

## > **IT'S THE CULTURE, STUPID!**

Benjamin A. Hahn

### **DIE ZWEI GESICHTER DER ÖFFENTLICHKEIT** Habermas und Foucault im Vergleich

Christina Pauls

### **KULTUR ALS NEUER RASSEBEGRIFF** Die Persistenz von Postkolonialität in der Diskussion um den Kampf der Kulturen im südostasiatischen Diskurs

Manuel Iretzberger

### **FEMINISMUS UND BALKANSKRISE** Das Erklärungspotential vielfältiger feministischer Perspektiven untersucht am Beispiel des Kosovo-Problems

Anna Felfeli

### **DEMOKRATIE IM ISLAM** Vergleichende Theorien: Politik und Kultur in der globalisierten Welt

Liebe Leserin, lieber Leser,

*Culture matters* - oder um es in etwas abgewandelter Form mit dem ehemaligen US-Präsidenten Bill Clinton zu sagen: „It's the culture, stupid!“

Die Sozialwissenschaften waren während des vergangenen Jahrzehnte stark von naturwissenschaftlichem Denken geprägt. Doch nachdem ersichtlich wurde, dass die rein positivistischen Modelle nicht die Erklärungskraft besaßen, die man ihnen zugeschrieben hatte, wandten sich Wissenschaftler vermehrt konstruktivistischen Theorieansätzen zu. So hielt die Kultur Einzug in den Bereich der Gesellschaftswissenschaften - und die Vielzahl an Theorien, Modellen und wissenschaftlichen Projekten lässt erahnen, dass sie noch eine Weile bleiben wird. Einen kleinen Ausschnitt aus der bunten Vielfalt kultureller Forschungsansätze bietet diese Ausgabe des PJS:

Benjamin Hahn fragt nach dem Begriff der Öffentlichkeit und dessen demokratischer Funktion im Werk Jürgen Habermas'. Die kulturellen Annahmen, die dem Habermasschen Ansatz zugrunde liegen, versucht er dabei unter Bezugnahme auf Michel Foucaults Analytik der Macht zu erfassen und kritisch zu hinterfragen. Christina Pauls geht der Frage nach, inwiefern Kultur, ausgehend von der Debatte um Huntingtons Kampf der Kulturen, als neuer Rassebegriff fungiert. Dazu analysiert Pauls südostasiatische Diskurse, hinter deren Kulturbegriffen sich teils eine rassistisch begründete Abgrenzung vom Westen verbirgt. Manuel Iretzbergers Beitrag untersucht die Vielfältigkeit feministischer Theorieansätze und Anna Felfeli betrachtet in ihrer Arbeit die sozio-kulturellen Rahmenbedingungen, unter denen eine demokratische Regierungsform funktionsfähig ist. Eine kleine Neuerung findet ihr am Ende der Ausgabe. Erstmals gibt es eine Buchbesprechung.

Auch wenn am Ende der Begriff der Kultur weiterhin schillernd und vielschichtig erscheint, bleibt uns die Gewissheit, mit diesen vier Beiträgen die eigene Lesekultur gepflegt zu haben.

Wir wünschen euch viel Vergnügen bei der Lektüre!

Eure Redaktion

- 6 ... *Benjamin A. Hahn*  
DIE ZWEI GESICHTER DER ÖFFENTLICHKEIT  
Habermas und Foucault im Vergleich
- 24 ... *Christina Pauls*  
KULTUR ALS NEUER RASSEBEGRIFF  
Die Persistenz von Postkolonialität in der Diskussion um den Kampf der Kulturen im südostasiatischen Diskurs
- 42 ... *Manuel Iretzberger*  
FEMINISMUS UND BALKANKRISE  
Das Erklärungspotenzial vielfältiger feministischer Perspektiven untersucht am Beispiel des Kosovo-Problems
- 56 ... *Anna Felfeli*  
DEMOKRATIE IM ISLAM  
Vergleichende Theorien: Politik und Kultur in der globalisierten Welt
- 70 ... *Anna Felfeli*  
NACHBESPRECHUNG  
Sen, Amartya K. 2012: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt
- 74 ... Impressum

# Liberalismus und Zivilcourage



## Jahrbuch zur Liberalismus-Forschung

25. Jahrgang 2013

Herausgegeben von Eckart Conze, Joachim Scholtyseck, Erich Weede  
in Verbindung mit Jürgen Frölich und Ewald Grothe  
im Auftrag der Friedrich-Naumann-Stiftung für die Freiheit  
2013, 386 S., brosch., 59,- €, ISBN 978-3-8487-0685-3  
[www.nomos-shop.de/21318](http://www.nomos-shop.de/21318)

Das Jahrbuch blickt mit diesem Band auf ein Vierteljahrhundert seit dem ersten Erscheinen im Jahre 1989 zurück. Der Schwerpunkt wird auf „Liberalismus und Zivilcourage“ gelegt. Daneben widmen sich die Beiträge dem Phänomen Liberalismus in allen Epochen vom frühen 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart.

## Politika. Passauer Studien zur Politikwissenschaft



### Wahrheit und Demokratie

Zur Bedeutung von Wahrheit  
für die liberale Demokratie

Von Marie Kajewski  
2013, Band 10, ca. 245 S., brosch., 44,- €  
ISBN 978-3-8487-0984-7  
Erscheint ca. Dezember 2013  
[www.nomos-shop.de/21904](http://www.nomos-shop.de/21904)

Die Studie spürt zeitdiagnostisch der gesellschaftlichen und politischen Relevanz von Wahrheit nach und legt dar, dass liberale Demokratien nicht auf Wahrheit verzichten können, ohne ihre Funktionsfähigkeit zu gefährden. Entscheidend dabei ist jedoch ein Wahrheitsbegriff, der mit Heidegger Wahrheit nicht auf Richtigkeit verengt, sondern sie als Ereignis fasst.



### Reformorientierte Gesellschaftsinitiativen

Ideen- und Stichwortgeber für den  
politischen Diskurs?

Von Michael Scheithauer  
2013, Band 9, ca. 420 S., brosch., ca. 74,- €  
ISBN 978-3-8487-0967-0  
Erscheint ca. Dezember 2013  
[www.nomos-shop.de/21835](http://www.nomos-shop.de/21835)

Die Studie geht der Frage nach, wie Reformen und Reformvorhaben jenseits von Parteien und Verbänden in den politischen Prozess eingespeist werden können. Diese Problematik wird bearbeitet anhand einer Analyse des Wirkens von Reformorientierten Gesellschaftsinitiativen, die nach der Jahrtausendwende verstärkt ins Licht der Öffentlichkeit rückten.

### Werde PJS-Autor!

Du hast Interesse daran, Autor beim PJS zu werden und deine Seminar- oder Abschlussarbeit zu publizieren?

Grundsätzlich gibt es zwei Wege zum PJS:

#### 1. Eigenbewerbung

Sofern deine Arbeit mit der Note 1,7 oder besser bewertet wurde, kannst du dich selbst für eine Publikation beim PJS bewerben. Dazu schickst du deine Arbeit einfach an [redaktion@pjs-online.de](mailto:redaktion@pjs-online.de). Wir prüfen deine Arbeit und wählen unter den eingegangenen Beiträgen pro Ausgabe etwa vier zur Veröffentlichung aus.

#### 2. Empfehlung durch Hochschullehrer

Der zweite Weg geht über die Hochschullehrer. Sollten sie eine sehr gute Seminararbeit lesen, die sie für publikationswürdig halten, können sie uns deine Arbeit vorschlagen. In diesem Falle kommen wir auf dich zu und bitten dich um die Zusendung deiner Arbeit.

#### Wie geht es danach weiter?

Sollten wir uns für deinen Beitrag entscheiden, hast du die Aufgabe, ihn gegebenenfalls auf 60.000 Zeichen zu kürzen und gemäß unserem Publikationsleitfaden zu überarbeiten. Dies betrifft in erster Linie die Zitierweise, inhaltlich kommt meist nur wenig Mehrarbeit auf dich zu.

#### Kontakt

PJS-Redaktion  
E-Mail: [redaktion@pjs-online.de](mailto:redaktion@pjs-online.de)  
Web: [www.pjs-online.de](http://www.pjs-online.de)

Benjamin A. Hahn

# DIE ZWEI GESICHTER DER ÖFFENTLICHKEIT

Habermas und Foucault im Vergleich

## Abstract

Benjamin A. Hahn

M.A. Governance &  
Public Policy,  
Universität Passau,  
4. Fachsemester,  
benjamin.hahn89@  
gmx.de

Dieser Beitrag  
beruht auf einer  
Oberseminararbeit im  
Fach Philosophie

*Der Begriff der Öffentlichkeit in seiner vielgestaltigen Form verdankt seine disziplinübergreifende Prominenz vor allem Jürgen Habermas, welcher ihn nicht nur als einen der Schlüsselbegriffe seines Werkes positionierte, sondern ebenso in verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen als Grundkategorie etablierten konnte. Was allerdings ist Öffentlichkeit im Sinne Habermas' und welche fundamentale demokratische Funktion übernimmt sie? Im Vordergrund steht hierbei der Gedanke, dass Öffentlichkeit als Organisationsform zu einer Rationalisierung von Herrschaft befähigen könnte. Um Öffentlichkeit allerdings vom Verdacht ideologischer Verblendung befreien und dessen emanzipatorisches Potenzial explizieren zu können, rekurriert Habermas ein spezifisches kulturelles Apriori. Dieses kulturelle Apriori stellt den theoretischen Ansatzpunkt für eine Kontrastierung des Habermasschen Öffentlichkeitsbegriffs durch Michel Foucault dar. Dessen Analytik der Macht ermöglicht eine vollkommene andere, geradezu diametrale Perspektive auf Öffentlichkeit. Erst dieser Perspektivwechsel ermöglicht einen umfassenden Blick auf die zwei Gesichter der Öffentlichkeit.*

## Einleitung

Ägypten, Russland, Occupy-Wall-Street - *Öffentlichkeit* tritt uns insbesondere dann ins Bewusstsein, wenn sie sich als kritische Öffentlichkeit manifestiert. Kritisch ist sie, wie die willkürlich aufgezählten Beispiele veranschaulichen sollen, insofern sie sich gegen die bestehenden Verhältnisse, welcher Art auch immer, wendet. Der Begriff der Öffentlichkeit in seiner vielgestaltigen Form verdankt seine disziplinübergreifende Prominenz vor allem Jürgen Habermas, welcher ihn nicht nur als einen der Schlüsselbegriffe seines Werkes positionierte, sondern ebenso in verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen als Grundkategorie etablierten konnte (Fraser 2009: 148): „Habermas ist *der* Theoretiker der Öffentlichkeit“ (Hölzing 2012: 38). Hierbei rückt im Rahmen der vorliegenden Arbeit die Habilitationsschrift Habermas' „Strukturwandel der Öffentlichkeit“ in den Fokus. Habermas entwickelt aus historisch-soziologischen bzw. historisch-empirischen Perspektive ein kritisch-normatives Konzept der bürgerlichen Öffentlichkeit (Habermas 2013: 51), welches als Prüfstein für die Gesellschaft Deutschlands in den 60er Jahren dient (Fraser 2009: 148). Im Folgenden soll allerdings weniger auf die empirischen Befunde abgestellt werden, da das Werk nach der Aussage Volker Gehardts „wohl die meistdiskutierte, aber auch am besten widerlegte Habilitationsschrift der deutschen Wissenschaftsgeschichte sei“ (Gerhardt 2012: 225), sondern das aus spezifischen, ideologiekritischen Methodologie resultierende, normativ zugespitzte Modell bürgerlicher Öffentlichkeit analysiert werden (Heming 1997: 27). Denn „bereits in Strukturwandel der Öffentlichkeit [ist] das Habermassche Anliegen offensichtlich, den von der Kritischen Theorie verwendeten Topoi[sic!] der ‚Entfremdung‘, der ‚instrumentellen Vernunft‘ und der ‚verwalteten Welt‘ einen materialen, gesellschaftstheoretischen Bezugspunkt zu eröffnen und mit dem Erkenntnisinteresse zu verknüpfen, unter welchen Bedingungen Demokratisierungsprozesse sozialstaatlich verfaßter Industriegesellschaften möglich sind“ (edb.: 26). So sind die zentralen Fragen des Habermasschen Werkes nach 1) den Maßstäben

für eine vernünftige Form des sozialen Lebens und 2) nach der Bestimmung und Durchsetzung jener in den ausdifferenzierten, modernen Gesellschaften bereits hier implizit präfiguriert (Greve 2009: 30).

Dem Habermasschen Modell der Öffentlichkeit soll als Kontrastfolie die Foucaults Machtkonzeption bzw. besser -analytik gegenüber gestellt werden. Foucault hat sich nie explizit mit Öffentlichkeit beschäftigt. Allerdings verweisen seine historischen Analysen gesellschaftlicher Diskurse auf sedimentierte, soziale Strukturen - Diskurse und soziale Praktiken -, welche die Perzeption von sozialen Problemstellungen und somit Wissen und Wahrheit präfigurieren und folglich in der großen kommunikativen Arena - der Öffentlichkeit - wirksam werden (Embacher 2001: 85). So verweist Embacher darauf, dass gerade eine Kontrastierung durch die diametrale Perspektive Foucaults auf die von Habermas normativ eingeforderten Rationalisierung von Herrschaft sich durchaus gehaltvolle methodologische Erkenntnisse gewinnen lassen dürften. Einen ähnlichen, wenn auch eingeschränkteren Ansatz verfolgt die vorliegende Arbeit.

## Habermas: Ein kritisch-normatives Konzept der Öffentlichkeit

### Ideologiekritik als Methode

Um den von Habermas entwickelten Öffentlichkeitsbegriff in seiner Gänze erfassen zu können, bedarf es einiger Vorbemerkungen hinsichtlich der ideologiekritischen Methode, auf die er sich im Strukturwandel der Öffentlichkeit stützt. Ideologie bezeichnet grundsätzlich die „herrschenden Gedanken [...] als der ideelle Ausdruck der herrschenden materiellen Verhältnisse, die als Gedanken gefaßten herrschenden materiellen Verhältnisse“ (Marx/Engels 1969: 46) und ist somit einerseits Ausdruck der gesellschaftlichen Wirklichkeit bzw. Praxis, andererseits aber auch Verschleierung dieses Zusammenhangs. Im Marxschen Ideologiebegriff liegt folglich eine immanente Spannung begründet, die sich schwerlich auflösen lässt. Dieses strikte Verhältnis von Basis zu Überbau, dass sich im orthodoxen Ideologiebegriff widerspiegelt, bricht Habermas allerdings unter

anderem durch das Konzept der Öffentlichkeit auf: „Durch die Einführung von Elementen des Überbaus in die Basis selbst wurde das klassische Abhängigkeitsverhältnis der Politik von der Ökonomie gesprengt“ (Habermas 1971: 266). Habermas will nicht nur in Anlehnung an Horkheimer und Adorno den Widerspruch zwischen Idee und Wirklichkeit erfassen, sondern zielt darüber hinaus auf den bleibenden und wahren Kern der Idee (Jäger 1973: 51f). Indem die bürgerliche Öffentlichkeit nicht nur idealtypisch, sondern real in der Geschichte verortet wird, so hofft Habermas die Spannung zwischen normativen und empirischen Fragestellungen und präskriptiven und deskriptiven Aussagen gerade in ihrer gesamtgesellschaftlichen Totalität aufzulösen (Honneth 1985: 250), indem er „in der ideologischen Hülse den utopischen Kern, noch im falschen Bewußtsein das Moment des wahren [erkennt]“ (Habermas 1971: 267f). Denn „das falsche Bewußtsein einer falschen Welt [ist] nicht nichts, sondern [...] die ihm selbst zwar unbewußte Negation des Negativen“ (ebd.: 267). Die Ideologie resultiert aus dem Widerspruch der sozialen Praxis und verweist durch den immanenten utopischen Charakter auf die Hoffnung einer „Negation des Negativen“, d. h. auf die Auflösung des Widerspruchs und somit der gesellschaftlichen Emanzipation: „Die Hoffnung weckt den von der Enge des Bewußtseins befreiten Sinn für das objektiv Mögliche in dem etablierten Wirklichen; für den Überschuß der Produktivkräfte über die institutionalisierten Produktionsverhältnisse, die, wo sie nicht blindlings von den materiellen Produktivkräften weggeschwemmt werden, eben der ‚Produktivkraft‘ des kritischen Impulses bedürfen, um mit Willen und Bewußtsein der Menschen aufgehoben werden zu können“ (ebd.: 268).

Die Intention Habermas‘ ist folglich weniger den historischen Strukturwandel der Öffentlichkeit nachzuzeichnen, sondern vielmehr den utopischen Kern des Öffentlichkeitsbegriffs zu extrahieren und diesen für die Zukunft des Bewusstseinswerdungsprozesses fruchtbar zu machen (Jäger 1973: 61). Unterlegt wird diese Methodik mit einer Geschichtsphilosophie, die Habermas insbesondere mit dem Namen Kant verknüpft (Habermas 2013: 193). Geschichte wird nicht nur menschlich erkennbar, sondern auch machbar (Jäger

1973: 73f): „Geschichtsphilosophie fingiert die geschichtlichen Subjekte als das mögliche Subjekt der Geschichte in der Weise, als würden tatsächlich die objektiv mehrdeutigen Entwicklungstendenzen von den politisch Handelnden mit Willen und Bewußtsein ergriffen und zu ihrem Wohle entschieden. Von der Warte dieser Fiktion aus enthüllt sich nämlich die Situation in ihren für den praktischen Zugriff empfindlichen Ambivalenzen, so daß sich eine belehrte Menschheit dann auch zu dem erheben kann, als was sie zunächst nur fingiert war“ (Habermas 1971: 279).

Habermas‘ Ansatz hat gegenüber der Kantschen oder Marxschen Version den Vorzug, dass er sich nicht auf ein vollkommen Zukünftiges bzw. ein im Werden begriffenes ausrichten muss, sondern den angestrebten Zustand bereits historisch glaubt verorten zu können.

In den weiteren Ausführungen wird auch deutlich, warum sich Habermas primär auf literarische Quellen stützt und, wie noch zu zeigen sein wird, die Genese der politischen Öffentlichkeit in einer literarischen verortet; denn diese spiegeln die größtmögliche Distanz zu den real existierenden sozialen Kämpfen wider und verweisen auf ein mögliches Emanzipationspotenzial: „Offenbar geben nämlich Ideen ihren utopischen Überschuß über Ideologie umso eher preis, je weitläufiger ihre Beziehungen zu den gesellschaftlichen Konflikten vermittelt sind. Die vom herrschenden Interesse unmittelbar zu Zwecken der Legitimation beanspruchten, oder gar als Organisationselemente in die Ausübung von Herrschaft, in den wirtschaftlichen Kreislauf selber einbezogenen Gestalten des Geistes scheinen, mit dem Grade ihrer Instrumentalisierung, die Kraft der Transzendenz einzubüßen“ (ebd.: 268).

Konsequenterweise soll im folgenden Kapitel dieser Kern, einer kommunikationstheoretischen Deutung der sozialen Realität, welcher implizit im Strukturwandel der Öffentlichkeit als systematisierte Geschichtsschreibung dargelegt wird, nachgezeichnet werden (Honneth 1985: 270).

### **Plebejisch, repräsentative und bürgerliche Öffentlichkeit**

Grundsätzlich unterscheidet Habermas drei historische Typen von Öffentlichkeit:

a) die *plebejische bzw. die plebiszitär-akklamative Form der Öffentlichkeit*, b) die *repräsentative Öffentlichkeit* und c) die *bürgerliche Öffentlichkeit*.

Zu a) Wobei Erstere als Analysegegenstand a priori ausgeschlossen wird, da es sich hierbei um eine „unterdrückte Variante“ von Öffentlichkeit handle, welche zwar stets präsent, aber immer nur geschichtlich kurz wirkmächtig gewesen sei. So beschränkt sich die Untersuchung auf „Struktur und Funktion des liberalen Modells bürgerlicher Öffentlichkeit“ (Habermas 2013: 52).

Zu b) Wesentlich mehr Raum nimmt die Abgrenzung der bürgerlichen von der repräsentativen Öffentlichkeit ein. Dies ist strukturell wie funktional bedeutsam, da sich „Öffentlichkeit als eigener, von einer privaten Sphäre geschiedener Bereich“ (ebd.: 60) erst mit der Ausbildung der bürgerlichen Öffentlichkeit als einer Form sui generis nachweisen lässt. Es bedurfte erst einer Polarisierung von Staat und Gesellschaft, um die Möglichkeitsbedingungen einer intermediären und vermittelnden Instanz der Öffentlichkeit überhaupt möglich zu machen (ebd.: 66). In einem Sozialgefüge, in dem Gesellschaft und Staat durch das Feudalsystem bis zur Undifferenzierbarkeit verschmolzen sind, kann es keine politisch funktionsfähige Öffentlichkeit geben. So handelt es sich bei der historischen Vorform der bürgerlichen Öffentlichkeit, der repräsentativen Öffentlichkeit, nicht um eine soziale Sphäre im eigentlich Sinn, „vielmehr ist sie, wenn sich der Terminus darauf übertragen ließe, so etwas wie ein Statusmerkmal“ (ebd.: 60). Diese Statusmerkmale manifestieren sich als persönliche Attribute, die gegenüber den Kategorien von privat und öffentlich indifferent sind. Indes lassen sie sich nur „öffentlich“, d.h. vor dem Volk, repräsentieren. Politische Repräsentation im modernen Sinne, also als Vertretung einer politischen Gemeinschaft, „hat mit dieser repräsentativen Öffentlichkeit, die an der konkreten Existenz des Herrn haftet und seiner Autorität eine ‚Aura‘ gibt, nichts zu tun“ (ebd.: 61). Öffentlichkeit in ihrer repräsentativen Form dient der Legitimation eines arkanen - nicht öffentlich zur Disposition gestellten - Herrschaftsanspruches per Akklamation, der in der Person des Herrschers selbst verkörpert ist.

Zu c) Bürgerliche Öffentlichkeit hingegen ist eine tatsächliche soziale Sphäre und in ihrer politischen Ausprägung eine „Sphäre

der politischen Kommunikation“ (ebd.: 62). Allerdings weist Benhabib in Anlehnung an Habermas darauf hin, dass Öffentlichkeit nicht einen genuin politischen Bereich beschränkt werden darf, denn „Öffentlichkeit entsteht überall dort und immer dann, wenn alle von allgemeinen gesellschaftlichen und politischen Handlungsnormen Betroffenen an einem praktischen Diskurs teilnehmen, indem sie die Gültigkeit dieser Normen beurteilen“ (Benhabib 1995: 118). Politisch wird Öffentlichkeit nur, wenn „sich die öffentlichen Diskussion auf Gegenstände beziehen, die mit der Praxis des Staates zusammenhängen“ und auch nur in dem Maße, in dem sie sich „in kritischer Absicht die Ausübung politischer Herrschaft zum Thema“ (Habermas 1964: 61f) macht. „Kritisch“ im vollen Sinne des Wortes kann Öffentlichkeit im Kontext der Frankfurter Schule nur dann sein, wenn eine fundamentale Kritik an den bestehenden Verhältnissen geäußert wird (Gerhardt 2012: 224). Entfallen Diskursivität und kritischer Impetus, so fällt Öffentlichkeit zurück in die historische Vorform der repräsentativen Öffentlichkeit.

Unter den genannten methodologischen Prämissen entwickelt Habermas das Bild der bürgerlichen Öffentlichkeit gerade nicht aus einer primär politischen Öffentlichkeit, sondern verortet die Genese der Öffentlichkeit im literarischen Raisonement (Habermas 2013: 88). Dieses Hervorgehen der politischen aus der literarischen Öffentlichkeit macht, wie Hohendahl hervorhebt, die kulturelle Einbettung bürgerlicher Öffentlichkeit gerade in Fragen von Ästhetik und Identität deutlich (Hohendahl 1992: 108). Solche Werturteilsfragen, die heute eher als vollkommen subjektiv und somit relativ abgetan werden, werden nicht ausgeklammert, sondern es wird versucht sie im öffentlichen Raisonement rational transparent zu machen. An ihnen entwickelt das Bürgertum die eigene Subjektivität, die sie wiederum selbstreflexiv zum Thema des öffentlichen Diskurses macht (Habermas 2013: 107). So hat die literarische Öffentlichkeit zwar einerseits propädeutischen Charakter, andererseits spiegelt sie ein nicht vernachlässigbares „kulturelles Apriori“ politischer Öffentlichkeit wider (Heming 1997: 30).

### Institutionelle Kriterien der Öffentlichkeit

„Zunächst ist eine Art gesellschaftlichen Verkehrs gefordert, der nicht etwa die Gleichheit des Status voraussetzt, sondern von diesem überhaupt absieht“ (ebd.). Habermas' normativer Begriff von Öffentlichkeit ist auf die Annahme gegründet, dass beim Eintreten in die öffentlichen Diskurse klassenmäßige und andere gesellschaftliche Unterschiede ausgeklammert, d.h. von ihnen abgesehen werden kann (Koivisto/Väliveronnen 1993: 727). Diese Abstraktionsleistung von sozialen Präfigurationen im gemeinsamen Medium des Publikums ermöglicht eine grundlegende Parität der Diskursteilnehmer, die sich im Begriff des „bloß Menschlichen“ bzw. „Humanität“ niederschlägt: „Mit dem spezifischen Begriff der Humanität verbreitet sich im Bürgertum eine Auffassung vom Bestehenden, das ganz vom Zwang des Bestehenden Erlösung verspricht, ohne in ein Jenseits auszubrechen. Das Transzendieren der festgehaltenen Immanenz ist das Moment Wahrheit, das bürgerliche Ideologie über Ideologie selbst hinaushebt; am ursprünglichsten eben dort, wovon die Erfahrung der ‚Humanität‘ ihren Ausgang nimmt: in der Humanität der intimen Beziehungen der Menschen als bloßer Mensch im Schutz der Familie“ (Habermas 2013: 112).

Die bürgerliche (literarische) Öffentlichkeit findet ihren Ausgangspunkt in der familiären Intimität und nicht in der ökonomischen Basis und deswegen ist eine Parität der Beteiligten, eine Subjektposition, die von dem sozio-ökonomischen Kontext des Einzelnen abstrahiert, möglich, da sich die Individuen als bloße Menschen begegnen: „die im Worte des rein und bloß Menschlichen noch anklingende Emanzipation eines nach eigenen Gesetzen sich vollziehenden Inneren von äußerem Zweck jeder Art“ (ebd.: 111). Realität und Utopie kommen sich in der kleinbürgerlichen Familie am nächsten, denn als „ein in die Gestalt der wirklichen Institutionen aufgenommenen objektiver Sinn [...] sind diese Ideen auch Realität“ (ebd.: 112).

Auf Basis dieser Parität bzw. der Gleichheit in der gegenseitigen Anerkennung der Teilnehmer kann vom Akt der Aussage zugunsten der Aussage selbst, der inhaltlichen Ebene bzw. der „Autorität des Arguments“, abgesehen werden: „Öffentliche Meinung bildet sich im Streit der Argumente

um eine Sache“ (ebd.: 133). In diesem Sinne wird Sprache „das Medium der Verständigung zwischen den Menschen als Menschen“ (ebd.: 95) und ermöglicht eine Verwirklichung der Vernunft und die Repräsentation. Rationalität ist nicht mehr die Leistung eines universellen Subjekts, sondern wird im sozialen Raum der Öffentlichkeit mittels sprachlicher Verständigung intersubjektiv.

### Thematisierung des Allgemeinen

Zudem beschäftigt sich das Publikum mit dem Allgemeinen, in der „Problematisierung von Bereichen [...], die bislang nicht fragwürdig galten“ (ebd.: 97). Prima facie rekurriert Habermas mit dieser Aussage nochmals den „weiten“ Begriff von Öffentlichkeit, der bereits erläutert wurde. Das „Allgemeine“ umfasst allerdings noch mehr Sinndimensionen; einerseits verweist dieser Ausdruck auf „Generalität“ und andererseits auf „Abstraktheit“ sowohl des Publikums an sich, die sich als Repräsentanten des Menschlichen verstehen, als auch der öffentlichen Meinung, die aus dem Kommunikationsprozess hervorgeht (ebd.: 119). Die aus dem Kommunikationsprozess entspringende öffentliche Meinung erhält somit einen ihr eigentümlichen Charakter einer Norm, welche sich in ihrer politischen Ausprägung als Gesetz manifestiert. Eine These, die im Zusammenhang mit der politischen Öffentlichkeit nochmals genauer beleuchtet werden soll. Öffentlichkeit stellt im Sinne Habermas' eine Form von Partizipation dar, „die auf der Festlegung von Handlungsnormen durch die praktische Debatte aller davon betroffenen beruht“ (Benhabib 1995: 117). Öffentlichkeit wird zu dem Ort, an dem sich Autonomie im Kantschen Sinne in der Bedienung seines eigenen Verstandes verwirklichen lässt (Løvlie 2001: 229). Denn auch Kant meint mit Öffentlichkeit stets die Zugänglichkeit eines Sachverhalts für ein Publikum, das niemanden ausschließt (Gerhardt 2012: 161).

### Prinzipielle Unabgeschlossenheit

Wenn allerdings das Publikum das Allgemeine problematisiert, d.h. das was „alle“, in ihrer äußersten Zuspitzung die gesamte Gattung der Menschheit, betrifft, so muss von einer prinzipiellen Unabgeschlossenheit des Publikums ausgegangen werden: „Die

diskutablen Fragen werden ‚allgemein‘ nicht nur im Sinne ihrer Bedeutsamkeit, sondern auch der Zugänglichkeit: alle müssen dazugehören können“ (Habermas 2013: 98). Das Prinzip der Publizität weist immer schon über den aktuellen Zustand hinaus in Richtung einer Inklusion aller möglichen Belange und Interessen (Embacher 2001: 123f). „Die bürgerliche Öffentlichkeit steht und fällt mit dem Prinzip des allgemeinen Zugangs. Eine Öffentlichkeit, von der angebbare Gruppen eo ipso ausgeschlossen wären, ist nicht etwa nur unvollständig, sie ist vielmehr gar keine Öffentlichkeit. Jenes Publikum, das als Subjekt des bürgerlichen Rechtsstaates gelten darf, versteht denn auch seine Sphäre als eine öffentliche in diesem strengen Sinne; es antizipiert die Zugehörigkeit prinzipiell aller Menschen“ (Habermas 2013: 156).

Allerdings ist sich Habermas sehr wohl bewusst, dass die Geltungsansprüche, die den historischen Ausprägungen von Öffentlichkeit zugrundeliegen, kontrafaktisch sind (ebd.: 97). Nichtsdestotrotz macht gerade diese institutionalisierte Idee der Öffentlichkeit den „Überschuß der Produktivkräfte über die institutionalisierten Produktionsverhältnisse“ (Habermas 1971: 268) aus und lässt ein emanzipatives Potenzial sichtbar werden. Bei allen faktischen Einschränkungen dieses Idealmodells von Öffentlichkeit destilliert Habermas im Kern bereits diejenigen Eigenschaften von Diskursivität historisch heraus, die später mit der Diskursethik auch theoretisch in Form von unausweichlichen Präsuppositionen gesellschaftlicher Kommunikation analysiert werden“ (Embacher 2001: 125). Die Ideen einer autonomen Individualität (Kant) und der gegenseitigen Anerkennung (Hegel) werden transformiert durch die Idee einer prozeduralen Vernunft, die durch Menschen in Deliberation und Diskussion entwickelt werden (Løvlie 2001: 229): „was unter solchen Bedingungen aus dem öffentlichen Raisonement resultiert, [beansprucht] Vernünftigkeit; ihrer Idee nach verlangt eine aus der Kraft des besseren Arguments geborene öffentliche Meinung jene moralisch prätentiose Rationalität, die das Recht und das Richtige in einem zu treffen sucht“ (Habermas 2013: 119f).

### Funktion der politischen Öffentlichkeit: Rationalisierung von Herrschaft

Die Entwicklung einer politischen Öffentlichkeit und deren Funktionszusammenhang ist mit einer spezifischen historischen Problemlage verknüpft: Aus der Polarisierung der Sphären der Gesellschaft und der öffentlichen Gewalt entsteht ein notwendiges Konfliktpotenzial, denn die Privatleute „beanspruchen die obrigkeitlich reglementierte Öffentlichkeit alsbald gegen die öffentliche Gewalt selbst, um sich dieser über die allgemeinen Regeln des Verkehrs in der grundsätzlichen privatisierten, aber öffentlich relevanten Sphäre des Warenverkehrs und der gesellschaftlichen Arbeit auseinanderzusetzen“ (ebd.: 86). Eingriffe der öffentlichen Gewalt in die Gesellschaft werden, auf Basis der in der literarischen Öffentlichkeit entwickelten bürgerlichen Subjektivität, ohne Partizipationsmöglichkeiten der Privatleute zusehends als illegitim betrachtet. Die bis dahin unpolitische literarische Öffentlichkeit wird unter den bestehenden institutionellen Kriterien umfunktioniert und somit politisiert (ebd.: 116). Allerdings geht es hierbei nicht, um rein institutionelle Fragen wie Gewaltenteilung, Legitimität, usw., sondern der Anspruch ist fundamentaler. Herrschaft an sich soll durch das Kriterium der Publizität verändert werden: „Das Prinzip der Kontrolle, das das bürgerliche Publikum diesem entgegengesetzt, eben Publizität, will Herrschaft als solche verändern. Der im öffentlichen Raisonement sich darstellende Machtanspruch, der eo ipso auf die Form eines Herrschaftsanspruchs verzichtet, müßte, wenn er sich durchsetzen würde, zu mehr als zu einer Auswechslung der Legitimationsbasis einer im Prinzip aufrechterhaltenen Herrschaft führen“ (ebd.: 87).

Somit hat die bürgerliche Öffentlichkeit für Habermas von Anbeginn einen privaten, im Sinne der aus der Familie entspringenden Humanität, und einen polemischen bzw. kritischen Charakter zugleich (ebd.: 117). Was heißt es aber nun, den Charakter von Herrschaft an sich zu verändern? Habermas fasst den Kern des Anliegens der als Öffentlichkeit versammelten Privatleuten pointiert in der Umkehrung von Hobbes: „veritas non autoritas facit legem“ - Wahrheit, nicht Autorität schafft das Recht. Die Auseinandersetzung zwischen Privatsphäre und öffentlicher Gewalt entzündet sich um die Kontrolle des ökonomischen Sektors. Unter den ökonomischen

Prämissen, dass ein „System freier Konkurrenz sich selbst regulieren; ja, nur unter Voraussetzung, daß keine außerökonomische Instanz in den Tauschverkehr eingreift, verspricht es, im Sinne der Wohlfahrt aller und der Gerechtigkeit nach dem Maßstab individueller Leistungsfähigkeit zu funktionieren“ (ebd.: 148). Ein Eingriff der öffentlichen Gewalt in den Markt bzw. in den Verkehr der Privatleute allgemein, würde dessen immanente, gemeinwohlorientierte Rationalität stören, indem „sie unvorhersehbar wären und darum genau die Art und das Maß an Rationalität versagten, das im Interesse der kapitalistisch fungierenden Privatleute liegt“ (ebd.: 149). Die bürgerliche Gesellschaft will sich gegen jede Art gemeinwohlschädlicher, staatlicher Willkür schützen, indem sie das staatliche Handeln vorhersehbar macht (Jäger 1973: 15). Der fürstlichen „voluntas“ wird die im öffentlichen Raisonement glaubhaft entwickelte „ratio“ entgegengestellt: „Diese [die politisch funktionierende Öffentlichkeit, B.H.] soll voluntas in eine ratio überführen, die sich in der öffentlichen Konkurrenz der privaten Argumente als Konsensus über das im allgemeinen Interesse praktisch Notwendige herstellt“ (Habermas 2013: 153).

Dieser Prozess, den Habermas als „Rationalisierung der politischen Herrschaft“ (ebd.: 207) bezeichnet und der Öffentlichkeit als „organisatorisches Prinzip“ (ebd.: 154) institutionalisiert, umfasst zwei Komponenten: Einerseits die Mitwirkung der bürgerlichen Gesellschaft an der Gesetzgebung über die öffentliche Meinung und andererseits die Rationalisierung mit Hilfe der Gesetzgebung als solcher (Jäger 1973: 15).

### Gesetzgebung mittels öffentlicher Meinung

Die Art der Funktion, die die bürgerliche Öffentlichkeit im Gesetzgebungsprozess realisiert, lässt sich, wie Habermas ausdrücklich betont, nur unter Einbeziehung des ökonomischen Funktionszusammenhangs begreifen (Habermas 2013: 142). Mit Hinblick auf den ökonomischen Impetus der bürgerlichen Gesellschaft ist zu betonen, dass die Gesetze des Marktes seit jeher als natürliche Ordnung betrachtet wurden. Wenn sich nun alles Erkennen in einem gemeinsamen, gar nicht anders als öffentlich zu nennenden Raum

des technischen Herstellens und des sozialen Handelns vollzieht, so kann in diesem Sinne, im Verständnis der bürgerlichen Öffentlichkeit, nur sie selbst qua richtiger Perzeption dazu in der Lage sein, das „ordre naturel“ in Form eines rationalen Diskussionsprozesses zu explizieren (Gerhardt 2013: 169): „Jenes Modell einer politisch fungierenden Öffentlichkeit, das die Konvergenz der öffentlichen Meinung mit Vernunft prätendiert, unterstellt es als objektiv möglich, durch natürliche Ordnung oder, was auf dasselbe hinauskommt, durch eine strenge am Allgemeininteresse orientierte Organisation der Gesellschaft, Interessenskonflikte und bürokratische Devisen auf ein Minimum herabzusetzen und, soweit diese sich doch nicht ganz vermeiden lassen, zuverlässige Kriterien der öffentlichen Beurteilung zu entwerfen“ (Habermas 2013: 210).

Der Übergang von der Bestimmung der natürlichen Ordnung des Marktes zu einem gesamtgesellschaftlichen Ordnungsprinzip - „die Regelung der Zivilsozietät“ (ebd.: 117) - ist dabei fließend, wenn sich die bürgerliche Gesellschaft auch unabhängig von ökonomischen Zwängen glaubt, so „steht sie mit der Sphäre der Arbeit und des Warenverkehrs in einem Verhältnis der Abhängigkeit“ (ebd.: 110). Eine Veränderung der ökonomischen Basis führt zur Umwälzung des gesellschaftlichen Überbaus. Einer politisch fungierenden Öffentlichkeit sei es, als zwangloser Kommunikationsvorgang, möglich die Etablierung von Herrschaft als einen Vorgang zu betrachten, der in Form einer intersubjektiven Einigung auf soziale Normen, also als ein Prozess der moralischen Konsensbildung vonstattengeht (Honneth 1985: 269). Wie sehr Habermas in dieser Konzeption, einer Vermittlung von moralischen Kategorien mit politischem Handeln, Kant verpflichtet ist (Heming 1997: 38), sieht man, wenn er in Anlehnung an denselben konstatiert: „In Anbetracht der Aufklärung scheint daher Selbstdenken mit Lautdenken ebenso wie der Gebrauch der Vernunft mit ihrem öffentlichen Gebrauch zusammenzufallen“ (Habermas 2013: 180). So müssen auch Politik und Recht konsequenterweise immer öffentlich sein (Gerhardt 2012: 163; Habermas 2013: 185). Publizität als „organisatorisches Prinzip“ (Habermas 2013: 154) findet ihren institutionellen Ausdruck einerseits im deliberierenden Parlament als Nukleus einer

gesamtgesellschaftlichen öffentlichen Sphäre und andererseits im Akt der Gesetzgebung, d. h. dem Recht bzw. Gesetz selbst (Jäger 1973: 16).

### Rationalisierung per Gesetz

Basis für letzteres ist eine spezifische Gesetzes- bzw. Rechtsvorstellung, welche an die sich in der öffentlichen Meinung manifestierenden Vernunft institutionell gebunden wird: „Dem ‚Gesetz‘, Inbegriff der generellen, abstrakten und permanenten Normen, zu deren bloßem Vollzug Herrschaft herabgesetzt werden soll, wohnt eine Rationalität inne, in der das Richtige mit dem Gerechten konvergiert“ (Habermas 2013: 118).

Generalität, Abstraktheit und Vernunft finden ihren gemeinsamen Fluchtpunkt im durch das öffentliche Raisonement inaugurierten Gesetz. Generell ist ein Gesetz, wenn es sich auf alle bezieht, abstrakt, wenn es nicht einen Einzelfall, sondern einen generellen Sachverhalt normiert. Vernünftig wird es durch die Anbindung an die öffentliche Meinung eines rasonierenden Publikums. Indem ein Gesetz nicht nur öffentlich zustande kommt, sondern auch publiziert, d. h. vor aller Augen öffentlich gemacht, zur allgemeinen Prüfbarkeit und zum kritischen Widerspruch freigegeben wird, sieht die bürgerliche Öffentlichkeit die Möglichkeit zur Wahrung der Interessen aller (Gerhardt 2013: 164). In diesem Sinne soll Herrschaft an sich aufgelöst bzw. rationalisiert werden. „Die bürgerliche Idee von Gesetzesstaat, nämlich die Bindung aller Staatstätigkeit in einem nach Möglichkeit lückenlosen System von Normierungen, die durch öffentliche Meinung legitimiert sind, zielt schon auf eine Beseitigung des Staates als Herrschaftsinstrument überhaupt“ (Habermas 2013: 152).

Herrschaft soll in Freiheit, im Kantschen Sinne, überführt werden. Denn Freiheit resultiert aus der Möglichkeit seine natürliche wie soziale Umwelt zum Erkenntnisobjekt zu machen und sich deren erkannten Gesetzmäßigkeiten bewusst unterzuordnen (Gerhardt 2013: 172). Indem man sich diesen Gesetzmäßigkeiten oder einer natürlichen Ordnung gesamtgesellschaftlich unterwirft, bedarf es keiner aufoktroierten Gewalt mehr. Nach einer marxistischen Lesart, die Habermas hier offensichtlich zugrunde legt, stirbt dann der Staat als Herrschaftsinstrument, verstanden als „die organisierte Gewalt einer

Klasse zur Unterdrückung einer andern“ (Marx 2009: 85), ab.

Eine reale Verwirklichung dieses immanenten Anspruchs von Publizität, der sich zumindest in den institutionellen Grundlagen des bürgerlichen Rechtsstaats - hier führt Habermas die konstitutionelle Verankerung an - manifestiert, ist keineswegs gegeben (Habermas 2013: 158). Habermas erblickt allerdings in der Öffentlichkeit der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts eine seit jeher unerreichte Kongruenz von Utopie und Wirklichkeit, indem sich die reale bürgerlich-literarische Öffentlichkeit als Repräsentant des allgemeinen Interesses verstehen konnte (ebd.: 159). Diese Einheit von allgemeinem und partikularem Interesse beruhte allerdings hinsichtlich der zugrunde liegenden ökonomischen Prämissen wiederum auf ideologischen Voraussetzungen (ebd.). Öffentlichkeit war zu diesem Zeitpunkt kohärenztheoretisch real, d. h. in der intersubjektiven vermittelten Perzeption wahr, korrespondenztheoretisch aber auf Grund der mangelnden ökonomischen Chancengleichheit Ideologie. Hierauf zielt Habermas ab: „Solange die genannten Voraussetzungen als gegeben angenommen werden konnten, solange Öffentlichkeit als Sphäre existierte und als Prinzip funktionierte, war das, was das Publikum zu sein und zu tun glaubte, Ideologie und zugleich mehr als bloße Ideologie. [...] Wenn Ideologien nicht nur das gesellschaftlich notwendige Bewußtsein in seiner Falschheit schlechthin anzeigen, wenn sie über einen Moment verfügen, das, indem es utopisch das Bestehende über sich selbst, sei es auch zur Rechtfertigung bloß hinaushebt, Wahrheit ist, dann gibt es Ideologie überhaupt erst seit dieser Zeit“ (ebd.: 159f).

### Foucault: Der andere Diskurs der Öffentlichkeit

#### Der Ethos der Aufklärung: Die Ontologie der Gegenwart

Ähnlich wie Habermas verortet auch Foucault sein Werk als Weiterführung der Aufklärung, an die der Habermassche Idealtypus von Öffentlichkeit so augenscheinlich anknüpft, allerdings in anderer Art und Weise. Foucault geht es nicht um eine „Analytik der Wahrheit“, sondern um „eine Ontologie der Gegenwart, eine Ontologie unserer selbst“ (Foucault 2005a:

848). Für Foucault ruft die Aufklärung zu einem kritischen Ethos gegenüber der Gegenwart bzw. unserem gegenwärtigen Sein auf. Diesem Ethos entsprechend, müsse Kants Frage nach den Grenzen der Erkenntnis positiv gewendet werden: „Es geht alles in allem darum, die in der Form notwendiger Begrenzung ausgeübte Kritik in eine praktische Kritik in der Form möglicher Überschreitung umzuwandeln“ (Foucault 2005b: 702). Überschreitung ist für Foucault die Chiffre für Emanzipation, allerdings stellt sich die Frage der Überschreitung nicht als eine dialektische Überwindung eines Widerspruchs, sondern sie stellt sich immer wieder aufs Neue in ihrer ereignisartigen Konfiguration. Überschreitung wird somit zu einem entgrenzten Prozess, da das menschliche Sein immer im Werden begriffen ist bzw. sein soll. Die Erkenntnis der eigenen historischen Relativität und Begrenztheit der Subjektposition ist dabei Initiation der Kritik, denn „[d]ie Kritik ist gerade die Analyse der Grenzen und die Reflexion über sie“ (Foucault 2005b: 702) Für Foucault ist also die eigene Subjektivität und das damit verbundene kulturelle Apriori primärer Analysegegenstand. Zur Bestimmung dieser Grenzen bedarf es, aufgrund der historischen Gewachsenheit des kulturellen Bezugsrahmens, einer historischen Analyse, der Genealogie. „Es gibt drei Bereiche möglicher Genealogien. Als Erste eine historische Ontologie unserer selbst in unseren Beziehungen zur Wahrheit, die es uns erlaubt, uns als Erkenntnissubjekt zu konstituieren; dann eine historische Ontologie unserer selbst in unseren Beziehungen zu einem Machtfeld, auf dem wir uns als Subjekte konstituieren, die im Begriff sind auf die anderen einzuwirken; schließlich eine historische Ontologie unserer Beziehungen zur Moral, die es uns erlaubt, uns als ethisch Handelnde zu konstituieren“ (Foucault 2005c: 759).

Es gibt folglich drei analytische Achsen der Menschlichen Subjektivität: 1) Wissen/Wahrheit als Beziehung zwischen Erkenntnissubjekt und -objekt, 2) Macht als Ausdruck der Intersubjektivität zwischen Machtsubjekt und -objekt und 3) Moral/Ethik als Ausdruck des Subjekts zu sich selbst. Die Beziehungen sind aufgrund ihrer Historizität nicht frei wählbar, sondern schon immer sozial bedingt und vermittelt. Jedem geschichtlichen Zeitpunkt sind hierbei bestimmte Subjekt-Objekt-Konfigurationen

zu eigen, die die genannten Subjekt-Objekt-Positionen, wenn nicht determinieren, dann doch maßgeblich formen. Gerade diese Präfigurationen gilt es nach Foucault zu explizieren und somit für eine mögliche Überschreitung fruchtbar zu machen. Die folgende Darstellung beschränkt sich hierbei allerdings auf die Achsen 1) Wissen/Wahrheit und 2) Macht, da diese für das Konzept der Öffentlichkeit wohl die signifikantesten Bereiche darstellen. Die Achsen von Wissen/Wahrheit und Macht spielen im Zusammenhang mit Habermas Konzept von Öffentlichkeit herausragende Rollen, da der entscheidende Impetus bürgerlicher Öffentlichkeit die Rationalisierung von Herrschaft ist. Habermas sieht die Auflösung von Herrschaft in Rationalität im Idealtypus der Öffentlichkeit verwirklicht. Foucault hingegen stellt die generelle Trennung von Rationalität auf der einen und Macht auf der anderen Seite durch das Konzept des „*Macht/Wissens*“ grundsätzlich in Frage.

### Wissen/Wahrheit

Grundeinstellung der Foucaultschen Methodologie ist im Hinblick auf den aufklärerischen Ethos, dem er sich verpflichtet fühlt, ein profunder Skeptizismus. Es geht darum „the assumptions that make certain ways of being, acting, and knowing possible“ (Campbell 2010: 213) zu analysieren; Sein bzw. Essenz, intentionales Handeln und objektives Wissen wird in seiner universellen Form in Frage gestellt. „Foucault bezweifelt jede universelle Wahrheit, nicht mehr und nicht weniger“ (Veyne 2003: 32). Dieser Skeptizismus wird durch einen epistemologischen Relativismus, der sich sowohl vom erkenntnistheoretischen Realismus als auch vom Idealismus abgrenzt, legitimiert (Suarez Müller 2007: 52ff). Einerseits wird eine materielle Welt außerhalb des Gedachten anerkannt, andererseits wird betont, dass die Welt als solche nicht direkt sinnlich angebar ist, d.h. die Welt spiegelt bzw. repräsentiert sich weder in einem Abbildungsverhältnis in unseren Denkprozessen, noch in dem Medium Sprache (Campbell 2010: 214; 227). Die Position, die Foucault später in Anlehnung an Paul Veyne als „historischen Nominalismus“ bezeichnen wird, ist bereits in ihren wesentlichen Zügen in seinem Werk „Die Ordnung der Dinge“ herausgearbeitet (Dahlmann 2008: 167).

Foucaults These ist, dass es in den Geistes- bzw. Gesellschaftswissenschaften Wissensformationen bzw. -codes gibt, also „Regeln, nach denen Aussagen entstehen, die als wissenschaftlich wahr anerkannt werden“ (Foucault 1978a: 26), die unser Wissen strukturieren und somit das Denkbare und Sagbare einschränken (Foucault 2008a: 14). Es handelt sich hierbei nicht um universelle, sondern um kulturell und geschichtlich relative, zum Teil durch bewusste Tätigkeit des Menschen entstandene und hervorgebrachte Interpretationsstrukturen. Diese Strukturen sind durch signifikante Brüche bzw. Diskontinuitäten gekennzeichnet, die vollkommen andere Formen des Denkens, der Erkenntnis und des Wissens hervorbringen.

Der Begriff des Diskurses erhält in diesem Zusammenhang deshalb so große Prominenz, da Foucault davon ausgeht, dass sich diese Wissensstrukturen bzw. -gesetze zum Teil sprachlich manifestieren und sich diese z.B. durch die historische Analyse als menschliche Hervorbringungen auch wieder aneignen lassen (Raffnsøe et al. 2011: 190). Grundsätzlich beschreibt der Diskurs in der französischen Tradition den Zusammenhang von Sprache und Denken und ist als „abgegrenzte Gruppen verbaler Aussagen, die eine verhältnismäßige wohlgeordnete, zusammenhängende und sinnvolle Rede bilden“ (ebd.: 29), zu verstehen (Ruoff 2007: 91). Foucault abstrahiert von einzelnen Aussagen hin zu einem „positiven Unbewusstem“ (Foucault 2008a: 15) - der Episteme bzw. dem Diskurs. Diskurse wirken hierbei auf drei Weisen: Erstens, indem sie „systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“ (Foucault 2008b: 525), d. h. sie konstituieren Erkenntnisobjekte. Zweitens bestimmen sie die Stellung des Erkenntnissubjekts gegenüber den Objekten und legen drittens fest, wie Begriffe gebildet werden (Foucault 2002c: 197). Dies impliziert, wie bereits angedeutet wurde, dass die Position des subjektphilosophischen Erkenntnissubjekts relativiert werden muss. Auch bei Habermas kommt es im Medium der Öffentlichkeit zur einer Relativierung des Erkenntnissubjektes, da sich Rationalität hier nur intersubjektiv verwirklichen kann, da das einzelne Erkenntnissubjekt stets unter dem Vorbehalt einer ideologischen Verblendung steht. Allerdings divergieren die beiden Positionen doch wesentlich voneinander, wie sich im Folgenden zeigen wird. Denn

durch die perzipierten Brüche in der Episteme und im Kontext des von Foucault vertretenen Skeptizismus und Nominalismus erscheint die Geschichte der menschlichen Erkenntnis somit nicht mehr als universelle Einheit, als Geschichte des Fortschritts, sondern als eine Vielzahl an Diskontinuitäten und Brüchen - „als die bodenlose Historizität aller Formen des Wissens“ (Sarasin 2005: 73). So kann es für ihn keine allgemeine Vernunft, sondern nur historisch bedingte Rationalitätsformen geben (Foucault 2005d: 535): „Wie die Vernunft entstanden ist? Natürlich auf ganz und gar ‚vernünftige‘ Weise, nämlich durch einen Zufall“ (Foucault 2002a: 169). Ebenso ist „die Erkenntnis [...] weder ein Vermögen noch eine universelle Struktur“ (Foucault 2002b: 684) Foucault vertritt folglich einen historisch legitimierten, epistemologischen Relativismus, der das begriffliche Band zwischen „Wissen“ und „Wahrheit“<sup>1</sup> kappt, da jede Art von Ordnung, in der wir uns wahrnehmend und denkend orientieren, eine Wissensordnung darstellt, unabhängig davon, ob diese Ordnung „wahre“ Meinung vermittelt oder nicht (Ladwig 2009: 201). Diese Konzeption von Wahrheit durchbricht die Dialektik des Ideologiebegriffs, der Habermas Öffentlichkeitskonzept zugrundeliegt, indem der Zugang zur Wirklichkeit immer schon sozial vermittelt verstanden und eine epistemologische Souveränität, sei es nun subjektiv oder intersubjektiv, negiert wird.

Primär stellt sich allerdings die Frage, wenn Wissen unabhängig von Wahrheit existiert bzw. objektive Wahrheit überhaupt nicht möglich ist, warum Menschen dann Dinge oder Sichtweisen für objektiv „wahr“ halten und wie es zu Brüchen in diesen Wahrheitskonstellationen kommen kann.

Das Wissen muss nicht länger seinen alleinigen Grund in sich selbst, „als reflexive Bewegung der Vernunft“ (Suarez Müller 2008: 55), oder in den ihm vorgängigen unbewussten Strukturen der Sprache suchen, sondern es gibt ein anderes erzeugendes Prinzip - das Prinzip der Macht (Ruoff 2007: 237; Veyne 2009: 120). Für die traditionelle Philosophie - hier richtet sich Foucault vor allem gegen den Humanismus - gehört die Wahrheit nicht zur Ordnung der Macht, sondern steht in einem ursprünglichen Verhältnis zur Freiheit (Foucault 2008c: 1073). „Eher ist

<sup>1</sup> Insofern man Wahrheit nach der Korrespondenztheorie als Übereinstimmung der aus der Erkenntnis gewonnenen Aussagen mit der Realität definiert (Wiesen 2003).

wohl anzunehmen, daß die Macht hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt); daß Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; daß es keine Machtbeziehung gibt, ohne daß sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert“ (Foucault 2008d: 730).

Foucault beabsichtigt mit dieser Tradition radikal zu brechen, indem er eine „politische Geschichte der Wahrheit“ schreiben will, die die Wahrheit und somit die Erkenntnis bzw. das Erkenntnissubjekt als weder von Natur - d.h. von Machtssystemen - aus frei noch von Irrtum unfrei begreift, sondern in ihrer Gesamtheit von Machtbeziehungen produziert versteht (Foucault 2008c: 1073). Konsequenterweise müssen sich die Brüche in den humanwissenschaftlichen Diskursen auf veränderte Machtkonstellationen bzw. präziser auf neue Machttechniken zurückführen lassen. Für Foucault gibt es also nicht Macht und Wissen als getrennte soziale Phänomene, sondern auf einer theoretischen Ebene nur Macht/Wissen als Gesamtkomplex, der sich dann in je einer historisch spezifischen Konstellation ausweisen lässt.

In diesem Kontext wird Wahrheit zu einer „Gesamtheit von geregelten Verfahren für die Produktion, das Gesetz, die Verteilung, das Zirkulieren lassen und das Funktionieren von Aussagen“ (Foucault 2003a: 151). Da „Wahrheit selbst Macht ist“ (ebd.: 152), lässt sich nicht beurteilen, ob ein Wahrheitssystem bzw. eine diskursive Hegemonie „wahr“ oder „falsch“ ist, sondern nur noch, ob die jeweiligen Aussageereignisse systemkonform und somit „wahr“ sind oder nicht. Dient Wahrheit im traditionellen Verständnis als Signifikat des Signifikanten Wissen, so wird im Denken Foucaults Wahrheit selbst nur zum Signifikant und verweist auf das Signifikat Macht. D.h. das vorherrschende soziale Kräfteverhältnis bestimmt, welche Aussagen wahr sind (Suarez Müller 2008: 43).

Dieser Zusammenhang zwischen Wahrheit und Macht tritt allerdings nicht offen zu Tage, da die Frage nach der Macht einer Aussage - die sich im Akt der Aussage bzw. der Wirkung der Aussage manifestiert (Günzel 2008: 297) - seit Platon von der Frage nach der Aussage selbst überdeckt wird (Foucault 1993: 14). Dies impliziert aber, wie bereits angedeutet wurde, dass Aussagen primär

als soziale Praktik der Machtartikulation, des Kampfes, der interessengeleiteten Erkenntnis (Kammler 2008: 306) verstanden werden müssen (performative Äußerungen) und nicht als sprachliche Manifestationen der Wirklichkeit (konstative Äußerungen).

Durch die Abkehr vom Monismus der Sprache rücken zur Produktion von Wahrheit indes auch nicht-diskursive Praktiken in den Fokus. Foucault fasst diese erweiterte Konzeption der Wahrheitsproduktion in den Begriff des „Dispositivs“. Die Dispositive vereinigen ein Wissen, die mit diesem Wissen verbundene Macht und die institutionellen Manifestationen dieser Macht und sind somit der umfassendste Ausdruck für die „Macht/Wissen-Komplexe“ (Hetzel 2001: 214).

#### **Macht: Ein „Kräfteverhältnis in sich selbst“**

„Die [sic!] Macht“ (Foucault 1978b: 126) gibt es für Foucault nicht; für ihn lautet die Frage folglich nicht, „wie Macht sich manifestiert, sondern wie sie ausgeübt wird, also was da geschieht, wenn jemand, wie man sagt, Macht über andere ausübt“ (Foucault 2005c: 251). Die Abkehr von der Analyse der Macht in Begriffen des Rechts, welche sich im traditionellen Verständnis des Humanismus als Fortschrittsgeschichte darstellt (Foucault 2008d: 710), hin zu den Technologien der Macht ermöglicht es, das „Wie“ der Macht zu ergründen (Foucault 2001: 37). Unter diesem „Wie“ der Macht sind „historisch kontingente Machtpraktiken, [...] wirkungsvolle Techniken und tatsächliche Funktionsweisen der Macht“ (Bublitz 2008: 276) zu verstehen. Foucault beabsichtigt auf diese Weise eine Umkehrung des juristisch-diskursiven Modells und eine Separation der Macht von den Begriffen des Rechts und des Eigentums, „in die sie [die Macht, B.H.] die Theorien bis jetzt hinein gepreßt haben“ (Foucault 1978a: 40), hin zu einem handlungstheoretischen (Honneth 1985: 173ff) und somit relationalem Modell von Macht, welches Macht an die Ausübung und den Vollzug koppelt. Hierzu sollen die analytischen Begriffe

1) der subjektzentrierten Souveränität durch ein vielfältiges und bewegliches Kräfteverhältnis, 2) das Modell des Rechts durch ein strategisches Modell, 3) das Privileg des Gesetzes durch den Gesichtspunkt der Zielsetzung, 4) und schließlich

das Privileg des Verbotes durch die taktische Effizienz ersetzt werden (Foucault 2008c: 1005).

Ausgehend von den wissenschaftstheoretischen Annahmen kann und will Foucault keine Essenz der Macht bestimmen. So verzichtet er in einer nominalistischen Wende auf eine Vorstellung der Macht, welche sich einem singulären Ursprung zuschreiben ließe; jeder vermeintliche Ursprung löst sich in ein Ensemble kontingenter Herkünfte auf (Hetzel 2001: 198): „Zweifellos muß man Nominalist sein: die Macht ist nicht eine Institution, ist nicht eine Struktur, ist nicht eine Mächtigkeit einiger Mächtiger. Die Macht ist der Name, den man einer komplexen strategischen Situation in einer Gesellschaft gibt“ (Foucault 2008c: 1098).

Foucault lehnt sich hierbei bewusst an die Machtkonzeption bzw. die „Hypothese Nietzsches“ (Foucault 2001: 33) an, wenn er diese „komplexe strategische Situation in einer Gesellschaft“ ausgehend von mikrosoziologischen Kräfteverhältnissen beschreibt. Der Gegenstand seiner Analysen ist also nicht Macht, sondern Machtbeziehungen auf individueller Ebene: „Unter Macht, scheint mir, ist zunächst zu verstehen: die Vielfältigkeit von Kräfteverhältnissen, die ein Gebiet bevölkern und organisieren; das Spiel, das in unaufhörlichen Kämpfen und Auseinandersetzungen diese Kräfteverhältnisse verwandelt, verstärkt, verkehrt; die Stützen, die diese Kräfteverhältnisse aneinander finden, indem sie sich zu Systemen verketteten - oder die Verschiebung und Widersprüche, die sie gegeneinander isolieren“ (Foucault 2008c: 1098).

Macht geht somit nicht mehr von einem übergeordneten Subjekt aus, sondern entsteht im fortwährenden Widerstreit der Zielsetzungen von einer Vielzahl an Individuen. Allerdings stellt das Kräfteverhältnis an sich noch keine Macht dar, sondern erst der daraus resultierende Erfolg und somit die Durchsetzung eines bzw. mehrerer der beteiligten Subjekte (Honneth 1985: 175). Der Erfolg in der Durchsetzung der eigenen Zielsetzung, also die eigentliche Wirkungsweise der Macht in der Machtausübung, beschreibt Foucault im Kontext der Disziplin als die Besitznahme, Formung und Lenkung der Lebensführung anderer (Raffnsøe et al. 2011: 34): „In Wirklichkeit sind Machtbeziehungen definiert durch eine Form von Handeln, die nicht direkt und unmittelbar auf andere, sondern auf deren Handeln einwirkt. Eine handelnde

Einwirkung auf Handeln, auf mögliches oder tatsächliches, zukünftiges oder gegenwärtiges Handeln“ (Foucault 2005c: 255).

Allgemeiner formuliert könnte man sagen, dass Macht im Sinne Foucaults, da sie nicht an ein spezifisches Ziel gebunden ist, „[t]he ability of individuals to create change - no matter how insignificant“ (Heller 1996: 83) - darstellt. Was Heller hier mit „change“ meint, ist die Veränderung des Verhaltens eines Individuums aufgrund des Einflusses eines anderen Individuums - eine intersubjektive Relation, die sich als Machtbeziehung beschreiben lässt. Die Art des Einflusses, sei es repressiv respektive produktiv oder beides gleichzeitig, bleibt dabei un spezifiziert. Hervorzuheben ist allerdings, dass Macht nur aus der „handelnden Einwirkung“, d. h. der Interaktion der Individuen, resultiert und folglich an ein spezifisches Ereignis gebunden ist. Macht ist somit einerseits ergebnisoffen und in diesem Sinne ein „medium of change“ (ebd.: 83), andererseits ebenso einer permanenten Labilität unterworfen, da sie in jeder Interaktion reproduziert werden muss.

Dies macht auch deutlich, warum Foucault eine Position außerhalb des sozialen Bezugssystems sowohl in Form politischer, als auch epistemischer Souveränität ablehnt (Rouse 2006: 106). Ergo erscheinen Macht und Widerstand komplementär, als verschiedene Modalitäten von sozialem Handeln und untrennbar miteinander verbunden: „Wo es Macht gibt, gibt es Widerstand. Und doch oder vielmehr gerade deswegen liegt der Widerstand niemals außerhalb der Macht“ (Foucault 2008c: 1100). Da Foucault Macht an jede Form sozialer Interaktion bzw. intersubjektiver Beziehungen knüpft, ist Widerstand somit einerseits eine notwendige Konsequenz aus jeder Form der Macht, andererseits kann es keinen Widerstand außerhalb des Feldes der Macht geben (Hetzel 2001: 200; Suarez Müller 2008: 46): „Die Widerstände rühren nicht von irgendwelchen ganz anderen Prinzipien her“ (Foucault 2008c: 1101).

Das souveräne Subjekt des juristisch-diskursiven Modells - darin inbegriffen das marxistische Subjekt - löst sich insofern auf, da Foucault die Ebene der Analyse von der Makroebene des Souveräns auf die Mikroebene, der den Souverän konstituierenden Individuen verlagert, die in der vorliegenden Konzeption immer zugleich Subjekte als auch Objekte der Macht sind (Heller 1996: 80f). Die Individuen

sind Objekte der Macht, wenn die Akteure in einer sozialen Interaktion unterliegen, d. h. ihre Ziele nicht durchsetzen können und sich den Intentionen eines anderen oder der anderen beugen müssen. Aber ebenso sind sie Subjekte, da das Spiel der Macht in jeder sozialen Interaktion - in Form des Widerstandes - von Neuem beginnt und sie somit immer die Möglichkeit haben, in der Durchsetzung ihrer Ziele und somit einer taktischen Umkehrung der lokalen Kräfteverhältnisse Macht auszuüben (Sarasin 2005: 153).

Wenn jedoch alle Formen sozialer Interaktion immer eine taktische Komponente haben, so gibt es demnach kein Außen der Macht zu anderen Relationen: „Die Machtbeziehungen verhalten sich zu anderen Typen von Verhältnissen (ökonomische Prozesse, Erkenntnisrelationen, sexuelle Beziehungen) nicht als etwas Äußeres, sondern sind ihnen immanent“ (Foucault 2008c: 1099). Dieses Verständnis ermöglicht es, Macht in Kategorien von „Kampf, Konflikt oder Krieg“ (Foucault 2001: 32) zu analysieren. So sei Macht „der mit anderen Mitteln fortgesetzte Krieg“ und in Umkehrung von Clausewitz „Politik die Fortsetzung des Krieges mit anderen Mitteln“ (ebd.). Diese Vorstellung eines Krieges bzw. Kriegszustandes darf jedoch weder damit identifiziert werden, dass jede Form der Intersubjektivität Kriegsbeziehungen gleicht (Suarez Müller 2008: 46), noch mit der von Hobbes verwendeten Formel des Kampfes „aller gegen alle“. Wie gezeigt wurde, bindet Foucault seine Vorstellung eines gesellschaftlichen Krieges an die strategischen Handlungen der Subjekte, welche schon immer in einem sozialen Bezugs- und Regelsystem situiert sind, wohingegen es sich im Verständnis Foucaults bei dem Kriegszustand Hobbes um ein „Theater des Austausches von Repräsentationen“ (Foucault 2001: 111) in einem hypothetischen, präsozialen Raum handelt (Detel 1998: 61). Der Versuch Macht in Begriffen des Krieges und des Kampfes zu fassen, dient in erster Linie dazu, die Kontingenz der Machtbeziehungen zu betonen und eine Subsumierung der Totalität von Machtbeziehungen unter ein Sinnsystem zu negieren (Rouse 2006: 111). Weder liegt den Auseinandersetzungen eine sinnhafte Regelmäßigkeit zugrunde, noch lässt sich in den strukturellen Resultaten der Auseinandersetzungen eine Sinnhaftigkeit jenseits der Kräfteverhältnisse extrahieren.

### Fazit

Die nur skizzierte Foucaultsche Kontrastfolie der historischen Ontologie lässt einige Problematiken im Zusammenhang mit der Habermasschen Konzeption von Öffentlichkeit deutlich werden. Hierbei sollen insbesondere drei Punkte herausgegriffen werden: 1) Humanität als Grundlage der Öffentlichkeit, 2) die Rationalisierung als solche und 3) das zugrunde liegende Machtverständnis.

Zu 1) Habermas' Konzeption von Öffentlichkeit lässt deutlich werden, dass eine Abstraktion von sozialen Präfigurationen nur im Rahmen der anthropologischen Grundvoraussetzung des Humanismus möglich ist. Gerade die Vorstellung einer wahren menschlichen Natur oder Idealität greift Foucault in seiner historischen Ontologie an: „Daraus darf man nicht die Schlussfolgerung ziehen, dass alles das, was sich auf den Humanismus berufen konnte, zu verwerfen ist, sondern dass die humanistische Thematik an sich selbst zu biegsam, zu verschiedenartig und zu unbeständig ist, um der Reflexion als Achse zu dienen.“ (Foucault 2005b: 701).

Die Zurückweisung anthropologischer Universalien macht den Blick für die historische, sozialen Strukturen der Subjektkonstitution frei. Habermas glaubt sich des Problems der sozialen Strukturen durch das Prinzip der Humanität, die er als institutionalisierte Wahrheit in der bürgerlichen Kleinfamilie gegeben sieht, entledigen zu können. Er vergisst aber dabei, und darauf weist Foucault hin, dass die Humanität als solche selbst wiederum historischen und nicht universalen Charakter hat. Signifikat und Signifikant variieren nach der jeweiligen diskursiven Ordnung.

Zu 2) Mit der Historisierung von Humanität bzw. Ablehnung des universalen Konzepts als solches kann eine faktische Parität der Teilnehmer, ein zwangloser Kommunikationsprozess nicht mehr als gegeben angenommen werden. Es kommt nicht nur zum Ausschluss von Personengruppen aus der Öffentlichkeit, sondern auch a priori zum Ausschluss von Argumenten: Man weiß, daß man nicht das Recht hat, alles zu sagen, daß man nicht bei jeder Gelegenheit von allem sprechen kann, daß schließlich nicht jeder beliebige über alles beliebige sprechen kann“ (Foucault 1993: 11).

Dieser Verlust einer angenommenen

Parität der Subjekte in der Öffentlichkeit führt zu einer Verschiebung vom Inhalt der Aussage zum Aussageakt und folglich zur Verortung der Öffentlichkeit in der taktischen Auseinandersetzung. Wenn die Öffentlichkeit sich somit nicht einer epistemischen Souveränität versichern kann, so verliert die öffentliche Meinung ihren korrespondenztheoretischen Wahrheitsgehalt und, auch wie Habermas konstatiert, ihre Kraft der Transzendenz. Die Perception von sozialen Phänomenen stellt sich als sozial vermittelt dar, Argumente stehen gleichwertig nebeneinander und Wahrheit entsteht nur durch den mehr oder minder unbewussten sozialen Bezugsrahmen. Eine Rationalisierung durch zwanglose Diskussion einerseits und der objektiven Perception einer natürlichen Ordnung andererseits wird unmöglich.

Zu 3) Selbst wenn man die bisherigen Kritikpunkte außer Acht lässt, so birgt die Fokussierung der Rationalisierung auf eine möglichst vollständige gesetzliche Normierung weitere Probleme. In der methodologischen Fokussierung Foucaults auf den Körper kann er historisch nachweisen, dass Herrschaft keineswegs durch Gesetze aufgelöst wird, sondern vielmehr das Gesetz von Disziplinen und Biopolitik als Machtformen abgelöst wird. Diese Formen der Macht haben den Charakter der Herrschaft tatsächlich in grundlegender Weise verändert, allerdings in Richtung einer verstärkten und subtileren Vermachtung der Gesellschaft, die vor allem produktiv wirkt und Selbstverhältnisse schafft und sich nicht mehr als arkaner Machtanspruch in Form von Gewalt artikuliert.

Es sollte deutlich geworden sein, dass Habermas' Konzept von Öffentlichkeit, an dem er wie das Vorwort zur Neuauflage 1990 deutlich macht, weiterhin festhält (Habermas 2013: 11ff), einige theoretische Schwierigkeiten offenbart, die durch eine Kontrastierung mit der Theorie Foucaults signifikant hervortreten. Allerdings steht durch eine vollkommene Fokussierung auf die Position Foucaults die politische Funktion der Öffentlichkeit in ihrer Grundlage erheblich zur Disposition. Beide Perspektiven auf Öffentlichkeit erweisen sich allerdings nach Embacher erstaunlich intuitiv: „Schon bei einer allgemeinen Betrachtung öffentlicher Diskurse zeigt sich, daß dort mit einer strukturgebenden Produktivität einerseits sowie

einer immer schon unterstellten Normativität andererseits zwei völlig verschiedene, aber gleichsam wirkende Kräfte in Bewegung sind“ (Embacher 2001: 158). Einerseits ist Öffentlichkeit gekennzeichnet von prädiskursiven Wissens- und Machtdispositiven, die jegliche Art eines rationalen Diskurses unmöglich zu machen scheinen, andererseits wäre die deliberative Form des demokratischen Prozesses mit rechtlich verbürgten Kommunikationsfreiheiten und der Möglichkeit allgemeiner demokratischer Teilhabe nicht zu erklären, wenn in der Öffentlichkeit alle Diskurse nach den Strukturmustern von Wissen und Macht im Foucaultschen Sinne verliefen (ebd.). Will man die Idee einer intersubjektiven Rationalität und eines kollektiven Normbildungsprozesses nicht aufgeben, so wird allerdings die Frage nach dem kulturellen a priori umso wichtiger. Nur auf Basis einer möglichst kritischen Haltung gegenüber unserer eigenen Subjektivität und deren Grenzen wird eine Fokussierung auf die Inhaltsebene unserer Argumente überhaupt erst möglich. ■■■

### Literaturverzeichnis

#### Habermas

*Benhabib, Seyla 1995: Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne, Frankfurt a. M.*

*Brunkhorst, Hauke/Kreide, Regina/Lafont, Christina (Hrsg.) 2009: Habermas-Handbuch, Stuttgart.*

*Calhoun, Craig J. (Hrsg.) 1992: Habermas and the Public Sphere, Cambridge.*

*Embacher, Serge 2001: Selbstverschuldete Unmündigkeit. Überlegungen zu den normativen Grundlagen einer Kritik der Öffentlichkeit, in: [http://www.diss.fu-berlin.de/diss/receive/FUDISS\\_thesis\\_000000001050](http://www.diss.fu-berlin.de/diss/receive/FUDISS_thesis_000000001050); 09.08.2013.*

*Fraser, Nancy 2009: Theorie der Öffentlichkeit, in: Brunkhorst et al. (Hrsg.): Habermas-Handbuch, Metzler: Stuttgart.*

*Gerhardt, Volker 2012: Öffentlichkeit. Die politische Form des Bewusstseins, München.*

Habermas, Jürgen 1964: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt a. M.

Habermas, Jürgen 1964: *Öffentlichkeit (ein Lexikonartikel)*, in: Habermas, Jürgen: *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze*, Frankfurt a. M.  
 Habermas, Jürgen 1971: *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a. M.

Habermas, Jürgen 2013: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt a. M.

Heming, Ralf 1997: *Öffentlichkeit, Diskurs und Gesellschaft. Zum analytischen Potential und zur Kritik des Begriffs der Öffentlichkeit bei Habermas*, Wiesbaden.

Hohendahl, Peter Uwe 1992: *The Public Sphere: Models and Boundaries*, in: Calhoun, Craig J. (Hrsg.): *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge.

Hölzing, Philipp 2012: *Öffentlichkeit und Privatheit. Rekonstruktion einer Unterscheidung am Beispiel der Theorie von Jürgen Habermas*, in: *Diskurs: Gesellschafts- und Geisteswissenschaftliche Interventionen*, 8: 1.

Honneth, Axel 1985: *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a. M.

Jäger, Wolfgang 1973: *Öffentlichkeit und Parlamentarismus. Eine Kritik an Jürgen Habermas*, Stuttgart.

Koivisto, Juha/Väliiveronnen, Esa 1993: *Das Comeback kritischer Theorien der Öffentlichkeit*, in: *Das Argument*, 35:5.

Løvlie, Lars 2001: *Rereading Jürgen Habermas' „Strukturwandel der Öffentlichkeit“*, in: *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung*, 2: 2.

Marx, Karl 2009 (1848): *Manifest der Kommunistischen Partei. Kommentierte*

*Studienausgabe*, hrsg. von Theo Stammen, Paderborn.

Marx, Karl/Engels, Friedrich 1969: *Die deutsche Ideologie*, in: Marx, Karl/Engels, Friedrich: *Werke*, Bd. 3, Berlin.

Marx, Karl/Engels, Friedrich 1969: *Werke*, Bd. 3, Berlin.

### Foucault

Bublitz, Hannelore 2008: *Macht*, in: Kammler, Clemens (Hrsg.): *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart.

Campbell, David 2010: *Poststructuralism*, in: Dunne, Tim/Kurki, Milja/Smith, Steve (Hrsg.): *International Relations Theories. Discipline and Diversity*, Oxford.

Dahlmanns, Claus 2008: *Die Geschichte des modernen Subjekts. Michel Foucault und Norbert Elias im Vergleich*, Münster.

Detel, Wolfgang 1998: *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt a.M.

Dunne, Tim/Kurki, Milja/Smith, Steve (Hrsg.) 2010: *International Relations Theories. Discipline and Diversity*, Oxford.

Foucault, Michel 1978: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin.

Foucault, Michel 1978a: *Wahrheit und Macht*, in: Foucault, Michel: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin.

Foucault, Michel 1978b: *Die Analytik der Macht*, in: Foucault, Michel: *Dispositive der Macht. Michel Foucault über Sexualität, Wissen und Wahrheit*, Berlin.

Foucault, Michel 1993: *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt a. M.

Foucault, Michel 2002: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. II: 1970-1975*, hrsg. von Daniel Defert; François Ewald, Frankfurt a. M.

Foucault, Michel 2002a: *Nietzsche, die Genealogie, die Historie*, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. II: 1970-1975*, hrsg. von Daniel Defert; François Ewald, Frankfurt a. M.

Foucault, Michel 2002b: *Die Wahrheit und die juristischen Formen*, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. II: 1970-1975*, hrsg. von Daniel Defert; François Ewald, Frankfurt a. M.

Foucault, Michel 2002c: *Gespräch mit Michel Foucault*, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. II: 1970-1975*, hrsg. von Daniel Defert; François Ewald, Frankfurt a. M.

Foucault, Michel 2003: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. III: 1976-1979*, hrsg. von Daniel Defert; François Ewald, Frankfurt a. M.

Foucault, Michel 2003a: *Die politische Funktion des Intellektuellen*, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. III: 1976-1979*, hrsg. von Daniel Defert; François Ewald, Frankfurt a. M.

Foucault, Michel 2005: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. IV: 1980-1988*, hrsg. von Daniel Defert; François Ewald, Frankfurt a. M.

Foucault, Michel 2005a: *Was ist Aufklärung (Auszug aus der Vorlesung vom 5. Januar 1983 am Collège de France)*, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. IV: 1980-1988*, hrsg. von Daniel Defert; François Ewald, Frankfurt a. M.

Foucault, Michel 2005b: *Was ist Aufklärung?*, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. IV: 1980-1988*, hrsg. von Daniel Defert; François Ewald, Frankfurt a. M.

Foucault, Michel 2005c: *Zur Genealogie der Ethik: Ein Überblick über laufende Arbeiten*, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. IV: 1980-1988*, hrsg. von Daniel Defert; François Ewald, Frankfurt a. M.

Foucault, Michel 2005d: *Strukturalismus und Poststrukturalismus*, in: Foucault, Michel: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Bd. IV: 1980-1988*, hrsg. von Daniel Defert; François Ewald, Frankfurt a. M.

Foucault, Michel 2008: *Die Hauptwerke*, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel 2008a: *Die Ordnung der Dinge*, in: Foucault, Michel: *Die Hauptwerke*, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel 2008b: *Archäologie des Wissens*, in: Foucault, Michel: *Die Hauptwerke*, Frankfurt a.M.

Foucault, Michel 2008c: *Sexualität und Wahrheit. Der Wille zum Wissen*, in: Foucault, Michel: *Die Hauptwerke*, Frankfurt a. M.

Foucault, Michel 2008d: *Überwachen und Strafen*, in: Foucault, Michel: *Die Hauptwerke*, Frankfurt a.M.

Frietsch, Ute 2008: *Die Ordnung der Dinge*, in: Kammler, Clemens (Hrsg.): *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart.

Gamm, Gerhard/Hetzel, Andreas/Lilienthal, Markus (Hrsg.) 2001: *Hauptwerke der Sozialphilosophie*, Stuttgart.

Goebel, Bernd/Suarez Müller, Fernando 2007: *Kritik der postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker*, Darmstadt.

Günzel, Stephan 2008: *Wahrheit*, in: Kammler, Clemens (Hrsg.): *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, Stuttgart.

Gutting, Gary 2006: *The Cambridge companion to Foucault*, Cambridge.

Heller, Kevin Jon 1996: *Power, Subjectification and Resistance in Foucault*, in *Substance*, 25:1.

Hetzel, Andreas 2001: *Michel Foucault: Überwachen und Strafen*, in: Gamm et al. (Hrsg.): *Hauptwerke der Sozialphilosophie*, Stuttgart: Reclam.

Honneth, Axel/Saar, Martin 2003: *Michel Foucault - Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, Frankfurt a.M.*

Kammler, Clemens (Hrsg.) 2008: *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart.*

Kammler, Clemens 2008: *Wissen*, in: Kammler, Clemens (Hrsg.): *Foucault-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung, Stuttgart.*

Ladwig, Bernd 2009: *Moderne Politische Theorie. Fünfzehn Vorlesungen zur Einführung, Schwalbach.*

Raffnsøe, Sverre; Gudmand-Høyer, Marius; Thaning, Morten Sørensen 2011: *Foucault. Studienhandbuch, München.*

Rehfus, Wulff D. 2003: *Handwörterbuch Philosophie, Göttingen.*

Rouse, Joseph 2006: *Power/Knowledge*, in: Gutting, Gary: *The Cambridge companion to Foucault, Cambridge.*

Ruoff, Michael 2007: *Foucault-Lexikon. Entwicklung - Kernbegriffe - Zusammenhänge, Paderborn.*

Sarasin, Phillipp 2005: *Michel Foucault zur Einführung, Hamburg.*

Suarez Müller, Fernando 2007: *Alte und neue Sophistik 1: Macht und Sprache. Protagoras von Abdera und Michel Foucault im Vergleich*, in: Goebel, Bernd/Suarez Müller, Fernando: *Kritik der postmodernen Vernunft. Über Derrida, Foucault und andere zeitgenössische Denker, Darmstadt.*

Veyne, Paul 2003: *Michel Foucaults Denken*, in: Honneth, Axel/Saar, Martin: *Michel Foucault - Zwischenbilanz einer Rezeption. Frankfurter Foucault-Konferenz 2001, Frankfurt a. M.*

Veyne, Paul 2009: *Foucault. Der Philosoph als Samurai, Stuttgart.*

Wiesen, Brigitte 2003: *Wahrheit*, in: Rehfus, Wulff D.: *Handwörterbuch Philosophie, Göttingen.*

Christina Pauls

## KULTUR ALS NEUER RASSEBEGRIFF

Die Persistenz von Postkolonialität in der Diskussion um den Kampf der Kulturen im südostasiatischen Diskurs

### Abstract

Christina Pauls

B.A. Governance  
& Public Policy,  
Universität Passau,  
3. Fachsemester,  
christinapauls@web.de

*Der folgende Beitrag setzt sich mit kulturalistischem Rassismus und postkolonialen Kontinuitäten im Kontext der Debatte um den Kampf der Kulturen (Huntington 1996) auseinander. Basierend auf postkolonialen Theorieansätzen erkennt er die Bedeutung von historisch institutionalisierten Rollenbildern (West vs. Rest) durch die koloniale Expansion an. Mit besonderem Fokus auf südostasiatische Diskurse wird analysiert, ob postkoloniale Akteure danach streben, sich eines Rückgriffs auf einen "antirassistischen Rassismus" (Chakrabarty 2010) zu bedienen, der hinter der Fassade von Kulturbegriffen der Emanzipation vom Westen sowie der Transformation globaler Interaktionslogiken dienen soll. Im Speziellen werden *The Voice of Asia* (Mohamad, Ishihara 1995) und *Die Rückkehr Asiens* (Mahbubani 2008) untersucht. Anhand eines Leitfadens zur differentialistischen Ideologie (Taguieff 2010) werden zentrale Aussagen der ausgewählten Werke diskursanalytisch auf rassistische Attitüden überprüft. Der Beitrag folgert, dass Kultur als neuer Rassebegriff in moderne identitäre und machtpolitische Diskurse Einzug nimmt.*

### Einleitung

Diese Arbeit soll einen Beitrag zum Verständnis von postkolonialen Kontinuitäten im Kontext des von Huntington propagierten clash of civilizations (Huntington: 1996) leisten. Sie geht von der Einsicht aus, dass globale Entwicklungen unter Einbezug der kolonialen und imperialen Strukturen sowie historischen Interaktionen des Westens mit dem Rest der Welt angemessener nachvollzogen werden können. Durch die westliche Expansion seit dem 15. Jahrhundert haben nicht-westliche Staaten ein Selbstbild entwickelt, das ihre eigene Moderne an europäischen Standards misst. Mit dem wirtschaftlichen Erfolg weiter Teile Südasiens lässt sich nun das Phänomen beobachten, dass südostasiatische Stimmen den Kulturbegriff politisch umzuwerten versuchen, um globale Interaktionslogiken zu transformieren und damit den Eurozentrismus abzulösen, der sich in Folge des Kolonialismus institutionalisiert hat.

Zentraler Forschungsgegenstand bildet in dieser Arbeit daher der Diskurs südostasiatischer Denker in postkolonialer, essentialisierender Manier, in dem Ansätze eines kulturalistischen Relativismus als grundlegende Abgrenzung zum Westen auffallen. Hinter Literatur, die von asiatischen Stimmen als Antwort auf ein neues Zeitalter verfasst wurde, stechen Vorwürfe und Inkommensurabilitäten, die unter der Fassade von Kulturbegriffen zur Abgrenzung und zur Emanzipation vom Westen dienen sollen, hervor. Diese Literatur ist selbst jedoch im Erbe des clash of civilizations zu betrachten, in dem die Politisierung des Kulturbegriffs einen wissenschaftlichen Durchbruch erfahren hat.

Für diese Arbeit wurden im Speziellen *The Voice of Asia* (Mahathir/Ishihara: 1995) und *Die Rückkehr Asiens* (Mahbubani: 2008) ausgewählt, da sie gerade durch die Diskontinuität, die sie auszeichnet, geeignete Analyseobjekte für die Gefahren der Selbsterfüllung des clash of civilizations sind. Methodisch lehnt sich die vorliegende Arbeit an postkoloniale Theorie an, und versucht, diskursanalytisch die Identitätsbildungs- und -artikulationsprozesse auf rassistische Attitüden hin zu überprüfen.

### Was ist postkoloniale Theorie?

Diese Arbeit orientiert sich an postkolonialen Theorien, welche zur Interpretation historisch institutionalisierter Machtlogiken beitragen und die Debatte um den clash of civilizations konstruktiv befruchten können. Einerseits fungieren postkoloniale Ansätze als Interpretationsansatz, welche seinen Schwerpunkt auf diskursiv vermittelte Machtformen setzt, andererseits können sie sich aufgrund globaler historischer Verflechtungen als besonders aufschlussreich ergeben.

Dabei betont postkoloniale Theorie die Zentralität der kolonialen Expansion und Herrschaft und die noch in die Gegenwart wirkenden Effekte sowie Kontinuitäten kolonialer Herrschaft.

Theoretische Grundlagen sind u.a. marxistisch-leninistische Ansätze, welche sich auf die Interpretation und Analyse der Weltwirtschaft anhand eines materiellen Kolonialismus beschränken. Einen für Identitätspolitik zentraleren Forschungsschwerpunkt nimmt in postkolonialen Theorien hingegen die psychologische Dimension des Kolonialismus ein. In dieser Hinsicht war das „kolonialistische Denken“ prägend für die Legitimationsrhetorik des Kolonialismus, das sich laut Osterhammel aus drei zentralen Elementen konstituierte: „die Idee der unversöhnlichen Fremdheit, der Glaube an die höheren Weihen der Kolonisation und die Utopie der reinigenden Verwaltung“ (Osterhammel 2001: 113).

Stuart Hall beschreibt die West-Rest-Konstruktion als eine Ideologie, die durch ein Kräftefeld von Macht und Wissen im Rahmen der Kolonisierung konstituiert wurde. Dabei betont er die Vielschichtigkeit des Kolonialismus als Herrschafts- und Machtsystem. Die Konstruktion des Anderen als essentieller Gegenpol zum „zivilisierten“, überlegenen europäischen Selbst diene als Fundament des westlichen Selbstverständnisses. Der moderne Westen sei in diesem Sinne nicht aus sich heraus, sondern als Ergebnis kolonialer Interaktionen zu verstehen. Kolonialismus umfasst daher mehr als die formelle Besetzung und ökonomische Ausbeutung von Territorien in den Ländern des globalen Südens, sondern muss als Konstruktions- und Formationsprozess verstanden werden, welcher identitätsstiftend für den Westen und den Rest

wirkte. Er konstituiert somit „ein Bewusstsein und einen Zustand, der weiterhin über Spuren und Effekte kolonialer Geschichte den Alltag im Norden und im Süden bestimmen“ (Rodríguez: 2000).

Unter dieser Annahme ist es unmöglich, die Geschichte des Westens ohne die Geschichte der Kolonialländer nachzuvollziehen und umgekehrt. Die Idee der verwobenen Geschichte (Conrad/Randeria: 2002) impliziert des Weiteren, dass es nicht ausreicht, politisch verantwortliches Handeln nur innerhalb nationalstaatlicher Grenzen anzustreben.

Um die Konstruktionsprozesse zu entlarven, bedient sich die postkoloniale Theorie poststrukturalistischer Ansätze, inspiriert von der Machtanalytik Foucaults und Derridas als Basis für die Dekonstruktion essentialistischer und eurozentristischer Diskurse. Dabei werden binäre Oppositionen wie Kolonisierer-Kolonisierter, Okzident und Orient, auf die sich Erzählungen und Repräsentationen kultureller Differenz stützen, hinterfragt.

Die Verknennung der Interdependenz von Macht und Identität soll durch postkoloniale Ansätze überwunden werden. Sie folgen der Prämisse der als Vorläufer postkolonialer

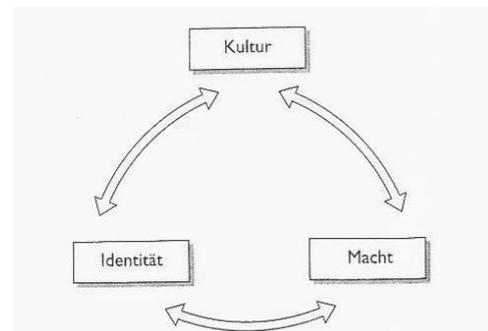


Abb. 1: Das magische Dreieck der Cultural Studies (Quelle: Marchart 2008: 34).

Theorien geltenden Cultural Studies, dass kulturelle Konstruktion sozialer Identitäten unverkennbar in bestehende Machtverhältnisse eingebettet seien.

Kultur nimmt eine Doppelrolle ein, als „Bedeutungshorizont, vor dem Identitäten artikuliert werden, und [als] Werkzeug, mithilfe dessen diese Artikulation vonstatten geht“ (Marchart 2008: 33).

Dabei wird Identität in dem Kräfterdreieck in Form von hegemonialen Kämpfen um Dominanz und In-/Exklusion auf kultureller

Basis definiert. Daher formen und strukturieren Machtbeziehungen Gesellschaften und ihre Kultur, wobei Kultur zum Terrain sozialer Bedeutungsproduktion avanciert (Marchart 2008: 219).

### Problematik der Dekonstruktion

Die Methode der Dekonstruktion mag die Gefahr einer normativen Beliebigkeit bergen, die in letzter Konsequenz einen kulturellen und moralischen Relativismus nach sich ziehen könnte.

Im Allgemeinen kann festgestellt werden, dass postkoloniale Kritik nicht gegen den Westen und westliche Werte als solche gerichtet ist, sondern gegen die Herausforderungen, die sich aus ihnen ergeben haben. Postkoloniale Theorien lehnen unter dieser Prämisse einen Universalismus nicht grundsätzlich ab und bestreiten keine allgemeingültige Ethik, sie interessieren sich vielmehr für das Spannungsfeld und warnen davor, dass die Betonung des Partikularen nicht das Allgemeine zerstören darf (Chakrabarty 2010: 62). Das impliziert eine doppelte Delegitimierungsbewegung: einerseits gegen westlichen Imperialismus und eurozentristische Universalitätsansprüche, sowie gegen deren Spiegelbilder andererseits, die sich in nationalistischen Projekten postkolonialer Bourgeoisien, Partikularismen und Kulturrelativismen manifestieren (Kerner 2012: 32).

### Die West-Rest-Konstruktion

Stuart Hall veröffentlichte 1994 einen Artikel, in welchem er darlegt, dass der Westen eine diskursive Konstruktion darstellt, die ex post dekonstruiert und analysiert werden kann. The West and the Rest problematisiert die Interaktion und das Othering, die Ver-Änderung, zwischen westlichen und nicht-westlichen Gesellschaften bei der Entstehung der sog. Moderne. Othering bezeichnet die Tendenz, die eigene Gruppe (sei sie „rassisch“, religiös, ethnisch, kulturell etc. definiert) von anderen abzugrenzen, während Aussenstehende als „anders“, v.a. negativ bewertet werden.

Dabei verweist Hall auf gewisse Vorstellungen und Maßstäbe der westlichen Moderne, an denen der Modernitäts- und Entwicklungsgrad anderer

Gesellschaften gemessen wird.

Der Westen fungiert in einer solchen postkolonialen Lesart als Ideologie und impliziert so ein bewertendes Evaluationsmuster, dessen Rhetorik spezifische Konnotationen ausdrückt, beispielsweise „der Westen“ = entwickelt = erstrebenswert; bzw. „der Nicht-Westen“ = unterentwickelt = nicht erstrebenswert.

In Anlehnung an die aus der Sprachtheorie entlehnten binären Oppositionen kann durch den Diskurs über den Westen und den Rest die simplifizierende Weltansicht als eine solche Ideologie entlarvt werden, die selbst internen Differenzierungen nicht standhalten kann:

“In short, the discourse, as a ‚system of representation‘, represents the world as divided according to a simple dichotomy the West/the Rest. That is what makes the discourse of ‚the West and the Rest‘ so destructive – it draws crude and simplistic distinctions and constructs an over-simplified conception of ‚difference‘“ (Hall 1992: 189).

So fungierte die West-Rest-Konstruktion schon seit der Erfindung der Welt durch die europäische Expansion als Konstruktion von Identität, die einerseits die westliche Identität konstituierte, andererseits als Legitimationsgrundlage für imperiale Herrschaft herangezogen wurde.

“The so-called uniqueness of the West was, in part, produced by Europe’s contact and self-comparison with other, non-western societies (the Rest), very different in their histories, ecologies, patterns of development and cultures from the European model. The difference of those other societies and cultures from the West was the standard against which the West’s achievement was measured” (Hall 1992: 187).

Kolonialismus und Imperialismus werden hier als wechselseitiger Prozess aufgefasst, die sowohl den Westen als auch den Rest in unterschiedlicher Wirkungsweise verändert (hat). Dabei ist es nicht primär relevant, dass tatsächliche koloniale Fremdherrschaft über ein spezifisches Land vorhanden war. Fremd- aber auch Selbst-Kolonisierung werden hier gemeinsam als Folge der eurozentristischen Weltbildes betrachtet. Der West-Rest-Diskurs war mithin schon seit seinem Aufkommen eurozentristisch geprägt. Dieser Eurozentrismus kann anhand eines

Verständnis der Moderne enthüllt werden, das explizit westliche Errungenschaften als einzigen Entwicklungspfad der Zukunft darstellt. Sowie darüber hinaus daran, dass die westliche historische Entwicklung als Phänomen sui generis dargestellt wird, welche ausschließlich auf den distinkten, innergesellschaftlichen Faktoren des Westens selbst basiert, und das Außen unbeachtet lässt.

### Orient und Okzident

Orientalismus von Edward Said gilt als Gründungsdokument für die Methodologie postkolonialer Studien. Denn es versucht, aufzudecken, wie diskursive Konstruktionen des Orients mit westlichen Machtstrategien verbunden sind, insbesondere wie Macht mit Wissensproduktion korreliert. Dabei gründe der Orientalismus als Wissenschaft in erster Linie auf einer gesetzten Binarität von Orient und Okzident, die einerseits den Orient simplifiziert, homogenisiert und damit trivialisiert, andererseits ein Othering aus europäischer Perspektive darstellt, welches eine positiv konnotierte europäische Identität in Abgrenzung zum konstruierten Gegenbild, dem Orient, erschafft. Die konstruierte Grenze zwischen Orient und Okzident ist weder natürlich noch essentiell:

„Es ist die ‚imaginative Geographie‘, die als zentral für die Konstruktion von Entitäten – wie den Orient – gelten kann, und diese verlangt nach rigider und stabiler Grenzziehung“ (Varela/Dhawan 2005: 34).

Das unter dem Vorwand von Interkulturalität angetriebene Erforschen des Orients stelle aus der privilegierten, superioren Position des Westens eine asymmetrische interkulturelle Begegnung dar und diene der Stabilisierung europäischer Herrschaft. „Orientalismus“ kann als Psychoanalyse kolonialer Stereotypisierungsprozesse gelesen werden, insofern es aufzeigt, wie sowohl Kolonisierte als auch Kolonisatoren gleichermaßen über den kolonialen Diskurs produziert worden sind. Dabei wurde der Orient nicht, wie aus eurozentristischer Perspektive, „entdeckt“, sondern „orientalisiert“ und damit erschaffen. Der Befund von „Orientalismus“ konstatiert, dass die Stabilisierung westlicher Hegemonie ein bewusst etablierter Prozess durch diskursive und nicht-diskursive Praktiken sei.

### Der Mythos vom „Kampf der Kulturen“

Gazi Çağlar entlarvt das dichotomische Denken in Samuel P. Huntington's Paradigma des clash of civilizations als traditionelle Orient-Okzident Binarität, wie sie schon in „Orientalismus“ analysiert wurde. Dies macht er daran fest, dass Huntington die größte Herausforderung in einer konfuzianisch-islamischen Koalition sieht, welche im Prinzip nichts anderes als die ideologische Rekonstruktion des Orients sei (Çağlar 2002: 22). Çağlar konstatiert:

„Huntington zeichnet ein dichotomisches Weltbild, das ein Ergebnis von kulturalistischem Rassismus ist. Der Westen hat alle hohen Werte, der Rest hauptsächlich Familie, Blut, Glauben... [...] In der Konfrontation des Anderen bekämpft Huntington symbolisch das Vor-Moderne im Westen, jedoch nicht im Westen selbst, sondern im Anderen. Mit dem Anspruch des Alleinbesitzes der Modernität und aller zu ihr gezählten Werte wird das Vor-Moderne verlagert ins Andere“ (Çağlar 2002: 20).

Der clash of civilizations basiert damit auf einem essentialistischen Kulturkonzept, und ist in dieser Interpretation ein Symptom postkolonialer Identitäten, insofern er auf der althergebrachten Dichotomisierung von Orient und Okzident beruht. Die Erkennbarkeit des clash of civilizations als Mythos einer (post-)kolonialen Identitätsbildung lässt sich deutlich davon ableiten, dass die Diagnose eines „Kampfes der Kulturen“ kein neues Konzept darstellt.

Es wurde in der Vergangenheit vielfach und in abgewandelter Form aufgegriffen und gedeutet, unter anderem von Bassam Tibi, Otto Spengler, Toynbee und Danilevskij (vgl. Abb. 2).

Der Durchbruch dieser Ideologie fand hingegen erst nach dem Ende des Ost-West-Konflikts statt, da sich zu diesem Zeitpunkt die Antagonie zwischen westlichem Kapitalismus und östlichen Kommunismus aufgelöst hat und ein Vakuum hinterlassen hat, das eine neue Ideologie zur Deutung internationaler Politik erforderlich machte. Äußerst komplexe Kriege und gewaltsame Ausbrüche, wie beispielsweise in Jugoslawien oder im Sudan, konnten nicht mehr mit althergebrachten Simplifizierungen gedeutet werden und wurden zunehmend als ethnische oder identitäre Konflikte klassifiziert, somit auf eine kulturelle Dimension reduziert: die neue - „alte“ - Ideologie, der clash of civilizations, fand seinen Einzug in globale Debatten und kreierte altbekannte Freund- und Feindbilder.

### Identität in den postkolonialen Theorien

In postkolonialer Theorie wird der koloniale und kolonial geprägte Diskurs als Machtapparat im Foucaultschen Sinne aufgefasst. Dabei gilt der Machtbegriff keinesfalls als polar, und konstituiert auch keine festen Identitäten von Kolonisierten und Kolonisatoren. Identitäten werden zwar diskursiv als binäre Oppositionen festgelegt, können in der Realität aber nicht als solche aufgefasst werden, sondern manifestieren sich als Repräsentationsformen kultureller Differenz (Varela/Dhawan 2005: 84). In

| Tabelle 1   | Diagnose des Zeitalters    | Akteure der Geschichte | Hauptunterscheidungskriterium der Akteure | Anzahl der Akteure | Zukunft des Westens                 | Konzept der Rettung                          |
|-------------|----------------------------|------------------------|---|--------------------|-------------------------------------|--|
| Huntington  | Zusammenprall der          | Zivilisationen         | hauptsächlich religiös                    | 8                  | Deamerikanisierung und Machtverlust | Weltordnung unter Führung des Westens        |
| Tibi        | Krieg der Zivilisationen   | Zivilisationen         | vorwiegend religiös                       | 7                  | Entwestlichung                      | Führung durch kulturelle Moderne des Westens |
| Spengler    | Krieg der Kulturkreise     | Kulturkreise           | religiös                                  | 8 und mehr         | Untergang                           | Führung Deutschlands                         |
| Toynbee     | Zusammenprall der Kulturen | Zivilisationen         | religiös                                  | 21 und             | Untergang                           | Weltstaat unter Führung des Westens          |
| Danilevskij | Krieg der Kulturtypen      | Kulturtypen            | religiös                                  | 10                 | Untergang wegen Altersschwäche      | Führung durch pan-slawische Föderation       |

Abb. 2: Theoretiker der „Kulturkampf“-Ideologie (Quelle: Çağlar 2002: 80).

Abweichung von traditionellen Identitätstheorien, die mit Kohärenzmustern und abgrenzbaren Innen-/ Außenseiten vorgehen, transzendieren eine Vielzahl postkolonialer Theorieansätze eine solche Dichotomisierung. Bhabha beispielsweise wirft Said in Orientalismus eine binäre Simplifizierung vor, die den Orient-Okzident-Diskurs stabilisiere. In Zurückweisung solcher statischer, geschlossener Identitätskonzepte identifiziert Bhabha die Beziehungen zwischen Kolonisierten und Kolonisierenden als Hybridität, also komplexe Formationen, die der kolonialen Asymmetrie entspringen. Ziel des Ansatzes von Bhabha ist, ähnlich wie bei Fanon, die übliche Einteilung kolonialer Subjekte in binäre Oppositionen „zu irritieren und darüber hinaus an den traditionellen Vorstellungen ‚rassischer‘ Identität, welche die narzisstischen Mythen der Négritude und einer weißen kulturellen Überlegenheit hervorgebracht haben, zu rütteln“ (Varela/Dhawan 2005: 87).

Deshalb sei die Psychologie kolonialer Beziehungen grundsätzlich instabil, da Subjektivierungsprozesse im kolonialen Diskurs immer über Distinktivität stattfinden und so eine Abhängigkeit von den Anderen konstituieren, welche dazu beiträgt, Identitäten paradoxerweise zu stabilisieren und gleichzeitig zu untergraben. Gerade deshalb sei es notwendig, Kulturen nicht als abgrenzbare Räume aufzufassen, sondern dem durch ihre Interaktion entstehenden Dritten Raum Beachtung zu zollen. Dieser zerstöre nämlich die Repräsentationsformen und Codes, die kulturellen Entitäten zugeschrieben werden und mache Ansprüche auf Reinheit und Ursprünglichkeit von Kulturen obsolet (Bhabha 2000: 317-353).

Dies kann erklären, warum der Orient durch den Orientalismus ursprünglich als homogen dargestellt worden war und nun, in Reproduktion des Diskurses, von südostasiatischer Seite ebenso artikuliert wird. Die Cultural Studies klassifizieren die Annahme einer essentiellen individuellen Identität als „narzisstische[n] Irrglaube[n]“ (Marchart 2008: 170), weil Identität eben aus einem differenziellen Verhältnis gegenüber anderen Identitäten konstituiert werde und erst im Rahmen der sozialen Interaktion wirksam wird:

„In diesem Sinne ist Identität ein offener Prozess des Aushandelns zwischen dem Selbstbild, das der einzelne von sich entwirft, und dem Bild, das sich seine sozialen Handlungspartner in wechselnden

Zusammenhängen von ihm machen. Der Prozess gelingender Identität ist auf Anerkennung der anderen angewiesen“ (Meyer 2002: 41).

Identität wird somit als Prozess aufgefasst, und ist von daher sozial konstruiert, kann also nicht über Essentialismus definiert werden, der ihnen einen unveränderlichen Wesenskern zuschreibt.

Identitäten resultieren in diesem Sinne aus institutionalisierten Rollenbildern. Diese Auffassung gründet sich auf einem ontologischen Konstruktivismus, welcher dazu beitragen kann, sowohl Entstehung als auch Transformationprozesse der Identitätsbildung in den internationalen Beziehungen zu erklären. In Abgrenzung zu einem kulturellem Essentialismus ist Konstruktivismus als Fundament zur Erklärung der Persistenz von Postkolonialität als historisch institutionalisierte Ideologie besonders geeignet.

### Widerstandsformen

Postkoloniale Ansätze verweisen auf die Folgewirkungen der kolonialen Dimension. Sie implizieren trotz einer formalen Dekolonisierung ein psychologisches, andauerndes Wirken der Macht und Herrschaftsproduktion durch den Kolonialismus. Als Reaktion auf den Eurozentrismus, der sich u.a. hinter Modernisierungstheorien und Wissensproduktion versteckt, haben sich im Kontext der Debatte um den clash of civilizations zahlreiche Kulturfundamentalismen herausgebildet, die sich einem Essentialismus verschrieben haben, um jeweils ihre eigenen, spezifischen Formen von Modernität hervorzuheben.

Die verschiedensten Ausprägungen kultureller und nationaler – sprich identitärer – Fundamentalismen können im Rahmen ihrer Politisierung unter dem Stichwort Identitätspolitik zusammengefasst werden. Da Identität als solche erst durch politische Instrumentalisierung ihre fundamentalistische Wirkungskraft erlangt, kann auf Basis postkolonialer Theorien in der fundamentalistischen identitären Mobilisierung gegen den Westen eine Widerstandsform gesehen werden, die der Artikulation von Macht gegenüber ebenjenem dienen soll. Hinter einer Fassade des kulturellen oder nationalen Selbstbewusstseins, das sich distinkt von der Macht des Westens abgrenzen will, bestehen jedoch ebenjene koloniale Kontinuitäten fort,

und zwar durch eine spiegelbildliche Umkehr der „vormachtorientierten Politisierung der eigenen Kultur“ (Meyer 2002: 30).

### Westbesessenheit

In der Debatte um asiatische Werte entlarvt Amartya Sen die radikale Rhetorik südostasiatischer Akteure der Abgrenzung zum Westen als „Westbesessenheit“ (Sen 2007: 104), welche die Persistenz der Postkolonialität zum Ausdruck bringt. Durch diese Fixierung auf den vermeintlichen Westen gelingt es den tradierten kolonialen Asymmetrien, fortzubestehen.

Sen erkennt darin ein Phänomen, welches er die „Dialektik des kolonisierten Geistes“ (Sen 2007: 96) nennt. Dieser Befund beschreibt die ambivalente Funktionsweise des durch Kolonialismus gefesselten Geistes, der sowohl Bewunderung als auch Verachtung auf den Westen projiziert. Antiwestliche Rhetorik und radikale Abgrenzung sollen als Widerstandsmethoden fungieren, um den kolonisierten Geist zu entkolonialisieren. Dennoch stellt die psychologisch angestrebte Entkolonialisierung ein Produkt postkolonialer Machtkonstellationen dar, da sie eine reaktive Selbstwahrnehmung (Sen 2007: 101) mit sich bringt, die durch Radikalisierung und Verzerrungen gekennzeichnet ist. Zentrale Merkmale dieser „Westbesessenheit“ sind, dass sie globale Ideen als westlich klassifiziert und ablehnt, Wissenschaft und Geistesgeschichte verzerrt, religiösem Fundamentalismus und Terrorismus Auftrieb leistet, sowie antikolonialen Nationalismen den Weg ebnet (Sen 2007: 101). Ein bezeichnendes Paradoxon der Postkolonialität liege darin, dass nicht-westliche Gesellschaften die Zuschreibung übernehmen, das Andere zu repräsentieren, also sich gezielt in Abgrenzung und Andersartigkeit zum Westen definieren:

„Zwar geht es diesen ‚nicht-westlichen‘ - und zuweilen ‚anti-westlichen‘ - Sichtweisen um ein emphatisches Streben nach Unabhängigkeit von der kolonialen Dominanz, doch in Wirklichkeit sind sie ganz und gar fremdabhängig, und zwar auf eine negative und aufsässige Weise“ (Sen 2007: 103).

Für Sen gilt es letztendlich, die Fixierung auf den Westen zu überwinden, wenn die Dialektik des

kolonisierten Geistes aufgehoben werden soll.

In der Rezeption postkolonialer Theorien sahen Beobachter solcher Tendenzen wie der Négritude, oder der Debatte um asiatische Werte „einen temporären rassistischen Antirassismus, der durch die Dialektik der Geschichte überwunden werde“ (Chakrabarty 2010: 163). Diese Überwindung solle in letzter Instanz zu einem universalen Humanismus führen. Der Rückgriff auf einen „antirassistischen Rassismus“ kann jedoch im Lichte dieser Arbeit nicht als Garant für die Überwindung postkolonialer Identitäten dienen. Jede Artikulation bedeutet eine Reproduktion oder eine Dekonstruktion der bereits vorhandenen konstruierten Identität. In dem vorliegenden Beispiel lässt sich vermuten, dass die zu untersuchenden Akteure Ishihara, Mahathir und Mahbubani eine radikale Reproduktion der Orient-Okzident-Antagonisierung vornehmen und die kulturell erklärten Differenzen machtpolitisch instrumentalisieren, um Interaktionslogiken zu transformieren. Die historische Institutionalisierung der West-Rest-Konstruktion durch Kolonialismus hat sich von Fremdzuschreibung zu Selbstzuschreibung gewandelt, die sich nun in einem kulturalistischem Rassismus manifestiert. Eine solche Antagonie stellt keine Lösung für die Persistenz von Postkolonialität dar, da sie diese in spiegelbildlicher Umkehr neu konstituiert, während der koloniale Diskurs in Form einer Schmitt'schen Freund-Feind-Schematik beibehalten bleibt.

### Die Rolle von Rassismus für Kolonialismus

Eine kritische Betrachtung des Rassismus muss dem Kontext Beachtung zollen, in dem er globale politische und strukturelle Bedeutung erlangte: dem Kolonialismus.

Dies bedeutet nicht, dass der Rassismus im kolonialen Zeitalter erstmals erfunden wurde, ganz im Gegenteil sind rassistische Deutungsmuster in der Anthropologie durch alle Zeitalter beständig zu beobachten, und es scheint nicht abwegig, anzunehmen, dass „jede systematische Bemühung, die Menschheit oder den Menschen als solchen zu definieren, [...] eine Rassisierung nach sich“ (Gürses 1997: 5) ziehe. Über die Biologisierung bestimmter Eigenschaften diene der rassistische

Diskurs als Legitimationsgrundlage für den Herrschaftsanspruch der Kolonialstaaten. Die systematische Verknüpfung und tiefe Verankerung von Rassismus, Kolonialismus und globalen Dynamiken der Ungleichheit ist wesentlich für eine postkoloniale Analyse der artikulierten kulturell-rassistischen Differenzierung in südostasiatischen Staaten. Deshalb geht diese Arbeit davon aus, dass Rassismus nicht als autonomes Phänomen betrachtet werden und damit auch nicht als solches singular bekämpft werden kann.

Reaktionen auf strukturellen Rassismus, wie ein reaktiver Antirassismus oder ein antirassistischer Rassismus (Chakrabarty: 2010) können unter diesen Voraussetzung keine vernünftige Gegenmaßnahme darstellen. Auch ein moralischer Antirassismus folgt in positiver Dimension zwar Appellen an Toleranz und die Förderung von Pluralismus und Miteinander. Er ist jedoch darauf begrenzt, Rassismus als moralisch verwerflich zu kategorisieren und bekämpft lediglich rassistische Äußerungen, ohne strukturelle Bedingungen anzugreifen, sodass auch dieser für eine Bekämpfung des Rassismus als einem strukturellen Phänomen nicht ausreicht.

### Kulturalistischer Rassismus

Diese Arbeit steht unter der Prämisse, dass Kultur in solchem Maße essentialisiert werden kann, dass sie die gleiche deterministische Wirkung wie die Hautfarbe hat (Fredrickson 2004: 15 f.). Dabei werden Unterschiede zwischen den Kulturen als essentialistisch, dauerhaft und unauslöschlich, artikuliert.

Rassentheoretische Positionen sowie deren Kritik greifen seit mehreren Dekaden in nahezu kontinuierlicher Weise zunehmend auf kulturelle Argumente zurück (Wimmer 1997: 1) und stellen sich dadurch, trotz veränderter Terminologie, als beständig dar. Der neue „differentialistische Rassismus“ (Taguieff 2010: 287) definiert sich nicht über die überholten biologischen Differenzierungsmuster, sondern ersetzt diese mit der Inkommensurabilität der kulturellen Differenzen.

Laut Taguieff basiere Rassismus auf der essentialistischen Annahme, das Wesen der Menschen sei durch die Zugehörigkeit zu einer kulturellen Gruppe festgeschrieben. Er wirke über eine dissoziative Methode, denn Rassismus

teile und differenziere, um anschließend zu hierarchisieren. So kann beispielsweise der Huntington'sche Kulturbegriff in einer radikalen Interpretation als „neodarwinistisch instrumenteller Kulturbegriff“ (Çağlar 2002: 23) verstanden werden. Dies deutet die enge Verwobenheit von Essentialismus und Kulturalismus, politisierter Identität und den Gefahren des kulturalisierten Rassismus an.

### Analyseleitfaden zur Materialaufarbeitung

Taguieff hat ein konzeptionalisiertes, theoretisches Modell des Rassismus entworfen, das in dieser Arbeit als Analyseleitfaden zur Bewertung von den ausgewählten südostasiatischen Stimmen dienen soll und Aufschluss geben kann, ob in den jeweiligen Diskursen ein solcher Neo-Rassismus beobachtet werden kann. Dabei geht auch Taguieff von einem Verständnis aus, unter dem Rassismus als „Ideologie [wirkt], die Teil von Praktiken oder Verhaltensweisen und impliziert in Vorurteilen oder geäußert durch Akte des Diskurses ist“ (Taguieff 2010: 274).

Die Bewertung der Diskurse beinhaltet folgende Aspekte, welche Aufschluss geben sollen, welche Auffassung die jeweiligen Autoren von Kultur im Allgemeinen haben, sowie vom Westen und von Asien im Spezifischen:

- 1) Ablehnung des Universellen
- 2) Festlegung von Kategorien von Individuen
- 3) Verabsolutierung kollektiver Unterschiede
- 4) Naturalisierung der Unterschiede, sei es durch szientistische Biologisierung, sei es durch Ethnisierung oder „kulturalistische“ Festlegung
- 5) Interpretation von Unterschieden, die auf eine universelle Werteskala projiziert werden, als Ungleichheit (Taguieff 2010: 274).

### Kolonialer Impact in Südostasien

Im südostasiatischen Raum wurde Identität vor dem kolonialen Kontext als Dichotomie vom Westen und dem Rest wechselseitig konstituiert, und besteht so weiter, dass Fremd- und Selbstwahrnehmung einander in ständiger Wechselwirkung bedingen. Als „Anti-Europa“ (Lee: 2003) wurde in das Konzept Asiens alles

das projiziert, was der Westen hinter sich gelassen hatte. Die radikale Anwendung dieser Zuschreibung spitzt die asiatischen Werte nun auf all das zu, was westlich ist bzw. ebenjenem zugeschrieben wird. Doch diese scheinbare Binarität wird durch postkoloniale Theorie als Machtdiskurs entlarvt, und ist deswegen weder so distinkt nach außen noch so homogen im Inneren, wie sie zu behaupten scheint. Südasiatische Eliten haben indes vom Westen gelernt:

„Together, they reframe (neo) realist international relations into negotiations across hegemonic state identities whose elite-run hierarchies and power-based heteronomies ‘hook’ onto one another to construct new hegemonies, hierarchies and heteronomies” (Ling 2002: 73).

Diese Eliten haben die ursprünglichen Methoden des kolonialen Diskurses in Form neorealistischer Theorien adaptiert, um sie nun in spiegelbildlicher Umkehr zu reproduzieren.

### Die „Asiatische Affirmation“ und die Debatte um asiatische Werte

Der wirtschaftliche Erfolg südasiatischer Staaten, der sich seit einigen Jahrzehnten abzeichnet, wird von einigen Beobachtern als Herausforderung des Westens, als asiatische Affirmation (Huntington 1996: 156) wahrgenommen. Im Kontext dieser aufstrebenden Akteure kam die Debatte um asiatische Werte auf, die ergänzend zum ökonomischen Erfolg dieser Staaten eine Destabilisierung der bisherigen – vornehmlich westlich dominierten – Machtverhältnisse anstrebt (Mahbubani 2009: 11).

Dabei verbirgt sich hinter dem harmlos anklingenden Begriff eine machtpolitische Ideologie, die aus einer widerstandsorientierten Identitätspolitik erwachsen ist. Im postkolonialen Sinne stellt sie das Streben nach einer Ablösung des Eurozentrismus dar. Der verkürzte Blick auf ökonomische Leistungsfähigkeit ließ in diesem Zusammenhang Raum für die Artikulation eines neuen kulturellen Selbstbewusstseins, gar einer Überlegenheit gegenüber den im Verfallsprozess begriffenen Westen. Mit Rückgriff auf die Postkolonialität und die Nebeneffekte des entfesselten globalen Kapitals wird die Vielzahl an politischen Konfliktkonstellationen und

Schwierigkeiten monokausal als Folge der Herausforderung durch den Westen aufgefasst.

Identitätspolitik kann im Zusammenhang mit der asiatischen Affirmation auf zwei Ebenen analysiert werden, die ein paradoxes Wechselverhältnis implizieren:

- a) auf der Mikroebene (2nd level of analysis) wird Identitätspolitik von den dominanten staatlichen Eliten zu Erhaltung des status quo benutzt,
- b) während auf der Makroebene (3rd level of analysis) also dem internationalen System, ehemals dominierte Gruppen durch die Identitätspolitik eine Veränderung des eurozentrischen status quo anstreben.

Diese Akteure streben eine Gestaltung der gesellschaftlichen und staatlichen Verhältnisse über die Identifikation als Asiaten an. In Appell an einen asiatischen Wesenskern versuchen sie die Subjekte dadurch zu binden, dass die propagierte Staatsform auf Basis asiatischer Werte der Verwirklichung dieses vermeintlichen Wesenskerns dient.

Die Ontologisierung kultureller Eigenschaften birgt jedoch die Gefahr exklusiver Weltanschauungen, welche Partikularismen nähren und das internationale Zusammenleben gefährden.

Auf der Makroebene strebt die Identitätspolitik der dominierten Gruppen nach einem Ausbruch aus dem kolonialen Eurozentrismus, um emanzipatorische Forderungen durchzusetzen.

Postkolonialität wird in der Debatte um asiatische Werte strategisch auf der Mikroebene genutzt, indem das historische kolonial-diskursive Fremdbild von Asien nun zu einem Selbstbild avanciert. Doch die behauptete Internalisierung des Asiens als Gegenbild zur europäischen Moderne entlarvt sich als Vorwand, um elitäre Macht zu stabilisieren und den innenpolitischen status quo gegenüber Demokratisierungsbewegungen abzusichern. In anderen Worten: die Zielsetzung auf der Makroebene dient der Machtpolitik auf der Mikroebene.

### Politische Umwertung des Kulturbegriffs

Die wiederkehrende Narration über den Kolonialismus und seine Folgen wurde selten

so intensiv in den ehemaligen Kolonialisier-Staaten reflektiert, als vielmehr von und durch die kolonialisierten Gesellschaften. Vor dem Ereignishintergrund der Globalisierung und der ideologischen Artikulation des clash of civilization sowie der Debatte um asiatische Werte ist der kulturell motivierte Diskurs gesellschaftlich in der Suche nach Identität verankert. Zentrale Analyse-kategorie dieser Arbeit ist die Aufnahme und Umkehrung bereits bekannter kolonialer Diskursmuster, insbesondere die politische Umdeutung des Kulturbegriffs durch Veränderung rassistischer Argumentationsmuster im Sinne einer differentialistischen Ideologie. Diese Ideologie ist laut Taguieff bereit, sich in akzeptable verbale Formulierungen einzubetten: „Das ‚Recht auf Differenz‘ [...] oder das ‚Lob der Differenz‘ legitimieren damit die Pflicht zur Trennung dessen, was sich im Wesen unterscheidet“ (Taguieff 2010: 282).

Es soll nun anhand *The Voice of Asia* (Mahathir/Ishihara: 1995), *Die Rückkehr Asiens* (Mahbubani: 2008), sowie Fragmenten aus *A Japan That Can Say No* (Ishihara/Morita: 1989) und *Can Asians Think?* (Mahbubani: 2009) untersucht werden, ob die Grundlagen für eine solche Ideologie ausgewählten Schriften südasiatischer Denker bereits innewohnen. Die letzteren sollen der Vollständigkeit halber dazu dienen, den Diskurs der Autoren in einem ihrem Denken kontextualen Zusammenhang zu verorten.

Der rückgerichtete Diskurs an den Westen ist insofern interessant und politisch relevant, als dass es sich bei den ausgewählten Autoren um einen diskursiven Ort des legitimen Sprechens handelt, der wiederum mit Macht verbunden ist. Mahbubani, Ishihara und Mahathir sind Asiaten, die mit dem Anspruch einer Repräsentation der asiatischen Gesellschaften gegen die westliche Dominanz und den Eurozentrismus sprechen wollen.

In dem asiatischen Diskurs finden sich diskursive Regelmäßigkeiten, die auf eine Persistenz der Postkolonialität hinweisen, sowie Kritik am Eurozentrismus und westlicher Dominanz üben.

In *The Voice of Asia* manifestiert sich eindeutig die binäre Auffassung des Orient-Okzident-Diskurses. Während Asien laut Ishihara und Mahathir historisch nur in der Peripherie eines ausbeuterischen, westlich

dominierten Zentrums existiert hatte, wird die Geschichte des Westens von einer Geschichte der Kolonialität und Ausbeutung nachgezeichnet. Asien baue – in Abgrenzung zum Westen – seine Kultur auf fundamentalen Prinzipien der Östlichen Philosophie auf, nämlich Koexistenz und Harmonie. Der wiederholte Bezug auf Kolonialismus und neokoloniale Strategien des Westens spitzt sich in der Forderung nach einem Ende des Eurozentrismus zu (Mahathir/Ishihara 1995: 41). Die politische Gefahr des Diskurses von Ishihara und Mahathir lässt sich aus den Forderungen eines Positionswechsels ablesen, durch den die kolonialen Opfer rekompensiert werden sollen (Mahathir/Ishihara 1995: 22).

Die beiden Autoren zeichnen durch die historische und anhaltende Kolonialität ein Feindbild des dominierenden Zentrums, dem Westen, der seinen Wohlstand der kolonialen Ausbeutung verdankt. Durchgehend konstituieren in ihren Darstellungen Schuldzuweisung und Missachtung der wechselseitigen Identitätsbildung das Feindbild des Westens, welcher beständig versuche, den wirtschaftlichen Aufstieg südasiatischer Staaten niederzuhalten:

„Fearing that one day they will have to face Asian countries as competitors, some Western nations are doing their utmost to keep us at bay. They constantly wag accusing fingers in Asia’s direction, claiming that it has benefited from unaccepted practices, such as the denial of human rights and workers’ rights, undemocratic government and disregard for the environment“ (Mahathir/Ishihara 1995: 39).

Sie versuchen, den Eurozentrismus durch eine Deteriorisierung zu durchbrechen, indem sie dem Westen einen moralischen Verfall zuschreiben, da er keine festen moralischen Werte mehr repräsentiere und der Dekadenz zum Opfer gefallen sei (Mahathir/Ishihara 1995: 30). Trotz der scheinbar objektiveren Kritik an den Widersprüchen der internationalen Politik zeichnen sich auch bei Mahbubani Ansätze einer differentialistischen Ideologie ab. Beständig folgt auch er der Orient-Okzident bzw. West-Rest-Rhetorik, welche die konstruierte Dualität stabilisiert und versucht, den Westen und Asien als jeweils eigenständige Entitäten zu definieren. Durch eine Aufsplitterung des Westens in territorialen, philosophischen und materiellen

Westen gelingt es Mahbubani, selektive Aspekte zu bewerten und dessen Doppelmoral aufzudecken (Mahbubani 2008: 114).

All diese Autoren eint ein stilistischer Kunstgriff, umstrittene globale Problematiken als Rahmen für eine differentialistische Ideologie zu nutzen, während Mahbubani diese Ideologie in subtilerer Weise artikuliert. Die provokative Konnotation der Leitfrage einer Essaysammlung, ob Asiaten überhaupt denken können (Mahbubani: 2009), deutet in seinen weitergehenden Ausführungen immer wieder auf das Erbe des Kolonialismus hin. Mahbubani betont, dass die ursprüngliche schamlose Ausbeutung des direkten Kolonialismus durch neokoloniale Konstellationen der internationalen Beziehungen abgelöst wurde:

„Diese Zeit der globen Kolonialherrschaft und Kanonenbootdiplomatie sind lange vorbei. Aber es wäre eine krasse Verkenntung der Geschichte, anzunehmen, dass die weltweite politische Dominanz des Westens mit dem Ende der Kolonialära in der Zeit unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg aufgehört hat“ (Mahbubani 2008: 121).

Eine Schlüsselfunktion spricht er der psychischen Kolonialisierung zu, die noch bis heute in großen Teilen der Weltbevölkerung wirken, vor allem in den Köpfen chinesischer Intellektueller (Mahbubani 2008: 146). Diese mentale Kolonialisierung habe schließlich zu dem Glauben geführt, dass Asiaten den Europäern minderwertig seien (Mahbubani 2008: 21).

Mahbubani pointiert das wesentliche Argument für die Illegitimität westlicher Dominanz in der Persistenz der Postkolonialität:

„Jede Legitimität beruht letztlich auf einer Reihe von Mythen, also auf Geschichten, mit denen wir uns die Welt erklären. Ein vom Westen gepflegter Mythos ist, zum Beispiel, der vom Ende der westlichen Kolonialära: dass alle Nationalstaaten jetzt unabhängig seien und ihr Schicksal selbst bestimmen könnten. In Wirklichkeit hat zwar die Kolonialherrschaft des Westens geendet, nicht aber seine politische, ökonomische und kulturelle Dominanz“ (Mahbubani 2008: 137).

Er sieht zwar die Multikausalität in globalpolitischen Misskonstellationen, wie

beispielsweise zunehmendem Protektionismus, der u.a. mit Vertrauensverlust in den Gedanken des freien Marktes (Mahbubani 2008: 49) zusammenhänge, führt jedoch in letzter Instanz zur Kritik am Wesen des Westens per se. Diese manifestiere sich in der Kluft zwischen Theorie westlicher Werte und deren machtpolitischer Praxis, die Rolle und Zweck internationaler Organisationen verzerrt haben (Mahbubani 2008: 128). Westliche Intervention und Engagement beruhen daher nicht auf den Werten, die sie zu vertreten behaupten, sondern auf egoistischen Interessen der herrschenden Eliten. So wendet Mahbubani die als westlich geltenden Werte auf globaler Ebene und wirft ihre Missachtung dem Westen vor, der seine eigenen Werte und damit sich selbst letztendlich zugunsten egoistischer Interessen verrät. Es entsteht das Bild eines politisch inkompetenten Westens, dem Mahbubani grundsätzliche Handlungsweisen wie zunehmendes Schwarz-Weiß-Denken und die Perversion des Demokratieideals unterstellt. So dient der materielle Westen in Mahbubanis Lesart als Feindbild und Sündenbock, während er den philosophischen Westen lobt und damit jegliche Kritik an seinem latenten Werterelativismus und Antiuniversalismus zu umgehen sucht.

Eine zentrale Rolle für die Nutzung vom Kulturbegriff als Äquivalent zum Rassebegriff manifestiert sich in allen Werken durch den an den Westen gerichteten Rassismusvorwurf.

In Reflexion über die als ungerecht empfundene Politik des Westens konstatieren Ishihara und Mahathir: „the white race still rules the world“ (Mahathir/Ishihara 1995: 53) und führen damit globale internationale Dynamiken, sozioökonomische Zusammenhänge und Machtpolitik auf strukturellen Rassismus zurück. In *A Japan That Can Say No* schildert Ishihara anhand eigener Empfindungen, wie vermeintlich rassistische Denkmuster das Verhalten US-amerikanischer Diplomaten und Politiker gegenüber Japanern determinieren (Ishihara/Morita: 1989). Daraus ableitend sei der Faktor der Hautfarbe einer von den Gründen, die es unmöglich machen, mit Amerikanern genauso zu kommunizieren wie mit Asiaten (Mahathir/Ishihara 1995: 65). Rassistisches Denken ist bei Mahathir und Ishihara nicht zu übersehen und wird gar als eine Grundhaltung der weißen Gesellschaft angesehen (Mahathir/

Ishihara 1995: 76). Die Attitüden des westlichen Höherwertigkeitsglaubens seien ebenso kolonial, rassistisch, kulturell wie religiös begründet (Mahathir/Ishihara 1995: 94).

Selbst Mahbubani ist mit Rassismusvorwürfen gegenüber dem Westen nicht zurückhaltend und entlarvt „was tief in den Köpfen der Westler verborgen war: der Wunsch, einen neuen, mächtigen Klub weißer Männer zu gründen“ (Mahbubani 2008: 53).

1. Die *Ablehnung des Universellen* sticht durch die Kritik an als westlich entlarvten Werten wie der Demokratie hervor. Dabei stellen die Autoren den von ihnen artikulierten Antiuniversalismus als antidogmatisch und tolerant dar und hinterfragen provokativ den Freiheitsbegriff des demokratischen Systems (Mahathir/Ishihara 1995: 25).

Hinsichtlich Fukuyama's Prognose des Sieges der liberalen Demokratie (Fukuyama: 1994) legt Mahbubani die demokratische Idee als eine kulturelle Eigenheit des Westens fest:

„[deshalb] gab es, so ihre Schlussfolgerung, für die 5,6 Milliarden Menschen, die damals außerhalb des Westens lebten, nur einen Weg: kulturelle Klone des Westens zu werden“ (Mahbubani 2008: 54).

Er bestreitet ebenso, dass Demokratie in allen Kulturen möglich sei und versucht, seinen Befund der Demokratieunfähigkeit einiger Gesellschaften mit dem Genozid in Ruanda (Mahbubani 2008: 158) zu untermauern.

Mahbubani wirft überdies den Medien, die von einer Weltgemeinschaft sprechen, vor, an einen Mythos zu glauben (Mahbubani 2008: 129). Er versucht seinen Antiuniversalismus weitestgehend deskriptiv zu begründen, indem er das wachsende kulturelle Selbstvertrauen nicht-westlicher Gesellschaften sowie Prozesse der „Entwestlichung“ konstatiert (Mahbubani 2008: 142, 146). In einer solchen Interpretation dient der artikulierten Antiuniversalismus dem vermeintlichen Fortschritt und der Innovation durch Neudefinition, beispielsweise durch neue Paradigmen von Freiheit und Demokratie. Nur so können die Nationalstaaten laut Ishihara und Mahathir jeweils selbstbestimmten Entwicklungen nach ihren eigenen kulturellen Kriterien (Mahathir/Ishihara 1995: 24) folgen. Kontextual verheißt die Selbstdarstellung als tolerant und friedensstiftend einen positiven Trend, der aber den Partikularismus nährt

(Mahathir/Ishihara 1995: 16).

Die asiatischen Stimmen eint, dass sie zur Verdeutlichung die kulturell begründete Unterschiedlichkeit der Freiheitsverständnisse zwischen Asiaten und dem Westen aufführen, um die Verschiedenheit der Kulturen zu belegen. Nach dieser Auffassung gäbe es keine objektiven Werte, da kulturelle Subjektivität eine solche Konzeptualisierung nicht erlaube.

Mahbubani grenzt die verschiedenen Freiheitsverständnisse detailliert voneinander ab, um der kulturellen Verschiedenheit Ausdruck zu verleihen. Während der westliche Geist ein absolutes, ideologisches Verständnis vom Freiheitsbegriff habe, verfolgen die Chinesen ein relatives, in Schichten gegliedertes Freiheitskonzept (Mahbubani 2008: 149) und seien damit weniger selbstgefällig als der Westen. In Verbindung mit dem Feindbild des Westens fassen die Autoren ihren artikulierten Partikularismus als Patentrezept gegen globale Probleme auf. Hinter der Terminologie eines „Respekts der Differenz“ (Taguieff: 2010) untergraben die Autoren damit jede Definitionsmöglichkeit von Freiheit, Gerechtigkeit und Demokratie und setzen einen Werterelativismus als differentialistische Ideologie fest, die Ansatz für einen kulturalistischen Rassismus ist.

2. Ein weiteres Element des differentialistischen Rassismus stellt die *Festlegung von Kategorien von Individuen* dar. Das Individuelle wird vollkommen aufgelöst durch die ex ante feststehende Zugehörigkeit zu einer bestimmten Kultur (Mahathir/Ishihara 1995: 85), während hingegen das Kollektiv individualisiert wird, also biologisch auf die Gesellschaft als ganze übertragen wird, die „metaphorisch als großer, individualisierter Organismus bzw. als ‚organische Gemeinschaft‘ dargestellt wird“ (Taguieff 2010: 277).

Ishihara und Mahathir zeichnen ihre Vision aus drei Wirtschaftsräumen, die synonym zu ebenjenen organischen Körpern als unabhängige, autarke Entitäten erscheinen (Mahathir/Ishihara 1995: 29).

Obwohl sie in kulturellen Differenzmustern argumentieren, verlaufen die Grenzen zwischen Wirtschafts- und Kulturräumen fließend und es ist auf den ersten Blick nicht eindeutig, auf welcher der zwei Ebenen die Neugestaltung der Weltpolitik verlaufen soll. Bei näherer Betrachtung hingegen manifestiert sich die Orient-Okzident-Dualität

bzw. die Narrative des Westens gegen den Rest, da andere aussichtsreiche Wirtschaftsräume, wie bsp. die BRIC-Staaten, völlig außer Acht gelassen werden. Der gesamte Diskurs dreht sich in The Voice of Asia um das Spannungsfeld zwischen dem Westen und Asien.

Mahbubani kategorisiert die Individuen in bewertender Art und Weise, indem er ihrem jeweiligen Volkscharakter bestimmte Eigenschaften zuspricht, die kulturell voneinander verschieden sind:

„Die Chinesen sind offen neugierig und lernwillig, während die Europäer von einer paradoxen Mischung aus kultureller Selbstgefälligkeit und Unsicherheit erfüllt sind [...und] das chinesische Volk ist zweifellos eines der fleißigsten der Welt“ (Mahbubani 2008: 160, 64).

Diese Form der Selbststrassenbildung der Nation stellt das Volk als homogen dar und löst damit das Individuum in dem Kollektiv ebenfalls auf. Ebenso homogenisieren Ishihara und Mahathir den Orient, indem sie Toleranz als typisch asiatische Qualität deklarieren (Mahathir/Ishihara 1995: 74).

In einem provokativen Kontext stellt Mahbubani die exklusiv an Asiaten gerichtete Frage, ob Asiaten denken können (Mahbubani: 2009) und klassifiziert sie durch die Relevanz dieser Frage als postkoloniale Schicksalsgemeinschaft. Asiaten haben ihm zufolge zu lange gebraucht, um aufzuwachen und dem Westen ebenbürtig zu werden. Seine Darstellung der schlafenden Asiaten kommt einer kollektiven Viktimisierung durch die mentale Kolonialisierung gleich, und macht aus ihnen eine exklusive Gemeinschaft, in die sich der Westen nicht einfüllen kann. Denn die westliche Mentalität könne die positive Entwicklung des asiatischen Selbstbewusstseins nicht wertschätzen, da sie nicht fähig seien, die Minderwertigkeit zu empfinden, die Asiaten bis vor kurzem empfunden haben (Mahbubani: 2009; Mahathir/Ishihara 1995: 75). Dieses historisch konstruierte Kollektiv stärkt den Grund zur Annahme, das asiatische Individuum werde kollektiviert und in einem organischen Gemeinschaftskörper aufgelöst.

3. Durch die *Verabsolutierung kollektiver Unterschiede* wird verdeutlicht, dass die kulturellen Entitäten nicht vergleichbar, geschweige denn assimilierbar sind, denn “when

these communities are forced into an empire by a hegemon, there is bound to be trouble” (Mahathir/Ishihara 1995: 23).

Ishihara und Mahathir betonen die Unmöglichkeit der Kommunikation und Kooperation zwischen den kulturell verschieden gewachsenen Kollektiven:

“some intellectual lightweights say Japan can serve as an ‘honest broker’ between East and West. [...] we should leave no doubt about where we stand and who we are. Japan has returned to the East and we identify first and foremost with Asia” (Mahathir/Ishihara 1995: 35).

Die Nichtassimilierbarkeit bestätige sich an der Tatsache, dass Japan zwar einige Dekaden nach den Regeln der westlichen Zivilisation gespielt habe, im Herzen jedoch asiatisch geblieben sei (Mahathir/Ishihara 1995: 89, 101). Darüber hinaus sei kulturelle Annäherung zwar eine noble Zielrichtung, die Möglichkeit zur Kommunikation jedoch bleibe eingeschränkt, denn eine erzwungene Annäherung führe zum Konflikt (Mahathir/Ishihara 1995: 107). Lob gilt der Differenz, denn Osten sei nun einmal Osten und Westen sei Westen, dies müsse als Realität anerkannt werden (Mahathir/Ishihara 1995: 109).

Gemeinsam üben die Autoren über Antiuniversalismus gleichsam Kritik am Internationalismus, dem sie unterstellen, die einzigartigen, geschlossenen Gemeinschaften und ihre Identität zu zerstören (Taguieff 2010: 278). Aus dieser Prämisse sei in letzter Konsequenz die normative Pflicht abzuleiten, die eigene Identität und ihre Reinheit zu wahren:

„Wenn der Unterschied zwischen den Ethnien ein absoluter ist, dann muss die mangelnde Differenzierung [...] zu einer Entwicklung vom Besseren zum weniger Guten führen, die selbst absolut ist: Die Folge ist Dekadenz“ (Taguieff 2010: 279).

Ein solcher Imperativ der Wahrung der eigenen Identität wird durch die Angst vor der Mischung beherrscht, die in letzter Konsequenz zur westlichen Dekadenz führen kann:

„the countries of Asia [...] have retained much of their own distinctive traditions. This will, in the long run, save us from the decay befalling the West today, which has its roots, I believe, in the decline of Western culture itself“ (Mahathir/Ishihara

1995: 72).

Eindeutig zeigt sich hier die Absicht, die Reinheit der eigenen Kultur durch Distinktivität und Abgrenzung zu erreichen. Vereinzelt wird die Diagnose relativiert, beispielsweise indem eingestanden wird, dass jedes Land einige degenerierte Gruppen und Tendenzen habe (Mahathir/Ishihara 1995: 101), doch insgesamt bleibt das Fazit dasselbe: „Look what the glorification of the individual’s rights has done to Western societies“ (Mahathir/Ishihara 1995: 100).

4. Die *Naturalisierung der Unterschiede durch Ethnisierung* und kulturalistische Festlegung ist an den vorausgegangen Feststellungen bereits angeklungen, beispielsweise durch die Argumentation der Autoren, dass Japan geographisch und spirituell zu Asien gehöre (Mahathir/Ishihara 1995: 100). Bei Ishihara und Mahathir springt die Eindeutigkeit der szientistischen Definition südostasiatischer Gemeinsamkeit hervor. Selbst geographisch angrenzende Gebiete wie Australien seien nicht in der Lage, eine asiatische Identität zu adaptieren, da diese nicht assimilierbar ist, sondern der Abstammungslinie folgt. Eine solche Naturalisierung nimmt entgegen seiner antirassistischen Absicht, den Eurozentrismus abzulösen, laut Taguieff einen verheerenden Umkehreffekt an und steht somit am Ausgangspunkt neuer Modi der Rassenbildung (Taguieff 2010: 282).

Mahbubani zitiert Qian Chengdan, um die Rückkehr Asiens zu beschreiben: „Unser China, das chinesische Volk, die chinesische Rasse ist wiederbelebt worden und tritt erneut auf die Bühne der Welt“ (Mahbubani 2008: 243), doch neben der Anspielung auf eine ethnische Festlegung legt Mahbubani die Differenzen zwischen dem Westen und Asien vor allem auf kulturalistischer Basis fest. Er spricht den kulturellen Kollektiven jeweils bestimmte Mentalitäten und Eigenschaften zu, um sie im Anschluss zu hierarchisieren.

5. Schließlich folgt die *Interpretation von Unterschieden*, die auf eine universelle Werteskala projiziert werden, als Ungleichheit zwischen den kulturellen Entitäten. Die Überhöhung der eigenen, asiatischen Werte und ihrer Progressivität bringt eine Hierarchisierung, somit eine Vergleichbarkeit und Wertung mit sich. In Verbindung mit dem Antiuniversalismus fassen Ishihara und Mahathir Demokratie und freie Marktwirtschaft nicht als Allheilmittel auf, sondern fügen die Komponente

der kulturellen Werte ein (Mahathir/Ishihara 1995: 85), die sie dem Westen en gros jedoch absprechen.

Die Hierarchisierung und Stoßrichtung durchzieht den Diskurs wie ein roter Faden: die Zukunft liegt in Asien (Mahathir/Ishihara 1995: 13, 15, 21). Deshalb sei der Westen gut bedient, von Asien als einer nunmehr höherwertigen Kultur zu lernen, so wie einst Asien vom Westen lernte: „There’s nothing shameful about embracing a higher culture“ (Mahathir/Ishihara 1995: 92).

Dieselben Argumentationsmuster der Dichotomisierung und Hierarchisierung nutzt Mahbubani, verhüllt sie jedoch in politisch-pragmatischen Narrativen. Die politischen Misserfolge, die er als westliche Inkompetenz interpretiert, können, so Mahbubani, durch asiatische Kompetenz gelöst werden (Mahbubani 2008: 234).

Auch Mahbubani bedient sich einer naturalistischen Hierarchisierung, wenn er von der Rückkehr zur historischen Norm spricht, „indem die asiatischen Gesellschaften wieder ihren gleichsam natürlichen Platz in der Hierarchie der Gesellschaften und Kulturen der Welt einnehmen“ (Mahbubani 2008: 62).

Die tragenden Säulen der westlichen Weisheit dienen als legitime Grundlage für die Aneignung als westlich geltender Prinzipien, bsp. das Rechtssystem (Mahbubani 2008: 100). Mit der Trennung des Westens in einen philosophischen und einen materiellen Teil erlaubt sich Mahbubani, diejenigen Teile aufzugreifen und Asien eine Kompetenz zur Höherentwicklung zuzuschreiben, die ihm beliebt; während andere Aspekte, die beispielsweise mit dem Neoliberalismus zusammenhängen, der westlichen Inkompetenz zugeschrieben werden.

Innenpolitisch gründet sich die angedachte fundamentalistische Identitätspolitik der untersuchten Autoren auf die angenommene Inkommensurabilität der Kulturen. Sie ist damit gleichsam Diskriminierungspolitik und politisiert kulturelle Differenzen zum Mittel zum Zweck der eigenen Machtbestrebungen (Meyer 2002: 35). Argumentativ versuchen sie, politische Konfliktpotenziale auf die kulturelle Ebene zu verlagern. Globale ökonomische Probleme des Protektionismus und der internationalen Arbeitsteilung werden auf das westliche Selbstverständnis als höherwertig zurückgeführt und somit monokausal – mit bewusster

Auslassung einer notwendigen Selbstreflexion – erklärt. Von den negativen Nebenerscheinungen der trivialisierten westlichen Kultur, darunter Individualisierung, Hedonismus und Dekadenz, wird der Appell an die asiatischen Gesellschaften abgeleitet, sich nicht auf bisherigen Leistungen auszuruhen (Mahathir/Ishihara 1995: 39).

Das Wesen des Westens, der im Begriff des moralischen und wertmäßigen Zerfalls sei, wird als Angriff auf das eigene Kollektiv verstanden. Auch die rassistische Grundhaltung, auf welcher die westliche Gesellschaft basiert, reduziert die Möglichkeit zur Verständigung und zum Zusammenleben auf ein Minimum. Als Alternative präferieren die Autoren die moralische Führung durch Asien, da dessen Werte mehr Sicherheit und Erfolg verheißen (Mahathir/Ishihara 1995: 103). Nach ihrer Auffassung können

„die Gebrechen der Welt [...] erst durchgreifend kuriert werden, sobald die je eigenen Gewissheitsansprüche der fundamentalistischen Charismatiker ohne weitere Widerrede die Welt regieren“ (Meyer 2002: 38).

Ishihara und Mahathir nutzen den Kulturbegriff in ihren Ausführungen strategisch auf den oben beschrieben zwei Ebenen: einerseits zur Mobilisierung einer antiwestlichen Haltung, andererseits zur Legitimation der eigenen autoritären Regimes. Zunächst wird ein Feindbild konstruiert, der Westen mit Werteverlust und illegitimer Doppelmoral dämonisiert, um anschließend das zu rechtfertigen, was der deteriorisierte Westen an Asien kritisiert: die Verletzung der Menschen- und Arbeiterrechte sowie repressive Staatsformen (Mahathir/Ishihara 1995: 39).

Die verwendeten Argumentationsmuster deuten auf eine fundamentalistische Identitätspolitik hin, da die innenpolitischen „Probleme, die von der amtierenden Macht politisch nicht gelöst werden können, [...] als Folgen der Herausforderungen durch die feindliche Identität dargestellt [werden]“ (Meyer 2002: 36).

Dazu zählen auch Tendenzen, die mit zunehmender Globalisierung und Modernisierung eingetreten sind: Individualisierungsprozesse, Urbanisierung, Demokratisierungsprozesse etc.

Mit wiederkehrendem Verweis auf Kolonialismus und post- sowie neokoloniale

Folgewirkungen werden die sozioökonomischen Missverhältnisse als Resultat feindlicher Akteure, also des Westens, dargestellt. Diese Politisierung der Kultur lässt in letzter Instanz nur die Eindämmung der westlichen politischen wie kulturellen Dominanz zu und führt zu einer differentialistischen Ideologie. Ishihara und Mahathir weisen klare Züge eines solchen differentialistischen Rassismus auf, gar eines Ethnopluralismus, durch welchen das „Recht auf Differenz“ zu einer „Pflicht zur Differenz“ umgedeutet wird (Terkessidis 1995: 76f.).

### Fazit

Abschließend kann die Persistenz der Postkolonialität im Kontext der identitären Debatten, des clash of civilizations und insbesondere der asiatischen Wertedebatte bestätigt werden. Immer wieder werden koloniale Bezüge hergestellt, mit postkolonialen Wirkungen argumentiert und eurozentrische Perspektiven kritisiert. Speziell für den asiatischen Diskurs impliziert diese Feststellung, dass die Orient-Okzident-Konstruktion reproduziert und damit gefestigt wird. Daraus resultiert ein diskursiver Zirkel, der in letzter Instanz wiederum die Persistenz der Postkolonialität sowie die West-Rest-Konstruktion als postkoloniale Evidenz nährt.

Antikoloniale Widerstandsformen wie antirassistische Rassismen oder Fundamentalismen haben sich als unfähig erwiesen, diesen zähen Diskurs aufzulösen. Insbesondere aber, und darin liegt die Problematik, kann das „Lob der Differenz“ und der Partikularismen, wie sie im Kontext des clash of civilizations artikuliert werden, zu neuen differentialistischen Ideologien führen. „Kultur“ ersetzt darin den Rassebegriff und wird zur Legitimierung von Abgrenzung, Hierarchisierung sowie Machtansprüchen herangezogen. Hinsichtlich der asiatischen Stimmen, die in dieser Arbeit untersucht worden sind, lässt sich des Weiteren feststellen, dass Identität auf zwei Ebenen artikuliert und politisiert wird und zwei widersprüchliche Zielrichtungen verfolgt: auf der Makroebene, also dem Feld der internationalen Politik, auf dem koloniale Strukturen und Hierarchisierungen durchbrochen werden sollen, sowie auf der Mikroebene, also dem innenpolitischen Feld, in dem kein Raum für kritische und subalterne Stimmen gelassen

wird und der machtpolitische status quo lediglich erhalten werden soll.

Das Fundament der Debatten, das Paradigma des clash of civilizations, stellt letztendlich keine Neuentdeckung dar, sondern ist schon im kolonialen Diskurs immer wieder aufgetaucht. Es war nur zur richtigen Zeit am richtigen Ort, als das ideologische Vakuum nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes nach einem neuen, simplifizierenden Paradigma der internationalen Politik zehrte. Die Tendenz, dass kulturelle und identitäre Fragen auf so starke Resonanz stießen, kann mit zahlreichen Dimensionen erklärt werden, darunter

- die Persistenz von Postkolonialität, die mit dem Kolonialismus rassistische Machtdiskurse der Höher- und Minderwertigkeit von Gesellschaften hervorgebracht hat
- die neoliberale Globalisierung und damit einhergehende Konsumkultur, welche durch Entfremdung zunehmend zur Identitätssuche drängt,
- die Identitätspolitik nationaler Regimes, die auf komplexe sozioökonomische Strukturen mit der Politisierung und Mobilisierung von Identitäten antworten, etc.

Sicherlich ist eine Erklärung des Zusammenhangs zwischen Politik und Kultur in der globalisierten Welt nicht singular lieferbar, sondern besteht aus einem komplexen Wechselverhältnis zwischen zahlreichen Faktoren. Ich hoffe jedoch, mit dieser Arbeit einen Beitrag geleistet zu haben, um den Zusammenhang zwischen postkolonialer Kultur, Macht und Identität zu verdeutlichen. Die Grenzen im Dazwischen sind so unscharf, dass man leicht zur Fehlannahme geleitet werden kann, das eine determiniere das andere oder umgekehrt.

Vielmehr befinden sich diese Faktoren in einem ständigen Spannungsfeld und laufen deshalb Gefahr, durch solche Ideologien wie dem clash of civilizations zur Legitimitätsgrundlage von kulturell begründeten Machtpolitiken, und damit zu einer self-fulfilling prophecy zu werden.

Postkoloniale Theorieansätzen sehen diese Problematik und versuchen über Transdisziplinarität konstruktive Lösungsansätze zu bieten, so beispielsweise durch postkoloniales Lernen (Ling: 2002), das an das Konzept der Hybridisierung anlehnt und durch das Aufeinander-Bezogen-Sein von kolonisierten und

kolonisierenden Akteuren, zu einer neuen, dritten Einheit führt, dessen Ausgang allein von dem Verständigungsprozess der beteiligten Akteure abhängt. Es zielt darauf, durch Interaktion und gemeinsames Lernen sowohl Wissen als auch Macht zu demokratisieren, und nicht in einem asymmetrischen, einseitigen Diskurs, wie dem des Westens gegen den Rest, zu verharren. Am Anfang eines solchen Lernprozesses müsste jedoch die Einsicht stehen, dass der Westen und der Rest untrennbar miteinander verbunden und per definitionem das Produkt des jeweils anderen darstellt. Um auf die eingangs erwähnte doppelte Delegitimierungsbewegung zurück zu verweisen, ist der asiatische Diskurs gegen den Westen – aus Sicht der postkolonialer Theorien – ebenso illegitim wie der Eurozentrismus, da jene partikularistischen Projekte seine Spiegelbilder darstellen. Um mit einem Pionier der postkolonialen Theorien abzuschließen, können folgende, in den asiatischen Kontext abgewandelte, Worte Frantz Fanons möglicherweise etwas Licht in das Dilemma des Kulturalismus bringen:

„Der [Asiate] ist nicht. Ebenso wenig der Weiße. [...] Es gibt keine [asiatische] Mission; es gibt keine weiße Bürde. [...] Mein Leben darf nicht darauf verwendet werden, die Bilanz der [asiatischen] Werte zu ziehen. Es gibt keine weiße Welt, es gibt keine weiße Ethik, auch keine weiße Intelligenz. Es gibt auf beiden Seiten der Welt Menschen, die suchen“ (Fanon 1980: 146).

Auch die Annahme, dass Kultur als neuer Rassebegriff in identitäre und vor allem in Macht-Diskurse Einzug nimmt, lässt sich an dem wiederkehrenden Muster festmachen, welches beiden Fundamentalismen zugrunde liegt: der differentialistischen Ideologie. In beiden Fällen werden Entitäten, seien sie kulturell oder biologisch begründet, nach bestimmten Eigenschaften differenziert, um in letzter Instanz über konstruierten Grenzlinien gegenüber den „Anderen“ einer Hierarchisierung und damit einhergehenden Legitimations- oder Herrschaftsansprüchen zu dienen. Entgegen der vielversprechenden asiatischen Affirmation und der Delegitimierung des Eurozentrismus muss dieser Tatbestand Beachtung finden. Diese Arbeit versucht, den Blick auf diese Kontinuitäten zu lenken. ■■■

**Literaturverzeichnis**

Appiah, Kwame Anthony 1999: *Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonialism?*, in: *Critical Inquiry*, Jg.17, Heft 2 S. 337-357.

Bhabha, Homi K. 2000: *Die Verortung der Kultur*, Tübingen.

Çağlar, Gazi 2002: *Der Mythos vom Krieg der Zivilisationen. Eine Replik auf Samuel P. Huntingtons Kampf der Kulturen*, Unrast Verlag.

Chakrabarty, Dipesh 2010: *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt/M. – New York.

Conrad, Sebastian / Randeria, Shalini 2002: *Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in der postkolonialen Welt*, in: dies. (Hrsg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt/M. – New York.

Fanon, Frantz 1980: *Schwarze Haut, Weiße Masken*, Frankfurt/M.

Foucault, Michel 2003: *Die Ordnung des Diskurses*. Frankfurt/M.

Fredrickson, George M. 2004: *Rassismus. Ein historischer Abriss*, Hamburg.

Fukuyama, Francis 1992: *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?* München.

Gürses, Hakan 1997: *Vom Nationalismus der Elite zum Rassismus der Mitte*, in: *IWK. Rassismus und Kulturalismus. Jahrgang 3/1997*S.2-7, online abrufbar unter: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/IWK-Mitt1997-3.pdf> (28.02.2013).

Hall, Stuart 1992: *The West and the Rest. Discourse and Power*, in: Hall, Stuart/Gieben, Bram (Ed.): *Formations of modernity*, Oxford, 185 – 225.

Huntington, Samuel P. 1996: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik*

im 21. Jahrhundert. München.

Huntington, Samuel P. 1993: *The Clash of Civilizations?*, in: *Foreign Affairs* vol. 72/1993, no. 3, 22-49.

Ishihara, Shintaro/Morita, Akio 1989: *The Japan That Can Say No. The New U.S.-Japan Relations Card*, Tokyo, online abrufbar unter: <http://www.csse.monash.edu.au/~jwb/japanno.txt> (24.03.2013).

Kerner, Ina 2012: *Postkoloniale Theorien zur Einführung*, Hamburg.

Lee, Eun-Jeung 2003: *Anti-Europa – Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft seit der frühen Aufklärung*, Münster.

Ling, L.H.M 2002: *Postcolonial International Relations. Conquest And Desire Between Asia And The West*, Basingstoke.

Mahbubani, Kishore 2008: *Die Rückkehr Asiens. Das Ende der westlichen Dominanz*, Berlin.

Mahbubani, Kishore 2009: *Can Asians Think?*, Singapur.

Marchart, Oliver 2008: *Cultural Studies*, Konstanz.

Meyer, Thomas 2002: *Identitätspolitik. Vom Missbrauch kultureller Unterschiede*, Frankfurt/Main.

Mohamed, Mahathir bin / Ishihara, Shintaro 1995: *The Voice Of Asia. Two Leaders Discuss the Coming Century*, Tokyo.

Osterhammel, Jürgen 2001: *Kolonialismus. Geschichte - Formen – Folgen*, München.

Rodríguez, Encarnación Gutiérrez 2000: *Fallstricke des Feminismus*, in : *Zeitschrift für interkulturelles Philosophieren* 4, 13-24, online abrufbar unter <http://them.polylog.org/2/age-de.htm> (18.03.2013).

Said, Edward 1978: *Orientalism*, New York.

Sen, Amartya K. 2007: *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Kampf der Kulturen gibt*, München.

Taguieff, Pierre-Andre 2000: *Die Macht des Vorurteils. Der Rassismus und sein Double*, Hamburg.

Terkessidis, Mark 1995: *Kulturkampf. Volk, Nation, der Westen und die Neue Rechte*, Köln

Wimmer, Franz M. 1997: *Einleitung*, in: *IWK. Rassismus und Kulturalismus. Jahrgang 3/1997* S. 1, online abrufbar unter: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/IWK-Mitt1997-3.pdf> (28.02.2013).

Varela, María do Mar Castro / Dhawan, Nikita 2005: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld.

Manuel Iretzberger

## FEMINISMUS UND BALKANKRISE

Das Erklärungspotenzial vielfältiger feministischer Perspektiven untersucht am Beispiel des Kosovo-Problems

### Abstract

Manuel Iretzberger

M.A. Governance &  
Public Policy,  
Universität Passau,  
1. Fachsemester,  
m.iretzberger@gmx.de

Dieser Beitrag beruht  
auf einer Seminararbeit  
im Bereich  
Politikwissenschaften

*Trotz des Nischendaseins, das feministische Ansätze in den IB fristen, existiert innerhalb dieses Paradigmas eine beachtliche Pluralität. Als gerechtfertigt – vor dem Hintergrund der Begrenztheit von Ressourcen, die dem Wissenschaftsbetrieb zur Verfügung stehen – kann diese angesehen werden, wenn die einzelnen Teilströmungen jeweils eigene, erkenntnismehrende Einsichten liefern. In dieser Arbeit wird geprüft, ob dies der Fall ist. Ein theoretischer Vergleich von liberalem, radikalem und postmodernem Feminismus zeigt dabei, dass neben gemeinsamen Grundannahmen ebenso erhebliche Unterschiede zwischen diesen Spielarten bestehen. Diese machen sich bemerkbar bei der Konfrontation der Theorien mit dem empirischen Fall der Balkankriege und des Königreiches Jugoslawien (SHS-Königreich). Es liefert aber nicht nur jeder der untersuchten Ansätze innovative Erklärungen jenseits des wissenschaftlichen Mainstreams sondern es wird zudem erkennbar, dass gerade die Vielfalt feministischer Perspektiven eine Stärke darstellt, da sich die einzelnen Varianten wechselseitig befruchten können.*

### Einleitung

*„Der weibliche Protest gegen männliche Definitionsmacht wird belächelt. Weibliche Forschungsansätze werden als ‚unwissenschaftlich‘ deklariert.“*

- Gerda Weiler, 1985 -

Im obigen Zitate spiegelt sich deutlich die Frustration der deutschen Feministin Gerda Weiler über den von ihr als „männlich“ geprägt empfundenen Wissenschaftsbetrieb wider. Sie beklagt zu starre Denkmuster, die in ihren Augen verhindern, dass neue Sichtweisen, welche üblicherweise mit weiblichen Eigenschaften konnotiert werden, im herrschenden Diskurs Fuß fassen können. So interessant sich eine Diskussion über diese Perspektive auch erweisen könnte, soll in dieser Arbeit dennoch etwas anderes im Vordergrund stehen, zumal feministische Ansätze in den IB mittlerweile einen festen, wenn auch eher randständigen Platz eingenommen haben – und in beinahe jedem aktuellen Lehrbuch thematisiert werden.

Es soll im Folgenden vielmehr die Aussage des zweiten Zitates überprüft werden. Denn obwohl die Vielfalt der Frauenbewegung – und des Feminismus als dessen theoretischer Grundlage – von deren Vertretern beinahe unisono als große Stärke aufgefasst wird, müssen sich gerade kleinere Theorieschulen die Frage gefallen lassen, inwieweit feinste Untergliederungen in verschiedene Teilschulen innerhalb von ihnen mit dem Gebot der Sparsamkeit im Umgang mit wissenschaftlichen Ressourcen vereinbar sind. Gerade weil sich der Feminismus durch eine außerordentliche Vielfalt auszeichnet, sollte sich der dadurch entstehende Mehraufwand tatsächlich in erhöhtem Erkenntnisgewinn und neuartigen Perspektiven niederschlagen. Denn folgt man einem pluralistisch-funktionalistischem Wissenschaftsverständnis, dann ist es zum einen von Vorteil, über ein möglichst großes Arsenal an theoretischen Bausteinen zu verfügen, aus dem, je nach Problemstellung, auf für den konkreten Untersuchungsgegenstand passende Einzelelemente zugegriffen werden kann. Zum anderen sollte aber auch darauf Wert gelegt werden, die zur Verfügung stehenden Ressourcen hauptsächlich in Erfolg versprechende Forschungsvorhaben zu investieren.

Es ist also das Ziel dieser Untersuchung, zu

klären, inwieweit die verschiedenen Strömungen des Feminismus jeweils eigenständige, lohnende Erklärungsansätze versprechen. Dies soll in zwei Hauptschritten geschehen, wobei der erste sich mit den ontologischen und epistemologischen Kernannahmen, sowie dem Forschungsprogramm von drei feministischen Hauptströmungen beschäftigen wird, während es sich beim zweiten um ein empirisches Anwendungsbeispiel handeln wird. Hierfür werden Fälle von Gewaltanwendung aus verschiedenen historischen Phasen des Kosovo-Problems gewählt, und zwar nicht nur, weil sich das begleitende Seminar thematisch mit ebendiesem beschäftigte, sondern auch weil es scheint, dass dieses Phänomen, aufgrund seiner engen Verbindung mit machistischem Verhalten, für eine Untersuchung aus feministischer Perspektive besonders geeignet ist. In diesem zweiten Teil sollen die Erkenntnisse über die verschiedenen feministischen Strömungen mit dem empirischen Problemfall konfrontiert werden, um deren potentielle Erkenntnisse hierzu herauszuarbeiten. Dabei werden die Aussagen der Theorien nur oberflächlich skizziert; die Empirie dient lediglich als Mittel, um die Gemeinsamkeiten und Unterschiede der einzelnen Zweige differenziert darstellen zu können. Ein umfangreicher Theorietest wäre in diesem Rahmen gar nicht möglich, ist aber auch nicht notwendig für das Ziel dieser Untersuchung. Es kommt lediglich darauf an, in einem abschließenden Resümee Aussagen über die Zweckmäßigkeit der großen Vielfalt innerhalb der feministischen Theorie treffen zu können.

Hierbei kann auf eine relativ große Menge an Literatur zurückgegriffen werden. Es existiert nicht nur die erwähnte Vielzahl an Lehrbüchern, die für den theoretischen Teil Verwendung finden, sondern auch für das recht spezielle Thema „Kosovo“ gibt es feministische Literatur, auf die im Anwendungsteil zurückgegriffen wird, sofern die Implikationen für die Empirie nicht komplett aus dem theoretischen Teil abgeleitet werden können. Bei der Wahl der Literatur wird darauf verzichtet, weibliche Autoren zu bevorzugen; deren Anteil fällt aufgrund des Forschungsfeldes ohnehin relativ hoch aus. Ebenso wird – auch wenn es viele feministische Vertreter derart handhaben – keine „geschlechtergerechte“ Sprache verwendet und hier stattdessen auf den Unterschied zwischen grammatischem und biologischem Geschlecht verwiesen, um den

Aspekt potentieller Diskriminierung durch einen bestimmten Sprachgebrauch, am Ende dieser einleitenden Worte zumindest kurz aufzugreifen.

### Die Vielfalt feministischer Perspektiven - Zentrale Begriffe: Patriarchat und Gender

Auch wenn man „die Aufdeckung geschlechtsspezifischer Ungleichheit und die Gleichberechtigung von Frauen“ (Finke 2003: 526) als gemeinsames Anliegen aller feministischer Ansätze auffassen kann, so bestehen darüber hinaus doch derart mannigfaltige Unterschiede zwischen den einzelnen Strömungen (Sterling-Folker 2006: 244), dass es nötig erscheint, sich zunächst mit den wichtigsten Grundgedanken feministischer Theoriebildung auseinanderzusetzen, um eine strukturierte Darstellung zu ermöglichen.

Das komplementäre Begriffspaar Matriarchat - Patriarchat nimmt hier mit Sicherheit eine bedeutungsvolle Rolle ein. Der Großteil feministischer Denker geht von einer Ablösung des Matriarchats – der Herrschaft der Frauen (oder genauer übersetzt: der Mutter) – durch das Patriarchat aus, ein Prozess der sich über mehrere Jahrtausende hinzog und ungefähr 600 v. Chr. beendet wurde (Krell 2000: 216). Patriarchalische Verhältnisse können demzufolge also definiert werden, als „Gesellschaftsformationen, die sowohl die Macht wie auch die Lebens- und Empfindungswelten entlang der Geschlechtergrenzen polarisieren und [Hervorhebung im Original] hierarchisch organisieren, wobei das Männliche im Durchschnitt höher bewertet wird, als das Weibliche [...]“ (Ebd.). Übertragen auf das Feld der internationalen Politik ergibt sich für das Verhältnis zwischen den Geschlechtern eine besondere Situation: Frauen werden doppelt benachteiligt, da ihnen die private, heimische Sphäre zugeordnet wird, während die Öffentlichkeit als Männerdomäne gilt (Finke 2003: 522). Betrachtet man nicht nur einzelne Staaten, sondern auch das Staatensystem, erfolgt also ein zusätzlicher Ausschluss, denn es tritt mit der internationalen Ebene ein weiterer Kreis hinzu, der noch weiter entfernt vom Kernbereich der Frauen liegt, als es die nationale Öffentlichkeitssphäre ohnehin tut.

Für diese dichotomische Gesellschaftsorganisation anhand der Kategorie

des Geschlechts bedarf es allerdings diesbezüglich realer, oder zumindest gemeinhin als real angenommener, Differenzen. Mit dem ersten Fall beschäftigt sich die nature-nurture-Debatte zwischen Anlage- und Umwelttheoretikern, unter die man auch die Frage subsumieren kann, wie stark biologische Einflüsse und Sozialisationseffekte sich auf die Entstehung von Unterschieden im Verhalten von Männern und Frauen auswirken (Pinker 2004: 5-17). Die Idee, lediglich soziale Umstände würden menschliches Verhalten prägen, lässt sich bis in die Antike, oder zumindest bis zu Lockes tabula rasa zurückverfolgen, ihre extremste Ausprägung findet sie aber im Behaviourismus:

„Give me a dozen healthy infants, well-formed, and my own specified world to bring them up in and I'll guarantee to take any one at random and train him to become any type of specialist I might select – doctor, lawyer, artist, merchant-chief and, yes, even beggar-man and thief, regardless of his talents, penchants, tendencies, abilities, vocations, and race of his ancestors. I am going beyond my facts and I admit it, but so have the advocates of the contrary and they have been doing it for many thousands of years“ (Watson 1930: 82).

Feministische Vertreter gehen meist nicht ganz so weit, der biologische Einfluss wird aber tendenziell doch als eher gering eingeschätzt (Finke 2003: 527; Sterling-Folker 2006: 245). Begründet wird dies mit dem historischen Wandel von Rollenbildern; schließlich können derartige naturalistisch-deterministische Ansätze Wandel weniger gut erklären, als deren dynamischeres sozialkonstruktivistisches Pendant (Krell 2000: 215f.; Sterling-Folker 2006: 245). Um den Einfluss von Natur und Umwelt differenziert darstellbar zu machen, wird in der feministischen Forschung auf den Begriff Gender, als Bezeichnung für das soziale Geschlecht im Unterschied zum biologischen Geschlecht, zurückgegriffen (Finke 2003: 523). Die Einführung dieses nicht biologischen Konzeptes nimmt nicht wunder: Zum einen eröffnet es die Möglichkeit, die Entstehung von Rollenbildern zu hinterfragen; schließlich sind diese Ausdruck gesellschaftlicher Vorgänge. Zum anderen birgt es einen Grund für Optimismus unter den Feministen. Wenn das Patriarchat sich lediglich

aufgrund ideeller Konstrukte materialisiert hat, ist es auch reversibel (Krell 2000: 242-245). Das Verhältnis der beiden Begriffspaare Patriarchat - Matriarchat und Sexus - Gender zueinander lässt sich grafisch in einem Pendelmodell darstellen.

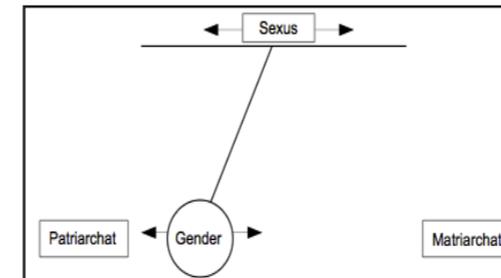


Abb. 1: Pendelmodell (Quelle: eigene Darstellung).

Die Position, in der sich die Kugel befindet, zeigt an, ob das untersuchte Kollektiv matriarchalisch oder patriarchalisch ausgerichtet ist. Dabei kann diese von zwei Faktoren beeinflusst werden. Erstens können biologische Faktoren die Grundbedingungen schaffen für die Benachteiligung eines Geschlechts.<sup>1</sup> Dies wirkt sich in der Grafik auf die Position der Aufhängung des Pendels aus: Nimmt man etwa an, Frauen sind von Natur aus stärker mit Eigenschaften wie Emotionalität, Sanftheit und den Hang zu Mitleid ausgestattet, so kann ihnen dies im Kampf um die gesellschaftliche Machtposition zum Nachteil gereichen (Sterling-Folker 2006: 245f.). Das Pendel würde also weiter rechts hängen und hätte – unter der Annahme, nur die Biologie übe Einfluss auf das Verhältnis zwischen den Geschlechtern aus – keine Möglichkeit einer horizontalen Bewegung, sondern würde starr in seiner Ausgangsposition bleiben. Geht man im Gegensatz dazu davon aus, dass der Einfluss biologischer Faktoren vernachlässigbar ist und Frauen erst durch gesellschaftliche Prägung zu Frauen werden, hängt das Pendel zentral und kann horizontal schwingen. Erst wenn es sich seitlich in eine Richtung bewegt entstehen – konstruierte – Unterschiede zwischen den Geschlechtern

<sup>1</sup> Biologische Einflüsse spielen im Übrigen in manchen Theorieschulen der IB durchaus eine gewichtige Rolle, etwa im nichtsystemischen, anthropologischen Realismus Carrs und Morgenthau. Es soll reichen, hier lediglich auf Morgenthau 2006 zu verweisen.

<sup>2</sup> Man könnte, um eine mögliche Kritik an dem Modell vorwegzunehmen, einwenden, dass dieses normative Implikationen mit sich bringt, da die Mittelposition - weil sie den Ruhepunkt des Pendels darstellt - als Soll-Zustand wahrgenommen werden kann. Dies ist aber kaum zu umgehen. Vgl. zu diesem Aspekt Laponce 1981.

und erst dann wird eine Hierarchisierung anhand solcher Merkmale, i.e. Patriarchat oder Matriarchat, möglich. Der bereits erwähnte Vorteil dieser Gender-Perspektive, historischen Wandel erklären zu können, weil sie mit dem Rollenkonstrukt eine dynamische Variable enthält, wird hier erneut deutlich.<sup>2</sup>

### Postmodernes Denken

Es fällt jedoch auf, dass bei beiden bisher behandelten Perspektiven reale Verhaltensunterschiede auftreten können, das heißt, abhängig vom Geschlecht, handeln Männer und Frauen tatsächlich unterschiedlich, sei es aufgrund biologischer oder sozialer Einflüsse. Auch das Gender-Konzept leugnet nicht die Trennung im Verhalten der Geschlechter, auch wenn es das häufig kritisiert (Finke 2003: 523f.). Das Problem dabei ist nämlich, „dass man oder frau [nicht] beliebig oder ohne Schwierigkeiten aus diesen Konstruktionen einfach aussteigen [kann]“ (Krell 2000: 215).

Mit seiner moderat sozialkonstruktivistischen Ausrichtung weist es jedoch bereits den Weg zu stärker postpositivistischen Ansätzen, denn für diese ist jenes Element ebenfalls von zentraler Bedeutung (Finke 2003: 524, a.i.F.). Einerseits folgt das postmoderne Denken also dem sozialkonstruktivistischen und damit auch der Idee von Gender. Andererseits – und deshalb sollen in diesem Abschnitt einige seiner Elemente kurz beleuchtet werden – geht es einen Schritt weiter und kann dem feministischen Denken in der Konsequenz besondere Impulse geben.

Im Mittelpunkt steht hierbei die Annahme, dass die Welt nicht objektiv erfassbar ist, sondern intersubjektiv in Diskursen interpretiert werden muss (Stäheli 2000: 8f., a.i.F.). Da Sprache in diesem Prozess eine wichtige Rolle als Vermittler spielt, wird der Untersuchung ihrer Funktionsweise eine wichtige Bedeutung zugemessen. Ausgehend von den Überlegungen strukturalistischer Denker – zentral ist hierbei das Werk von Ferdinand de Saussure und Claude Lévi-Strauss (Stäheli 2000: 16-22) – kam man zu der Erkenntnis, dass Sprechakten eine Tendenz zur Bildung binärer Gegensatzpaare inhärent ist (Stäheli 2000: 24f., a.i.F.). So ergeben sich dichotomische Vorstellungen von Begriffen, zwischen denen starre Grenzen gezogen werden. Damit einhergehend erfolgt häufig eine

Hierarchisierung dieser dualistischen Figuren: „Wir“ wird positiv abgegrenzt vom „Sie“, der „Freund“ steht in krassem Gegensatz zum „Feind“ und mit dem „Landsmann“ hat man viel mehr gemein, als mit dem unbekanntem „Ausländer“. Diese Logik kann ebenso auf die Konzepte „Mann“ und „Frau“ angewandt werden, wie später noch genauer zu zeigen ist. Als Gegenmittel gegen diese als negativ bewerteten Denkmuster greifen poststrukturalistische Denker auf verschiedene Instrumente zurück, wobei Dekonstruktion, Diskursanalyse und Genealogie die gängigsten sein dürften (Finke 2003: 532-536; Stäheli 2000: 35, 44f.). Allen dreien ist gemein, dass mit ihrer Hilfe die sprachliche Konstruiertheit dieser Gegensatzpaare aufgezeigt wird und die realiter viel stärker sich im Fluss befindlichen Grenzen sowie die Gemeinsamkeiten angeblicher Gegensätze betont werden sollen. Diese Hinterfragung althergebrachter Vorstellungen beschränkt sich nicht nur auf Vertreter anderer philosophischer Strömungen, sondern findet auch bei Konzepten, die dem eigenen Denken nahestehen, in Form von konsequenter Selbstkritik Anwendung (Finke 2003: 536). Zusammenfassend lässt sich demnach also festhalten, dass für das postmoderne Vorhaben, Foucaults Anweisung, wonach „[p]racticizing criticism [...] a matter of making facile gestures difficult“ (Foucault 1988: 155) sei, gleichsam schrankenlos gültig ist.

Es lässt sich bereits hier erahnen, dass es zwar eine Schnittmenge zwischen dem Gender-Konzept und dem postmodernen Feminismus gibt, und zwar dort, wo die soziale Konstruiertheit der Geschlechterbilder in Abgrenzung zur Biologie betont wird, jedoch auch Unterschiede vorhanden sind. Diese liegen in der Beurteilung der Existenz realer Unterschiede zwischen Männern und Frauen: Postmodernen Theorien geht es weniger darum, zu zeigen, dass Unterschiede diskursiv hergestellt werden, sondern mehr darum, zu hinterfragen, ob etwaige wahrgenommene Unterschiede wirklich in derart starker Ausprägung existent sind, oder diese Perzeptionen womöglich sogar selbst das Produkt eines Diskurses darstellen.

### Drei Hauptströmungen feministischer Theorie – Liberaler Ansatz

Nachdem die Grundkategorien feministischen Denkens und ihr Verhältnis zueinander in den vorherigen Abschnitten dargestellt wurden, sind jetzt die Voraussetzungen gegeben, um genauer auf einzelne Strömungen einzugehen. Dabei werden im Folgenden die liberale, die radikale und die postmoderne Variante – es handelt sich hier selbstredend um keine allgemeingültige Einteilung des feministischen Spektrums – eingehender untersucht.<sup>3</sup> Im Anschluss daran wird der Ansatz Christine Sylvesters kurz vorgestellt, anhand dessen verdeutlicht werden kann, inwieweit die einzelnen Zweige miteinander vereinbar sind und als wie groß sich die Unterschiede zwischen ihnen erweisen. Bevor sich die Untersuchung – im Anschluss an dieses Kapitel – der Empirie zuwendet, werden abschließend die erzielten Erkenntnisse in einer Grafik zusammengefasst.

Als Erstes sollen ontologische, normative und epistemologische Grundannahmen des liberalen Feminismus herausgearbeitet werden. Er geht, zusammengefasst, von einer strukturellen Benachteiligung von Frauen in einer patriarchalisch geprägten Gesellschaft aus, wobei dieser Benachteiligung durch veränderte Anreizsysteme und erhöhte Partizipationschancen relativ einfach beizukommen ist (Krell 2000: 217, a.i.F.). Der Wunsch nach der Gleichbehandlung von Frauen – diese wird gefordert, nicht etwa eine Bevorzugung – speist sich aus dem Gedankengut der Aufklärung, die auf dem Gebiet der Geschlechterfrage noch zu vollenden sei. Hieraus lassen sich, analog zu den „klassischen“ liberalen Ansätzen der IB, zum einen moralisch begründete Forderungen nach der Verbesserung der Situation von Frauen herleiten, zum anderen aber auch Argumente, die die Präferenzen von Individuen, oder der Gesellschaft als Ganzem, in den Vordergrund stellen, etwa die Aussicht auf eine friedfertigeren Umwelt (Mertus 2006: 261f.). Der liberale Feminismus bleibt in epistemologischer Sicht einer klar positivistischen Betrachtungsweise verhaftet (Finke 2003: 528f., a.i.F.). Nicht umsonst kann

<sup>3</sup> Krell (2000: 217) verweist auf alternative Möglichkeiten zur Gliederung, etwa bei Pettman 1997: 483, 487 oder bei Steans 1998: 14 f. Es soll sich aber an der ihm zufolge am häufigsten verwendeten Variante orientiert werden.

diese Strömung als eng verbunden mit dem feminist empiricism angesehen, wenn nicht sogar synonym dazu verwendet werden. Frauen sind demnach ein existentes, objektiv messbares Phänomen. Freilich kann diese Ausrichtung zu Missverständnissen führen (Sterling-Folker 2006: 243f., a.i.F.): Feministische Wissenschaft wurde und wird häufig als reine empirische Datenerhebung wahrgenommen. Dies trifft bereits auf die liberale Variante nicht uneingeschränkt zu, auf andere, weiter unten behandelte Zweige – respektive „den“ Feminismus als Gesamtheit – noch weniger.

Trotzdem stellt sich der liberale Feminismus vorrangig der Frage, wo Frauen eigentlich aufzufinden sind und wie man sie besser in gesellschaftliche Vorgänge integrieren kann. Bereits diese Hinzufügung von Frauen zur wissenschaftlichen Betrachtung, sowie die Thematisierung ihrer Leistungen und ihres Diskriminiertwerdens, soll als Impuls ausreichen, um ihre Situation entscheidend zu verbessern (Krell 2000: 217; Sterling Folker 2006: 244). Die Logik, die dieser Hoffnung zugrunde liegt, geht davon aus, dass das Aufzeigen von Unterdrückung dazu führt, dass diese hinterfragt wird (Mertus 2006: 255, a.i.F.). Das radikale Potential, das sich daraus folgend aus der scheinbar defensiven Forderung nach der Beseitigung von Unrecht und des Einklagens von bloßen Teilnahmekancen entwickelt, besteht darin, dass dies ein qualitatives Umdenken evozieren könnte: „Women are empowered as capable subjects of the law (and not mere objects)“ (Mertus 2006: 255). Eingeschränkt wird dieses Potential, mithin die Hoffnung auf eine grundlegende Umgestaltung der menschlichen Beziehungen, dadurch, dass die patriarchale Herrschaft in der feministischen Theorie liberaler Prägung nicht als die alles determinierende Grundlage des Weltgeschehens betrachtet wird (Sterling-Folker 2006: 244). Die Diskriminierung von Frauen ist hier also nicht die Wurzel allen Übels, sondern lediglich eines von vielen Feldern, auf dem der menschliche Fortschritt vermehrt werden soll (Mertus 2006: 255f., a.i.F.). Auf der Kehrseite steht demnach – und hier wird der Fortschrittsoptimismus, der der Aufklärung inhärent ist, gedämpft – dass eine Stärkung der Rolle von Frauen in der Gesellschaft nur eine begrenzte Wirkung auf andere problematische Bereiche haben kann. So wird als mögliche Folge der Emanzipation

von Frauen lediglich eine moderate Steigerung hinsichtlich der gesellschaftlichen Friedfertigkeit in Aussicht gestellt, etwa als Folge von Demokratisierungseffekten aufgrund einer breiteren politischen Partizipationsbasis (Mertus 2006: 262).

Die Betrachtung der liberalen Strömung beschließend soll darauf hingewiesen werden, dass die empirische Ausrichtung nicht nur quantitative Methoden miteinschließt (Ebd.: 252, a.i.F.). Das Wesen des Sujets macht es nötig, auch auf qualitative Methoden zurückzugreifen. So sollen die Stimmen der nicht beachteten Frauen hörbar gemacht werden, indem man deren jeweils individuelle Geschichten erzählt. Dieses Nebeneinanderstehenlassen von verschiedenen Narrativen – im Gegensatz zur Suche nach einer monolithischen Wahrheit – nimmt deutlich Anleihen beim postmodernen Denken, das oben skizziert wurde. Es scheint sich hier eine Offenheit des Feminismus anzudeuten, auf die bei der Betrachtung der zwei im Folgenden untersuchten Strömungen verstärkt ein Augenmerk gelegt werden soll.

### Radikaler Ansatz

Der radikale Feminismus, der begrifflich eng verknüpft ist mit dem standpoint feminism (Finke 2003: 529), sieht die Existenz des Patriarchats als um ein Vielfaches entscheidender an, als der liberale Feminismus (Krell 2000: 217f., a.i.F.). Dieses ist hier eine zentrale Kategorie, die für eine universelle Unterdrückung von Frauen sorgt. Es ist also das Ziel des radikalen Feminismus, patriarchale Strukturen, welche die freie Entfaltung weiblicher Eigenschaften behindern, aufzuzeigen und abzuschaffen (Mertus 2006: 256).

Um hierauf genauer einzugehen ist es ratsam, zunächst zu überprüfen, wie in dieser Unterart der feministischen Großtheorie die Entstehung solcher Verhältnisse erklärt wird.

Es wird deutlich, dass dabei die oben behandelten biologischen und zivilisatorischen Einflüsse eine wichtige Rolle spielen, wobei gesellschaftliche Faktoren häufiger als Grund angeführt werden (Finke 2003: 529, a.i.F.). Das Gender-Konzept nimmt hier sicherlich eine zentrale Position ein: Wie oben gesehen, können Männer und Frauen – durch Konfrontation mit unterschiedlichen Rollenbildern – derart

sozialisiert werden, dass sich für die Geschlechter Mann und Frau unterschiedliche Verhaltensweisen ergeben. Beispielsweise lässt sich demnach ein stärker aggressives Verhalten von Männern im Vergleich zu Frauen vor dem Hintergrund zu erfüllender Rollenerwartungen plausibel machen. Neben dem Gender-Ansatz gibt es weitere Möglichkeiten männliche Dominanz zu erklären, beispielsweise durch tiefenpsychologische Ansätze (vgl. etwa Spangenberg 1987: 126-128, a.i.F.) Diese sehen die Ursache für maskuline Aggression in einem Wechselspiel aus Anlage und Umwelt begründet: Sie machen den Einfluss destruktiver Triebe auf der einen, die Folgen der Unterdrückung dieser Triebe durch die gesellschaftlichen Sozialisationsinstanzen auf der anderen Seite geltend. Kommen diese aufgestauten Energien zum Ausbruch, so äußert sich dies in gewalttätigem Verhalten, das bei Männern häufig als heldenhaft und erstrebenswert gewertet wird. Frauen hingegen scheint derartige „Heldentum“ als Charaktereigenschaft nicht offen zu stehen.

Die Wichtigkeit sozialkonstruktivistischer Elemente für die radikale feministische Theorie liegt vor allem darin, dass diese auf den künstlichen Charakter der Trennung anhand von Geschlechtsmerkmalen verweisen (Mertus 2006: 257). Somit lenken sie den Blick auf die Frage nach dem cui bono, sowie dem Urheber dieser Trennung und verweisen latent immer auf das Patriarchat. Mit dem starken Rückgriff auf die Gender-Perpektive oder andere sozialkonstruktivistische Werkzeuge verfügt der radikale Feminismus über eine Ausprägung, die postpositivistische Tendenzen beinhaltet. Die Frage, ob er sich analog zum Gender-Konzept vom radikaleren Postmodernismus abgrenzen lässt, kann man mit einem Blick auf die Begründung der Ablehnung des Patriarchats beantworten. Denn es wird hier nicht nur mit Argumenten der Gleichberechtigung hantiert, sondern man geht darüber hinaus (Krell 2000: 217f.; Finke 2003: 529, a.i.F.). Es werden nämlich als weiblich verstandene Eigenschaften positiver bewertet als männliche. Die Fähigkeit der Frau zur Mutterschaft etwa, oder angeborene beziehungsweise in der Kindheit erworbene emotionale Kompetenz werden dazu benutzt, um auf eine erhöhte Friedfertigkeit bei Frauen zu schließen. Man fordert also nicht nur eine Gleichstellung von Frauen, sondern eine Hegemonie „weiblicher“ Werte in der

Gesellschaft und ist somit streng normativ. Im Gegensatz zu postpositivistischen Ansätzen werden Grenzziehungen nicht hinterfragt, sondern aktiv hergestellt. Die Betonung der Unterschiede zwischen den Geschlechtern soll die Konstitution „der“ Frau als einheitliches, selbstbewusstes Subjekt befördern. Hieraus wird auch ersichtlich, dass die biologische Dimension für radikale Feministen weniger problematisch ist, als es oft erscheinen mag – denn diese hilft bei der Trennung anhand der Geschlechtergrenzen – solange die Güte der jeweiligen Eigenschaften umgewertet wird.

Es lässt sich also festhalten, dass der radikale Feminismus nicht postpositivistisch ist, auch wenn er dazu tendiert, die soziale Konstruiertheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit zu betonen. Bevor im Folgenden untersucht wird, zu welchen Folgen postpositivistische Grundannahmen führen, soll abschließend noch kurz die utopische Dimension der radikalen feministischen Variante hervorgehoben werden. Aus dem eingangs Gesagten folgt, dass die Ziele dieser Strömung nur schwer zu verwirklichen sind, denn alles andere als die Abschaffung des Patriarchats muss als halbgeare Lösung erscheinen, die immer der Gefahr der Vereinnahmung ausgesetzt ist (Finke 2003: 541-546, a.i.F.). In dem Sinne werden etwa Maßnahmen des Gender Mainstreaming, aus dieser Warte heraus, äußerst kritisch beäugt und als potentielle parasitäre Anpassungsstrategien des Patriarchats eingeschätzt.<sup>4</sup> Umgekehrt, und im Gegensatz zu den Reformen des liberalen Feminismus, würde sich das Wesen der Welt jedoch grundlegend ändern, sollte das Projekt des radikalen Feminismus – die etymologische Herkunft des Wortes „radikal“ ist hier Programm – erfolgreich sein.

<sup>4</sup> Eine solche Anpassungsstrategie am Beispiel des Kapitalismus – hier lassen sich einige Parallelen zur Theorie des Patriarchats hinsichtlich der strukturalistischen, monokausalen Argumentation feststellen – wird dargestellt bei Hardt/Negri 2003: 367-369. Nach dieser Logik könnte man etwa den Ansatz von Nye, der mit seinem Konzept der smart power ein geschicktes Changieren im Gebrauch von harter, „männlicher“ und weicher, „weiblicher“ Macht nahelegt, als Versuch sehen, „weibliche“ Eigenschaften zu inkorporieren und instrumentell für Machtinteressen zu missbrauchen, vgl. Nye 2011. Die Haltung radikaler Feministen kann somit als Schutz vor derartigen Täuschungsmanövern dienen.

### Postmoderner Ansatz

Während der radikale Feminismus also die positive Betonung des Weiblichen anstrebt, sieht der postmoderne Ansatz darin die „Gefahr einer Verabsolutierung ‚typisch‘ weiblicher Eigenschaften“ (Finke 2003: 529f., a.i.F.), was letztlich eine bloße Umdeutung von Geschlechterbildern zur Folge hat. Zwar berge eine starke Geschlechtsidentität Chancen für ein gesteigertes Selbstbewusstsein der Frauenbewegung, die sich dann als einheitlicher Akteur auffasst; andererseits wird durch sozialkonstruktivistisch begründete Abgrenzungsversuche dichotomische Unterschiede geschaffen oder verfestigt werden. Diese ambivalente Einstellung des postmodernen Feminismus gegenüber dem Gender-Konzept und den Ideen der radikalen Feministen führt dazu, dass man die Gefahr des Verlustes des Subjekts „Frau“ in Kauf nimmt und sich notgedrungen dem Vorwurf normativer Beliebigkeit aussetzt. Gemäß dem kritischen Impetus der Postmoderne werden die Grenzziehungen zwischen den Geschlechtern thematisiert und die individuelle Vielfalt innerhalb der Gruppe der Frauen in den Vordergrund gerückt (Krell 2000: 218). Die Kehrseite der Medaille betrachtend führt dies dazu, sich über die Rolle von Männern ebenso Gedanken zu machen; auch diese sind kein einheitlicher Block mit festgelegten Eigenschaften (Sterling-Folker 2006: 245; Finke 2003: 540). So werden die Übergänge von Mann zu Frau als fließend erkennbar und das Unterscheidungsmerkmal „Geschlecht“ selbst verliert an Relevanz als Kategorisierungsmuster. Sterling-Folker macht in diesem Sinne darauf aufmerksam, dass viele feministische Wissenschaftler die Idee von der friedliebenden Frau skeptisch betrachten (2006: 244). Die Hinterfragung dieses radikalfeministischen Postulats erscheint plausibel, wenn man etwa die Beteiligung von Frauen am Krieg betrachtet (Spangenberg 1987: 127f., a.i.F.). Sie sind zwar für die Rolle der Heldin weniger geeignet, zeigen jedoch häufig ebenso große Kriegsbegeisterung. Es scheint zudem, als ob sich viele ihre Nischen suchen, die ihnen von Männern gelassen werden, etwa bei der Aufrechterhaltung der Kriegswirtschaft zu Hause, während die Männer „draußen“ kämpfen.

Während diese Hinterfragung ideal-

typischer Selbstverständlichkeiten wie Geschlechtervorstellungen, die idealisierte Frauen und verteufelte Männer umfassen, ein wichtiges Merkmal des postmodernen Feminismus ist, heißt das keineswegs, dass das Gender-Konzept komplett verworfen wird (D'Amico 2006: 268f., a.i.F.; Sterling-Folker 2006: 245f.). Es wird sehr wohl darauf Wert gelegt, aufzuzeigen, dass Rollenerwartungen an Männer und Frauen gestellt werden. Diese Erwartungshaltung kann aber nicht biologisch begründet werden – und hierin liegt ein weiterer wichtiger Unterschied zum radikalen Feminismus – sondern wird rein sprachlich-intersubjektiv konstruiert. Dem Menschen wird also seine Rolle aufgezwängt und er wird in seinen Entfaltungsmöglichkeiten eingeschränkt, was potentiell zu Unzufriedenheit und Leidensdruck führen kann, vor allem bei den gesellschaftlich unterdrückten Frauen. Aber auch die Konstitution von Männlichkeit, die ständige Anforderung, Beschützer, Versorger, oder Verteidiger von Ehre zu sein, birgt Probleme für die Betroffenen.

Ein Unterschied vom postmodernen zum liberalen Feminismus lässt sich festmachen an der Bewertung der Rechtsdimension (D'Amico: 2006: 278f., a.i.F.). Während die legale Festschreibung von Vergewaltigung als zu ahndender Gesetzesverstoß aus letzterer Richtung einhellig als Fortschritt begrüßt wird, bewertet erstere diesen Themenkomplex auf andere Weise: Es wird überprüft, welche symbolische Bedeutung ein solcher Vorgang hat. Innerhalb der Umstände des Patriarchats kann dieser dann interpretiert werden als Schutz der Ehre einer männlich geprägten Gesellschaft, indem die Verfügungsgewalt über die Sexualität der Frau in kontrollierbare Bahnen gelenkt wird. Dieser – aus postmoderner Sicht – vermeintliche Fortschritt wird allerdings ambivalent aufgefasst, die positive Seite einer rechtlichen Besserstellung von Frauen wird freilich nicht übersehen.

Die postmoderne Kritik am Liberalismus lässt sich verbinden mit Argumenten des radikalen Feminismus (Ebd. 280f., a.i.F.). Man könnte demnach unterstellen, dass Frauen, wie oben gezeigt, nur in Arbeitstätigkeiten eingestellt werden, um das Patriarchat zu reformieren und möglichen Widerstand von Protestbewegungen abzumildern. Im Gegensatz zur radikalen Variante werden die Eigenschaften dieser Frauen aber eher als vermeintliche, klischeebeladene gesehen. Außerdem erweitert man den Blick auf andere

Gruppen, die am hierarchisch unteren Ende dichotomischer Grenzziehungen stehen, zum Beispiel auf Schwarze, Homosexuelle oder Angehörige unterdrückter religiöser Gruppen. Am Ende sollen demnach Menschen weder scheinbar positiv noch negativ diskriminiert werden, sondern entsprechend ihrer individuellen Eigenschaften behandelt werden, während aus der Logik des radikalen Feminismus heraus eine Bevorzugung von Frauen durchaus ableitbar ist.

Eine weitere Facette des postmodernen Feminismus stellt die genealogische Untersuchung wissenschaftlicher Diskurse dar, in denen das Selbstverständnis von Forschern hinterfragt und ihr Beitrag zu differenzorientiertem Denken thematisiert wird (Finke 2003: 532-536). Dies kann hier nicht weiter ausgeführt werden. Es soll lediglich darauf hingewiesen werden, dass von vielen Postmodernisten die Meinung vertreten wird, die Einnahme einer Gender-Perspektive alleine reiche hier nicht aus und es sei vielmehr eine Dekonstruktion von bestimmten Konnotationen, mit denen Arten von Wissen belegt sind, nötig (Mertus 2006: 257).

Als Fazit aus der Betrachtung der drei feministischen Strömungen kann an dieser Stelle erwähnt werden, dass es bei aller Vielfalt das gemeinsame Ziel bleibt, die Lage von Frauen zu verbessern, freilich mit unterschiedlichen Methoden und unterschiedlichen Vorstellungen davon, was eine Frau eigentlich ausmacht (Krell 2000: 218).

### Fließende Übergänge: Christine Sylvesters „einfühlende Kooperation“

Trotz aller Unterschiede zwischen den Strömungen stehen diese in einem offenen Verhältnis zueinander, das sich nicht nur auf die gemeinsame normative Grundlage beschränkt. Es findet vielmehr ein wechselseitiger Austausch statt, indem auf Elemente der anderen Konzepte zurückgegriffen wird (Sterling-Folker 2006: 249). Stellvertretend hierfür soll an dieser Stelle kurz der Ansatz von Christine Sylvester skizziert werden.

Sylvester will, um dem Problem des verschwundenen Subjekts entgegen zu können, eine gemäßigt postpositivistische Position einnehmen (Finke 2003: 530, a.i.F.). Eigentlich eine Vertreterin des postmodernen Feminismus, vereint sie mit ihrer einführenden Kooperation

postmoderne und radikale Elemente. Diese Mischung bezeichnet sie selbst als „postmodern feminism“, während sie die oben behandelte, stärker poststrukturalistische Strömung „feminist postmodernism“ nennt. Diese Zusammenfügung wird möglich gemacht durch die gemeinsame sozialkonstruktivistische Schnittmenge der beiden Richtungen. Sylvester versucht, zusätzlich zu den kritischen Aspekten ihrer Arbeit, mit ihrer Methode der einführenden Kooperation einen konstruktiven Beitrag in den wissenschaftlichen Diskurs einzubringen.

Vereinfacht dargestellt ist es das Ziel dieses Ansatzes, die Suche nach Gemeinsamkeiten zwischen Gruppen auf vielfältigen Problemfeldern voranzutreiben, anstatt sich auf Unterschiede zu konzentrieren (Sylvester 1994: 96-99, a.i.F.). Dies soll ermöglicht werden indem daran appelliert wird, dass Akteure – die der iB ebenso wie der IB – im Umgang miteinander gegenseitigen Respekt an den Tag legen. Dieser Versuch der Überwindung binärer Denkmuster mutet zunächst klassisch postmodernistisch an. Das enthaltene radikale Element wird jedoch sichtbar, sobald man sich die Kritik an ihrem Ansatz, die sowohl aus Richtung des postmodernen Feminismus, als auch von außerhalb kommt (Vgl. hierzu Krell 2000: 221), vor Augen führt: Um das Subjekt „Frau“ zu retten, versucht Sylvester, ihre normativen Forderungen als weiblich inspiriert verständlich zu machen. An diesem „essenzialistische[n] Argument einer überlegenen weiblichen Moral“ (Finke 2003: 543) wird ein Zurückfallen in dichotomische Unterscheidungsmuster moniert, konkret die Verstärkung der holzschnittartigen Vorstellungen über Männer und Frauen. Diese teilweise Ablehnung, die Sylvester aus ihrem eigenen Lager entgegen schlägt, verdeutlicht einen wichtigen Aspekt; nämlich den, dass es sehr wohl einen Unterschied macht, welcher feministischen Unterschule man angehört: Die verschiedenen Ansätze verschwimmen zwar teilweise ineinander und sind miteinander durchaus kompatibel, jedoch existieren dabei sehr wohl auch Grenzen.

### Versuch einer taxonomischen Veranschaulichung

Bevor die in den vorhergehenden Teilen gewonnenen Erkenntnisse einer Konfrontation mit der Empirie unterzogen werden, sollen sie

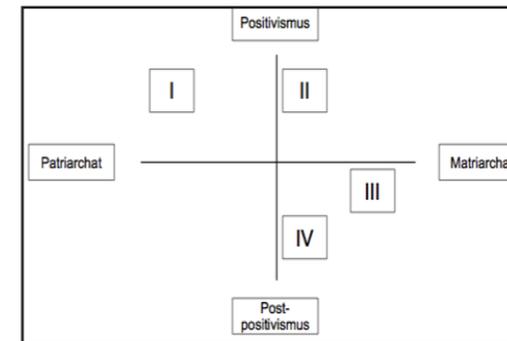


Abb. 2: Koordinatensystem (Quelle: eigene Darstellung).

noch kurz in einer zusammenfassenden Grafik aufbereitet werden. Dieses hier abgebildete Koordinatensystem entspricht in gewisser Weise dem oben vorgestellten Pendelmodell, jedoch inklusive einer Erweiterung durch das im Anschluss erarbeitete Wissen.

Auf der Ordinatenachse wird hierbei die epistemologische Dimension abgebildet. Ganz oben finden sich positivistische Positionen, die umso post-positivistischer werden, je weiter man sich nach unten bewegt. Die Abszissenachse stellt die normative Komponente dar, auf der das Idealbild einer gesellschaftlichen Konstellation, das Verhältnis der Geschlechter betreffend, abgetragen werden. Trotz einer – aufgrund der fließenden Grenzen – schwierigen Abgrenzung der einzelnen Feminismen soll versucht werden, sie hier grob einzuteilen. Position „I“ bildet den Ist-Zustand der Welt aus feministischer Perspektive ab. Dieser ist klar patriarchalisch geprägt und wird weit oben verortet. Man könnte den Ausgangspunkt auch als vertikale Linie darstellen, aber da Unterschiede mit zunehmend postpositivistischer Orientierung immer mehr verwischt werden, sollte er in jedem Fall in der oberen Hälfte eingezeichnet werden. Das Feld „II“ stellt die liberale Denkrichtung dar. Sie ist positivistisch, weil Frauen hier empirisch erfasst werden können, beziehungsweise sollen, und befindet sich relativ mittig auf der horizontalen Achse, weil lediglich die Forderung nach Gleichberechtigung von Frauen, nicht nach Besserstellung erhoben, sowie die Ebenbürtigkeit ihrer Leistungen betont wird. Ein leichter „bias“ zugunsten der rechten Seite wird hier unterstellt, weil Frauen doch das zentrale Untersuchungsobjekt sind. Im radikalen Feminismus („III“) hingegen werden Frauen deutlich von Männern abgegrenzt und „weibliche“ Eigenschaften tendenziell als überlegen

angesehen, weshalb diese Richtung weiter rechts verortet wird. Sie befindet sich zudem weiter unten, da mit dem Gender-Konzept die soziale Konstruiertheit der Geschlechter hervorgehoben wird. Der postmoderne Feminismus schließlich, repräsentiert durch das Kästchen „IV“, befindet sich noch weiter unten, weil er sich vollends auf die ideelle Dimension der Rollenbilder konzentriert. Der Einfluss natürlicher Faktoren wird als nahezu irrelevant angesehen und die Hervorhebung der Unterschiede zwischen Männern und Frauen, wie im radikalen Feminismus vertreten, wird aufgegeben. Weil dadurch auch das Subjekt „Frau“ verschwindet, mithin eine Einteilung anhand von Geschlechtsmerkmalen zunehmend sinnlos wird, wird auch die postulierte Forderung nach der Bevorzugung des Weiblichen zurückgewiesen. Nimmt man diese Position als Ausgangspunkt von Sylvesters Ansatz, lässt sich die gemachte Kategorisierung noch besser verdeutlichen. Durch die differenzorientierte Begründung ihres Konzeptes werden die Unterschiede zwischen den Geschlechtern hervorgehoben, selbst wenn es sich nur um intersubjektiv hergestellte Konstrukte handelt. Zu dieser normativen Komponente kommt eine Bewegung nach oben, weil für jene Begründung objektive, also positivistische, Maßstäbe von Nöten sind. Diese Ansicht lässt sich durch die problemlösende Dimension der einführenden Kooperation bekräftigen, welche die Autorin, wie gesehen, selbst hervorhebt.

Die zentrale These, die sich aus der bisherigen Untersuchung herleiten lässt, nämlich, dass die vielfältigen Strömungen des Feminismus gleichsam in einem zugleich offenen und geschlossenen Verhältnis zueinander stehen, sie also kombinierbar sind, aber auch eigenständige Erkenntnisse liefern können, wurde in diesem Abschnitt lediglich anschaulich gemacht. Die grafische Darstellung bietet keinerlei argumentativen Mehrwert. Ein solcher soll nun abschließend, vermittelt einer kurzen Anwendung auf den empirischen Fall „Kosovo-Problem“, ansatzweise zu erreichen versucht werden.

### Anwendung auf den Fall des Kosovo - Die Balkankriege 1912/13

Dieser Prozess soll aber in äußerst knapper Weise ablaufen, da der Schwerpunkt dieser Arbeit auf der theoretischen Seite liegt und sie – den Umfang betreffende – Restriktionen unterliegt. Es wird

also im Folgenden lediglich angedeutet, welches Erklärungspotential sich aus den verschiedenen feministischen Richtungen ergibt. Hierzu sollen zunächst Fälle der Gewalt aus den Balkankriegen und der Zeit des SHS-Königreiches dargestellt und anschließend mögliche Folgerungen hierzu abgeleitet werden. Es werden historisch relativ weit zurückliegende Beispiele gewählt, da die jüngere Geschichte bereits recht ausführlich von feministischen Wissenschaftlern untersucht wurde (Vgl. hierzu D'Amico 2006 oder Mertus 2006).

Mit den ersten beiden Balkankriegen wurde die „Spirale von Gewalt und Gegengewalt, ausgeübt von Serben und Albanern“ (Schmitt 2008: 175), auf dem Gebiet des Kosovo und darüber hinaus weiter fortgesetzt, in diesem Fall hauptsächlich von Seiten Serbiens. Nachdem Montenegro dem Osmanischen Reich den Krieg erklärt hatte, begann im Herbst 1912 der Eroberungsfeldzug eines Bündnisses, bestehend aus Montenegro, Serbien, Bulgarien und Griechenland (Perović 1999: 106-108, a.i.F.). Auf dem als „Altserbien“ bezeichneten Gebiet kam es zu religiösen Zwangsübertritten, Vertreibungen und Massenmorden an Albanern. Die hierbei an den Tag gelegte neue Qualität von Gewalt kann damit erklärt werden, dass die Taten als Rache für die osmanische Herrschaft in der Vergangenheit betrachtet wurden (Schmitt 2008: 176-178, a.i.F.). Gleichwohl mehrere zehntausende Albaner umkamen oder flohen, kam es zu keiner vollständigen „ethnischen Säuberung“. Fast genau ein Jahr später spielten sich ähnliche Vorgänge ab (Perović 1999: 106-108, a.i.F.). Nachdem auf der „Londoner Konferenz“ viele Gebiete mit albanischer Bevölkerungsmehrheit Serbien zugesprochen worden waren, kam es zu Aufständen gegen die brutale serbische Herrschaft. Die blutige Niederschlagung dieser Aufstände wurde eingedämmt durch den Widerstand Österreich-Ungarns, das einen Vorstoß Serbiens bis an die Adria befürchtete und deshalb als Schutzmacht Albaniens auftrat (Schmitt 2008: 176-178). Dass in diesen beiden Fällen das Gros an Aggression von Serbien ausging, ist weitgehend unbestritten (Calic 2010: 67-69).

### Das SHS-Königreich um 1920

Der 1918 gegründete SHS-Staat, der Slowenien und Kroatien, in Anbetracht deren geringen Einflusses, mehr zum Schein im Namen trug, war klar serbisch dominiert (Schmitt 2008: 187, a.i.F.; Calic 2010: 83-97). Dementsprechend stand der Staat seinen albanischen Bürgern ebenso ablehnend gegenüber wie diese ihm. Das Ziel serbischer Politik war es, die ethnischen Verhältnisse möglichst zu Gunsten Serbiens zu verändern und die albanische Minderheit entweder zu vertreiben oder zu isolieren, keinesfalls aber zu integrieren (Schmitt 2008: 189). Dieses Programm hatte allerdings den Effekt, dass das ethnisch-nationale Selbstverständnis der Albaner gestärkt wurde (Schmitt 2008: 190-194, a.i.F.). In der Folge kam es zu einem Zusammenschluss verschiedener muslimischer Gruppen. Diese sammelten sich im 1912 gegründeten Albanien und bildeten anschließend ein Komitee zur Verteidigung des Kosovo. Nachdem im Herbst 1918 serbische Truppen vorgerückt waren, widersetzten sich albanische Kacaken mit Guerilla-Angriffen und forderten den Anschluss des Kosovo an Albanien. 1920 eskalierte die Lage, als Serbien begann, die Gewalt auf die gesamte Bevölkerung auszudehnen: Frauen und Kinder wurden in Lager deportiert – vermutlich eine gezielte Provokation, im Sinne einer Ehrbeleidigung – und man intensivierte seine militärischen Bemühungen, sodass der albanische Widerstand spätestens 1924 zum Erliegen kam.

### Erkenntnisse feministischer Perspektiven

Welche Folgerungen ziehen nun feministische Ansätze aus diesen Vorgängen? Dem liberalen Feminismus ist es zunächst daran gelegen, Orte der Unterdrückung von Frauen ebenso aufzuzeigen, wie ihre Leistungen, kurz: Frauen sichtbar zu machen (Mertus 2006: 256). Ein möglicher Schritt wäre demzufolge, ihre rechtlich-soziale Stellung in der Region des Kosovo zu beleuchten: Die dortige Gesellschaft ist eher staatsfern geprägt, da Familienbande eine große Rolle spielen (Schmitt 2008: 91-95, a.i.F.). Männer gelten als die einzigen Akteure, die die familiäre Linie fortführen können. Ihnen obliegt auch die alleinige Pflicht, die Ehre der Familie zu verteidigen, im Krieg, wie bei interfamiliären Rachefeldzügen. Da sich

Männer also im Kriegshandwerk zu üben haben, wird vieles an Arbeit, auch harter körperlicher, den Frauen aufgetragen. Liberale Feministen werden versuchen, weitere derartige Umstände aufzudecken, vor allem auch, indem man den Geschichten von Frauen zuhört und deren Meinungen zu ihrer Rolle einholt. Aus dem Beobachteten ergeben sich für die kosovarische Gesellschaft zwei hauptsächliche Forderungen: Zum einen sollte man den familiären Bereich stärker verrechtlichen und so mehr in die Öffentlichkeit rücken, um das Verhältnis der Geschlechter kontrollierbar zu machen. Gleichzeitig sollte dieses Recht so ausgestaltet werden, dass Frauen juristisch gleichgestellt werden; schließlich erbringen sie, wie ein Blick auf die Empirie zeigt, wichtige Leistungen, weshalb ihre minderwertige Geltung moralisch nicht zu rechtfertigen ist. Die mildernden Auswirkungen auf das Ausmaß an ausgeübter Gewalt wären aus dieser Perspektive heraus eher gering (Mertus 2006: 262).

Anders sieht es aus Sicht des radikalen Feminismus aus. Gelänge eine Abschaffung patriarchaler Strukturen, würde es hier in der Folge auch keine Massaker mehr geben, wie sie oben beschrieben wurden. Diese, hier überspitzt vorgetragene, Folgerung ist der relativ dichotomischen Weltsicht des Ansatzes geschuldet, die Männer als schlechthin böse und Frauen als friedfertig ansieht, wobei dies sowohl biologisch, als auch zivilisatorisch begründet wird. Im zweiten Fall ist gerade brutales Vorgehen im Krieg eine Möglichkeit, Erwartungen an „männliches“ Verhalten zu erfüllen (Čolović 1999: 313). Eine Entwaffnung der Gesellschaft käme dem Versuch einer „Entmannung“ gleich, da die Waffe ein Mittel zur Verteidigung der eigenen Ehre darstellt (Schmitt 2008: 96f.). Vor diesem Hintergrund wird auch ersichtlich, inwiefern die Entführung kacakischer Frauen und Kinder 1920 eine Provokation darstellte. Es wird als Versagen der Männer in ihrer Funktion als Beschützer der Familie ausgelegt. Während diese an Ideen gebundene Sichtweise bereits an der Schnittstelle zum Postmodernismus angesiedelt werden kann, bringt der radikale Feminismus eine weitere eigenständige Erkenntnis: Man könnte die Ausklammerung von Frauen am aktiven Kriegsgeschehen als Strategie des Patriarchats ansehen, um sie ebenso von der Teilhabe am politischen Leben in Friedenszeiten fernzuhalten

(D'Amico 2006: 272). Ergänzt werden könnte die Betrachtung dieses Aspekts durch eine liberale Betonung weiblicher Leistungen und einer juristischen Perspektive, sowie durch eine postmoderne Analyse der Darstellungsweise von Frauen als Opfer (D'Amico 2006: 276).

Neben der Dekonstruktion von Rollenbildern liegt eine Stärke des postmodernen Feminismus auf der Beleuchtung binärer Unterscheidungsmuster. Dies beschränkt sich nicht nur auf Geschlechterfragen, sondern kann mit anderen Feldern kombiniert werden. So lässt sich die von beiden Seiten vertretene Ablehnung einer Integration von Albanern in den Staat mit einem extrem ausgeprägten Freund-Feind-Denken erklären (Schmitt 2008: 91-95, 178, a.i.F.). Das führt dazu, dass beide Seiten keine Bereitschaft zeigen, sich eigene Vergehen einzugestehen und es stattdessen vorziehen, eine Opferrolle einzunehmen. Auch wenn die Gewalt seit 1912 zum großen Teil von serbischer Seite angeheizt wurde, ist der Ursprung der Feindseligkeiten nämlich historisch weniger leicht festzumachen. Den Serben dient oft die Schlacht auf dem Amselfeld 1389 gegen die Osmanen als Legitimationsbasis für gewalttätiges Vorgehen (Čolović 1999: 308-312), obwohl dieser Kampf in der Realität weit weniger bedeutend war als er dargestellt wird und die albanische Bevölkerung zu Beginn des 20. Jahrhunderts nicht identisch ist mit dem damaligen Gegner; es gibt sogar Hinweise darauf, dass sich damals albanische Fürsten den Serben angeschlossen haben könnten (Leurdijk/Zandee 2001: 3-8, a.i.F.). Anfang des 19. Jahrhunderts wurde aber damit begonnen, einen Mythos um diese Schlacht zu schaffen, der das serbische Nationalgefühl beförderte. Das oben thematisierte Denken in Abstammungslinien ermöglichte es den Serben weiter, eine historische Kontinuität zu unterstellen und Albaner explizit als „Türken“ zu bezeichnen. Die serbische Identität hingegen wird als natürliche dargestellt, die ständig von äußeren Feinden bedroht ist und deshalb kämpferisch verteidigt werden muss (Čolović 1999: 308-312, a.i.F.). Es gilt einen mit religiösem Pathos erhöhten Krieg um das Kosovo zu führen. Diese quasi heilige Pflicht ist – und hier kann man den Bogen zurück zur Geschlechterthematik schlagen – nur den Männern auferlegt. Man könnte zahlreichen weiteren postmodernen Impulsen nachgehen. Es wäre beispielsweise denkbar, die Brutalität des serbischen Vorgehens, vor allem die Versuche

ethnischer Säuberungen und Ghettoisierung, damit zu erklären, dass das identitäre Denken der serbischen Seite auf Ausschließlichkeit und klarer Abgrenzung beruht und somit auch in der Praxis nach „Reinheit“ und der Vernichtung von Differentem verlangt. Weiterhin könnte man untersuchen, inwieweit tatsächlich alle Männer aktiv Gewalt ausübten und alle Frauen passive Opfer waren. Um einen Ausweg aus dem Problem der Gewalt zu finden, müsste man aus Sicht des postmodernen Feminismus bei der Erziehung ansetzen, die Konstruiertheit von Identitäten aufzeigen, oder auf Ansätze zurückgreifen, die das Gemeinsame zwischen abgegrenzten Gruppen hervorheben, so wie es etwa der Ansatz von Sylvester versucht.

### Schlussbetrachtung

Es handelt sich bei den hier schlagwortartig vorgestellten Ideen der drei feministischen Strömungen lediglich um einen kleinen Ausschnitt aus einem großen Spielraum an Möglichkeiten, der ergänzt werden kann durch weitere, im Theorieteil angeklungene, Herangehensweisen. Im Verlauf dieser Arbeit sollten dennoch mehrere Dinge klar geworden sein. Das Zitat Sterling-Folkers, wonach gilt: „[w]hile diversity is one of the hallmarks of feminist scholarship, common threads do run through the feminist IR literature“ (Sterling-Folker 2006: 249), hebt das gemeinsame Ziel der feministischen Ansätze genauso hervor, wie ihre Eigenständigkeit; von „dem“ Feminismus zu reden ist also streng genommen nur wenig sinnvoll. Das nachzuweisen war einer der Hauptzwecke des theoretischen Hauptteils dieser Untersuchung. Entscheidend ist aber, wie in der Einleitung geschrieben wurde, dass sich diese Pluralität auch als sinnvoll und ökonomisch erweist, indem jede Teilströmung eigenständige, innovative Erklärungsansätze liefert. Dies scheint, in Anbetracht der Fülle an verschiedenen Ansätzen, die sich im Empirieteil nur andeuten lassen, der Fall zu sein. Darüber hinaus wurde ersichtlich, dass die Kombination der drei feministischen Strömungen miteinander, die durch ihre Offenheit füreinander erst möglich wird, zusätzliche Möglichkeiten der Theoriebildung bereithält. Eine Meinung, die die starke Ausdifferenzierung der feministischen Schule aus Gründen wissenschaftlicher Sparsamkeit ablehnt, erscheint also als kaum

haltbar. Vielmehr kann man resümierend festhalten, dass eine eingehendere Beschäftigung mit der Vielfalt von feministischen Ansätzen zu begrüßen wäre. ■■■

### Literaturverzeichnis

*Bogdanović, Dimitrije 1986: Kosovo – Vergangenheit und Gegenwart, Zürich.*

*Buzan, Barry/Little, Richard 2009: Introduction to the 2009 Reissue, in: Watson Adam (Hrsg.): The Evolution of International Society – A comparative historical analysis, London, 9-35.*

*Calic, Marie-Janine 2010: Geschichte Jugoslawiens im 20. Jahrhundert, Nördlingen.*

*Čolović, Ivan 1999: Symbolfiguren des Krieges. Zur politischen Folklore der Serben, in: Melčić, Dunja (Hrsg.): Der Jugoslawien-Krieg – Handbuch zu Vorgeschichte, Verlauf und Konsequenzen, Opladen/Wiesbaden, 308-316.*

*D'Amico, Francine 2006: Critical Feminism: Deconstructing Gender, Nationalism, and War, in: Sterling-Folker, Jennifer (Hrsg.): Making Sense of International Relations Theory, Boulder/London, 268-282.*

*Foucault, Michel 1988: Politics, Philosophy, Culture: Interviews and Other Writings 1977-1984, New York.*

*Finke, Barbara 2003: Feministische Ansätze, in: Schieder, Siegfried/Spindler, Manuela (Hrsg.): Theorien der internationalen Beziehungen, Opladen/Farmington Hills, 521-550.*

*Hardt, Michael/Negri, Antonio 2003: Empire – die neue Weltordnung. Durchgesehene Studienausgabe, Frankfurt/Main.*

*Huxley, Aldous 1977: Brave New World. Neue Auflage, London.*

*Krell, Gert 2000: Weltbilder und Weltordnung - Einführung in die Theorie der internationalen Beziehungen, Baden-Baden.*

*Laponce, Jean A. 1981: Left and Right – The Topography of Political Perceptions, Toronto.*

*Leurdijk, Dick/Zandee, Dick 2001: Kosovo: From Crisis to Crisis, Burlington.*

*Liebau, Eckart 2008: Pierre Bourdieu 1930-2002, in Dollinger Bernd (Hrsg.): Klassiker der Pädagogik, Wiesbaden, 363-368.*

*Mertus, Julie 2006: Local Narratives in a Gendered Context, in: Sterling-Folker, Jennifer (Hrsg.): Making Sense of International Relations Theory, Boulder/London, 252-267.*

*Morgenthau, Hans J. 2006: Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace. Siebte Auflage, New York.*

*Nye, Joseph S. 2011: Macht im 21. Jahrhundert. Politische Strategien für ein neues Zeitalter, München.*

*Perović, Latinka 1999: Serbien bis 1918, in: Melčić, Dunja (Hrsg.): Der Jugoslawien-Krieg – Handbuch zu Vorgeschichte, Verlauf und Konsequenzen, Opladen/Wiesbaden, 95-108.*

*Pettman, Jan Jindy 1997: Gender Issues, in: Baylis, John et al. (Hrsg.): The Globalization of World Politics, Oxford/New York, 482-498.*

*Pinker, Steven 2004: Why nature & nurture won't go away, in: Daedalus, 133:4, 5-17.*

*Rummel, Walter 2000: Weise Frauen und weise Männer im Kampf gegen Hexerei: Die Widerlegung einer modernen Fabel, in: Dipper, Christof et al. (Hrsg.): Europäische Sozialgeschichte. Festschrift für Wolfgang Schieder, Berlin, 353-375.*

*Schmitt, Oliver Jens 2008: Kosovo – Kurze Geschichte einer zentralbalkanischen Landschaft, Wien.*

*Spangenberg, Norbert 1987: Können Frauen Heldinnen sein? - Zur Sozialpsychologie der deutschen Nachkriegszeit im Spiegel eines Frauenschicksals, in: Psychosozial 31: Helden, 10:2, 124-132.*

*Stäheli, Urs 2000: Poststrukturalistische*

*Soziologien, Bielefeld.*

*Stears, Jill 1998: Gender and International Relations, New Brunswick.*

*Sterling-Folker, Jennifer 2006: Feminism, in: Dies. (Hrsg.): Making Sense of International Relations Theory, Boulder/London, 243-251.*

*Sylvester, Christine 1994: Feminist Theory and International Relations in a Postmodern Era, Cambridge.*

*Waltz, Kenneth N. 1986: Political Structures, in: Keohane, Robert O. (Hrsg.): Neorealism and its critics, New York, 70-97.*

*Watson, John B. 1930: Behaviorism, Chicago.*

*Wendt, Alexander 1998: Constructing International Politics, in: Brown, Michael E. et al. (Hrsg.): Theories of War and Peace, Harvard, 416-426.*

Anna Felfeli

## DEMOKRATIE IM ISLAM

Vergleichende Theorien: Politik und Kultur in der globalisierten Welt

Anna Felfeli

M.A. Kulturwirtschaft,  
Universität Passau,  
1. Fachsemester  
anna.felfeli@gmx.de

Dieser Beitrag  
beruht auf einer  
Hauptseminararbeit  
im Fachbereich  
Internationale  
Beziehungen und  
Philosophie

## Abstract

*Demokratie steht im Fokus des Interesses großer Philosophen und Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen. Diese Arbeit mit dem Titel „Demokratie im Islam – Vergleichende Theorien“ untersucht die Frage, ob das Funktionieren von Demokratie sozio-kulturell bedingt ist oder ob Demokratie als ein universeller Wert betrachtet werden kann. Im Hinblick auf die Arabische Revolution und das bahnbrechende Werk von Samuel P. Huntington, der einen Kampf der Kulturen als Schreckensszenario aufführt, wird die Demokratiefähigkeit in der islamischen Welt beleuchtet. Dies erfolgt zunächst theoretisch mithilfe vergleichender Theorien, die dann auf das Fallbeispiel „Ägyptische Revolution“ angewandt werden. Die Thesen Huntingtons werden denen des Politikwissenschaftlers Benjamin Barber und des Ökonomen Amartya Sen gegenübergestellt. Während Huntington die Demokratie im Islam als anti-westliche Bedrohung betrachtet, ist aus Sens Sicht der religiöse Glaube unerheblich für das Funktionieren von Demokratie. Ausschließlich Barber versucht beide Elemente zusammenzubringen, indem er sich für die arabische Welt eine Form der Demokratie wünscht, die den islamischen Glauben einbezieht.*

## Einleitung

Der Arabische Frühling – das arabische Verlangen nach Demokratie und Freiheit – kam für viele überraschend. Hat Francis Fukuyama doch recht, wenn er die liberale Demokratie als allgemeinen Endbahnhof der Menschheitsgeschichte deklariert? Diesen universellen Anspruch an demokratische Werte formulierte er zum ersten Mal 1989 nach dem Zusammenbruch der Sowjetunion, welcher nach Fukuyama das „Ende der Geschichte“ einleitet (Fukuyama 1989:11). Die Staatsform der Demokratie sei ein Garant für globalen Frieden, wie es Kant schon vor 200 Jahren in seinen Schriften „Zum ewigen Frieden“ darlegte. Diese Annahme impliziert eine universelle Durchdringung der Demokratie, damit eine Art „Weltfrieden“ entstehen kann (Kant 1795). Aber ist die Etablierung von Demokratie losgelöst von Religion und kulturellen Werten möglich?

Max Weber und Samuel P. Huntington nehmen an, dass Demokratie ein ausschließlich westlicher Wert sei und dass bei beiden die Religion ein einflussreicher Faktor ist. Für Weber ist die westliche Lebensform, zu der auch die Demokratie gehört, eine Kulturerscheinung, die ihren Ursprung im „okzidental Rationalismus“ findet, der wiederum entscheidend von der protestantischen Ethik geprägt wurde (Weber 1988: 12). Die restliche Welt könne, laut Weber, diese „Eigenart des okzidental“ (Weber 1988: 12) übernehmen und jene universelle Ausbreitung wäre sogar wünschenswert (Weber 1988: 1). Huntington erkennt die Demokratie ebenfalls als spezifisch westlichen Wert an, geht aber einen Schritt weiter. Im Gegensatz zu Weber negiert er die Allgemeingültigkeit demokratischer Werte aufgrund von gravierenden Unterschieden zwischen den Zivilisationen dieser Welt (Huntington 2002). In seinem Essay, das 1993 in der Zeitschrift „Foreign Affairs“ erschien, prognostizierte der US-amerikanische Politikwissenschaftler den „Kampf der Kulturen“ und schenkte dem „Islamischen Kulturkreis“ als Konfliktherd besondere Aufmerksamkeit: „On both sides the interaction between Islam and the West is seen as a clash of civilizations“ (Huntington 1993: 32). Huntington postuliert essenzielle Unterschiede zwischen dem Islam und dem Westen. Wenn Demokratie ein ausschließlich westlicher Wert ist und der islamische Kulturkreis

westliche Werte ablehnt, dann resultiert daraus, dass für Huntington islamisch geprägte Länder Demokratie ebenfalls ablehnen. Was bedeutet das für den Arabischen Frühling und seine Wirkungskraft auf die Etablierung von Demokratie in der islamischen Welt?

Huntingtons These soll im Hauptteil dieser Arbeit dargestellt werden. Anschließend Gegenpositionen von Benjamin Barber und Amartya Sen lenken den Blickwinkel auf ein anderes, ein universelleres Demokratieverständnis und interpretieren in diesem Zusammenhang den Islam – seine Stärken und Schwächen – neu. Demokratie wird vorab nicht definiert, da die unterschiedlichen Begriffsbildungen Teil der Theorien sind. In einem zweiten Schritt, werden die Proteste in Ägypten 2011, die den deutlichen Ausruf nach Demokratie inmitten einer islamischen Gesellschaft verkörpern, kurz skizziert und im Anschluss anhand der drei Theorien von Huntington, Barber und Sen interpretiert. Im Fazit werden die Theorien und ihre Aussagekraft verglichen und bewertet.

### Polit-philosophischer Diskurs über Demokratie im Islam

Die drei Autoren, Huntington, Barber und Sen, sind sich einig, dass die Zeit unmittelbar nach Ende des Kalten Krieges von Fragmentierung und Gewalt geprägt ist. In den 90er Jahren spürte man diese Zersplitterung im Zerfall Jugoslawiens und sie gipfelte 2001 in den Terroranschlägen auf das World Trade Center. Im Versuch eine Erklärung zu finden setzen sich alle drei Autoren mit dem Selbstbild von Individuen, Gruppen oder ganzen Erdteilen auseinander. Welche Faktoren Einfluss darauf nehmen und welche Implikationen sich daraus ergeben sind Themen der drei Bücher. Dabei ist die Rhetorik von a) Huntington, b) Barber und c) Sen unterschiedlich:

- a) „Sie [die Menschen] brauchen neue Quellen der Identität, neue Formen einer stabilen Gemeinschaft und neue moralische Anhaltspunkte [...]. Die Religion [...] befriedigt diese Bedürfnisse (Huntington 2002: 146).
- b) „Was sich zum Dschihad auswächst, kann als schlichte Suche nach ortsbezogener Identität, nach gemeinsamen persönlichen Attributen anfangen [...] (Barber 2001: 13).

c) „Es gilt [...] die Pluralität unserer Identitäten und ihre vielfältigen Implikationen anzuerkennen [...]“ (Sen 2012: 20).

Das Demokratieverständnis, Ursprung sowie Bedingungen werden aus Sicht der Autoren erläutert. Mit ihrer Meinung über den Islam, kann im Rückschluss Demokratie im Islam beleuchtet werden.

### „Islam has bloody borders“ – Samuel P. Huntington

Zunächst bedarf es einer kurzen Einführung der Begriffe „Kulturkreis“ und „Kernstaat“, um Huntingtons Thesennachvollziehen zu können. Für Huntington verändern sich nach dem Kalten Krieg jene Faktoren, die in der Zukunft die Weltpolitik beeinflussen werden. Dem ideologiegetriebenen bipolaren Machtsystem folgt eine „Politik von Kulturkreisen“ und der Machtkampf zwischen den USA und Russland wird vom Konflikt zwischen Kulturen ersetzt. Der „Kampf der Kulturen“ basiert auf der Grundannahme, dass Kulturkreise, als „allgemeinste Ebene der Identifikation“ (Huntington 2002: 54) in Zukunft Verhaltensmuster der internationalen Politik begründen. Sie sollen als Einteilungsschema dienen, um Unterschiede zwischen Menschen auf höchster Ebene festzumachen. Diese Unterschiede spiegeln sich in den „Werten, Überzeugungen, Institutionen und Gesellschaftsstrukturen“ wider (Huntington 2002: 53). Kulturkreise, als „größte kulturelle Einheit“ (Huntington 2002: 53) definieren sich laut Huntington über die großen Weltreligionen. Huntington betrachtet die Religion als maßgebliche Identitätsquelle und als den „wahrscheinlich tiefgreifendste[n] Unterschied, den es zwischen Menschen geben kann“ (Huntington 2002: 414).<sup>1</sup> Unter den „sieben oder acht großen Kulturen der Welt“ (Huntington 2002: 21) ist für diese Arbeit der westliche und der islamische Kulturkreis relevant.

Laut Huntington entstand der westliche Kulturkreis 700 oder 800 n. Chr. und Europa, Nordamerika und Lateinamerika bilden

die westliche Hemisphäre.<sup>2</sup> Der islamische Kulturkreis verbreitete sich im 7. Jh. n. Chr. von der iberischen Halbinsel ausgehend über Nordafrika bis nach Zentralasien (Huntington 2002: 58 f.). Da Kulturkreise keine politischen Einheiten sind, sondern kulturelle, führt Huntington den Begriff des „Kernstaats“ ein. Demnach wird die Politik von „Kernstaaten“ ausgeführt, welche eine regionale Führungsrolle übernehmen und für Stabilität und Ordnung sorgen (Huntington 2002: 247).

Huntington verwendet den Kulturbegriff ähnlich wie in der Romantik essentialistisch und stützt seine gesamte Argumentation auf seine „Kulturkreis-Theorie“. Im Folgenden wird der Kulturrelativismus anhand der Unterschiede zwischen dem „westlichen“ und „islamischen“ Kulturkreis in Bezug auf Demokratie im Islam herausgearbeitet.

„Der Westen war der Westen lange bevor er modern war“ (Huntington 2002: 98). „Moderne Gesellschaften“ hätten zwar viele Gemeinsamkeiten, teilten aber niemals alle spezifischen Merkmale des Westens. Die einzigartige Kombination dieser Merkmale, die sich im 8. und 9. Jahrhundert bildeten, formte den Wesenskern westlicher Kultur. Einschränkend könnten einzelne Faktoren nicht auch in anderen Kulturen vorliegen (Huntington 2002: 103). Neben „Das klassische Erbe“, „Katholizismus und Protestantismus“, „Europäische Sprachen“ und „Individualismus“ sind es vor allem die „Trennung von geistlicher und weltlicher Macht“, „Rechtstaatlichkeit“, „Gesellschaftliche[m] Pluralismus“ und „Repräsentativorgane[n]“ (Huntington 2002: 99ff.), die Bedingungen für westliche Demokratie verkörpern und nach Huntington westlichen Ursprungs sind. Säkularismus gebe es nur im Westen und dieser sei Motor für die westliche Freiheit gewesen (Huntington 2002: 100).

Huntington sieht in der westlichen Rechtstaatlichkeit und im gesellschaftlichen Pluralismus den Grundstein für Menschenrechte und Zivilgesellschaft, welche anderswo höchstens abgeschwächt existent seien (Huntington 2002: 101). In islamischen Gesellschaften zum Beispiel bildeten der Koran und die Scharia die

Rechtsgrundlage (Huntington 2002: 103). Auch die Repräsentativorgane auf nationaler Ebene, die sich in den Institutionen der modernen Demokratie widerspiegeln, seien exklusiv westliche Errungenschaften (Huntington 2002: 101f.). Diese einzigartige Kombination der genannten Charakteristika sei der Grund für die Besonderheit des Westens (Huntington 2002: 103). Huntington merkt an, dass jedwede Anstrengung des Westens, seine „[...] Werte – Demokratie, freie Märkte, kontrollierte Regierung, Menschenrechte, Individualismus, Rechtsstaatlichkeit“ (Huntington 2002: 292) – in nicht-westlichen Gesellschaften zu verbreiten, zu Problemen führe. Er kritisiert das Sendungsbewusstsein der USA, da die westlichen Werte von der Mehrheit in anderen Kulturen abgelehnt werden würden (Huntington 2002: 292). „Was für den Westen Universalismus ist, ist für den Rest der Welt Imperialismus“ (Huntington 2002: 292). Dieses Zitat verdeutlicht die Divergenz der Eigen- und Fremdwahrnehmung und die Gefahr des „Überlegenfühlers“ eines Kulturkreises. Der Versuch, die westliche Kultur anderen überzustülpen einerseits und der zunehmende Einflussverlust des Westens sowie das wachsende Selbstbewusstsein anderer Kulturkreise andererseits stellten eine zunehmende Gefahr für die Beziehungen zwischen dem Westen und den Rest der Welt dar (Huntington 2002: 293). Dies impliziert, dass jegliche Bemühungen, Demokratie in die Welt zu tragen zu Ressentiments führe und ihnen eine Gegenreaktion folge (Huntington 1993: 29). Aufgrund ihrer tief verwurzelten Kulturen seien China und der Islam die „Herausforderkreise“, welche sich am Stärksten vom Westen unterscheiden würden (Huntington 2002: 294).

Huntington erkennt im islamischen Kulturkreis große Widersprüche mit westlichen Werten. Die islamische Reaktion auf die Moderne sei, so Huntington, nicht wie in Asien wirtschaftlicher Aufschwung, sondern das Wiedererstarken des islamischen Glaubens als Anhaltspunkt für den Umgang mit der modernen Welt. Folglich breite sich die „Resurgenz des Islams“ in allen Lebensbereichen muslimischer Gesellschaften aus (Huntington 2002: 168). „Die Islamisierung erfolgte zunächst eher auf kulturellem Gebiet und griff dann auf die soziale und politische Sphäre über“ (Huntington 2002: 171). Huntington misst der „Re-Islamisierung“ eine reformistische Bedeutung bei, die mit jener protestantischen

Ethik der westlichen Geschichte vergleichbar sei (Huntington 2002: 153). Islamistische Anhänger seien a) Intellektuelle und Studenten, b) die urbanisierte Mittelschicht und c) Migranten, die vom Land in die Stadt zogen (Huntington 2002: 173 f.). Sie seien modern, gebildet und fänden im Islamismus eine Lösung, mit der zunehmenden Entfremdung durch den Modernisierungsprozess, der zur Identitätskrise führen kann, umzugehen (Huntington 2002: 179).

In Bezug auf die Demokratisierungswellen der siebziger und achtziger Jahre, sei Islamismus das „[...] funktionale Substitut für die demokratische Opposition gegen den Autoritarismus in christlichen Gesellschaften [...]“ (Huntington 2002: 176). Die Eindämmung autoritärer Regime geschieht im islamischen Kulturkreis also nicht durch allgemeine Demokratisierungstendenzen, sondern durch die Kraft islamistischer Bewegungen. Demnach würden hauptsächlich Islamisten von einer Regimeöffnung hin zur Demokratie profitieren. „In the Arab world, in short, Western democracy strengthens anti-Western political forces“ (Huntington 1993: 32). Huntington erkennt den muslimischen Gesellschaften ihre Demokratiefähigkeit ab und eine hohe Gewaltbereitschaft zu. Er differenziert nicht zwischen muslimischer Zivilgesellschaft und dem islamischen Glauben, sondern argumentiert auf Basis des islamischen Kulturkreises, der wie kein anderer vom Glauben geprägt sei. Zum einen sei schon der Ursprung des Islam von Gewalt gekennzeichnet und der Koran enthalte keine Überlegungen zur Gewaltfreiheit. Zum anderen sei der Islam eine absolutistische Religion, die weder säkular sei, noch nichtmuslimischen Gruppen in Frieden begegnen würde (Huntington 2002: 430ff.).

Huntington untermauert seine Thesen mit historischen Ereignissen. Die Erfahrungen der letzten zwei Jahrhunderte, in denen sich Muslime als Opfer westlicher Vorherrschaft fühlten, hätten eine Abgrenzung zu Nichtmuslimen provoziert (Huntington 2002: 431). Des Weiteren liefert Huntingtons Kernstaatthese weitere Gründe für politische Schwäche: Der islamische Kulturkreis sei der einzige, dem ein Kernstaat fehle. Dies führe zwangsläufig zu Instabilität und mache diesen Kulturkreis zum gefährlichsten (Huntington 2002: 285). Die Ursache für einen fehlenden Kernstaat sieht Huntington in der politischen Loyalität begründet. Während im Westen der Nationalstaat

<sup>1</sup> „Ein elementares Merkmal von Kulturkreisen ist die Religion“ (Huntington 2002: 61). Huntington verweist hier auf Webers fünf „Weltreligionen“. Christentum, Islam, Hinduismus und Konfuzianismus sind mit vier Kulturkreisen deckungsgleich. Der Buddhismus stellt aufgrund seiner Geschichte eine Ausnahme dar.

<sup>2</sup> Huntington ist sich nicht sicher, ob Lateinamerika als eigener Kulturkreis gezählt werden soll oder eine Sub-Kultur innerhalb des Westens darstellt (Huntington 2002: 59).

höchste politische Loyalität genieße und andere Loyalitäten zu Sprache, Religion oder Ethnizität dem Nationalstaat untergeordnet seien, sei das Loyalitätsverständnis im islamischen Kulturkreis genau anders herum (Huntington 2002: 279). Stammespolitik und der große Glaube, die „ummah“<sup>3</sup>, seien federführend für die politische Loyalität unter Arabern, weshalb Huntington dem Nationalstaatsgebilde im Islam eine sehr schwache Bedeutung zuschreibt (Huntington 2002: 281). Allerdings sieht er in der ausgeprägten islamischen Zugehörigkeit keinen zwingenden islamischen Zusammenhalt, da hinter dem Glauben verfeindete Machtzentren stünden. Nur wenn religiöse und politische Kräfte zusammenfließen würde genügend Legitimität für einen Kernstaat im islamischen Kulturkreis gegeben sein. Seit dem Zerfall des Osmanischen Reichs habe es allerdings keinen Kernstaat mehr gegeben, da den Nationalstaaten westlichen Erbes die nötige kulturelle und religiöse Akzeptanz fehle (Huntington 2002: 284f.). Für Huntington widerspricht sich der Nationalstaatsgedanke mit dem islamischen Glauben. Staatsgebilde nach westlichem Vorbild und Säkularismus würden eine einheitliche politische Führung in der islamischen Welt unterbinden. „Islamisches Bewusstsein ohne islamischen Zusammenhalt ist eine Quelle der Schwäche für den Islam und eine Quelle der Bedrohung für andere Kulturen“ (Huntington 2002: 285).

„Islam has bloody borders“ – und er ist laut Huntington der Kulturkreis, der sich am Wenigsten mit dem Westen geschweige denn mit seinen Merkmalen zur politischen Ordnung verträgt. Die „Nationalstaatskultur“, die den Ländern des Osmanischen Reiches aufgezwungen wurde, würde grundlegend mit der islamischen Stammes- und Glaubenspolitik und der Verschmelzung von Kalifat und Sultanat brechen (Huntington 2002: 284). Die kulturelle Brille Huntingtons blickt bei muslimischen Gesellschaften auf Anhänger des Islams, die ihren Glauben festigen, um sich gegen die westliche Moderne aufzulehnen,

<sup>3</sup> Bassam Tibi definiert die „ummah“ wie folgt: „Umma bedeutet im traditionellen Islam die Einheit aller Muslime. Die Kernbevölkerung des Islam, Araber, Türken und Perser, gehören zum Beispiel zur selben Umma, obwohl sie ethnisch, sprachlich und kulturell verschieden sind“ (Tibi 1999: 37).

und Demokratie höchstens als Plattform für die eigene islamistische Bewegung gutheißen.

Menschen islamischen Glaubens würden ihre Religion und Werte als normativ begreifen. Ihr größtes Problem sei die westliche Arroganz ihrer eigenen Werte, u.a. die liberale Demokratie der islamischen Gesellschaft aufzuzwingen (Huntington 2002: 350). Huntington spricht dem Islam nicht nur seine Demokratiefähigkeit ab, sondern empfiehlt wegen der tiefgreifenden kulturellen Diskrepanzen keine Einmischung seitens des Westens. Denn die westlichen Errungenschaften seien nicht universell, sondern relativ (Huntington 2002: 512): Jeder Kulturkreis stünde mit seinen eigenen Werten und Institutionen für sich und Interventionen seien höchst gefährlich.

### „Demokratie kann vielfältige Formen annehmen“ – Benjamin Barber

„Ist Demokratie unter den Bedingungen von Dschihad und McWorld überhaupt noch möglich?“ (Barber 2001: 164). Der Professor für Politologie an der University of Maryland betrachtet Demokratie als Ziel und Lösung zugleich. Für ihn stellt Demokratie Hoffnung auf Frieden dar, sie ist aber auch die größte Herausforderung (Barber 2001: 300). Bevor die Frage, ob sich Demokratie im Islam etablieren kann, beantwortet wird, sollen zunächst die vom Autor eigens konstruierten Begriffe „McWorld“ und „Dschihad“ eingeführt und ihr Zusammenhang dargelegt werden.

Barber identifiziert zwei Strömungen, die nach dem Kalten Krieg Einfluss auf die Weltordnung und Globalisierung nehmen. Auf der einen Seite steht McWorld als Synonym für eine kommerzialisierte Gesellschaft. Ihre Grundlage ist ein ausartender Kapitalismus, der besonders von den Vereinigten Staaten vorangetrieben werde und Kulturmonismus propagiere (Barber 2001: 22). Auf der anderen Seite benutzt Barber das Wort „Dschihad“, dem er eine breitere Bedeutung beimisst. Während Dschihad ursprünglich mit islamistischem Fundamentalismus in Verbindung steht, ist nach Barber Dschihad ein Synonym für reaktionären Kulturfundamentalismus (Barber 2001: VII): „Eine blindwütige Reaktion auf Kolonialismus und Imperialismus und auf deren ökonomische Abkömmlinge Kapitalismus und Modernität

[...]“ (Barber 2001: 15). Demnach ist Dschihad der Kampf gegen die von McWorld aggressive initiierte Vereinheitlichung und Modernisierung und gründet in der „[...] Suche nach ortsbezogener Identität [...]“ (Barber 2001: 13) und Gemeinschaftssinn.

Interessant ist die Dialektik, die Barber in den beiden Strömungen erkennt. Dort wo McWorld existiert, würde die zunehmende Entfremdung den Willen zur Selbstbestimmung verstärken. Dieser sei wiederum Nährboden für den Dschihad (Barber 2001: 23). Folglich bedingen sich McWorld und der Dschihad gegenseitig, sind nach Barber per Definition demokratiefeindlich, unfrei, anarchisch und widersprechen dem Nationalstaatsgedanken (Barber 2001: 161 f.). Barber sieht in der Demokratie die Lösung mit universellem Anspruch: „Denn wenn der Dschihad die Voraussetzungen der Demokratie untergräbt, kann die Demokratie auch die Voraussetzungen des Dschihad aufheben“ (Barber 2001: 218). Gilt dies auch für den islamischen Dschihad? Voraussetzungen und Bedingungen für eine demokratische Zukunft in der arabischen Welt nach Barber werden im Folgenden erläutert.

„[...] [W]eder der Dschihad noch McWorld – und ganz bestimmt nicht der Konflikt zwischen beiden – lässt Demokratie Luft zum Atmen“ (Barber 2001: 231). Für Barber ist McWorld nicht demokratiefähig, weil es konsumorientierte Bürger ohne Moral hinterlässt und sie von der Gemeinschaft entfremdet: „Spirituelle Leere blockiert demokratischen Bürgersinn“ (Barber 2001: 284). Auf der anderen Seite würden lokale Gruppen, die sich gegen die Modernisierung sträuben und zum Dschihad tendieren, mit Lokaldemokratie zwar mehr Demokratie zulassen als McWorld, es fehle aber ein entscheidendes Merkmal: eine demokratische Geisteshaltung. Soziale Mobilität und Toleranz seien untypisch für den Dschihad und damit habe auch dieser demokratiefeindliche Merkmale (Barber 2001: 248).

Laut Barber sind die Bürger Träger demokratischer Gemeinschaften. Es werde durch und für sie regiert, weshalb in jeder Demokratie zunächst der selbstbewusste Bürger im Fokus stehen sollte (Barber 2001: 238 f.). „Es gibt kein Universalrezept für Demokratie“ (Barber 2001: 288); schon gar nicht könne sie importiert werden. Bürger müssten ein Gespür für Freiheit entwickeln, von innen heraus Gerechtigkeit

verlangen und nach Demokratie rufen (Barber 2001: 288). Da für Barber die bürgerliche Gesellschaft eine gnadenlose Bedingung der Demokratie darstellt (Barber 2001: 249), müsse der Bürger eine Öffentlichkeit schaffen, die der Demokratie den Weg ebnet (Barber 2001: 244). Er unterscheidet zwischen demokratischer Infrastruktur und demokratischem Bürgersinn und gibt der Infrastruktur ohne Bürgersinn keine Chance. Engagierte Bürger auf lokaler Ebene seien die Basis, von der aus Demokratie entstehe (Barber 2001: 294). Des Weiteren seien „Geduld und Selbstreflexion“ die Tugenden, die den Aufbau von Demokratie begleiten (Barber 2001: 287). Außerdem schreibt er den neuen Medien eine bedeutende Rolle zu: Sie haben das Potenzial, „horizontale Kommunikation zwischen Bürgern zu verbessern, jedermann Zugang zu Informationen zu eröffnen und Bürger über Entfernungen hinweg, die früher direkte Demokratie oder sogar Austausch jeder Art unmöglich machten, in Verbindung [zu] bringen“ (Barber 2001: 278 f.) Dennoch dürfe die große Gefahr von Missbrauch und Manipulation nicht unterschätzt werden (Barber 2001: 279).

Daraus kann abgeleitet werden, dass für Barber die Demokratie vielfältig ist und deshalb überall entstehen kann. Er versteht unter Demokratie weniger die westliche institutionalisierte Demokratie, als vielmehr eine Einstellungssache nach dem Motto „Ich bin demokratisch“. Verantwortung für die Gemeinschaft, Toleranz und Respekt, Wertebewusstsein und Selbstständigkeit sind die Stichwörter, die ein demokratisches Leben mit sich bringen (Barber 2001: 288). Alles in allem ist für Barber Demokratie kein Importprodukt westlicher Herkunft: „Demokratien werden langsam aufgebaut, jede Kultur für sich, mit ihren eigenen Stärken und Bedürfnissen, über Jahrhunderte hinweg [...]“ (Barber 2001: 287).

Für Barber ist der islamische Dschihad nicht der Kampf gegen Ungläubige, sondern eine Auflehnung gegen die Moderne. Dschihad ist in seinem Werk eine vom Islam unabhängige Leitmetapher für eine Gegenreaktion auf den Westen und den von ihm betriebenen wirtschaftlichen und kulturellen Universalismus (Barber 2001: 221). Dennoch widmet Barber dem Islam, der den ursprünglichen Begriff Dschihad begründet, besondere Aufmerksamkeit. Für eine Religion mit auffällig fundamentalistischen Zügen, die zum Universalismus neigt und den

Säkularismus negiert, könne man annehmen, dass der Islam unverträglich mit Demokratie und Menschenrechten sei (Barber 2001: 220). Des Weiteren ist der islamische Dschihad „[...] ein ausgewachsener Krieg gegen Werte, Kultur und Institutionen einer freien Gesellschaft“ (Barber 2001: 220). Der Kampf gegen die Moderne ist in der islamischen Gesellschaft folglich wesentlich komplexer und tiefer verwurzelt als in nicht-islamischen Gesellschaften. Die politische Regierungsgeschichte der arabischen Welt lässt vermuten, dass die islamischen Länder von Grund auf demokratieunfähig sind. Fundamentalisten könnten Tyrannen stürzen, aber niemals Demokratie bringen (Barber 2001: 221).

Allerdings folgt Barber einem Argumentationsweg, der eine weitere Interpretation zulässt. Es habe in der islamischen Welt zwei Strömungen gegeben, die Fragen der Demokratie widerspiegeln. Einerseits eine Art Aufklärung, die laut der marokkanischen Soziologin Fatema Mernissi die philosophische Strömung in der islamischen Geschichte ausmache und mit dem westlichen Humanismus vergleichbar sei (Barber 2001: 222). Andererseits zeige die zweite Strömung Ideen über Widerstand und Auflehnung (Barber 2001: 222). Gemeinsam betrachtet würden diese Strömungen eine islamische Auseinandersetzung mit demokratischen Fragen aufzeigen.

Für Barber ergibt sich aus den islamischen Erfahrungen mit demokratischen Grundsatzfragen gepaart mit der Ausgangsthese, dass der islamische Dschihad als Kampf gegen die westliche Moderne zu begreifen ist, nur eine logische Konsequenz: Demokratie muss pluralistisch sein. So kann sie sich von der bloßen westlichen Semantik befreien und eine Form annehmen, die mit der islamischen Moralvorstellung vereinbar ist:

„Kann aber Demokratie vielfältige Formen annehmen, und ist sie sowohl eine uralte wie eine moderne Erscheinungsform des Strebens nach Gemeinschaft mit Selbstbestimmung, so könnte sie vielleicht Begriffe des Korans wie umma (Gemeinschaft), shura (gegenseitige Beratung) und al maslaha (Gemeinwohl) integrieren“ (Barber 2001: 223).

Im Gegensatz zur Moderne, die zwingend weltlich sei und den Glauben unterminiere, könne die Demokratie einen Weg finden, den Glauben mit einzubeziehen. Dieser Ansatz sei gerade für islamische Gesellschaften unabdingbar, damit Demokratie erfolgreich sein könne. Denn Allah werde für die Muslime immer der höchste Richter sein, weil im Gegensatz zum Christentum nie eine Trennung von weltlicher und geistlicher Macht stattgefunden habe (Barber 2001: 224).

Barbers Demokratieverständnis bedingt aber, dass die Demokratie dem islamischen Volk „angepasst“ wird. Zum anderen müsse der Wille hiernach von innen heraus kommen, indem der Staatsbürger eine Öffentlichkeit schaffe, welche auf Eigeninitiative den Ruf nach Freiheit und Demokratie formuliere und lebe (Barber 2001: 288).

#### „Die muslimische Zivilgesellschaft“ – Amartya Sen

Als Wirtschaftsökonom und Philosoph hat sich Amartya Sen intensiv mit Globalisierungsfragen der heutigen Zeit auseinandergesetzt. Für ihn stehen nicht Kulturen oder Religionen im Fokus der Debatte. Sen schaut auf den Menschen als freies Individuum. Kulturtheorien stachelten in seinen Augen Identitätskonflikte an, die nicht existieren müssten, wenn sich jeder über seine vielfältigen Zugehörigkeiten bewusst würde (Sen 2012: 18). Die Anerkennung pluraler Zugehörigkeiten ist in diesem Zusammenhang zentrales Thema. Identitäten sollten frei gestaltet und bestenfalls frei gewählt werden. Ginge dies nicht, bleibe dem Individuum immer noch die Entscheidung darüber, welche Prioritäten er den einzelnen Zugehörigkeiten beimesse (Sen 2012: 24). Dadurch unterbinde man die „Illusion der Schicksalhaftigkeit“, die besagt, dass Menschen in kulturellen Schubladen steckten und ihr Handeln von diesen bestimmt werde. Trotz der verschiedenen, als gegeben wahrgenommenen kulturellen Rahmenbedingungen, bliebe bei allen Menschen ein autokritisch-rationales Denken, das vor Fanatismus schützen könne (Sen 2012: 48 f.). Zu den diversen Zugehörigkeiten zählt Sen auch die Religion. Allerdings sei die Religion „nur eine Mitgliedschaft unter vielen“ (Sen 2012: 78) und man dürfe nicht

vergessen, dass hinter den gläubigen Menschen noch viel mehr Identitäten steckten (Sen 2012: 79). Vergegenwärtigt man sich allerdings, dass im Gegensatz zu anderen Identitäten (Sprache, Musikgeschmack etc.) die Religion über Jahrhunderte hinweg eine ganze Lebensform darstellte, ist Sens Abschwächung religiöser Einflüsse auf die Identitätsbildung kritisch zu betrachten. Besonders brisant ist diese These im Zusammenhang mit Menschen islamischen Glaubens, da in der arabischen Welt der Islam tief in der Gesellschaft verankert ist. Im Folgenden soll Sens besonderes Verständnis von Demokratie und muslimischer Zivilgesellschaft herausgearbeitet werden, um im Anschluss aus Sens Perspektive eine Antwort über den Zusammenhang der beiden geben zu können.

Sen erkennt „globale Wurzeln der Demokratie“ (Sen 2012: 64) an und erläutert warum die These, Demokratie sei westlichen Ursprungs, falsch ist und ein dialektisches Problem mit sich bringe. Dabei argumentiert er historisch und sieht in den griechischen Erfahrungen und Ideen der europäischen Aufklärung keine ausreichenden Gründe, um Demokratie ausschließlich dem Westen zuzuschreiben (Sen 2012: 65). Er führt drei Argumente an, um das Gegenteil zu beweisen: Erstens habe es einen intensiveren geistigen Austausch zwischen den Griechen und den Persern, Indien oder Ägyptern gegeben als zwischen den Griechen und den westlichen Kulturen; zweitens haben die ersten griechischen Wahlen ihren Anklang zunächst in asiatischen Städten, also Persien, Baktrien und Indien, gefunden, während in Mitteleuropa diese erst später übernommen wurden; drittens bedeutet für Sen Demokratie nicht ausschließlich wählen zu können, sondern „Regierung durch Diskussion“, Demokratie als Partizipation, öffentliche Debatte und Beratung (Sen 2012: 65 f.). Diese Form der Demokratie sei ein weltweites Phänomen. Das Bedürfnis danach verkörpere den „Sieg der Menschlichkeit“ (Sen 2012: 68). Zur näheren Erläuterung würden die heutigen öffentlichen Zweifel und Diskussionen über die Globalisierung eine erste Form globaler Demokratie darstellen (Sen 2012: 132). Zudem lässt eine derartige Definition die Identifizierung globaler Wurzeln der Demokratie zu. Sen führt die „buddhistischen Konzile in Indien“ an und nennt den indischen Kaiser Ashoka als Beispiel für Toleranz, Säkularismus und Demokratie in Indien (Sen 2012: 63, 66). Des Weiteren bezieht er sich

auch auf die Geschichte des arabischen Raums und der muslimischen Gesellschaften, in denen öffentlicher Diskurs und politische Partizipation verankert waren (Sen 2012: 67).

„Die westliche Welt hat kein Eigentumsrecht an demokratischen Ideen. Die modernen institutionellen Formen der Demokratie sind allenthalben etwas Neues, aber die Demokratie in Gestalt öffentlicher Partizipation und Beratung hat in der ganzen Welt eine Vorgeschichte“ (Sen 2012: 67).

Außerdem formuliert Sen die „Dialektik des kolonisierten Geistes“ (Sen 2012: 104), welche demokratiefeindliche Auswirkungen auf die zuvor beschriebene Fehlinterpretation der Herkunft demokratischer Werte habe. Er versucht anhand der Kolonialgeschichte, die aufgezwungene Werte, Unterdrückung und Ungerechtigkeit hinterlassen habe, den Widerstand gegen den Westen zu erläutern (Sen 2012: 96). Mit dem „kolonisierten Geist“ meint Sen die grundlegende Abneigung gegen alles Westliche als Resultat demütigender Erfahrungen mit westlichen Kolonialherren. Problematisch werde es, wenn die Definition dessen, was als „westlich“ bezeichnet werde, fälschlicherweise mit ursprünglich universellen Werten gleichgesetzt werde (Sen 2012: 100 f.). Dies habe die Verwehrung globaler Werte wie Demokratie und persönliche Freiheit zur Folge und führe zu fehlerhaften Rückschlüssen bezüglich geistes- und wissenschaftsgeschichtlicher Errungenschaften. Außerdem liege in dieser Dialektik auch der Nährboden für religiösen Fundamentalismus (Sen 2012: 101).

Neben der schon dargelegten Interpretation von Demokratie als universelles Gut, hebt Sen deutlich die Notwendigkeit hervor, eine Unterscheidung zwischen Bürgern und Religionsgemeinschaften zu machen. Die Rolle der Zivilgesellschaft und die Bürgeridentität stünden über der Zugehörigkeit zu einer religiösen Gruppe (Sen 2012: 173). Was die Zivilgesellschaft in der islamischen Welt ausmacht und welche Chancen Sen der Demokratie im Islam gibt, beleuchtet das folgende Kapitel.

Die Ablehnung der Religion mit identitätsstiftender Funktion, beeinflusst auch Sens Islambild. Muslim zu sein bedeute nicht, in jeglichen sozialen, politischen und kulturellen Fragen der gleichen Meinung zu sein. Im Gegenteil sei es wichtig zu begreifen, dass Muslime

genauso wie Menschen anderer Religionen unterschiedliche Meinungen und Bedürfnisse haben können, ohne ihren islamischen Glauben damit zu vernachlässigen (Sen 2012: 73). Als Beispiel führt Sen Anekdoten aus der Geschichte muslimischer Völker an, wo Meinungen zwischen Gläubigen zum Thema Frauen und Toleranz auseinandergingen. Ihr muslimischer Glauben wurde deshalb aber nicht in Frage gestellt, da z. B. bezüglich der Toleranz, der Koran keine Vorschriften enthalte (Sen 2012: 75, 77, 93). Diese Betrachtungsweise impliziert, dass für Sen die Frage, ob der Islam mit Demokratie vereinbar sei, gar nicht erst zur Debatte stehe oder stehen sollte, da er im Islam keine ausreichende Variabel erkennt, welche das Selbstverständnis eines Muslims zu begründen vermag (Sen 2012: 77). Demzufolge habe der Muslim die Aufgabe, seinen islamischen Glauben mit weiteren Identitäten zu kombinieren, anstatt ihn als seine einzige Identität wahrzunehmen. Eine weitere Implikation richtet sich an alle Nicht-Muslime damit aufzuhören, den Muslim mit seiner islamischen Identität gleichzusetzen (Sen 2012: 79, 83). Diese Vorstellung leite nämlich auch zum Ausdruck „islamischer Terrorismus“ über (Sen 2012: 187), der falsch gewählt sei, weil er Muslime mit reichen Traditionen und Identitäten auf den islamischen Dschihad reduziere und dieses Missverständnis Terroristen in ihrer Weltvorstellung bekräftige (Sen 2012: 187). Religion solle keinen Einfluss auf politische Entscheidungen haben, zumal sie rationales Denken und Denkfreiheit einschränke (Sen 2012: 83). Er plädiert für strikten Säkularismus, da Religion in der Politik nichtreligiöse Werte mindere, das Bürgerbewusstsein unterminiere und dadurch die Zivilgesellschaft an Boden verliere (Sen 2012: 93). Sen fordert „[...] die politische und gesellschaftliche Rolle von Muslimen in der Zivilgesellschaft und in der Praxis der Demokratie zu unterstreichen und zu fördern“ (Sen 2012: 95).

Abschließend lässt sich feststellen, dass für Sen, wegen seines universellen Demokratieverständnisses und der normativ gesetzten Pluralität muslimischer Identitäten, der islamische Glaube kein Hindernis für die Einführung von Demokratie darstellt. Im Gegenteil, die öffentliche Debatte ist ein globales Gut und weil der Muslim sich nicht

ausschließlich über seine Religion definiert, kann er als Zivilbürger, wie jeder andere Mensch auch, den Willen für Demokratie verspüren und sie ausleben. Einziges Hindernis würde die versehentliche Abneigung gegen Demokratie als westlichen Wert darstellen. Doch dies gilt eher für post-kolonialisierte Länder und steht weniger in Verbindung mit dem islamischen Glauben. Folglich blickt Sen mit einem normativ-idealistischen Anspruch auf die Menschheit. Muslime sollen ihren Glauben nicht als allumfassend begreifen und weitere Identitäten wahrnehmen, die sie dann zum vernunftgeleiteten Bürger werden lassen. Idealerweise bereiten die muslimischen Bürger durch öffentliche Diskussionen den Weg für eine reflektierte Zivilgesellschaft und somit auch für Demokratie.

**Anwendungsbeispiel Ägypten**

Der arabische Frühling begann 2010 in Tunesien und breitete sich auf weite Teile der arabischen Welt aus. Die Middle East and North Africa-Region (MENA- Region) gehörte 2010 laut Freedom House Index zur unfreiesten Region der Welt:

„The Middle East remained the most repressive region in the world, and some countries that had previously moved forward slipped back from Partly Free into the Not Free category“ (Freedomhouse Report 2010).

Auch Ägypten wurde von 2010 bis 2012 als „not free“ eingestuft. Nach den Wahlen im September 2012 änderte sich dies und Ägypten erhielt die Kategorie „partly free“ (Freedomhouse Report 2013). Im Mai 2011, fünf Monate nach den Protesten in Ägypten hielt US-Präsident Barack Obama im Weißen Haus eine Rede (siehe Eingangszitat), in der er den arabischen Frühling sogar mit der amerikanischen Revolution verglich und die Protestbewegung als längst überfällig bezeichnete (Obama 2011). Die Proteste bewegten die Welt und obwohl Diktatoren gestürzt wurden, bleibt noch offen, ob sich in der MENA-Region stabile Demokratien etablieren können. Mithilfe einer kurzen Chronologie der ägyptischen Protestbewegung werden anschließend die Ereignisse aus der Sicht von Huntington, Barber und Sen interpretiert.

|                   |   |
|-------------------|---|
| 25.01.2011        | „Tag des Zorns“ in Ägypten; Demonstrationen richten sich gegen Armut, Arbeitslosigkeit, Korruption und die 30-jährige Herrschaft von Präsident Mubarak.   |
| 28.01.2011        | Regierung schaltet Internet und Handynetze ab. Mubarak lehnt Rücktritt ab und kündigt neue Regierung an.  |
| 31.01.2011        | Militär lehnt gewaltsames Vorgehen gegen Demonstrationen ab.  |
| 01.-04.02.2011    | Demonstranten lehnen Mubaraks Weigerung zurückzutreten ab. Konzentration der Proteste auf dem Tahir-Platz in Kairo. Demonstranten rufen „Tag des Abschieds“ aus.  |
| 05.-06.02.2011    | Ägyptische Regierung bietet Zugeständnisse in Bezug auf Freiheitsrechte an.   |
| 06.-09.02.2011    | Muslimbrüderschaft entscheidet sich für die Teilnahme an Dialog mit Regierung. Streiks im ganzen Land unterstützen die Proteste. Gründung der „Koalition der Jugend der Revolution“ als Sprechergremium der Protestierenden |
| 11.02.-04.03.2011 | Rücktritt Mubaraks wird verkündigt. Militärrat übernimmt die Macht und verspricht, diese ans Volk übergeben zu wollen. Bis zu den Neuwahlen soll Notstandsgesetzgebung in Kraft bleiben.                                    |
| 05.03.-08.04.2011 | Demonstranten stürmen die Zentrale der Staatssicherheit in Alexandria. In einem Referendum unterstützen 77% die von der Kommission vorgeschlagenen Verfassungsänderungen.   |
| 09.-29.04.2011    | Soldaten stürmen Lager von Demonstranten auf Tahir-Platz. Inhaftierung eines Internet-Aktivisten. Inhaftierung von Mubarak und seinen Söhnen.   |
| 07.-08.05.2011    | Todesopfer bei Zusammenstößen zwischen Christen und Muslimen.   |
| 10.-28.05.2011    | Verlängerung der Haft von Mubarak und Anklage wegen Verantwortung für Tote bei Protesten und Amtsmissbrauch.  |
| 29.06.2011        | Ausschreitungen bei Protesten gegen Militärregierung.   |
| 18.09.2011        | Militärrat setzt Parlamentswahlen für den 21.11.2011 an.  |

Tabelle 1: Chronologie der Ereignisse während der ägyptischen Revolution (Quelle: Bundeszentrale für politische Bildung 2011).

Im Zuge der Analyse ist es interessant die Aufständischen als Akteure zu charakterisieren. In Ägypten ist der sunnitische Islam zu 90 % vertreten, während die Kopten eine Minderheit von 9 % bilden. Der Bevölkerungsanteil der unter 35-Jährigen liegt bei 68,9 % (Deutschland = 36,3 %). Zudem ist das Bildungsniveau laut Human Development Index mit 0,647 (Deutschland = 0,878) vergleichsweise hoch (Bundeszentrale für politische Bildung 2011). Gleichzeitig waren 2010 ca. 90 % aller Arbeitslosen in Ägypten unter dreißig Jahre alt (El Difraoui 2011: 18). Die junge Generation nutzt die neuen Medien zur Mobilisierung der Öffentlichkeit. Die Facebook-Gruppe „Jugend des 6. April“ und „Wir sind alle Khalid Said“ und acht weitere Oppositionsbewegungen schlossen sich zur „Koalition der Jugend für die ägyptische Revolution“ zusammen. Die starke Einheit, welche die jungen Ägypter aller Bevölkerungsgruppen im Revolutionsprozess bildeten, zerfiel in der post-revolutionären Phase wieder (El Difraoui 2011: 18).

**Interpretation der Ereignisse aus Sicht der drei Autoren**

Aus Huntingtons Perspektive sind die revolutionären Ereignisse in Ägypten als äußerst kritisch zu betrachten. Die Proteste führen langfristig nicht zu Demokratie. Die Protestierenden beabsichtigen zwar den Sturz Mubaraks, dabei geht es ihnen aber nicht um

Demokratie. Die revolutionären Kräfte haben die gleichen Charakteristika wie islamistische Anhänger. Sie sind jung, nutzen moderne Medien und sind Intellektuelle der städtischen Mittelschicht. Die islamistische Kraft aus der Mitte der Demonstranten wird sich auf den post-revolutionären Prozess auswirken. Die demokratische Bühne wird eher für islamistische Zwecke ausgenutzt. Der eingeleitete Wandel wird die Islamisten im Land stärken und eventuell an die Macht bringen. Daraus folgt eine stärkere Besinnung auf den islamischen Kulturkreis und ein Kampf mit dem Westen wird dadurch wahrscheinlicher.

Der Kampf zwischen Muslimen und Christen vom 7. und 8. Mai 2011 ist der Beweis dafür, dass der Islam eine absolutistische Religion ist und nicht-islamische Religionen zur Not gewaltsam vertrieben werden. Die Demokratie wird sich in einem islamischen Land wie Ägypten nicht durchsetzen und westlicher Druck hin zum Demokratieaufbau sollte vermieden werden. Jegliche Einmischung seitens des Westens wird unter den Ägyptern als negativ interpretiert und vergrößert die Kluft zwischen dem westlichen und dem islamischen Kulturkreis. Außerdem existiert der Nationalstaatsgedanke unter Muslimen nur sehr abgeschwächt, weshalb ein Regimesturz niemals den Aufbau eines liberal demokratischen Staats zur Folge hat.

Barber würde die Geschehnisse optimistischer als Huntington betrachten. Einige Bedingungen,

die laut Barber für den Aufbau von Demokratie notwendig sind, werden in der ägyptischen Revolution erfüllt. Die protestierende Öffentlichkeit auf dem Tahir-Platz ist ein wichtiger Schritt. Die Ägypter haben von sich aus die Ungerechtigkeit und Unfreiheit angeklagt und den Mut besessen, für ihre Werte zu kämpfen. Dabei haben sie die Medien der Moderne genutzt, um die Öffentlichkeit zu mobilisieren und die Partizipation an Diskussionen zu erhöhen. Verschiedene Bevölkerungsschichten haben sich der Revolution angeschlossen und für das Gemeinwohl gekämpft. Die Facebook-Gruppen haben eine Öffentlichkeit geschaffen, in der die Ägypter als Bürger agieren. Die Durchsetzungskraft ist enorm, da die Bürger öffentlich demonstrierten, trotz des hohen Risikos einer gewaltvollen Intervention (zum Beispiel am 31. Januar 2011). Die jungen Ägypter treten als selbstbewusste Staatsbürger mit Freiheitsempfinden auf, was die Basis einer jeden Demokratie ist.

In Zukunft sollten lokale Bewegungen gestärkt werden, damit jede Stimme am Demokratieprozess teilnehmen kann. Die Revolutionsantreiber haben Eigeninitiative bewiesen und ihr Wille kann im Folgenden durch lokale Organisationen an Struktur und Kontinuität gewinnen. Der Westen muss sich nicht einmischen, da die Demokratie von unten aufgebaut wird. Der islamische Glaube stellt hierbei kein Hindernis dar. Vielmehr sollte im Demokratieprozess der Glaube miteinbezogen werden, um eine erfolgreiche Etablierung von Demokratie in der islamischen Gesellschaft zu gewährleisten. Jeder Weg hin zur Demokratie ist steinig und die Revolutionäre sowie die internationale Gemeinschaft sollten Geduld beweisen. Immerhin ist der schwerste Schritt bereits vollbracht: das öffentliche Bewusstsein für Freiheit und eine demokratische Geisteshaltung konnten sich durchsetzen.

Für Sen ist die ägyptische Revolution keine Überraschung. Er sieht im Arabischen Frühling den Beweis dafür, dass alle Menschen, egal welchen Glaubens, ein Bedürfnis nach Freiheit und Demokratie verspüren. Hierbei spielt der Islam eine untergeordnete Rolle, da die jungen Leute auf dem Tahrir-Platz sich nicht über islamische Werte definieren, sondern über das universelle Freiheitsgefühl,

welches sie als Zivilbürger empfinden. Sie begreifen Demokratie nicht als westliche Erfindung, sondern als universelles Gut, das jedem auf der Welt zusteht und für das es sich zu kämpfen lohnt. Jeder Ägypter besitzt eine Vielfalt von Identitäten und Meinungen, losgelöst vom islamischen Glauben. Ihre Rolle in der Zivilgesellschaft ist wichtiger als ihre Religionszugehörigkeit, weshalb der Demokratie in Ägypten nichts im Weg steht. Eine wichtige Bedingung ist allerdings die Trennung von Religion und Staat, da jeglicher religiöser Einfluss in der Politik zu irrationalen Entscheidungen führt. Die Einmischung seitens des Westens ist nicht erforderlich, weil der muslimische Zivilbürger seine gesellschaftliche Rolle von alleine wahrnimmt und vernunftgeleitet demokratische Grundwerte in Ägypten vertreten wird.

### Fazit

Es kann festgestellt werden, dass die Autoren sich in der Art der Argumentation dahingehend unterscheiden, dass sie unterschiedliche Perspektiven und Einflüsse wahrnehmen. Während Huntington in einer Makroperspektive auf die Welt schaut, sie einzuteilen versucht und hierbei die Religion als wichtigsten Einflussfaktor identifiziert, fließen bei Barber weitere Faktoren mit ein. Interessant ist es, dass beide die Moderne als Störfaktor für den Islam sehen. Letztendlich wird bei allen drei dem Westen seine Vormachtstellung abgesprochen bzw. ihn als Ursache für Konflikte mit dem Islam dargestellt. Huntington warnt vor der Verbreitung westlicher Werte, Sen kreidet dem Westen eine falsche Identitätszuschreibung von Muslimen an und Barber hebt eine Dialektik zwischen Moderne und Dschihad hervor. Allerdings bezieht Barber die Wirkung der Moderne nicht nur auf den Islam, sondern verallgemeinert das Problem. Dem Schwarz-Weiß-Kulturkreis-Schema von Huntington stellt Barber eine Dialektik zwischen Moderne und Besinnung auf die kulturellen Wurzeln gegenüber, die keine räumlichen oder religiös bedingten Grenzen hat. Gleichzeitig ist das Demokratieverständnis nicht wie bei Huntington an eine kulturelle Gruppe gebunden, sondern individuell formbar. Den demokratischen Institutionen fügt Barber

eine demokratische Geisteshaltung als absolute Bedingung für das Funktionieren von Demokratie hinzu. Demokratie kann sich von der Moderne lösen und somit in den, der Moderne feindlich gesinnten Gesellschaften verankert werden. Barber hat damit ein weitaus optimistischeres Weltbild als Huntington und sucht einen Mittelweg, um Demokratie mit dem islamischen Glauben zu vereinbaren. Sen hebt sich von seinen Vorgängern insofern ab, als das er dem islamischen Glauben im Zusammenhang mit Demokratie kaum Gewicht zuschreibt. Alle Menschen haben mehrere Identitäten, alle empfinden das Verlangen nach Freiheit und Demokratie. Er vernachlässigt äußere Einflüsse und fokussiert den Menschen als freies Individuum, das seine Bedürfnisse und Identitäten frei wählen kann oder zumindest Prioritäten setzen kann. Demnach ist für ihn die ägyptische Revolution ein natürlicher Prozess im Zuge der auto-kritischen Selbstreflexion der Ägypter. Sein Demokratieverständnis ähnelt dem von Barber, da beide Demokratie in ihrer reinsten Form, also als „Regierung durch Diskussion“ begreifen. Während Sen Idealbildern zu folgen scheint und Huntington im Islam keine Demokratie, sondern eine anti-westliche Gefahr sieht, ertönt in Barbers Thesen über Demokratie und Islam ein Kompromiss, der den islamischen Einfluss zwar erkennt, ihn aber nicht als absolutes Hindernis für Demokratie begreift. Interessanterweise entfernt sich Huntington selbst von seinem pessimistischen Weltbild, wenn er am Ende seines Buches eine „Basisebene ‚dünner Moral‘“ anerkennt, die Gemeinsamkeiten zwischen allen Religionen darstelle (Huntington 2002: 528). So solle die Suche nach diesen Gemeinsamkeiten eine friedliche Koexistenz der Kulturen verwirklichen. „Religion, Kunst, und Literatur, Philosophie, Wissenschaft und Technik, der Moral des Mitgefühls“ seien in allen Kulturkreisen gegenwärtig, weshalb dem Kampf eine auf Kulturen basierte internationale Ordnung weichen könne (Huntington 2002: 531).

Ist nicht auch ein Freiheitsempfinden in allen Kulturen gegenwärtig? Barber und Sen würden dem hinzufügen, dass hier die Demokratie mit verschiedenen Formen und als universelles Gut Abhilfe verschaffen könnte. Die Demokratie könnte es möglich machen, die Leistungen auf dem Gebiet der „Religion, Kunst, und Literatur, Philosophie, Wissenschaft und Technik, der Moral des Mitgefühls“ aufblühen zu lassen (Huntington

2002: 531). Der Kampf zwischen dem Westen und dem Rest der Welt, könnte unabhängig von der Religion mithilfe der Demokratie beendet werden.

Die Wahlergebnisse in Ägypten haben als ersten demokratisch gewählten Präsidenten einen Muslim-Bruder hervorgebracht (Philipp 2012). Während Huntington sich in seinen Thesen bestätigt sehen würde, bleibt mit Barbers Perspektive die Hoffnung auf eine demokratische Zukunft in Ägypten. Ein gemäßiger Muslim-Bruder, der den islamischen Glauben in der Demokratie nicht vernachlässigt und gleichzeitig Meinungsfreiheit und liberale Demokratie propagiert. Bis dahin benötigt es wohl noch Zeit, wünschenswert für den Frieden in der Region wäre es allemal. ■■■

### Literaturverzeichnis

*Barber, Benjamin 2001: Coca Cola und Heiliger Krieg. Jihad vs. McWorld. Der grundlegende Konflikt unserer Zeit. (Erste Ausgabe 1996).*

*Bundeszentrale für politische Bildung 2011: Chronologie des Arabischen Frühlings, in: <http://www.bpb.de/internationales/afrika/arabischer-fruehling/52434/aegypten>; 26.03.2013.*

*Bundeszentrale für politische Bildung 2011: Indikatoren der Mitgliedstaaten der Arabischen Liga, in: <http://www.bpb.de/internationales/afrika/arabischer-fruehling/52430/indikatorentabelle>; 26.03.2013.*

*Freedomhouse 2010: Report 2010, in: <http://www.freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2010>; 30.03.2013.*

*Freedomhouse 2013: Report 2013, in: <http://www.freedomhouse.org/report/freedom-world/2013/egypt>; 30.03.2013.*

*El Difraoui, Asiem 2011: Es gibt keine »Facebook-Revolution« – aber eine ägyptische Jugend, die wir kaum kennen, in: Muriel Asseburg (Hg.): Proteste, Aufstände und Regimewandel in der arabischen Welt. Akteure, Herausforderungen, Implikationen und Handlungsoptionen, SWP-Studien 2011/S 27, Oktober 2011, S. 17-19.*

*Huntington, Samuel P. 1993: The Clash of Civilizations? In: Foreign Affairs vol. 72/1993, no. 3, Summer, S. 22-49.*

Huntington, Samuel P. 2002: *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*. München (Erste Ausgabe 1996).

Kant, Immanuel 1795: *Zum Ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf von Immanuel Kant*, in: <http://philosophiebuch.de/ewfried.htm>; 29.03.2013.

Obama, Barack 2011: *Remarks by the President on the Middle East and North Africa*. State Department, Washington, DC, in: <http://www.whitehouse.gov/the-press-office/2011/05/19/remarks-president-middle-east-and-north-africa>; 29.03. 2013.

Philipp, Peter 2012: „Ägypten nach der Wahl“. 2012 Bundeszentrale für politische Bildung; in: <http://www.bpb.de/internationales/afrika/arabischer-fruehling/139614/aegypten-nach-der-wahl>; 30.03.2013

Sen, Amartya K. 2012: *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. München (Erste Ausgabe 2006).

Tibi, Bassam 1996: *Die neue Weltordnung. Westliche Dominanz und islamischer Fundamentalismus*, Berlin.

Weber, Max 1988: *Vorbemerkung (1920)* In: *Ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Tübingen, S.1-16.

### Amartya Sen: Aufstand im Namen einer starken Zivilgesellschaft - Besprechung von Anna Felfeli

#### Nachbesprechung

Unter dieser Rubrik veröffentlicht das PJS Rezensionen und Buchbesprechungen wissenschaftlicher Werke.

Besprochen wird das Buch: Sen, Amartya K. 2012: *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München (Erste Ausgabe 2006).*

Zehn Jahre nach Huntingtons Thesen zum Kampf der Kulturen ertönt eine Stimme aus Asien, die sich eindeutig gegen die Kulturkreistheorie ausspricht und Identität und Gewalt in einen Zusammenhang stellt, der zur kritischen Reflektion beitragen soll. „Identity and Violence: The Illusion of Destiny“ von Amartya Sen kann, wie der deutsche Titel „Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen geben wird“ vermuten lässt, als direkte Antwort auf Huntingtons prognostizierten „Clash of Civilizations“ verstanden werden.

Sen wurde 1933 in Indien geboren. Seine Familie stammt aus Dhaka, der Hauptstadt von Bangladesch. Seine Jugend war von den Erfahrungen der gewaltsamen Teilung Britisch-Indiens geprägt, dessen geschichtliche Ereignisse auch zum Verständnis des zu besprechenden Werkes beitragen sollen. Als Nobelpreisträger für Wirtschaftswissenschaften im Jahr 1998 unterrichtete Sen u.a. in Delhi, Oxford und Harvard. Dem Buch „Identity and Violence“ gingen sechs Vorlesungen über Identität voraus, die Sen an der Universität in Boston gehalten hat. Die Ideen einer globalen Zivilgesellschaft, von Vernunft und Freiheit lassen ihn als wahren Optimisten auftreten und seine vehemente Ablehnung von Kulturtheorien machen ihn zum Anti-Huntington schlechthin. Warum Theorien über gegeneinander kämpfende Zivilisationen noch mehr Gewalt produzieren? Dies erläutert Sen ausführlich in neun Kapiteln, in denen er einen interessanten Zusammenhang zwischen Identität und Gewalt herausarbeitet, die Weltgeschichte in ein neues Licht stellt und Globalisierung, Multikulturalismus und Freiheit auf eine Art begreift, die alles andere als Terror und Gewalt nach sich zieht. Sen warnt vor falschen Illusionen und hofft auf eine bessere Zukunft.

In den ersten drei Kapiteln definiert Sen Identität als eine Vielfalt von Zugehörigkeiten und macht die Kernthese des Buches deutlich. Anders als Sen teilt Huntington die Welt auf, indem er davon ausgeht, dass der Mensch sich auf höchster Ebene mit einem Kulturkreis (westlich, sinisch, islamisch, buddhistisch etc.) identifiziert. Dieser stellt „das allumfassende ‚Wir‘“ (Huntington 1996: 54) dar und hilft „eine Art

vereinfachte Landkarte der Realität“ (Huntington 1996: 29) zu skizzieren und Prognosen sowie Handlungsempfehlungen machen zu können. Diese methodologische Herangehensweise, die die Konflikte auf der Welt nach dem Kalten Krieg zu erklären versucht, ist Sen ein Dorn im Auge. Er wählt einen anderen Ansatz, indem er den Menschen als freies, mündiges Individuum in den Fokus stellt. Eindimensionale Klassifikationen, wie Huntington sie vornimmt, seien eine Verkürzung des Menschen, eine „Herabsetzung der Würde“ (Sen 2012: 32), stellen im Hinblick auf die Analyse aktueller Geschehnisse eine „geistige Barriere“ (Sen 2012: 56) dar und schürten Gewalt und Terror auf der Welt. Sen gibt zu, dass die Identität mit einer Gruppe positiv sein kann, da sie die Solidarität fördere und Selbstvertrauen generiere. Doch habe die übertriebene, ausschließliche Identität mit einer Gruppe das Potenzial, Zwietracht zwischen Gruppen zu schüren, auszugrenzen und Feindbilder mittels Fremdzuschreibung hervorzubringen. Die „Illusion der Schicksalhaftigkeit“ einer singulären Zugehörigkeit gilt es zu durchbrechen. Dafür gibt es ein Heilmittel, dass für Sen die Lösung aller Probleme zu sein scheint: Es ist der vernunftgeleitete Mensch, der seine vielfältigen Identitäten selbst bestimmt und durch eine autokritische Prioritätensetzung eine Vorbestimmtheit seiner Identität verhindern kann. „Eine Person kann widerspruchsfrei amerikanische Bürgerin, von karibischer Herkunft, mit afrikanischen Vorfahren, Christin, Liberale, Frau, Vegetarierin, Langstreckenläuferin [...]“ (Sen 2012: 8) sein. Kultur zählt, aber determiniert uns nicht. Sens Verständnis von Identität ist auf den Menschen als freies Individuum bezogen (Mikroebene), während Huntington den Identitätsbegriff einem Kollektiv zuschreibt, um eine allgemeine Aussage über die bestimmenden Kräfte, der zukünftigen Weltpolitik treffen zu können (Makroebene). Die Ebenen widersprechen sich natürlich, weshalb Sen viele Angriffspunkte findet, um die groben, in seinen Augen ungeschliffenen Thesen Huntingtons anzufechten. Er merkt sehr wohl an, dass die Kulturtheorien natürlich nicht die Intention hätten Konflikte anzuheizen, sondern lediglich versuchen würden, die Realität zu skizzieren. Dennoch müsse man achtsam mit derartigen Theorien sein, da sie einen Nährboden für Gewalt und Kampf

schaffen können (Sen 2012: 186).

Sens größte Störfaktoren an Huntingtons Werk sind zum einen die Tatsache, dass der Mensch in Schubladen gesteckt wird und zum anderen die Existenz der Schubladen selbst. Die beschriebene Illusion besteht auf der einen Seite aus der vorgegebenen Zugehörigkeit des Menschen zu einem Kulturkreis und auf der anderen Seite aus der fehlerhaften Definition der Kulturkreise selbst. Der beschriebene Kern der sogenannten westlichen Kultur (Huntington 1996: 102) sei nicht ausschließlich dem Westen zuzuordnen. Ein kleiner Ausflug in die indische Geschichte informiert über den indischen Kaiser Ashoka, der sich schon im 3. Jh v. Chr. für Toleranz, Säkularismus und die öffentliche Diskussion einsetzte. Wenn man Demokratie lediglich als öffentlichen Diskurs definiert, so wie Sen es macht, dann ist der Wille nach Partizipation an der öffentlichen Debatte sehr wohl ein weltweites Phänomen und die Zuschreibung von Demokratie ausschließlich zum westlichen Kulturkreis eine anmaßende Erfindung des Westens. Doch dies gilt nicht für die Institutionalisierung der Demokratie in Form von Repräsentativorganen, Gesetzen und Normen, von der Huntington eigentlich ausgeht, wenn er über die „Institutionen der modernen Demokratie“ (Huntington 1996: 101) spricht. Des Weiteren gibt es hier eine Parallele zu Webers Ausführungen von dem „spezifisch gearteten ‚Rationalismus‘ der okzidentalen Kultur“ (Weber 1988: 11). Rationalisierungen habe es in allen Kulturkreisen gegeben, doch müsse man unterscheiden in welche Richtungen und in welcher Form rationalisiert wurde. Dabei betont auch Weber, dass bei der Art und Weise der Rationalisierung immer schon der Glaube und seine religiösen Werte und Normen richtungsweisend waren und hier die Vergleichspunkte zu finden seien (Weber 1988: 12). Dass Huntington den „Westen“ als solchen definiert, ist also nichts Außergewöhnliches. Allerdings geht es Sen hauptsächlich darum zu erkennen, welche Folge sich aus der Dialektik einer „westlichen Kultur“ ergibt: Ein „Westen“ impliziere auch immer einen „Anti-Westen“, ein „Wir gegen sie“. Wenn Huntington also von Modernisierung und Verwestlichung redet, lehnt Sen diese Begrifflichkeiten ab und sieht darin einen Irrglauben mit kolonialgeschichtlichem Ursprung. Die „reaktive Selbstwahrnehmung“ der Postkolonialländer, die wegen den demütigenden Erfahrungen aus der Kolonialzeit alles andere als „westlich“

sein wollen, sowie die kulturtheoretischen Thesen über einen sogenannten „Westen“ führen zur Verwehrung universaler Werte seitens der nicht-westlichen Welt und zur Stärkung eines religiösen Fundamentalismus.

Sens Meinungen über die Religion als Einteilungsmerkmal, über den muslimischen Glauben und die besagte Vielfalt von Identitäten hat einen idealistischen Anspruch, der schwer mit der Realität vereinbar ist. Für ihn ist die Religion „nur eine Mitgliedschaft unter vielen“ (Sen 2012: 78), weshalb der Islam z.B. auf keinen Fall mit der „muslimischen Zivilgesellschaft“ gleichgesetzt werden dürfe. Hieraus ergeben sich zwei Kritikpunkte: Zum einen ist die Religion insofern ein besonderes Identitätsmerkmal, als dass sie im Gegensatz zur Sprache, eine gesetzmäßige Exklusivität in Anspruch nimmt, da man nur einer einzigen Religion angehören kann (Konczal 2007: 150, nach Maalouf 2000) und meistens in sie hinein geboren wird. Zum anderen stellt sich die Frage, inwiefern der islamische Glaube, so wie er in der arabischen Welt praktiziert wird, überhaupt eine muslimische Zivilgesellschaft zulässt. Wünschenswert wäre es, doch zeigt die jüngste Geschichte in Ägypten, wie stark die Macht religiöser Fundamentalisten ist und wie die Zivilbevölkerung, die sich gegen einen islamischen Staat ausspricht, resigniert. Wie die Religion das politische Leben in den arabischen Ländern prägt, zeigt auch der multikonfessionelle Libanon. Ein Land, das es gesetzlich vorsieht die wichtigsten politischen Ämter mit den verschiedenen Konfessionen zu decken, damit ein religiöser Interessenausgleich in der Politik zustande kommen kann.

Die Absicht des Autors und seine Überlegungen zur Religion sind logisch. Er will die Vorzüge der Anerkennung einer muslimischen Zivilgesellschaft aufzeigen, die Religion als neue „Quelle von Identität“ (Huntington 1996: 146) in den Hintergrund treten lassen und somit die islamische Welt, von einer bloßen islamischen Identität befreien. Somit greift er Huntington, der aus den arabischen Staaten einen islamischen Kulturkreis gemacht hat, immer wieder an und macht deutlich „wie durch Unwissenheit und Verwirrung sowie durch Ungerechtigkeiten, die unbeachtet bleiben, Gewalt in der Welt gesät wird“ (Sen 2012: 91).

Ein weiteres Kapitel seines Buches widmet Sen dem Kulturbegriff, in dem er zynisch, am Beispiel von kulturtheoretischen Erklärungen

über Koreas und Ghanas unterschiedlichen Entwicklungsstand, den kulturellen Ansatz überzeugend ins Lächerliche zieht. Laut Sen müsse man Kultur wie folgt verstehen: Kultur sei 1. nicht das einzige Attribut mit dem man sich identifizieren sollte (s.o. plurale Identitäten), 2. heterogen und verkörpere verschiedene Aspekte wie Religion, Literatur, Sprache etc., 3. dynamisch und 4. dürfe niemals isoliert betrachtet werden, weil sie in ständigen Wechselbeziehungen zu anderen soziopolitischen Faktoren stehe. Ein Verständnis von Kultur als eindimensionale, feststehende Determinante, wie sie bei Huntington abgegrenzt betrachtet wird, sei eine Illusion und schüre Terror und Fatalismus in der Welt (Sen 2012: 122).

Nachdem in den ersten sechs Kapiteln immer wieder Huntingtons Thesen mit sich wiederholenden Argumenten kritisiert werden, widmet sich Sen zum Schluss Themen, die wenig mit der schon erwähnten „Illusion of destiny“ zu tun haben. Der Autor teilt dem Leser mit, was er über die Globalisierung denkt. Denn auch diese sei schon immer da gewesen und ein globaler Austausch zwischen Kulturen und Völkern könne sehr bereichernd sein, solange er gerecht gestaltet werden würde. Die asymmetrischen Bedingungen auf der Welt sollen mithilfe von Institutionen eingedämmt, der globale Kapitalismus gebändigt und die Waffenindustrie besiegt werden. Wieder sucht Sen das Positive und rechnet der Globalisierung einen weltweiten Gemeinschaftssinn und Empathie an, die das Zusammenwachsen der Welt fördern würden.

Neben den Gedanken über die divergierenden Auffassungen von Identität und deren Verhältnis zur Gewalt, liefert der Verfasser weitere Denkanstöße, die zum Verständnis beitragen sollen. So sei die Definition von „kultureller Vielfalt“ grundlegend um seine Thesen richtig zu interpretieren. Hierbei unterscheidet er zwischen „Multikulturalismus“ und „pluralem Monokulturalismus“. Letzterer würde zwar eine Vielfalt von Kulturen implizieren, aber der Fehler liege in der isolierten Existenz der Kulturen. Der Multikulturalismus hingegen betrachte die kulturelle Vielfalt als kulturelle Freiheit. Genau das sei der Knackpunkt, den unter anderem die britische Regierung nicht begreife, wenn sie gewillt ist Konfessionsschulen zu fördern. Diese würden die Entscheidungsfreiheit

der Kinder einschränken, da ihnen schon in der Schule bestimmte Werte aufgezwungen werden würden (Sen 2012: 169).

Auch wenn unzählige Wiederholungen in diesem Buch vorkommen und die Ideen über plurale Identität nichts neues zu sein scheint, schafft es Sen auf eine sympathische und charmante Art und Weise, dem Leser sein Anliegen, welches ein ehrenwertes ist, nahe zu bringen. Die persönliche Note, die er diesem Werk verleiht, ist erstaunlich und wenn er ganz zum Schluss von seinem Kindheitstrauma berichtet, das mit den Kämpfen zwischen Hindus und Muslimen verknüpft ist, dann wird einem klar, warum er dieses Buch schreiben musste. In seiner Heimat haben sich Menschen gegenseitig ermordet, die ihre religiöse Zugehörigkeit über das Menschsein gestellt haben. Sen fordert dies in Zukunft zu verhindern und sieht in den Kulturtheorien die größte Gefahr. Vernunft, Freiheit des Denkens und ein friedlicher, gerechter und globaler Austausch aller Kulturen miteinander sollen uns vor fanatischer Gewalt schützen. Dabei wird der Mensch in einer starken Zivilgesellschaft groß geschrieben, damit der religiöse Terror ein Ende hat.

### Literaturverzeichnis

*Huntington, Samuel P. 2002: Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München (Erste Ausgabe 1996).*

*Sen, Amartya K. 2012: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt. München (Erste Ausgabe 2006).*

*Weber, Max 1988: Vorbemerkung (1920). In: ders.: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen, S.1-16.*

## *Impressum*

*PJS - Passauer Journal für Sozialwissenschaften  
Studentische Fachzeitschrift  
It's the Culture, Stupid  
Heft 4/2013 (Dezember), Jahrgang 2  
[www.pjs-online.de](http://www.pjs-online.de)*

### **Herausgeber**

*Hochschulgruppe PJS – Passauer Journal für  
Sozialwissenschaften  
c/o Julian Ignatowitsch  
Schulstr. 19  
86919 Utting  
[redaktion@pjs-online.de](mailto:redaktion@pjs-online.de)*

### **Redaktion**

*Julian Ignatowitsch (verantwortlich)  
Vanessa Jansche  
Robin Lucke  
Lukas Zech*

### **Design & Layout**

*Zech Dombrowsky Design, Berlin  
Julian Ignatowitsch & Lukas Zech*

*Die publizierten Artikel stellen die Meinung der  
jeweiligen Autorinnen und Autoren, nicht der Re-  
daktion dar. Alle Texte und Bilder sind urheber-  
rechtlich geschützt. Vollständiger oder auszugs-  
weiser Nachdruck oder Online-Publikation nur  
mit ausdrücklicher, schriftlicher Genehmigung  
durch die PJS-Redaktion.*