

Björn Goldstein

Emanzipation und »höheres Chinesentum«

Was ist kritisch an der kritischen Normenforschung in den Internationalen Beziehungen?

Und das Gefühl für richtig und falsch ist der Ausgangspunkt des Wissens.
(Mengzi)

1. Einleitung

Die hypothetische Zweiteilung der Welt in »Westen« und »Nicht-Westen«, ist ein beliebter Irrtum, der in seiner altmodischen Variante »Orient« versus »Okzident« auch in Deutschland neuerdings wieder populär und hoffähig geworden ist. Spätestens seit Samuel P. Huntingons *Clash of Civilizations* ist die Debatte auch stärker in der Politikwissenschaft geführt worden, und 22 Jahre später wird Aleksandr Dugin als politischer Theoretiker zunehmend ernst genommen. Aber auch Autor_innen, die nicht im Verdacht stehen ethnozentrische Überzeugungen getarnt als Wissenschaft propagieren zu wollen, sind nicht davor gefeit, in den Kanon von der großen kulturellen Spaltung mit einzustimmen.

In einer Debatte welche sich zum Ziel gesetzt hatte, die Normenforschung in den Internationalen Beziehungen durch postkoloniale, feministische und anthropologische Ansätze bereichern zu wollen, kann beobachtet werden, wie der eigene Anspruch Normenforschung kritisch betreiben zu wollen, durch eine poststrukturalistische Forschungsperspektive zunichte gemacht wird.¹ Die Kritik an dieser durch Engelkamp, Glaab und Renner in der *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* vorgeschlagenen Neuausrichtung des Forschungszweigs durch Deitelhoff / Zimmermann ist ebenso bedenklich, da durch Auslassung die Vorstellung von festen kulturellen Entitäten reproduziert wird.² Ersteren geht es um das Aufdecken einer durch die konstruktivistische Normenforschung betriebenen Wirklichkeitspolitik, welche selektiv bestimmte Normen zuungunsten anderer Normen verallgemeinernd bevorzuge und damit globale Macht-

1 Vgl. Stephan Engelkamp / Katharina Glaab / Judith Renner, »In der Sprechstunde. Wie (kritische) Normenforschung ihre Stimme wiederfinden kann« in: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 19, Nr. 2 (2012), S. 101-128.

2 Vgl. Nicole Deitelhoff / Lisbeth Zimmermann, »Aus dem Herzen der Finsternis. Kritisches Lesen und wirkliches Zuhören der konstruktivistischen Normenforschung. Eine Replik auf Stephan Engelkamp, Katharina Glaab und Judith Renner« in: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 20, Nr. 1 (2013), S. 61-74.

strukturen reproduziere. Deitelhoff / Zimmermann wiederum hinterfragen das kritische Potential des Ansatzes von Engelkamp, Glaab und Renner und vermuten eine Parteinahme dieser für marginalisierte Normen, ohne selbst die eigene normative Basis offenzulegen. Die Wahl des Titels »Aus dem Herzen der Finsternis [...]«, legt nahe, dass sie den »weißen« und »westlichen« Blickwinkel à la Joseph Conrad zumindest ironisch adaptieren. In der darauf folgenden Replik wiederum bekräftigen Engelkamp, Glaab und Renner ihr Anliegen mit tiefergehenden Erläuterungen und nehmen außerdem intensiver Bezug auf die von Deitelhoff / Zimmermann angesprochene Problematik, dass nicht leichtfertig »westliche« und »nicht-westliche« Normen gegenübergestellt werden können. Sie erklären zustimmend die »West-Rest«-Dichotomie für antiquiert und kritisieren diese als Teil des von ihnen kritisierten Herrschaftsdiskurses.³ In der Replik von Engelkamp, Glaab und Renner auf den Angriff aus dem Frankfurter »Herzen der Finsternis«, gehen sie näher auf die »West vs. Rest«-Problematik ein. Damit öffnen sie die Debatte für die Beschäftigung mit dem vermeintlich »Unorientalischen« im »Orient«, welches ein Hauptanliegen dieses Artikels ist. Die Wachsamkeit und Vorsicht mit der sie in der Normenforschung empfehlen vorzugehen, ist sehr erfrischend; ihre Kritischschwäche hingegen in ihrer Konsequenz nur noch kalt.

Bei Deitelhoff / Zimmermann hingegen bleibt unklar, inwieweit sie bei den Begriffen »westlich« und »nicht-westlich« tatsächlich korrelativem Denken nahestehen, oder ob sie aus Unkenntnis wichtige Indizien auslassen, welche die Vorstellung von »Westen« und »Osten« als empirischer Normengefüge ad absurdum führen würden.

In diesem Artikels soll anhand dieser Debatte in der ZIB exemplarisch gezeigt werden, wie tief verankert die Vorstellung von einem Gegensatz zwischen »Westen« und »Nicht-Westen« ist und außerdem anhand empirischer Wissens- und Wertbestände die Existenz eines Werteuniversalismus behauptet werden, welcher oft marginalisiert wird durch jene, welche die Diskurshoheit in jenen lokalen Räumen innehaben, welchen eine Stimme zu geben Engelkamp, Glaab und Renner wichtig ist. Besonders problematisch bei Engelkamp, Glaab und Renners ist ihre Ablehnung einer Vorstellung von Fortschritt, welches sie auch explizit in ihrer Replik betonen und als Begründung für ihre Weigerung Bewertungen vorzunehmen angeben.⁴ Dieses Problem ist symptomatisch für ihren post-strukturalistischen Ansatz, der sich gerade deswegen nicht eignet, um eine *kritische* Normenforschung zu betreiben.

Im Folgenden werde ich zunächst die Möglichkeiten und Bedingungen von Kritik veranschaulichen, dann den Poststrukturalismus als Problem in der Normenforschung darstellen und abschließend die humanistischen Gemeinsamkeiten von »Westen« und »Nicht-Westen« hervorheben.

3 Vgl. Stephan Engelkamp / Katharina Glaab / Judith Renner, »Ein Schritt vor, zwei Schritte zurück? Eine Replik auf unsere Kritikerinnen« in: *Zeitschrift für Internationale Beziehungen* 20, Nr. 2 (2013), S. 105 – 118.

4 Vgl. Engelkamp / Glaab / Renner, »Ein Schritt vor, zwei Schritte zurück? Eine Replik auf unsere Kritikerinnen«, aaO. (FN 3) S. 107-110.

2. Kritik und Emanzipation

Sowohl Engelkamp, Glaab und Renner als auch Deitelhoff / Zimmermann beanspruchen für sich, dass ihr Anliegen ein emanzipatives sei und ihre Methode kritisch. Wer aber Emanzipation als Intention des eigenen Handelns – in diesem Fall des Forschens – angibt, kann nicht darauf verzichten zu erwähnen von was jemand sich oder andere emanzipieren möchte und wohin. Dies ist umso schwerer zu benennen, wenn wir uns die Grenzen des sozialwissenschaftlichen Erkenntnisvermögens vor Augen führen – trotzdem ist es zwingend notwendig.

Das erkennende Subjekt und das zu erkennende Objekt sind in der Erforschung der Gesellschaft teilidentisch. Das Subjekt ist Teil des Objekts und das Objekt ist nichts ohne seine Teile, die einzelnen Menschen. Teil und Ganzes sind nicht identisch aber bilden eine dialektische Einheit, sie sind aufeinander angewiesen und bedingen einander. Wegen der Unmöglichkeit das Subjekt dem Objekt, also den Erforschenden dem Forschungsgegenstand, unverbunden gegenüberzustellen, schlägt die kritische Theorie vor, die historische Bedingtheit und Temporarität der Gesellschaft als Ausgangspunkt zu nehmen, um dennoch eine Theorie der Gesellschaft aufstellen zu können. Das Gewordensein der Gesellschaft, also der Umstand, dass die Gesellschaft eine Vorgeschichte hat, und der utopische Gehalt einer Gesellschaft, also die zukünftigen Entwicklungsmöglichkeiten dieser, sind jene Bereiche, welchen sich das gesellschaftliche Subjekt am ehesten forschend gegenüberstellen kann. Dies ist zumindest dann erforderlich, wenn es um eine kritische Theorie der Gesellschaft geht und nicht um eine Soziologie, welche unkritisch von gesellschaftlichen Tatsachen, im Sinne Comtes, ausgeht.⁵ Die Analyse des Gewesenen und auf dieser Grundlage die Extrapolation der Gegenwart in die Zukunft, sind, wie alle Prognosen, wissenschaftlich problematisch. Die Prognose ist aber für eine kritische Methode unerlässlich, weil über sie potentiell negative Entwicklungen in der Gegenwart sichtbar gemacht werden können. Kritisch wird Forschung durch den beständigen Hinweis auf das normativ Falsche. Das normativ Falsche wiederum ist bedingt durch ein bestimmtes historisch entstandenes Normengefüge; im Falle von Adornos kritischer Theorie lag diesem Normengefüge ein utopischer Individualismus zu Grunde; ein zukünftiger Zustand, »in dem man ohne Angst verschieden sein kann«⁶. Dieser Zustand ist deutlich inspiriert vom bürgerlichen Humanismus und dem marxischen Kommunismusverständnis. Adorno zufolge ist die Theorie der Gesellschaft bedroht durch das Utopieverbot und das Streben nach Praxistauglichkeit.⁷

Damit kritische Normenforschung ihren Namen verdient, sollte sie daher klar machen können, (1) was das normativ Falsche ist, und sich (2) nicht darum kümmern, ob die aktuellen Umstände es zulassen. Letzteres ist daher wichtig, da das Insistieren auf das Faktische und das Praktikable, die über den Ist-Zustand hinausweisende Kritik – die jede Kritik sein sollte – unmöglich macht.

5 Vgl. Gerhard Stapelfeldt, *Theorie der Gesellschaft und empirische Sozialforschung. Zur Logik der Aufklärung des Unbewußten*, Freiburg 2004, 11-16.

6 Theodor W. Adorno, *Minima Moralia*, Frankfurt a.M. 1951, S. 185.

7 Vgl. Adorno, *Minima Moralia*, aaO. (FN 6), S. 67.

Beide Bedingungen für einen kritischen Ansatz sind in der Debatte nicht zu finden. Vielmehr muss dort das normativ Falsche aus der Forderung nach einer realen Praxis abgeleitet werden. Bei Engelkamp, Glaab und Renner scheint das normativ Falsche die Marginalisierung des »nicht-westlichen« Anderen zu sein, denn die Praxis erfordere ein gleichberechtigtes Nebeneinander aller Normengefüge. Bei Deitelhoff und Zimmermann scheint das Falsche auch die Vorherrschaft einer »westlichen« Perspektive zu sein, aber auch Normengefüge des stereotypen »nicht-westlichen« Anderen. Die Forderung an die Praxis lautet, etwas offener so weiterzumachen, wie bisher.

Alle Beteiligten an der Debatte verzichten darauf, über das eigene Eingebundensein in ein bestimmtes Normengefüge zu reflektieren. Zwar ist den poststrukturalistischen Autor_innen das Problem grundsätzlich bewusst. Keine Erwähnung findet aber, dass der Wunsch nach einer egalitären Repräsentation aller Normengefüge, oder aber die Ablehnung »nicht-westlicher« Normenordnungen ihren spezifischen Vorstellungen von Gerechtigkeit und Fairness entspricht, die vermutlich weitgehend normativ verankert in der Gegenwart der Bundesrepublik Deutschland sind.

3. »Höheres Chinesentum« als poststrukturalistische Kritik

Niemand, der sich an einer Debatte über Normen beteiligt ist ohne eigene Normen. Wegen diesem Problem ist es unter »kritischen« Forscher_inne üblich geworden den selbstreflexiven Anspruch des Poststrukturalismus ernst zu nehmen und sich selbst, zumindest als Forscherpersönlichkeit, kritisch zu hinterfragen. Aus den oben beschriebenen Gründen ist die kritische Theorie skeptisch, dass dies erfolgreich geschehen kann. Das vermutlich bekannteste Zitat Adornos lautet: »Es gibt kein richtiges Leben im Falschen«⁸ und fordert dazu auf Richtiges und Falsches klar zu differenzieren. Im Kontext dieser Debatte kann es als eine Mahnung verstanden werden, dass der Anspruch, dass durch das Offenlegen eines Ist-Zustandes, auch wenn er nicht-essentialistisch soziale »Tatsachen« angeht, bereits eine kritische Haltung oder Perspektive eingenommen werde, fehl geht. Der Selbstreflexion sind Grenzen gesetzt, da wir unsere Verortung, unseren Standpunkt, im Analysegegenstand nicht verlassen können. Der Wunsch das Falsche emanzipativ überwinden zu wollen eint die Teilnehmer_innen der aktuellen ZIB-Debatte. Den utopischen Gehalt des Emanzipationswunsches offenzulegen, ist bisher nur ausweichend geschehen. Während sich Engelkamp, Glaab und Renner damit begnügen »für eine kritische Sichtweise auf politische Phänomene und soziale Realität sowie stärkere Reflexivität sozialwissenschaftlicher Forschung«⁹ stark zu machen, möchten Deitelhoff/Zimmermann »über einen Entlarvungsgestus hinaus emanzipatorische Schubkraft [...] entwickeln«.¹⁰

8 Adorno, *Minima Moralia*, aaO. (FN 6), S. 42.

9 Engelkamp / Glaab / Renner, »In der Sprechstunde. Wie (kritische) Normenforschung ihre Stimme wiederfinden kann« aaO. (FN 1), S. 122.

10 Deitelhoff / Zimmermann, »Aus dem Herzen der Finsternis. Kritisches Lesen und wirkliches Zuhören der konstruktivistischen Normenforschung. Eine Replik auf Stephan Engelkamp, Katharina Glaab und Judith Renner« aaO. (FN 2), S. 62.

Engelkamp, Glaab und Renner schreiben zwar von der notwendigen aber unbeabsichtigten theoretischen und praktischen Parteilichkeit sozialwissenschaftlicher Forschung, bedauern dies aber.¹¹ In ihrem zweiten Beitrag formulieren Sie noch einmal klar und deutlich, dass es ihnen darum gehe, zu zeigen, dass die konstruktivistische Normenforschung (1)

»hegemoniale und oft als global betrachtete Normen tendenziell privilegiert, während sie alternative und konkurrierende Wertbestände tendenziell marginalisiert; (2) dass diese impliziten normativen Prädispositionen konstruktivistischer Normenforschung weitgehend unreflektiert bleiben«.¹²

Sie sind sich darüber im Klaren, dass die Affirmation des Bestehenden, also des von ihnen kritisierten hegemonialen Diskurses, in besonderer Weise durch den gewählten Standpunkt wissenschaftlicher Objektivität geleistet wird. Dennoch bleibt die Forderung nach Überparteilichkeit, oder, wenn der Vorwurf von Deitelhoff / Zimmermann gelten soll, von Parteilichkeit für die Schwachen, damit Gleichheit im Diskurs einkehre, eben dieser affirmativen wissenschaftlichen Praxis verhaftet. Die vermutlich anti-essentialistisch gedachte Vermeidung richtig und falsch zu unterscheiden ist auf beiden Seiten der Debatte problematisch. Bei Engelkamp, Glaab und Renner ist die praktische Konsequenz einem daoistischen Nicht-Handeln (*wuwei*) ähnlich, welches eben doch ein Handeln zugunsten des Dao, also eines angenommenen richtigen Weges ist. Man könnte auch annehmen ihre Herangehensweise wäre beinahe buddhistisch in ihrer Selbstzurücknahme in reiner Betrachtung (*vipassanā*); dafür allerdings fehlt ihnen die Zielgerichtetheit. Frühere europäische Autor_innen hätte diese Haltung wahrscheinlich generalisierend als »orientalisch« klassifiziert. Nietzsche, ganz der ans Wahnhafte grenzende Orientalist, im Sinne Saids, der er war, bezeichnete »eine Art Stillstands-Niveau des Menschen« als »höheres Chinesentum«.¹³ Jener gewählte Stillstand des »Ostens«, den Max Weber in China, mit einem Mangel an Befähigung zur rationalen Beherrschung der Welt durch den Konfuzianismus erklärte¹⁴, und Hegel der historisch überholten Rolle Chinas für die Evolution des Weltgeistes zuschrieb¹⁵ ist historisch Lügen gestraft worden. Dessen Fortschrittsbegriff ist unumwunden eurozentrisch und weitgehend als deutsche Arroganz disqualifiziert worden. Nicht überraschend ist, dass das »Stillstandsniveau des Menschen« heute in Folge einer Interessenlosigkeit gegenüber dem normativen Gehalt der Moderne bei poststrukturalistischen Kritiker_innen und Freund_innen des »Nicht-Westens« wiederkehrt. Der utopische Gehalt postmodernen Denkens ist schließlich wenn überhaupt die

11 Vgl. Engelkamp / Glaab / Renner, »In der Sprechstunde. Wie (kritische) Normenforschung ihre Stimme wiederfinden kann« aaO. (FN 1), S. 111f.

12 Engelkamp / Glaab / Renner, »Ein Schritt vor, zwei Schritte zurück? Eine Replik auf unsere Kritikerinnen«, aaO. (FN 3) S. 108.

13 Friedrich Nietzsche, *Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre* in: ders. *Werke in drei Bänden*, Bd. 3, München 1977.

14 Vgl. Max Weber, *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus, Schriften 1915-1920*, Bd. 19, Tübingen 1989, Kap. 4.

15 Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Band 1: Die Vernunft in der Geschichte*, Hamburg 1955, S. 51-79; 243-257.

Pluralität oder Vielheit (auch als Konsequenz aus Derridas *différance*), die ihre Einheit findet in der Ablehnung des modernistischen Fortschritts Glaubens.¹⁶ Im hegelschen Sinne aufgehoben, sind die Versprechen der Moderne noch in der kritischen Theorie. Auch wenn sie mit der *Dialektik der Aufklärung* grundlegend das Potential der Aufklärung in Barbarei umzuschlagen aufgedeckt hat¹⁷, bleibt in ihr das Streben nach Glück des Individuums in einer menschlicheren Gesellschaft, also jener marxischen Utopie von der freien Vereinigung freier Menschen, erhalten; wenn auch nur im durch den Entwicklungsstand der Produktivkräfte bedingten Rahmen.¹⁸ Nach der Schoa ist bei Adorno bekanntlich die Minimalforderung, dass Auschwitz sich nicht wiederholen dürfe, der ernüchternde, aber umso mehr auf Verwirklichung drängende Abglanz davon.¹⁹ Umso praktisch eindeutiger ist die Einnahme eines Standpunktes, eines klaren Bekenntnisses dazu, etwas als falsch zu kritisieren. Adorno beginnt sein Essay *Kritik* mit dem Hinweis auf die griechische Wurzel des Wortes Kritik, *krino*, welche *entscheiden* bedeute.²⁰ Ausgehend von der Annahme einer gesellschaftlichen Totalität, der zu entrinnen nicht möglich sei, betont Adorno, das Kritik nicht erfordere konstruktiv zu sein. Im Gegenteil, »durch die Auflage des Positiven wird Kritik von vornherein gezähmt und um ihre Vehemenz gebracht«,²¹ da das Bessere jenseits des Faktischen liege und ein Drängen auf unmittelbare Verbesserung im falschen Ganzen verharre. Es reiche oft aus, die »Wirklichkeiten mit den Normen zu konfrontieren, auf welche jene Wirklichkeiten sich berufen: die Normen zu befolgen, wäre schon das Bessere«.²² Somit bleibt die Frage wohin Gesellschaft sich potentiell entwickelt und wie diese Entwicklung im Verhältnis zu einer sozialen Utopie steht relevant, ohne jedoch (1) ein positiv formulierbares Ziel zu haben und (2) auf die historisch-materialistische Teleologie zu vertrauen. »Fortschritt«, schreibt Adorno in einem gleichnamigen Essay, sei

- 16 Dies ist eine stark vereinfachte Darstellung, die für den hier behandelten Gegenstand aber erlaubt sein soll. Dass Jacques Derrida moralisch auf Seiten der Aufklärung stand, belegt etwa sein Eintreten für eine kantische Weltinnenpolitik am 31.5.2003 zusammen mit Jürgen (Jacques) Derrida / Jürgen Habermas, »Nach dem Krieg: Die Wiedergeburt Europas« in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 31.5.2003). Dennoch ist ein an Nietzsche geschulter Antihumanismus in der Dekonstruktion selbst von ihm zur Beschreibung seiner Denkschule verwendet worden. Sie wolle »über den Menschen und den Humanismus hinausgelangen, weil Mensch der Name des Wesens ist, das die Geschichte der Metaphysik und der Onto-theologie hindurch, das heißt im Ganzen seiner Geschichte, die volle Präsenz, den versichernden Grund, den Ursprung und das Ende des Spiels geträumt hat« (zit. bei Ernst Behler: Derrida-Nietzsche, Nietzsche-Derrida, Paderborn 1988, S. 15).
- 17 Vgl. Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente in: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Band 5, Frankfurt am Main 2003.
- 18 Vgl. Max Horkheimer, *Traditionelle und Kritische Theorie* in: ders.: *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1988, S. 162-216; Karl Marx, *Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie* in *MEW*, Bd. 42, Berlin 1983, S. 91; Karl Marx / Friedrich Engels, *Manifest der Kommunistischen Partei*, in *MEW*, Bd. 4, Berlin 1972, S. 482.
- 19 Vgl. Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik*, Frankfurt a.M. 1966, S. 356.
- 20 Vgl. Theodor W. Adorno, »Kritik« in: ders.: *Kritik. Kleine Schriften zur Gesellschaft*, Frankfurt a.M. 1971, S. 10.
- 21 Adorno, »Kritik«, aaO. (FN 20), S. 18.
- 22 Ebd., S. 18f.

»keine abschlußhafte Kategorie. Er will dem Triumph des radikal Bösen in die Parade fahren, nicht an sich selber triumphieren. Denkbar ein Zustand, in dem die Kategorie ihren Sinn verliert, und der doch nicht jener der universalen Regression ist, die heute mit dem Fortschritt sich verbündet. Dann verwandelte sich der Fortschritt in den Widerstand gegen die immerwährende Gefahr des Rückfalls. Fortschritt ist dieser Widerstand auf allen Stufen, nicht das sich Überlassen an den Stufengang.«²³

Das »höhere Chinesentum« von Engelkamp, Glaab und Renner fährt niemandem in die Parade, sondern ist der Versuch eine »normative Einordnung zu Gunsten einer interpretativen Rekonstruktion mittels kontextsensibler Techniken zurückstellen«²⁴ und eine »Haltung des Zweifels, um zu verhindern, dass die eigenen Prädispositionen in der Forschung reifiziert werden«.²⁵ Es geht ihnen um ein vorsichtiges Herantasten an Untersuchungsgegenstände, welches vermeide diese Gegenstände im Räderwerk der »westlichen« Normenlogik zu zerbrechen. Sie halten die aktuelle konstruktivistische Normenforschung für ausblendend und voreingenommen. Die Defizite, die sie anführen, sind außerordentlich wichtig als solche benannt zu werden. Bedauerlicherweise ist ihr Ansatz, und das betonen sie zu Recht, ein durch und durch poststrukturalistischer, und somit kaum noch kritisch. »Eine normative Bewertung«, schreiben sie »steht hier erst am Ende einer historisch-rekonstruktiven Untersuchung, die das emanzipatorische Potential der untersuchten Subjekte aufzeigt«.²⁶ Es ist fraglich, ob es einen normenfreien Ort der Kritik gibt, der »jenseits von Gut und Böse« (Nietzsche) solange bewohnt wird, bis man einer Sache fair und unbefangen auf den Grund gegangen ist, um dann erst zu einem selbst gewählten Zeitpunkt diesen zu verlassen, um moralisch bewertende Kritik zu üben. Normen können nicht einfach als soziale Fakten hingenommen werden, sondern müssen zu ihrem Verständnis historisch hergeleitet und interpretiert werden, dies ist auch Engelkamp, Glaab und Renner klar. Dennoch stehen sie einer (ideologie-) kritischen Perspektive nicht weiter nahe, da sie unter Bezugnahme auf Martin Weber ergänzen, dass dies impliziere, dass eine moralische Bewertung dessen nicht *erlaubt* sei.²⁷ Die Sprache ist hier verräterisch, da sie aufdeckt, dass die eigene ungenannte moralische Überzeugung eine moralische Bewertung *verbietet*. Dies erinnert wiederum an die Aporie Nietzsches, dass Überzeugungen gefährlichere Feinde der Wahrheit seien als Lügen.²⁸ Die Überzeugung, dass Bewertungen in der Forschung zu unterlassen seien, ist selbst schon wieder ein Eintreten für eine bestimmte normative Forschungsethik.

23 Theodor W. Adorno, »Fortschritt« in: ders. *Gesammelte Schriften*, Bd.10, 2, Frankfurt am Main 1977, S. 638.

24 Engelkamp / Glaab / Renner, »Ein Schritt vor, zwei Schritte zurück? Eine Replik auf unsere Kritikerinnen«, aaO. (FN 3) S. 116.

25 Engelkamp / Glaab / Renner, »Ein Schritt vor, zwei Schritte zurück? Eine Replik auf unsere Kritikerinnen«, aaO. (FN 3) S. 116.

26 Engelkamp / Glaab / Renner, »Ein Schritt vor, zwei Schritte zurück? Eine Replik auf unsere Kritikerinnen«, aaO. (FN 3) S. 115.

27 Vgl. Engelkamp / Glaab / Renner, »Ein Schritt vor, zwei Schritte zurück? Eine Replik auf unsere Kritikerinnen«, aaO. (FN 3) S. 115f.

28 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches* in: ders. *Werke in drei Bänden*, Bd. 1, München 1977, S. 693.

4. Das wahre Gute nüchtern betrachtet

Der haitianische Befreiungskampf – den Engelkamp, Glaab und Renner anführen, um zu zeigen, dass ihnen nicht daran gelegen ist, die Menschenrechte als etwas »westliches« zu okkupieren²⁹ – und dessen zeitgenössische intellektuelle Verarbeitung, sind ein faszinierendes Beispiel für die beinahe ausnahmslose Weigerung der europäischen geistigen Elite des 18. und 19. Jahrhunderts sich grundlegend und selbstkritisch mit der Sklaverei zu befassen. Die zeitgenössische Sklaverei wurde nicht als das erkannt, als welches sie heute auf der ganzen Welt weitgehend verstanden wird: als auch moralisches Unrecht.³⁰ Seit jener Zeit bis heute hat es einen moralischen Fortschritt gegeben. Und dank dieses Fortschritts ist die Infragestellung des Fortschrittsbegriffs möglich geworden, welche poststrukturalistischem und konservativem Denken so wichtig ist. Polemisch könnte man sagen, dass Nietzsches Übermensch in den Poststrukturalisten Realität geworden ist: die Umwertung aller Werte ist sein Programm, Gut und Böse zu scheiden sind ihm ein Merkmal geistiger und kultureller Verkommenheit und Schwäche. Die Empörung über ein falsches Leben wird zugunsten eines bewertungsfreien Lebens ad acta gelegt. Während Nietzsche noch fortschrittsgläubig war, und die Moralllosigkeit als erstrebenswertes Ziel beschrieb, so sind Engelkamp, Glaab und Renner bereits bei der Suche nach der reinen Wahrheit jenseits des Fortschrittsdenkens angekommen, welche alles empirisch notiert und gelten lässt, um niemandem Unrecht zu tun. Ebenso, wie die Blindheit für augenscheinliches Unrecht fast aller freiheitsapologetischen europäischen Denker Buck-Morss in *Hegel und Haiti* perplex macht³¹, so kann einen heute die Unparteilichkeit des reinen und wirklichen Zuhörens beinahe fassungslos machen.

Für einen kritischen Ansatz ist es wichtig, im Auge zu behalten, wie die »Kinder ihrer Zeit« ihre Zeit interpretieren, das heißt Wirklichkeit konstruieren, und, um mit Althusser zu sprechen, Ideologie materialisieren;³² im vorliegenden Fall durch Forschungspraxis. Da hier nicht auf die gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen für Ideologien im Detail eingegangen werden kann, sollen nur zwei Dinge angemerkt werden. Das Bemühen um eine wertfreie Sichtung der Faktenlage, wie es für die Forschungspraxis von Engelkamp, Glaab und Renner nahegelegt wird, ist in zweierlei Hinsicht interessant: (1) da diese Praktik als materielle Seite zeitgenössischer Ideologie aufgefasst werden kann,³³ und (2) da exemplarisch gezeigt wird, wie beim Auftreten kultureller Unsicherheiten am ehesten Normenwandel ausgemacht werden können. Wenn unterschiedliche Normengefüge nicht bewertet werden, dann ist dies eine ebenso affirmative Praxis, wie das Verschweigen der spezifischen dominanten normativen Prägung in der Normenforschung. Die nor-

29 Vgl. Engelkamp / Glaab / Renner, »Ein Schritt vor, zwei Schritte zurück? Eine Replik auf unsere Kritikerinnen«, aaO. (FN 3) S. 111.

30 Vgl. Susan Buck-Morss, 2000: »Hegel and Haiti« in: *Critical Inquiry* 26, Nr. 4 (2000), 821-865.

31 Vgl. ebd.

32 Vgl. Louis Althusser: »Ideology and Ideological State Apparatuses (Notes towards an Investigation)« in: Slavoj Žižek (Hg.): *Mapping Ideology*, London/New York 1995, S. 100-140.

33 Vgl. Zu den Entstehungsbedingungen des Poststrukturalismus siehe Ellen Meiksins Wood, »Intellektuelle und Universalismus«, in *UTOPIE kreativ* 81/82, (1997), 7-12.

mative Haltung dahinter zeugt von einer Gerechtigkeitsvorstellung, die relativistische Konsequenzen hat. Dass die Autoren einschränkend bemerken, dass sie dennoch keine Kulturrelativist_innen seien³⁴, ist vermutlich Ausdruck des Gewissens, welches sich wegen der Konsequenzen der poststrukturalistischen Logik bemerkbar macht. Das Gefühl haftet noch an einem Normengefüge, welches ihr Verstand überwinden möchte. Die kognitive Dissonanz, welche das Festhalten am aufklärerischen Fortschrittsparadigma in der sozialwissenschaftlichen Forschung mit sich bringt, wenn die Schattenseiten dieses Paradigmas nicht verleugnet werden sollen, ist verständlich. Dass als Strategie zur Dissonanzauflösung jedoch Abschied genommen wird von einer Unterscheidung von erstrebenswerten und vermeidenswerten potentiellen Entwicklungen, ist nicht nur für Humanist_innen falsch, sondern auch in der eigenen Sache kontraproduktiv – dies ist eine der Lehren aus der *Dialektik der Aufklärung*.³⁵ Es ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht möglich, dem Falschen durch nüchternes Gewährenlassen in die Parade zu fahren. Engelkamp, Glaab und Renner möchten ein »politisches und wissenschaftliches Gegenprogramm zum affirmativen Mainstream in der Normenforschung [entwerfen], mit dem eine dezidiert kritische Erforschung (normativer) Bedeutungen betrieben werden kann.«³⁶ Normenfrei kann Forschung nur scheinbar sein, im besten Fall bleiben diese Versuche weitgehend bedeutungslos, im schlimmsten Fall sind sie eine Parteinahme für den Status quo oder eine schlimmere Alternative. Normengefüge legen fest, was innerhalb dieses Rahmens als richtig und was als falsch gelten darf. So stellen sie Handlungserwartungen her. Ein Ausbrechen aus diesem Gefüge, und somit eine potentielle Kritik der Normenordnung ist wahrscheinlich nicht möglich, da die Normen, welche den Wunsch nach Kritik an der Normenordnung hervorrufen, in eben jener Normenordnung erworben worden sind. Eingebunden in die gesamtgesellschaftliche Totalität bleibt Kritiker_innen zunächst nichts anderes übrig, als von dem vorgefundenen (weltweiten/menschheitlichen) Normenrepertoire dasjenige zu unterscheiden, was diese für schlecht und was für besser halten. Kritik erfordert Parteilichkeit – auch bei der Erforschung von Normengefügen. Dabei ist es aber nicht notwendig sich auf eine bestimmte Seite bestehender politischer Einheiten zu schlagen, wie es etwa Slavoj Žižek, der – offensichtlich aus der Erkenntnis der Unentrinnbarkeit herrschender Ideologie heraus³⁷ – mit seinem Projekt »leftist Euro-centrism«³⁸ nahelegt. Fortschritt wäre dann in der Tat nur vorstellbar als eine Hierarchisierung bestehender Normenordnungen. Solch ein Standpunkt ist zwar kritisch und kann auch beinahe fortschrittlich im Sinne von Adornos Fortschrittsbegriff sein, eignet sich aber schlecht als Erklärungshilfe für die Emergenz neuer Normen. Normenwandel, der in wünschenswerter Richtung über bereits bestehende

34 Vgl. Engelkamp / Glaab / Renner, »In der Sprechstunde. Wie (kritische) Normenforschung ihre Stimme wiederfinden kann« aaO. (FN 1), S. 14.

35 Vgl. Horkheimer / Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. aaO. (FN 17).

36 Engelkamp / Glaab / Renner, »In der Sprechstunde. Wie (kritische) Normenforschung ihre Stimme wiederfinden kann« aaO. (FN 1), S. 111.

37 Vgl. Slavoj Žižek, »The Spectre of Ideology« in: ders. (Hg.), *Mapping Ideology*, London/New York 1995, S. 12.

38 Slavoj Žižek, »What Does Europe Want?« in: *In These Times* 1 (2004).

Normenordnungen hinaus zielt, ist theoretisch nicht ausgeschlossen, solange der Fortschrittsbegriff beibehalten wird, der aus der Perspektive eines utopischen Standpunktes, weiterhin gute von schlechten Entwicklungen scheidet, oder – wie bei Adorno – zumindest die schlechten herausstellt. Der Ansatz Ernst Blochs ist optimistischer als Adornos, auch wenn Bloch ebenso ausschließt die soziale Utopie ausformulieren zu können. Bloch zielt auf die konkrete Utopie eines *Multiversums*, dessen zusammenlaufenden Entwicklungen in einem kulturüberschreitenden noch zu findendem *Humanum* kulminieren. Mit diesem vor Augen ist sinnvolle, das Faktische überwindende, Kritik möglich. In Blochs Worten: »Sinn also ist Perspektive, wie sie in der zu verändernden Welt möglich ist, wie sie in der Vervollkommnungsfähigkeit der Welt die Latenz guter Ziele für sich hat.«³⁹ Solch ein Ansatz wäre in der Normenforschung eine Möglichkeit, eine dezidiert normative Basis der eigenen Interpretationen von Normengefügen offenzulegen, ohne sich zwangsläufig für Zuschreibungen entscheiden zu müssen, welche eventuell bereits zu stark durch gedankliche Assoziationscluster für den wissenschaftlichen Gebrauch verdorben sind.

5. Vom Wesen des Westens und der Essenz des Restes

Nietzsche eignet sich mit seinem unverhüllten Essentialismus auch, um zu illustrieren, dass schon seit längerem auch in Europa bekannt ist, dass (1) die Bewertung dessen, wofür der geographische Osten und der geographische Westen symbolisch stehen, Wandlungen unterworfen ist, die mit historischen Ereignissen korrespondieren, und (2) dass selbst einer, der explizit behauptet keinen eigenen bewertenden Standpunkt einzunehmen, nicht umhin kommt, diesen dennoch zu haben:

»In den dunkelsten Zeiten des Mittelalters, als sich die asiatische Wolkenschicht schwer über Europa gelagert hatte, waren es jüdische Freidenker, Gelehrte und Ärzte, welche das Banner der Aufklärung und der geistigen Unabhängigkeit unter dem härtesten persönlichen Zwange festhielten und Europa gegen Asien verteidigten; ihren Bemühungen ist es nicht am wenigsten zu danken, dass eine natürlichere, vernunftgemäße und jedenfalls unmythische Erklärung der Welt endlich wieder zum Siege kommen konnte und dass der Ring der Kultur, welcher uns jetzt mit der Aufklärung des griechisch-römischen Altertums zusammenknüpft, unzerbrochen blieb. Wenn das Christentum alles getan hat, um den Okzident zu orientalisieren, so hat das Judentum wesentlich dabei geholfen, ihn immer wieder zu okzidentalisisieren : was in einem bestimmten Sinne so viel heißt, als Europas Aufgabe und Geschichte zu einer *Fortsetzung der griechischen* zu machen.«⁴⁰

Die Gleichungen von Christentum mit Orient und Judentum mit Okzident, und dass Europa nur dem Judentum seine abendländische Prägung, sprich »westliche« Moderne,

39 Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, Frankfurt a.M. 1970, S. 144.

40 Friedrich Nietzsche, *Menschliches Allzumenschliches*, aaO. (FN 28), S. 686 (Hervorhebung dort).

zu verdanken habe ist für Poststrukturalisten eine essentialistische Verallgemeinerung und für viele eine ungewohnte Perspektive auf Christentum und Judentum. Das Gegenstück zu Nietzsches Verachtung für das Christentum (*Der Antichrist*) war das ältere *ex oriente lux*, welches bei christlichen Europäern einen positiven Klang hatte, solange Christen mit dem Orient den Ursprung des Christentums verbanden; dies änderte sich spätestens mit der osmanischen Westexpansion. Der Historiker Ernst Nolte versuchte 1986 eine eigenwillige Neuauflage der These nach der in Europa etwas nur schlecht sein könne, wenn es aus dem Osten importiert worden sei, indem er die Verbrechen der Nationalsozialisten als »asiatische« Tat« beschrieb.⁴¹ Nicht die Deutschen aus eigener Tradition und Geschichte heraus, sondern ein fremdes »östliches« Prinzip habe sich der Deutschen bemächtigt und die Verbrechen begehen lassen. Jürgen Habermas vermutete die Absicht Noltés sei es, die Schuld der deutschen am NS-Terror zu entschuldigen. Selbst in dieser Replik von Habermas war in unangebrachter Ironie von »deutschen Mandarine[n]« zu lesen, in der Absicht die Nazi-Bürokraten zu charakterisieren.⁴²

Ein Jahrzehnt vor dem *Historikerstreit* hatten sich in den Ländern des politischen Westens zahlreiche Menschen in Folge der Studentenbewegung zu Mao Zedong hingezogen gefühlt und somit wissentlich und unwissentlich jenes am »Osten« bewundert, was konstant als dessen Merkmal aufgefasst wurde und wird: Das Zurückstehen des Individuums zugunsten des Volkes und die Disziplin gegenüber einer als gerecht aufgefassten Ordnung. Seit der Antike zieht sich die Bewunderung und Verachtung für dasselbe vermeintlich asiatische Prinzip durch die europäische Geistesgeschichte. Konstant blieb bei Verherrlicher_innen wie bei Verächter_innen des »Ostens« die Auffassung dessen, wofür Asien stehe. Sie waren und sind sich einig, dass der »Osten« als Kontrastfolie zur Identitätskonstruktion gebraucht wird, bewusst oder unbewusst. Somit erklärt sich auch, dass jene europäischen Autoren, die im »Osten« an »Westliches« erinnernde Beobachtungen machten und bewunderten, regelmäßig ausgeblendet wurden und in der Fortentwicklung des kollektiven Nachdenkens, Sprechens und Schreibens über Asien übersehen wurden.⁴³

Der »Westen« und der »Osten« sind die seit der griechischen und chinesischen Antike klassische Dichotomie eines gewählten »kulturellen« Gegensatzes. Bis heute wirkt diese Trennung der Welt nicht nur nach, sondern taucht immer wieder in dem einen oder anderen Gewandt auf: Zivilisation und Barbarei, Schuldkultur und Schamkultur (Ruth Benedict), Moderne und Tradition, Demokratie und Autoritarismus, Individualismus und Kollektivismus. Das heute, in der Nachfolge des ursprünglich despektierlich Gemeinten Gegensatzes *West vs. rest*, gebräuchliche »Westen« und »Nicht-Westen«, beziehungsweise die bereits verallgemeinernde normative Bewertungen über den Westen

41 Ernst Nolte, »Die Vergangenheit, die nicht vergehen will. Eine Rede, die geschrieben, aber nicht gehalten werden konnte« in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 6.6.1986, S. 5.

42 Jürgen Habermas, »Eine Art Schadensabwicklung. Die apologetischen Tendenzen in der deutschen Zeitgeschichtsschreibung« in: *Die Zeit*, 11.7.1986, S. 1.

43 Vgl. Udo Witzens, *Kritik der Thesen Karl A. Witfogels über den »Hydraulischen Despotismus« mit besonderer Berücksichtigung des historischen singhalesischen Theravāda-Buddhismus*, Heidelberg 2000, S. 58-64.

beinhaltende Gegenüberstellung des Globalen mit dem Lokalen, des Universalistischen mit dem Partikularen, ändert nichts an den alten Stereotypen. Sie verschleiern nur diese alte Herkunft und greifen Aspekte eines essentialistisch verstandenen »Westens«, wie etwa universalistische Werte, als wesentlich heraus.

Auf die historische Unhaltbarkeit dieser Dichotomie weisen alle an der Debatte Beteiligten hin. Dennoch stellt sich angesichts der Debatte die Frage, ob poststrukturalistischer Anti-Essentialismus aufhört, wenn es darum geht liebgewonnene Charakteristika in Stellung gegen ungeliebte zu bringen? Der Eindruck der sich aufdrängen kann ist, dass der »Westen« für tendenziell böse gehalten wird, weil er mächtig sei, und der »Nicht-Westen« für tendenziell gut (oder weniger böse), weil er schwach sei. Die Viktimisierung des »Nicht-Westens« ist zwar als orientalistische Strategie bekannt, gehört aber zu den Argumentationszwängen anti-»westlicher« Gesinnungen.

6. Der »Westen« im »Nicht-Westen«

Die Zuschreibungen von »kulturellen«, psychologischen und sozio-ökonomischen Eigenschaften als »westlich« und »östlich« finden sich in der Normenforschungsdebatte wieder. Auch wenn es keine offenkundige Sehnsucht nach einer hermetischen Perspektive auf vermeintliche Entitäten mit geographischen Bezeichnungen selbst gibt, und sich die Beteiligten zum Ziel gesetzt haben diese aufzubrechen, so fehlt in der Debatte der Hinweis darauf, dass intellektuelle Traditionen im »Nicht-Westen«, welche nach den überlieferten eurozentrischen Kategorien als »westlich« zu gelten hätten, zur Empirie über die geographische Verteilung von Normen gehören. Es gibt eine breite textliche Grundlage für die Annahme, dass zentrale Werte dessen, was Humanismus genannt wird, unabhängig von Zeit und Ort entstanden sind. Dasselbe gilt selbstverständlich für den Anti-Humanismus.

Humanismus soll hier verstanden werden als der Selbstzweck des Menschen, wie er für den »westlichen« Kontext vermutlich in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* von Immanuel Kant am deutlichsten zum Ausdruck kommt.⁴⁴ Das impliziert, dass jegliche Behandlung des Menschen als ein Mittel zum Zweck anderer Menschen als ethisch falsch aufgefasst wird. Dabei soll nicht die Varietät menschlicher Normenordnungen in Abrede gestellt werden, sondern die Existenz eines »meta-good[s]« im Sinne Matthew T. Johnsons angenommen werden, welches sich sehr häufig und kulturübergreifend in der Menschheitsgeschichte finden lässt.⁴⁵ Es geht nicht um die Herausarbeitung eines Meta-Guten als einem kleinsten gemeinsamen Nenner, welcher objektiv auf empirischer Basis überall und seit Menschengedenken praktische Anwendung gefunden hätte, sondern um ein ethisches Ideal, welches eine transkulturelle Messlatte für das Gute darstellt.

44 Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Göttingen 2004.

45 Vgl. Matthew T. Johnson, *Evaluating Culture. Well-Being, Institutions and Circumstances*, Basingstoke 2013, S. 29.

Zweifellos ist der Begriff des Humanismus eng mit der Ideologie des europäischen bürgerlichen Zeitalters verbunden, und hat daher seit jeher einen eurozentrischen Beigeschmack. Dennoch ist festzustellen, dass das gleiche Motiv des menschlichen Selbstzwecks, in vielen außereuropäischen Weltgegenden zu unterschiedlichen Zeiten formuliert worden ist. Es ist trotzdem fraglich, ob der Begriff des Humanismus tatsächlich auf all diese außereuropäischen Entwicklungen übertragen werden kann, welche dem Humanismus so ähnlich sind. Was genau einen geeigneten Umgang mit diesem Problem ausmachen sollte, ist gegenwärtig offen, aber

»[d]er Bedarf an kulturübergreifenden Orientierungen, in denen Differenzen nicht verschwinden, sondern so anerkennungsfähig konzipiert werden müssen, dass sie von anderen Kulturen anerkannt werden können, ist evident. [...] Sie kann nur gelingen, wenn das intellektuelle Abenteuer gewagt wird, die jeweils eigenen Traditionen und Konzeptionen in denjenigen der anderen zu spiegeln. [...] Es geht also nicht darum, die humanistische Tradition des Westens in nicht-westlichen Kulturen aufzuspüren, sondern Gemeinsamkeiten und Differenzen zugleich in den Bestimmungen des Menschen zu finden und auf der Basis gleicher Orientierungsbedürfnisse und grundlegender allgemein-menschlicher Denk- und Lebensweisen die Unterschiede zu akzentuieren und in ein produktives Verhältnis des Austausches und der Kritik zu bringen.«⁴⁶

Max Horkheimer betont, dass der bürgerlichen Humanismus ein doppeltes Gesicht habe: Die Würde des Menschen liege zwar in seiner Macht zur Selbstbestimmung aber in der bürgerlichen Epoche, die den Humanismus verbreitet habe,

»ist jedoch die Macht der Selbstbestimmung ungleich verteilt; denn die inneren Energien hängen jedenfalls nicht weniger vom äußeren Schicksal ab als diese Energien. Je weiter der vom Humanismus verklärte abstrakte Begriff des Menschen von ihrer wirklichen Lage entfernt war, desto erbärmlicher mußten die Individuen der Masse sich selbst erscheinen, desto mehr bedingte die idealistische Vergottung des Menschen, die in den Begriffen der Größe, des Genies, der begnadeten Persönlichkeit, des Führers und so weiter sich bekundet, die Selbsterniedrigung, Selbstverachtung des konkreten Einzelnen. [...] Stündlich bestätigt die Gesellschaft aufs neue, daß nur die Umstände, nicht die Person Respekt verdienen.«⁴⁷

Horkheimer zufolge löst der Humanismus seine Versprechen in der bürgerlichen Epoche nicht ein und kann es auch gar nicht. Er dient in ihr der ideologischen Rechtfertigung der kapitalistischen Produktionsweise und der »freiwilligen« Einfügung in dessen Verhältnisse durch die Proletarier. Als Fernziel haben die humanistischen Werte deshalb für die kritische Theorie aber nicht ausgedient, sondern ihre Verwirklichung ist auf unbe-

46 Henner Laass / Herbert Prokarsky / Jörn Rüsen / Angelika Wulff, *Lesebuch interkultureller Humanismus. Texte aus drei Jahrtausenden*, Schwalbach/Ts. 2013, S. 14.

47 Max Horkheimer, *Egoismus und Freiheitsbewegung* in: ders. *Gesammelte Schriften*, Bd. 4, Frankfurt a.M. 1988, S. 73-74.

stimmbare Zeit aufgeschoben, solange bis die gesellschaftlichen Bedingungen dafür bereit sind.

In diesem Artikel wird daher der Begriff Humanismus immer (1) im ahistorischen Sinn von Laass et al. gebraucht werden, also als ein interkultureller Humanismus, wie er sich in Zeugnissen der Geistesgeschichte der Menschheit niedergeschlagen hat, als auch (2) als eine utopische Projektion, welche hilft die Gegenwart zu beurteilen. Am ehesten vereint hat diese beiden Perspektiven schon relativ früh Ernst Bloch mit seinen Begriffen von einem zukünftigen *Humanum*, welches sich in einem *Multiversum* finden werde.⁴⁸

Die außereuropäischen Belege für jenes normative Denken, welches wir mangels eines anderen vereinfachend Humanismus nennen, sind zahlreich.

In der Debatte um asiatische Werte in den 1990er Jahren brachte Kim Dae Jung Buddha, Mengzi und Donghak als »östliche« Quellen vermeintlich »westlicher« Werte ins Spiel.⁴⁹

Amartya Sen, der wohl weltweit bekannteste jener Intellektuellen, denen daran gelegen ist, gegen das hartnäckige Vorurteil eines »westlichen«/westlichen Exzeptionalismus anzuschreiben, bezeichnet die Meinung, dass Werte wie Toleranz, Freiheit und gegenseitiger Respekt kulturspezifisch seien und grundsätzlich zur »westlichen« Zivilisation gehören als »claim of »cultural boundry«.⁵⁰ Für Samir Amin ist gerade diese Haltung der Hauptindikator für Eurozentrismus und nicht die Behauptung einer Existenz von Universalien.⁵¹

Neben Kaiser Ashoka (304-232 v. Chr.) dem in mancherlei Hinsicht wichtigeren Repräsentanten dieses Indiens, das sich nicht als Kontrastfolie zum Phantasiegebilde »Westen« eignet, hebt Sen Großmogul Jalaluddin Muhammad Akbar der von 1556-1605 regierte als einen muslimischen Herrscher hervor, der jenen Idealen sich verpflichtet fühlte, die später in Europa aufklärerisch genannt wurden. Solcherart Geisteshaltung und Praxis sind dabei weltweit und über einen langen historischen Zeitraum hinweg keineswegs Sonderfälle. Laass et al. führen alleine 33 Schriften und Autoren aus Afrika, Asien, Europa und Lateinamerika der letzten drei Jahrtausende an, welche ihnen als Belege für die Existenz eines interkulturellen Humanismus gelten; Ashoka und Akbar sind dabei nicht einmal mit aufgenommen worden.⁵² Der antike Konfuzianer Mengzi, welcher die Herrschaft des Kaiser von der Legitimierung durch das Volk abhängig machte, Konfuzius selbst, der den Edlen (*junzi*), das moralisch rechtschaffenden Individuum, welches eher die Einsamkeit wählen solle, als durch die Mitmenschen sich zwingen zu lassen unmenschlich zu werden, zur Maxime erhob,⁵³ die zeit-, orts- und »kultur«unabhängige

48 Vgl. Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie*, aaO. (FN 39) S. 15.

49 Vgl. Kim Dae Jung: »Is Culture destiny? The Myth of Asia's Anti-Democratic Values« in: *Foreign Affairs* 73, Nr. 6 (1994), S. 189-194.

50 Amartya Sen, »The Reach of reason in ders. *The Argumentative Indian. Writings on Indian Culture, History and Identity*. « London 2005, S. 280.

51 Samir Amin, *Eurocentrism. Modernity, Religion and Democracy. A Critique of Eurocentrism and Culturalism*, New York 2009.

52 Vgl. Laass / Prokarsky / Rüsen / Wulff, *Lesebuch interkultureller Humanismus. Texte aus drei Jahrtausenden*, aaO.

53 Vgl. Heiner Roetz, *Konfuzius*, Nördlingen 2006 S. 11, 55-65, 93-94.

Formulierung der *Goldenen Regel* als ethischem Fundament⁵⁴, die diversen atheistischen und rationalistischen Denkschulen Indiens, welche beispielsweise in Erode Venkata Ramasamy einen anti-religiösen Denker und Aktivisten fanden, welcher sich in seinem Kampf gegen freiheitsfeindliche Traditionen, insbesondere sein Kampf für Frauenrechte, allenfalls in seiner praktischen Konsequenz von europäischen Pendants unterscheidet.⁵⁵ Auch zahlreiche nicht-rationalistische spirituelle Denktraditionen müssten wegen ihrer universalistischen, antitraditionalistischen und evolutionistischen Konzepte, wie etwa bei Aurobindo Ghose, als »westlich« klassifiziert werden.⁵⁶ Ganz zu schweigen von jenen Intellektuellen und Aktivist_innen, die in der Gegenwart für ihre »westlichen« Ansichten die »westlichen« und »nicht-westlichen« Repressionswerkzeuge »nicht-westlicher« Saaten zu spüren bekommen.

Zu dem Umstand, dass Normen sich stark ähneln können, obwohl sie voneinander unabhängig zu unterschiedlichen Zeiten und an unterschiedlichen Orten entstanden sind – dies ist keinesfalls auf »humanistische« Werte beschränkt – kommt hinzu, dass die Menschheitsgeschichte eine Migrationsgeschichte ist, und daher die Suche nach einem singulärem Ursprung von Wertegefügen schwierig und oft vergeblich ist. Es sei außerdem beispielhaft daran erinnert, dass die europäische Aufklärung und der europäische Säkularismus zweifellos durch die Auseinandersetzung europäischer Intellektueller mit den antiken areligiösen chinesischen Staatslehren mitbedingt worden ist.⁵⁷ Dennoch existieren die Kategorien »Westen« und »Nicht-Westen« als mächtige Ideologiefragmente fort und haben praktische Auswirkungen. Es hilft nicht diesen Fortbestand zu leugnen, wie Deitelhoff / Zimmermann es tun, wenn sie schreiben:

»Die Glokalität von Räumen und die Übersetzung von Normen und kulturellen Praktiken zwischen global und lokal, aus dem Globalen Norden in den Globalen Süden, aus dem Globalen Süden in den Globalen Norden und die damit einhergehende Pluralisierung von Wertvorstellungen hat die Idee von abgeschlossenen Räumen inzwischen abgelöst.«⁵⁸

Durch das Vermeiden der Bewertung der angesprochenen Werte befinden sie sich mit diesem Statement auf derselben zweifelhaften Argumentationsebene wie Lee Kuan Yew mit seinen Beiträgen zu den *asiatische Werten*. Er hatte kein Problem mit der globalen Situation in seinem Land Singapur, während er gleichzeitig die Notwendigkeit sah, sich auf seiner Meinung nach *asiatische Tugenden* in Abgrenzung zum »Westen« besinnen

54 Vgl. Heiner Roetz, *Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zu postkonventionellem Denken*, Frankfurt am Main 1992, S. 219–241.

55 Vgl. Anita Diehl, *E. V. Ramaswami Naicker-Periyar. A Study of the influence of a personality in Contemporary South India*, Lund 1977, Kap. 2.

56 Vgl. Aurobindo Ghose, *The Human Cycle. The Ideal of Human Unity. War and Self-Determination*, Pondicherry 1977.

57 Vgl. Heiner Roetz, »Confucianism between Tradition, Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming«, in *Dao* 7, Nr. 4 (2008), S. 268.

58 Deitelhoff / Zimmermann, »Aus dem Herzen der Finsternis. Kritisches Lesen und wirkliches Zuhören der konstruktivistischen Normenforschung. Eine Replik auf Stephan Engelkamp, Katharina Glaab und Judith Renner« aaO. (FN 2), S. 67.

zu müssen.⁵⁹ Glokalität und Pluralisierung von Wertvorstellungen stehen nicht in Widerspruch zur verhängnisvollen Reifizierung und Fetischisierung von Begriffen wie »Westen«, »Osten«, »Orient«, »Okzident«, »Nicht-Westen« etc. Erst die Beseitigung der Zuschreibung gewisser Werte als autochthon oder allochthon, also die Behauptung eines Werteuniversalismus, wird traditionalistischen *norm entrepreneurs* gefährlich. Bekanntlich wird diesem oft durch den Verweis darauf, dass ein Werteuniversalismus selbst wieder ein Produkt des »Westens« sei begegnet, auch wenn dafür jegliche empirische Basis fehlt.

Dass »westliche« Normen – egal ob als Selbstzweck oder als Vorwand oder Vorbedingung für andere Zwecke – durch Konditionalitäts- und Sanktionspolitik sowie durch Krieg eingeführt – oder möglicherweise nur angeblich eingeführt – werden sollen, ist ein bekannter Umstand. Diese Praktiken sind oft mit immensem Leid verbunden und werfen viele ethische Fragen auf, zumindest innerhalb bestimmter Normengefüge. Es ist aber ein anderes Normengefüge, in welchem als anstößig gilt, dass »westliche« Normen auch durch konstruktivistische Normenforscher verbreitet werden. Es muss unterstellt werden, dass dann »westliche« Werte – die wie ich hoffe gezeigt zu haben keine »westlichen« sind – entweder abgelehnt werden oder aber für gleichwertig mit »nicht-westlichen« Werten – die ebenso keine »nicht-westlichen« sind – gehalten werden. Plädieren Engelkamp, Glaab und Renner zunächst lediglich für ein Sichtbarmachen der westlichen Hegemonie erweitern sie dieses Gegenprogramm um eine Parteinahme für das Lokale/ »Nicht-westliche« durch Toleranz und scheinbare Unvoreingenommenheit. Sie möchten, dass die Normenforschung helfe die »marginalisierten lokale Wertbestände zu rekonstruieren und zu stärken.«⁶⁰ Der Begriff »stärken« muss dabei nicht unbedingt als handgreifliche Unterstützungen für »nicht-westliche« Wertbestände verstanden werden, sondern eher als eine relative Stärkung des Gehörtwerdens als Resultat einer Kritik am »westlich«-hegemonialen Diskurs.

7. Die Bewahrung der Moderne in der kritischen Normenforschung

Das Bemühen um Klarheit über die normativen Grundlagen in der Normenforschung wird in allen hier besprochenen Artikeln klar zum Ausdruck gebracht und dieser Punkt scheint jener zu sein, der den Autor_innen am wichtigsten ist. Engelkamp, Glaab und Renner kritisieren als unausgesprochene Grundlage in der konstruktivistischen Normenforschung die Dominanz von »westlichen« Normengefügen, welche somit hegemonial in Theorie und Praxis sei und »nicht-westliche« normative Gefüge ausblende. In ihrer Antwort darauf wenden Deitelhoff / Zimmermann ein, dass das vorgeschlagene Programm dem Anspruch kritisch zu sein nicht genüge, da (1) der eigene normative Standpunkt nicht offengelegt werde und (2) der »Nicht-Westen«, hier identifiziert mit

59 Vgl. Fareed Zakaria, »Culture is Destiny. A Conversation with Lee Kuan Yew« in: *Foreign Affairs* 73, Nr. 2 (1994), S. 109-126.

60 Engelkamp / Glaab / Renner, »In der Sprechstunde. Wie (kritische) Normenforschung ihre Stimme wiederfinden kann« aaO. (FN 1), S. 115.

dem Lokalen, selbst keiner Kritik mehr unterzogen werde. Diese Kritik weisen Engelkamp, Glaab und Renner in ihrem letzten Beitrag zwar begründet zurück, dennoch bleibt das Problem der generellen Schwäche ihres Ansatzes als Instrument der Kritik. Beide Artikel bringen zur Sprache, dass die Berücksichtigung und das Transparentmachen des »Nicht-Westens« nicht nur als Forschungsgegenstand, sondern auch als Forschungsperspektive bisher zu wenig berücksichtigt wurden, und dass damit einem »westlich«-hegemonialen Diskurs in der konstruktivistischen Normenforschung Vorschub geleistet werde. Deitelhoff / Zimmermanns Kritik daran, dass das Lokale/»Nicht-Westliche« selbst der Kritik entzogen wird, ist nachvollziehbar. Die Kritik, dass Kritik nicht in Kritiklosigkeit umschlagen darf, sobald die Unterdrückten/Subalternen/Marginalisierten Gegenstand dieser werden, ist richtig. Normativ richtig ist diese Kritik jedoch nur dann, wenn wiederum das normative Gefüge, welches dieser Beurteilung zu Grunde liegt jenes ist, welches als *modern* bezeichnet wird. Die der Moderne zugrundeliegende Geisteshaltung, lässt sich zusammenfassen als die Reflexionsfähigkeit und der Reflexionswunsch, welcher traditionelle Gefüge der Stellung des Menschen in Kosmos, Natur und Gesellschaft in Frage stellt und somit neue individuelle Handlungsoptionen nicht nur verspricht, sondern erforderlich macht. Die euro- oder besser »west«-zentrische Lesart, die die Großzählung der Moderne, sieht sie als Resultat der europäischen Aufklärung. Die an Jaspers geschulten Vertreter des *multiple-modernities*-Ansatzes verstehen die Moderne als allgemein menschliches Phänomen, welches sich durch die Interpretation der Welt als grundsätzlich offen und veränderbar auszeichne, aber historisch erstmalig in Europa aufgetreten sei.⁶¹ Der gemeinsame moderne Kern tauche weltweit aber mit lokalen Besonderheiten auf, wobei Kultur sowohl eine abhängige als auch eine unabhängige Variable im Modernisierungsprozess seien. Beide Ansätze sind zu unterschiedlichem Grade universalistisch, aber verkennen, dass es zahlreiche Belege für einen transkulturellen Humanismus gibt, der sich durch die Epochen und geographischen Räume zieht, und der der Vorstellung von einem exzeptionellen »Westen« widerspricht. Oftmals leiden Vertreter, die sich explizit oder implizit für multiple Modernen stark machen sogar an einer Reduktion auf den wissenschaftlich-technischen Aspekt von Moderne, so etwa der als wichtigster konfuzianische Denker unserer Zeit gehandelte Tu Weiming. Die stark hegelianisch geprägte, und somit stets das Mal der Arroganz tragende, eurozentrische Lesart der Moderne behandelt mehr als das, da sie die Freiheit des Individuums und die damit verknüpfte rechtliche Stellung zu Staat und Gesellschaft auf spezifische Weise betont. Roetz weist zusätzlich darauf hin, dass im Sinne Hegels »Verwestlichung« nicht mit Modernisierung gleichgesetzt werden könne, da für Hegel traditionelle Gesellschaften sich durch das Nachahmen von Modellen auszeichneten, moderne Gesellschaften hingegen durch das eigenständige Formulieren eines Selbstverständnisses und von Identität gekennzeichnet seien.⁶² Wenn man die der Moderne zugrundeliegende normative

61 Vgl. Shmuel N. Eisenstadt, »Some Observations on Multiple Modernities« in: Sachsenmaier (Hg.): *Reflections on Multiple Modernities. European, Chinese and other Interpretations*, Leiden/Boston/Köln 2002, S. 28-32.

62 Vgl. Heiner Roetz, »Confucianism between Tradition, Modernity, Religion, and Secularization: Questions to Tu Weiming«, aaO. (FN 58), S. 375.

Grundlage, also die um das menschliche Individuum kreisenden Vorstellung von einem Menschen der ein Zweck in sich selbst ist, betrachtet, dann wird klar, dass dieser Humanismus transkulturell ist. Nicht einem herrschaftlichen, eurozentrischen und universalistischen Anspruch nach, sondern wegen der Tatsache, dass sich diese Vorstellung über die Jahrtausende überall auf der Welt finden lässt. Das ist das Gute – im doppelten Sinne – für die hier gewählte normative Perspektive. Für Normenforscher_innen ist es also nicht zwingend nötig, sich mit dem utopischen Fortschrittsbegriff kritischer Theorie anzufreunden, sondern es ist auch möglich, den Humanismus im Faktischen transkulturell auszumachen. Dies wäre nicht mal ein Blochscher Ansatz, geschweige denn ein Adornoscher Kritikbegriff, aber wenigstens eine Wirklichkeitspolitik durch Forschung, welche nicht Gefahr läuft anti-humanistische Konsequenzen zu haben.

Folgendes soll daher als Prinzipien für eine kritische Normenforschung vorgeschlagen werden:

1. Die Offenlegung eigener normativer Überzeugungen und Prägungen.
2. Den Versuch über das scheinbar als Tatsachen Vorliegende hinauszudenken, und den historischen Kontext machtkritisch unter die Lupe zu nehmen.
3. Daraus folgt das Erfordernis der Offenlegung der hegemonialen Diskurse auch in jenen »lokalen Räumen«, wo der »Nicht-Westen« vermutet wird.
4. Die Bewertung der untersuchten normativen Ordnungen. (Am besten mit dem Ziel eines Zustandes vor Augen, in welchem geographische Begriffe nicht mehr in Anführungszeichen gesetzt werden müssen, da die Gründe dafür der Vergangenheit angehören)

Zusammenfassung

Derzeit kann man im Fach Internationale Beziehungen Zeuge einer deutschsprachigen Debatte sein, welche bemüht ist, eine explizit kritische Normenforschung zu etablieren. Im Versuch, die Qualität der konstruktivistischen Normenforschungen zu verbessern, wird durch eine Perspektivenerweiterung zu einer größeren interkulturellen Tiefe des Feldes beigetragen. Gleichzeitig verhindert die Wahl eines poststrukturalistischen Ansatzes eine kritische Evaluation des Forschungsgegenstandes, was einer Absage an Kritik überhaupt sehr nahe kommt. Eine weitere Schwäche in der Debatte sind Ausführungen über die Zugehörigkeit von bestimmten Normenordnungen zu bestimmten geographischen Orten, das heißt der impliziten Annahme der Existenz »westlicher« und »nicht-westlicher« Normenordnungen. Kritik erfordert ein rationales Unterscheidungsvermögen, welches die autonome Mündigkeit des Kritikers/der Kritikerin zur Voraussetzung hat und bemüht ist, über das scheinbar als Tatsachen Vorliegende hinauszudenken. Dies ist zugleich Merkmal modernen Denkens.

Die Schwierigkeit liegt im Eingebundensein kritischer Normenforscher und Normenforscherinnen in ein bestehendes Normengefüge. Um diesem Umstand gerecht zu werden, ist die Mindestvoraussetzung von Kritik, die Offenlegung dessen, was für falsch gehalten wird. Das mögliche Resultat einer positivistischen Auswertung der Empirie mit

anschließender Bewertung wäre nur die Affirmation des Bestehenden. Das Sichtbarmachen von vernachlässigten Wissens- und Wertbeständen in der konstruktivistischen Normenforschung ist notwendig, sollte aber nicht den Fehler mit sich bringen, sich an der Marginalisierung von Wissensbeständen zu beteiligen, welche von ausgesuchten »Marginalisierten« selbst marginalisiert werden. Es gibt berechtigte Gründe zu der Annahme, dass der Anti-Universalismus ein populäres Instrument zur Vernachlässigung oder sogar Diffamierung transkultureller humanistischer Werteorientierungen ist.

Summary

Within German-language International Relations we currently witness a debate that attempts to improve the quality of constructivist norm research. By broadening the perspectives the debate contributes to more intercultural depth of the field. Simultaneously they frustrate a critical evaluation of the research topic by applying a poststructuralist approach. Additionally the debate suffers from an implicit allocation of certain norm orders to certain geographies, namely the baseless assumption of the existence of distinct »western« and »non-western« norm orders. Critique requires the ability to discriminate. This presupposes the mature autonomy of a critic who aims at thinking beyond an apparent facticity. This is a characteristic of modern thinking.

The difficulty is that critical norm researchers are embedded in preexisting norm orders. To meet this condition it is a minimum requirement for critics to disclose what they consider wrong. The possible result of a positivist post-hoc evaluation of empiric facts would only serve the affirmation of an existing reality. Making visible neglected inventories of knowledge and norms within constructivist norm research is necessary, but should avoid marginalizing those inventories of knowledge, that already experience marginalization by a certain group of marginalized groups. Qualified reasons exist to assume that anti-universalism is a popular tool to neglect or defame trans-cultural humanist norm orientations.

Björn Goldstein, Emanzipation und »Higher Chinesedom«. What is critical about critical norm research in International Relations?