



Nomos

Die Paradoxie der Sichtbarkeit: Für eine epistemologische Verunsicherung der (Kultur-)Soziologie

Author(s): Armin Nassehi

Source: *Soziale Welt*, 1999, 50. Jahrg., H. 4 (1999), pp. 349-361

Published by: Nomos Verlagsgesellschaft mbH

Stable URL: <https://www.jstor.org/stable/40878282>

JSTOR is a not-for-profit service that helps scholars, researchers, and students discover, use, and build upon a wide range of content in a trusted digital archive. We use information technology and tools to increase productivity and facilitate new forms of scholarship. For more information about JSTOR, please contact support@jstor.org.

Your use of the JSTOR archive indicates your acceptance of the Terms & Conditions of Use, available at <https://about.jstor.org/terms>



Nomos Verlagsgesellschaft mbH is collaborating with JSTOR to digitize, preserve and extend access to *Soziale Welt*

JSTOR

Die Paradoxie der Sichtbarkeit

Für eine epistemologische Verunsicherung der (Kultur-)Soziologie¹

Von Armin Nassehi

Was wären wir ohne *Kultur*? *Kultur*, das ist gewissermaßen der Kitt, der unsere Welt zusammenhält. Und die Kulturwissenschaften, auch die Kultursoziologie, klären uns über diesen „Klebstoff“ der Moderne auf. Was von unserer Kultur gehört und was nicht, wie sich die unsere von anderen unterscheidet und welche Bedeutung all das hat, was innerhalb unserer Kultur von Bedeutung ist, wissen wir unter anderem aus jenen intellektuellen Selbstbeschreibungen und Reflexionsformen, deren legitimer Ast als *Kulturwissenschaften* an Universitäten gelehrt wird. Kultur gibt es zwar nicht erst, seit sich Kulturwissenschaften um ihre Archivierung und Unterscheidung kümmern. Als Kultur freilich erscheint sie erst, seit die gesellschaftliche Erfahrung auch anders möglicher Lebens- und Sozialformen um sich zu greifen begann. Die Kultur- und Sozialwissenschaften versorgen uns mit Wissen darüber, wie sich kulturelle Chiffren von globalen, kontinentalen und nationalen Ausmaßen bis zur vermeintlich privaten Lebensführung gegenseitig abgrenzen und wie uns diese jene Sicherheit vermitteln, ohne die wir zur permanenten Selbst- und Weltreflexion gezwungen würden. Kulturelle Bedeutungssysteme entlasten uns, indem sie uns mit Fraglosem versorgen. Sie sind sowohl Teil jener vibrierenden *creatio continua*, die sich in den Feldern kultureller Bedeutungsproduktion abspielt, wie auch Hort der Kontinuirung und Tradierung unserer kulturellen Selbstverständnisse, die Orientierung in einer sich wandelnden Welt versprechen. Kulturwissenschaften sind diejenigen Reflexionszentren, in denen sich unsere Kultur in all ihren vielfältigen Facetten ihrer selbst bewußt wird, und ihre universitäre Variante sorgt zugleich dafür, daß diese Selbstreflexionen über die Ausbildung in kulturwissenschaftlich relevanten Berufen als soziales Gedächtnis auch weiterhin unters Volk gebracht werden. Und es darf der Hinweis nicht fehlen, daß die Kulturwissenschaften dieses ihr Geschäft inzwischen mit einiger Selbstreflexivität betreiben und damit gar *kritisch* geworden sind. Sie lernen – etwa in Gestalt der britischen *cultural studies* – seit den frühen 70ern zunehmend zu sehen, daß nicht nur die traditionelle Hochkultur, nicht nur das bildungsbürgerliche Ideal legitimer Kultur ihr Gegenstand sein darf, sondern alles, was durch Menschenhand erzeugt wird: die hohe Literatur ebenso wie der triviale Groschenroman, die Lebensgestalt großer Persönlichkeiten ebenso wie die Lebensformen unspektakulärer Massen, der Bildungsroman ebenso wie das Wasser closets, avantgardistische Ästhetiken ebenso wie massenkulturelle Geschmacksformen usw. Die Kulturwissenschaften sind unverzichtbar, um sowohl die Vielfalt kultureller Formen auszudrücken wie auch die Genese von Bedeutungsräumen nachzuzeichnen und damit in einer immer komplexer werdenden Welt, in der sich lokal wie global unterschiedliche Stile und Formen begegnen, sowohl für Ordnung zu sorgen als auch für reziproke Toleranz zu werben. Letztlich sind es doch die Kulturwissenschaften, die uns mit jenem Material versorgen, das uns der enormen Formenvielfalt menschlicher Lebensformen versichert und uns damit ein tieferes Verständnis unserer selbst und eine größere Toleranz Fremden gegenüber vermittelt.

Ich hoffe, die geneigte Leserin/der geneigte Leser ist wenigstens ein bißchen erschrocken. Eine solche Beschreibung der Kulturwissenschaften wäre heute nur noch dort akzeptabel, wo man zwecks Akquisition von Fördergeldern einem kulturwissenschaftlich kaum belastetem Publikum den Nutzen kulturwissenschaftlicher Forschung simulieren möchte, ohne den weder Stiftungs- noch Staatsknete fließt. Genauer hingesehen scheint mir die Bedeutung innovativer kultur- und sozialwissenschaftlicher Forschung eher darin zu liegen, mit lieb gewordenen Sicher-

1) Überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung am Institut für Soziologie der Ludwig-Maximilians-Universität vom 2. Juni 1999.

heiten, mit vertrauten Ordnungen, mit gewöhnlichen Seh- und Erkenntnisgewohnheiten ebenso aufzuräumen wie damit, was als die soziale Funktion kultureller Bedeutungssysteme erscheint: uns mit *fraglosen* Hintergrundüberzeugungen zu versorgen. Machen wir uns nichts vor: Bevor man sich etwa mit Fragen der Bedeutungsidentität und der Repräsentationsfunktion von kulturellen Zeichen beschäftigt hat, fiel die Interpretation von Bedeutung und die Repräsentation von Bezeichnetem noch vergleichsweise leicht; bevor man gelernt hatte, daß kulturelle Identitäten nicht schlicht da sind, sondern quasi technisch erzeugt werden, kamen Antworten auf Identitätsfragen erheblich schneller über die Lippen; hatte man noch nicht erfahren, daß die Historiographie vergangene Gegenwarten nur als gegenwärtige Vergangenheiten erzählen kann, ließ sich leichter aus der Geschichte lernen; hatte man noch nichts davon gehört, daß sich das Erkenntnisobjekt wissenschaftlicher Erkenntnis stärker dem Erkenntnisprozeß und seinen Methoden als einer außerhalb der Erkenntnis situierten Realität *sui generis* verdankt, ließ sich auf Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung leichter bauen; und konnte man die Bedingungen jener Unbedingtheiten, mit denen wir unsere moralischen Urteile stützen, noch leidlich unsichtbar halten, war das moralische Urteilen weit weniger riskant. Diese wenigen, sehr plakativen Beispiele dürften schon andeuten, daß der besondere Ertrag kultur- und sozialwissenschaftlichen Denkens heute gerade *nicht* darin besteht, Sicherheit zu vermitteln und die Ordnung der Welt darzustellen und zu beschreiben, sondern im Gegenteil: eingelebte Sicherheiten aufzubrechen und Ordnung als Folge, nicht als Voraussetzung von Kultur und Gesellschaft zu entlarven. Kulturwissenschaften machen das Leben schwerer, nicht leichter – und wenn bisweilen in den Gazetten gespottet wird, Sozial- und Kulturwissenschaften lösten bloß solche Probleme, die es ohne sie nicht gäbe, dann haben unsere Kritiker womöglich sogar Recht. Es kommt nur darauf an, die Formulierung angemessener theoretischer Probleme überhaupt als Gewinn darzustellen und die epistemologische Verunsicherung als Voraussetzung jeglichen Erkenntnisgewinns.

Eines der produktivsten, zugleich aber sicher für viele befremdlichsten Themen gegenwärtiger kulturwissenschaftlicher Debatten ist sicher die feministische, inzwischen gar *postfeministische* Debatte über die sinnvolle Rede vom Geschlecht. Wer zunächst noch intuitiv wußte, was Männer und Frauen sind – im Spezialdiskurs, in dem es gerade darum geht: um Männer und Frauen, um Geschlecht und Geschlechterpolitik, um Geschlechtsidentität und sexuelles Begehren, in diesem Spezialdiskurs läßt sich nicht mehr unbefangen von Männern und Frauen reden. Und genau darum geht es: dies nicht mehr unbefangen zu tun. Ich möchte im folgenden unter anderem am Beispiel der *gender*-Debatte vorführen, was das Produktive und Herausfordernde einiger gegenwärtiger Tendenzen in den Kulturwissenschaften sein könnte. Und ich werde zur Verdeutlichung mit drei epistemologischen Zumutungen aufwarten. Ich möchte drei Freunde vorstellen: sogenannte *postkoloniale Migrantinnen*, menschliche *Klone* und *Transsexuelle*. Ich behaupte, daß diese Drei epistemologische Geschwister sind und das Problem der Repräsentation je auf ihre Weise repräsentieren und damit als prominente Testfälle der Kulturwissenschaften taugen. Danach werde ich versuchen, daraus einige Konsequenzen für die Soziologie und ihre Selbstkritik zu ziehen.

Postkoloniale Migrantinnen

Seit einigen Jahren sorgt der sogenannte *Postkolonialismus* für Aufsehen, der die vom Westen geradezu aufgezwungene Alternative zwischen westlichem Universalismus und dem Partikularismus der III. Welt nicht akzeptiert.² So beschreibt etwa Homi Bhabha – der theoretische Kopf des *Postkolonialismus* – Migrationsfolgen der Weltgesellschaft weniger als das Aufeinandertreffen stabiler Kulturen, also festgefügtter Beobachtungskategorien, die sich für Harmonie oder Konflikt entscheiden könnten. Die epistemologische privilegierte Position sogenannter nicht-westlicher Perspektiven in den Metropolen des Westens sieht Bhabha darin, daß diese we-

2) Zu diesem Beispiel vgl. schon Nassehi 1998.

der das eine noch das andere sind, sondern das *Dazwischen*, das dadurch zum Ausdruck kommt, daß weder das eine noch das andere sich gleich bleibt, wenn es sich globaler Beobachtung stellt. Die postkoloniale Perspektive ist die, die sich nicht auf diese oder jene Kultur, auf erste oder dritte Welt, auf aufklärerischen Universalismus oder traditionell partikularen Perspektivismus festlegen lassen will. Bhaba sieht nicht nur ein *international*, sondern v.a. ein *translational problem*. Es ist das Problem der perennierenden Übersetzung, die Übertragung des einen ins andere, die stete Fortentwicklung der Welt, die geradezu explosive Gegenseitigkeit von Beobachtungen, die keine Originale, keine Präsenz mehr zulassen kann, die nichts so hinterläßt, wie es war – weder das Übersetzte, noch den Übersetzer. Die Position des westlich kontaminierten Angehörigen nicht-westlicher Kultur, der das Sowohl-als-auch wie das Weder-noch verkörpert, repräsentiert – so Bhaba – das Problem der Repräsentation selbst (vgl. Bhaba 1994, S. 227). Er symbolisiert die Arbitrarität, die Kontingenz, das Gewordensein, den Zufall, das Chaos und die *différance* (Derrida) jeder Kulturproduktion (vgl. Bhaba 1994, S. 173f.).

Die – v.a. literaturwissenschaftlich geführte – Postkolonialismus-Debatte ist ohne Zweifel ein wenig massenwirksamer Spezialdiskurs. Er bietet eine radikalisierte Lesart an, die gewissermaßen in der Dekonstruktion des Gedankens stabiler, sich nicht permanent verändernder Kulturen liegt. Indem die Figur des westlich kontaminierten Angehörigen nicht-westlicher Kultur auf die *différance* jeder Kulturproduktion selbst verweist, auf die paradoxe selbsttragende Konstruktion jedes vermeintlich festen Bodens, besteht seine „Realität“ gerade darin, die Instabilität aller Realität zu repräsentieren. Aber man muß jenseits dieser intellektuellen Selbstbeschreibungen gar nicht lange nach realen Beispielen suchen. Selbst in einem erklärten Nicht-Einwanderungsland wie der Bundesrepublik Deutschland gelingen eindeutige Zurechnungen kultureller Identität bei einigen Millionen Abkömmlingen wenn nicht kolonialer, dann doch industrieproletarischer Migranten nicht mehr, wie wir spätestens der Debatte um die doppelte Staatsbürgerschaft entnehmen können. Die doppelte Angehörigkeit hat eine paradoxe Wirkung, weil sie Angehörigkeit keineswegs verdoppelt, sondern den Mechanismus der sozialen Angehörigkeit und Zugehörigkeit grundlegend in Frage stellt. Selbst und Ort, Identität und Raum, soziale Schließung und Territorium treten auseinander und zerstören die dörfliche Idylle des nationalstaatlichen „Behälters“.

Der postkoloniale, hybride Migrant ist deshalb letztlich der prototypische Bewohner der Weltgesellschaft. Er repräsentiert multikulturelle Identität und Nicht-Identität zugleich, und seine Repräsentation im Diskurs ist keineswegs an seiner statistischen Repräsentanz für die Bevölkerung der Weltgesellschaft zu messen. Er ist freilich auch kein leuchtendes Beispiel, kein Erbe des „guten Wilden“, in den Ethno-Eklektiker westlicher Bildungsschichten all das hineinprojizieren könnte, was ihnen die Gewöhnlichkeit des modernen Alltags verwehrt – Naturnähe und Ursprünglichkeit, unverdächtige Traditionalität und emotionale Lockerheit, sexuelle Attraktivität und gegenmoderne Sozialität.

Und umgekehrt läßt sich die postkoloniale Perspektive auch nicht auf die bloße Umkehrung vormaliger Machtverhältnisse bzw. Wertigkeiten ein, wie sie v.a. in der US-amerikanischen Öffentlichkeit zu beobachten ist, wenn Angehörige von Minderheiten ihre zuvor herabgewürdigten Zuschreibungen nun mit Selbstbewußtsein den früheren Peinigern entgegenhalten. In einem Essay des Literaturwissenschaftlers Edward W. Said heißt es: „Hatte man Schwarze zuvor stigmatisiert und ihnen eine den Weißen untergeordnete Position zugewiesen, so ist es seither geboten, das Schwarzsein nicht zu verleugnen und nicht nach dem Weißsein zu trachten, sondern vielmehr das Schwarzsein zu akzeptieren und zu feiern, ihm sowohl poetisch als auch metaphysisch Würde zu verleihen. Die *négritude*, die zuvor ein Zeichen der Herabwürdigung und Minderwertigkeit gewesen war, gelangte auf diese Weise zu einem positiven Sein.“ (Said 1997, S. 86) Und – so darf man hinzufügen – es beteiligt sich daran, jene von den vormaligen Peinigern aufgezwungene „Identität“ zu kopieren, eine homogene Gruppe mit „identischen“ Merkmalen zu sein. Das rassistische „*Die sind doch alle gleich!*“ und das widerstehende „*Wir!*“ sind – bei aller Differenz – epistemologische Geschwister, die durch so-

ziale Praxis Identitäten erst erzeugen, die es ohne sie nicht gäbe, an denen wir aber gerade deswegen nicht vorbeisehen können, weil die Bezeichnung unseren Blick erzeugt, ja unser Blick *ist*. Oder haben Sie schon einmal einen Schwarzen *nicht* gesehen?

Der postkoloniale Diskurs verzichtet auf die sozialromantische Attitüde der Ursprünglichkeit der Unterdrückten ebenso wie darauf, das Andere, das Dazwischen mit einer besonderen Würde zu versehen. Said schreibt, „daß die bloße Existenz als unabhängiger, postkolonialer Araber oder Schwarzer oder Indonesier weder ein Programm noch ein Prozeß noch eine Vision ist. Sie ist vielmehr nichts weiter als ein geeigneter Ansatzpunkt, an dem die wirkliche Arbeit, die harte Arbeit, beginnen könnte“ (Said 1997, S. 88). Die wirkliche, die harte Arbeit ist freilich die, nicht den postkolonialen Araber, den Schwarzen oder den Indonesier als Hybriden zu entlarven – das dürfte uns (sic!) nicht schwerfallen. Wirklicher und härter ist es, dies auch bei Westfalen, bei Bayern, bei Deutschen, Franzosen und Wallisern, bei Schotten, Andalusiern und Lombarden, bei Eidgenossen, Polen und Russen zu tun. Die Weltgesellschaft und ihre Verwerfungen zwingen geradezu zum ethnologischen Blick auf uns selbst.

Menschliche Klone

Klone sind genetische Kopien, in der Pflanzen- und Tierwelt bereits erfolgreich erprobt. Man muß kein Prophet sein, um vorauszusehen, daß trotz aller Warnungen und Verbotsversuche in absehbarer Zeit auch menschliche Genkopien erzeugt werden, mindestens jedoch Manipulationen am menschlichen Genom. Was mich daran hier interessiert, ist folgendes: Mit welchen Argumenten wird gegen das Klonen bzw. die Genmanipulation beim Menschen gestritten? Ich kann hier selbstverständlich nicht jene breite Diskussion wiedergeben, die darüber geführt wird, sondern möchte lediglich einen recht prominenten Diskussionsbeitrag von Jürgen Habermas als Beispiel nehmen (vgl. Habermas 1998).

Zunächst betont Habermas, daß es sich nicht um ein rein biologisches Problem handelt, denn eine Pflicht zur Arterhaltung und zur Nichteinmischung ins Erbgut lasse sich allein biologisch sicher nicht begründen. Habermas bewegt sich strikt auf der Gegenseite von Natur. Es wird dabei implizit auf die Natur des Menschen verwiesen, die darin bestehe, nicht ausschließlich 'Natur' zu sein, eine reflexive Einstellung zu sich selbst und zu seinem Verhalten zu gewinnen und so jene gegen-natürliche menschliche Welt zu erschaffen, die wir gewöhnlich 'Kultur' nennen.

Ist aber, so muß an die Adresse von Habermas gefragt werden, diese Unterscheidung von Natur und Kultur noch haltbar? Zerfließen nicht gerade angesichts gen- und reproduktionstechnischer Möglichkeiten jene bequemen Zurechnungen? Können wir Natur immer noch als jene unserem Zugriff letztlich entzogene Sphäre behandeln, die uns – wie vormalis die Herrschaft Gottes – den *regressus ad infinitum* abnimmt und uns so mit einem Grund versorgt, der zwar beschrieben, benutzt und ausgebeutet werden kann, nicht aber weiter begründet werden muß? Und können wir Kultur und Gesellschaft tatsächlich als Reich der freien Entscheidung ansetzen, das der Heteronomie der Natur die Autonomie des Willens und der reziproken Verständigung entgegensetzt?

Habermas' Argumentation scheint die letzten beiden Fragen zu bejahen. So brauche die Anerkennung der Autonomie eines Menschen jene unverfügbare Kontingenz, die seine genetische Existenz einer blind waltenden Natur und nicht einer sehenden Auges gefaßten Entscheidung verdankt, um jede Letztzurechnung loszuwerden. Ähnlich wie sich in der gottfernen und prophetenlosen Zeit der Moderne (Max Weber) Gott – wenn überhaupt – ernsthaft nur noch in der Figur des radikalen *deus absconditus* denken läßt, setzt Habermas eine *natura abscondita* an, eine Sphäre, auf die uns die Sicht verstellt ist und die den Grund unserer Existenz in den unverfügbaren Abgrund unserer sterblichen Natur verschiebt, auf deren Boden aber erst die unbedingte Anerkennung frei handelnder Rechtspersonen denkbar ist.

Habermas' Argumentation ist in der Tat stichhaltig. Sie macht darauf aufmerksam, daß unsere bloß biologisch bedingte psychophysische Existenz außerhalb jener 'exzentrischen' Sphäre gestaltbarer Kultur liegt, innerhalb derer wir uns aber über das Wahre, Gute und Wahrhaftige zu verständigen haben. Und gerade weil jene Voraussetzung außerhalb dieses Zugriffs liegt, versorgt sie in ihrer blinden Zufälligkeit und evolutionären Undurchsichtigkeit die Bedingungen kultureller Verständigungsprozesse mit einem Moment des Unbedingten. Im Klartext: Unser bloßes So-Sein läßt sich niemandem vorwerfen, da Natur keinen Personstatus hat und da dieses So-Sein zunächst die Bedingung und nicht die Folge jeder Entscheidung ist – oder: sein soll.

Dies Letzte ist das Problem. Denn schon die *Möglichkeit* des Klonens, der gentechnischen Beleuchtung jenes Abgrundes, macht exakt das unmöglich, was Habermas uns mit Recht anempfiehlt: nämlich selbst zu entscheiden und die kontingenten Grundlagen unserer natürlichen Existenz in ihrem kontingenten und unsichtbaren Status zu belassen. Schon die Notwendigkeit aber, diese moralisch-praktischen Fragen, die sich bis vor kurzem noch gar nicht gestellt haben, überhaupt erörtern zu müssen, zerstört die Grundvoraussetzung dessen, was Habermas als Moment der Unbedingtheit menschlicher Lebensformen ansetzt: die klare Trennung von (notwendiger) Natur und (freier) Kultur. Bereits die bloße Denkmöglichkeit, die 'natürlichen' Grundlagen des Menschen zu entschlüsseln und schließlich zu verändern, erzeugt unweigerlich einen Sog, der die Unterscheidung von Natur und Kultur implodieren läßt. Habermas empfiehlt, Natur nicht zu manipulieren, d.h. die Konsequenzen mitzubedenken, die eine Umsetzung des Zugriffs auf Natur für gesellschaftliche Zurechnungs- und Anerkennungsverhältnisse hätte. Er sagt: Entscheidet Euch für die Aufrechterhaltung des Reservats der Unverfügbarkeit; entscheidet Euch für die Aufrechterhaltung eines Raumes, der Eurer Entscheidung entzogen bleibt!

Diese Aufforderung enthält eine Paradoxie: Sie appelliert an die Bedeutung der Unverfügbarkeit des menschlichen (individuellen) Genoms und erkennt zugleich ihre mögliche Verfügbarkeit an, wozu sonst überhaupt eine solche Aufforderung? Was vormals allein aufgrund seiner Unsichtbarkeit wirkte, wird damit endgültig destruiert, weil es seiner Unsichtbarkeit entkleidet ist. Eine der Konsequenzen dieser *Paradoxie der Sichtbarkeit* besteht bereits darin, daß damit auch die Entscheidung *gegen* das Klonen eine Entscheidung ist, also zugerechnet werden kann und somit die Autonomie auch des nicht geklonten Menschen nachhaltig zerstören könnte. Warum sollte ein mit 'natürlichem' Genom ausgestatteter Mensch seinen Eltern nicht vorwerfen, sich auf jenen biologischen Zufall verlassen zu haben, der zu jener individuellen Person geführt hat, die sich da beklagt?

Diese neue Bio-Technologie wirkt auf jene bequeme Unterscheidung zurück, mit der wir unsere besten moralischen Argumente gegen sie munitionieren. Ihre bloße Existenz, ihre grinsende Fratze zwingt uns dazu, das, was zuvor blindes Walten unseres ganz Anderen war, evolutionärer Zufall und zufällige Evolution, nun als eigene Entscheidung zu behandeln. Die Gentechnik destruiert damit die Unterscheidung von Natur und Kultur und zwingt uns dazu, auf Gebieten Entscheidungen zu treffen, die vormals die unverfügbare Grundlage all unseres Entscheidens gebildet haben.³

3) Wohlgemerkt: Das bedeutet nicht, daß die genetische Disposition des Menschen tatsächlich seine ganze Existenz ausmacht. Der gegenwärtige Diskurs übers Klonen krankt daran, daß kaum mitbedacht wird, daß die individuelle Existenz nicht zuletzt einer rekursiv organisierten biographischen Evolution und v.a. einer strukturellen und gegenwartbasierten Kopplung mit sozialen Systemen unterliegt. Die genetische Disposition ist nur ein Wirkungsfaktor unter anderen, der die individuelle Existenz konditioniert. Daß dies im Diskurs freilich kaum eine Rolle spielt, veranschaulicht treffend, welche epistemologische Verunsicherung schon die bloße Denkmöglichkeit einer gewissermaßen informationstechnischen Aufhellung des dunklen (Ab-)Grundes des menschlichen Selbstverhältnisses auslöst. Denn wenn wir erst zu *entscheiden* beginnen, werden die Wirkursachen selbst kaum mehr zurechnungsfähig sein.

Die genetische Manipulierbarkeit des Menschen bringt die Zwei-Reiche-Lehre von Freiheit und Notwendigkeit durcheinander. Die Freiheit, Natur zu manipulieren und Kopien zu erstellen oder Menschen nach genetischen Konstruktionsplänen zu entwerfen, bringt zugleich die Notwendigkeit hervor, selbst unsere nicht-manipulierte Existenz einer Entscheidung zuzurechnen. Das Monströse an der gentechnischen Revolution sind weniger die Frankensteinschen Szenarien der Menschenproduktion als vielmehr die Konsequenzen für unser kulturelles Selbstverständnis. Bot 'Natur' – ob in ihrer romantisch-naiven oder biologisch-realistischen Variante – bis jetzt noch den letzten legitimen Argumentationsfokus, an den sich Schicksalhaftes, Unverfügbares, gesellschaftlicher Kontrolle Entzogenes, Unveränderliches oder schlicht Hinzunehmendes adressieren ließ, räumt die genbiologische Zerstörung der Dichotomie von Natur und Kultur selbst mit dieser säkularisierten Lösung des Theodizeeproblems auf. Denn was sich als Leiden in der und an der Welt nicht mehr an einen gnädigen oder strafenden Gott delegieren ließ, erlaubte wenigstens die Natur, die dem Leiden wenn schon keinen Sinn, dann doch einen Raum gab. Mit der Auflösung jener einfachen Unterscheidung von Natur und Kultur freilich wird selbst die Theodizee Gegenstand menschlicher Entscheidungen – und damit kehrt all das, was das westliche Denken so erfolgreich in (göttliche) Reiche der Allmächtigkeit oder (natürliche) Reiche der Notwendigkeit auslagern konnte, zurück.

Spätestens der Genbiologie ist gelungen, was inzwischen zwei Generationen postmoderner und poststrukturalistischer Expertendiskurse nur für ein ausgewähltes Fachpublikum verständlich machen konnten: den Mythos der unverfügbaren Natur und der frei gestaltbaren Kultur zu dekonstruieren. Die Frage der Natur des Menschen jedenfalls, sie hat sich überlebt und paradox gemacht, und Anthropologie gerinnt gewissermaßen zu einer theologischen Disziplin, da man *den Menschen* als kollektivsinguläre Entität nurmehr aus der Perspektive des Nirgendwo denken kann – aus der Perspektive Gottes nämlich, dem allein das Privileg zusteht, eine Perspektive des Nirgendwo einzunehmen, und der deshalb ohne Perspektive auskommt.

Transsexuelle

Wie die Debatte um die Veränderung des menschlichen Genoms setzt auch die feministische Debatte um die Rede vom Geschlecht an der Unterscheidung von Natur und Kultur an und verändert damit den traditionellen Gegenstandsbereich der Kulturwissenschaften. Der akademische Feminismus hat zunächst damit begonnen, Frauen als Bewohnerinnen der Welt überhaupt sichtbar zu machen und Wissen über ihre Lagerung im sozialen Raum zu produzieren und zu verbreiten. Der politische Feminismus hat dieses Wissen in politische Programme und Aktionsformen umgesetzt und Frauen als Subjekte von Politik angesetzt. Erst in einem zweiten Schritt jedoch tauchte die Frage auf, mit wem es solche Analysen, Aktionen und Postulate eigentlich zu tun haben, wenn von *Frauen* die Rede ist. Am wirksamsten sind sicher die Fragen von Judith Butler gewesen. Bei ihr heißt es: „Gibt es eine Gemeinsamkeit unter den 'Frauen', die ihrer Unterwerfung vorangeht, oder verdankt sich das Band zwischen den 'Frauen' einzig und allein ihrer Unterdrückung?“ (Butler 1991, S. 19) Zunächst scheint es eine solche Gemeinsamkeit zu geben: Frauen sind – zumindest biologisch gesehen – Frauen, doch „*Biologie ist kein Schicksal*“, lautete eine der publikumswirksamen Parolen, daraus allein läßt sich weder eine Subordination von Frauen noch eine sonstige *kulturelle* Bestimmung der Geschlechter ableiten. Um dies auszudrücken, wurde die Unterscheidung von *sex* und *gender* eingeführt, um mit dem natürlichen Geschlecht, dem *Sexus*, nicht auch das kulturelle Geschlecht, die Geschlechtsidentität, *gender* mitzudenken. Und auf den ersten Blick scheinen damit alle Probleme gelöst zu sein. Butlers diskursanalytische Arbeit freilich konnte zeigen, daß die Rede vom natürlichen Geschlecht nichts anderes ist als *Rede* vom natürlichen Geschlecht. Die These, in der sich letztlich das derzeitige Credo kulturwissenschaftlicher Zumutungen präsentiert, lautet: Es gibt keine Möglichkeit, aus dem Reich der Kommunikation und der kulturellen Bezeichnungen, aus dem Zeichenuniversum der Sprache und der Bedeutungen oder

wenigstens der Erfahrungen herauszutreten. Es läßt sich nichts Unbedingtes denken, das nicht mindestens noch durch seine Bezeichnung bedingt wäre, durch seine kulturelle sprachliche oder auch nicht-sprachliche Repräsentation. Und das gilt auch für Natur. Noch die Unterscheidung von *Natur* und *Kultur* ist eine *kulturelle Unterscheidung*, und so ist auch die Unterscheidung von *sex* und *gender* eine solche, die auch auf der Seite der Natur bezeichnen muß, ergo nur *gender* hervorbringt.

Wem das zu diskursanalytisch unkonkret, zu poststrukturalistisch versponnen, zu abgehoben erscheint, muß nur einen Blick in die Forschung über Transsexuelle wagen, um neben der theoretischen die *praktische* Dekonstruktion des natürlichen Geschlechts zu beobachten. Nach dem Modell der klassischen mikrosoziologischen Untersuchungen von Harold Garfinkel (1967), Erving Goffman (1996), Susann Kessler und Wendy McKenna (1978) wird gerade am Prozeß der Geschlechtsumwandlung etwa von Stefan Hirschauer (1993) und Gesa Lindemann (1994) das *doing gender* (Candace/Zimmerman 1991), die interaktive, praktisch-alltägliche Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit (Hirschauer 1989) empirisch untersucht. Die Ergebnisse solcher Untersuchungen zeigen, daß Geschlechtswechsel weder schlicht mit der Veränderung der körperlichen Ausstattung vonstattengeht, noch mit einer bloßen Veränderung von Name, Sprache und „Identität“. Dieser Wechsel muß vielmehr praktisch erarbeitet werden, er muß quasi natürlich werden, und zeigt doch gerade darin, daß er nicht im geringsten auf Natur basiert. Die Stabilität der Geschlechterpolarität unserer Kultur zeigt sich darin, daß sowohl das leiblich-affektive Selbstverhältnis als auch der soziale Habitus als leibliche Person ganz und gar eingelassen ist in die *gender*-spezifische Polarität der Subjektconstitution. Die erwähnten Forschungen zeigen, wie sich die Leib-Verhältnisse ändern, wenn sie einem *gender-shifting* ausgesetzt werden. Und sie zeigen zugleich, wie die Person im Prozeß der Geschlechtsumwandlung zu einem unbezeichnenbaren *Dazwischen* mutiert, dem keine Bedeutung mehr anhaften kann und das geradezu sozial verschwindet. Der Leib wird so selbst Teil des Diskurses.

Die empirische Analyse der Transsexualität bestätigt jedenfalls die diskursanalytische und poststrukturalistische These von der Unhintergebarkeit der Bezeichnung und der Geschlossenheit des Zeichenuniversums. Sie bestätigt die Annahme, daß auch *sex* eine *gender*-Kategorie ist, also der Leib keine Natur im Sinne unbedingten So-Seins ist. Sie bestätigt aber auch, wie wirksam und geradezu unausweichlich die Ergebnisse kultureller Konstruktionsprozesse sind. Die neuen kulturwissenschaftlichen Debatten beschreiben nicht nur die *Konstruktion von Wirklichkeit*, sondern auch die *Wirklichkeit von Konstruktionen*, d.h. ihre ungeheure Wirkmächtigkeit und ihren quasi-natürlichen Status. Bornierte Kritiker des epistemologischen und soziologischen Konstruktivismus, also jener Theorieannahme, die alles, was auf dem kulturellen Feld geschieht, als Ergebnis sozio-kultureller Konstruktionsprozesse ansieht, bornierte Kritiker des Konstruktivismus also, verwechseln Konstruktivismus mit *Beliebigkeit*, als könne man sich, wenn einem diese Welt nicht passe, beliebig eine andere konstruieren – mitnichten! Auch wird niemand bestreiten, daß es Männer und Frauen „gibt“, daß es männliche und weibliche Körper „gibt“, ja daß es überhaupt Körper „gibt“ – nur: daß es das bloße „es gibt“ ohne, jenseits oder außerhalb kultureller Konstruktionsprozesse geben könnte, das läßt sich schon bestreiten. Insofern sind auch Körper Kultur, wie ihre Bezeichnungen zu Natur gerinnen.

Das Radikale solcher konstruktivistischer Ideen ist, *sowohl* den konstruktiven Charakter von Kulturercheinungen *als auch* ihre Wirkmächtigkeit, ihre herrschaftliche Wirkung und ihr gewaltsames Potential zu reflektieren. Das *doing gender*, also die jeweils praktisch-interaktive Herstellung von Geschlechtsidentität scheint geradezu unausweichlich zu sein, und deshalb erscheint die Legitimation als *Natur* auch so praktikabel. Und wer den Konstruktivismus – wie *radikal* er sich auch immer geriert – nur auf sprachliche Zeichen und Diskurse beschränkt und nicht auch auf Körper, technische Gegenstände und räumliche Konstellationen, bleibt immer noch in der naiven Kontextur der ontologischen Natur/Kultur-Dichotomie gefangen. Schon

deshalb kann man am Körper nicht vorbeisehen, und schon deshalb beteiligt er sich immer schon am Konstruktionsprozeß der Geschlechter. In diesem Sinne ist der Körper nicht nur Konstrukt, sondern auch Konstrukteur!

In ihrem berühmten Aufsatz *Doing Gender* fragen Candace West und Don Zimmerman (1991, S. 32) am Ende: „Can we avoid doing gender?“ Man kann die Frage letztlich nicht beantworten. Ganz ohne Zweifel bringt die moderne Gesellschaft zunehmend Handlungsbereiche hervor, die weniger geschlechtlich geprägt sind als frühere, dort jedoch, wo konkrete Personen miteinander interagieren – und wo ist das eigentlich nicht so? – dort also treten Subjekte immer *gendered* auf, weil unser Blick nichts anderes sehen kann. Und wer diesen Blick *vermeiden* will, wer ein *undoing gender* versucht, der muß exakt das aktiv tun – und das wäre ein erneutes *gendering*, oder? Oder haben Sie schon einmal eine Frau *nicht* gesehen?

Die Unausweichlichkeit und die Paradoxie dieses Blicks wird in der feministischen Debatte als Problem angemessener Geschlechterpolitik diskutiert. Ähnlich wie schon am Beispiel des Rassismus hat auch sowohl das Subjekt wie das Objekt der Geschlechterpolitik das Problem, jene Identität, die es zu bekämpfen gilt, mitzuerzeugen und zu stabilisieren. Ein Satz wie „*Diese Stelle muß mit einer Frau besetzt werden, weil das Geschlecht keine Rolle spielen darf!*“ ist sowohl auf eine geradezu erfrischende Weise naiv, als auch auf eine geradezu tragische Weise reflexiv: In ihm spiegelt sich die Unausweichlichkeit des *doing gender* auch dort, wo seine Folgen Gegenstand politischer Aktionen sind; und in ihm spiegelt sich – auf geradezu Adornitische Weise – die Verwobenheit noch der Kritik in ihren Gegenstand. Die Figur der Transsexualität jedenfalls ist im Diskurs um die angemessene Rede vom Geschlecht zum Prototyp dessen geworden, der zugleich Konstrukteur und Konstrukt ist, Täter und Tat, Subjekt und Objekt.

Epistemologische Geschwister

Meine drei Freunde, der postkoloniale Migrant, der geklonte Mensch und der Transsexuelle – und weil es sich nicht vermeiden läßt: die postkoloniale Migrantin, der geklonte Mensch und die Transsexuelle – meine drei Freunde also sind epistemologische Geschwister und damit die prototypischen Bewohner einer Welt, in der die eindeutige Repräsentation einer radikalen Krise unterliegt. Diese drei Freunde sind die unfreiwilligen Helden einer Erzählung, die nur noch sich selbst erzählen kann und auf nichts weiter verweist als auf die epistemischen Praktiken ihrer selbst. Die einzige Legitimation dieser Erzählung ist sie selbst. Diese drei Freunde sind die Helden eines Sprachspiels, das sich in den Kulturwissenschaften darangemacht hat, alles, was geschieht, als Sprachspiel zu entlarven – als Spiel freilich, das jegliche spielerische Lockerheit verloren hat und aus dessen kairologischer Faszination man nicht mehr so einfach in die chronologische Selbstverständlichkeit des Alltags zurückkehren kann. Diese drei Freunde schlagen zurück. Sie schlagen zurück auf die epistemologische Sicherheit der Moderne, in der Bezeichnungen immer noch *für etwas* standen.

Bewohner der modernen Welt waren unhintergebar und unbefragt Menschen, die Angehörige eines Volkes/einer Kultur/einer Nation waren und dies in jedem Falle als Mann oder Frau – und diese Formen der Zugehörigkeit hatten quasi-natürlichen, also unbedingten Charakter. Diese Unbedingtheit ließ ihre Bezeichnungen – Nation, Kultur, Mensch, Mann/Frau – gewissermaßen naturalistisch daherkommen. Die kulturelle Differenz von Bezeichnung und Bezeichnetem war unsichtbar, weil sie unbefragt blieb. Das Bezeichnete fügte sich der Metaphysik der Substanz und hatte eine körperliche Bio-Natur: als Volkskörper der Nation und als Textcorpus der Kultur, als menschlicher Körper, als männlicher und weiblicher Körper. *Kultur repräsentierte* – sowohl in Begriffssystemen wie in der Sozialform des Katheders an höheren Schulen und Universitäten durch professorale Hoheitsgebiete für die Deutung des Erhabenen sowie in der Abendrobe in Konzertsaal, Theater und literarischem Salon.

Neuere kulturwissenschaftliche Zumutungen behaupten dagegen eine Krise der Repräsentation – zunächst im philosophischen Expertendiskurs, der etwa vom Strukturalismus eines Ferdinand de Saussure bis zum Poststrukturalismus eines Jacques Derrida die unhintergehbare Differenz von Präsenz und Repräsentation betont sowie die Unmöglichkeit, aus dem Zeichenuniversum auszubrechen (Derrida 1988), oder mit Michel Foucault, der die Macht der Bilder auf die Macht des Blicks zurückführt (Foucault 1976), oder mit Donna Haraways Beschreibung der Welt als „polymorphes Informationssystem“ (Haraway 1995, S. 48). Diese theoretischen Dekonstruktionen haben den akademischen Blick zu schärfen geholfen, sie lassen erkenntnistheoretische, text- und sozialwissenschaftliche Konstruktionsprobleme deutlich werden, und sie trainieren den selbstkritischen Blick der Kulturwissenschaften, die zu lange in dem Gestus verharren, die Welt nur zu kritisieren und verändern zu wollen – es kommt aber auch darauf an, die Welt unterschiedlich zu interpretieren. Die Kulturwissenschaften werden gewahr, daß sie selbst wie ihr Gegenstand involviert sind in die *Produktion* ihres Gegenstandes. Sie werden gewahr, daß sie bei der Dekonstruktion der Welt auch auf sich selbst stoßen, und verlieren damit alle Netze und doppelten Böden, die den Szientismus der Moderne mit denknottwendigen Aprioris, ontologischen Realitäten und objektiven Perspektiven abgesichert haben.

Meine drei Freunde freilich stehen für *praktische*, für *empirische Dekonstruktionen*. Sie exekutieren das Urteil, das die Theoriedekonstruktion längst gesprochen hat, und sie schlagen zurück auf ihre *normalen* Varianten:

- Der hybride *postkoloniale Migrant* schlägt zurück auf alle, die sich und anderen zumuten, Autochthone und Einheimische zu sein – er zerstört Identität und markiert das globale Dazwischen und macht auch Bodenständige zu Hybriden. Exakt in dieser Wirkung liegt der Defätismus des Fremden. Zugleich erteilt er romantischen Phantasien einer *multikulturellen Koexistenz* ebenso eine Absage wie den anal fixierten Obsessionen kultureller und nationaler Reinheit.
- Der *Klon* schlägt zurück auf die unbedingte Natur des Menschen, auf den göttlichen Ursprung des Humanums, das gerade in der Unverfügbarkeit unserer Existenzgrundlage lag. Er manipuliert auch den „natürlich“ gezeugten Menschen und zieht die Unterscheidung von Natur und Kultur ein. Und er zerstört paradoxerweise die Figur des *autonomen Subjekts* in dem Moment, in dem sich der Mensch Autonomie in der Gestaltbarkeit seiner „natürlichen“ Grundlagen zu geben anschiekt.
- Der *Transsexuelle* schlägt zurück auf die geschlechtliche Ordnung der Welt und läßt jede semantische Behauptung geschlechtlicher Identität – verstanden sowohl als sexuelles Selbstkonzept wie auch als soziale Identität von Frauen als Frauen und Männern als Männern – zirkulär werden. Er macht aber auch jene lächerlich, die kulturelle Konstruktionen für beliebig und frei wählbar halten, indem er den ontologischen Schein des realen Körpers aufleuchten läßt, dem in seiner Körperlichkeit freilich nicht jenseits seiner Bezeichnung beizukommen ist – als könnte sich das Bezeichnete von seiner Bezeichnung lösen.

Diese drei Freunde sind zwar Helden einer – wenn man so will – postmodernen Erzählung, sie sind aber keine romantischen Helden, sie taugen nicht als Idole – das würde sie wiederum zu *Repräsentanten* machen, was meine schöne Erzählung ziemlich in Gefahr bringen würde. Ihre theoretische Funktion besteht lediglich darin, die epistemologische Unsicherheit der Bezeichnung zu bezeichnen. *Hybride Migranten*, *Klone* und *Transsexuelle* sind nur *Heuristika*, die unsere gewohnten Sichten bis zur Kenntlichkeit entstellen. Sie sind aber keine *Therapeutika*, keine Heilmittel, im Gegenteil: sie repräsentieren keine neue *Ordnung der Dinge*, sondern eine Verunsicherung nicht nur auf der Gegenstandsseite, sondern auch auf der Seite des wissenschaftlichen Beobachters, der damit fast zwangsläufig vom Soziologen zum Epistemologen werden muß.

Konsequenzen für die Soziologie

Und das ist nun auch meine letzte Frage: Welche Konsequenzen lassen sich aus solchen epistemologischen Verunsicherungen für die Soziologie ziehen? Sehe ich recht, so haben wir es mit der kulturwissenschaftlichen und kultursoziologischen Dekonstruktion unseres Blicks und mit der Implosion von Begriffen und Unterscheidungen keineswegs mit einem bloß akademischem Sprachspiel zu tun. Es reflektiert sich darin vielmehr die epistemologische Verunsicherung einer Umbruchphase der Moderne, der viele ihrer Selbstverständlichkeiten und eingespielten Routinen unter der Hand verschwinden, ohne daß sich dies schon in neuen, angemessenen Selbstbeschreibungen der Moderne, auch soziologischen Selbstbeschreibungen, niedergeschlagen hätte. Jedenfalls kann weder mehr auf die eingespielte Unterscheidung von Natur und Kultur bzw. Gesellschaft unbesehen zurückgegriffen werden, noch auf ein Subjekt als Zurechnungsfokus sozialer Handlungen, das mehr wäre als dies: eine Zurechnungsadresse nämlich. Ebenso wenig scheint die nationalgesellschaftliche Schließung gesellschaftlicher Einheiten mehr praktikabel zu sein wie das Festhalten an den Mythen kultureller Integration und des Zusammenhangs von Ort und Selbst. Und vielleicht besteht die größte Herausforderung für die Soziologie der gegenwärtigen Moderne darin, daß sie nicht mehr wie noch vor ein bis zwei Generationen zur hemdsärmeligen Tat aufrufen kann, sondern eher davor warnen muß, allzu hemdsärmelig auf eine Linearität von Planungshorizont und Folgekonstellation ökonomischer, politischer, militärischer, wissenschaftlicher oder pädagogischer Prozesse zu hoffen.

Vielleicht befindet sich eine derart verunsicherte Soziologie heute in einer ähnlichen Situation wie die Gründergeneration der akademischen Soziologie nach der letzten Jahrhundertwende. Durkheim, Weber, Tönnies und Simmel – um die vielleicht wichtigsten Namen unter vielen anderen zu nennen – waren alles andere als Apologeten jenes modernen Mythos, der im aufklärerischen Fortschrittsglauben der Epoche an die wissenschaftliche Revolutionierung der sozialen Welt geglaubt hat. Sie haben das Comtesche Hurra-Programm der Versöhnung von Ordnung und Fortschritt – dem die Soziologie ja einen geradezu zivilreligiösen Odem einhauchen sollte – nicht fortgeschrieben, sondern eine eher skeptische Haltung zu nicht intendierten, zumindest aber nicht erwarteten Folgen des Modernisierungsprozesses eingenommen. Sie haben mit ihren Diagnosen des Sinn- und Gemeinschaftsverlustes letztlich an den Grundfesten der kulturellen Moderne selbst gerüttelt, die ja neuen Sinn auf Vernunft und – wie es dann später bei Parsons heißen sollte – *gesellschaftliche Gemeinschaft* gründen wollte, also auf die kreativen Energien des nationalstaatlichen Konfliktkonsensus (vgl. Nassehi 2000).

In dieser Weise an die Klassiker anzuschließen, heißt nicht, deren Diagnosen des Sinn- und Gemeinschaftsverlustes ohne historisch-kritische Exegese schlicht zu übernehmen oder in modernere Formen zu gießen. Mir scheint derzeit eher so etwas wie *Sinnüberschuß* und *Gemeinschaftsgefahr* zu beklagen zu sein. Nein, in dieser Weise an die Klassiker anzuschließen, heißt, mit deren Impetus an einem soziologischen Begriffsapparat zu arbeiten, der allzu routinisierte Bezeichnungs- und Diskurspraxen verunsichert. Soziologische Erkenntnis ist immer dann aufregend, wenn sie den routinemäßigen Blick des Alltags und die unhinterfragten Plausibilitäten sozialer Konstellationen mit einer anderen, theoretisch und methodisch kontrollierten Lesart versorgt. Die soziale Welt gegen den Strich zu bürsten, Selbstverständlichkeiten als hochvoraussetzungsreiche und kontingente Unwahrscheinlichkeiten zu sehen, das ist das Geschäft einer Soziologie, die nicht zur Selbstberuhigung taugt und die den ethnologischen Blick auf das Selbstverständliche, Naheliegende und Offensichtliche ebenso aufregend gestalten müßte, wie sie es für schauernde Beispiele wie entwurzelte Migranten, entborgene Klone und verfremdete Transsexuelle vielleicht vermag.

Was ich hier die *epistemologische Verunsicherung der Soziologie* nenne, ist in zwei Genitiv-Varianten zu denken. Im Modus des *genitivus obiectivus* gefällt sich die Soziologie schon

immer als Hofnarr im Kanon der Wissenschaften – der Hofnarr ist der einzige, der die Wahrheit sagen darf, ohne geköpft zu werden, freilich um den Preis, nicht ganz ernst genommen zu werden. Sie hält ihrem Gegenstand einen Spiegel vor, indem sie – wie Niklas Luhmann es in seiner Bielefelder Abschiedsvorlesung so schön gesagt hat – nicht nur zu sagen weiß, was der Fall ist, sondern auch, was dahintersteckt. Dieser Gestus der intellektuellen Priesterherrschaft, die die anderen die Arbeit tun läßt, hängt uns immer noch nach.

In der Variante des *genitivus subjectivus* freilich wartet viel Arbeit auf uns, denn die epistemologische Verunsicherung der Soziologie selbst läßt uns nicht mehr daran vorbeisehen, daß wir selbst zu unserem Gegenstand gehören, daß unsere eigene Tätigkeit dem gleichen Verdikt der selbsttragenden Konstruktion und der Krise der Repräsentation unterliegt wie wir es unseren Erkenntnisgegenständen heute so gerne ins Stammbuch schreiben. Anders als die Klassiker, die ja jene Nomenklatur erst entworfen haben, die wir nach wohlfeiler Lehre im Vordiplom der Black-Box unserer Studierenden wieder entlocken, sehen wir uns derzeit vielleicht eher der paradoxen Notwendigkeit des bewußten Vergessens ausgesetzt. Daß unsere Kategorien von Natur und Kultur, von Subjektivität und Autonomie, von Steuerung und Planbarkeit, von Sozialraum und geographischem Raum, unser Glauben an das reziproke Verhältnis von gutem Willen und gelungener Problemlösung, auch die stets aktuelle linke Erwartung, daß kollektive Einsicht und einsichtige Kollektive politisch erzeugt werden können, ja daß so etwas wie ein Weltbürgerstatus oder wenigstens eine Weltbürgerbewegung auch nur denkbar wäre usw., daß also diese Kategorien sich selbst zunehmend problematisch werden, zwingt uns dazu, einen Blick darauf zu werfen, welchen Anteil unser eigener Blick auf die wissenschaftliche Formierung der Verhältnisse hat. Die *epistemologische Verunsicherung der Soziologie* zwingt uns dazu, unsere Aufmerksamkeit nicht nur auf die Beobachtung unseres Gegenstandes zu richten, sondern zunehmend auf die *Beobachtung* unseres Gegenstandes.

Alles, was wir sehen, stößt uns auf das Paradox, daß wir es so sehen, weil wir es so sehen. Diese *Paradoxie der Sichtbarkeit* ist nicht auszuhalten und muß deshalb unsichtbar gemacht werden. Nicht nur theoretische Texte, sondern auch soziale Texturen und Prozesse müssen den drohenden *regressus ad infinitum* stoppen, wenn sie sich nicht in endlosen Reflexionschleifen verlieren wollen. Alle Identitäten und Gewißheiten bauen denn auch auf für sie unsichtbaren Differenzen auf. Das Identische hängt am Nicht-Identischen und läuft stets Gefahr, dessen Gewähr zu werden. Soziale Ordnung entsteht demnach aus der selektiven Invisibilisierung ihrer selbsttragenden Konstruktion. Soziale Ordnung ist nichts anderes als die Stabilisierung *praktischer* Aprioris, die als unsichtbare Nicht-Identitäten nicht erfahren werden können und damit erst soziale Erfahrungen ermöglichen. Insofern erweist sich das Problem sozialer Ordnung als epistemologisches Problem und „alles Beobachten und Beschreiben als Verdecken und Entfalten des Einheitsparadoxes“ (Luhmann 1997, S. 1135).⁴ Ordnung kann deshalb nur als Folge, nicht als Voraussetzung sozialer Praxis konzipiert werden. Michel Foucault führt in diesem Sinne Ordnungsbildung unter anderem auf die kreativen Potenzen der „Macht“ zurück, den Möglichkeitsspielraum der Welt „zu bändigen, sein unberechenbar Ereignishaftes zu bannen, seine schwere Materialität zu umgehen“ (Foucault 1974, S. 7).

Eine dekonstruktivistische Soziologie kapriziert sich darauf, einen Blick auf die alltäglichen Routinen des Unsichtbaren und der Ausschließung anderer Möglichkeiten zu riskieren. Wie der postkoloniale Migrant die unsichtbaren Praktiken der kulturellen Identifikation beleuchtet, der Klon in den unsichtbaren Abgrund des menschlichen Selbstverhältnisses sieht und der/die Transsexuelle den Körper auf die Bühne des kulturellen Spiels zerrt, so nötig eine

4) Ich habe an anderer Stelle vorgeschlagen, diesen Mechanismus der Invisibilisierung der zwar kontingenten, für konkrete Praxis aber apriorischen Bedingungen jeder Systementfaltung als Prozeß der „Autoontologisierung“ (Nassehi 1992, S. 63) zu begreifen.

epistemologisch verunsicherte Soziologie sich dazu, sich selbst als Teil des sich identifizierenden Geschehens zu beobachten. Und selbst wenn die Soziologie selbst dem Spiel nicht entkommt und keinen „freischwebenden“ Ort findet, verändert sie ihren Gegenstand (d.h. auch: sich selbst) schon dadurch, daß sie beobachtet und bezeichnet und die Arbitrarität und Kontingenz der sozialen Welt entfaltet. Das ist zugleich *weniger* und *mehr* als das, was eine Soziologengeneration früher mit der Kontingenzformel *Kritik* verband; *weniger*, weil eine solcherart verunsichernde und verunsicherte Soziologie keine unbedingten Bedingungen und notwendigen Kriterien für Kritik mehr zu benennen vermag, und *mehr*, weil sie den Prozeß der Kritik selbst noch einmal in sich aufsaugt.

Am Anfang dieser Überlegungen wurde behauptet, neuere Entwicklungen in den Kultur- und Sozialwissenschaften machten das Leben nicht leichter, sondern schwerer. Die Erkenntnis, daß *Wahrheiten, Identitäten und Bezeichnungen* sowie ihre kulturelle und gesellschaftliche Kanonisierung phantasmatische Konstruktionen sind, die das Bedürfnis nach Sinn und Kohärenz bedienen und soziale Ordnung von ihrer grundlegenden konstruktiven Ambivalenz befreien, ist freilich nicht neu, sondern steht in einer Tradition von Selbstbeschreibungen der Moderne, die den einheitsgebietenden Identitäts- und Gewißheitsdiskurs der Moderne stets mitbegleitet hat (vgl. Bauman 1995, Nassehi 1999, S. 29). Sicher hat Jürgen Habermas (1985) recht, wenn er – wenn auch mit pejorativem Tonfall – in Friedrich Nietzsche die „Drehscheibe“ für den Eintritt in die „Postmoderne“ ausmacht, die die andere Seite der Moderne repräsentiert. Es war nämlich Nietzsche, der schon 1873 in seiner Schrift *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* sehr treffend die selbsttragende Abgründigkeit aller Identitätszutmungen so auf den Begriff gebracht hat: „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen.“ (Nietzsche 1980, S. 881) Man sollte sich hüten, dies anklagend kritisch oder gar im Gestus des Besserwissens vorzutragen, denn das angedeutete Dilemma gilt auch für den Warner selbst. Dieser performative Widerspruch ist keine Insuffizienz des Denkens, die sich durch Heranziehung des transzendentalen Scheins denknotwendiger Bedingungen fürs Unbedingte überwinden ließe – als wenn das nicht die gleiche Paradoxie beinhaltet. Soziologisch sind vielmehr die Bedingungen herauszuarbeiten, unter denen sich Gesellschaften Aprioris zumuten, die ihre paradoxe Grundstruktur unsichtbar machen. Und sind wir da mit unserem Geschäft der professionellen Beobachtung der Gesellschaft nicht selbst der lohnendste Gegenstand? Warum nicht exemplarisch unsere eigenen Theorien und Methoden, unsere eigenen Fraglosigkeiten befragen, warum nicht die soziologische Nomenklatur selbst soziologisch gegen den Strich bürsten, um daran jenen Mechanismus zu studieren, der gesellschaftliche Bedeutungen, Routinen, Identitäten und Strukturen erzeugt? Dies zumindest könnte der soziologische Ertrag jener kulturwissenschaftlichen Verunsicherungen sein, für die sich die Soziologie nach meinem Eindruck viel zu wenig interessiert, obwohl all dies auch für die Soziologie nicht unbedingt völlig neu ist, wovon etwa das theoretische Vermächtnis Theodor Adornos zeugt, das dieser in seiner Eröffnungsrede zum 16. Deutschen Soziologentag 1968 in Frankfurt am Main, wenige Monate vor seinem Tod, der Soziologie ins Stammbuch geschrieben hat: „Kein Standort außerhalb des Getriebes läßt sich mehr beziehen, von dem aus der Spuk mit Namen zu nennen wäre; nur an seiner eigenen Unstimmigkeit ist der Hebel anzusetzen.“ (Adorno 1979, S. 369).

Literatur

- Adorno, Theodor W. 1979: Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft, in: ders.: *Soziologische Schriften I*, Frankfurt/M.
- Bauman, Zygmunt 1995: *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg.
- Bhaba, Homi K. 1994: *The Location of Culture*, London/New York.
- Derrida, Jacques 1988: *Die différance*, in: ders.: *Randgänge der Philosophie*, Wien, S. 29-52.
- Foucault, Michel 1974: *Die Ordnung des Diskurses*, München.
- Foucault, Michel 1976: *Die Geburt der Klinik. Eine Archäologie des ärztlichen Blicks*, Frankfurt/M./Berlin/Wien.
- Garfinkel, Harold 1967: *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N.J.
- Goffman, Erving 1996: *Das Arrangement der Geschlechter*, Frankfurt/M./New York.
- Habermas, Jürgen 1985: *Eintritt in die Postmoderne: Nietzsche als Drehscheibe*, in: ders.: *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., S. 104-129.
- Habermas, Jürgen 1998: *Nicht die Natur verbietet das Klonen. Wir müssen selbst entscheiden*, in: ders.: *Die postnationale Konstellation. Politische Essays*, Frankfurt/M., S. 248-252.
- Haraway, Donna 1995: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt/M./New York.
- Hirschauer, Stefan 1989: *Die interaktive Konstruktion von Geschlechtszugehörigkeit*, in: *Zeitschrift für Soziologie* 18, S. 100-118.
- Hirschauer, Stefan 1993: *Die soziale Konstruktion der Transsexualität. Über die Medizin und den Geschlechtswechsel*, Frankfurt/M.
- Kessler, Suzanne J./Wendy McKenna 1978: *Gender. An Ethnomethodological Approach*, Chicago/London.
- Lindemann, Gesa 1993: *Das Paradoxe Geschlecht. Transsexualität im Spannungsfeld von Körper, Leib und Gefühl*, Frankfurt/M.
- Lindemann, Gesa 1994: *Die Konstruktion der Wirklichkeit und die Wirklichkeit der Konstruktion*, in: Theresa Wobbe/Gesa Lindemann (Hg.): *Denkachsen. Zur theoretischen und institutionellen Rede vom Geschlecht*, Frankfurt/M., S. 115-146.
- Luhmann, Niklas 1997: *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- Nassehi, Armin 1992: *Wie wirklich sind Systeme? Zum ontologischen und epistemologischen Status von Luhmanns Theorie selbstreferentieller Systeme*, in: Werner Krawietz/Michael Welker (Hg.): *Kritik der Theorie sozialer Systeme. Auseinandersetzungen mit Luhmanns Hauptwerk*, Frankfurt/M., S. 43-70.
- Nassehi, Armin 1998: *Die „Welt“-Fremdheit der Globalisierungsdebatte. Ein phänomenologischer Versuch*, in: *Soziale Welt* 49, S. 151-166.
- Nassehi, Armin 1999: *Differenzierungsfolgen. Beiträge zur Soziologie der Moderne*, Opladen.
- Nassehi, Armin 2000: *Moderne Gesellschaft*, in: Georg Kneer/Armin Nassehi/Markus Schroer (Hg.): *Klassische Gesellschaftsbegriffe*, München (in Vorbereitung).
- Nietzsche, Friedrich 1980: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, in: ders.: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Band 1*, S. 873-890.
- Said, Edward 1997: *Die Politik der Erkenntnis*, in: Elisabeth Bronfen/Benjamin Marius/Therese Steffen (Hg.): *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*, Tübingen, S. 81-96.
- West, Candace/Don H. Zimmerman 1991: *Doing Gender*, in: Judith Lorber/Susan A. Farrell: *The Social Construction of Gender*, Newbury Park/London/New Delhi, S. 13-37.

Prof. Dr. Armin Nassehi, Institut für Soziologie,
LMU München, Konradstr.6, 80801 München