *Die Jagd nach dem Ich* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999).

stehen.<sup>378</sup> Auch Hegel hat den Selbstbezug und die Beziehung zum Anderen als dialektisch miteinander verschränkt verstanden. Bei Freud hat diese Grunderkenntnis im psychischen Abwehrmechanismus der „Projektion“ ihren Platz gefunden. So wie der Mensch sich zu sich selbst verhält, so verhält er sich auch zum Anderen, wobei negativ gegen sich selbst gerichtete Gefühlsregungen in einer Defensivreaktion auf den Anderen projiziert und ihm unterschoben werden.<sup>379</sup> Freuds Einsicht ist von fundamentaler Bedeutung: Ohne ein positives Verhältnis zu sich selbst ist – wie schon Aristoteles wusste<sup>380</sup> – ein freundschaftliches Verhältnis zum anderen Menschen nicht möglich.<sup>381</sup> Mit anderen Worten, die Sorge um sich selbst und die Sorge für den Anderen sind nur gemeinsam realisierbar.<sup>382</sup>

Der Wunsch, die eigene (offenbar als unbefriedigend oder mangelhaft empfundene) Lebensform durch Anleihen bei fremden Kulturen zu ergänzen oder gar vollständig zu ersetzen ist in der westlichen Welt heute weit verbreitet. Dieser Wunsch ist solange legitim, als er nicht blosser Neugier nach dem Reiz des Fremdartigen und nach egoistischer Vereinnahmung des Anderen entspringt, sondern als Herausforderung verstanden wird, die eigene Seinsweise kritisch-kreativ zu überdenken. Richard J. Bernstein hat die Bedeutung kultureller Begegnung auf den Punkt gebracht: „It is only through an engaged encounter with the Other, with the otherness of the Other that one comes to a more informed and textured understanding of the tradition to which ‘we’ belong“.<sup>383</sup> Wir haben es als Kultur allerdings bisher nicht gelernt, unsere Werte durch die Werte anderer

---

<sup>378</sup> Zum Problem von Selbstverantwortung, Fremdverantwortung und Freundschaft bei Aristoteles, siehe Anthony W. Price, „Friendship“. In: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik* (Berlin: Akademie Verlag, 1995), 229–251. Die Dialektik von Selbstliebe und Freundschaft (Liebe zum anderen) ist bereits ein Thema der Nikomachischen Ethik, wird später von Thomas aufgenommen und ist bis heute ein Grundthema der Philosophie und Psychologie geblieben. Siehe dazu Ursula Wolf, *Vom Sinn der Aristotelischen Mesoteslehre*. In: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles, Nikomachische Ethik*, 106–107.

<sup>379</sup> Sigmund Freud, *Das Ich und die Abwehrmechanismen* (Neuausgabe: München, 1964). Weitere psychologische Mechanismen wie das Prinzip des Sündenbocks, oder die Komplizität mit dem Täter sind heute ein wichtiger Bestandteil der Diskussion geworden. Siehe dazu auch William Bloom, *Personal Identity, National Identity, and International Relations* (New York and Cambridge, GB: Cambridge UP, 1990).

<sup>380</sup> Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, 9. Buch, 4. und 8. Kapitel. Freundschaft ist aus der Selbstliebe (‘philautia’) abgeleitet und nicht umgekehrt. Wiederum: Freundschaft mit einem Andern ist im höchsten Mass der Freundschaft mit sich selbst ähnlich.

<sup>381</sup> Zur Frage, ob und wieweit dies auch für grössere Gemeinschaften zutrifft, siehe William Bloom, *Personal Identity, National Identity, and International Relations*. Speziell Kapitel 6: „Identification and International Relations Theory“, 105–127.

<sup>382</sup> Zur aristotelischen Auffassung von Selbstliebe und Freundschaft, siehe Marcia L. Homiak, „Aristotle on the Soul’s Conflicts“. In: Reath et al. (eds.), *Reclaiming the History of Ethics*, 7–35. Zur Gleichwertigkeit von Gottes-, Selbst- und Nächstenliebe, siehe auch Matthäus 22:36–40. Zur aristotelischen und christlichen Selbstliebe, siehe Ludwig Binswanger, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. In: H.-J. Braun et al. (Hgg.), *Ausgewählte Werke*. Bd.2, 350–383.

<sup>383</sup> Zitiert nach Giles Gunn, „Consensus and Dissent: Recreating a Common Democratic Purpose“. In: *Negotiations of America’s National Identity*, Band II, 880–905. Der gleiche Sachverhalt liesse sich auch systemtheoretisch formulieren.



Kulturen in Frage stellen zu lassen.<sup>384</sup> Bei aller theoretischen Diskussion über das Ideal einer transnationalen und transkulturellen Gesellschaft ist nicht zu übersehen, dass der 'kulturelle Nationalismus' weltweit immer noch vorherrscht. Sich kritisch in Frage stellen zu lassen ist aber die *conditio sine qua non* für eine fruchtbare Koexistenz innerhalb einer kulturellen Vielfalt, die sich als 'Gemeinschaft' verstehen will.

Sich in Frage stellen lassen geht über 'Respekt' und 'Toleranz' weit hinaus und führt an die Grenzen gegenseitiger Kommunikationsfähigkeit. Die Schwierigkeit ist eine dreifache. Zunächst muss solches sich-in-Frage-stellen-lassen ein reziprok-performativer Prozess sein, der beide Kommunikationspartner einbezieht.<sup>385</sup> Die zweite Schwierigkeit liegt darin, dass beide imstande sein müssen, über das je eigene Verständnis ihrer Äusserungen zu kommunizieren. Es ist somit eine kritische Metakommunikation erforderlich – ein ungewöhnlich hoher Anspruch, der in den wenigsten Fällen erfüllt sein dürfte. Hier liegt denn auch der eigentliche Knackpunkt, wenn immer Personen mit verschiedenem kulturellem Hintergrund sich kommunikativ zu verständigen suchen. Hinzu kommt, dass sich interkulturelle Begegnungen zunächst auf keine sozial etablierten Situationen mit eingeübtem Rollenverhalten stützen können.<sup>386</sup> Von den Schwierigkeiten der sprachlichen Verständigung einmal abgesehen, steht somit auch kein verlässlicher Code zur Verfügung, der – metakommunikativ – eine gegenseitige Interpretation von Mitteilung und Verhalten erlauben würde.

Solche Begegnung ist zweifellos immer ein Wagnis. Wer dieses Wagnis eingeht, muss es also im vollen Bewusstsein der Verschiedenheit tun, denn nur wer um Unterschiede weiss, kann diese auch überwinden.<sup>387</sup> Ein grenzen-loser Pluralismus im Sinne eines (letztlich romantisch inspirierten) Paradigmas der „Durchmischung“ und „Vermengung“, wie er in postmodernen Bestimmungen des pluralen Subjekts zum Ausdruck kommt, scheint dafür wenig geeignet. Ein beliebig positioniertes Subjekt schafft keine Beziehung und damit auch keine gemeinsame Welt. Mehr noch: Beliebigkeit ist (im Gegensatz zur landläufigen Auffassung) nicht Ausdruck von Freiheit, sie verhindert vielmehr die praktische Ausübung von Freiheit.

---

<sup>384</sup> Auch für Homi K. Bhabha entsteht genuine Subjektivität in „borderline engagements of cultural difference“. Bhabha, *The Location of Culture*, 2.

<sup>385</sup> Es sei denn, wir folgen Norberto Bobbios Vorschlag und wagen eine (urchristlich zu nennende) unilaterale Haltung, die ohne diese Vorbedingung auskommt. Für Morley dagegen ist „cultural reciprocity“ und die Anerkennung von Andersheit Voraussetzung für eine multikulturelle Sozietät. David Morley, *Home Territories: Media, Mobility and Identity* (New York and London: Routledge, 2000).

<sup>386</sup> Zum Kommunikationsproblem, siehe auch Gregory Bateson und Jürgen Ruesch, *Kommunikation: Die soziale Matrix der Psychologie* (Heidelberg: Auer, 1995), 27–32 und 39–63.

<sup>387</sup> Bassam Tibi, „Von Grenzen und Brücken“. In: *Krieg der Zivilisationen* (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1995), 27, 35–44. Vgl. die gegensätzliche Auffassung Lyotards in *Le Différend* (Paris: Minuit, 1983). Lyotard insistiert hier auf der absoluten Differenz zwischen „Ereignissen“ und Diskursformen (was unlösbare Konflikte zur Folge hat und einen Konsens verunmöglicht). James Williams, *Lyotard: Towards a Postmodern Philosophy* (Cambridge, GB: Polity Press, 1998), spez. 21–22, 104–109.

Hannah Arendt zufolge hat unser Jahrhundert „die Kraft verloren . . . zu versammeln, das heisst, zu trennen und zu verbinden“. Der modernen Warengesellschaft mangelt es aus ihrer Sicht an wirklicher Perspektivenvielfalt und damit an genuiner kultureller Pluralität.<sup>388</sup> Eine derartige Scheinpluralität führt zwangsläufig zu „Weltentfremdung“ und „Weltlosigkeit“.<sup>389</sup> Gemeint ist damit die Tatsache, dass in unserer Massengesellschaft der Mensch, wohin er auch gehen mag, immer nur sich selbst begegnet.<sup>390</sup> Eine Gesellschaft reibungslos funktionierender „job holders“ kann zwar die Produktivität fördern, verhindert aber in Arendts Augen lebendige Erfahrung und ein aktives politisches Handeln.

### *Entscheidung zur Nichtentscheidung?*

Ein Blick auf Walter Paters Roman *Marius the Epicurean* (1885) lässt die Probleme individueller Selbstgestaltung modellhaft hervortreten. Der Held des Romans durchläuft auf der Suche nach seiner Identität fast alle Stufen antiker und frühchristlicher Daseinsweisen, ohne sich zu einer bestimmten Lebensform entschliessen zu können, zumal auch das Sittlich-Religiöse für ihn nur ästhetischen Wert besitzt.<sup>391</sup> Im Erproben der alternativen Existenzmöglichkeiten (Pater spricht von „self-education“ und „paideia“) schafft der Protagonist aus sich sein eigenes Werk. Das Leben geht damit unmerklich in die Sphäre der Kunst über und wird zur wandelbaren Fiktion.<sup>392</sup> „The house of fiction“, so erklärt Henry James etwa zur gleichen Zeit, ist ein Haus „mit vielen Fenstern“, Ausblicken und Perspektiven; „Erfahrung“ beschreibt er als „a huge spider web“ – grenzenlos, nach allen Seiten offen. Doch die Fenster dieses Hauses sind „mere holes in a dead wall, disconnected“, und an jedem Fenster steht „a figure with a pair of eyes or at least

---

<sup>388</sup> Eine andere Erklärung liefert Habermas in *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. In unserer komplexen Welt sind die konkurrierenden Meinungen und Interessen im öffentlichen Bereich der Massenmedien derart vielfältig und widersprüchlich geworden, dass keine kritische Diskussion mehr in Gang kommen kann, an der eine breite öffentliche Meinung sich orientieren könnte. Kritische Publizität ist zu einem Mittel der Manipulation degeneriert. Der Öffentlichkeitsraum schrumpft, wie Habermas folgert, zum Resonanzraum ideologisch vorgeprägter Ansichten und zur blossen Kulisse staatlicher Interessen zusammen. Von echter Willensbildung und von politischer Selbstbestimmung kann keine Rede sein.

<sup>389</sup> Dies ist ein an Heidegger erinnernder Begriff, den Arendt vom Marx'schen Konzept der „Selbstentfremdung“ abgrenzt.

<sup>390</sup> Hannah Arendt, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York: Penguin Books, 1978), 17–18. Wenn man sieht, wie das eifrige Nachäffen von Konsum- und Verhaltensformen bei Kindern und Erwachsenen gleichermassen in Mode ist, ist man versucht, Arendt zuzustimmen.

<sup>391</sup> Der Roman ist im grösseren Zusammenhang der Entwicklungen des viktorianischen fin-de-siècle (speziell der „art for art's sake“-Bewegung) zu sehen. Im französischen Sprachraum ist Joris-Karl Huysmans' *A Rebours* zu erwähnen, dessen Held Des Esseintes sich eine vergleichbare ästhetisch-artifizielle (und beziehungslose) Existenz erschafft

<sup>392</sup> Brecht hat in *Mann ist Mann*: Die Verwandlung des Packers Galy Gay die Kontrafaktur dazu geliefert: „Dass man mit einem Menschen beliebig viel machen kann . . . wie ein Auto ummontiert, ohne dass er irgend etwas dabei verliert“.

with a fieldglass“.<sup>393</sup> Was dem pluralen Subjekt und seiner Erfahrungsvielfalt (aus James' Sicht) offensichtlich fehlt, ist die Dimension der Relation. Selbst- und Weltbezug sind in dem von James gewählten Bild abwesend.

Obwohl Paters Roman eine Spiegelung der Denk- und Glaubenskrisen des späten 19. Jahrhunderts darstellt, ist das Ausloten der verschiedenen Bewusstseinslagen auch für den heutigen Leser von Interesse. Angesichts einer Welt „with its conflicting claims, its entangled interests, distracted by . . . so bewildering an experience“, besteht das zentrale Problem des modernen Menschen für Pater darin, bei aller Freiheit der Lebensformen und trotz einer Flut von momentanen Impressionen und Handlungsreizen mit sich selbst wieder eine Einheit zu finden und die Isolation des Individuums („the thick wall of personality“) zu durchbrechen; ein problematisches Unternehmen in Paters Augen, „each mind keeping as a solitary prisoner its own dream of the world“.<sup>394</sup>

Bedeutsamerweise wird die „Hoffnungslosigkeit“ des Paterschen Helden, je zu einem begründeten Lebensentschluss zu gelangen, in Musils Mann ohne Eigenschaften nicht mehr als Mangel, sondern als positive Qualität gewertet, nämlich als Möglichkeit, im Denken und Erleben völlig frei und spontan die verschiedensten Gestaltungen zu gewinnen, ohne sich dabei auf eine bestimmte (ideologisch erstarrte) Form festlegen zu müssen. Aus Musils Sicht erscheint der Mensch als Subjekt geradezu überflüssig, da sich die Lebensprozesse weniger in einem „Ich“ als in den Kraftfeldern überpersönlicher „Sachzusammenhänge“ abspielen.<sup>395</sup> Was Musil analysiert, sind „Eigenschaften ohne Mann“ und „Erlebnisse ohne den, der sie erlebt“.<sup>396</sup> Im Roman *The Waves* (1920) hat auch Virginia Woolf den Versuch unternommen, basale Formen menschlicher Subjektivität (das lyrisch erlebende Subjekt, das tätige Subjekt, etc.) poetisch durchzuspielen, ohne diese an psychologisch plausibilisierten Charakteren festzumachen oder historisch einzubetten, wie es die Autoren des späten 19. Jahrhunderts noch als erforderlich ansahen. Was Woolf und Musil anstreben, ist eine Subjektivität ohne Subjekt.<sup>397</sup>

---

<sup>393</sup> Henry James, „The Art of Fiction“. In: Leon Edel (ed.), *The Future of the Novel* (New York: Vintage, 1956), 12.

<sup>394</sup> Walter Pater, *The Renaissance* (New York: New American Library, 1973), 153, 157. Pater steht hier der Auffassung Lyotards nahe, der die Differenz zwischen „Sprachspielen“ absolut setzt.

<sup>395</sup> Die Nähe zu Luhmanns „Umstellung vom Subjekt auf das soziale System“ ist unübersehbar. Niklas Luhmann, *Soziale Systeme*, bes. 107–111, 229–241, 296–303.

<sup>396</sup> Die Entmachtung des Subjekts durch transsubjektive Kräfte und Strukturen hat eine lange Vorgeschichte im 19. Jahrhundert. „The Universe of Force“ beispielsweise ist als Vorstellung in der anglo-amerikanischen Literatur omnipräsent. Siehe dazu: Ronald E. Martin, *American Literature and the Universe of Force* (Durham: Duke UP, 1981). In *Renaissance* spricht Pater von „necessity“ (Nietzsches „Fatum“ vergleichbar), das als eine Art Zeitgeist (Pater spricht auch von „central forces“), welcher die Menschen einer Epoche wie ein „magnetisches Feld durchweht“.

<sup>397</sup> Vgl. Hagenbüchle, „Historisch-systematische Einführung in die Geschichte der abendländischen Subjektivität: Formen menschlicher Selbstvergewisserung von der Antike bis zur Postmoderne“ (Abschnitt über „Subjektlose Subjektivität“). In: Hagenbüchle, Fetz, Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* (Berlin: deGruyter, 1998), 58–65.

Alle drei Romane kreisen in unterschiedlicher Weise direkt oder indirekt um das Problem, ob in einer Spätzeit mit ihrem Angebot an existentieller Vielfalt die Möglichkeit überhaupt noch gegeben sei, Entscheidungen zu treffen, oder ob umgekehrt die Chance (wie bei Musil) gerade in der schieren Offenheit liegt, also in der Freiheit, sich zur Nichtentscheidung entscheiden zu können. Nicht bloss sind die verschiedenen Möglichkeiten dazu angetan, sich gegenseitig in Frage zu stellen, es gibt überhaupt keine verlässliche Erkenntnisbasis mehr, um „Wahrheit“ zu finden und auf Dauer zu einer „richtigen“ Entscheidung zu gelangen. Für Marius stellt sich deshalb die Frage: „How will it look to me, at what shall I value it, this day next year?“ Trotzdem darf Paters Held nicht einfach als Egoist abqualifiziert werden, er ist – in diesem historischen Moment – geradezu in die Rolle des Individuums gezwungen.<sup>398</sup> Aus Sartres Sicht bleibt allerdings eine Entscheidung zur Nichtwahl schiere „mauvaise foi“, denn menschliche Freiheit hat für ihn unbedingten Charakter.<sup>399</sup>

Inwieweit sich in unserer Gesellschaft solche Freiheit (die zugleich Zwang ist) als Verlust oder Gewinn erweist, hängt davon ab, ob sich der Einzelne durch das Überangebot an Möglichkeiten lähmen und in Trends hineinmanövrieren lässt, oder ob es ihm gelingt, in der Begegnung mit dem Anderen und dessen Welt seine eigene Welt zu erweitern und reicher zu gestalten. Glückt dies, sind zuletzt beide bereichert, denn – um einen Gedanken Bubers aufzunehmen – Begegnung ist „Teilnahme“ und „Teilnahme“ ist auch „Teilhabe“ – ist Zuwachs an Leben.

Aus dieser Sicht scheint das postmoderne Subjekt als migrierendes, plurales Subjekt endgültig desavouiert. Carol Rovane hat – vom Befund der ‘multiple personality disorder’ ausgehend – kürzlich eine scharfsinnig argumentierende revisionistische Analyse des „multiplen Selbst“ vorgelegt, die auch dem pluralen Subjekt einen eigenen Wert zuerkennt.<sup>400</sup> Rovane zieht die Absicht der therapeutischen Zielsetzung grundsätzlich in Zweifel, durch Selektion und psychologische Stützung eines angeblich dominanten Teils des psychischen Apparats diesem zu Geschlossenheit und damit zu seinem „wirklichen Selbst“ zu verhelfen.

Auf das postmoderne Subjekt bezogen, heisst dies, dass ein „migrating subject“ zu verschiedenen Zeiten verschiedene Subjektpositionen einnehmen kann, ohne deshalb zum vornherein weniger wert zu sein als ein angeblich „einheitliches“ Subjekt – vorausgesetzt allerdings, dass sich die einzelnen (Teil-)‘Subjekte’ bezüglich ihrer Engagements als ‘Personen’ (und das bedeutet: ethisch) verhalten. In Rovanes Auffassung gewinnt das Subjekt seinen Eigenwert nicht aus irgend einer hypothetischen Einheit, sondern aus dem Wert der von ihm verfolgten Projekte. Rovanes „Postscript“ lässt sich als eine glänzende Rehabilitierung des postmodernen

---

<sup>398</sup> David Halliburton, *The Fateful Discourse of Worldly Things* (Stanford: Stanford UP, 1997), 179.

<sup>399</sup> Zum Begriff ‘Wahl’ bei Sartre und Kierkegaard (im Zusammenhang mit Hegels Begriff der „Sittlichkeit“), siehe Farr, *Sartre’s Radicalism*, 40–47.

<sup>400</sup> Carol Rovane, *The Bounds of Agency*, 169–179. Rovane spricht von „long-term commitments“ und von „unifying projects“ auf der Grundlage einer „overall rational unity“.

Subjekts lesen, die zu widerlegen schwer fallen dürfte.<sup>401</sup>

## Perspektivierung als kritische Selbstreflexion

Für das Subjekt ergibt sich aus der Pluralität existentieller Möglichkeiten – wenn ihre Erprobung nicht in einem ‘Patchwork’-Selbst<sup>402</sup> enden soll – die Chance zu einer neuen Form der Selbstreflexion und zu einer reicheren und bewussteren Lebensweise. Im Gegensatz zur gängigen postmodernistischen Auffassung, wonach alle individuellen Perspektiven gleichwertig seien (was einem universalen und zeitlos-objektiven Anspruch gleichkommt), akzeptiert das Subjekt als Grenzgänger seine persönliche Situiertheit. Gerade das Bewusstsein dieser unausweichlichen Bezüglichkeit erschliesst einen öffentlichen Raum, der dazu einlädt, sich selbst und seine individuelle Sicht der Dinge zu transzendieren. Für dieses Subjekt wird die Grenze zur „Brücke“<sup>403</sup> und zur „Passage“ mit Durchbrüchen und Querverbindungen, die überraschende Durchblicke auf scheinbar Vertrautes erlauben.<sup>404</sup>

Mit Plessner (und Hegel) gesprochen: Grenze heisst immer schon über die Grenze hinaus sein. Grenzen haben die Doppelfunktion, das Aussen ebenso sehr abzuschliessen wie aufzuschliessen; anders gesagt: in das Aussen hineinzuführen und das Aussen hereinzuführen. Zum Wesen der Grenze gehört demnach das Moment gegensinniger Verbindung nicht weniger als das Moment des Trennens. Wenn interkulturelle Begegnung an Grenzen gelingen soll, bedarf es deshalb einer „exzentrischen Positionalität,“ d.h. der Fähigkeit, sich in die Position des Anderen jenseits meiner eigenen kulturellen Identitätsgrenzen zu versetzen.<sup>405</sup>

Es bedingt darüber hinaus eine veränderte Grundeinstellung im Sinne einer kulturellen „Doppelperspektive“, die es erlaubt, verschiedene kulturelle

---

<sup>401</sup> Carol Rovane, *The Bounds of Agency*, 245–249.

<sup>402</sup> Hagenbüchle, Historisch-systematische Einführung in die Geschichte der abendländischen Subjektivität: Formen menschlicher Selbstvergewisserung von der Antike bis zur Postmoderne. In: Hagenbüchle, Fetz, Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* (Berlin: deGruyter, 1998), 6 und 68.

<sup>403</sup> Dazu unentbehrlich: Bassam Tibi, „Von Grenzen und Brücken“, 35–44.

<sup>404</sup> Walter Benjamin, „Paris die Hauptstadt des XIX. Jahrhunderts“ (Teil I: „Fourier oder die Passagen“). In: *Illuminationen: Ausgewählte Schriften* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969), 185–200.

<sup>405</sup> Brecht hat im Lehrstück Die Massnahme von allen Schauspielern verlangt, sich in die andern Figuren des Dramas zu versetzen, was an die scholastische Disputationstechnik erinnert, nach erfolgter Argumentation mit gleicher Überzeugungskraft das Gegenteil zu vertreten.

Wertesysteme kritisch einander gegenüber zu stellen.<sup>406</sup> Stuart Hall spricht von „bifocal perspective“, und Kohlberg nennt diese Haltung „the moral point of view“. <sup>407</sup> Arendt spricht (einen Gedanken Jaspers' aufgreifend) von „representative thinking, to think from the point of view of others“. <sup>408</sup> Perspektivisches Denken wird in besonderer Weise in Werken der Kunst – und speziell in Literatur – geübt. <sup>409</sup> Anders als abstrakte theoretische Diskurse sind Kunstwerke geeignet, die eigenen Denk- und Sichtweisen am konkreten Beispiel durchzuspielen und so über kulturelle Grenzen hinweg zu vermitteln und andern erfahrbar zu machen.

Über die Schwierigkeit einer derart verstandenen Haltung darf man sich allerdings keinen Illusionen hingeben; sie bleibt solange Utopie, als das Erziehungs- und Bildungsumfeld nicht mit in diese Aufgabe einbezogen wird. <sup>410</sup> Hier könnte sich Kohlbergs „just community“-Projekt im politischen wie im edukativen Bereich als Modell anbieten. Gerade der späte Kohlberg hat die Bedeutung des gesellschaftlichen Milieus für das Gelingen solcher Projekte erkannt und an Schulen und in Gefängnissen praktisch erprobt. <sup>411</sup>

Kritische Fragen an den Anderen zu stellen und sich dabei selbst in Frage stellen zu lassen, fordert dazu heraus, jene Grenzlinien zu überprüfen und allenfalls neu zu ziehen, welche die eigene Identität als denkendes und handelndes Subjekt bestimmen. Wenn sich das Subjekt in ein spezifisches Verhältnis zu anderen Subjekten setzt, ergeben sich notwendigerweise pragmatische Konsequenzen. Derartige Entscheidungen sind deshalb nicht, wie es den Anschein haben könnte, privater Natur, sondern weisen eine ausgesprochen soziopolitische Dimension auf. Aus dieser Sicht ist das postmoderne „migrating subject“ alles andere als ein

---

<sup>406</sup> Zum Begriff der „Doppelperspektive“, siehe Hagenbüchle, „Preface“. In: Hagenbüchle and Raab (eds.), *Negotiations of America's National Identity* (ich spreche dort von „compound vision“). In Paule Marshalls Kurzgeschichte „To Da-Duh, in Memoriam“ hat diese Dialektik in der Begegnung zwischen einem in New York lebenden Mädchen und der alten Grossmutter, welche von ihrer Enkelin auf Barbados besucht wird, exemplarische Form gewonnen. Im Verlauf des Besuchs werden die beiden Kulturen – im wiederholten Vergleich – auf ihre unterschiedlichen Werte hin geprüft.

<sup>407</sup> Reed, *Following Kohlberg*, 71–73. Kohlberg definiert den „moralischen Blickpunkt“ als eine neutrale Perspektive mit reversiblen Rollenübernahmen („generalized fairness“). Es entspricht dies der Stufe sechs seines Entwicklungsmodells.

<sup>408</sup> Zitiert in: Nancy Weiss Hanrahan, *Difference in Time. A Critical Theory of Culture* (Westport and London: Praeger, 2000), 56. Zum Einfluss Jaspers' auf Arendt, siehe Robert C. Pirro, *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy*, 29–33, 116–125.

<sup>409</sup> Bewusst oder unbewusst identifiziert sich der Leser mit den fiktionalen Charakteren und übt damit das imaginative Überschreiten der eigenen Grenzen auf den Andern hin spielerisch ein.

<sup>410</sup> William Blake formuliert radikal: „Man has no notion of moral fitness but from Education“. In: David V. Erdman (ed.), *The Poetry and Prose of William Blake* (Garden City: Doubleday, 1970), 1. Wichtige Beiträge zur soziopolitischen Dimension von Literatur haben Martha Nussbaum und Jerome McGann geliefert. In Frankreich ist kürzlich Tahar Ben Jelloun, *Le racisme expliqué à ma fille* (Paris: Editions du Seuil, 1998) im Schulunterricht zur Pflichtlektüre erklärt worden. Besondere Erwähnung verdient Kohlbergs Bemühung um moralische Bildung innerhalb eines „just community“-Projekts. Siehe Reed, *Following Kohlberg*, 37–40.

<sup>411</sup> Reed, *Following Kohlberg*, 170–190. Als Modell schwebt Kohlberg die Kibbutz-Erfahrung vor (182–185).

individualistisches Subjekt; es ist (richtig verstanden) ein durchaus öffentlich handelndes und – in Arendts Sinn – politisch verantwortliches Subjekt.<sup>412</sup> Im interpersonalen Bereich eröffnet Bubers „dialogisches Prinzip“ die faszinierende, aber auch risikoreiche Herausforderung, als ein „Ich“ mit seiner eigenen Herkunft und Geschichte einem „Du“ mit seiner ganz anderen Herkunft und Geschichte konkret zu begegnen und auf dessen Anruf: „me voici!“ (Lévinas) zu antworten. Solcher Begegnung muss sich das Subjekt als „Grenzgänger“ aussetzen, wenn das Ideal einer lebendigen Gemeinschaft in unserer zunehmend vielkulturell strukturierten Gesellschaft Wirklichkeit werden soll.<sup>413</sup>

## Zusammenleben als interkulturelle Aufgabe

### *Einleitung*

Das Zusammenleben verschiedener Kulturen dürfte zur Schicksalsfrage des anbrechenden Jahrhunderts werden. Bleibt sie ungelöst, sind schwelende und offene Konfliktsituationen in der politischen Arena ebenso wie in der privaten Sphäre unvermeidlich. Um von einem indifferenten oder gar feindlichen Nebeneinander zu einem friedlichen und fruchtbaren Miteinander zu gelangen, genügt es nicht, den essentialistischen Begriff von Kultur in all seinen Schattierungen (ethnisch, rassistisch, religiös, nationalistisch) zu verabschieden, wir müssen auch auf Rückzugsgefechte verzichten, wie sie jene führen, die ihre Aufgabe als letzthinige Verteidiger einer zu rettenden Tradition auffassen. Angesichts des nach der Postmoderne wohl unhaltbar gewordenen Modells von Multikulturalität haben wir gar keine andere Wahl, als uns auf Interkulturalität einzulassen. Die Schwierigkeiten sind allerdings nicht unbeträchtlich.

Intrakulturalität ist, demographisch gesehen, in vielen Ländern bereits Tatsache; dennoch gibt es nicht wenige Stimmen, die bezweifeln, dass interkulturelle Beziehungen überhaupt wünschbar seien. Wenn nämlich, wie die Kulturrelativisten argumentieren, jede Kultur ihr eigenes Wertesystem besitzt, das von aussen nicht adäquat zu erfassen ist,<sup>414</sup> dann haben Kulturen – ähnlich wie Religionen<sup>415</sup> – alle gleichermaßen ein Anrecht auf Anerkennung und auf Unverletzlichkeit ihrer

---

<sup>412</sup> Aus Kantischer Sicht, siehe Andrews Reath, „Realm of Ends: The Social Dimension of Autonomy“. In: Reath et al. (eds.), *Reclaiming the History of Ethics*, 214–23

<sup>413</sup> Zum politisch-institutionellen Rahmen, siehe u.a. Bassam Tibi, „Menschenrechte und internationale Beziehungen“. In: Tibi, *Krieg der Zivilisationen*, 134–141.

<sup>414</sup> Nach Joel S. Kahn führt ein relativistisches Konzept der Kultur notwendigerweise zu einem „reflexive dilemma“. Siehe dazu Susan Hegeman, *Patterns for America: Modernism and the Concept of Culture* (Princeton: Princeton UP, 1999), 202–204.

<sup>415</sup> Durkheim argumentiert: „keine Religion ist falsch, keine ist wahr“. In: Emile Durkheim, *Elementary Forms of Religious Life*. Transl. Ward (New York: Free Press, 1965), 14–15.

Identität. Das Recht, anders zu sein, wird zum Prinzip erhoben. Gleichheit wird damit zu Gleichwertigkeit, und kritische Reflexion ist ausgeschlossen.<sup>416</sup> Was Lyotard für die Postmoderne statuiert hat: schiere Heterogenität, gälte dann auch für das Verhältnis der Kulturen zueinander. Interkulturelle Kommunikation ist aus dieser Sicht nicht nur schädlich, sondern unmöglich. Wie verheerend sich diese Sichtweise jedoch auswirken kann, hat Selim Abou aufgezeigt.<sup>417</sup>

Aus relativistischer Sicht erscheint ferner jede Art von Akkulturation<sup>418</sup> als Neokolonialismus. Die Folge (so die Argumentation) sei „Ethnozid“ oder doch „Dekulturation“. Der Verlust der eigenen Kultur und des darin geltenden Normensystems müsse, falls nicht durch ein anderes ersetzt, zur Auflösung der traditionellen sozialen Ordnungen führen. Wie die kriegerischen Wirren in verschiedenen kulturellen Konfliktsphären zeigen, sind solche Befürchtungen nicht unbegründet. Ethnologen wie Lévi-Strauss mahnen denn auch zur Zurückhaltung in interkulturellen Beziehungen, wobei durchaus nicht nur „exotische“ Kulturen gemeint sind.<sup>419</sup>

Wie Barbara Whitmer kürzlich an Fallbeispielen nachgewiesen hat, führt der Versuch, den Anderen genauer kennen zu lernen nicht selten zum Gegenteil der erwünschten Absicht, nämlich zu gegenseitiger Antipathie.<sup>420</sup> Mitmenschliche Nähe bedarf des Wechselspiels von Nähe und Distanz, um eine Vereinnahmung des Einen durch den Andern zu vermeiden.<sup>421</sup> Martin Buber sieht in der „Urdistanzierung“

---

<sup>416</sup> Melford E. Spiro bezeichnet dies als „moral cultural relativism“, eine relativistische Haltung, die Rorty auch aus epistemologischer Sicht kritisiert. Siehe hierzu Brian Barry, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2001), 112–145 „Theories of Group Rights“, 252–258; „It’s a Part of My Culture“ und 264–271 „The Equal Value of Cultures“. Hier kommen auch Rawls, Taylor u.a. zur Sprache.

<sup>417</sup> Selim Abou, *Menschenrechte und Kulturen*. Übers. A. Franke und W. Schmale (Bochum: Winkler, 1995), 93. Vgl. auch Abou, *L’identité culturelle* (Paris: Anthropos, 1986), 47–82. Positiv gewendet, könnte Heterogenität jedoch sehr wohl auch als Herausforderung zu einem interkulturellen Gespräch unter Gleichberechtigten verstanden werden. Voraussetzung dazu wäre allerdings die Überführung der relativistischen Sicht in Selbstrelativierung, von Multikulturalität in Interkulturalität.

<sup>418</sup> Ein ausgezeichnetes Kapitel hierzu findet sich in Brian Barry, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2001), 63–109 („The Dynamics of Identity: Assimilation, Acculturation and Difference“).

<sup>419</sup> Zitiert in: Abou, *Menschenrechte und Kulturen*, 27. Hierzu auch Kuper, *Culture*, 243. Ein überzeugendes Beispiel, wie notwendig solche Zurückhaltung tatsächlich ist, zeigt der letzte Film von Lisa Fässler, der bekannten Verfilmerin indigener südamerikanischer Kulturen.

<sup>420</sup> Siehe Barbara Whitmer, *The Violence Mythos* (New York: State U of New York P, 1997). Bassam Tibi stellt lakonisch fest, dass man eher mit Nachbarn Krieg führt als mit weit entfernten Völkern. Gregory Bateson hat darauf hingewiesen, dass Personen mit unterschiedlichen aber komplementären „Universen“ sehr erfolgreich kooperieren können, ohne das Universum des Anderen zu verstehen, jedenfalls solange, als sie sie sich zumindest des Unterschieds bewusst sind. Die Bemühung zum Verstehen kann nach Bateson sogar ein Scheitern der Kommunikation zur Folge haben. Siehe dazu Gregory Bateson und Jürgen Ruesch, *Kommunikation: Die soziale Matrix der Psychologie* (Heidelberg: Auer, 1995), 234–235. Auch Lévi-Strauss weist darauf hin, dass kulturelle Differenzen immer dann virulent werden, wenn Kulturen miteinander in engere Beziehung treten.

<sup>421</sup> Lévinas befindet: „the more I approach the neighbor with whom I am charged the further away I am“. In: *God, Death and Time*, 235 („Postscript“).



sogar eine zentrale Voraussetzung für Beziehungen, denn nur zu einem „distanzierten“ (d.h. als selbständig anerkannten) Gegenüber kann man in Beziehung treten.<sup>422</sup> Todorow erachtet eine zu dichte Kommunikation auch deshalb als schädlich, weil sie geeignet sei, kulturelle Vielfalt einzuebnen. Aus der Sicht Todorovs bedeutet die von der Massenkultur und vom globalen Kommerz begünstigte Homogenisierung der Kulturen nichts weniger als „ein Todesurteil für die Menschheit“. Ninian Smart stimmt dieser pessimistischen Schlussfolgerung weitgehend zu und warnt davor, Einzelkulturen in der gegenwärtigen Globalisierungseuphorie zu „bulldozern“.<sup>423</sup> In T.S.Eliots Worten: „[A] world culture . . . would be no culture at all. We should have a humanity dehumanized“.<sup>424</sup> Wir tun zwar einiges für die Rettung der Vielfalt von Arten, aber nicht genug für die Vielfalt der Kulturen.<sup>425</sup> Der Verlust dieser Vielfalt würde uns der Möglichkeit berauben, im kulturellen Vergleich auch uns selber besser kennen zu lernen und kritisch zu hinterfragen.

Für marginalisierte Drittweltländer hat verständlicherweise die Schaffung einer eigenen Identität zunächst Priorität. Die Bewegung der Négritude (von Fanon und anderen allerdings als westliches Gedankenprodukt kritisiert) ist dafür ein aufschlussreiches Beispiel. Merkwürdigerweise wird der Ethnozentrismus im Westen abgelehnt, bei nichtwestlichen Kulturen – wohl aus schlechtem Gewissen – nicht selten ermutigt, ohne dass die langfristigen Konsequenzen bedacht würden.

Selim Abou und andere haben darauf hingewiesen, dass interkulturelle Beziehungen sich nur im Kontext einer universellen Normenordnung fruchtbar gestalten lassen. Auch ‘Freiheit’ – Basis und Voraussetzung aller anderen Werte – macht nur Sinn unter der Annahme eines normativen Zielhorizonts.<sup>426</sup> Ein solcher wird jedoch von den „harten“ Relativisten als essentialistisch abgelehnt. Damit verlieren aber auch die Menschenrechte ihre Basis. Ausserdem kann selbst der Anti-Identitätsdiskurs, wie James Clifford anmerkt, auf die Begriffe ‘Kultur’ und ‘Identität’ nicht verzichten. Trotzdem gibt es neuerdings Versuche, den Begriff ‘Kultur’ aufzugeben. Clifford selbst will den Kulturbegriff und seine Differenzfunktionen zwar beibehalten, strebt aber ähnlich wie Bhabha eine „hybride kollektive Identität“ an, ohne diese jedoch näher auf ihre Möglichkeiten hin zu prüfen.

---

<sup>422</sup> Martin Buber, *Werke*. Band 1 (München/Heidelberg: Köselverlag, 1962), 412–416.

<sup>423</sup> Ninian Smart, *World Philosophies* (London and New York: Routledge, 1999), 372. Ähnlich (aber vorsichtiger) drückt sich James Clifford aus. In: Clifford, *Routes*, 36–37, 45–46.

<sup>424</sup> Zitiert in: Kuper, *Culture*, 38–39.

<sup>425</sup> Insofern die Zerstörung kultureller Vielfalt machtpolitische Gründe hat, bleibt der Westen auffallend stumm. Bliss kritisiert die Weltbank und andere „do-gooders“, die der Dritten Welt westliche „Wohltaten“ bringen, ohne abzuwägen, ob dies die Zerstörung der dortigen Lebensform auch aufwiegt. Christopher Bliss, „Life-Style and the Standard of Living“. In: Martha C. Nussbaum and Amartya K. Sen (eds.), *The Quality of Life* (Oxford: Clarendon Press, 1993), 431–432.

<sup>426</sup> J. Melvin Wood, *Freedom's Embrace* (University Park, PA: Penn State UP, 1998), 301.

Kürzlich hat Walter Benn Michaels in *Our America*<sup>427</sup> die Diskussion dadurch noch kompliziert, dass er „Kultur“ faktisch mit „Rassismus“ gleichsetzt: „The modern concept of culture is not . . . a critique of racism, it is a form of racism“.<sup>428</sup> Und wiederum: „Ohne rassische Identität gibt es keine kulturelle Identität“. Michaels’ ‘negative Dialektik’ macht auch Antirassismus noch zu Rassismus. Dass rassistische Ideologien, historisch gesehen, im höchsten Mass kulturzerstörend gewirkt haben, scheint Michaels entgangen zu sein.<sup>429</sup>

Von Lévi-Strauss könnten wir zudem lernen, dass jemand nur dann als Barbar oder Rassist angeschuldigt werden darf, wenn der Betreffende an „Barbarei“ bzw. „Rassismus“ glaubt und diese im soziokulturellen Verhalten auch praktiziert.<sup>430</sup> Bassam Tibi warnt denn auch mit Recht davor, das Einstehen für kulturelle Werte immer gleich als Kulturimperialismus und Rassismus zu diskreditieren.<sup>431</sup> Clifford stimmt zu: „There is no reason to assume that crossover practices [or hybrid identities] are always liberatory or . . . that an autonomous identity or national culture is always reactionary.“<sup>432</sup> Dass Kultur (quasi-fundamentalistisch verstanden) und Imperialismus besonders im europäischen Kontext bis heute fatal ineinander verstrickt sind, lässt sich allerdings nicht leugnen.<sup>433</sup>

Einen umfassenden Überblick zu diesem gesamten Fragenkomplex hat kürzlich Paul Gilbert vorgelegt. Gilberts breit abgestützte Analysen des Konfliktpotentials von rassischer, ethnischer, kultureller und nationaler Identität auf dem Hintergrund der verschiedenen politischen Theorien sind von seltener Klarheit und Überzeugungskraft.<sup>434</sup> Von besonderer Relevanz in diesem Zusammenhang ist die

---

<sup>427</sup> Walter Benn Michaels, *Our America: Nativism, Modernism, and Pluralism* (Durham: Duke UP, 1995).

<sup>428</sup> Siehe hierzu die ausgewogene Studie von Paul Gilbert, *Peoples, Cultures and Nations in Political Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh UP, 2000). Zur Problematik von Kultur und Rassismus, siehe auch Stuart Hall (ed.), *Rassismus und kulturelle Identität*. Übers. Ulrich Mehlen et al., *Ausgewählte Schriften 2* (Hamburg: Argument-Verlag, 1994), spez. 89–136.

<sup>429</sup> Michaels Behauptung: „It is only the appeal to race that makes culture an affect“ ist schlicht falsch. Walter Benn Michaels, „Race into Culture“. In: Kwame A. Appiah and Henry Louis Gates, Jr. (eds.), *Identities*, 61–62. Siehe im gleichen Sammelband die Kritik Avery Gordons und Christopher Newfields (380–400) sowie die Antwort Walter Benn Michals (401–412).

<sup>430</sup> Zitiert und diskutiert in: Kuper, *Culture*, 240–243. Eine genauere Lektüre der Nikomachischen Ethik (speziell zu den Themen „sittliche Einsicht“ und „menschliches Handeln“) dürfte sich als hilfreich erweisen.

<sup>431</sup> Bassam Tibi, *Krieg der Zivilisationen: Zwischen Vernunft und Fundamentalismus* (Hamburg: Hoffmann & Campe, 1995), 8.

<sup>432</sup> Clifford, *Routes*, 10. Für Clifford ist eine individuelle „Identität“ kein unentrinnbares Gefängnis; ebenso wenig kann man jedoch aus Cliffords Sicht gewisse kulturelle Einflüsse einfach abschütteln.

<sup>433</sup> Siehe hierzu die eindringlichen Analysen von Edward W. Said in *Culture and Imperialism* (New York: Knopf, 1993).

<sup>434</sup> Paul Gilbert, *Peoples, Cultures and Nations in Political Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh UP, 2000). Zur hier behandelten Thematik, siehe Kapitel 8: „Multiculturalism“ (167–188). Gilbert verwendet Bhikhu Parekhs fünf Modellvarianten: ‘proceduralist’, ‘assimilationist’, ‘biforcationist’, ‘pluralist’ und ‘millet’ (i.e. „granting the groups themselves powers to protect their cultures“).

Auseinandersetzung zwischen Iris Marion Young, die einen radikalen (dem „millet system“ vergleichbaren) Multikulturalismus vertritt, und David Miller, für den eine nationale Gemeinschaft den gleichen kulturellen Rang besitzt wie andere kulturelle Gruppierungen auch.<sup>435</sup> Rob Kroes hat zuletzt die Frage untersucht, wie „citizenship“ in einer globalisierten Welt neu zu denken ist.<sup>436</sup>

### *Zur Problematik des Begriffs ‘Multikulturalität’*

Im Gefolge der aus wirtschaftlichen, politischen und kriegerischen Gründen erfolgten Migrationen haben sich seit einigen Jahrzehnten auch in Europa multikulturelle Gesellschaften herausgebildet. Diese sind heute in den meisten Ländern zum Normalfall geworden. Menschen verschiedenster Kulturen, Nationen, Ethnien, Rassen und Religionen leben mehr oder weniger friedlich neben- und miteinander (der Balkan macht auf dem Alten Kontinent gegenwärtig wieder eine unrühmliche Ausnahme). Allerdings weist der von den verschiedenen europäischen Staaten akzeptierte Anteil dieser gewaltigen Migrationspopulation beträchtliche Unterschiede auf. Neben der Schweiz hat Deutschland die höchste Zahl von Einwanderern im Verhältnis zur Gesamtbevölkerung aufgenommen.<sup>437</sup> Demgegenüber praktizieren Frankreich und Grossbritannien sowie Irland und Italien (letzteres sind zudem zwei Länder, deren Emigrationsquoten zu den höchsten der Welt gehören) eine äusserst restriktive Politik und lassen gegenwärtig nur noch eine minimale Einwanderung zu. Holland und Finnland (letzteres ist praktisch frei von jeder Migration) haben sich den demographischen Bewegungen gegenwärtig fast gänzlich verschlossen.

‘Multikulturalität’ im Sinne einer multikulturellen individuellen Lebensform, wie sie heute als gesellschaftliches Modell propagiert wird, ist ebenso wie das postmoderne ‘plurale Subjekt’ (und das ‘Patchwork’ Selbst) ein Konstrukt westlicher akademischer Theorie. Multikulturelle Existenz in diesem Sinn<sup>438</sup> ist keineswegs so leicht zu realisieren, wie es uns die Postmodernisten vorschwärmen.<sup>439</sup> In den Augen Samuel P. Huntingtons ist sie sogar destruktiv. Der Versuch zur Verwirklichung führt, wenn man Félix Guattari folgt, zu einer

---

<sup>435</sup> Siehe Gilbert, *Peoples, Cultures and Nations in Political Philosophy*, 118–120 und 182–184.

<sup>436</sup> Rob Kroes, *Them and Us: Questions of Citizenship in a Globalizing World* (Champaign, IL: U of Illinois P, 2000).

<sup>437</sup> Prozentual gesehen, halb soviel wie die Schweiz.

<sup>438</sup> Eine unentbehrliche Analyse hat Hollinger vorgelegt. David A. Hollinger, *Postethnic America* (New York: Basic Books, 1995).

<sup>439</sup> Zur Kritik des ‘postmodernen Subjekts’, siehe Hagenbüchle, „Historisch-systematische Einführung in die Geschichte der abendländischen Subjektivität: Formen menschlicher Selbstvergewisserung von der Antike bis zur Postmoderne“. In: Hagenbüchle, Fetz, Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* (Berlin: deGruyter, 1998), speziell 71–77.

„schizoiden“ Daseinsweise.<sup>440</sup>

Wie man sich dazu auch stellen mag, Multikulturalität ist in vielerlei Hinsicht bereits Wirklichkeit, und dies erfordert von uns allen eine neue Form der Subjektivität. Im Gegensatz zur poststrukturalistischen subjektlosen Subjektivität handelt es sich hier um eine dialogisch-intersubjektive Subjektivität, die statt des postmodernistischen isolierten Subjekts den Verständigungszusammenhang von Subjekten (in Husserls paradoxem Sinn einer Monadengemeinschaft) ins Zentrum rückt.<sup>441</sup>

Kurz gefasst lässt sich ‘Multikulturalität’ als eine auf vielfältige Lebensformen, Welt- und Menschenbilder ausgerichtete Gesellschaft definieren, die bestrebt ist, ihre Sozialordnung auf ‘Gleichheit’, ‘Toleranz’ und wechselseitigem ‘Respekt’ aufzubauen.<sup>442</sup> Seit Charles Taylors einflussreichem Essay sind ‘Respekt’ und ‘Toleranz’ sogar zur ethischen Grundlage multikultureller Gesellschaften emporstilisiert worden. Es fragt sich allerdings, ob damit wirklich eine tragfähige Basis gewonnen sei. So bleibt beispielsweise weitgehend ungeklärt, wie weit ‘Toleranz’ gegenüber intoleranten und aggressiv kämpferischen Weltanschauungen gerechtfertigt ist und inwiefern ‘Respekt’ (im Sinne von Anerkennung) auch gegenüber Werthaltungen eingefordert werden darf, die das eigene Wertesystem in fundamentaler Weise in Frage stellen.<sup>443</sup>

Bei interkulturellen Wertkonflikten versagen offensichtlich die genannten Begriffe als normative Richtschnur, und zwar im öffentlichen ebenso wie im privaten Bereich. Damit ‘Toleranz’ und ‘Respekt’ sinnvoll ausgeübt werden können, bedarf es nicht nur der Reziprozität, sondern auch eines die Grenzen dieser Begriffe bestimmenden kritischen Maßstabs, der nur von einem umfassenden Werthorizont her gewonnen werden kann. Taylor selbst ist uns hierzu eine

---

<sup>440</sup> V.W. Brooks hat seinerzeit für die amerikanische Kultur eine vergleichbare Gespaltenheit zwischen „pioneer“ und „puritan“ (sowie zwischen „highbrow“ und „lowbrow“) postuliert, Spannungen, die sich nach Brooks auch individuell bemerkbar machten. Siehe dazu Hegeman, *Patterns for America*, 13, 71–76, 105–110, 120–23.

<sup>441</sup> In „Das zukünftige Subjekt als Grenzgänger“ wird von mir die Position vertreten, dass eine multikulturelle Existenz unter gewissen Voraussetzungen nicht nur möglich, sondern in Zukunft sogar notwendig ist. Dies bedarf jedoch, wie im gleichen Aufsatz ausführlich argumentiert wird, eines neuen Denkens und einer neuen Einstellung gegenüber dem Anderen, die als intersubjektive Subjektivität verstanden werden muss, welche auf bifokalem Denken und Verstehen beruht, kurz: auf der Fähigkeit, sich in den Anderen zu versetzen. Es sei daran erinnert, dass Nietzsche in seinen Überlegungen zum „Perspektivismus“ und im Dritten Abschnitt (Teil 12) der *Genealogie* hierzu Entscheidendes gesagt hat.

<sup>442</sup> Kritisch äussert sich Kuper zum multikulturellen Paradigma. Kuper, *Culture*, 234ff.

<sup>443</sup> Während für eine Kantisch-aufklärerische Position das Prinzip Reziprozität Vorrang besitzt, könnte eine (ur)christlich verstandene Haltung dem Andern mehr zugestehen. Siehe dazu auch Norberto Bobbio, *In Praise of Meekness. Essays on Ethics and Politics*. Transl. Teresa Chataway (Cambridge, GB: Polity Press, 2000) sowie Ko-Chor Tans, *Toleration, Diversity and Global Justice* (University Park, PA: Penn State UP, 2000).

überzeugende Antwort bisher schuldig geblieben.<sup>444</sup> Als völlig untauglich, ja höchst schädlich erweist sich ‘Toleranz’ als politisches Schlagwort, das – ähnlich wie ‘Solidarität’<sup>445</sup> – von Politikern stets dann ins Feld geführt wird, wenn eine Partei ein bestimmtes Programm erzwingen will und auf diese Weise die Gegner als „intolerant“ und „unsolidarisch“ ins Unrecht zu setzen versucht. Das Abstossende an dieser politischen Rhetorik ist der Missbrauch elementarer ethischer Begriffe. Man spricht moralisch-altruistisch, handelt aber politisch-egoistisch. Auf diese Weise verkommen genau jene Wertvorstellungen zu blossen Slogans, die für ein friedliches Zusammenleben die ethische Voraussetzung abgeben müssten. Die Medialisierung der politischen Kultur hat überdies dazu geführt, dass Politik nur noch als öffentliches Spektakel erlebt wird. Für eine kritische Auseinandersetzung, die immer auch Selbstkritik impliziert, bleibt wenig Raum.

### *Inhärente Widersprüche des multikulturellen Paradigmas*

Die Postmoderne akzeptiert den Kulturbegriff ausschliesslich im Plural.<sup>446</sup> Der Anspruch auf kulturelle Vielfalt im Sinne einer radikalen Gleichberechtigung aller Kulturen schliesst jede Kritik aus und widerspricht dem Prinzip einer universell gültigen Vernunft ebenso wie dem Prinzip einer verbindlichen ethischen Norm. Mark R. Amstutz anerkennt zwar durchaus die Eigenexistenz multikultureller Gesellschaften, lehnt aber den „kulturellen Relativismus“ als eine verfehlt und ethisch inakzeptable Theorie entschieden ab, „because it is impossible to live with the doctrine’s severe consequences“. Für Amstutz ist Relativismus „intellectually indefensible“.<sup>447</sup>

Versuche, den inhärenten Widerspruch des multikulturellen Paradigmas wenigstens teilweise zu überwinden, stützen sich gewöhnlich auf den Gedanken der ‘Menschenrechte’, welche für die ‘Würde’ und Selbstachtung des Menschen als unentbehrlich erachtet werden. Genau hier beginnen auch schon die Probleme, denn es besteht keine Einigkeit über den Geltungsbereich dieser Rechte, die immer dann in Frage gestellt werden, wenn sie mit dem eigenen ethnischen, religiösen und soziokulturellen Wertesystem in Konflikt geraten oder den nationalen Absichten einer Regierung zuwiderlaufen. In solchen Fällen scheinen Würde und Selbstachtung der Person ohne weitere Begründung ausser Kraft gesetzt – als ob es die Menschenrechtserklärung der UNO nie gegeben hätte. In seiner mit zahlreichen Fallbeispielen untermauerten Studie zeigt Amstutz, wie politisches Machtdenken und

<sup>444</sup> K. Anthony Appiah vermag Taylors Argumenten nicht zu folgen. Zitiert in: Kuper, *Culture*, 236–237. Die Überlegungen Norberto Bobbios und Ko-Chor Tans’ könnten hier weiter führen.

<sup>445</sup> Vgl. Milan Kunderas ironisches Dictum: „the ‘brotherhood’ of man is only possible on the basis of kitsch“.

<sup>446</sup> Zur komplizierten Geschichte der pluralen Verwendung von ‘Kultur’, siehe Kuper, *Culture*, 59–63. Im ersten Kapitel (23–46) gibt Kuper eine konzise historische Darstellung der Begriffe ‘Zivilisation’ und ‘Kultur’ für den französischen, deutschen und anglo-amerikanischen Sprachraum.

<sup>447</sup> Mark R. Amstutz, *International Ethics: Concepts, Theories, and Cases in Global Politics* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999), 1–12 (spez. 10–12).

ökonomische Egoismen ethische Prinzipien immer wieder unterlaufen.<sup>448</sup>

Im Gefolge von Marx und Lyotard hat Dahrendorf das Element des ‘Agonalen’ als bestimmende Qualität unserer ostmodernen Gesellschaft herausgehoben. Dies gilt, wie die vielfach kriegsähnlichen Auseinandersetzungen deutlich machen, in hohem Mass auch für das Verhältnis zwischen den Kulturen. Aus dieser Sicht sind, wie Huntington argumentiert, Konflikte unausweichlich. Das Konfliktmodell hat leider die Frage nach der Qualität einer Kultur – und damit die Möglichkeit eines ebenso notwendigen wie fruchtbaren Wettbewerbs unter den verschiedenen Kulturformen – weitgehend verdrängt.<sup>449</sup>

Anthony Giddens bringt die postmoderne Spannung zwischen Tradition und kultureller Wertigkeit auf den Punkt: „A post-traditional order is not one in which tradition disappears - far from it. [...] Traditions have to . . . become open to interrogation.“<sup>450</sup> Giddens zufolge müssen Kulturen bereit sein, sich kritisch hinterfragen lassen. Aus komparatistischer Perspektive erweisen sich dabei zwei Kriterien von besonderer Bedeutung:

(1) Welche Kultur gewährt dem Menschen einen besseren Schutz seiner basalen Existenzbedürfnisse (Rawls’ „primary goods“: Lebensunterhalt, Sicherheit, etc. gehören ebenso dazu wie das soziale Selbstwertgefühl<sup>451</sup> .

(2) Welche Kultur bietet die reicheren Möglichkeiten für die Verwirklichung des „guten Lebens“?

Zwar besteht im Westen ein grosses Interesse an nichtwestlichen, v.a. östlichen, Geisteshaltungen (z.B. an Formen des Buddhismus oder des Islam). Sobald aber der Raum des Individuell-Privaten auf soziale Beziehungen hin erweitert wird, will die Anerkennung der anderen Kultur als gleichberechtigter Partner nicht mehr gelingen. Differenzen des religiösen und sozialen Normensystems, speziell innerhalb der Familienstruktur, erscheinen plötzlich unüberwindbar. Selbst wenn wir keinen feministischen Standpunkt einnehmen wollen, erweist sich die Stellung der Frau unweigerlich als interkultureller Streitpunkt, und auch die Form der Kinder- und Jugendziehung wird zum Problem. In konkreten Lebensumständen verlieren abstrakte Theorien des Zusammenlebens ebenso wie die Grundsätze von ‘Toleranz’ und ‘Respekt’ rasch ihre scheinbar unanfechtbare Geltungskraft. Um derartige Wertkonflikte friedlich auszutragen, bedarf es einer transkulturellen

<sup>448</sup> Zum Aufstieg der Talibans und den damit verbundenen katastrophalen Folgen für die Stellung der Frau und das Land insgesamt haben die U.S.A. massiv beigetragen. Siehe Ahmed Rashid, *Taliban, Islam, Oil and the New Great Game in Central Asia* (London and New York: Tauris Publishers, 2000).

<sup>449</sup> Amartya K. Sen, *Development as Freedom* (New York: Knopf, 1999), spez. drittes Kapitel (54–86).

<sup>450</sup> Zitiert in: Smart, *World Philosophies*, 372.

<sup>451</sup> Schon für Adam Smith war die Möglichkeit des Menschen, „sich ohne Scham in der Öffentlichkeit zeigen zu können“ ein grundlegender Wert. Smith nannte die fundamentalen menschlichen Bedürfnisse „necessaries“. Zitiert in: Sen, *Development as Freedom*, 72–73.

Entscheidungshilfe. In John Kekes' Arbeiten finden sich dazu hochaktuelle Überlegungen.<sup>452</sup>

## Lösungsvorschläge

Anders als Samuel P. Huntingtons *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996), eine Studie, die eindringlich vor der Gefahr interkultureller Konflikte warnt, bringt Bassam Tibi in *Der Krieg der Zivilisationen: Zwischen Vernunft und Fundamentalismus* (1995) kenntnisreich und mit bewundernswertem Engagement den Vorschlag ins Spiel, über kulturelle Grenzen hinweg Brücken zu schlagen, ohne jedoch die Unterschiede der verschiedenen Werthaltungen zu bagatellisieren. Huntingtons Studie beruht auf einer realpolitischen Einschätzung der globalen Konfliktsphären. Dagegen stützt sich Tibi massgeblich auf Kants Vernunftprinzip, verlangt aber gleichzeitig auch institutionellen Schutz vor menschenrechtsverletzenden Praktiken.<sup>453</sup> Das zwingend argumentierende Buch ist eine der bisher ausgewogensten Darstellungen dieses Problemkreises.

Während Huntingtons Analyse als „Warnschuss vor den Bug“ zu verstehen ist, bietet Tibi konkrete Vorschläge für eine Lösung interkultureller Konfliktsituationen. Seine im besten Sinn aufklärerisch-emanzipatorische Haltung ist mutig und zukunftsweisend.<sup>454</sup> In eine ähnliche Richtung führt der ebenso brillante wie einsichtsreiche Beitrag von Jan Assmann im Sammelband *Kultur und Konflikt*.<sup>455</sup> Statt einer „Theorie gegenseitigen Verstehens“ entwickelt Assmann eine „Praxeologie der Verständigung“ im Sinne eines „gegenseitigen Arrangements“. Assmanns Studien sind ebenso wie die Arbeiten Tibis für ein tieferes Verständnis

---

<sup>452</sup> Besonders erwähnenswert von John Kekes sind: *Moral Wisdom and Good Lives* (Ithaca: Cornell U P, 1995); *The Morality of Pluralism* (Princeton: Princeton UP, 1993); *Moral Tradition and Individuality* (Princeton: Princeton U P, 1989).

<sup>453</sup> Tibi, „Menschenrechte und internationale Beziehungen“. In: Ders., *Krieg der Zivilisationen*, 134–141.

<sup>454</sup> Tibi, „Von Grenzen und Brücken“. In: Ders., *Krieg der Zivilisationen*, 1 und 35–44. Für ein detailliertes Eingehen auf Bassam Tibis Überlegungen, siehe Hagenbüchle, „Das zukünftige Subjekt als ‘Grenzgänger’“.

<sup>455</sup> Jan Assmann und Dietrich Harth (Hgg.), *Kultur und Konflikt* (Frankfurt: Suhrkamp, 1990), 36. Unter 7.2. findet sich ein bemerkenswerter Abschnitt, betitelt „Gegenseitigkeitshandeln“. Assmann versteht „Gegenseitigkeit“ als unabdingbare Voraussetzung für eine „Praxeologie der Verständigung“. Dieser Kantischen Maxime setzt Norberto Bobbio eine (urchristlich anmutende) unilaterale Haltung entgegen. Siehe dazu den Abschnitt „Toleranz und Respekt“ im Kapitel „Das zukünftige Subjekt als Grenzgänger“.

kultureller Prozesse unentbehrlich.<sup>456</sup>

Jürgen Habermas setzt in seinem Vorschlag zu Konfliktvermeidung und Konfliktlösung auf einen „herrschaftsfreien Diskurs“. Dieser könnte eine durchaus erstrebenswerte Basis interkultureller Verständigung darstellen. Er würde allerdings bei allen Teilnehmern die Bereitschaft voraussetzen, sich dem besseren Argument zu fügen. Tatsächlich gibt es bis heute jedoch nur wenige Beispiele einer Konfliktlösung, die ohne institutionellen äusseren Druck mittels eines argumentativen Dialogs allein zustande gekommen sind.<sup>457</sup>

Von einer globalen Aufklärung sind wir noch weit entfernt, abgesehen davon, dass die Errungenschaften der europäischen Aufklärung auch bei uns längst wieder verloren gegangen sind, wie die schrecklichen Vorgänge des vergangenen Jahrhunderts zeigen. So besehen, bleibt das Habermas'sche Modell ein repektgebietender Entwurf, erweist sich aber in seiner utopischen Zielsetzung als wenig praktikabel.<sup>458</sup> Indem Habermas vom herrschaftsfreien Dialog spricht, hat er die Aufmerksamkeit vom Umstand abgelenkt, dass jede, institutionell noch so abgeschirmte, Gesprächsführung ein Kräftemessen darstellt; ausserdem hat er die wohlbekanntere Tatsache unterschlagen, dass argumentative Gesprächsformen stets in Gefahr sind, in den (rechthaberischen) Modus des Sprachkampfes umzukippen, was die Möglichkeit eines genuinen Dialogs gerade verhindert.<sup>459</sup>

Kürzlich hat Otfried Höffe unter dem Titel „Eine föderale Weltrepublik“ einen bemerkenswerten Vorschlag für eine übernationale Institution vorgelegt, der erstaunlich detailliert ist und über den engeren Bereich der Philosophie hinaus Beachtung verdient. Dass er unter den gegebenen politischen Umständen

<sup>456</sup> Kürzlich hat es Kim unternommen (in einer Neubearbeitung seines 1988er Buches), personale und soziale Kommunikation mit dem menschlichen Vermögen für transkulturelle Adaptation in ein einheitliches Modell zu integrieren. Young Yun Kim, *Becoming Intercultural: An Integrative Theory of Communication and Cross-cultural Adaptation* (Thousand Oaks, CA: Sage, 2001). Für Kim formen „openness, strength, and positivity“ die Basis einer erfolgreichen „adaptive personality“. Er bestimmt „intercultural identity“ und „intercultural personhood“ als „self-transcendence“ und „boundary-crossing“ über kulturelle Grenzen hinweg, kurz: als dynamischen und ständigen Prozess einer bewusstseinsweiternden Selbstidentität unter Beibehaltung einer „positive cultural identity“ (65–68, 190–199). Diese „neue Identität“ basiert weniger auf „Zugehörigkeit“, als auf einer Bewusstseinsform „that situates oneself neither totally a part of nor totally apart from a given culture“ (65). Kim berücksichtigt durchaus die Unsicherheiten und Ambivalenzen einer solchen Lebensform. Auch in dieser Arbeit steht aber nicht Intersubjektivität, sondern Subjektivität im Zentrum der Analyse.

<sup>457</sup> In der Nikomachischen Ethik behauptet Aristoteles, dass „irrationales Begehren“ (wozu auch der Machtrieb zu zählen wäre) nicht auf „Worte“ hört, sondern nur auf „Gewalt“. Eine erschreckende Aussage, die aber vom Zeitgeschehen beglaubigt wird.

<sup>458</sup> Habermas hat dies kürzlich selbst zugegeben. Seine Leistung ist dennoch als überragend anzuerkennen.

<sup>459</sup> er leider weithin vergessene Rosenstock-Huessy hat dazu beachtenswerte Vorschläge gemacht. Siehe Eugene D. Tate, „Eugen Rosenstock-Huessy: Revolutionizing Communication Theory“. In: M.D. Bryant and H.R. Huessy (eds.), *Eugen Rosenstock-Huessy: Studies in His Life and Thought* (Lewiston/ Queenston: Edwin Mellon P, 1986), 89–108. Während Buber 'Thou', 'I', 'It' eher als existentielle Haltungen versteht, behandelt sie Rosenstock-Huessy als linguistisch-kommunikative Elemente.



vorderhand wenig Chancen hat, realisiert zu werden, ist leider eine Tatsache.

In seiner *Oxford Amnesty Lecture* (1993), betitelt „The Law of Peoples“, hat es Rawls unternommen, eine global akzeptierbare Rechtsgrundlage zu entwerfen, die wenigstens ein Minimum an individueller Freiheit und Sicherheit gewährleisten soll. Rawls glaubt, dass sein Projekt: „Justice as Fairness“ auch für nichtwestliche und sogar für nichtliberale (z.B. theokratisch regierte) Staaten annehmbar sei. Patrick Hayden hat diesen Vorschlag einer sorgfältigen Kritik unterzogen.<sup>460</sup> Darin weist Hayden nach, dass Rawls' Modell letztlich nicht universalisierbar ist und – noch gravierender – dass seine Behandlung der Menschenrechte an Kulturrelativismus grenzt. Tatsächlich erlaubt Rawls für die Begriffe 'Freiheit' und 'Gleichheit' in den verschiedenen Staatsformen unterschiedliche Geltungsbereiche, und er lässt die soziokulturellen und religiösen Normen selbst dann unangetastet, wenn sie gegen die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte von 1948 verstossen.<sup>461</sup> Indes beharrt er auf einigen (wie er meint) allgemein akzeptierbaren Grundrechten; es sind dies „primäre“ Rechte (wie z.B. das Recht auf Freiheit von Versklavung, von Folter etc.), insgesamt also negative Freiheiten. Die positiven Freiheiten, die den Kern der Menschenrechte ausmachen (v.a. Artikel 1), klammert Rawls weitgehend aus, um mögliche Konflikte seines Modells mit nichtwestlichen kulturellen Normensystemen zu vermeiden.

Überprüft man Rawls' Überlegungen an der Praxis und wendet diese beispielsweise auf die gegenwärtige Auseinandersetzung um die Besserstellung der Frau in Marokko zwischen radikalen Islamisten und politischen Reformern an,<sup>462</sup> werden gewisse Unzulänglichkeiten des Modells offensichtlich. Was die fast unbegrenzte Möglichkeit der Verstossung der Frau durch den Mann oder die finanzielle Abfindung der Frau bei deren Einverständnis für ein polygames Familienleben des Mannes anlangt, bietet Rawls' „The Law of Peoples“ wenig Hilfe. Das Modell gibt nicht einmal die Richtung an, in der sich die aus Sicht der Menschenrechte verbesserungsbedürftige Position der Frauen in diesem Land zukünftig entwickeln könnte.<sup>463</sup>

Trotzdem bleibt Rawls' „The Law of Peoples“ ein eindrücklicher Versuch, dem Prinzip 'Gerechtigkeit' in einem Akt des Respekts vor den verschiedenen Kulturen weitmöglichst zum Durchbruch zu verhelfen. Zu diesem Zweck zieht er sich auf ein Minimum von Freiheiten und Rechten zurück, die er in Form eines kleinsten gemeinsamen Nenners für alle Kulturen und Regierungsformen als notwendig und annehmbar erachtet. Rawls möchte damit dem Vorwurf entgehen, die

<sup>460</sup> Patrick Hayden, „Rawls, Human Rights and Cultural pluralism“. In: *Theoria. A Journal of Social and Political Theory* Nr. 92 (Dezember 1998), 46–56. Zur Kritik von Rawls' Vorschlag, siehe auch Stanley Hoffmann, „Dreams of a Just World“. In: *New York Review of Books* (November 2, 1995), 52–56.

<sup>461</sup> Zum Problem des islamischen Rechts, das allem anderen Recht (und damit auch den von der UNO beschlossenen Menschenrechten) übergeordnet ist, äussert sich Rawls nicht näher.

<sup>462</sup> Vgl. die gegenwärtige Polemik um die Besserstellung der Frau in Marokko: „Islamisten bekämpfen Reformpläne“. In: *NZZ Auslandsteil* (15.3.2000).

<sup>463</sup> 90% der Frauen sind Analphabetinnen.

Menschenrechte in missionarischer oder neokolonialistischer Manier den anderen Kulturen aufzwingen zu wollen. Dazu musste er die im Westen relativ verbindlich kodifizierten Grundrechte in ein funktional adaptierbares Prinzip umwandeln. Rawls hätte sich jedoch auf Rousseaus Vorschlag berufen können, die Gesetze der Nation seien im Namen der Gesetze der Humanität zu modifizieren.<sup>464</sup> Primäre Geltung behalten für Rawls weiterhin die verschiedenen kulturellen und politischen Wertsysteme. Die Menschenrechte müssen sich diesen unterordnen und sind entsprechend anzupassen. Dadurch werden die individuellen Freiheitsräume je nach Kultur und Staatsform in erheblichem Masse eingeschränkt. Es fragt sich deshalb, ob die von Rawls pragmatisch begründete Konzession im Sinne eines Toleranzangebots an die anderen Kulturen nicht ein zu hoher Preis sei. Obwohl „The Law of Peoples“ als erster Schritt in Richtung auf eine globale Rechtsordnung hin hohe Anerkennung verdient, ist diese Frage eher zu bejahen.

Rawls ist in Gefahr, das Prinzip der Menschenrechte auszuhöhlen und fällt damit hinter seine frühere Konzeption von ‘Gerechtigkeit’ zurück. Insofern es basale Rechte sind, lassen sich diese schlechterdings nicht anpassen. Obschon zuzugeben ist, dass Rawls’ Liste negativer Freiheiten bereits ein echter Fortschritt wäre (so das Verbot der global weit verbreiteten Sklaverei von Kindern, Frauen und rechtslosen Arbeitskräften), würde eine Relativierung der Menschenrechte zugunsten traditionell etablierter kultureller und staatlicher Normensysteme diese auf Generationen hinaus kritischer Reflexion – und damit möglichen Veränderungen – entziehen. Nicht zuletzt aus diesem Grund muss Rawls’ Modell als problematisch angesehen werden. Ausserdem birgt der Gedanke eines kleinsten gemeinsamen Nenners bzw. eines je nach kulturellen und staatlichen Gegebenheiten anpassungsfähigen Prinzips der Menschenrechte zu viele Probleme in sich, um eine tragfähige Option darzustellen.

Von einer wie immer auch adaptiv veränderbaren Rechtsbasis auszugehen, erweist sich insofern als problematischer Weg, als den anderen Kulturen trotz nachträglicher Anpassungsmöglichkeiten eine vorgängige Mitsprache bei der Gestaltung dieser Basis verweigert wird. Das Ziel einer universalen Rechtsordnung sollte aber keinesfalls (in welcher Form auch immer) als Grundlage vorgegeben sein. Vielmehr gilt es, ein transkulturelles Rechts- und Wertverständnis im gegenseitigen Austausch erst einmal zu erarbeiten. Das Bewusstsein einer gemeinsamen Menschheitsidee muss allmählich wachsen, es lässt sich nicht dekretieren,<sup>465</sup> Und nur in der gemeinsamen Arbeit an einem solchen Projekt kann sich ein Gefühl von Partnerschaft überhaupt entwickeln.

Allen Einwänden zum Trotz sind und bleiben die Menschenrechte immer noch ein ethisch wie politisch erfolgversprechender Versuch, um dem Anspruch auf kulturelle Vielfalt gerecht zu werden, ohne gleichzeitig in einen radikalen Wertrelativismus zu verfallen, der Totalitarismen jeder Couleur Tür und Tor öffnen müsste. Wie schwer es aber fällt, das Prinzip der Menschenrechte in der

---

<sup>464</sup> Zitiert in: Abou, *Menschenrechte*, 43.

<sup>465</sup> Ninian Smart, *World Philosophies*, 371–72.

Praxis durchzusetzen, haben uns die Erfahrungen der letzten Jahrzehnte eindringlich gelehrt, und entsprechende Studien liegen bereits in grosser Zahl vor. Das darf uns aber nicht davon abhalten, den Wertreichtum, der in einer entwickelten Vorstellung vom Menschen liegt, möglichst allgemein verfügbar zu machen. Dies ist kein primär theoretisches Postulat, sondern ein eminent praktisches Anliegen, das auch von Menschen in Drittweltländern aus ihrer leidvollen Erfahrung heraus zunehmend geteilt wird und dessen Bedeutung für ihre eigene Existenz sie im allgemeinen durchaus begreifen. Amartya Sen widerspricht denn auch energisch der These Lees, wonach sich die Armen der Dritten Welt angeblich nicht um Demokratie und Menschenrechte kümmern.<sup>466</sup>

Speziell von China, aber auch von anderen Zweit- und Drittweltländern ist wiederholt die Kritik laut geworden, es handle sich beim universellen Anspruch der Menschenrechte letztlich um einen eurozentrischen bzw. euro-amerikanischen Neoimperialismus (so erhoben in der „Bangkok Deklaration“ und an der nachfolgenden UNO-Menschenrechtskonferenz in Wien, 1993).<sup>467</sup> Wenn man die wechselnde Politik verschiedener westlicher Regierungen genauer prüft, wird rasch deutlich, dass die Menschenrechte nur allzuoft ein beliebig einsetzbares Instrument der Machtpolitik darstellen. Es ist in der Tat bedauerlich, ja geradezu tragisch, dass Europa und die U.S.A. nicht in der Lage sind, ihren bemerkenswert hohen moralischen Traditionen entsprechend politisch zu handeln.<sup>468</sup> Umgekehrt zeigen aber auch die Vorbehalte der Zweiten und Dritten Welt, dass hier ein für diese Länder überaus wichtiges Anliegen mit Rücksicht auf diktatorische Regimes und nationale Eigeninteressen nicht selten hintertrieben wird. Wolfgang Schmale hat die Fakten dokumentiert.<sup>469</sup>

Die geltend gemachten Vorbehalte gegenüber den Menschenrechten lassen es als wünschbar erscheinen, einen anderen Weg zu finden, ohne jedoch das Prinzip selbst in Frage zu stellen. Selim Abou hat es in *Menschenrechte und Kulturen* (1995) prägnant ausgesprochen: „Der Mensch ist nicht nur ein Rechtssubjekt, sondern auch ein Wesen, das nach Anerkennung, Annahme und Liebe verlangt,“ mit anderen Worten, er ist auch ‘Person’.<sup>470</sup> Wie die historisch-systematische Einführung zu den Sammelbänden *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität* (1999) aufzeigt, ist es keine Übertreibung zu behaupten, dass die gesamte abendländische Geistesgeschichte von der Antike bis heute wesentlich auf eine Definition und Redefinition des Personbegriffs hinausläuft; die Postmoderne macht dabei keine Ausnahme. Auch das Prinzip der Menschenrechte findet erst im Begriff ‘Person’

<sup>466</sup> Sen, *Development as Freedom*, 151–52. Sen zufolge basiert Lees These auf Voreingenommenheit und auf einem Mangel an empirischem Material (Lee Kuan Yew war Ministerpräsident von Singapur und vertrat die Meinung, ein autoritäres Regime sei für den ökonomischen Fortschritt eines Drittweltlandes durchaus vorteilhaft).

<sup>467</sup> Michael Davis, „Chinese Perspectives on Human Rights“. In: Michael C. Davis (ed.), *Human Rights and Chinese Values* (Oxford: Oxford UP, 1995), 3–24. Speziell: Christine Loh, „The Vienna Process and the Importance of Universal Standards in Asia“ (145–187).

<sup>468</sup> Justin Lewis, *Constructing Public Opinion* (New York: Columbia UP, 1993), 148ff.

<sup>469</sup> Wolfgang Schmale, *Human Rights and Cultural Diversity* (Frankfurt a.M.: Keip Verlag, 1993).

<sup>470</sup> Selim Abou, *Menschenrechte und Kulturen*, 29–34.

seine Letztbegründung.

Zweifelsohne ist der Personbegriff am kontinuierlichsten und komplexesten in der abendländischen Kultur entwickelt worden.<sup>471</sup> Der doppelte Strang von Antike und Judentum-Christentum hat in Kants Definition einen gewissen Höhepunkt erreicht. Danach soll der Mensch nie bloss als Mittel, sondern immer auch als Selbstzweck begriffen werden. Kant fordert uns auf, alle Menschen in ihrer je eigenen Würde anzuerkennen.<sup>472</sup> Der Wert von Sachen besteht in ihrem Preis, „was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Äquivalent [z.B. Geld] verstatet, das hat eine Würde“. Als „vernünftige Natur“ und vermöge der Autonomie seines Willens existiert der Mensch „als Zweck an sich selbst“.<sup>473</sup>

Im Hinblick auf eine Realisierung im Sinn und Geist von Kants (letzter) Fassung des Kategorischen Imperativs ergeben sich zwei Hauptanliegen, die beide der politischen Unterstützung und eines entsprechenden politischen Willens bedürfen: (1) Wie lässt sich die Vorstellung von „Menschenwürde“ im Bewusstsein der Menschheit als Ganzes lebendig machen? (2) Wie lässt sich dieses „Geburtsrecht“ (wenn es denn eines ist) gegen die vielfältigen Versuche zur Verzweckung des Menschen institutionell absichern? (1) ist wesentlich eine Frage der Erziehung<sup>474</sup> und Bildung und benötigt zur Realisierung ein demokratisches soziopolitisches Umfeld. (2) erfordert die Gewährung von Rechtsschutz durch nationale und internationale Institutionen.

---

<sup>471</sup> Zur Geschichte des Personbegriffs in der westlichen Philosophie, siehe Ritter und Gründer (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vide 'Person'. Wenn sich auch, wie Schleißheimer ausführt, kein einheitlicher Begriff der 'Person' in der abendländischen Kulturtradition herausgebildet hat, so galten und gelten doch einige wesentliche Merkmale des Personbegriffs ziemlich allgemein, so etwa 'Einheit' (Identität), 'Einmaligkeit', 'Vernunft' und 'Freiheit'/Autonomie (briefliche Mitteilung von 03.04.2000). Mit dem Personsein gegeben ist nach allgemeinem Verständnis ein dreifacher Bezug, nämlich zu sich selbst, zu anderen Personen und zur Welt. Vgl. M. Müller und W. Vossenkuhl, „Person“. In: H. Krings et al. (Hgg.), *Handbuch der philosophischen Grundbegriffe*. Stud.-Ausg. Bd.4. (München: Kösel-Verlag, 1973), 1060. 'Personen' haben ferner eine besondere 'Würde'. Siehe dazu Bernhard Schleißheimer, „Der Mensch als Person. Anthropologische Skizze zur Grundlegung einer Pädagogik“. In: *Pädagogische Welt*. 41. Jg., Heft 11 (1987), 483ff. Ders., „Der Mensch als Person, Würde, Chance, Risiko“. In: *Agora* (Katholische Universität Eichstätt), 5.Jg., Nr. 3/4 (1989), 4ff. Im literarischen Formenbereich wäre speziell das Briefgenre zu erwähnen (mit Seneca als wichtigem Vorbild); dieses spielt auch im arabischen Raum eine bedeutende Rolle (vgl. das mittelalterliche arabische risala).

<sup>472</sup> Judentum und Antike (letztere, wie Hegel betont, mit Einschränkungen) sind die zwei Urquellen des Personbegriffs. Eine frühe Problematisierung und Entfaltung hat dieser Begriff in der Trinitätslehre und der Christologie erfahren. Siehe dazu auch Schleißheimer, „Der Mensch als Person“. In: *Agora* (Katholische Universität Eichstätt), 5.Jg., Nr. 3/4 (1989), 4ff.

<sup>473</sup> Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II., Akad.-Ausgabe, 4. Bd., 429, 434–436.

<sup>474</sup> Es wäre schon viel gewonnen, wenn in der Kindererziehung der buddhistische Grundsatz allgemein zum Tragen käme, wonach man andern Lebewesen nicht schaden darf und dass man auch Dingen (Vandalisierungsverbot) nicht schaden soll. Nicht zu schaden ist sicherlich weniger beeindruckend als „dem andern freundschaftlich helfen“ oder gar ihn zu „lieben“, aber es wäre damit ein wichtiger Anfang gemacht und ein gemeinsames Fundament gesetzt.

## *'Person' als gemeinsames Projekt*

Obschon wir – von Foucault und Lyotard desillusioniert – unsere Identität nicht mehr in einer kollektiven Geschichte als „grand récit“ begründen können, besteht immer noch die Chance, diese statt in der Vergangenheit aufzusuchen in die Zukunft hinein zu entwerfen und in einem gemeinsamen gesellschaftlichen Projekt<sup>475</sup> zu verwirklichen – ein Vorschlag, den ich erstmals 1996 an der internationalen Konferenz Negotiations of America's National Identity im einleitenden Plenarvortrag „From Common Grund to Common Project“ als politisches Postulat vorgetragen habe. Ich formuliere dort wie folgt:

„It is totally inadequate, in my opinion, to reflect on the problem of cultural boundaries without a horizon of values. Nor can the widely hailed notion of a 'procedural democracy' provide a satisfactory solution. 'Procedure' as such is a neutral term, defining a formal mechanism for rational debate (as advocated by Habermas), but offering little help in providing purport and meaning to the life of a nation. What is needed, therefore, is a bonding tractatus as Henry Levinson has called it. Such a project, I will argue, may be grounded in the concept of personhood. All cultural groups, at one time or another, have had recourse to this foundational principle in their fight for acceptance and cultural survival. Although the concept of the person and, based on it, of human rights is near-Eastern and Western in origin, reaching back to Judaism, Christianity, and antiquity, it must be born in mind that the later developments have been decisively shaped by the political, religious, and social history of the United States of America.

Unlike the notion of 'human rights' which stresses 'rights' over 'responsibilities,' the concept of the 'person' is a dialectical one. As such it is both the guarantor of, and the limiting boundary to, identity and alterity respectively. Whitman might have called it a (bi)-'hemispheric' concept (implying both self-respect and respect for the other). The relational quality of 'personhood' is already encapsulated in the medieval dictum: „One person is no person,“ a definition reformulated by Strawson: „[T]o be a person one must see oneself and others as persons.“ To Martin Buber, too, the concept of personhood is an inter-human notion, rooted in a dialogic existence, in relationships. 'Persons' come into being whenever social relations are being established. In other words, the concept of the person is to be understood as a performative concept. 'Persons' are not identifiable by stable ascriptive qualities, they are (in Heidegger's sense of the term) „events.“

It is tempting to link the concept of the 'person' with the recent movements of 'promise-making' and 'promise-keeping.' The contractual form of the 'promise' along with the correlative notion of 'trust' cannot, however, exhaust the meaning of personhood, rather the reverse. Promise-making (as a voluntary act of personal

---

<sup>475</sup> Wie wichtig ein gemeinsames Projekt für zwischenmenschliche Beziehungen ist, beweist das bekannte Experiment von Sherif et al. Auch Todd Gitlin betont „the importance of everyone having 'a stake' in the commons“; das bedingt aber „that there actually is a 'commons'“ in Form gemeinsamer Institutionen und Werte. Siehe hierzu Brian Barry, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2001), 88–89.

commitment) only makes sense if grounded in the concept of the person. For Emmanuel Lévinas, however, the promissory act of the self, based as it is on a sense of responsibility, has no foundational quality. In his eyes, the primary fact of all human relationships is the sheer existence of the 'Other' in his or her alterity. It is Lévinas' central premise that the 'Other' has an unconditional claim on us. In consequence, the encounter with, and response to, the 'Other' who insists on our responsibility as his or her right characterizes the notion of interpersonal relationship as one of asymmetry rather than reciprocity. Although meeting the 'Other' is inevitably fraught with risks (much as in Rousseau's famous description), we have no alternative but to dare such engagements if we wish to escape from the prison of radical individualism – criticized by Comte as the „disease of the Western World.“ Linda K. Kerber has recently argued that the „language of individualism“ as „the primary American language of self-understanding“ (Bellah) is inadequate precisely because it is „a male-centered discourse“ and „makes self-interest the measure of value.“

One might argue, of course, that the question of 'personhood' – regarding its political dimension at least – has long been settled by the Declaration, the Constitution, the Bill of Rights, the subsequent Amendments, and – not least – by the proceedings and decisions of the Supreme Court. However, studies as diverse as those by George Anastaplo, Michael Sandel, John Owen King, Michael Zuckerman, John P. McWilliam, and Priscilla Wald all demonstrate that the concept of the 'person' took a long time to develop from the colonial period to the present, much as it has taken a long time in the history of Western culture (with the English legal and parliamentary system playing a crucial role). In fact, the concept of 'personhood' is still an unfinished concept. Instead of being viewed as flawed, its partly-realized form should rather be accepted as a challenge, inviting further efforts. In the last analysis, then, it is toward the individual qua 'person' that our responsibility and solidarity have to be directed, and not toward the individual as a member of ethnic, racial, class, or gender groups.

How to put solidarity into social practice is ultimately a political task, but the guiding notion of 'distributive justice' is in turn based on the concept of the 'person,' not the 'individual.' In crucial ways, 'justice' is the counter-principle to 'liberty' which (alongside 'equality') marks perhaps the single most important value in American culture. One of the most provocative studies on 'justice' is that by John Rawls; his politico-moral thought experiment has (despite frequent criticism) lost none of its argumentative power. Rawls is looking for a solution to the problem that the humorist Will Rogers, during the Depression in 1931, put into the memorable phrase: „We got it, but we don't know how to split it up.“ That the wealthiest country in the world has the highest proportion, among developed nations, of people living in poverty is simply outrageous. Contrary to liberal hopes, originally shared by Adam Smith (cf. his „invisible hand“), the free market – far from offering a level playing field – has proved an arbitrary and often ruthlessly unfair mechanism. Nor is abstract law, which is by definition blind to the individual person, capable of fully redressing social inequality. What is needed, therefore, to correct injustices perpetuated by both the market and the legal process (which can

merely provide „strict“ justice) is the Aristotelian principle of ‘equity.’ Unlike ordinary law, ‘equity law’ „takes into consideration the specifics of individual cases“.<sup>476</sup> Without this „higher law,“ the individual qua ‘person’ risks being ignored.

To achieve distributive justice in terms of a balance between the inviolable right to individual freedom and the social duty to care responsibly for the other is among the fundamental challenges that America faces today. Both poles, I would maintain, self and other, the ‘me’ and the ‘we,’ are dialectically embedded in the concept of personhood. This tensional quality is not only part of its historical development, it also forms the nucleus of its present meaning.

The concept of the ‘person’ – embattled though it now is – marks in many ways the contemporary end point of Western civilization. In a vital sense, American history, too, has been a continuing – and often stormy – redefinition of this concept. Explicitly or implicitly, all literary, legal, religious, and political arguments about social relations, human rights, civil responsibility, justice, and equality presuppose the ‘person’ as their basis. It is in this concept rather than in any unified narrative or ascriptive identity that America may find a worthy project and a rallying ground – a project, moreover, in which we all can share, irrespective of our national, racial, ethnic, and religious affiliations. „The business of America“ – to adopt a thought from Lévinas – is the responsibility for the other: „a duty without debt, a debt without contract.“ It is a summons!

Dieses Projekt findet – wie hier skizziert – seinen Fokus im Begriff ‘Person’, also nicht im ‘Individuum’ und auch nicht im ‘universal citizen’ (was in der Praxis immer wieder zum Ausschluss bestimmter Gruppen geführt hat), sondern im transkulturellen Verständnis des Menschen als ‘Person’. In Elise Bouldings aufrüttelnder Formulierung: „It takes time to become a person. The civic culture, and the public interest, only develop where there are human beings with a fully developed sense of individual personhood. [...] Reflection is a key to the development of personhood. [...] We can join the company of persons-in-becoming who are working to give civic culture shape, or we can stand on the sidelines. [...] The choice is ours“.<sup>477</sup>

Es fällt auf, dass der Begriff ‘Person’ in Literatur und Kunst neuerdings wieder starke Beachtung findet, und zwar nicht nur im Westen, sondern auch in

---

<sup>476</sup> Brook Thomas, *American Literary Realism and the Failed Promise of Contract* (Berkeley: U of California P, 1997), 37.

<sup>477</sup> Elise Boulding, *Building a Global Civic Culture: Education for an Interdependent World* (New York: Teachers College/Columbia University, 1988), 162–64. Bouldings Beharren auf der Bedeutung der Zeit für die Ausbildung und Entwicklung der Person ist schon deshalb auffallend, weil dies der Tendenz unserer schnellebigen Epoche diametral zuwider läuft.

nichtwestlichen Kulturen.<sup>478</sup> Im Westen selbst hängt die gegenwärtige Betonung des Personbegriffs nicht zuletzt damit zusammen, dass der in Antike und Christentum entwickelte Gedanke der ‘Tugend’ (gr. ‘arete’) in je verschiedener Weise von Philosophen (z.B. Alasdair MacIntyre and Martha Nussbaum) und von kulturkritischen Historikerinnen (wie Gertrude Himmelfarb) ins Zentrum der Wertediskussion gerückt worden ist.<sup>479</sup> Gleichzeitig hat der seit dem Modernismus lange vernachlässigte Begriff ‘Charakter’ in Literaturkritik, Psychologie und Ethik eine deutliche Aufwertung erfahren, besonders in Zusammenhang mit dem Gedanken der ethischen Haltung und der individuellen Verantwortung sowie (spez. seit Sartre) mit der existentiell verstandenen persönlichen Entscheidung, wie wir sie von Kierkegaard her kennen. In seiner (oben erwähnten) Studie zum Verhältnis von ‘Freiheit’ und ‘Gerechtigkeit’ kommt auch J. Melvin Woody zum Ergebnis, dass „Freiheit“ ohne „Integrität des Charakters“ keinen Sinn macht. „Wahl“ und „Charakter“ sind für ihn zwei Seiten der gleichen Medaille.<sup>480</sup> Mit der Neubewertung der Begriffe ‘Tugend’, ‘Charakter’, ‘Entscheidung’, ‘Verantwortung’ ist heute, wie ein Blick auf Philosophie, Soziologie und Politik zeigt, auch der Personbegriff verstärkt zum Thema des kritischen Interesses geworden.<sup>481</sup>

### *Performanz und Unabgeschlossenheit des Personbegriffs*

Der Begriff ‘Person’ scheint gegenüber dem Gedanken der stark westlich geprägten Menschenrechte sehr viel weniger angreifbar. Der Vorwurf des Eurozentrismus trifft schon deshalb nicht zu, weil der Personbegriff keine exklusiv abendländische Errungenschaft darstellt, sondern in durchaus vergleichbarer Weise auch in anderen Kulturen vor den Blick kommt, allerdings weniger im Sinn einer kohärenten Begriffsbildung als vielmehr in der wiederholten Bemühung um die Frage: Was macht einen voll entwickelten Menschen aus und wie verhält sich ein solcher zu seinen Mitmenschen? Aus dieser intersubjektiven und interaktionistischen

---

<sup>478</sup> Irene Bloom weist in ihrer Einleitung auf die Bedeutung des ‘Individuums’ und der ‘Person’ in den Weltreligionen hin. Bloom et al. (eds.), *Religious Diversity and Human Rights* (New York: Columbia UP, 1996), 4–6. Im gleichen Sammelband weist Joseph Elder diese Feststellung an alten Texten und Gesetzesbüchern des Hinduismus nach; Robert Thurman erläutert das Buddhistische „nicht-selbst“ und betont gleichzeitig die Wichtigkeit der menschlichen Individualität; für Bloom erfüllt sich das Individuum im Konfuzianismus nur innerhalb eines sozialen und kosmischen Kontextes; nach Paul Valliere (im gleichen Sammelband) sind in der russisch-orthodoxen Kirche Begriffe wie ‘sobernost’ (Ganzheit) und ‘lichnost’ (Personalität) zwar nicht individualistisch zu verstehen, sie bilden aber durchaus eine mögliche Basis für das Konzept der Menschenrechte.

<sup>479</sup> Siehe dazu auch Linda Trinkaus Zagzebski, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge: Cambridge UP, 1996).

<sup>480</sup> Melvin Woody, *Freedom’s Embrace*, 305.

<sup>481</sup> An der Universität Notre Dame sind Studentinnen und Studenten sogar gehalten, einen Kurs in Ethik, Politik, Religion und/oder „Die Natur der ‘Person’“ zu belegen. Bernhard Schleissheimer hat seine Studie *Ethik heute* ebenfalls auf den Personbegriff abgestellt. Luhmann dagegen will den Personbegriff in diesem Sinn ausdrücklich vermeiden und möchte ihn für „die Bezeichnung der sozialen Identifikation eines Komplexes von Erwartungen“ reservieren, „die an einen Einzelmenschen gerichtet werden“. Luhmann, *Soziale Systeme*, 286ff.



Perspektive bietet sich der Begriff 'Person' als interkulturelles Projekt geradezu an. Dies besonders aus folgenden Gründen:

(1) Der Personbegriff weist eine performative Qualität auf, die das Verhältnis des Menschen zu sich selbst und zum Mitmenschen definiert und damit die alltägliche soziale Praxis regulativ bestimmt. Schon im Mittelalter gilt: „Eine Person ist keine Person“, was an das konfuzianische 'jen' (gesprochen: ren) erinnert, wonach der Mensch als Person immer in Begleitung eines anderen Menschen (ausgedrückt durch die Zahl zwei) dargestellt wird. Konfuzius selbst erklärt: „Indem du dich im Anderen erkennst, bist du auf dem Weg zur Menschlichkeit“.<sup>482</sup> Auch Strawson besteht auf dem intersubjektiven Aspekt des Personbegriffs. Eine 'Person' ist nach Strawson jemand, der Andere als 'Personen' anerkennt und von diesen wiederum als 'Person' anerkannt wird. Der Personbegriff ist somit ein reziproker Relationsbegriff.<sup>483</sup>

(2) Darüber hinaus ist der Personbegriff trotz seiner reichen philosophischen, theologischen, soziologischen und politischen Tradition in der europäischen Geistesgeschichte<sup>484</sup> ein durchaus offener und entwicklungsfähiger Begriff geblieben. Anders als der kodifizierte Begriff der Menschenrechte ist der Personbegriff – wie der Begriff des Menschen als Kulturwesen überhaupt – ein Begriff „in progress“, ein prozessualer und zukunftsorientierter Begriff, unabgeschlossen und unabschliessbar in seiner kulturellen Bedingtheit ebenso wie in seiner sich ständig wandelnden historischen Bestimmung.<sup>485</sup> Gerade dieses Element der Unabgeschlossenheit dürfte es den verschiedenen Kulturen ermöglichen, als gleichberechtigte Dialogpartner zum personalen Selbstverständnis des Menschen aus ihrer spezifischen Geschichte und Kultur heraus ihre je eigenen Beiträge einzubringen.

In Platons Worten: Wir müssen „einander Rede stehen in Frage und Antwort,

<sup>482</sup> Zitiert in: Irene Bloom et al. (eds.), *Religious Diversity*, 122,128. Der Gedanke erscheint variiert in der christlichen Aufforderung, im Gesicht des anderen Menschen das Gesicht Christi zu erkennen.

<sup>483</sup> Wie bereits erläutert, lässt sich der Personbegriff aber auch als nicht-relationaler Begriff verteidigen. Siehe hierzu Norberto Bobbio, *In Praise of Meekness. Essays on Ethics and Politics*. Transl. Teresa Chataway (Cambridge: Polity P, 2000).

<sup>484</sup> Ritter und Gründer (Hgg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vide 'Person'. Neben der philosophischen ist die theologische, politische und soziologische Tradition zu berücksichtigen. Was die letztere angeht, so haben beispielsweise Durkheim und Mauss zur Kategorie der Person Bedeutendes beigetragen. Eine umfassende historische Aufarbeitung des Personbegriffs von Bernhard Schleißheimer ist in Vorbereitung. Die Ausführungen Kants und Schillers gehören auch heute noch mit zum Überzeugendsten, was je zum Personbegriff gedacht worden ist. Siehe hierzu besonders Schiller, „Über Anmut und Würde“ sowie „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“ (11. Brief). Unverzichtbar sind selbstverständlich Kants verschiedene Fassungen des Kategorischen Imperativs. Eine der grossartigsten Analysen des Personbegriffs findet sich in Ludwig Binswangers *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins*. Binswanger hat allerdings den Begriff 'Person' später ersetzt durch denjenigen des 'Daseins'. Im Gegensatz zu Heideggers Ontologie ist der Ansatz Binswangers noch stärker ein anthropologischer, der in bewundernswerter Weise historische, philosophische, theologische und psychologische Aspekte miteinander verbindet.

<sup>485</sup> Bezeichnenderweise hat sich auch Konfuzius sets geweigert, den Menschen in seiner vollen Menschlichkeit (und damit als 'Person') näher zu definieren.

um damit nicht nur einander, sondern auch uns selbst zu verstehen“. Cassirer ergänzt: „Im Medium der Sprache und kraft dieser Wechselwirkung bauen sich beide eine gemeinsame Welt des Sinnes für sich auf. Wo diese fehlt, wird auch unser eigener Besitz unsicher und fragwürdig. Der wahre Träger des Gesprächs ist eine einzige Person, die sich in verschiedene Rollen auseinanderlegt. Im Gespräch hört der Mensch auf, ein Individuum zu sein und wird zur Person“.<sup>486</sup>

Die Bestimmung der menschlichen Personhaftigkeit und deren politische Durchsetzung erweist sich aus diesem Blickwinkel als genuin transkulturelle Aufgabe, an der mitzuwirken alle gleichermassen eingeladen sind. Ohne eine vielfältige Partizipation müsste ein Verständnis des Menschen unzulänglich und einseitig bleiben.<sup>487</sup> Ein gemeinsames Projekt ist ausserdem die entscheidende Voraussetzung dafür, dass Menschen aus verschiedenen Kulturen sich konstruktiv begegnen und gegenseitig als Partner anerkennen können. Im letzten Teil dieses Aufsatzes soll anhand ausgewählter Beispiele gezeigt werden, dass ein interkulturelles Gespräch in der Tat vielfältige Möglichkeiten bietet, aus Grenzen Brücken zu bauen, wie dies Bassam Tibi in seiner oben zitierten Studie vorschlägt.

### *Auf der Suche nach interkulturellen Gemeinsamkeiten*

Speziell im Gebiet der Religionen scheinen die Hindernisse für Verständigung fast unüberwindlich. Aber auch hier kann Konflikt aber nicht das letzte Wort sein.<sup>488</sup> Ein bei aller Skepsis doch hoffnungsvoll stimmendes Buch ist Steven M. Wasserstroms *Religion after Religion*.<sup>489</sup> Der Autor führt hier ein „dialektisches“ Gespräch mit der Vergangenheit, wie sie uns in den grossen Religionshistorikern Scholem, Eliade und Corbin entgegentritt. Wasserstrom findet in ihrem Denken ein gemeinsames Anliegen, nämlich „a shared idea of religion after religion“, „eine nichtinstitutionalisierte Religiosität“, welche auch die mystischen Traditionen in Judentum und Islam mit einbezieht: „[I]t alludes to some new form of religion after the expiration of traditional forms . . . it also refers to a project in comparative religion, a study of religions in the plural“, wie es im „Preface“ heisst. ‘Religion’

---

<sup>486</sup> Zitiert in: Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, 53–55.

<sup>487</sup> Auch für Goethe stellt bekanntlich erst die gesamte Menschheit den Menschen dar. Umgekehrt wissen wir heute weniger denn je, ‘Wer wir Menschen sind’, und ‘was wir sind’. Wir stehen heute (wie schon Binswanger anmerkt), erst am Beginn eines neuen Fragens nach diesem ‘Wir’.

<sup>488</sup> In seiner Einleitung beklagt Earhart die Medienwirksamkeit religiöser Konflikte zum Nachteil eines tieferen Verständnisses religiöser Traditionen. Jede Kultur hat Earhart zufolge ihre eigene religiöse Dimension. Um uns in der menschlichen Familie zu orten, müssen wir uns kundig machen, wie Menschen in den anderen religiösen Traditionen ihr Leben gestalten, „wondering how our own religious heritage shares with or departs from other religions . . . for to be religious is a central part of what it means to be human“. In: H. Byron Earhart (ed.), *Religious Traditions of the World: Africa, Mesoamerica, North America, Judaism, Christianity, Islam, Hinduism, Buddhism, China, and Japan* (San Francisco: Harper Collins, 1993), 12.

<sup>489</sup> Steven M. Wasserstrom, *Religion after Religion: Gershom Scholem, Mircea Eliade, and Henry Corbin at Eranos* (Princeton: Princeton UP, 1999).

wird hier nicht statisch verstanden, sondern als „a living, growing, and therefore changing reality“.<sup>490</sup> Damit ist ein unerhört mutiges Vorhaben umrissen, das darauf abzielt, die dogmatische Erstarrung der institutionalisierten Religionen zu überwinden und die weitgehend verlorene Dimension des Religiösen in einer säkularen Zeit zurückzugewinnen.

In ihrer Antwort auf Huntingtons Konfliktthese fragt Irene Bloom: „Does a ‘conflict model’ of religions and civilizations adequately describe the world in terms of both actuality and potentiality?“<sup>491</sup> Der von Bloom mitherausgegebene Sammelband *Religious Diversity and Human Rights* geht dieser Frage nach und unternimmt es, anhand konkreter Beispiele die Gemeinsamkeiten im Wertverständnis der Religionen herauszuarbeiten.<sup>492</sup> Tatsächlich zeigen neuere Studien, dass Religionen mehr Übereinstimmungen aufweisen, als gewöhnlich zugestanden wird. Trotzdem bleiben Offenbarungsreligionen auf Grund ihrer widersprüchlichen Wahrheits- und Geltungsansprüche ein ernst zu nehmendes Konfliktpotential.<sup>493</sup> So wird beispielsweise im orthodoxen Islamismus das islamische Gesetz grundsätzlich über alle anderen Gesetze gestellt, was gerade im Zusammenhang mit den Menschenrechten enorme Probleme schafft. Alternative Interpretationen, die es im Islam durchaus gibt, werden gegenwärtig kaum geduldet.<sup>494</sup>

Betrachtet man die weltanschaulichen Strömungen komparatistisch aus philosophischer Sicht,<sup>495</sup> wozu der erstaunlich faktenreiche Überblick von Ninian Smart<sup>496</sup> einen ersten Zugang erlaubt, werden nicht selten überraschende Ähnlichkeiten zwischen westlichen und nichtwestlichen Denkweisen erkennbar. Obschon diese eher punktueller denn systematischer Art sind, gibt es doch zahlreiche Themen, die zwischen den verschiedenen Kulturen geistige Brücken

<sup>490</sup> Wasserstrom, *Religion after Religion*, 249.

<sup>491</sup> In: Irene Bloom et al. (eds.), *Religious Diversity*, 3.

<sup>492</sup> An dem vom Theologen Küng initiierten Treffen der 125 Religionen (1993) wurde ein Grundsatzpapier mit einer von Küng zuvor ausgearbeiteten Liste verbindlicher moralischer Normen (betitelt: „The Declaration of a Global Ethic“) angenommen und von allen Anwesenden unterschrieben. Zitiert in: Francis V. Harbour, „Basic Moral Values. A Shared Core“. In: *Ethics and International Affairs* 9 (1999), 161.

<sup>493</sup> Wie unterschiedlich die verschiedenen Denominationen auf dieses Problem reagieren, untersucht Martha Nussbaum in *Cultivating Humanity: A Classical Defence of Reform in Liberal Education* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1997), 257–292 („Socrates in the Religious University“).

<sup>494</sup> Der Philosoph und Ethiker Bernhard Schleißheimer vermutet: „Die Religionen werden sich notgedrungen, wenn auch langsam, reformieren – oder untergehen. Wer an einen Schöpfergeist als Urheber und Erhalter dieser Welt glaubt, darf und muss sich auf die geschaffene Vernunft verlassen können. Wie begrenzt, korrumpierbar, manipulierbar und unsicher diese auch sein mag, so ist sie doch für uns einziges Mass und Kriterium. . . . Die Vernunft wird sich letztlich durchsetzen, oder die Menschen gehen an ihren Ideologien und Fundamentalismen zugrunde“ (briefliche Mitteilung vom 22.03.2000).

<sup>495</sup> Zur Aktualität interkultureller Begegnung im Bereich der Philosophie, siehe auch den informativen Aufsatz von Franz M. Wimmer, „Interkulturelle Philosophie“. In: *Information Philosophie* (März 2000), 32–39.

<sup>496</sup> Ninian Smart, *World Philosophies* (London and New York: Routledge, 1999).

bilden und zum Dialog einladen. Dies weniger im Sinne eines Diskurses à la Habermas (der darauf abzielt, den besseren Argumenten Geltung zu verschaffen), als vielmehr im Sinne eines offenen Gesprächs, bei dem die verschiedenen Partner die Möglichkeit haben, aus ihrer spezifischen Situation heraus einen Beitrag zur Beantwortung der Frage zu leisten: „Was ist der Mensch?“ Obwohl seinerzeit von Kant in dieser Form gestellt, ist dies eine Frage von universeller Bedeutung, die uns alle angeht und die heute wohl adäquater als: „Wer sind wir?“ (Höffe) formuliert werden sollte. Pufendorf hat die Antwort pragmatisch gefasst: „Was darf der Andere von mir vernünftigerweise erwarten, und was darf ich mit Fug und Recht von ihm erwarten?“<sup>497</sup> Statt einer traditionellen Wesens- und Begriffsbestimmung des Menschen steht hier die Praxis des sozialen Verhaltens (d.h. die Angemessenheit der zwischenmenschlichen Beziehungen) im Zentrum des Interesses.<sup>498</sup> Wer sind wir? tritt damit hinter der Frage zurück: Wie gehen wir miteinander um? Dass beide Fragen letztlich zusammen gehören, bedarf keines weiteren Erweises.

Sich selbst auf seine Beziehungen zum Anderen hin kritisch zu überprüfen ist eine immer wieder neu zu lösende Aufgabe, doch stellt sie sich heute auf Grund der weitreichenden Migrationsbewegungen und der rasant zunehmenden Multikulturalität mit besonderer Dringlichkeit. Dabei dürfen über den kulturellen Ähnlichkeiten die ebenso bedeutsamen Unterschiede nicht unterschlagen werden. In den asiatischen Kulturen beispielsweise scheint das Konzept der „civil rights“ kaum zu existieren,<sup>499</sup> und die spezifisch westliche Entwicklung des Individualismus als moderne und postmoderne Haltung des Einzelnen gegenüber der Gesellschaft ist den meisten nichtwestlichen Kulturen bisher weitgehend fremd geblieben.

Der Gedanke eines individuellen Freiheitsraumes steht in unserer Zeit anscheinend erst mit zunehmender industrieller und technologischer Entwicklung als Option zur Verfügung.<sup>500</sup> Umgekehrt ist es voreilig, die soziale Kohäsion bestimmter Kulturen als Heilmittel gegen den extremen Individualismus des Westens anzupreisen, ohne gleichzeitig zu bedenken, dass der Einzelne (mindestens aus westlicher Sicht) einen

<sup>497</sup> Zitiert in: Abou, *Menschenrechte*, 47.

<sup>498</sup> Walzer spricht von „rules of use and value“. Wir benützen und bewerten Dinge entsprechend der Bedeutung („social meaning“), die wir diesen zumessen. Walzer befindet: „social construction is also moral legislation“, denn der Wert, den wir den Dingen zumessen, hat normative Konsequenzen. Ein Grossteil unseres sozialen Verhaltens hängt von unserer „sozialen Bedeutungsverteilung“ ab. Michael Walzer, „Objectivity and Social Meaning“. In: Martha Nussbaum and Amartya K. Sen (eds.), *The Quality of Life*, 199.

<sup>499</sup> Für eine Gegenposition, siehe Amartya K. Sen, Morgenthau Memorial Lecture: „Human Rights and Asian Values“. In: *The New Republic* (July 14 & 21, 1997). Neuerdings auch: Cai-Yong Wang, „Die verschiedenen Umgänge mit dem Ich im Westen und im Osten“. In: *Information Philosophie* 1 (März 2000), 40-42. Ferner: Dieter Senghaas, „Über asiatische und andere Werte“. In: Ders., *Zivilisierung wider Willen: Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998), 175-194.

<sup>500</sup> Ronald Inglehart, Miguel Basañez and Alejandro Moreno, *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook* (Ann Arbor: The U of Michigan P, 1998), 7-13. Amartya Sens These in Development as Freedom stimmt im grossen und ganzen mit den Ergebnissen von Ingleharts Untersuchungen überein. Die häufig vorgebrachte Behauptung, der technologische Fortschritt zeitige keine positiven Veränderungen im gesellschaftlich-moralischen Bereich, lässt sich in dieser Form jedenfalls nicht aufrecht erhalten.

hohen Preis für solche Integration bezahlt.

Richtet man den Blick auf das Gemeinsame,<sup>501</sup> so fällt auf, dass Werte wie „Harmonie“ und „geordnete Beziehung“ an oberster Stelle fungieren. Sie finden Ausdruck in der Hoffnung auf einen Zustand des allgemeinen Friedens, aber auch als Harmonie des Kosmos und als (meist patriarchalisch) geordnete Familienstruktur; ferner als gesellschaftliche Harmonie und schliesslich auch als innere Harmonie des einzelnen Menschen. Auffallend sind dabei die Übereinstimmungen im Bezirk der menschlichen Tugenden.<sup>502</sup> Speziell häufig findet sich die Tugend der Aufrichtigkeit und der Gerechtigkeit. Im intersubjektiven Bereich steht das richtige soziale Verhalten im Zentrum, insbesondere die Rücksichtnahme und Sorge um den Mitmenschen (v.a. die Schwachen und Benachteiligten).

Aus globaler Perspektive werden ausserdem verschiedene Eigenschaften deutlich, welche spezifisch die personale Qualität des Menschen betreffen, allerdings nicht in Form einer ausgebildeten Metaphysik (dies ist eine abendländische Bemühung), sondern als soziale Praxis (‘Person’ definiert als Summe ihrer intersubjektiven Relationen). So findet sich beispielsweise in der afrikanischen Kuranko Kultur ein höchst interessanter Ansatz zum Personbegriff im Sinne von „Aufmerksamkeit und Rücksichtnahme eines Menschen gegenüber (allen) anderen Menschen“; erst „ein harmonisches Inneres“ macht in dieser Kultur „eine ‘Person’ im vollen Sinne aus“ (Jackson). Anders gesagt, der Mensch ist aus dieser Sicht nicht als ‘Person’ geboren, er wird erst zur ‘Person’. Personhaftigkeit ist eine Leistung, an der individuelle Selbstgestaltung, familiäre Erziehung und öffentliche Bildung gleichermaßen beteiligt sind – eine Auffassung, die dem Verständnis des antiken Tugendbegriffs (und der aristotelischen ‘Hexis’) nahe steht.<sup>503</sup>

### Smart selbst weist auf bemerkenswerte Verbindungslinien bezüglich der

<sup>501</sup> Aus der rasch anwachsenden Literatur seien an dieser Stelle erwähnt: Irene Bloom et al. (eds.), *Religious Diversity and Human Rights* (New York: Columbia UP, 1996); H. Byron Earhart (ed.), *Religious Traditions of the World* (San Francisco: Harper Collins, 1993); Amartya K. Sen, *Development as Freedom* (New York: Alfred A. Knopf, 1999); Orlando Patterson, *Freedom. Vol. One: Freedom in the Making of Western Culture* (New York: Basic Books, 1991); Jan Assmann und Dietrich Harth (Hgg.), *Kultur und Konflikt* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990); Elise Boulding, *Building a Global Civic Culture: Education for an Interdependent World* (New York: Teachers College, Columbia University, 1988); James Clifford, *Routes: Travel and Translation in late 20th Century* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1999); Adam Kuper, *Culture* (Cambridge, Mass. and London: Harvard UP, 1999); Susan Hegeman, *Patterns for America: Modernism and the Concept of Culture* (Princeton: Princeton UP, 1999); Dieter Senghaas, *Zivilisierung wider Willen*; Mark R. Amstutz, *International Ethics: Concepts, Theories, and Cases in Global Politics* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999); Ronald Inglehart, Miguel Basañez and Alejandro Moreno, *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook* (Ann Arbor: U of Michigan P, 1998); Paul R. Abramson and Ronald Inglehart, *Value Change in Global Perspective* (Ann Arbor: U of Michigan P, 1995). Ausserdem: Hans Heinrich Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (Tübingen: Mohr, 1969). Schmid's reichhaltige Studie untersucht die Verwendung des Begriffs im Alten Testament, schliesst aber auch altorientalische Gerechtigkeitskonzepte (aus Altägypten, Sumer etc.) mit ein; siehe speziell auch John Christian Laursen (ed.), *Religious Toleration: 'The Variety of Rites' from Cyrus to Defoe* (New York: St. Martin's P, 1999). (New York: St. Martin's P, 1999).

<sup>502</sup> So bekundet etwa Konfuzius ein grosses Interesse an ‘te’ im Sinne von „innerer moralischer Kraft“.

<sup>503</sup> Randall R. Curren, *Aristotle on the Necessity of Public Education* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 2000).

psychologischen Analysen in den verschiedenen Kulturen hin und regt eine transkulturelle Psychologie (und entsprechende Terminologie) an. Auch die Sphäre der ethischen Haltungen weist zahlreiche Aspekte auf, die sich miteinander fruchtbar in Beziehung setzen lassen. So ist es beispielsweise überaus eindrucklich, Jesu „Bergpredigt“ mit der ersten Predigt des Buddha zu vergleichen, und manche der hier genannten zentralen Leitgedanken und Vorschriften sind auch in altägyptischen Grabinschriften und in Listen des Totengerichts fast wörtlich wieder zu finden. Die Idee der Buddhaschaft alles Seienden im Panbuddhismus findet in der Vorstellung einer von Christus durchwirkten Schöpfung seine Entsprechung. Letztere hat im Westen vielfachen künstlerischen Ausdruck gefunden, am konzentriertesten vielleicht in „As Kingfishers catch Fire“ von Gerald Manley Hopkins, worin die Schöpfung in ihren hundertfältigen Erscheinungsformen als kosmisches „Spiel“ Christi erscheint. Der Vorstellung einer Welt des göttlichen Spiels lässt sich „die Welt als Traum“ zur Seite stellen. Auf alten chinesischen Bildern findet sich der schlafende Shiva, der zum Saitenspiel von Musikantinnen die Welt erträumt. Das Motiv des Traums hat bekanntlich bei Calderon und wiederum im berühmten Traum des Chuang Tzu klassische Form gewonnen.

Die konfuzianische Forderung, im Verkehr mit Mitmenschen immer auch das Wohl des Anderen im Sinn zu behalten, weist Ähnlichkeiten mit dem aristotelischen Begriff ‘Freundschaft’ sowie mit der im Christentum entwickelten Vorstellung von ‘Solidarität’ auf. Auch der konfuzianische Begriff ‘jen’ im Sinne von „Lauterkeit des Herzens“ ist dem biblischen Gedanken eines „lauteren Herzens“ durchaus verwandt; in beiden Fällen kommt es weniger auf die Erfüllung äusserer Rituale an als auf die innere Haltung. Der konfuzianische Begriff ‘li’ betrifft (wie oben erwähnt) das angemessene soziale Verhalten, umfasst aber auch Loyalität, Wahrhaftigkeit, Tapferkeit und Grossherzigkeit (letzteres dem aristotelischen ‘magnanimitas’ nicht unähnlich). Konfuzius selbst hat ‘shu’ – im Sinne von „Reziprozität“ (man denkt unwillkürlich an Kant) – als Kernprinzip seiner Lehre herausgestellt. Der Begriff bezeichnet die Treue zu seiner eigenen personalen Integrität, verbunden mit dem Wunsch, diese auch bei anderen zu fördern.<sup>504</sup>

Gewiss mag Suzuki mit seiner prononcierten Ineinssetzung von östlichem Zen und mittelalterlicher Mystik zu weit gegangen sein, aber das Erkennen von „Familienähnlichkeiten“ zwischen den kulturellen Wertwelten wirkt gerade dadurch bereichernd, als dies nicht nur zum besseren Verständnis fremder Kulturen beiträgt, sondern auch zu kritischer Reflexion über die eigene Werthaltung einlädt.

---

<sup>504</sup> Dass altherwürdige Konfuzianische Werte wie ‘Disziplin’, ‘Fleiss’ oder ‘Erziehung’, die im Westen gern angepriesen werden, auch ihre kollektivistische Kehrseite haben können, soll dabei nicht verschwiegen werden. Vgl. Sen, *Development as Freedom*, 231–232. Sen zufolge können „loyalty to family“ und „obedience to the state“ im Konfuzianismus durchaus konfliktieren. Wenn der Staat geordnet ist, so ermuntert Konfuzius: „speak boldly and act boldly“. Wenn er aber zerrüttet ist, mahnt Konfuzius: „act boldly and speak softly“ (234–235). Sen weist im Sinne einer Korrektur unhistorischer Verallgemeinerungen auf neuere Kommentare hin und erwähnt u.a. Wm. Theodore de Bary, *Asian Values and Human Rights: A Confucian Communitarian Perspective* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1988). Siehe ferner Michael C. Davis (ed.), *Human Rights and Chinese Values* (Oxford: Oxford UP, 1995), spez. Christine Loh, „The Vienna Process and the Importance of Universal Standards in Asia“ (145–187).

Jedenfalls sind aus interkultureller Sicht „verwandtschaftliche Beziehungen“ überraschend zahlreich, und dies lässt uns für die Zukunft hoffen. Lévi-Strauss ist deshalb dezidiert zu widersprechen, wenn er (ähnlich wie Foucault) behauptet, das letzte Ziel der Wissenschaft vom Menschen sei es nicht, den Menschen zu konstituieren, sondern ihn aufzulösen.<sup>505</sup>

Bei aller Vielfalt der kulturellen Wert- und Denkformen lassen sich also immer auch beträchtliche Übereinstimmungen beobachten. Solche Übereinstimmungen betreffen nach Harbour in erster Linie zentrale Werte wie „truth telling, beneficence, promise keeping, courage, self-control and justice“.<sup>506</sup> Diese „primary moral values“ sind im Gegensatz zu den kulturabhängigen „sekundären“ und „tertiären“ Werten weitgehend transkulturell und basieren Harbour zufolge weniger auf Reflexion (oder Vernunftgründen) als auf tiefliegenden emotionalen Reaktionsmustern: „Morality involves evaluations that bear on the essence of being human“.<sup>507</sup> Nicht nur erweisen sich interkulturell übereinstimmende Werte als „primär“, sie sind als solche auch ein „Prüfstein für individuelles und soziokulturelles Verhalten“.<sup>508</sup> A.J.M. Milne nennt als transkulturelle moralische Normen: „Respect for human life, pursuit of justice, fellowship, social responsibility, freedom from arbitrary interference, honorable treatment, and civility“.<sup>509</sup> Michael Walzer spricht in diesem Zusammenhang von einer „minimal morality“, die allen Kulturen gemeinsam sei.<sup>510</sup> Auf Grund dieser moralischen Basis können Walzer zufolge „Menschen verschiedenster kultureller Herkunft sich gegenseitig anerkennen, wird gegenseitig Hilfe geleistet, und haben wir alle die Möglichkeit, von einander zu lernen“.<sup>511</sup>

In „Familienähnlichkeiten“ dieser Art wird ein allgemein menschliches Fühlen, Denken und Urteilen sichtbar. Zumindest was Kernwerte („core values“) betrifft, zeigt sich eine Haltung, die man (mit einiger Vorsicht) als universales Ethos

<sup>505</sup> Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: U of Chicago P, 1966), 262. Allerdings lässt sich diese Aussage auch so verstehen, dass es Lévi-Strauss um eine „Dekonstruktion“ fixierter Bilder und Vorstellungen vom Menschen geht, die es in der Tat „aufzulösen“ gilt. Von einer Rekonstruktion spricht Lévi-Strauss allerdings nicht.

<sup>506</sup> Francis V. Harbour, „Basic Moral Values: A shared Core“. In: *Ethics and International Affairs* 9 (1999), 155–170. An Verboten ist das Tötungsverbot als das wohl allgemeinste Verbot zu nennen, während das von Ethnologen als besonders kulturbildend herausgehobene Inzestverbot erstaunlicherweise je nach Kultur sehr unterschiedlich gehandhabt wird.

<sup>507</sup> Harbour, „Basic Moral Values“, 159. Harbour warnt allerdings: „The voice of moral value is a still, small voice. Its signal is delicate [and] must be encouraged and developed in childhood. Even once acquired, it is highly corruptible, and the emotional response is not very precise“ (170). Harbours „moralische Stimme“ ist Schleißheimers Gewissensbegriff vergleichbar.

<sup>508</sup> Harbour, „Basic Moral Values“, 170.

<sup>509</sup> A.J.M. Milne, „Human Rights and the Diversity of Morals: A Philosophical Analysis of Rights and Obligations in the Global System“. In: Moorehead Wright (ed.), *Rights and Obligations in North-South Relations: Ethical Dimensions of Global Problems* (New York: St. Martin's P, 1986), 21.

<sup>510</sup> Michael Walzer, *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad* (Notre Dame: U of Notre Dame P, 1994), 1–19.

<sup>511</sup> Walzer, *Thick and Thin*, 8.

bezeichnen dürfte.<sup>512</sup> Während eine kultur-relativistische Sicht weiterhin für abgeleitete Werte („secondary and tertiary values“) gilt, sind „core values“ für Harbour „objektive Prinzipien“.<sup>513</sup> Diese Gradierung erinnert an Thomas von Aquins Unterscheidung zwischen (unabänderlichen) principia primaria und (wandelbaren) principia secundaria. Die Annahme oberster moralischer Prinzipien im Sinne universal gültiger Normen (wie Harbour hier vorschlägt) hat geradezu Naturrechtscharakter.<sup>514</sup> Angesichts der Relativismusdebatte sind das sehr ungewöhnliche Erklärungsversuche. Die berechnete Frage, ob die von Harbour und anderen<sup>515</sup> beobachteten Gemeinsamkeiten nur auf diesem hohen begrifflichen Abstraktionsniveau in Erscheinung treten und bei stärkerer Konkretisierung und Wirklichkeitsnähe verschwinden, ist bislang nicht beantwortet.<sup>516</sup>

*We are all amazingly dissimilar, and we are all amazingly similar*

Die alte Streitfrage, ob der Mensch eine gemeinsame Natur hat und ob die Verschiedenheiten ausschliesslich soziokulturell bestimmt sind, dürfte nach allem eine falsch gestellte Frage sein. So ist beispielsweise die Vernunftnatur ebenso wie die soziale Natur des Menschen ein unbestreitbares Universale; damit ist „die historische Gebundenheit der Vernunft“<sup>517</sup> jedoch nicht bestritten. Unwillkürliche Gesichtsreaktionen sind anscheinend von transkultureller Art, die Zurschaustellung von Emotionen ist dagegen stark kulturell geprägt. Während Geertz auf der kulturbedingten Diversifikation des Menschen beharrt und eine Bestimmung der Natur des Menschen auf der Basis kultureller Universalien strikte ablehnt, hat R. P. Murdock eine „human relations area file“ (mit über 400 Parametern) erstellt, die auf eine Art menschliche Basisnatur hinzudeuten scheint. Diese Sichtweise – von den Anthropologen allerdings nur in Grenzen akzeptiert – wird mutatis mutandis auch von Philosophen und Ethikern im Konzept der transkulturellen „primary needs“ verwendet. Geertz selber hat kürzlich in einem Aufsatz die Hypothese aufgestellt, die heftigen Reaktionen auf kulturelle Konflikte seien in vielen Fällen weniger auf bewusste kulturelle Unterschiede als auf vorbewusste primitive

---

<sup>512</sup> Die Frage, inwieweit interkulturelle Werteübereinstimmungen als eine Art „moral sense“ (bzw. als ‘Gewissen’) anzusprechen sind, ist ungeklärt.

<sup>513</sup> Amstutz, *International Ethics*, 10.

<sup>514</sup> Siehe Philip K. Devine, *Natural Law Ethics* (Westport, CT: Greenwood P, 2000).

<sup>515</sup> Neben Milne, Harbour und Walzer sind auch Clyde Klukhohn, Richard B. Brandt, C.S. Lewis, M. Rokeach, Shalom H. Schwarz und Wolfgang Bilsky zu erwähnen, die sich alle mit der Frage interkultureller moralischer Werte und Normen auseinandergesetzt haben. Details dazu finden sich in: Harbour, „Basic Moral Values“, 162–164.

<sup>516</sup> Entsprechende Untersuchungen sind mir nicht bekannt. Da Abstrakta per se einen weiten Bedeutungsumfang haben, ist die Möglichkeit einer semantischen Selbsttäuschung jedenfalls nicht auszuschliessen.

<sup>517</sup> Bourdieu, *Praktische Vernunft*, 216. Nach Bourdieu ist die Vernunft „durch und durch geschichtlich“. Universale Strukturen der Vernunft in einem transzendentalen Sinn sind für Bourdieu eine Illusion. Vernunft gewinnt ihre jeweilige Form immer erst aus den „sozialen Universen“ als Bedingung ihrer Möglichkeit.



Reaktionsmuster – er nennt sie „primordial responses“ – zurückzuführen.

Peter Weingart kommt als Herausgeber von *Human by Nature* (1998) zum salomonischen Schluss: „We are all amazingly dissimilar, and we are all amazingly similar“. In diesem Paradox wird die unaufhebbare Dialektik von Subjektkonstitution und soziokultureller Umwelt deutlich. Ähnlich befindet Konfuzius, der Mensch sei „von Natur aus zwar nahe beisammen, in der Lebenspraxis aber doch sehr unterschiedlich“. <sup>518</sup> Montesquieu hat (in Vorwegnahme Kants) darauf beharrt, dass der Mensch kraft seiner Vernunft die kulturellen Determinanten zu ändern vermag, weil mit der Vernunft ein weiteres Prinzip notwendigerweise einhergeht: Freiheit. <sup>519</sup> Erstaunlicherweise betonen Ethnologen heute eher die verblüffenden Ähnlichkeiten als die Unterschiede zwischen den Kulturen. In Kupers Worten: „[E]thnologists may stop worrying that cross-cultural understanding is beyond their grasp, and begin to worry rather whether . . . they have landed in a society hardly worth describing, since it is so disconcertingly familiar“. <sup>520</sup>

Martha Nussbaum ist der Überzeugung, dass sich unter der Oberfläche „lokaler“ Unterschiede kulturell konstruierter Erfahrungen stets auch Elemente einer gemeinsamen *humanitas* entdecken lassen: „There is no Archimedean point, no pure access to . . . human nature as it is in itself. There is just human life as it is lived. But in life as it is lived, we do find a family of experiences, clustering around certain focuses, which can provide reasonable starting points for cross-cultural reflection“. <sup>521</sup> Im Folgenden werden als Vergleichsfoci allerdings keine Erfahrungsbereiche gewählt, sondern (dem begrenzten Wissensstand des Autors entsprechend) einige Grundbegriffe der westlichen ethisch-politischen Tradition. Die eurozentrische Sicht soll dabei als Ausgangspunkt dienen. In einer weiteren und entscheidenden Phase gilt es jedoch, diese Perspektive umzukehren. Nur aus solcher Doppelperspektive heraus könnte eine Auseinandersetzung zwischen den Kulturen gelingen.

### *Das interkulturelle Umfeld ethisch-politischer Kernbegriffe*

Es ist überaus schwierig, aber auf Grund der zur Verfügung stehenden Literatur nicht unmöglich, in den westlichen Kulturtraditionen zu einem annähernden Verständnis zentraler Begriffe wie ‘Freiheit’, ‘Gleichheit’ oder ‘Gerechtigkeit’ zu gelangen. Allerdings kann ein solches Verständnis nicht im Sinne einer feststehenden Definition ein für allemal gewonnen werden; solche Kernbegriffe

---

<sup>518</sup> Zitiert in: Irene Bloom et al. (eds.), *Religious Diversity*, 122.

<sup>519</sup> Zitiert in: Abou, *Menschenrechte*, 41.

<sup>520</sup> Kuper, *Culture*, 244–245.

<sup>521</sup> Martha Nussbaum, „Non-Relative Virtues: An Aristotelian Approach“. In: Martha Nussbaum and Amartya K. Sen (eds.), *The Quality of Life*, 242–269; Zitate: 263 und 265.

lassen sich nur als geschichtlich sich verändernde Grössen im jeweiligen soziokulturellen Kontext näher fassen. Obschon die französische Revolution als Scheitelmoment anzusehen ist, werden diese Konzepte – entsprechend der Vielfalt gesellschaftlicher Entwürfe – im historisch sich wandelnden Gesamtumfeld immer wieder neu bestimmt. Das ist auch der Grund, warum anscheinend feststehende Konzepte im Abendland selbst eine verwirrende Vielfalt und Komplexität aufweisen und ständig zu neuer Auseinandersetzung herausfordern.<sup>522</sup>

Was uns im Westen jedoch weitgehend fehlt, ist ein eingehenderes Wissen um das Verständnis derartiger Kernbegriffe in nichtwestlichen Kulturen. Ein solcher Wissensaustausch wäre zweifellos dringlicher und auch ergiebiger als eine „human relations area file“. Dabei bleibt allerdings zu klären, ob andere Kulturen ihr Wertverständnis nicht auf ganz unterschiedlichen semantischen Feldern aufbauen, eine Fragestellung, die bisher noch kaum angegangen wurde. Es ist erfreulich, feststellen zu dürfen, dass es in den letzten Jahren enorme Anstrengungen in dieser Richtung gegeben hat. Zentren für interkulturelle Forschung sind an zahlreichen Universitäten entstanden (oder im Entstehen begriffen), und auch die kritische Literatur in diesem Bereich nimmt in erstaunlichem Masse zu.<sup>523</sup> Das ist umso ermutigender, als der Versuch, eine auch nur annähernd adäquate Bestimmung solcher Begriffe unter vergleichender Perspektive zu gewinnen, zwingend eine interkulturelle Zusammenarbeit unter den verschiedenen Disziplinen erfordert. Susan Hegeman weist auf die zwar begrenzte, aber aus ihrer Sicht immerhin vorhandene, „Porosität von Kulturen“ hin und vertraut auf „a theory of the other, or of communication that assumes that interpretive schema are insufficiently commensurate across cultures for one to provide the terms for interpreting the other, but sufficiently commensurate to allow for the location and explanation of the other’s terms“.<sup>524</sup>

Wenn hier in einer ersten groben Annäherung das Wagnis unternommen wird, drei dieser Grundbegriffe: ‘Toleranz’, ‘Freiheit’ und ‘Gleichheit’ komparatistisch vor den Blick zu rücken,<sup>525</sup> dann in der Absicht, damit gleichzeitig ein Projekt zu skizzieren, das weiter zu verfolgen eine ebenso anspruchsvolle wie notwendige Aufgabe darstellt. Rousseau behauptet: „Man muss zuerst die Unterschiede beobachten, um die allgemeinen Eigenschaften zu entdecken“.<sup>526</sup> Unterschiede lernt man aber nur kennen, wenn man den Blick über die Grenzen der eigenen Kultur

---

<sup>522</sup> Arbeiten zu diesen Kernbegriffen sind in wachsender Zahl vorfindlich.

<sup>523</sup> Solche Zentren existieren u.a. bereits in Bremen, Wien und Köln. Köln ist der Sitz einer „Gesellschaft für Interkulturelle Philosophie“, die vom Kreis um Ram Adhar Mall 1992 gegründet wurde und heute weltweit über 200 Mitglieder verfügt. Seit 1994 besteht auch in Wien eine vielseitig aktive „Wiener Gesellschaft für interkulturelle Philosophie“, die eine Halbjahres-Zeitschrift publiziert (<http://www.univie.ac.at/WIGIP>).

<sup>524</sup> Zitiert in: Hegeman, *Patterns for America*, 203.

<sup>525</sup> Es handelt sich dabei um einen Diskussionsvorschlag, nicht um ausgefeilte Begriffsarbeit, wozu hier nicht der Ort ist und die im Alleingang auch gar nicht machbar wäre.

<sup>526</sup> Zitiert in: Abou, *Menschenrechte*, 42.

hinaus richtet.<sup>527</sup> Dass kompetente Gesprächspartnerinnen und Gesprächspartner dabei eine unentbehrliche Hilfe sind, unterstreicht noch die Notwendigkeit eines interkulturellen Dialogs. Die nachfolgenden Beispiele wollen als Anregung dazu verstanden sein.<sup>528</sup>

## (1) *Toleranz*

Seit Lockes *Letters on Toleration* ist der Toleranzbegriff in Europa zu einem zentralen Anliegen des politischen Diskurses geworden, wie die zahlreichen Arbeiten zum Spannungsverhältnis von ‘Toleranz’, ‘Recht’, ‘Wahrheit’, ‘Staat’ und ‘Religion’ deutlich machen.<sup>529</sup> Der Begriff wird heute in ganz verschiedenem Sinn verwendet. Dabei geht es keineswegs bloss um Duldung, sondern immer auch um aktive Forderung nach Überwindung soziopolitischer Ungleichheit sowie im weitesten Sinn um die Anerkennung der Eigenart des Anderen.<sup>530</sup> In *Development as Freedom* weist Amartya K. Sen auf Beispiele von Toleranz, Freiheit und Gleichheit in der indischen Tradition hin, speziell auf Autoren wie Kautilya und Ashoka. Ashoka vertritt (ähnlich wie die Stoiker) das Ideal zwischenmenschlichen Respekts gegenüber anderen Völkern und Religionsgruppen. Respektlosigkeit schadet nach Ashoka nicht zuletzt der eigenen religiösen Gruppe. Kautilya vertritt zwar ebenfalls eine hierarchisch strukturierte Gesellschaft und akzeptiert (wie Aristoteles) den Stand des Sklaven, aber er betont zugleich die Verpflichtung der Solidarität gegenüber den Schwachen und Waisen, den Alten und Kranken.

Auch im islamischen Raum hat ‘Toleranz’ – entgegen der allgemeinen Meinung – eine lange und reiche Tradition. Der Moghul Emperor Akbar gestattete allen die Freiheit religiöser Ausübung, und Sen nennt den aus Lessings *Nathan* bekannten Sultan Saladin als Vorbild toleranter Menschlichkeit. Die Liste (so Sen) liesse sich leichthin erweitern.<sup>531</sup> Eine historisch kontinuierliche Entwicklung stellen diese Beispiele zwar nicht dar, aber die Vielfalt toleranter Anschauungen ist beeindruckend und sollte mithelfen, ideologische Vereinfachungen aufzubrechen. Das kenntnisreiche Plädoyer von Dieter Senghaas für eine „Neuorientierung“ im westlich-muselmanischen Dialog zielt darauf ab, sowohl auf seiten des Islam wie auf Seiten des Westens eine „wirklichkeitsgerechte“ Rekonstruktion der Eigen- und

---

<sup>527</sup> Dies ist gegenwärtig in überraschendem Mass der Fall. Siehe dazu Martha C. Nussbaum, *Cultivating Humanity*, speziell die Kapitel „The Study of Non-Western Cultures“ (113–147) und „Citizens of the World“ (50–84).

<sup>528</sup> Dass hier bei allem Bemühen dennoch eine eurozentrische Perspektive vorherrscht, hängt, wie erwähnt, mit der kulturellen Subjektposition und dem begrenzten Wissen des Autors zusammen.

<sup>529</sup> Zum Toleranzbegriff vor der Aufklärungsepoche und in nicht-westlichen Kulturen, siehe John Christian Laursen (ed.), *Religious Toleration: ‘The Variety of Rites’ from Cyrus to Defoe* (New York: St. Martin’s P, 1999).

<sup>530</sup> Prechtel und Burkard (Hgg.), *Metzler Philosophie Lexikon* (Stuttgart/Weimar: Metzler, 1995), vide ‘Toleranz’.

<sup>531</sup> Wenn der Übertritt aus dem Islam in eine andere Religion teilweise immer noch mit der Todesstrafe geahndet wird, steht das im Widerspruch zu bedeutenden Richtungen des Islam selbst. Siehe hierzu Dieter Senghaas, „Reformatorsche Erneuerung als Chance? Der Islam und die Herausforderungen des Pluralismus“. In: Senghaas, *Zivilisierung wider Willen*, 71–90.

Fremdbilder zu erarbeiten, um so eindimensionale Feindbilder abzubauen. Senghaas' „Plädoyer“ zeigt allerdings auch, wie komplex die Verhältnisse liegen.<sup>532</sup>

In *Der Mönch und der Philosoph* erklärt Matthieu Ricard, der Buddhismus (v.a. das „grosse Fahrzeug“) habe dem Westen vieles zu bieten, so den Sinn für Toleranz, geistige Offenheit, Altruismus und nicht zuletzt auch Wege und Mittel, um den überbordenden Individualismus zu korrigieren und inneren Frieden zu erlangen.<sup>533</sup>

## (2) *Freiheit*

‘Freiheit’ ist der vielleicht zentralste Begriff der westlichen Kultur überhaupt<sup>534</sup> und zwingt heute alle Staaten und Gesellschaften, sich damit auseinander zu setzen. J. Melvin Woody bringt die Frage der kulturellen Verschiedenheiten in der begrifflichen Bestimmung von ‘Freiheit’ auf den Punkt: „Western culture has confronted all other societies with appeals . . . to freedom. But these appeals invoke competing interpretations of the meaning of freedom“.<sup>535</sup> Mit anderen Worten, auch der Westen ist heute gehalten, sich mit konkurrierenden Auffassungen in anderen Kulturen auseinander zu setzen.

Für Kant ist der letzte Sinn der ‘Freiheit’ die Universalität, „ein Ideal, dem das Individuum, um Mensch zu sein, immer näher kommen muss, wohl wissend, dass dieses niemals erreicht wird“.<sup>536</sup> Auch für Hegel ist der Mensch nicht von Natur aus frei, er muss sich erst befreien. Es ist dies ein ‘Sollen’ und eine nie zu vollendende Aufgabe. Kants Freiheitsbegriff bleibt untrennbar mit dem Begriff des autonomen (guten) Willens verknüpft. Diese Verbindung gibt es anscheinend in keiner aussereuropäischen Tradition.<sup>537</sup> Der Willensbegriff als solcher dürfte eine typisch

---

<sup>532</sup> Dieter Senghaas, „Plädoyer für eine Reorientierung des interkulturellen Dialogs“ (mit besonderer Berücksichtigung des islamisch-christlichen Gesprächs). In: Senghaas, *Zivilisierung wider Willen*, 197–216.

<sup>533</sup> J.-F. Revel und Matthieu Ricard, *Der Mönch und der Philosoph: Buddhismus und Abendland* (Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1999), 198. Was Ricard nicht anspricht, ist die Tatsache, dass sich manches davon auch in Teilen der westlichen Kultur vorfindet, sofern man sich nur die Mühe nimmt, es aufzusuchen. Insgesamt aber wird – bei allen Differenzen zwischen den Kulturen – zuletzt doch ein gemeinsamer gedanklicher Fundus sichtbar, auf den sich die verschiedenen geistigen Strömungen im Gespräch miteinander beziehen können. Das stimmt bei allem gebotenen Zweifel doch zuversichtlich.

<sup>534</sup> Siehe die umfassende Studie von Orlando Patterson, *Freedom*. Vol. One: Freedom in the Making of Western Culture (New York: Basic Books, 1991). Der zweite Band ist in Vorbereitung.

<sup>535</sup> Woody, *Freedom's Embrace*, vii; siehe hierzu speziell das erste Kapitel: „The Meanings of Freedom“, worin die verschiedenen Traditionsstränge und die wichtigste Sekundärliteratur übersichtlich und klar vorgestellt sind. Im Kapitel „Ethik der Freiheit“ versucht Woody eine Synthese, die Relativismus und Nihilismus ausschliessen soll. Interessant ist dabei die Tatsache, dass Woody den heute oft umstrittenen Begriffen ‘Selbst’ und ‘Charakter’ wieder eine zentrale Bedeutung zuweist.

<sup>536</sup> Zitiert in: Abou, *Menschenrechte*, 74.

<sup>537</sup> Ausnahmen sind möglicherweise u.a. der konfuzianische Begriff ‘rujiao’ in der Bedeutung von „Wille“ und „Ich“. Irene Bloom erwähnt, dass bei Mencius „mind in its focused state as the will“ (‘chih’) fungiert und als eine Art Wegweiser des Menschen insgesamt.

europäische Vorstellung sein und hat in Nietzsches „Wille zur Macht“ fatale Geschichtsmächtigkeit erlangt.

Wo immer der Begriff ‘Wille’ ausserhalb der europäischen Kultur erscheint, ist es weniger der autonome Wille, der sich (nach Kant) selbst das Gesetz gibt, als vielmehr – wie im Hinduismus – der Wunsch nach Erlösung vom Leiden oder – wie im Buddhismus – nach Befreiung von der Last der Begierden und der Illusion der Erscheinungen (Plotins Begriff ‘lysis’ vergleichbar). Auch der Wille zur Selbsterkenntnis zielt – anders als im griechischen ‘gnothi seauton’ – auf eine Auslöschung des „falschen Selbst“ zugunsten eines kosmischen „Grossen Selbst“. Insgesamt dürfte der Begriff ‘Freiheit’ in aussereuropäischen Kulturen somit stärker als negative Freiheit (als ‘Freiheit von’) bestimmt sein. Die ‘Freiheit zu’ als positive Freiheit (im Kantischen Sinn) und als Freiheit des ‘zoon politikon’ ist auf Grund der historischen Voraussetzungen in der abendländischen Kulturtradition offenbar besonders intensiv diskutiert und entwickelt worden.

Nach Platon ist jener Mensch frei, der sein Handeln auf das Gute ausrichtet und seine niederen Seelenkräfte beherrscht. In diesem Fall geht es weniger um eine Freiheit der Wahl als um die Möglichkeit, das ‘Beste’ in sich und im Gemeinwesen zu verwirklichen. Beim späten Platon gehen deshalb persönliche Freiheit und interpersonale Freundschaft eng zusammen. Demgegenüber bestimmt Aristoteles den Menschen explizit als Wesen der Wahl (gr. ‘proairesis’, lat. ‘liberum arbitrium’), dessen Streben im Gegensatz zur spontanen Natur stets auf zwei entgegengesetzte Vollzugsmöglichkeiten ausgeht. Allerdings ist auch für Aristoteles der Mensch (als Geistwesen) letztlich nur frei zum Guten. Sofern die Wahl sich als Akt der Vernunft darstellt, ist das „Gewollte“ zugleich auch das „Gesollte“, das was in unserer Macht steht. Aristoteles zufolge ist es die Situationsklugheit (gr. ‘phronesis’, lat. ‘prudentia’), die das von allgemeinen vernünftigen Prinzipien Geforderte mit dem in der jeweiligen Situation Erforderlichen und konkret Möglichen vermittelt.

Die Verbindung von ‘Freiheit’ und ‘Verantwortung’ reicht zwar bis in die Antike zurück (Sokrates spricht vom Gericht, vor dem die Seelen Rechenschaft ablegen müssen<sup>538</sup>), aber thematisiert und problematisiert wird sie erst in jüngster Zeit. In der christlichen Tradition (speziell seit Augustinus: „dilige et quod vis fac“) gerät ‘Freiheit’ in die Nähe der ‘Liebe’, indem sich der Mensch zwischen der Liebe zu sich selbst und der Liebe zu Gott (‘amor dei’) und zum Nächsten (gr. ‘agape’, lat. ‘caritas’) entscheiden muss. ‘Solidarität’ als Verantwortung für den Nächsten – für die Schwachen und Benachteiligten – hat seine Wurzeln ebenfalls in den frühen Christengemeinden, in denen die Sklaven mit den Freien zu Tisch sassen, gelangt aber erst in der französischen Revolution (und wiederum 1848) zu politischer Wirksamkeit und wird in der Folge von der Arbeiterbewegung und der politischen Linken als Kampfparole benützt. Über die päpstlichen Soziallehren entfaltet solidaristisches Gedankengut seine Wirkung bis in die Gegenwart hinein und prägt heute – leider oft als Schlagwort missbraucht – das Konzept der modernen

<sup>538</sup> Zum altägyptischen Vorbild des Totengerichts, siehe Jan Assmann, *Ägypten: Eine Sinngeschichte* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1999), besonders 178–195.

Marktwirtschaft. Obwohl ‘Solidarität’ in Form sozialer Bindung allen Gesellschaften gemeinsam sein dürfte (Durand), war es historisch gesehen meist eine Solidarität mit der eigenen (wie immer definierten) Gruppe.<sup>539</sup>

Der Gedanke christlicher ‘caritas’ erscheint in sinnverwandter Form vielfältig in anderen Kulturen und Religionen. So ist speziell im Mahayana-Buddhismus die Figur des Bodhisattva ein Ideal, dem jeder Mensch nachzustreben gehalten ist. Aus Mitleid (‘karuna’) mit den Mitmenschen verzichtet er selber solange auf die Buddhaschaft, bis er auch allen anderen die Möglichkeit zum Eingehen ins Nirvana verschafft hat.<sup>540</sup> Varela hat kürzlich angeregt, die Gedanken und Wege der Weisheitstraditionen des Ostens wieder stärker in unser westliches Denken einzubringen, um Fehlentwicklungen entgegen zu wirken.<sup>541</sup> Ob das Ziel eines „leeren Selbst“ der egozentrischen Tendenz des westlichen Menschen eine Möglichkeit zur Korrektur anbieten kann, wie Varela annimmt, ist allerdings fraglich.

Die konzeptionelle Verbindung von ‘Freiheit’ und ‘Verantwortung’ ist vielfältig auch in aussereuropäischen Kulturen festzustellen. Im Hinduismus ebenso wie im Buddhismus hat der Mensch die Freiheit und damit auch die Verantwortung, durch richtige Lebensführung den Kreislauf des Karma positiv zu beeinflussen und schliesslich zu beenden. Die Assoziation von ‘Macht’ und ‘Verantwortung’, wie sie im europäischen Genre des ‘Fürstenspiegels’ (oder in Shakespeares ‘Königsdramen’) eindrücklich dokumentiert ist und worin der Mächtige aufgefordert wird, sich auf seine Verantwortung gegenüber den Untertanen zu besinnen, findet sich auch in aussereuropäischen Kulturen wieder, am ausgeprägtesten vielleicht im Konfuzianismus. Der sozial höher Stehende – und zwar auf allen Stufen: Familie, Verwaltungseinheit jeder Grösse bis hinauf zum Kaiser – ist für seine ihm anvertrauten Untergebenen verantwortlich; diese wiederum sind ihm zu Loyalität und Treue verpflichtet. Hier liegt das Modell einer Gesellschaft vor, die (zumindest in diesem Bezug) den Werten der mittellalterlichen Feudalordnung nicht allzu ferne steht.

Aus interkultureller Sicht besonders problematisch erweist sich die Verbindung von ‘Freiheit’ und ‘Verantwortung’ mit dem Gewissensbegriff. Das ‘Gewissen’, wie immer auch definiert, ist kaum unabhängig vom jeweiligen kulturellen Normensystem. Mit anderen Worten, person- und situationsbezogene Entscheidungen werden jeweils auf Grund eines im individuellen Bewusstsein versammelten Normenwissens getroffen (mit Freud gesprochen, in Abstimmung mit dem „Über-Ich“). So besehen, ist moralische Zurechenbarkeit stark kulturell

---

<sup>539</sup> Damit stellt sich bei diesem Begriff stets die Frage: ‘Solidarität’ mit wem?

<sup>540</sup> In der Mahayana-Tradition spielt neben „Mitleid“ auch das „leere Selbst“ sowie die Natur der Kontemplation eine wichtige Rolle. Siehe dazu Smart, *World Philosophies*, 31–33.

<sup>541</sup> Francisco J. Varela, *Ethical Know-How; Action, Wisdom, and Cognition* (Stanford: Stanford UP, 1999), speziell „The Third Lecture“: „The Pragmatics of the Virtual Self“ (65–85). Ob Varelans Versuch, das buddhistische „leere Selbst“ mit dem „virtuellen Selbst“ der Postmoderne, dem Systemgedanken und der neuesten Forschung im Gebiet der Neurologie und der Artificial Intelligence zu verknüpfen, gelungen ist, sei hier nicht entschieden. Anregend ist der Vorschlag auf jeden Fall.

bestimmt.<sup>542</sup> Aber auch innerhalb ein und derselben Kultur können sich Konflikte ergeben, etwa zwischen überindividueller gesellschaftlicher Norm und persönlichem Wertesystem. Beispiele dafür finden sich in der Literatur seit der Antike in grosser Zahl.<sup>543</sup>

Noch komplizierter wird das Problem, wenn unterschiedliche soziokulturelle Normensysteme auf einander treffen, wie dies in unseren multikulturellen Gesellschaften heute der Normalfall ist. Was in der einen Kultur erlaubt ist oder sogar verlangt wird, ist in einer anderen Kultur streng verboten – und umgekehrt. An dieser Stelle stösst der Begriff ‘Gewissen’ als moralisch wertendes Urteilsvermögen an Grenzen.<sup>544</sup> Bei interkulturellen Wertkonflikten wird darum die Notwendigkeit eines allgemein verbindlichen transkulturellen Maßstabs besonders deutlich.<sup>545</sup>

Interessanterweise ist die Spannung zwischen ‘Freiheit’ und göttlicher Vorbestimmung, der wir im Christentum wiederholt begegnen, in anderen Religionen ebenfalls zu finden, so auch im Islam. Der Koran selbst räumt (ähnlich wie das Alte Testament) der göttlichen Allmacht eine überragende Bedeutung ein.

---

<sup>542</sup> Schleißheimer zufolge ist der meist sehr unklar verwendete Begriff ‘Verantwortung’ dadurch zu präzisieren, dass man auf den ursprünglichen Wortsinn rekurriert. „Verantworten“ bedeutet demnach: „Antwort geben können“ über sein Tun und Lassen. Damit ist eine dreistellige Relation gesetzt. Jemand (eine zurechnungsfähige Person) ist für etwas (ein zurechenbares Geschehen) vor jemandem (einer Instanz) verantwortlich. „Jede Person ist im Masse Ihrer Mündigkeit und Zurechnungsfähigkeit (mit-)verantwortlich für das Geschehen in den Situationen ihres Lebens (und den damit verbundenen Konsequenzen). Die Instanz, vor der moralische Verantwortung bestehen muss, ist das je eigene Gewissen. Dieses ist nicht nur entwicklungsfähig, sondern bedarf auch der Bildung. Anders gesagt, jede Person ist für ihr Gewissen selbst verantwortlich. Konsequenterweise weist moralische Verantwortung deshalb über die Endlichkeit hinaus“. Bernhard Schleißheimer, „Gibt es ohne Religion keine Moral? Bemerkungen zu einer These Dostojewskijs“. In: A. Franz (Hg.), *Glauben, Wissen, Handeln* (Würzburg, Echter Verlag, 1994), 275ff. Ders., „Die Verantwortung des Erziehers. Vorüberlegungen zu einer Ethik pädagogischen Handelns“. In: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*. 60. Jg., Heft 1 (1984), 1ff. Für Schleißheimer ist das Gewissen immer eine Instanz in Vertretung, ein Anwalt, eine Stimme für elterliche Autorität, für die Gesellschaft (vgl. Freuds ‘Überich’) und letztlich Anwalt für einen ewigen Gesetzgeber und Richter (Brief vom 03.04.2000). Siehe auch Schleißheimer, „Wer sich entscheidet, ist frei, weil er vor das Angesicht getreten ist: Freiheit und Verantwortung in ‘Ich und Du’ von Martin Buber“. In: *Im Gespräch*. Hefte der Martin Buber-Gesellschaft, Nr.1 (Potsdam: Verlag für Berlin-Brandenburg, 2000), 25ff. Aus interkultureller Sicht dürften Instanzen wie „Gesellschaft“, „ewiger Richter“ und dgl. zweifellos schwierige Fragen aufwerfen.

<sup>543</sup> Antigone ist ein klassisches Beispiel dieser Art. Siehe Rudolph Binion, *Sounding the Classics* (Westport, CT: Greenwood P, 1997). Binion untersucht die dialektische Spannung von „Text“ und „Subtext“ (wie er den inneren Gegensatz des Themas nennt) am Beispiel bedeutender Werke der Weltliteratur, in denen Wertkonflikte eine zentrale Rolle spielen.

<sup>544</sup> Detaillierte Studien zu diesem Problemkreis liegen m.W. bisher noch nicht vor.

<sup>545</sup> Dazu haben Bassam Tibi, Jürgen Habermas, Hans Küng, Paul G. Lauren u.a. wichtige Beiträge vorgelegt. Bassam Tibi, „Gibt es eine für alle Zivilisationen gültige Ethik der Menschenrechte?“ In: *Krieg der Zivilisationen*, 125–161. Jürgen Habermas, „Richtigkeit vs. Wahrheit: Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen“. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46 (1998), 179–208. Unter den Publikationen zum 50. Jahrestag der ‘Erklärung der Menschenrechte’ verdient Paul G. Lauren, *The Evolution of International Human Rights* (University Park, PA: Penn State UP, 1998) besondere Erwähnung.

Die daraus abgeleitete absolute Vorherbestimmung der menschlichen Existenz findet heute in der islamischen Orthodoxie seine wichtigsten Vertreter. Aber auch die alternative Auffassung, wonach dem Menschen zumindest eine umfangmässig und zeitlich begrenzte Freiheit zugestanden wird, hat schon früh ihre Anhänger gefunden. Bereits Al-Ashari (in der Sunni Tradition) versuchte eine mittlere Stellung zwischen menschlicher Freiheit und göttlicher Vorbestimmung einzunehmen. Nach ihm trifft zwar der Mensch selbst die Entscheidung, aber erst Gott vollendet den menschlichen Entscheidungsakt.

‘Freiheit’ als Raum menschlicher Entscheidung ist auch von einem der bedeutendsten Denker des Islam, von Al-Ghazali (gleichfalls in der Sunni Tradition) vertreten worden. Er unternahm es, den Widerspruch zwischen Determination und Freiheit dadurch zu entschärfen, dass er dem Einzelnen innerhalb der göttlichen Vorsehung einen Spielraum des freien Willens zugestand. Zuvor hatte er (in Vorwegnahme Humes) das Kausalitätsprinzip einer scharfsinnigen Kritik unterzogen. Mittels seiner „Methode des Zweifels“ wollte Al-Ghazali den letzten Grundprinzipien der verschiedenen theologischen Richtungen auf den Grund gehen. Gleichzeitig strebte er eine Synthese von Orthodoxie und Mystik an und verteidigte die mystische Richtung des Sufismus, allerdings in einer gemässigten Version.

Ibn Rushd (Averroes), obwohl in verschiedenen Fragen ein Gegner Al-Ghazalis, schuf seinerseits Raum für rationale Kritik. Nach ihm erlaubt das islamische Gesetz nicht nur eine philosophisch-rationale Betrachtungsweise als Mittel der Wahrheitsfindung, sie fordert sie sogar explizit. Damit zog er allerdings die Kritik orthodoxer Kreise auf sich, und seine Bücher wurden verbrannt. Trotzdem gilt es festzuhalten, dass sich innerhalb des Islam ganz verschiedene Interpretationen des Koran entwickelt haben, welche zentral die Frage der menschlichen Freiheit betreffen. Weniger aus theologischen denn aus politischen Gründen können diese zur Zeit keine oder nur eine geringe Wirkung entfalten.<sup>546</sup>

In *Development as Freedom* untersucht Amartya K. Sen die verschiedenen Formen von Freiheit und Unfreiheit aus komparatistischer Sicht und weist nach, dass ‘Freiheit’ in der soziokulturellen Praxis eng mit dem wirtschaftlichen Fortschritt verbunden bleibt. ‘Fortschritt’ ohne ‘Freiheit’ macht in Sens Augen wenig Sinn. Mehr Freiheit bringt, wie seine Beispiele belegen, nicht nur mehr Demokratie mit sich, sondern auch mehr Gerechtigkeit und eine bessere Erziehung und vergrössert damit die sozialen Entfaltungsmöglichkeiten für das Individuum. Ein Mehr an Freiheit verstärkt zwangsläufig auch die Bedeutung der Menschenrechte, verbessert die Stellung der Frau in Gesellschaft und Familie und hilft mit, über eine Stabilisierung der Bevölkerung die wirtschaftliche Stellung eines

---

<sup>546</sup> Ninian Smart, „Islamic Philosophies“. In: Smart, *World Philosophies*, 158–182.



Landes markant zu heben.<sup>547</sup> Insgesamt stimmt Sen mit der These Ingleharts überein, wonach technologischer Fortschritt normalerweise mit sozialem Fortschritt Hand in Hand geht und nicht isoliert gesehen werden darf.

### (3) *Gleichheit*

Die Idee der Gleichheit gehört zu jenen Vorstellungen, die sich historisch spät entwickelt haben. Der im Abendland mit diesem Gedanken verbundene Versuch, ein allgemein verbindliches Naturrecht zu begründen, wurde bezeichnenderweise im Lauf der Geschichte immer wieder anders vorgenommen, sei es als Naturordnung, als Schöpfungsordnung oder (nach Kant) als Recht, das für jeden Menschen auf Grund seiner Vernunft erkennbar ist.<sup>548</sup> Die Idee der Gleichwertigkeit aller Menschen ist offensichtlich eine schwer zu fassende und in gewissem Sinn sogar „unnatürliche“ Vorstellung.<sup>549</sup> Aristoteles war noch der Meinung, es gebe Sklaven von Natur aus, die sich durch kräftigeren Körperbau und mindere geistige Fähigkeiten von den Freien unterscheiden.

Man könnte angesichts der überwältigenden Tendenz im menschlichen Denken und Verhalten zu hierarchischen Strukturen geradezu von einem ‘homo hierarchicus’ sprechen.<sup>550</sup> Das hängt einerseits mit den kleinräumigen Gesellschaftsstrukturen zusammen, wie sie bis in die Neuzeit vorherrschten, andererseits aber auch mit der urmenschlichen Bereitschaft, die eigene ‘Gruppe’ gegen die ‘Anderen’ abzugrenzen und zu favorisieren. In allen frühen Hochkulturen beobachten wir als Ordnungsmuster eine prinzipielle Ungleichheit und Hierarchie, und zwar zwischen den sozialen Schichten ebenso wie zwischen den Geschlechtern und innerhalb der Familienbeziehungen.

Im Gefolge der Verhaltens- und Genforschung wird heute sogar der seit der Antike gebräuchliche kategoriale Unterschied zwischen Mensch und Tier in Frage gestellt; das Gleichheitsprinzip soll nach dem Willen gewisser Politiker auch die Tiere (oder doch einen Teil davon) mit einbeziehen. In *Practical Ethics* (1979)

---

<sup>547</sup> Amartya K. Sen, *Development as Freedom*. Sen erörtert die verschiedenen Aspekte von Freiheit (ökonomisch, politisch, sozial, protektiv, konstitutiv, instrumentell); er untersucht ferner das Verhältnis von ‘Freiheit’ und ‘Gerechtigkeit’, von ‘Freiheit’ und Erziehung und weist auf Armut als eine Form der Unfreiheit hin; auch die Spannung zwischen ‘Freiheit’ und sozialer Verantwortung sowie zwischen ‘Freiheit’, kultureller Norm und dem Prinzip der ‘Menschenrechte’ wird von Sen diskutiert. Dabei kommen neben der westlichen Kultur wiederholt auch die nichtwestlichen Kulturen vor den Blick.

<sup>548</sup> Zur Geschichte und Problematik des Naturrechtsdenkens existiert eine reiche Sekundärliteratur. An dieser Stelle sei auf den umfassenden Überblick von E. Wolf verwiesen: E. Wolf, *Das Problem der Naturrechtslehre* (Karlsruhe, 1964) sowie auf Mario A. Cattaneo, *Naturrechtslehre als Idee der Menschenwürde* (Stuttgart: Steiner, 1999).

<sup>549</sup> Die sehr frühe kosmopolitische Vorstellung der Stoiker hat sich bezeichnenderweise in der Öffentlichkeit nicht durchzusetzen vermocht.

<sup>550</sup> Louis Dumont hat ein Buch dieses Titels über Hierarchie, Politik und Religion Indiens geschrieben. Zum Aspekt der sozialen Dominanz, siehe Jim Sidanius, *Social Dominance: An Intergroup Theory of Social Hierarchy and Oppression* (Cambridge, Mass.: Cambridge UP, 1999).

schlägt Peter Singer vor, Geltungsbereich und Geltungsumfang der 'Person' radikal neu zu bestimmen, was bekanntlich (zuletzt noch in Australien) zu vehementen Protesten geführt hat.

Ob, bis zu welchem Grad und in welcher Form 'Gleichheit' überhaupt ein wünschbarer Zustand ist, bleibt auch heute noch eine schwer zu beantwortende Frage. 'Gleichheit' ist jedenfalls nicht der simple Begriff, als den ihn Politiker gewöhnlich verwenden. 'Gleichheit' ist im Gegenteil ein überaus komplexes Konzept, was sich schon an der begrifflichen Vielfalt von 'Chancengleichheit', 'Verfahrensgleichheit', 'Rechtsgleichheit', 'Gleichheit der Verhältnisse', 'Ergebnisgleichheit', usw. ablesen lässt. G.A. Cohen stellt deshalb die Frage: „Equality of What?“<sup>551</sup> Eine neue Analyse des Gleichheitsbegriffs hat kürzlich Larry Temkin in „Equality and the Human Condition“ vorgelegt. Die Originalität dieses Aufsatzes besteht v.a. in der Korrelation von erwartetem Ergebnis und Zeitsequenz. Dabei wird deutlich, dass eine auf politisch-ideologischer Basis angestrebte Gleichheit das Ziel normalerweise gerade verfehlt.

'Gleichheit' – das ist von entscheidender Bedeutung – kontrastiert als relationaler Begriff in komplizierter Weise mit Vorstellungen wie 'Gerechtigkeit', 'Freiheit', 'Solidarität' und (grundsätzlich) mit 'Differenz'. In der „Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte“ von 1948 findet sich in der Präambel und in Artikel 1 die Grundaussage, dass wir alle „gleich geboren“ sind, dass wir alle mit „Vernunft“ und „Gewissen“ begabt sind, dass wir als Menschen „gleichwertig“ sind und allen die gleiche „Würde“ zukommt, und dass wir „alle gleich sind vor dem Gesetz“.<sup>552</sup> Umgekehrt aber haben wir das Recht auf Eigenständigkeit, auf individuelle Entwicklung und auf Selbstgestaltung; anders gesagt, wir haben auch das Recht auf 'Ungleichheit' und 'Verschiedenheit', auf 'Andersheit', ja in gewissem Sinn sogar auf Einzigartigkeit. Diese tiefgehende Spannung durchzieht weite

<sup>551</sup> G.A. Cohen, „Equality of What? On Welfare, Goods, and Capabilities“. In: Martha Nussbaum and Amartya K. Sen (eds.), *The Quality of Life*, 9–29.

<sup>552</sup> Präambel: „Whereas recognition of the inherent dignity and of the equal and inalienable rights of all members of the human family is the foundation of freedom, justice and peace in the world . . .“. Artikel 1: „All human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood“ (meine Hervorhebung). Aus urchristlicher Sicht sind wir alle gleich „in Christo“ und deshalb gehalten, in allen Mitmenschen das Gesicht Christi zu erkennen. Der so verstandene Gleichheitsbegriff hat mit dem üblicherweise verwendeten Begriff 'Gleichheit' allerdings wenig gemeinsam. Die Sekundärliteratur zum Gleichheitsbegriff wächst rasch: Brian Barry, *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2001); Frak Vandembroucke, *Social Justice and Individual Ethics in an Open Society. Equality, Responsibility, and Incentives* (Berlin: Springer, 2001); Birgit Mayer-König, *Gleichheit oder Gerechtigkeit*. In: Angelika Krebs (Hg.), *Texte der neuen Egalitarismuskritik* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2000); Wolfgang Beutin, „Eine Gesellschaft der Freiheit, der Gleichheit, der Brüderlichkeit“. In: Beutin et al. (Hg.), *Beiträge der Tagung zum 100. Todestag Wilhelm Liebknechts* (Frankfurt a.M.: Lang, 2001); Hans O. Hemmer et al., *Gleichheit, Freiheit, Solidarität: für ein „Zusammenwachsen“ in gemeinsamer Verantwortlichkeit* (Köln: Bund-Verlag, 1990); Vandembroucke, Frak, *Social Justice and Individual Ethics in an Open Society: Equality, Responsibility and Incentives* (Berlin: Springer, 2001); David Ingram, *Group Rights. Reconciling Equality and Difference* (Lawrence: UP of Kansas, 2000); Dietrich E. Zimmer, *Der Mythos der Gleichheit* (München: Piper, 1980).

Bereiche der abendländischen Kultur und ist erst im Postmodernismus (speziell durch Lyotard) in einer kaum vertretbaren Radikalität zugunsten von 'Heterogenität' entschieden worden.

Gegenwärtig wird der Gleichheitsbegriff eng mit dem Rechtsbegriff (und dem Begriff 'fairness'<sup>553</sup>) verknüpft. 'Gleichheit' und 'Gerechtigkeit' sind keineswegs identisch, sondern stehen in einem spannungsreichen und immer aufs neue auszutrierenden Bezug, nicht zuletzt deshalb, weil im Prinzip 'Gleichheit' das Prinzip 'Verdienst' ausgeblendet ist.<sup>554</sup> Noch in einem weiteren Sinn ist 'Gleichheit' ein einseitiger Begriff; er unterschlägt nämlich einen wichtigen komplementären Aspekt, den der 'Geselligkeit', bzw. der 'Freundschaft' oder (in Tönnies' Terminologie) der 'Gemeinschaft'. Abou zufolge ist nicht Rousseau, sondern Pufendorf der Schöpfer des Begriffs 'Gemeinwille', den letzterer als „reinen Akt des Verständnisses“ definiert, indem der Mensch „in der Stille der Leidenschaften darüber nachdenkt, was ein Mensch von seinesgleichen und was der Andere von ihm mit Recht verlangen darf“ – eine schlechthin grossartige Formulierung, die es verdiente, einen Platz auf dem Arbeitstisch eines jeden politisch Verantwortlichen zu finden.

Obschon das Gleichheitspostulat in der abendländischen Tradition seine stärkste Ausprägung erfahren hat, wäre es voreilig, dieses als ausschliesslich europäische Errungenschaft zu erklären. Sowohl Konfuzius als auch Mencius bestehen (trotz ihren hierarchischen Vorstellungen) auf der allgemeinen Entwicklungs- und Erziehungsfähigkeit des Menschen. Irene Bloom weist im Zusammenhang von 'chün-tzu' im Sinne allgemeiner „moralischer Vornehmheit“ (ursprünglich ein männliches aristokratisches Konzept) ebenfalls auf egalitäre Strömungen im Konfuzianismus hin. Ähnliches gilt für bestimmte Traditionen des Islam.<sup>555</sup> Aus globaler Sicht ergeben sich bei allen Unterschieden somit auch in diesem Bereich überraschend vielfältige Verbindungslinien zwischen den Kulturen.

---

<sup>553</sup> Auch für Rawls sind 'Gerechtigkeit' und 'Fairness' eng miteinander verknüpft. Zum Verhältnis von 'justice' und 'fairness' hat Aristoteles in der Nikomachischen Ethik (14. Kapitel, 5. Buch) Bedeutendes gesagt. Er verwendet dort den Begriff 'epieikeia' (lat. aequitas, ius aequum). Für einen kurzen Hinweis und ausgewählte Sekundärliteratur, siehe Hagenbüchle, „From Common Ground to Common Project“. In: Hagenbüchle and Raab (eds.), *Negotiations of America's National Identity* (Tübingen: Stauffenburg Verlag, 2000), 27.

<sup>554</sup> Rawls befindet allerdings: „The idea of rewarding desert is impracticable.“ John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Cambridge UP, 1971), 312.

<sup>555</sup> Miriam Cooke and Bruce B. Lawrence, „Muslim Women between Human Rights and Islamic Norms“. In: Irene Bloom et al. (eds.), *Religious Diversity*, 313–331, speziell 318–319, 323.

## Schlussgedanken

Ethisch-politische Grundkonzepte (wie hier skizziert) aus interkultureller Perspektive vor den Blick zu bringen und damit einen transkulturellen Werthorizont für gemeinsames politisches Handeln zu entwerfen ist eine Aufgabe, die nur in interdisziplinärer Zusammenarbeit überhaupt Chancen auf Erfolg hat.<sup>556</sup> Es ist zweifellos erforderlich, wie Dieter Senghaas anmahnt, „über den eigenen Tellerrand hinauszublicken“.<sup>557</sup> Was ebenso notwendig wäre, hier aber nur im Ansatz vorgeführt werden konnte, ist der Blick von ausserhalb des Tellerrands in den eigenen Teller hinein. Mit andern Worten, ‘bifokales Verstehen’ ist die unabdingbare Voraussetzung für ein fruchtbares interkulturelles Gespräch.<sup>558</sup> Dazu bietet die Universität als Ort des freien kritischen Dialogs ein ideales Forum.<sup>559</sup> Die Schwierigkeiten sind aber zweifellos beträchtlich. Dialog im angesprochenen Sinn ist eine Form der kulturellen Analyse. Sie schliesst die Anerkennung des Anderen ein und setzt deshalb die Bereitschaft zur Selbstkritik voraus. Zudem fällt es nicht leicht, die Spannung zwischen differenzierender Betrachtungsweise und dem Wunsch nach einem umgreifenden Sinnrahmen auszuhalten.<sup>560</sup>

Ein Blick auf James Cliffords *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* lässt die Probleme deutlich hervortreten. Ethisch-politische Kernbegriffe sind unweigerlich ein Reflex der je spezifischen Geschichte einer (wie immer sich definierenden) Kultur. Ob in nichtwestlichen Kulturen ganz andere Begriffe im Zentrum stehen, bleibt darum erst noch zu prüfen. Eine Kultur „verstehen“ heisst für Geertz „ein Manuskript lesen, das fremdartig, verblasst, unvollständig, voll von Widersprüchen, fragwürdigen Verbesserungen und tendenziösen Kommentaren ist“.<sup>561</sup> Wie immer die Beurteilung im einzelnen ausfällt, die Ausgangslage ist kompliziert. Es lässt sich nicht verkennen, dass im interkulturellen Gespräch zunächst einmal ganz verschiedene Sprachen gesprochen

---

<sup>556</sup> Wenn man die vielerorts bestehenden Aktivitäten bedenkt, scheint es besonders bedauerlich, dass bislang nur eine unzureichende Vernetzung zwischen den in diesem Gebiet tätigen Universitätszentren besteht. Hier sind die U.S.A. vorbildlich.

<sup>557</sup> Senghaas, *Zivilisierung wider Willen*, 215.

<sup>558</sup> Zum interkulturellen Modus der „Doppelperspektive“, siehe Hagenbüchle, „Das zukünftige Subjekt als Grenzgänger“ (in diesem Band). Ich benutze dort den (von Emily Dickinson entlehnten) Ausdruck „compound vision“. Stuart Hall spricht von „bifocal perspective“. Zum Begriff der „Doppelperspektive“, siehe auch Hagenbüchle and Raab, „We are all Grenzgänger“. In: Hagenbüchle and Raab (eds.), *Negotiations of America's National Identity*, xii–xv.

<sup>559</sup> Dieser Vorschlag ist Rawls' Gedanken einer „original position“ vergleichbar. Darunter versteht Rawls eine Zusammenkunft von Repräsentanten verschiedener Gesellschaften und Kulturen zum Zweck einer vorurteilslosen Ausarbeitung internationaler Normen der Gerechtigkeit. Voraussetzung dafür ist nach Rawls das Bestehen einer zumindest minimalen Gerechtigkeitsbasis innerhalb dieser Gesellschaften. Siehe dazu auch Amstutz, *International Ethics*, 8–9.

<sup>560</sup> Mieke Bal, „Introduction“. In: Mieke Bal (ed.), *The Practice of Cultural Analysis: Exposing Interdisciplinary Interpretation* (Stanford: Stanford UP, 1999), 7 und 12–14.

<sup>561</sup> Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1983), 15.

werden und dass ein gemeinsamer Diskurs erst noch gefunden werden muss.<sup>562</sup>

Quaysons Vorschlag: Problematisieren, um zu transzendieren<sup>563</sup> ist dazu ein bedenkenswerter Beitrag. Die inhärente Heterogenität der kulturellen Subjektpositionen erlaubt jedenfalls keine bequemen Vereinfachungen. Doch auch ein „Stellungskrieg“ um hegemoniale Positionen führt nicht weiter.

Soll ein interkultureller Dialog erfolgreich geführt werden, verlangt dies nichts weniger als eine neue Art des Denkens und Verhaltens: Bifokales Denken als soziale Praxis.<sup>564</sup> Nur in Form eines dialektischen Diskurses – d.h. mittels eines „Gegenseitigkeitsdenkens“ – lassen sich unterschiedlich perspektivierende Subjekt- und Diskursmodi in einen ‘Interdiskurs’ integrieren, ohne die kulturell konkurrierenden Elemente einem neuen ‘master discourse’ zu unterwerfen.<sup>565</sup> Nicht Vereinheitlichung ist zunächst das Ziel, sondern ‘Übersetzung’.<sup>566</sup> Übersetzen ist aber bekanntlich stets Missverständnissen ausgesetzt: „Traduttore - traditore“. Um wieviel mehr gilt das für ‘Übersetzungen’ im interkulturellen Bereich, wo Verständnisschwierigkeiten des semantischen und kulturellen Code sich überlagern und vervielfachen.<sup>567</sup>

Alles Übersetzen ist immer auch ein Deuten. Hermes ist nicht umsonst der Gott der Händler und Dolmetscher; er ist als ‘go-between’ auch eine ‘Trickster’-Figur.<sup>568</sup> Anders gesagt, der „Vermittler“ schlägt zwar Brücken, doch „verstellt“ er auch. Bestenfalls hilft er mit, Fremdes in Verständliches umzuformen (ohne ihm die

---

<sup>562</sup> „Gemeinsam“ im Sinne gegenseitiger Problematisierung und Transzendierung. Interessante Vorschläge hat Senghaas vorgelegt. Dieter Senghaas, *Zivilisierung wider Willen*, speziell Teil III: „Kommunikation über Kulturen“ (195–221).

<sup>563</sup> Ato Quayson fordert den Einbezug nichtwestlicher Texte zur Schaffung eines „neuen humanistischen Denkens, das den Westen problematisiert und transzendiert“. In: *The European English Messenger* (Spring 2000), 23.

<sup>564</sup> Vgl. hierzu Nietzsches Bild des „einäugigen Denkens“. In: *Zur Genealogie der Moral*. Eine Streitschrift, Dritte Abhandlung, Teil 12. Interessanterweise schlägt neuestens auch Geertz – in Anlehnung an Stuart Hall – eine Form von „bifokalem Verstehen“ vor; Geertz spricht dabei von „cross-traveling“, von einer Art geographischem und geistigem Hin- und Herreisen, was an Bhabhas Position des „Zwischen“ erinnert.

<sup>565</sup> Mpalive-Hangson Msiska spricht (etwas dunkel) in diesem Zusammenhang von „critical“ bzw. „epistemological hybridity“ sowie von der Spannung von „the authentic and the hybrid as a dialectic of ontology and knowledge“. In: *The European English Messenger*, IX, 1 (Spring 2000), 18.

<sup>566</sup> Zur Funktion des Übersetzers als Brückenbauer, siehe Stuart Hall, *Rassismus und kulturelle Identität* (hrsg. und übers. v. Ulrich Mehlen et al.), *Ausgewählte Schriften 2* (Hamburg: Argument-Verlag, 1994), 6. Siehe auch Anselm Haverkamp (Hg.), *Die Sprache der Anderen: Übersetzungspolitik zwischen den Kulturen* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1997).

<sup>567</sup> Clifford, *Routes*, 6, 36–38, 41–42, 182–185. Siehe neuerdings auch Umberto Eco, *Experiences in Translation*. Transl. Alastair McEwen (Toronto: U of Toronto P, 2001).

<sup>568</sup> Aleida Assmann hat einen hervorragenden Essay über „Dolmetschen“ und „Interpretieren“ verfasst, der die Entwicklungsphasen der Hermeneutik magistral vorstellt. In: Aleida Assmann (Hg.), *Texte und Lektüren: Perspektiven in der Literaturwissenschaft* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1996), 7–28.

Fremdheit zu nehmen<sup>569</sup>) und in der Begegnung mit dem Anderen auch das Eigene in seiner irreduziblen Fremdheit bewusst zu machen. Als methodische Hilfe bietet sich Jan Assmans „Praxeologie der Verständigung“ im Sinne eines „gegenseitigen Arrangements“ an.<sup>570</sup> Ohne Rückgriff auf Foucaults „archäologische Methode“<sup>571</sup> und ohne umfassende interkulturelle Zusammenarbeit lässt sich ein solcher Dialog jedoch nicht verwirklichen.<sup>572</sup> Dass sich dabei für alle am Gespräch Beteiligten ebenso überraschende wie zukunftsweisende Einsichten ergeben dürften, steht ausser Frage. Voraussetzung bleibt allerdings, dass die Teilnehmer bereit sind, sich selber zurückzunehmen, zunächst einmal auf den Anderen zu hören<sup>573</sup> und statt auf ‘besseres Wissen’ und das ‘bessere Argument’ zu setzen, eine Kultur der ‘Urteilsenthaltung’ zu pflegen.<sup>574</sup>

---

<sup>569</sup> Husserl hat diese irreduzible Fremdheit im paradoxen Ausdruck „Monadengemeinschaft“ gefasst, die (in ihrer vergemeinschaftet-konstituierenden Intentionalität) die eine und selbe Welt schafft. Es handelt sich dabei um eine (in meiner Einheitssphäre) mich selbst einschliessende Ich-Gemeinschaft, die von miteinander und füreinander seienden Iche (merkwürdigerweise: nicht-Iche) konstituiert wird. Dass der andere wie ich selbst Ich-Würde hat, ist die Folge einer lebendigen Selbst- und Mitgegenwart (Husserl arbeitet hier mit dem Begriff ‘Appräsentation’). Das Ereignis der Begegnung wird im transzendentalen Verstand ‘Paarung’ genannt. Diese Fussnote verdankt sich einem E-Mail-Kommentar Heinrich Mettlers.

<sup>570</sup> Siehe dazu den Abschnitt „Lösungsvorschläge“ im Kapitel „Zusammenleben als interkulturelle Aufgabe“.

<sup>571</sup> Ihr zufolge ist kein Zentrum privilegiert, „its task is to make differences . . . it is a diagnosis“. Zitiert in: John Sturrock (ed.), *Structuralism and Since: From Lévi-Strauss to Derrida* (Oxford: Oxford UP, 1979), 83–84.

<sup>572</sup> Leider beschränken sich bis heute Konferenzen meist auf akademische „insider“-Gruppen; die Kolleginnen und Kollegen aus andern Ländern und „Welten“ sind zahlenmässig eher gering vertreten. Die Anstrengung würde sich aber lohnen, bedeutende Vertreter anderer Nationen und Kulturen (inklusive Subkulturen) statt zu den üblichen Vorträgen zu einem interkulturellen Gespräch einzuladen. Dabei sollten einige fundamentale Fragen im voraus untereinander abgesprochen werden, zu denen die einzelnen Teilnehmerinnen und Teilnehmer eingeladen sind, sich im gegenseitigen Austausch zu äussern. Als Fragen könnten sich dabei anbieten:

1. Does your culture support a way of life beneficial to interpersonal relationships?  
(Was trägt ihre Kultur zum besseren zwischenmenschlichen Verhalten bei?)
2. In how far may your culture help to advance a peaceful oikumene among different cultures?  
(Was trägt ihre Kultur zum interkulturellen Frieden bei?)
3. What fundamental values has your culture created that other cultures might profit by?  
(Welche Wertschöpfungen ihrer Kultur sind speziell geeignet, andere Kulturen zu bereichern oder in Frage zustellen?)

<sup>573</sup> Das ist leichter gesagt als getan. Das rezeptiv-passive Hören muss vom aktiven Wollen begleitet sein, aus einer Haltung der Nachdenklichkeit heraus den Anderen ernst zu nehmen. Dazu ist ‘bifokales Denken’, wie oben näher ausgeführt, eine *conditio sine qua non*. Siehe speziell die Abschnitte „Fremdverstehen als ‘bifokales Denken’“ sowie „Sich in Frage stellen lassen: ein transkultureller Subjektmodus“.

<sup>574</sup> Zu beachten ist, dass solche ‘Urteilsenthaltung’, wie sie bereits in der Stoa geübt wurde, implizit das Urteil enthält, dessen ich mich explizit enthalte, dabei aber bereit bin, dieses von Grund auf zu revidieren. Unentbehrlich sind hier die Überlegungen von Bernhard Waldenfels, speziell: „Der Anspruch des Fremden und die Rolle des Dritten. Interkulturelle Diskurse“. In: Waldenfels, *Topographie des Fremden*, 110–126. Eine der grossartigsten Stellen findet sich in Keats’ Begriff ‘Negative Capability’ (Brief vom 21. Dezember 1817).

## *Epilog: Der Mensch als Weltbürger*

In einer eindrücklichen Rundfunksendung zum Tode Yehudi Menuhins, die ein früheres Interview einblendete, hat sich dieser selbst als Weltbürger bezeichnet, gleichzeitig aber mit grosser Entschiedenheit (und allen Insinuationen des Journalisten zum Trotz) darauf bestanden, dass nur eine Balance zwischen lokaler Verwurzelung und globaler Offenheit Chancen auf Verwirklichung hat. Diese Dialektik zwischen lokaler und globaler Existenz ist in den Augen Menuhins notwendig, wenn das Individuum seine Identität und Verantwortlichkeit behalten und sich nicht in der Beliebigkeit verlieren soll. Der Mensch, so Menuhin, braucht einen Platz, wo er seine Füsse abstellen und sein Haupt hinlegen kann, und das ist gerade nicht die Welt im allgemeinen, sondern ein ganz bestimmter, ein vertrauter, ein heimischer Ort.<sup>575</sup> Ansonsten wird die Heimatlosigkeit zum Weltschicksal.<sup>576</sup>

Erstaunlicherweise scheint Weltbürgerlichkeit, wie sie Menuhin vertritt, im Bereich der Kunstszenen<sup>577</sup> noch am ehesten realisierbar, und es ist wohl kein Zufall, dass kürzlich Politologen und Kulturkritiker das Bild eines Symphonieorchesters als Analogon für das 'globale Subjekt' verwendet haben. Aber nicht nur in der Musik, auch im Theater gehören heute Aufführungen mit Teilnehmern aus aller Welt und mit den verschiedensten kulturellen Schattierungen zum selbstverständlichen Repertoire bedeutender Regisseure. Auf die Frage, warum Weltbürgerlichkeit gerade hier konkret möglich wird, sind zwei Voraussetzungen hervorzuheben: Einmal die kreative Arbeit an einem gemeinsamen Projekt und zum zweiten die Absenz negativer Vorurteile in der zwischenmenschlichen Begegnung. Im Ziel künstlerischer Produktion und Perfektion dürfen sich alle Mitspieler gleichermaßen – und gleichwertig – wiederfinden: Die Beteiligten haben (mit Husserl gesprochen) zusammen ein Stück „gemeinsame Welt“ konstituiert. Es bleibt zu hoffen, dass dieses Modell über die Sphäre der Kunst hinaus auch für Projekte im edukativen, sozialen und politischen Bereich Vorbildcharakter und Motivation abgeben wird.

Dies ist umso dringlicher, als in den meisten Ländern Europas Multikulturalität zum Normalzustand geworden ist. Wir alle sind heute Grenzgänger, sei es, dass wir kulturelle und geographische Grenzen physisch überschreiten oder solche Grenzüberschreitung in der Kunst und im Medium der

---

<sup>575</sup> Husserls Konzept der „Lebenswelt“ drängt sich hier auf; besonders aber Heideggers Ansprache „Bauen Wohnen Denken“. In: *Vorträge und Aufsätze* (Stuttgart: Neske, 1954), 139–156. Für Heidegger und die Zuhörerinnen und Zuhörer von damals stand die Erfahrung zerbombter Städte im Vordergrund, für uns Heutige die Erfahrung einer fragmentierten Kultur; die Schwierigkeiten sind aber nicht geringer geworden: „Wie, wenn die Heimatlosigkeit des Menschen darin bestünde, dass der Mensch die eigentliche Wohnungsnot noch gar nicht als Not bedenkt?“ (156). Wallace Stevens erinnert uns schmerzlich daran: „[W]e live in a place / That is not our own, and much more, not ourselves, / And hard it is in spite of blazoned days“. Genau dies ist Stevens zufolge der Impuls der Dichtung.

<sup>576</sup> Martin Heidegger, *Über den Humanismus* (Frankfurt a.M.: Klostermann, 1949), 31.

<sup>577</sup> Bezeichnenderweise haben gerade auch Schriftstellerinnen (wie schon Virginia Woolf) immer wieder betont, dass ihr „Zuhause“ nicht eine bestimmte Nation sei, sondern die ganze Welt.

Massenkommunikationsmittel vollziehen.<sup>578</sup> Im Alltag jedenfalls sind wir auf Schritt und Tritt mit der 'Normalität des Fremden' konfrontiert. So besehen, ist die Notwendigkeit zum 'Übersetzen' verschiedener Sprachen, Bräuche und Kulturen fast selbstverständlich geworden. Derartiges beschränkt sich allerdings meist auf gängige Formen des praktischen Zusammenlebens, ohne dass sich daraus Konsequenzen für die eigene Existenzweise ergeben. Doch ist schon dies ein wichtiger Schritt auf dem Weg zu einer fruchtbaren interkulturellen Lebensform. Schwieriger wird es, sobald Kulturen als Ganzes aufeinander prallen, sei es im weltanschaulichen Sinn oder in Form bestimmter soziokultureller Praktiken, wie sie speziell auch das Familienleben regeln. Hier kommt das „Übersetzen“ an seine Grenzen. Es zeigt sich nämlich, dass allem Übersetzen etwas Gewalttätiges oder doch Riskantes innewohnt, wobei jeweils offen bleibt, ob die eigene Kultur die fremde Kultur vereinnahmt oder aber selbst dem Reiz des Fremden erliegt.

In letzter Zeit ist die Frage der Übersetzbarkeit von Kulturen zu einem zentralen Forschungsgegenstand geworden; dies nicht nur aus theoretischen Erwägungen, sondern aus der praktischen Notwendigkeit heraus, gangbare Wege und Formen des kulturellen Zusammenlebens zu finden. Was bisher noch wenig beachtet wurde, ist die Tatsache, dass Kulturen überhaupt nur dann langfristig weiter wirken können, wenn sie übersetzt werden. Im Akt des Übersetzens und Übersetztwerdens wird sich eine Kultur ihrer selbst erst voll bewusst. Übersetzungen führen – gewollt oder ungewollt – zu Transformationen nicht nur der Ziel-, sondern auch der Ausgangskultur. Ohne derartige Selbstbefragungs-, Transformations- und Erneuerungsprozesse ist eine Kultur auf Dauer nicht überlebensfähig.

Wie sich ferner gerade in der postkolonialen Literatur und Kritik zeigt, sind es nicht selten „Übersetzungen“ aus der abendländischen Kultur, die auf dem Umweg über die 'Peripherie' zentrale Aspekte der eigenen Kultur revitalisieren, die hier nahezu verloren scheinen. So gelangen gegenwärtig kritische Einsichten der europäischen Aufklärung über postkoloniale Kritiker wie Bassam Tibi und Gayatri Chakravorty Spivak nach Europa zurück, nachdem Adorno und die Frankfurter Schule den Vernunftbegriff der Aufklärung und die fatalen soziopolitischen Folgen seiner Instrumentalisierung zu Recht kritisiert hatten, dabei aber in einem nicht mehr vertretbaren Mass die Errungenschaften der Aufklärung als Ganzes diskreditierten. Ausserdem sollte man sich dankbar daran erinnern, dass die arabisch-islamische Welt schon einmal wesentliche Voraussetzungen der Aufklärung für das Abendland gerettet hat, welches – in barbarische Wirren verstrickt – selbst unfähig gewesen wäre, diese zu tradieren. War es doch Mohammed ibn Rushad (Averroes), der uns im 12. Jh. das Werk des Aristoteles in seinen *Commentaria magna* vermittelte, die Kants Kritik der reinen Vernunft derart stark beeinflussten, dass diese nicht ganz zu unrecht als erneuerter Averroismus bezeichnet wurde. Wolfgang Iser ist deshalb zuzustimmen, wenn er schreibt, dass unsere

---

<sup>578</sup> Dazu unverzichtbar: Monika Fludernick und Hans-Joachim Gehrke (Hgg.), *Grenzgänger zwischen Kulturen* (Würzburg: Ergon, 1999).



europäische Kultur „eine übersetzte Kultur“ sei.<sup>579</sup> Mehr noch: Ohne derartige „Übersetzungen“ wäre sie zum Absterben verurteilt. Eine Kultur erneuert sich nie bloss aus sich selbst heraus, sondern immer auch aus der geistigen Auseinandersetzung mit fremdem Kulturgut. Erst in solcher Begegnung fällt ihr (mit Benjamin gesprochen) das „Eigenste“ zu. Fazit: Kulturen eröffnen sich die Möglichkeiten der Zukunft nur als „culture au pluriel“.<sup>580</sup>

Solche Begegnung (in Benjamins wie in Bubers Verständnis) ist jedoch nur erreichbar, wenn wir die Anstrengung und das Risiko nicht scheuen, einen offenen Dialog miteinander zu führen: „Wir müssen ‘einander Rede stehen in Frage und Antwort’, um damit nicht nur einander, sondern auch uns selbst zu verstehen“.<sup>581</sup> Gerade in unserer Epoche ist es angezeigt, den Begriff der Vernunft (Kants ‘Vernunft’ im engeren Sinn), wie er auch noch Habermas’ Diskursethik und Apels Transzendentalpragmatik zugrunde liegt,<sup>582</sup> von einem ganzheitlich verstandenen Vernunftbegriff her zu hinterfragen, wie es schon Schiller unternommen hat,<sup>583</sup> und dabei verstärkt auf die etymologische Grundbedeutung von ‘Vernunft’ im Sinne von „vernehmen“ und „zuhören“ zurückzugreifen.<sup>584</sup> Nicht diskursive Verfahrensregeln und das Anerkennen von Geltungsansprüchen<sup>585</sup> rücken damit ins Zentrum, sondern der Akt des Zuhörens als solcher. Im bedingungslosen und vorurteilsfreien Hören auf den Anderen beginnen wir, wie Plato schreibt, „auch uns selbst zu verstehen“. Anders gesagt: das ‘Ich’ kommt erst im wechselseitigen aneinander ‘Du’-Werden zu sich.<sup>586</sup>

Dem antiken „Hören auf den Logos“ lässt sich das christliche „Hören auf den

<sup>579</sup> Eine gemeinsame europäische Kultur bildet sich Lепенies zufolge wesentlich „durch Übersetzungen heraus“. „[D]ie Einebnung kultureller Unterschiede“ wäre in seinen Augen „ein unersetzlicher Verlust“. Wolfgang Lепенies, „Die Übersetzbarkeit der Kulturen: Ein europäisches Problem, eine Chance für Europa“. In: Anselm Haverkamp (Hg.), *Die Sprache der Anderen* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1997), 101.

<sup>580</sup> Michel de Certeau, *La culture au pluriel* (Paris: Éditions du Seuil, 1994), xi–xii, 67, 127, 139ff. Hannah Arendt statuiert: „Eine gemeinsame Welt verschwindet, wenn sie nur noch unter einem Aspekt gesehen wird; sie existiert überhaupt nur in der Vielfalt ihrer Perspektiven“. Arendt, *Vita activa* (München und Zürich: Piper, 1967), 73.

<sup>581</sup> Details dazu finden sich im Abschnitt „Formen des Dialogs“.

<sup>582</sup> Dabei wäre auch zu überlegen, ob Kants Umkehrung der Begriffe ‘Vernunft’ und ‘Verstand’ nicht auf dem Hintergrund der scholastischen Psychologie zu überdenken und der sinnliche Erkenntnismodus („cognitio sensitiva“) wieder stärker zu beachten wäre, wie es gegenwärtig Vertreter einer „neuen Ästhetik“ auch versuchen, so beispielsweise Richard Shusterman.

<sup>583</sup> Alle „Aufklärung des Verstandes“ muss „auf den Charakter zurückfliessen“. Sie geht auch vom Charakter aus, „weil der Weg zu dem Kopf durch das Herz muss geöffnet werden“. Schiller, *Ästhetische Erziehung* (9. Brief).

<sup>584</sup> Gadamer hat (im Anschluss an Heidegger) dazu Erhellendes gesagt. Hans-Georg Gadamer, *Gesammelten Werke*. Band 8. *Aesthetik und Poetik I*, UTB 2115 (Tübingen: Mohr-Siebeck, 1993).

<sup>585</sup> Auch Habermas hat vorgeschlagen, starke Letztbegründungsansprüche auf ein bescheideneres Niveau zurückzunehmen.

<sup>586</sup> Zur Frage interkultureller Diskurse, siehe Waldenfels, *Topographie des Fremden*, 110–130 („Der Anspruch des Fremden und die Rolle des Dritten“).

Anruf“ beifügen. In solchem Hören vernehmen wir zuletzt den Ruf des „ganz Anderen“; man mag es ‘Transzendenz’ oder (aus anderer Sicht) ‘Gewissen’ nennen; jedenfalls ist es ein Angerufensein des Menschen aus einer Innerlichkeit und Tiefe<sup>587</sup> heraus, die sich begrifflich kaum mehr fassen lässt. In beiden Fällen – das ist entscheidend – ist es ein ‘Hören’, bei dem die Antwort nicht vom ‘Ich’ her kommt, sondern – im doppelten Sinn – von einem ‘Andern’. Hier zählt nicht „das bessere Argument“, vielmehr muss der Mensch zunächst einmal schweigen und sich für ein Angesprochenwerden frei halten.<sup>588</sup> Dies gilt in ganz besonderem Mass auch für interkulturelle Gespräche. Was in einem solchen Dialog anerkannt wird, ist zunächst kein „Richtigkeitsanspruch“, sondern der Mitmensch in seiner Ganzheit – als ‘Person’.<sup>589</sup>

Wir sollten uns davor hüten, zeitbedingte wissenschaftliche und soziopolitische Sicht- und Erkenntnisweisen zur Grundlage unserer Auffassung vom Menschen zu verabsolutieren. Dies dürfte umso leichter fallen, wenn wir im Auge behalten, dass Kulturen in ständiger Wandlung begriffen sind. Sprechen wir den Andern die Möglichkeit zu Veränderung ab, manövrieren wir uns selbst in eine wandlungs- und handlungsunfähige Haltung hinein, die den potentiellen Reichtum einer offenen Zukunft ungenützt verfallen lässt.

Eine Postmoderne, die auf Multikulturalität fixiert ist und sich nicht auf Interkulturalität einlässt, bringt uns nicht weiter. Allerdings ist postmodernes Denken (speziell in den Schöpfungen der Kunst) in eine neue Phase eingetreten und hat theoretisch wie literarisch eine Form gefunden, die sich dem Dialog in einer Weise aufgeschlossen zeigt, wie es der klassischen Postmoderne noch nicht möglich war.<sup>590</sup> Dass postkoloniale Literatur hier eine Vorreiterrolle spielt, ist nicht zu übersehen. Die verschiedenen Minoritäten erweisen sich oft dialogfähiger als die ‘mainstream cultures’ und als ‘Leitkulturen’ (Tibi), die in erster Linie auf Machterhalt aus sind und Zugeständnisse nur widerwillig anbieten, wie uns das politische Alltagsgeschehen immer wieder vor Augen führt. Die entscheidende Frage bleibt aber zuletzt, wie wir es bewerkstelligen können, uns nicht gegen einander, sondern miteinander in eine Welt zu teilen und an ihr teilzuhaben – eine

---

<sup>587</sup> Bei Augustinus wird der Dialog von Mensch und Gott (dem ganz Anderen) verstanden als ein Rufen aus einem Abgrund in einen (anderen) Abgrund: „Ein Abgrund ruft den anderen.“ Und wiederum: „Das Herz des Menschen ist Abgrund“ und „ihm selber versteckt.“ Zitiert in: Erich Przywara, *Einführung zu Augustinus, die Gestalt als Gefüge* (Leipzig, 1934). Die Stelle: „abyssus abyssum invocat“ findet sich in Buch VIII der *Confessiones*.

<sup>588</sup> Sich für ein Angesprochenwerden frei und bereit halten im Sinn eines Anspruchs, das Gespräch aufzunehmen und zu (ver)antworten.

<sup>589</sup> In den konzisen (auf Husserl und Binswanger rekurrierenden) Worten Heinrich Mettlers: „Der Dialog ist an die Dualität, an das wechselseitige einander Du-Werden geknüpft“. In diesem Kontext ist es hilfreich, sich daran zu erinnern, dass im Hebräischen das Wort ‘panim’ „menschliches Gesicht“ bedeutet (was bekanntlich Lévinas für seine Ethik fruchtbar gemacht hat).

<sup>590</sup> Siehe die autoritative Studie von Dr. Marietta Messmer, Ph.D., *(Re)Writing the Postmodern: Contemporary Academic Fiction and the Crisis in the Humanities* (in Vorbereitung).

Welt, die unsere gemeinsame Welt ist und allen zugehört.<sup>591</sup> In dieser Situation bleibt ein innerakademischer Dialog unzureichend.<sup>592</sup> Die Universitäten müssen sich den soziopolitischen Herausforderungen stärker als bisher öffnen.<sup>593</sup> Erforderlich ist die 'Übersetzung' theoretischer Überlegungen in politische Praxis.<sup>594</sup> Ob uns die Anschauungen der linken Vordenker Grossbritanniens sympathisch sind oder nicht, die politische Durchsetzung ihrer Analysen durch „New Labour“ hat Modellcharakter. Hier wird nicht altväterisch linke Ideologie betrieben, hier werden die Ergebnisse akademischer Denkarbeit in konkrete Politik umgesetzt.<sup>595</sup> Ohne solche Umsetzung sind theoretische Anstrengungen zwar immer noch nützlich und interessant, aber sie bleiben, gesellschaftlich gesehen, weitgehend wirkungslos.

---

<sup>591</sup> Man wird sich dabei an Friedrich Schillers „Die Teilung der Erde“ (und an den „armen Poeten“) erinnern. Der amerikanische Humorist Will Rogers hat es auf seine Weise im Depressionsjahr 1931 auf den Punkt gebracht: „We got it, but we don't know how to split it up.“ Heraklit befindet, dass den „Wachenden“ eine gemeinsame Welt zugehört, während von den „Schlafenden“ (oder „Schlummenrden“) ein jeder von der gemeinsamen Welt ab- und seiner eigenen Welt zuwendet (Diels, Fragment 89).

<sup>592</sup> In *Literature, Politics and Intellectual Crisis in Britain* unternimmt Clive Bloom eine „Repolitisierung“ der *Cultural Studies* (29). Bloom untersucht hier die politischen Einflüsse auf das intellektuelle und künstlerische Milieu, wie sie sich im Verlauf des 20. Jahrhunderts dokumentieren. Dazu speziell „Part I: Something in the Air. Culture and Politics Now“ (1–70); ferner: „The Role of the Intellectual at the Turn of the Century“ (165–180). Siehe auch das kämpferische Buch von Henry A. Giroux, *Impure Acts. The Practical Politics of Cultural Studies* (New York and London: Routledge, 2000). Giroux betont die kritische Funktion des Intellektuellen und wehrt sich gegen den Angriff der Wirtschaft auf Erziehung und Bildung („the corporate attack on higher education“). Dabei zeigt sich Giroux überrascht, dass die Universitäten ihren Platz „as a crucial democratic public sphere“ nicht aktiver verteidigen, und er verlangt von der Akademia mehr politische Verantwortung und „reinvigorated notions of civic courage and action“. Giroux, *Impure Acts*, 17.

<sup>593</sup> Der Mangel an politischem Einfluss der Akademia wird auch in der 'Peripherie' gegenwärtig sehr stark empfunden. Siehe beispielsweise Tey Diana Rebolledo, „The Politics of Poetics: Or, What Am I, A Critic, Doing in This Text Anyway?“ In: María Herrera-Sobek and Helena María Viramontes (eds.), *Chicana Creativity and Criticism: New Frontiers in American Literature* (Albuquerque: U of New Mexico P, 1996), 205, 208. Hierzu auch Rebolledos Aufsatz „Chicana Critics in the Wilderness: Theories and Praxis“; Rebolledo kritisiert wie Sonia Saldívar-Hull die Theoretisierung des kritischen Analyseprozesses, dessen zunehmende Abstraktion und Intellektualisierung die konkrete Wirklichkeit aus den Augen zu verlieren droht.

<sup>594</sup> Dabei mag es nützlich sein, sich an Hegels Feststellung zu erinnern: Auch 'theoria' ist eine Form von 'praxis', und in jeder Praxis liegt ein Kern von Theorie. Der berühmte Satz des französischen Architekten der Milaner Kathedrale: „ars sine scientia nihil est“ gilt auch umgekehrt. Wie Leibniz vermerkt hat: Theorie sollte mit den Erfahrungswissenschaften in einer „glücklichen Heirat“ verbunden sein. Zitiert in: Peter Burke, *A Social History of Knowledge. From Gutenberg to Diderot* (Cambridge GB: Polity P, 2000), 17, 83. Francis Bacon hat diesen Gedanken im Bild von den Ameisen, Spinnen und Bienen ebenso prägnant wie elegant gefasst.

<sup>595</sup> Eine kritische Analyse der politischen Umsetzung durch Tony Blair würde zweifellos auch Negatives zutage fördern. So ist beispielsweise die Tendenz von „New Labour“ zu Manipulation, Intoleranz und zu einem autoritären Regierungsstil unverkennbar. Siehe hierzu Clive Bloom, *Literature, Politics and Intellectual Crisis in Britain Today* (Houndmills and New York: Palgrave, 2001), 9–10, 215. Den Kommentatoren der Times und des Guardian (!) zufolge versucht Blair ähnlich wie Schröder ein „Gremium von Jasagern“ um sich herum zu scharen und er scheint die Reformpläne zur Neugestaltung des Oberhauses für eine „Belohnung von Höflingen durch Pfründen“ missbrauchen zu wollen. Diese Entwicklung ist bedauerlich und entspricht in keiner Weise den Zielen, wie sie ursprünglich die linken Vordenker formuliert hatten.

## Literaturverzeichnis

Abou, Selim, *Menschenrechte und Kulturen*. Übers. v. A. Franke und W. Schmale (Bochum: Winkler, 1995).

-----, *L'identité culturelle* (Paris: Anthropos, 1986).

Adorno, Theodor W., *Studien zum autoritären Charakter*. Übers. v. Milli Weinbrenner (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1995).

-----, *Noten zur Literatur*. Hrsg. v. Rolf Tiedemann (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1974).

Afzal-Khan, Fawzia and Kalpana Seshadri-Crooks (eds.), *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies* (Durham and London: Duke UP, 2000).

Agamben, Giorgio, *L'Homme sans contenu*. Trad. Carole Walter (Paris: Circé, 1996).

-----, *Homo sacer – le pouvoir souverain et la vie nue*. Trad. Marilène Raiola (Paris: Seuil, 1995).

-----, *Bartleby oder die Kontingenz. Die absolute Immanenz* (Berlin: Merve Verlag, 1993/1996).

Amstutz, Mark R., *International Ethics: Concepts, Theories, and Cases in Global Politics* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1999).

Appadurai, Arjun, *Modernity at Large* (Minneapolis: U of Minnesota P, 1996).

Appiah, Kwame Anthony and Henry Louis Gates, Jr. (eds.), *Identities* (Chicago and London: The U of Chicago P, 1995).

Arendt, Hannah, *The Human Condition* (Chicago: The U of Chicago P, 1958). Dt. *Vita activa oder vom tätigen Leben* (München: Piper, 1967).

-----, *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York: Penguin Books, 1978).

Assmann, Jan, *Das kulturelle Gedächtnis* (München: Beck, 1997).

-----, *Tod und Jenseits im alten Ägypten* (München: Beck, 2001).

-----, *Ägypten. Eine Sinngeschichte* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1999).

----- und Dietrich Harth (Hgg.), *Kultur und Konflikt* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990).

-----, „Translating Gods“. In: Sanford Budick and Wolfgang Iser (eds.), *The Translatability of Cultures* (Stanford: Stanford UP, 1996), 25–54.

Avery, Christine and Diane Zabel, *The Flexible Workplace: A Sourcebook of Information and Research* (Westport, CT: Quorum Books, 2001).

Baecker, Dirk, *Wozu Kultur?* (Berlin: Kadmos Verlag, 2001).

Bal, Mieke (ed.), *The Practice of Cultural Analysis* (Stanford: Stanford UP, 1999).

Barry, Brian M., *Culture and Equality. An Egalitarian Critique of Multiculturalism* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2001).

Barzun, Jacques, *From Dawn to Decadence: 500 Years of Western Cultural Life* (New York: Harper Collins, 2000).

Baumann, Zygmunt, „*Morality in an Age of Contingency*“. In: Paul Heelas, Scott Lash, and Paul Morris (eds.), *Detraditionalization* (Cambridge, USA & Oxford, GB: Blackwell Publishers, 1996), 49–58.

Benjamin, Walter, *Illuminationen. Ausgewählte Schriften* (Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1969).

Berg, Henk de und Johannes Schmidt (Hgg.), *Rezeption und Reflexion. Zur Resonanz der Systemtheorie Niklas Luhmanns ausserhalb der Soziologie* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000).

Berger, Karol, *A Theory of Art* (New York and Oxford: Oxford UP, 2000).

Bertens, Hans and Douwe Fokkema (eds.), *International Postmodernism: Theory and Literary Practice* (Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 1996).

Best, Steven and Douglas Kellner, *The Postmodern Adventure: Science, Technology, and Cultural Studies at the Third Millennium* (New York and London: Guilford Publications, 2001).

Bhabha, Homi K., *The Location of Culture* (London and New York: Routledge, 1974).

Binswanger, Ludwig, *Ausgewählte Werke*. Bd. 2. Hg. v. M. Herzog und H.-J.

Braun, *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (Heidelberg: Roland Asanger Verlag, 1993).

-----, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*. In: *Ausgewählte Werke*. Bd.1: *Zur phänomenologischen Anthropologie* (Bern: Francke, 1961).

Blanchot, Maurice, *Faux pas* (Stanford: Stanford UP, 2001).

Bloch, Jochanan, *Die Aporie des Du: Probleme der Dialogik Martin Bubers* (Heidelberg: Lampert Schneider, 1977).

Bloom, Clive, *Literature, Politics and Intellectual Crisis in Britain Today* (Houndmills and New York: Palgrave, 2001).

Bloom, Irene et al. (eds.), *Religious Diversity and Human Rights* (New York: Columbia UP, 1996).

Bloom, William, *Personal Identity, National Identity, and International Relations* (New York and Cambridge, GB: Cambridge UP, 1990).

Bonnell, Victoria E. and Lynn Hunt (eds.), *Beyond the Cultural Turn: New Directions in the Study of Society and Culture* (Berkeley, Los Angeles and London: U of California P, 1999).

Borch-Jacobsen, Mikkel, *The Freudian Subject*. Trans. Catherine Porter (London: Macmillan, 1989).

Boulding, Elise, *Building a Global Civic Culture: Education for an Interdependent World* (New York: Teachers College, Columbia University, 1988).

Bourdieu, Pierre, *The Field of Cultural Production. Essays on Art and Literature* (Cambridge GB: Polity Press, 1993).

-----, *Praktische Vernunft: Zur Theorie des Handelns* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998).

-----, *Die Feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1979).

-----, *Die Herrschaft des Männlichen* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2001).

Bryant, M.D. and H.R., *Eugen Rosenstock-Huessy* (Lewiston / Queenston: Edwin Mellen P, 1996).

Buber, Martin, *Ich und Du* (Stuttgart: Reclam, 1995).

Bubis, Naomi, „Die Stadt, die niemals schläft: Impressionen aus Israels ‘melting pot’“. In: *NZZ* (6./7.2.1999).

Budick, Sanford, *The Western Theory of Tradition: Terms and Paradigms of the Cultural Sublime* (New Haven: Yale UP, 2000).

-----, „Crises of Alterity: Cultural Untranslatability and the Experience of Secondary Otherness“. In: Sanford Budick and Wolfgang Iser (eds.), *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between* (Stanford: Stanford UP, 1996), 1–24.

-----, and Wolfgang Iser (eds.), *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between* (Stanford: Stanford UP, 1996).

Burke, Peter, *Social History of Knowledge. From Gutenberg to Diderot. Eine von Foucault angeregte, aber sehr viel breiter konzipierte Untersuchung der wechselnden Kategorisierungsformen von Wissen in Europa* (Cambridge GB: Polity P, 2000).

Canclini, Néstor García, *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity* (Minneapolis: U of Minnesota P, 1995).

Cassirer, Ernst, *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994).

Certeau, Michel de, *La culture au pluriel* (Paris: Éditions du Seuil, 1994).

-----, Luce Giard, Pierre Mayol, *The Practice of Everyday Life*. Transl. T.J. Tomasik (Minneapolis and London: U of Minnesota P, 1998).

Chambers, Simone and Will Kymlicka (eds.), *Alternative Conceptions of Civil Society* (Princeton: Princeton UP, 2002).

Christian, Mark, *Multiracial Identity: An International Perspective* (Basingstoke: Macmillan, 2000).

Clifford, James, *The Predicament of Culture* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1984).

-----, *Routes: Travel and Translation in late 20th Century* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 1999).

Cohen, Joshua, „The Natural Goodness of Humanity“. In: Andrew Reath et al. (eds.), *Reclaiming the History of Ethics* (Cambridge, Mass.: Cambridge UP, 1997), 102–139.

Comaroff, Jean and John L. (eds.), *Public Culture. Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*. vol. 12, no. 2 (Spring 2000).

Cook, John W., *Morality and Cultural Differences* (Oxford UP, 1999).

Crane, Diana (ed.), *The Sociology of Culture: Emerging Theoretical Perspectives* (Cambridge, Mass. and Oxford UK: Blackwell, 1994).

Danesi, Marcel, *Of Cigarettes, High Heels, and other 'Interesting' Things* (New York: St. Martin's P, 1999).

-----, and Paul Perron, *Analyzing Cultures* (Bloomington: Indiana UP, 1999).

Devine, Philip K., *Natural Law Ethics* (Westport, CT: Greenwood P, 2000).

Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990).

Earhart, H. Byron (ed.), *Religious Traditions of the World* (San Francisco: Harper Collins, 1993).

Ehrich-Haefeli, Verena, „Transformationen des Begehrens am Ende des 18. Jahrhunderts. Zur psychohistorischen Archäologie der modernen Individualität“. In: Paul Geyer und Monika Schmitz-Emans (Hgg.), *Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert* (Würzburg: Königshausen und Neumann, 2001), (im Druck).

-----, „Zur Kreativität des 'Genies'. Psychohistorische Studie zur Genese der modernen Individualität“. In: *Grössenphantasien*. Freiburger literaturpsychologische Gespräche. Band 18 (1999), 105–134.

-----, „Die Syntax des Begehrens. Zum Sprachwandel am Beginn der bürgerlichen Moderne (Sophie La Roche: Geschichte des Fräuleins von Sternheim; Goethe: Die Leiden des jungen Werther)“. In: K. Adamzik und H. Christen (Hgg.), *Festschrift für Gottfried Kolde* (Tübingen, 2001), 139–169.

Elias, Norbert, *Über den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und Psychogenetische Untersuchungen*. 2 Bde. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997).

Eliot, T.S., *Notes Towards the Definition of Culture* (London: Faber and Faber, 1948).

Eller, Jack David, *From Culture to Ethnicity to Conflict* (Ann Arbor: U of Michigan P, 1999).

Farr, Anthony, *Sartre's Radicalism and Oakeshott's Conservatism: The Duplicity of Freedom* (New York: St. Martin's P, 1998).



- Fernandez, Ronald, *America's Banquet of Cultures* (New York: Praeger, 2000)
- Fludernik, Monika (ed.), *Hybridity and Postcolonialism* (Tübingen: Stauffenburg Verlag, 1998).
- und Hans-Joachim Gehrke (Hgg.), *Grenzgänger zwischen Kulturen* (Würzburg: Ergon, 1999).
- Frank, Armin Paul and Kurt Mueller-Vollmer, *The Internationality of National Literatures in Either America: Transfer and Transformation. Vol. 1/2: British America and the United States, 1770s–1850s* (Göttingen: Wallstein Verlag, 2000).
- Frank, Thomas, *The Conquest of Cool: Business Culture, Counter Culture, and the Rise of Hip Consumerism* (Chicago and London: The U of Chicago P, 1997).
- Frankenberg, Günter (Hg.), *Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1994).
- Fraser, Robert, *Lifting the Sentence. A Poetics of Postcolonial Fiction* (Manchester and New York: Manchester UP, 2000).
- Freud, Sigmund, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1993).
- , *Der Mann Moses und die monotheistische Religion* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1975).
- Fuhrmann, Manfred, 'Person'. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Hrsg. v. Joachim Ritter und Karl Gründer (Basel: Schwabe, 1989). Sp. 269–283.
- Gaggi, Silvio, *From Text to Hypertext. The Visual Arts and Electronic Media* (Philadelphia: U of Philadelphia P, 1997).
- Gallagher, Catherine and Stephen Greenblatt (eds.), *Practicing New Historicism* (Chicago and London: The U of Chicago P, 2000).
- Geertz, Clifford, *The Primordial Challenge: Ethnicity in the Contemporary World* (West Port, CT: Greenwood P, 1986).
- Geyer, Paul und Roland Hagenbüchle, *Das Paradox: Eine Herausforderung des abendländischen Denkens* (Tübingen: Stauffenburg, 1992).
- Geyer, Paul, „Sartres Weg aus der Postmoderne in die Moderne. Literarische Konfigurationen von Subjektivität in *La Nausée* und *Les Mots*“. In: Paul Geyer und Claudia Jünke (Hgg.), *Von Rousseau zum Hypertext* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001), 221–250.

Geyer, Paul und Claudia Jünke (Hgg.), *Von Rousseau zum Hypertext: Subjektivität in Theorie und Praxis* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001).

Geyer, Paul und Monika Schmitz-Emans (Hgg.), *Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001).

Gilbert, Paul, *Peoples, Cultures, and Nations in Political Philosophy* (Edinburgh: Edinburgh UP, 2000).

Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness* (Minneapolis: U of Minnesota P, 1995).

Gilroy, Paul, Lawrence Grossberg, Angela McRobbie (eds.), *Without Guarantees. In Honour of Stuart Hall* (London and New York: Verso, 2000).

Giroux, Henry A., *Impure Acts. The Practical Politics of Cultural Studies* (New York and London: Routledge, 2000).

Graves-Brown, P.M. (ed.), *Matter, Materiality and Modern Culture* (London and New York: Routledge, 2000).

Gross, Peter, *Die Jagd nach dem Ich* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999).

Habermas, Jürgen, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990).

Hagenbüchle, Roland, R. Fetz und P. Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. 2 Bde. (Berlin: deGruyter, 1998).

Hagenbüchle, Roland, „Zur kritischen Funktion von Kunst“ (Internet-Version einzusehen in der Homepage von Prof. Paul Geyer, Universität Köln: [www.unikoeln.de/philfak/roman/home/geyer/](http://www.unikoeln.de/philfak/roman/home/geyer/)).

-----, „Die Amerikanisierung Europas“. In: Josef Raab (Hg.), *Das 20. Jahrhundert. Nachkriegszeit* (Regensburg: Pustet, 1998), 219–244.

-----, „Hinführung“. Eine Historisch-systematische Grundlegung zur Geschichte der abendländischen Subjektivität: Formen menschlicher Selbstvergewisserung von der Antike bis zur Postmoderne. In diesem Grundsatzbeitrag zu den beiden Subjektivitätsbänden vertrete ich die These, dass die fortlaufende Dekonstruktion und Rekonstruktion des Begriffs ‘Person’ das eigentliche Zentrum abendländischer Denkbemühung darstellt. In: Roland Hagenbüchle, Reto Fetz und Peter Schulz (Hgg.), *Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität*. Erster Band (Berlin: deGruyter, 1998), 1–88.

-----, „From Common Ground to Common Project“. In diesem Einleitungsreferat

anlässlich der 1996er Konferenz in Eichstätt habe ich erstmals an Stelle der ‘Menschenrechte’ das Projekt ‘Person’ als gemeinsame transkulturelle Aufgabe und als übernationales politisches Postulat vorgeschlagen. In: Hagenbüchle and Raab (eds.), *Negotiations of America’s National Identity*, 1–36.

Hall, Stuart (ed.), *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices* (London: Sage Publications, 1997).

----- (ed.), *Rassismus und kulturelle Identität*. Hrsg. und übers. v. Ulrich Mehlen et al. In: *Ausgewählte Schriften* (Hamburg: Argument-Verlag, 1994).

Halliburton, David, *The Fateful Discourse of Worldly Things* (Stanford: Stanford UP, 1997).

Hanrahan, Nancy Weiss, *Difference in Time: A Critical Theory of Culture* (Westport and London: Praeger, 2000).

Hansen, Klaus P., *Kultur und Kulturwissenschaft* (Tübingen und Basel: Francke, 2000).

Harbour, Francis V., „Basic Moral Values: A Shared Core“. In: *Ethics and International Affairs* 9 (1999), 155–170.

Hatab, Lawrence J., *Ethics and Finitude* (Lanham, etc.: Rowman & Littlefield, 2000).

Heelas, Paul et al. (eds.), *Detraditionalization: Critical Reflections on Authority and Identity* (Cambridge, Mass. and Oxford, GB: Blackwell Publishers, 1996).

Hegeman, Susan, *Patterns for America: Modernism and the Concept of Culture* (Princeton: Princeton UP, 1999).

Heidegger, Martin, „Bauen Wohnen Denken“ (*Vorträge und Aufsätze* [Stuttgart: Neske, 1954], 139–156).

Himmelfarb, Gertrude, *The De-Moralization of Society: From Victorian Values to Modern Values* (New York: Random House, 1995).

Höffe, Otfried (Hg.), *Aristoteles. Die Nikomachische Ethik* (Berlin: Akademieverlag, 1995).

-----, „Eine föderale Weltrepublik“. In: *Information Philosophie*, 3 (August 1999), 7–19.

Hollinger, David A., *Postethnic America* (New York: Basic Books, 1995).

- Horkheimer, Max und Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1988).
- Inglehart, Ronald, Miguel Basañez, and Alejandro Moreno, *Human Values and Beliefs: A Cross-Cultural Sourcebook* (Ann Arbor: U of Michigan P, 1998).
- Inglehart, Ronald and Paul R. Abramson, *Value Change in Global Perspective* (Ann Arbor: U of Michigan P, 1995).
- Ingram, David, *Group Rights. Reconciling Equality and Difference* (Lawrence: UP of Kansas, 2000).
- Jameson, Frederic, *Postmodernism or, The Cultural Logic of Late Capitalism* (Durham: Duke UP, 1999).
- Johnston, Hank and Bert Klanderman (eds.), *Social Movements and Culture* (London: University College of London Press, 1995).
- Jelloun, Tahar Ben, *Le racisme expliqué à ma fille* (Paris: Editions du Seuil, 1998).
- Joseph, May and Jennifer Natalya Fink (eds.), *Performing Hybridity* (Chicago: U of Minnesota P, 1999).
- Kernberg, Otto F., *Borderline Störungen*. Übers. v. Hermann Schultz (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998).
- Kim, Young Yun, *An Integrated Theory of Communication and Cross-Cultural Adaptation* (Thousand Oaks, CA: Sage, 2001).
- Kohlberg, Lawrence, „Moral Education in the Schools: A Developmental View“. In: *School Review* 74 (1966), 1–30.
- Kohut, Heinz, *Narzißmus*. Übers. v. Lutz Rosenkötter (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997).
- Korsgaard, Christine M., *Creating the Kingdom of Ends* (Cambridge, Mass.: Cambridge UP, 1996).
- Koselleck, Reinhart, *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997).
- , *Zeitschichten* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000).
- Kracauer, Siegfried, *Die Angestellten* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1971).
- Krell, David Farrell, *The Purest of Bastards* (University Park, PA: Penn State UP, 2000).

Kroes, Rob, *Them and Us: Questions of Citizenship in a Globalizing World* (Champaign, Ill.: U of Illinois P, 2000).

Kuper, Adam, *Culture* (Cambridge, Mass. and London: Harvard UP, 1999).

Laursen, John Christian (ed.), *Religious Toleration: 'The Variety of Rites' from Cyrus to Defoe* (New York: St. Martin's P, 1999). (New York: St. Martin's P, 1999).

Lévinas, Emmanuel, *God, Death, and Time*. Trsl. Bettina Bergo (Stanford: Stanford UP, 2000).

-----, *Stunde der Nationen. Talmudlektüren*. Übers. v. Elisabeth Weber (München: Fink Verlag, 1994).

-----, *Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen* (München: Hanser, 1995).

Lewis, Justin, *Constructing Public Opinion* (New York: Columbia UP, 1993).

Luhmann, Niklas, *Die Kunst der Gesellschaft* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999).

-----, *Beobachtungen der Moderne* (Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992).

-----, *Paradigm Lost: Über die ethische Reflexion der Moral* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990).

-----, „Complexity, Structural Contingencies and Value Conflicts“. In: Paul Heelas et al. (eds.), *Detraditionalization. Critical Reflections on Authority and Identity* (Cambridge, Mass. and Oxford, GB: Blackwell Publishers, 1996).

Macovski, Michael (ed.), *Dialogue and Critical Discourse: Language, Culture, and Critical Theory* (New York: Oxford UP, 1997).

Mandelbaum, Seymour J., *Open Moral Communities* (Stanford: Stanford UP, 2000).

Manning, Robert D., *Creditcard Nation: The Consequences of America's Addiction to Credit* (New York: Basic Books, 2000).

McElvaine, Robert S., *Eve's Seed: Biology, the Sexes, and the Course of History* (New York, etc.: McGraw-Hill, 2000).

Messmer, Marietta, *(Re)Writing the Postmodern: Contemporary Academic Fiction and the Crisis in the Humanities* (in Vorbereitung).

Mettler, Heinrich, *Entfremdung und Revolution: Brennpunkt des Klassischen. Studien zu Schillers Briefen „Über die ästhetische Erziehung des Menschen“* (Bern und München: Francke Verlag, 1977).

-----, „Lessings unabdingbares Bedürfnis, mit Freunden zu disputieren“. In: *Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung: Lessing und der Kreis seiner Freunde*. Bd. VIII. Hg. v. Günter Schulz (Heidelberg: Lambert Schneider, 1985), 15–32.

Meyer-Drawe, Käte, *Illusionen von Autonomie. Diesseits von Ohnmacht und Allmacht des Ich* (München: Kirchheim, 2000).

Narayan, Uma and Sandra Harding (eds.), *Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World* (Bloomington and Indianapolis: Indiana UP, 2000).

Nelson, Hilde Lindeman, *Damaged Identities, Narrative Repair* (Ithaca: Cornell UP, 2001).

Nucci, Larry P., D.B. Saxe and E. Turiel (eds.), *Culture, Thought, and Development*. The Jean Piaget Symposium Series (Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum, 2000).

Nussbaum, Martha C., *Gerechtigkeit oder Das gute Leben*. Hrsg. v. Herlinde Pauer-Studer und übers. v. Ilse Utz (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1999).

-----, *Love's Knowledge: Essays on Philosophy and Literature* (New York: Oxford UP, 1990).

Orvell, Miles, *After the Machine. Visual Arts and the Erasing of Cultural Boundaries* (Jackson: UP of Mississippi, 1995).

Patterson, Orlando, *Freedom*. Vol. One: *Freedom in the Making of Western Culture* (New York: Basic Books, 1991).

Peper, Jürgen, „Das Ästhetische als demokratisierendes Prinzip“. In: Alfred Hornung et al. (eds.), *Democracy and the Arts in the United States* (München: Fink Verlag, 1996), 89–120.

Pirro, Robert C., *Hannah Arendt and the Politics of Tragedy* (De Kalb: Northern Illinois UP, 2001).

Powell, Timothy B., *Beyond the Binary: Reconstructing Cultural Identity in a Multicultural Context* (New Brunswick and London: Rutgers UP, 1999).

Price, Anthony W., „Friendship“. In: Otfried Höffe (Hg.), *Aristoteles, Die Nikomachische Ethik* (Berlin: Akademie Verlag, 1995), 229–251.

- Punter, David, *Postcolonial Imaginings. Fictions of a New World Order* (Edinburgh: Edinburgh UP, 2000).
- Raab, Josef, *The Borderlands of Identity in Mexican American Literature* (in Vorbereitung).
- Ramonet, Ignacio, *Die neuen Herren der Welt: Internationale Politik an der Jahrtausendwende* (Zürich : Rotpunktverlag, 1998).
- Rangaswamy, Padma, *Namasté America: Indian Immigrants in an American Metropolis* (Pennsylvania: Pennsylvania State UP, 2000).
- Rebolledo, Tey Diana, „The Politics of Poetics: Or, What Am I, A Critic, Doing in This Text Anyhow?“ In: María Herrera-Sobek and Helena María Viramontes (eds.), *Chicana Creativity and Criticism: New Frontiers in American Literature* (Albuquerque: U of New Mexico P, 1996).
- Reed, Donald R.C., *Following Kohlberg* (Notre Dame: U of Notre Dame P, 1997).
- Reich, Charles Alan, *The Greening of America* (New York: Bantam Books, 1971).
- von Rimscha, Robert, *Die flexible Gesellschaft. Amerika als Modell für das 21. Jahrhundert* (München: Econ, 2000).
- Rovane, Carol A., *The Bounds of Agency: An Essay in Revisionary Metaphysics* (Princeton: Princeton UP, 1998).
- Said, Edward W., *Die Welt, der Text und der Kritiker* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1997).
- , *Orientalism. Western Conceptions of the Orient* (London: Penguin, 1995).
- , *Culture and Imperialism* (London: Chatto & Windus Ltd., 1993).
- , *Reflections on Exile and Other Essays* (Cambridge, Mass.: Harvard UP, 2000).
- Scheibe, Karl E., *The Drama of Everyday Life* (Cambridge, Mass. and London: Harvard UP, 2000).
- Scheler, Max, *Wesen und Formen der Sympathie* (Bonn: Bouvier, 1974).  
Ursprünglicher Titel: *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass* (1913).
- Schleißheimer, Bernhard, *Ethik heute. Auf der Suche nach dem guten Leben* (in

Vorbereitung).

-----, „Die Idee des Friedens. Ein philosophiegeschichtlicher Überblick“. In: Rainer A. Roth (Hg.), *Frieden. Denkanstöße zum Jahr des Friedens* (Passau: Passavia Universitätsverlag, 1987), 17–41.

-----, „Der Mensch als Person: Würde, Chance, Risiko“. In: *Agora. Zs. der Kath. Universität Eichstätt*, 5.Jg., Nr.3/4 (Dez.1989), 4–9.

-----, „*Der Mensch als Person. Anthropologische Skizze zur Grundlegung einer Pädagogik*“. In: *Pädagogische Welt. Monatsschrift für Unterricht und Erziehung*. 41.Jg., H.11 (Nov.1987), 482–486.

Schmale, Wolfgang, *Human Rights and Cultural Diversity* (Frankfurt a.M.: Keip Verlag, 1993).

Schmid, Hans Heinrich, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (Tübingen: Mohr, 1969).

Schneider, Monique, *Généalogie du masculin* (Paris: Aubier, 2000).

Schuessler, Alexander A., *A Logic of Expressive Choice* (Princeton and London: Princeton UP, 2000).

Sen, Amartya, *Development as Freedom* (New York: Alfred A. Knopf, 1999).

Senghaas, Dieter, *Zivilisierung wider Willen: Der Konflikt der Kulturen mit sich selbst* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1998).

Sennett, Richard, *The Fall of Public Man* (New York: Knopf, 1974). Dt. *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens: Die Tyrannei der Intimität*. Übers. v. Reinhard Kaiser (Frankfurt a.M.: Fischer, 1986).

-----, *Civitas. Die Grosstadt und die Kultur des Unterschieds*. Übers. v. Reinhard Kaiser (Frankfurt a.M., Fischer, 1991).

-----, *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (W.W.Norton, 1998).

Shane, Ed, *Disconnected America: The Consequences of Mass Media in a Narcissistic World* (New York: M.E. Sharpe, 2001).

Shusterman, Richard, *Performing Live: Soma, Media, and the Ends of Art* (Ithaca: Cornell UP, 2000).

-----, *T.S. Eliot and the Philosophy of Criticism* (iUniverse.com, Inc., 1999).



-----, *Pragmatist Aesthetics: Living Beauty, Rethinking Art* (Lanham, etc.: Rowman & Littlefield, 2000).

Sidanius, Jim and Felicita Pratto, *Social Dominance. An Integrated Theory of Social Hierarchy and Oppression* (Cambridge: Cambridge UP, 1999).

Sloterdijk, Peter, *Kritik der zynischen Vernunft*. 2 Bde. (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983).

Smelser, Neil J., William J. Wilson, and Faith Mitchell (eds.), *America Becoming. Racial Trends and Their Consequences*. Volume I and II (Washington, D.C.: National Academy P, 2000).

Spillmann, Kurt, *Amerikas Ideologie des Friedens* (Bern: Lang, 1984).

Spivak, Gayatri Chakravorty, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge, Mass. and London: Harvard UP, 1999).

Stierle, Karlheinz, „Translatio Studii and Renaissance: From Vertical to Horizontal Translation“. In: Sanford Budick and Wolfgang Iser (eds.), *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between* (Stanford: Stanford UP, 1996), 55–67.

Taylor, Charles, „The Politics of Recognition“. In: Amy Gutmann (ed.), *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition': An Essay by Charles Taylor* (Princeton, N.J.: Princeton UP, 1992), 25–73.

-----, Michael Walzer, Jurgen Habermas, Steven C. Rockefeller, Susan Wolf, K. Anthony Appiah, Amy Gutmann (ed), *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* (Princeton: Princeton UP, 1994).

Taylor, Robert, P., *Death and the Afterlife: A Cultural Encyclopedia* (Santa Barbara, CA: ABC-CLIO, 2000).

Theunissen, Michael, *Der Andere* (Berlin und New York: DeGruyter, 1977).

Thomas, Brook, *American Literary Realism and the Failed Promise of Contract* (Berkeley: U of California P, 1997).

Torgovnick, Marianna (ed.), *Eloquent Obsessions. Writing Cultural Criticism* (Durham and London: Duke UP, 1994).

Vandenbroucke, Frank, *Social Justice and Individual Ethics in an Open Society: Equality, Responsibility and Incentives* (Berlin: Springer, 2001).

Vattimo, Gianni, *Das Ende der Moderne* (Stuttgart: Reclam, 1990).

-----, *Fluchtgeschwindigkeit* (Frankfurt a.M.: Fischer, 1999).

Waldenfels, Bernhard, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden 1* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1997).

-----, *Der Stachel des Fremden* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990).

-----, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl* (Den Haag: Nijhoff, 1971).

Wallerstein, Immanuel, *After Liberalism* (New York: The New Press, 1995).

Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Hrsg. v. Johannes Winckelmann (Tübingen: Mohr, 1980).

-----, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Hrsg. v. Johannes Winckelmann (Tübingen: Mohr, 1988).

Weber, Ralf, *Zynisches Handeln: Prolegomena zu einer Pathologie der Moderne* (Frankfurt a.M., Bern, etc.: Lang, 1998).

Wehle, Winfrid, „Schweigen gebietend. Von ästhetischer Widerrede gegen rationale Behauptungen: Chateaubriand, Baudelaire“. In: *Sichtweisen* (München: Fink, 1997), 38–69.

Welsch, Wolfgang, *Unsere Postmoderne Moderne* (Berlin: Akademie Verlag, 1993).

Werbner, Pnina and Tariq Modood (eds.), *Debating Cultural Hybridity: Multicultural Identities and the Politics of Anti-Racism* (London and New Jersey: Zed Books, 1997).

Wieland, Wolfgang, *Platon und die Formen des Wissens* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982/1999).

Williams, James, *Liotard: Towards a Postmodern Philosophy* (Cambridge GB: Polity Press, 1998).

Wyschogrod, Edith, *An Ethics of Remembering: History, Heterology, and the Nameless Others* (Chicago and London: The U of Chicago P, 1998).

Young, Jock, *The Exclusive Society: Social Exclusion, Crime and Difference in Late Modernity* (London etc.: Sage, 1999).

Young, Robert, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race* (London and New York: Routledge, 1995).

Zagzebski, Trinkaus, *Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge* (Cambridge: Cambridge UP, 1996).

Zimmer, Dietrich Eduard, *Der Mythos der Gleichheit* (München: Piper, 1980).

Zimmermann, Michael E., *Contesting Earth's Future: Radical Ecology and Postmodernity* (Berkeley: U of California P, 1994).

#### Editorische Anmerkungen:

„Das Ende des bürgerlichen Subjekts“ ist als Schlussvortrag an der Kölner Konferenz „Eine kritische Theorie des Subjekts“ gehalten worden, publiziert in: Paul Geyer und Monika Schmitz-Emans (Hgg.), *Kritische Theorie des Subjekts im 20. Jahrhundert* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001).

„Das zukünftige Subjekt als Grenzgänger“ ist abgedruckt in: Paul Geyer und Claudia Jünke (Hgg.), *Von Rousseau zum Hypertext: Subjektivität in Theorie und Literatur der Moderne* (Würzburg: Königshausen & Neumann, 2001), 91–125.

„Zusammenleben als interkulturelle Aufgabe“ erschien in leicht gekürzter Fassung als „Living together as an Intercultural Task“. In: *Intercultural Negotiations in the Americas and Beyond*. Ed. Barbara Buchenau and Marietta Messmer. Special issue of *Comparative Literature and Culture* 3.2 (2001).