

Identitäten, Alteritäten – Normativitäten?
Die Bedeutung von Normativität für Selbst- und Fremdbilder

Wolfram Lutterer

erschieden in:

Monika Fludernik u. Hans-Joachim Gehrke (Hrsg.):
Normen, Ausgrenzungen, Hybridisierungen und ‚Acts of Identity‘,
Würzburg: Ergon, S. 23-43.

Das Sprechen gerät ins Stocken. Es gibt sinnvolle und nicht sinnvolle Pluralisierungen. Man mag *Glück* haben und vielleicht sogar *viel* Glück, aber hatte jemand schon einmal mehrere *Glücke*? Man hat – gewiß – *eine* Identität, manche beanspruchen sogar gleich mehrere Identitäten, aber hat man *viel* Identität? Es scheint zumindest eines klar: Glück gibt es nicht im Plural, sondern nur in einem mehr oder minder hohen Maße; bei Identität wird hingegen durchaus zuweilen deren möglicher Plural beschworen. Wie mag es sich hierbei mit Normativität verhalten?

Dieser Aufsatz versucht, sich den pluralen Begrifflichkeiten von Identitäten und Alteritäten über den Umweg einer Diskussion über Normativität anzunähern.¹ Die Hoffnung hierbei ist, dass durch eine Parallelisierung zweier begrifflicher Wespennester vielleicht für beide etwas mehr an Klarheit gewonnen wird. Denn beide haben viel miteinander zu tun. Ich werde daher zunächst kurz skizzieren, worin diese ‚Wespennester‘ genauer bestehen, wobei ich mich im wesentlichen auf die Begriffe der Identität und der Normativität beziehen werde. Es wird sich allerdings schnell zeigen, dass man nur schwer von Identität sprechen kann, ohne zugleich auch von Alterität zu sprechen. Des weiteren werde ich über eine Diskussion des Normbegriffes Normativität weiter zu klären suchen und hinsichtlich möglicher Pluralisierung überprüfen. Abschließend werden die hierbei gewonnenen Erkenntnisse auf Identitäten und Alteritäten zurückbezogen, allerdings ohne einfache Antworten zu liefern. Der Leser sei also gewarnt: Probleme werden eher benannt als gelöst und die gegebenenfalls angebotenen Lösungswege mögen wiederum ihre sehr eigenen Tücken haben. Komplexe Fragestellungen verlangen komplexe Lösungswege und von daher auch eine komplexe Theorie. Ich werde mich daher in besonderem Maße auf konstruktivistische und kybernetische Theorien beziehen. Die dabei geopfert Eindeutigkeit und Sicherheit ‚endgültiger‘, oder gar ‚wahrer‘ Antworten sollte zu verschmerzen sein.

¹ Mein herzlicher Dank an dieser Stelle für die wertvollen Hinweise und Anregungen durch Hartmut Westermann und Dirk Verdicchio.

I. Die Wespennester

Das erste Wespennest betrifft den Begriff der Identität. Ich werde mich hierbei im wesentlichen auf Lutz Niethammers Studie über *Kollektive Identität* beziehen, denn dieser schlägt einen sehr weiten und für die Analyse von Wespennestern geradezu idealen Bogen: *Identity politics* oder *Identität*, der Begriff der Identität habe sich seit den 1980er Jahren international zu einem „Schlüsselbegriff der politischen und kulturellen Semantik entwickelt“ (Niethammer 2000: 12). Es gebe allein im deutschsprachigen Raum bereits fast 2000 Bücher, die sich ihrem Titel zufolge mit ‚Identität‘ beschäftigen.

Für Niethammer ist klar: Identität ist ein „Plastikwort“ und es zeigt sich „bei genauerem Zusehen“ zudem immer häufiger, dass vielerorts „zwar noch ‚Identität‘ draufsteht, aber nicht mehr drin ist“ (ebd.: 31). Dem Begriff sei seine „Substanz“ verlorengegangen, und Niethammer macht sich auf eine Reise durch verschiedene Identitätsdiskurse des 20. Jahrhunderts, um die verlorengegangene Substanz wiederzufinden. Dies geschieht unter Beschränkung auf die Begriffsverwendung für den sozialen Raum und somit unter dem als „unheimlich“ bezeichneten Stichwort „Kollektive Identität“. Am Ende dieser Reise steht das Resümee, dass der Kern des Identitätsbegriffes allein in der „Abgrenzung vom Nicht-Identischen“ (ebd.: 625) besteht. Es scheint zudem auch einen mehr oder minder notwendigen Rekurs auf Religion und Rasse zu geben und damit eine inhärente Tendenz zu Fundamentalismus und Gewalt. Zumindest in dieser Hinsicht ist damit dann aber auch die Alterität stets mit im Spiel. Niethammers abschließender Lösungsvorschlag bleibt allerdings rein nominaler, also begrifflicher Natur, d.h. er kapituliert vor der Sachproblematik und bescheidet sich mit einem Vorschlag zur sprachlichen Hygiene: „Wie wäre es, wenn wir kollektive Identität aus unserem politischen Wortschatz einfach streichen, und sei es nur für einen Versuch?“ (ebd.: 627) Alternativ könne man ja einfach nur „wir“ sagen, was nicht dasselbe sei. Denn: *Wir* sind nicht *identisch*, wohl aber „aufeinander angewiesen“:

Das alles hat nichts mit Identität und Differenz zu tun, sondern mit vorgefundenen und in sich meistens ziemlich vielfältigen Zugehörigkeiten und immer auch ein Stückchen – wie Luisa Passerini sagte – mit ‚frei wählbaren Affinitäten‘, mit Koalitionen, Sympathien, Gefühlen, Interessen, Zielen und Konflikt. (ebd., 630)

Damit wäre das erste der beiden Wespennester grob umrissen: Es ist konsequent, wenn Niethammer mit bloßer ‚Identität‘ beginnt, um dann bei der *kollektiv* verstandenen Identität zu enden. Denn worauf beruht Identität? Als eine bloß logisch verstandene „Identität eines Gegenstandes mit sich selbst“ scheint sie offensichtlich zu trivial (Barkhaus u.a. 1996: 19). Mit der Formel ‚Identität als $a=a$ ‘ und somit nicht ‚ $a=b$ ‘ ist nur wenig gesagt. Die lateinische Sprachwurzel *idem* meint zwar ein ‚der‘, ‚die‘ oder ‚das selbe‘, aber in Bezug worauf? Es dürfte klar sein, dass derartige Aussagen keine Aussagen über „das Ding an sich“ (Kant) darstellen, sondern nur mehr oder minder gut gelungene Beschreibungen abgeben.

Als Beschreibungen sind sie jedoch in erster Linie einmal Beschreibungen *von* jemandem,

einem Sprecher, einem Beobachter, wie Heinz von Foerster zu Recht betont (vgl. Foerster 1993a: 63f.). Dies bestätigt wiederum eine Alterität: Es braucht den Anderen, damit ich mich selbst beobachten kann, ohne die soziale Matrix der Anderen ist Selbstbeobachtung, ist Identität, nicht möglich, will man nicht einem eher psychopathologischen Solipsismus huldigen (dazu unten mehr). Identitätsformulierungen sagen daher auch eher etwas über den Sprecher selbst aus als über die von ihm behauptete Sache. Die Sache ist verhandelbar, der Sprecher macht sie in einem situativen Kontext, also in keinem luftleeren Raum. Zudem wird die entsprechende Behauptung *zu einem* anderen Beobachter gemacht (vgl. ebd.: 85).

Wenn wir also über Identität sprechen, machen wir Aussagen über Fragen, die nicht eindeutig beantwortbar sind. Nur so erklärt sich auch die von Niethammer genannte immense Zahl von Veröffentlichungen. Die Identitätsfrage ist somit – wiederum im Sinne von Foerstern – eine „prinzipiell unentscheidbare Frage“ (1993b: 350ff.). Mit anderen Worten: Auf die Antworten kommt es an, auf *unsere* Antworten. Dies mag vorläufig genügen, den unauflösbaren und unhintergehbaren sozialen Kontext von Identitätsaussagen zu belegen. Es macht daher durchaus Sinn, wenn etwa Ernst von Glasersfeld Identität nur noch an die eigene Lebensgeschichte koppelt und *Erinnerungen* als den „verlässlichste[n] Nachweis individueller Identität benennt (Glasersfeld 1997: 146). Denn: Wir denken „mit Hilfe von Geschichten“ (Bateson 1979: 23). Wenn ich also etwas über mich selbst oder über andere und deren kollektive Verfaßtheit aussagen möchte, wird mir nichts anderes übrigbleiben, als auf irgendwelche gemeinsame oder konfligierende Mythen, Erinnerungen, Prägungen, Herkünfte u. dgl. zu erinnern. Aber so, wie in jedem Märchen ein Stück Wahrheit steckt, dürften jeder dieser Geschichten viele Märchen innewohnen. Man könnte somit entgegen Niethammer auch resümieren, dass dem Identitätsbegriff keine Substanz verlorengegangen sein kann, eben weil er diese niemals hatte; weil diese vielmehr stets neu zu erfinden, konstruieren, dekonstruieren und rekonstruieren ist.

Verbleibt noch das zweite Wespennest, die Normativität. Natürlich gilt hier ebenfalls das, was bereits bezüglich der Beobachterabhängigkeit und -perspektivik zur Identität gesagt wurde: Normativität steht ebenfalls nicht in einem luftleeren Raum. Eine diskursive Analyse dieses Begriffes im Sinne Foucaults mitsamt seiner Verknüpfung mit wohl stets individualisierten Machtansprüchen drängt sich daher gewiß auf, wird hier jedoch nicht geleistet werden. Mit dem Begriff der Normativität ergeben sich zudem weitere Gewissheiten und weitere Uneindeutigkeiten. Um mit den Gewissheiten zu beginnen: „In allen Gesellschaften gibt es soziale Normen“, wie Heinrich Popitz in *Die normative Konstruktion von Gesellschaft* erklärt (Popitz 1980, 70). Gilt dasselbe auch für Identität? Man ist zwar schnell geneigt, dies zu bejahen, aber ob diese Frage wirklich so eindeutig zu beantworten ist, bleibt offen: Ist doch die Thematisierung von Identität zuweilen nicht mehr als ein „Mangelphänomen oder ein pathologischer Indikator“ (Niethammer 1997: 202). Die Grenzen, die wir um ‚uns‘ ziehen, sind letztlich kontingent. Bateson verdeutlicht dies mit der Schilderung eines Blinden mit seinem Blindenstock, um darauf hinzuweisen, dass die Grenzen des Ich notwendig fließend sind und je nach Kontext andere werden können: „Wo fange *ich* an? Ist mein geistiges System

an dem Griff des Stocks zu Ende? Ist es durch meine Haut begrenzt? [...] Oder beginnt es an der Spitze des Stocks?“ (Bateson 1972, 589f.).

Wir dürfen also – zumindest vorerst – davon ausgehen, dass wir Normen und Normativität benötigen. Aber worin bestehen diese genauer? In dem von Annette Barkhaus herausgegebenen Sammelband *Identität, Leiblichkeit, Normativität* (Barkhaus u.a. 1996) wird der Begriff der Normativität rasch durch den Begriff der Ethik ersetzt. In der von Hans Jörg Sandkühler herausgegebenen *Europäischen Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften* (1990) wird beim Stichwort Normativität schlichtweg auf *Norm* verwiesen, dort jedoch insbesondere das Adjektiv *normativ* diskutiert und explizit auf *Normativität* eigentlich nur im Rahmen der Schilderung der Position marxistischer Philosophie näher eingegangen. Dort aber heißt es dann bloß: „Die Frage, wie die Normativität (im Sinne von normativ orientierender Tätigkeit) auf die Formung der gesellschaftlichen Realität einwirkt, bleibt also ein bisher offenes Problem“ (Pavel Baran in Sandkühler 1990: 580). Immerhin eines wird jedoch schnell klar: Wer über Normativität sprechen will, kann von Normen nicht schweigen. Der Normbegriff selbst gehört allerdings zu den „besonders vieldeutig verwendeten Kerntermini der Handlungswissenschaften und der Moralphilosophie“ (H.R.G. in Mittelstraß 1984: 1030).

Es gibt somit also nicht nur Normbegriffe verschiedenster Couleur, sondern wer über Normen spricht, wird auch von *normal* zu sprechen haben, des weiteren von *normativ*, *Normalität*, *Normierung*, *Normalisierung*, *Normalverteilung* und schließlich sogar von *Präskription* und *Deskription*. Ohne diesen ‚Rattenschwanz‘ verwandter Begriffe kann ganz offensichtlich kaum sinnvoll von Normativität gesprochen werden. Damit haben wir aber auch in das zweite Wespennest tief hineingestochen. Der nachfolgende Abschnitt gilt dem Versuch, eine vorläufige Ordnung dieser Begriffe zu erzeugen.

II. Die fünf N.s: Normativität, Norm, Normierung, Normalität und Normalisierung

Folgt man den Fach-Enzyklopädien von Sandkühler (1990 u. 1999) und Mittelstraß (1984), so gelangt man hinsichtlich des Begriffs der *Norm* zu einem sehr weitläufigen Feld möglicher Bedeutungen. Es gibt handlungstheoretische, moralphilosophische, juristische, sozialwissenschaftliche und protophysikalische Normbegriffe (Mittelstraß 1984: 1030ff.). Ich werde mich allerdings vorrangig auf den sozialwissenschaftlichen beziehen, diesem den juristischen unterordnen und die anderen nicht explizit diskutieren. Die Nachordnung des juristischen Normbegriffes erklärt sich im übrigen dadurch, dass der sozialwissenschaftliche Normbegriff diesem eindeutig prävalent ist. Ohne soziale Norm kann es keine juristische geben, und dies gilt sowohl im Großen hinsichtlich der soziokulturellen Entwicklung des Menschen, als auch im Kleinen hinsichtlich eines jeden neu geborenen Mitmenschen. Überdies sind *soziale* Normen universell, selbst lockere, sporadische soziale Gruppierungen können sich Vorformen der Normierung kaum entziehen (Popitz 1980: 69). Soziale Normen sind es schließlich auch, um die es in erster Linie hinsichtlich von Identitäten geht, auch wenn sie zuweilen zu

rechtlichen Normen werden.

Popitz benennt insbesondere zwei Kennzeichen sozialer Norm: das Bestehen von *Verhaltensregelmäßigkeiten* und der Vollzug von *Sanktionen* (ebd.: 12). Der Prozeß der Normierung vollzieht sich dabei wechselseitig (ebd.: 11). Normen sind Akte des „Sich-gegenseitig-Feststellens“ (ebd.: 15). Das definitive Merkmal des Bestehens einer Norm ist deren Sanktion. Die benannte Voraussetzung von Regelmäßigkeit schließt hierbei für Normen einen bloß willkürlichen Sanktionsbegriff aus. Willkür und Norm sind zwei verschiedene Dinge. Damit kann fürs erste festgehalten werden, dass sich soziale *Norm* als eine gegenseitige Verhaltensfeststellung mit möglicher Sanktion bei Mißachtung definieren läßt. *Normierung* ist also der Prozeß des Normerwerbs, sei es in der Kindheit oder aufgrund eines erfolgten Kontakts mit anderen sozialen Gruppen oder in anderen Ländern.

Des weiteren läßt sich als *normativ* all jenes bezeichnen, was Verhaltensrichtlinien beinhaltet. Die philosophische Fachliteratur kennt zwar auch einen Gebrauch von *normativ* sowohl im Sinne von bloß *Norm beschreibend* als auch im Sinne von *faktisch* (vgl. Christoph Lumer in Sandkühler 1999: 957), ich werde mich hier jedoch auf die Bedeutung als *Norm setzend, normierend* beschränken. Ein mögliches Synonym für *normativ* in diesem Zusammenhang wäre auch *präskriptiv*, also *Verhalten vorschreibend*. Und was ist nun Normativität? Es dürfte vorläufig genügen, sie als typisch menschliche *Befähigung* für Verhaltensvorschriften zu definieren, wobei zugestanden ist, dass auch soziale Tiere ihr Verhalten zumindest koordinieren, vielleicht sogar mehr.

Fehlen noch die Begriffe der Normalität und der Normalisierung. Normalität umfaßt bekanntlich all das, was wir als ‚üblich‘, als ‚gewohnt‘, bzw. als ‚normal‘ ansehen. Normal kann sowohl ‚*naturgemäß*‘, als auch ‚*durchschnittlich*‘ oder ‚*ideal*‘ bedeuten (Erwin Reichmann-Rohr in Sandkühler 1990: 585). Normalisierung wäre somit ein noch näher zu bestimmender Weg zu einer (ggfs. auch anderen) Normalität. Normalität hat des weiteren, wie Jürgen Link (1997) aufzeigt, sehr viel mit Statistik zu tun. Indem ein Durchschnitt ermittelt wird, kann sowohl ein ‚zu viel‘ als auch ein ‚zu wenig‘ ermittelt werden. Personen sind dann beispielsweise zu dick oder zu dünn. Man wird hier allerdings zu berücksichtigen haben, dass wir hierbei häufig asymmetrische Deutungen vornehmen. Man kann wohl zu arm sein, aber kaum zu reich; man kann zu wenig intelligent sein, aber nur selten zu sehr. Allerdings sind die „Übergänge zwischen Normalität und Anormalität [...] quantitativ fließend“ (Link 1998: 264).

Link versucht, das Verhältnis von Normen und Normalität zueinander zu bestimmen und in temporaler Hinsicht aufzulösen. Während er hierbei zu Recht feststellt, dass Normalität dem Handeln „post-existent“ ist (ebd.: 255), also ein bloßes Resultat kollektiven Handelns darstellt, irrt er sich meines Erachtens hinsichtlich der Norm: Normen seien „stets dem Handeln prä-existent“, eben weil Handeln vorschreibend (ebd.: 254). Demzufolge aber wären Normen unabänderlich. Wenn Handeln keinen Einfluß auf Normen haben könnte, würden diese immer so bleiben wie sie sind und waren, und zwar so, als hätte sie uns ein gütiger

Schöpfer irgendwann einmal mitgeteilt. Dass es derartige Argumentationsmuster in der Tat sogar gibt, wird noch zu zeigen sein. Ich erachte es jedenfalls für sinnvoller, die soziale Dynamik der Norm und der Normierung im Popitzschen Sinne als ein *gegenseitiges Feststellen* zu begreifen. Dagegen versucht Link die Vorstellung, Normalität sei „das Resultat von Normativität“, zu widerlegen (1996: 424f.). Gewiß: Nicht ‚das‘ Resultat, sondern nur ‚ein‘ mögliches Resultat. Doch hierzu wird es notwendig sein, sich mit dem Verhältnis von Deskription und Präskription näher zu befassen, womit die Angelegenheit endlich auch ‚rund‘ wird in dem Sinne, dass die verschiedenen Phänomene und Verhaltensweisen in ihrer wechselseitigen Bedingtheit aufgezeigt werden.

Der Begriff der Präskription wurde bereits als ein Synonym zu ‚normativ‘ eingeführt, also zu ‚Verhalten vorschreibend‘. Präskriptiv sind wir seit Menschengedenken. Eines der bekanntesten Beispiele hierfür sind wohl Moses *Zehn Gebote*: Verhaltensvorschriften mit vorausgesetzter Sanktionsandrohung seitens Gottes. Der Begriff der Deskription ist ebenso recht einfach zu fassen. Hier werden Verhaltensweisen nicht ‚vor-‘geschrieben, sondern einfach nur ‚be-‘schrieben, ganz entsprechend der obigen Einengung des Normalen auf das Durchschnittliche oder das Naturgemäße. Doch damit wird es wiederum komplizierter: Was ist den nun naturgemäß? Etwa mit den Fingern anstelle von Gabeln zu essen (vgl. Elias 1976)? Oder sein persönlichen Bedürfnisse überall dort zu erledigen, wo es einen gerade überkommt? Gewiß nicht. Natürliche ‚Anlagen‘ sind tiefgreifend kulturell geformt und überformt, auch wenn uns einige Vertreter der Soziobiologie und der Evolutionspsychologie zuweilen anderes glauben machen wollen (vgl. z.B. Barkow, Cosmides u. Tooby 1992). Oder ist die Karriere männlicher Profimusiker tatsächlich bedingt durch die Symmetrie des zweiten und vierten Fingergliedes, wie etwa Vanessa Sluming und John Manning (2000) behaupten? Der Rekurs auf das Naturgemäße wird wohl auch weiterhin seine Rolle bei ideologisch orientierten Verschleierungsdiskursen spielen.

Verbleibt das Normale/Deskriptive im Sinne des Durchschnittlichen. Link liefert hierbei eine wichtige weitere Ausdifferenzierung. Das Durchschnittliche läßt sich nämlich ebenfalls wiederum auf zweierlei Weise deuten, entweder als Standard, als ‚Norm‘, oder als bloßes und eher gering zu schätzendes Mittelmaß (vgl. Link 1996: 167). Link wendet sich in diesem Zusammenhang entschieden dagegen, normal als normativ fehlzudeuten (ebd.: 186), so wie oben von Lumer vorgeschlagen. Mit „aller wünschenswerten Klarheit“ vollziehe hingegen etwa der *Trésor de la langue française* von 1996 die „Entmischung des Normalen vom Normativen“ (Link 1996: 186). Normal beziehe sich dort insbesondere auf „graduierte Kontinua und auf numerische Häufungen“ und somit auf rein deskriptive Kategorien. Normalität stehe in *struktureller* Hinsicht insgesamt „noch ‚über‘ der Ebene der Normativität, z.B. dem Recht. Recht kann bei ‚störender‘ Abweichung der Normalität angeglichen werden, das Umgekehrte ist nicht möglich“ (ebd.: 426). Offensichtlich plädiert Link für die Macht des Faktischen und hat damit natürlich in gewisser Weise recht, auch wenn er glaubt, dass es sich beim Verhältnis von Normalität zu Normativität um eine Art von ‚One-Way-Ticket‘ handle.

Denn es ist etwas Unheimliches in der Deskription. Allerdings werde ich im Gegensatz zu Link dafür plädieren, dass es sich genau umgekehrt verhält, nämlich dass die Normativität der Normalität in einer sehr wesentlichen Weise übergeordnet ist. Die Gründe hierfür benennt Link zum Teil sogar selbst. So macht er klar, wie die Normalitätsdiskurse im 18. und 19. Jahrhundert entstanden sind, so beispielsweise in Zusammenhang mit der Normung von Maßen und Gewichten, aber auch mit der Einführung statistischer Erhebungstechniken. Was aber war davor? Die Normativität. Es ist kein Zufall, wenn Popitz angesichts der Normierungsoffenheit des Menschen die Frage aufwirft, ob wir *normierungsbedürftig* oder gar einem *Normierungszwang* unterworfen sind. Popitz argumentiert zur Beantwortung dieser Frage anthropologisch. Es bestehe ein „zwingender *Zusammenhang* [...] zwischen einem Normierungszwang und denjenigen Phänomenen, die wir traditionell als anthropologische Kennzeichen verstehen, Instinktgebundenheit, Selbstbewußtsein, Sprache“ (Popitz 1980: 18). Es gibt also eine Art Zwang zur Normierung sozialen Verhaltens, Normierung ist ein signifikantes Kennzeichen menschlicher Vergesellschaftung. Daher verwundert es auch nicht, wenn Link immerhin einen Weg von der Normalisierung hin zur Normativität anzuerkennen bereit ist.

Wir sind immer schon gewohnt, normativ zu denken, zu werten. Es sei hier nur an die Auseinandersetzung um die Werturteilsfreiheit innerhalb der Soziologie erinnert. Die ‚unschuldige‘ Zahl gibt es nicht. Zahlen sind Weisen zur Kennzeichnung und häufig auch zur Stigmatisierung sozialer (und anderer) Phänomene, sie sind Folge einer Auswahl und sie markieren Unterschiede. In dieser Weise entsprechen sie der differenzlogischen Weise unseres Denkens. Wenn etwa W. Ross Ashby den *Unterschied* als den „wichtigste[n] Begriff der Kybernetik“ bezeichnet (Ashby 1974: 25), können wir auch anfügen, er ist die wichtigste Weise unserer Wirklichkeitswahrnehmung. Information ist ein „Unterschied, der einen Unterschied [aus]macht“ formuliert daher auch Bateson (Bateson 1972: 582, vgl. dazu auch Lutterer 2000: 143 u. 172). Mit anderen Worten: Es mag uns zwar leicht fallen, Zahlen zu addieren, zu dividieren und zu multiplizieren – beziehen sich diese Zahlen jedoch auf sozial relevante Sachverhalte, werden sie mit Bedeutung aufgeladen. Wir beschränken also uns nicht nur, wie bereits angesprochen, auf die *asymmetrische* Deutung von Durchschnittswerten und Abweichungen, wir deuten sie: „Du bist schlechter als der Durchschnitt? Dann mußt du mehr arbeiten! Du bist gerade nur durchschnittlich? Grund genug, besser zu werden! Überdurchschnittlich? Aber noch nicht der Beste. Schon ganz oben? Aufgepaßt: Die Konkurrenz schläft nicht!“ Zentrale Parameter unserer Leistungsgesellschaft leiten sich aus Normalitäts- und Normativitätsüberlegungen ab. Ebenso mag auch das Anderssein des Anderen an einer anderen durchschnittlichen Körpergröße, einer anderen durchschnittlichen Hautfarbe oder an anderen durchschnittlichen, ‚typischen‘ Verhaltensweisen festgemacht werden.

Die Ideologie unterschiedlicher Mittelwerte hilft hierbei in einer sehr subtilen Weise, alle über einen Kamm zu scheren und somit große Politik zu betreiben. Sind ‚Farbige‘ im Durchschnitt mehr oder weniger ‚intelligent‘ als ‚Weiße‘? Zum großen Bedauern rassistischer

Theoretiker haben sich alle diesbezüglichen Versuche als Makulatur erwiesen.² Aber was wäre, wenn? Gesetzt, die einen (A) haben einen Mittelwert von 100 und die anderen (B) von 101. Letztere wären somit klüger? Die Crux statistischer Aussagen ist, dass man mit Fug und Recht auch den ebenso sinnlosen umgekehrten Schluß ziehen kann: Anstelle von „B ist (durchschnittlich) intelligenter als A“ kann ich genauso gut behaupten: „Fast 50% von A sind dümmer als der durchschnittliche B“. Ein anderer klassischer Fall eines statistischen Fehlschlusses wäre etwa „Männer sind größer als Frauen“. Von genau diesen Verkürzungen aber lebt die Überführung von Normalität in Normativität, und kleinwüchsige Männer bauen dann über eine Normalitäts-, Normierungs- und Normkonstruktion entsprechende Minderwertigkeitskomplexe auf.

Um diese Diskussion zusammenzufassen: Wir schreiben von alters her Verhalten vor, wir ‚normieren‘. Seit dem 18. Jahrhundert erwachsen mit der Entstehung und Nutzung der Statistik neue Möglichkeiten, ‚Normalität‘ zu messen. Der Normierungsdiskurs bereichert sich somit. Norm, Normalität, Normativität: Ich kann von keinem der drei Begriffe sprechen, ohne die jeweils anderen nicht wenigstens mitzudenken. Denn sie gehen alle drei ineinander über, stellen ein eine Art von sozialer Matrix dar. Und immer wenn wir etwas ‚bloß‘ beschreiben, schwingt zumindest ein möglicher Gedanke der Wertung, der Unterscheidung, der asymmetrischen Deutung und der Diskriminierung mit. Nur ein normales, ein normiertes Verhalten ist schließlich ‚richtiges‘ Verhalten.

Normalität ist somit auch ein Kampfbegriff. Das eigene wird als normal behauptet und damit überhöht, das andere ist unnormal. Oder auch: Das eigene ist besser als normal. In diesem Sinne ist ‚Normalität‘ denn auch für unsere Kultur „absolut unverzichtbar geworden“ (vgl. Link 1996: 424). Gibt es ein Entrinnen? Ich denke, man sollte sich (entgegen Link) Normativität und Normalität nicht als zwei voneinander geschiedene Aspekte (‚prä-existent‘ und ‚post-existent‘) menschlichen Handelns vorstellen, sondern sich statt dessen ihres Zusammenhangs vergegenwärtigen. Folgt man Popitz, so ist die Normierung ja eine ganz und gar notwendige Begleiterscheinung menschlicher Vergesellschaftung. Begleiterscheinung meint hier allerdings ganz entschieden *keine* ‚Folge‘. Der Zusammenhang beider Phänomene ist nicht kausaler Natur in dem Sinne, dass die Vergesellschaftung eine Ursache und die Normierung deren Folge wäre. Beide gehen vielmehr miteinander einher. Es dürfte offensichtlich sein, dass dieser Vorgang der Normierung, der Entwicklung von Normen, einen schleichenden Prozess darstellt, was auch die (juristische) Sanktion von Normen miteinschließt. Bis zur Niederschrift des römischen Zwölftafelgesetzes im 5. vorchristlichen Jahrhundert war es ein weiter Weg. Es dürfte klar sein, dass die sprachliche Ähnlichkeit von Begriffen wie normativ und normal nicht von ungefähr kommt. Normen werden tradiert und seitens der Normagenten – beispielsweise in Gestalt von Eltern – den ‚Normempfängern‘ als ‚normal‘, als ‚richtig‘ und als ‚wichtig‘ vermittelt. Die von Link beschriebenen

² Noch immer gültig sind hierbei die entsprechenden Analysen von Lewontin, Rose und Kamin (1984: 66ff.), trotz ihrer teils sehr deutlichen Polemik.

Normalisierungsdiskurse, die statistische Erfindung einer Normalität kommt hier nur unterstützend mit dazu: Es sind normative Interessen, die uns rechnen lassen und es sind normalistische Erkenntnisse, die ihrerseits wiederum in Normen umschlagen können: „Was, ich habe zu viel Sex?“

Daher würde ich insgesamt eher dafür plädieren, auch den Normalitätsbegriff normativ aufzuladen. Es gilt, sich von einem falschen Glauben an Objektivität und Objektivierung freizumachen: „Die Eigenschaften des Beobachters dürfen nicht in die Beschreibung des Beobachteten eingehen.“ So umfaßt Heinz von Foerster das Prinzip der Objektivität. Was aber ist davon die Folge? Dieses Prinzip ist klarerweise *Unsinn*, denn

wenn die Eigenschaften des Beobachters, nämlich die Eigenschaften des Beobachtens und Beschreibens, ausgeschlossen werden, bleibt nichts mehr übrig, weder die Beobachtung noch die Beschreibung. (Foerster 1993a: 64)

Es gäbe dann also vielleicht zunächst einmal ‚meine‘ und ‚deine‘ Normalität und Normativität. Normativitäten im Plural also. Aber natürlich kann dies so nicht funktionieren, denn keine Norm ohne Sanktion, und daher eben auch nicht ohne das von Popitz beobachtete gegenseitige Feststellen. Konfligierende Normen drängen somit immer auch auf Lösungen, auf Subordinierung hin. Wir nähern uns damit aber wieder dem Beginn dieser Diskussion – kein bißchen klüger geworden?

Vielleicht. Aber die Normativitätsfrage kann noch weiter getrieben werden, und dann landet sie direkt in der Aporie, *rien ne va plus*. Als Beispiel hierfür sei eine Position referiert, die Vittorio Hösle in seiner Studie über die Krise gegenwärtiger Philosophie, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, einnimmt (Hösle 1997).

III. Normativität im Plural

Hösle erkennt in seinem im Jahre 1990 in erster Auflage erschienenem Buch eine Krise, die sich sowohl auf die gegenwärtige Philosophie als auch auf drängende ökologische Probleme bezieht. Der in seinen Worten „ernsteste Vorwurf, der der Gegenwartsphilosophie gemacht werden muß“, bestehe darin, dass sie „für die Zerstörung jener Anlagen mitverantwortlich ist, die vielleicht die gegenwärtige Krise überwinden könnten – ich meine die Vernunft und den Glauben an moralische Werte und Pflichten“ (1997: 26). Zersetzung und die Banalität eines herrschenden Relativismus (ebd.: 31) seien deren Hauptmerkmale und insbesondere seitens der „Postmodernisten“ auch ein „Haß gegen die eigene Vernunft“, sowie ethischer Nihilismus und Zynismus (ebd.: 35). Die Vorstellung, „dass es keine rationale Begründung letzter Werte und Normen geben könne“ sei nachgerade ein „Prozeß der Selbstzersetzung der wertrationalen Vernunft“ (ebd.: 26).

Es geht Hösle also um die mögliche ethische und philosophische Begründung von Normen, um deren *Letztbegründung*. Gesucht wird ein „Metakriterium“ für Vernünftigkeit (ebd.: 199),

denn „wahre Erkenntnis“ sei ein letztbegründbarer Satz (ebd.: 223), und die „Wahrheitsfrage“ (ebd.: 19) sei nicht aufzugeben, sondern vielmehr neu zu beleben. Wie weit führt jedoch dieser Versuch? Nach Hösle sei nur eine sich um „Letztbegründung“ bemühende Philosophie in der Lage, „eine normative Theorie, wie sie die Ethik sein muß, zu begründen“ (ebd.: 241). Die Sozialwissenschaften hingegen könnten dies nicht, da sie als solche nur „deskriptive Wissenschaften“ darstellten und bei begründungsorientierter Argumentation notwendig selbst bereits Philosophie betrieben (ebd.: 81). Soziologische *Theorie* wäre in dieser Interpretation wohl immer im eigentlichen Sinne Philosophie. Die von Hösle für die Philosophie (wieder)entdeckte Intersubjektivität (vgl. ebd.: 11 u. 109) macht sich hier deutlich bemerkbar. Zuvor aufgegebenes Terrain soll wiedergewonnen werden. Nur bleiben etliche Fragen offen. Denn offensichtlich genügt auch nicht die Philosophie zur letzten Begründung von Normen. Am Ende ist nämlich sogar die Vorstellung einer ganz besonderen Transzendenz, für gewöhnlich ‚Gott‘ genannt, notwendig: „Es wäre absurd zu glauben, dass der nötige Wandel im moralischen Bewusstsein der Menschen allein durch die Philosophie und nicht primär durch die Religionen bewerkstelligt werden könnte“ (ebd.: 262f.).

Um damit Hösles Weg für die hier erfolgende Diskussion um Normativität zusammenzufassen: Eine relativistische oder diskursive Begründung von Normen funktioniert aus verschiedenen Gründen nicht, ganz im Gegenteil wird gerade hier der Boden gelegt für Wertezersetzung und Normverfall. Man benötigt hierfür eine intersubjektive und zugleich objektiv idealistische Philosophie und eine Letztbegründung von Werten und Normen: „Letztbegründungsanspruch und Intersubjektivität [gehen] notwendig Hand in Hand“ (ebd.: 180). Zumindest in pragmatischer Hinsicht jedoch scheint eben diese philosophische Letztbegründung (so es sie denn gibt) nicht zu genügen. Erforderlich ist die Religion. Immerhin aber beschränkt sich Hösle damit jedoch nicht nur auf eine einzige, womöglich superiore Religion, sondern spricht von *Religionen*, setzt diese also in den Plural. Bloß was ist damit erzielt? Selbst wenn man annimmt, dass sich die unzähligen großen und kleinen Religionen der Erde auf ein gemeinsames normatives Grundgerüst an Werten einigen könnten (was mit guten Gründen zu bezweifeln ist): Worin würde dieses liegen? In einer absoluten, von Gott (welchem Gott?) verkündeten letzten Wahrheit? Und was geschieht mit dann doch noch Anders- oder sogar Nichtgläubigen? Ich glaube eher umgekehrt, dass gerade die häufig auch religiös aufgeladenen Konstruktionen kollektiver Identitäten mitsamt der teils massiven Ausgrenzung Anderer (vgl. Vogel, Napp u. Lutterer 2003) das eigentliche Problem darstellen. Und gerade zu dessen Lösung braucht es eine Menge Reflexion (also Philosophie) und Verständigung, und damit das Wissen aus sozialwissenschaftlicher Forschung mitsamt den Sprach- und Geschichtswissenschaften.

Woran scheitert aber Hösles Unternehmen genauer? Ich vermute daran, dass er die erkannte Intersubjektivität nicht konsequent zu Ende denkt und sich statt dessen sogar an zentraler Argumentationsstelle wieder auf einen als konstruktiv verstandenen Solipsismus beruft. Des weiteren nutzt er einen eher problematischen Wahrheitsbegriff. Ich werde auf diese beiden

Punkte nachfolgend im einzelnen eingehen, da deren Diskussion weiteres Licht auf die Grenzen und Möglichkeiten von Normativität und normativitätsbezogener Diskurse wirft. Meine These lautet dabei, dass Hösles „Hand in Hand“ von Letztbegründungsanspruch und Intersubjektivität eben so nicht funktioniert. Zumindest *ein* Grund hierfür aber liegt in der Intersubjektivität selbst.

Hösle stellt die Intersubjektivität im Gesamtzusammenhang seiner Argumentation sehr richtig nicht nur als notwendig fest, sondern verdeutlicht auch den offensichtlich systemisch-interaktiven Charakter sozialer und ökologischer Pathologie. So bedeute die „Abkopplung der Teile vom Ganzen im allgemeinen nur *Krankheit*“ (ebd.: 17). Man meint darin beinahe Batesons Erkenntnis wiederzuerkennen, „dass der Mensch nur ein Teil größerer Systeme ist und dass der Teil niemals das Ganze kontrollieren kann“ (Bateson 1972: 563). Hösles Hauptangriff gilt insbesondere den Fachspezialisten, deren reduktives Denken diese zu „Gefahren für die Menschheit“ (Hösle 1997: 17) gemacht habe. Allerdings verzichtet er darauf, sich die hier zur Verfügung stehenden systemischen bzw. kybernetischen Herangehensweisen zu Nutze zu machen. Denn gerettet werden soll dann doch ein eher antiquiertes Bild von Philosophie, die sich einer auch noch fehlverstandenen dichotomen Logik befleißigt. Hösle: „In der Einsicht, dass es Wahrheit gibt, kann man sich schon deswegen nicht irren, weil ohne Wahrheit Irrtum unmöglich ist (es muß ja wahr sein, dass wir uns irren, zumindest irren können)“ (ebd.: 174). Dieses Argument vermengt nun jedoch eine ganze Reihe fragwürdiger Behauptungen:

Zunächst: Irrtum steht bei Hösle im Singular und wird singularisch der Wahrheit entgegengesetzt. Allerdings kann ich durchaus beliebig viele Irrtümer begehen, ohne damit jemals der ‚Wahrheit‘ wirklich näher zu kommen. Wahrheiten im Plural mag es umgekehrt zwar geben, aber diese wären dann bereits relative Wahrheiten. Eben dies kann Hösle aber hinsichtlich seiner Letztbegründungsargumentation gar nicht wollen. Denn Ziel sind ja *wahre* letztbegründete Sätze, also keine bloß relative, sondern eine absolute Wahrheit. Und so lautet denn auch einer seiner „letztbegründbaren Sätze“ folgerichtig: „Es gibt wahre Erkenntnis“ (ebd.: 223). Hösle impliziert also zunächst einmal ein ‚entweder... oder...‘, dass es so nicht gibt. Was es hingegen ‚gibt‘, sind allenfalls Leute, die sich auf etwas ‚Wahres‘ kommunikativ einigen. Aber eben diese ‚Wahrheit‘ ist allerdings stets auch verhandelbar.

Des Weiteren steht die Aussage, dass es wahr sein muß, dass wir uns irren, auf einer anderen Ebene als der Irrtum. Hösle begeht hier denselben Fehler, den man begeht, wenn man „ $2 + 2 = 4$ “ sagt und dies ohne weitere Unterscheidung auf empirische Phänomene bezieht. Er vermengt also Objekt- und Metasprache in unzulässiger Weise. So werden beispielsweise vier Menschen alle einmal sterben, sie können aber zuvor noch Kinder zeugen, sich voneinander trennen oder sich neu formieren. Die mathematische Wahrheit ist empirisch nur ein Augenblick, kann damit aber auch nur im Sinne von Wahrscheinlichkeit übersetzt werden. Hösles Wahrheiten sind aber nicht ewige abstrakte Wahrheiten, er spricht von Normen und

diese sind *in* der Welt. Er mißachtet damit die Asymmetrie zwischen Vorstellung und Erfahrung.

Schließlich behauptet Hösle jedoch sogar, dass ohne Wahrheit Irrtum unmöglich sei. Seine entsprechende Formulierung müsste jedoch korrekterweise eher lauten: ‚ohne eine *Vorstellung* von Wahrheit‘. Aber das vorliegende Problem verhält sich umgekehrt so, dass ohne die erfahrenen, die erlebten Irrtümer die Vorstellung von Wahrheit unmöglich ist. Denn nur Irrtümer werden tatsächlich auch als solches erlebt, ganz handgreiflich und zuweilen sogar als schmerzhaft erfahren. Wahrheiten können hingegen nicht erlebt werden. Erlebt werden kann allenfalls eine ‚Viabilität‘, also eine ‚Gangbarkeit‘ oder ‚Passung‘ im Sinne von Glaserfelds (1997: 193) und damit nicht mehr als „es hat funktioniert, es ist nicht schiefgegangen“. Man gelangt damit aber nur zu Zufall, zu Wahrscheinlichkeit oder zu Funktionalität, nicht jedoch zu Wahrheit. Also: Ohne erfahrene Irrtümer kann die Idee der Wahrheit gar nicht erst entstehen.

Die von Hösle implizierte Dichotomisierung ‚Wahrheit oder aber Irrtum‘ ist damit irreführend. Zum einen, weil es auf der Seite des Irrtums beliebig viele Irrtümer gibt, und zum anderen, weil Wahrheit nicht in demselben Sinne erfahrbar ist wie Irrtum.³ Wahrheit ist eine Vorstellung des Irrenden, der sich das Ende seines Irrs erhofft. Es ist daher gewiß auch kein Zufall, dass Hösle zur erhofften Garantierung dieser Vorstellung sich bis zur Religion hin flüchten muß. Von Foerster formuliert übrigens hinsichtlich dieser Idee der Wahrheit drastische Gegen-Worte: „Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners“, so lautet sein programmatischer Buchtitel (Foerster 1998).⁴ Es läßt sich also qua Irrtums- und Viabilitätserfahrung, so die Gegenthese seitens der von Hösle der bloßen Deskriptivität bezichtigten Sozialwissenschaften, schlichtweg nur bis zur Wahrscheinlichkeit vordringen, und dies gilt für alle erfahrungsgeladenen Begriffe (aber das wußte ja bereits Immanuel Kant), darunter auch die hier interessierenden Norm-Begriffe. Wahrheit ist eine Idee, vielleicht ‚nur‘ eine Idee, vielleicht eine ‚notwendige‘ Idee. Ihr erfahrungswissenschaftlicher Gehalt ist allerdings gleich Null und ihr diskursiver Gehalt ebenfalls, zumindest was den Gesamtbestand *unentscheidbarer* Fragen im Sinne von Foersterns angeht: Streit über ideologische ‚Wahrheit‘ ist müßig, Streit über eine nachprüfbare ‚Wahrheit‘ Zeitverschwendung.

Der zweite bezüglich Hösles Theorie noch näher zu analysierende Punkt ist sein Einbezug eines „radikalen methodischen Solipsismus“, den er einerseits nutzt, um gegen das von ihm

³ Man könnte gegen diese Argumentation natürlich einwenden, dass ich damit selbst Wahrheitsansprüche äußere und somit Hösle dann doch letztlich Recht gebe. Aber damit ließe man sich auf ein argumentatives Spiegelfechten ein: Hösles Unternehmen zielt auf Ethik, auf Normativität ab, und er will diese begründen über nicht-begründbare Behauptungen. Es geht also um eine *empirische* Wahrheit, nicht um mathematische oder sonstig abstrakte.

⁴ Von Foerster kommentierend hierzu: „Wenn man nicht von der Wahrheit spricht, ist sie eben nicht da. Dann ist nicht Wahrheit da, sondern Vertrauen. Meiner Meinung nach ist Vertrauen das fundamentale Relationsproblem. Wie kann ich dem anderen vertrauen?“ (Foerster/Broecker 2002: 19)

ungeliebte Privatsprachenargument Ludwig Wittgensteins zu opponieren; andererseits aber auch, um darzulegen, dass es trotz der als notwendig erachteten Intersubjektivität diese eigentlich gar nicht benötigt, um zu ‚wahrer‘ Erkenntnis zu gelangen: „Letztbegründete Erkenntnis ist zugleich Erkenntnis einer objektiven Wirklichkeit“ (Hösle 1997: 188). Interessanterweise behilft sich Hösle hier jedoch mit einem „philosophischen“ Roman von Ibn Tufayl aus dem 12. Jahrhundert, in dem „in reinster und strengster Konsequenz“ die Idee eines „Vernunftwesens“ entwickelt worden sei, „das ohne jedes Wissen um die Existenz anderer Menschen zu verbindlicher Erkenntnis gelangt“ (ebd.: 192). Über verbindliche Erkenntnisse verfügt nun zwar vermutlich jedes Tier auf seine je eigene Weise, der Romanheld hingegen gelangt sogar wiederum bis hin zur Erkenntnis Gottes. Diese Erkenntnis aber sei, so Hösle, „völlig sprachfrei konzipiert“, die erfahrene Einsamkeit führe mithin „keineswegs zu Mängeln in der intellektuellen Ausbildung“ (ebd.: 194).

Es sollte an dieser Stelle eigentlich genügen, auf die Erkenntnisse um ‚Wolfsmenschen‘ und auf die notwendige soziale Gebundenheit intellektueller Entwicklung hinzuweisen (Piaget). Hösle erzählt hier eine reine Fantasiegeschichte, versteht sie dann aber nicht als eine auslegungsbedürftige Metapher, sondern überfrachtet sie mit noch weiteren schwer verständlichen und teils widersprüchlichen Prämissen: Um sich gegen die Erkenntnisse von Piaget und anderen zu wehren, ist sein „Privatus“ kein Mensch, sondern ein Wesen mit einem besonders erkenntnisfördernden Nestflüchter-Genom (vgl. ebd.: 194). Es ist in der Lage, selbst die abstrakteste Erkenntnis aus reiner Beobachtung zu schöpfen. Im Gegensatz zum Romanhelden aber denkt Hösles „Privatus“ nun doch sprachlich (wo auch immer diese Kompetenz jenseits jeglicher Sprachgemeinschaft herkommen mag) und schließlich kann er auch noch schreiben. Hösle stolz: „Was schlisset a priori aus, dass wir zu folgenden interessanten Resultaten kämen? [...] eine allgemeine astronomische Theorie [...] Mathematik [...] psychologische Reflektionen [...] Er würde erkennen, dass Vernunft einen höheren Status als andere Vermögen wie etwa die Phantasie hat...“ (ebd.: 195f.).

Damit ist aber eigentlich allenfalls bewiesen, das ich mit hinreichend aufgeladenen Prämissen beliebig viel behaupten kann. In dieser Weise könnten Menschen auch mittels Sonnenflügeln zum Mond flattern. Hösle schafft sein Wesen gotthafter Intelligenz aus zweierlei Gründen: zum einen um seine Behauptung „objektiver Wirklichkeit“ zu retten und zum anderen um den letztlich ungeliebten Folgen einer intersubjektiven Theorie zu entkommen. Es geht ihm um den „Triumph des Geistes über die Natur“ (ebd.: 231f.), und dies mit einem selbst erschaffenen Golem, der seinen gesamten Geist aus seinen natürlichen Anlagen zu schöpfen vermag.

Was aber lernt man hier heraus? Zumindest den Aufwand, den es offensichtlich mittlerweile zu betreiben gilt, wenn man für Normativität im Singular philosophisch-letztbegründend argumentieren möchte. Würde man nun dem von Hösle eingesetzten negativen Beweisverfahren folgen, wäre der weitere Argumentationsweg ebenso kurz wie einfach:

Nachdem die Normativität im Singular auf einer ganzen Reihe fragwürdiger Prämissen aufbaut, ist sie als Möglichkeit widerlegt. Die Unmöglichkeit einer Normativität im Singular wäre damit bewiesen, und da es so etwas wie Normativität trotz alledem gibt, müsste sie eben im Plural stehen. Aber damit macht man es sich vielleicht ein wenig zu einfach. Welche Gründe gibt es denn für eine Normativität im Plural?

Vorausgeschickt sei eine Einschränkung: Wird unter Normativität die bloße Befähigung zu Normsetzung und Normbefolgung verstanden, dann genügt tatsächlich deren Singular. Damit ist der Begriff selbst aber auch hinreichend leer, so dass er schlicht eine universale menschliche Befähigung beschreibt und damit insbesondere zwei Funktionen erfüllt: eine Abgrenzung gegenüber der nicht-menschlichen Natur und ein formales Gerüst für Normen. Dafür aber braucht es auch keine philosophische Letztbegründung. Ich werde im folgenden Normativität allerdings in einer etwas anderen Weise verstehen, und zwar als eine *Weise oder Struktur der Normkonstruktion*. Damit soll dem Phänomen Ausdruck verliehen werden, dass sich Normen eben nicht nur zu Normsystemen zusammenfassen lassen – so wie etwa Moses Zehn Gebote –, sondern, dass diesen Normsystemen auch ein treibender weltanschaulicher Impuls zugrunde liegt.

Normativität ist dann aber keine letzte Erkenntnis großer Wahrheiten und auch keine bloß formale Begriffsklammer, sondern vielmehr Ausdruck einer besonderen Weise der Welterfahrung und der Weltkonstruktion. Um so mehr unser Verständnis von Normativität in Richtung auf eine (stets verhandelbare) bloße Weltanschauung gelangt, desto weniger werden damit ‚harte‘ Weltpostulate verknüpfbar sein, die andersartige Normensysteme als signifikante Alteritäten ausgrenzen. Dies hat auch der jüngste Irakkrieg im Frühjahr 2003 gezeigt. Sowohl zwischen der US-Regierung und den etwas weniger kriegslüsternden Europäern, als auch zwischen der US-Regierung und dem Irak zeigten sich fundamentale Unterschiede, die sich nicht nur als konfligierende Normen charakterisieren lassen, sondern grundsätzlicherer Natur sind. Das Phänomen entspricht in gewisser Hinsicht der „Platzwertlogik“ (*place value logic*) von Gotthard Günther. Aussagen werden hier nicht auf wahr/falsch reduziert, sondern können als Ganzes hinsichtlich ihrer implizierten Unterscheidung zurückgewiesen werden (vgl. von Foerster und Broecker 2002: 235f.). Entsprechend dieser Logik wäre dann etwa nicht die Frage „Krieg oder nicht Krieg“ zu verhandeln gewesen, sondern die gesamte Frage wäre als ein nicht zu verhandelndes Problem zurückgewiesen worden, weil sie die Diskussion einseitig fokussiert und damit die falsche Frage in den Mittelpunkt stellt. Also: Normativität im Plural, Normativitäten und damit die Aufgabe falscher Verbindlichkeiten eines vorgegaukelten Singulars. Doch was ist nun damit gewonnen für Identitäten und Alteritäten?

IV. Die Normalisierung der Alterisierung

Ebenso wie Jürgen Link zufolge Normalität ein zumindest teilweises Resultat von

Normalisierungsprozessen darstellt, dürfte Identität die Folge einer Art von *Identisierung* sein. Identitäten sind – wenn man von ihnen sprechen möchte – in jedem Falle fluide, d.h. sie werden je nach Kontext neu erfahren und neu konstruiert. Die Prozesshaftigkeit dieses Begriffs ist demnach zu betonen, da sich selbst eine ‚starre‘ Identität stets aufs neue als solche zu manifestieren und abzugrenzen hat. Eben diese Auflösung der Quasi-Entität ‚Identität‘ gilt natürlich auch für deren Gegenüber, die Alterität. *Identisierung* und *Alterisierung* also. Beide sind Prozesse und Verhaltensweisen, die sich durch wiederholtes Handeln am Leben erhalten und zweifellos auch an mehr oder minder rigiden Normvorstellungen bzw. (im Sinne dieses Aufsatzes) an *Normativitäten* orientieren.

Man kann nun ganz lapidar zunächst einmal feststellen, dass Alterisierungen und Identisierungen etwas ganz Normales, Alltägliches und Selbstverständliches sind. Immer dann, wenn ich den oder die Andere eben auch als anders erfahre, alterisiere ich. Immer dann, wenn ich Gemeinsames entdecke, formiere ich eine (kollektive) Identisierung. Problematisch werden diese Prozesse tatsächlich erst dann, wenn sie normativ aufgeladen werden, also Ausgrenzungen teils massiver Art vorgenommen werden.

Dieser Aufsatz lieferte nun zwar keine Rezepte, wie sich diese normative Aufladung in einer anderen Weise vollziehen könnte, versuchte jedoch Klarheiten zu schaffen: bezüglich des ‚Wesens‘ von Norm und Normativität ebenso wie bezüglich der möglichen Ablehnung als sich als fundamental inszenierender Unterscheidungsweisen im Sinne Günthers. Normalität aber gewänne dann in diesem Sinne eine neue integrierende Funktion, weder als Durchschnitt, noch als Ideales, noch als Präskriptives verstanden, sondern statt dessen als die Integration des Anderen, eben weil die Alterisierung einen je privaten, persönlichen Akt darstellt und somit der Andere als Vorstellung immer schon Teil von mir ist: Ich *bin* auch meine Feindbilder. Ich bin mein Haß. Nichts davon hat etwas mit dem oder der Anderen zu tun. Alterität wird in dieser Sichtweise zu einem verzichtbaren Begriff bzw. zu einem bloßen Spiegel, der auf mich selbst zurückverweist. Ebenso wie die Identität wäre damit auch Alterität – ganz ähnlich wie von Niethammer hinsichtlich der Verwendung des Identitätsbegriffes formuliert – Ausdruck einer Krise bzw. einer Art *sozialer Pathologie* im Sinne einer intendierten Desintegration größerer sozialer Einheiten zugunsten des Fortbestandes und der Stärkung kleinerer. Vielleicht führt in diesem Zusammenhang auch ein von Bateson vorgeschlagenes und von Christian Spengler weiter verfolgtes Normalitätskonzept weiter. Normalität würde in diesem Sinne zur „Frage funktionalen Zusammenspiels“. Spengler hierzu:

Wenn man Normalität als Zustand gelungener Koordination definiert, so kann der unnormale Zustand eines Systems oder eines Kontexts – also auch das, was man in der Medizin und daraus abgeleitet in der Psychiatrie und Psychotherapie als Pathologie bezeichnet – als Zustand (partiellen) Koordinationsverlusts oder des Koordinationszerfalls beschrieben werden. (Spengler 1997: 167)

Mit dieser Sichtweise würde auch der Begriff der Normalität prozeßhaft gewandelt. Eine derartige Normalisierung wäre aber nicht die soziale Zwangsjacke, wie sie Link beschreibt, sondern ein Gemeinschaftsunternehmen, das die auf Trennendes abzielende funktionale Logik ablehnt und statt dessen den Versuch einer Koordinierung unternimmt. Unter Globalisierungsaspekten wären dann beispielsweise nicht Wirtschaftsräume gegeneinander auszuspielen und aufgrund einer herrschenden Konkurrenzlogik zu zerstören, sondern statt dessen miteinander zu verbinden und zu stärken. Aber wie schon zu Beginn dieses Aufsatzes erwähnt, endgültige Antworten sind dies nicht. Dafür aber erfolgte ein Plädoyer für die Anerkennung der Prozeßhaftigkeit, der Interaktivität, der Beobachterabhängigkeit und somit auch der Verhandelbarkeit all dieser Phänomene; ein Plädoyer zugleich *gegen* eine normative Überladung des Normalen, eben *weil* wir stets unumgänglich normieren. Nicht das Normale soll zur Norm werden, sondern die grundlegenden Normativitäten sollten als solche erfahren und begriffen werden. Normativität kann im Plural stehen, aber man würde sich täuschen, diesen Plural auch nur tendenziell als beliebig anzusehen. Die soziale Gebundenheit des Menschen, das wechselseitige Sich-Feststellen läßt dies nicht zu.

Bibliographische Hinweise

- Barkhaus, Anette; Mayer, Matthias; Roughley, Neil und Thürnau, Donatus. Hgg. 1996. *Identität, Leiblichkeit, Normativität*. Frankfurt.
- Barkow, Jerome; Cosmides, Leda und Tooby, John. Hgg. 1992. *The Adapted Mind. Evolutionary Psychology and the Generation of Culture*. New York.
- Bateson, Gregory. 1972. *Ökologie des Geistes*. Frankfurt.
- Bateson, Gregory. 1979. *Geist und Natur*. Frankfurt.
- Elias, Norbert. 1976. *Der Prozess der Zivilisation*. 2 Bde. Frankfurt.
- Foerster, Heinz von. 1993a. *KybernEthik*. Berlin.
- Foerster, Heinz von. 1993b. *Wissen und Gewissen*. Frankfurt.
- Foerster, Heinz von. 1998. *Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker*. Heidelberg.
- Foerster, Heinz von u. Broecker, Monika. 2002. *Teil der Welt. Fraktale einer Ethik – Ein Drama in drei Akten*. Heidelberg.
- Glaserfeld, Ernst von. 1997. *Radikaler Konstruktivismus*. Frankfurt.
- Hösle, Vittorio. 1997. *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*.
- Lewontin, Rose und Kamin. 1984. *Die Gene sind es nicht... Biologie, Ideologie und menschliche Natur*. München.

- Link, Jürgen. 1997. *Versuch über den Normalismus: wie Normalität produziert wird*. Opladen.
- Link, Jürgen. 1998. „Von der ‚Macht der Norm‘ zum ‚flexiblen Normalismus‘: Überlegungen nach Foucault. In: Joseph Jurt. Hg. *Zeitgenössische französische Denker: eine Bilanz*. Freiburg.
- Mittelstraß, Jürgen. Hg. 1984. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Mannheim.
- Niethammer, Lutz. 1997. „Konjunkuren und Konkurrenzen kollektiver Identität. Ideologie, Infrastruktur und Gedächtnis in der Zeitgeschichte“. In: *Identität und Geschichte*. Hg. Matthias Werner. Weimar: 175-203.
- Niethammer, Lutz. 2000. *Kollektive Identität. Heimliche Quellen einer unheimlichen Konjunktur*. Reinbek bei Hamburg.
- Popitz, Heinrich. 1980. *Die normative Konstruktion von Gesellschaft*. Tübingen.
- Sandkühler, Hans Jörg. Hg. 1990. *Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften*. Hamburg.
- Sandkühler, Hans Jörg. Hg. 1999. *Enzyklopädie Philosophie*. Hamburg.
- Sluming, Vanessa A. und Manning, John T.. 2000. „Second to fourth digit ration in elite musicians: Evidence for musical ability as an honest signal of male fitness“. in: *Evolution and Human Behavior*.
- Spengler, Christian. 1997. „Koordination – Entwurf eines systemischen Normalitätskonzeptes“. in: *Familiendynamik* 22: 156-179.
- Vogel, Elisabeth; Napp, Antonia und Lutterer, Wolfram. Hgg. 2003. *Zwischen Ausgrenzung und Hybridisierung. Zur Konstruktion von Identitäten aus kulturwissenschaftlicher Perspektive*. Würzburg.