

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung.....	2
2. Identität und Konstruktivismus	3
2.1 INTERAKTIONISTISCHER KONSTRUKTIVISMUS	4
2.2 DIE DEZENTRIERUNG DES SUBJEKTS IM HISTORISCHEN DISKURS	9
2.3 DIE DEZENTRIERUNG DES SUBJEKTS IM WISSENSDISKURS	14
2.4 KULTURELLE IDENTITÄT	17
3. Homogenisierungsversuche von Identitäten am Beispiel des Nationalstaates	21
3.1 NATION UND NATIONALE IDENTITÄT AUS INTERAKTIONISTISCH-KONSTRUKTIVISTISCHER PERSPEKTIVE	22
3.2 NATION ALS SYMBOLISCH-IMAGINÄRE GEMEINSCHAFT	25
3.3 DIE BEDROHUNG DER NATIONALEN IDENTITÄT DURCH DIE INDIFFERENZ	29
3.4 DER KAMPF GEGEN DIE INDIFFERENZ	32
3.5 DAS BILD DES FREMDEN UND DIE GESELLSCHAFTLICHEN AUSWIRKUNGEN	35
Exkurs: Rückblick auf über 100 Jahre Einwanderung in der BRD	38
4. Versuche der Wiedergewinnung von Identität	43
4.1 AUSGRENZUNGSMECHANISMEN ALS KULTURELLER DOMINANZBEWEIS	44
4.2 DIE ERFAHRUNG VERWEIGERTER IDENTITÄT AM BEISPIEL TÜRKISCHER MIGRANTEN DER 1. GENERATION	48
4.3 SELBSTETHNISIERUNG UND DIE GRENZEN DER GEGENIDENTIFIKATION	55
5. Multikulturalismus und die Anerkennung der Differenz.....	63
5.1 DEZENTRIERUNG UND DIFFERENZ IN DER POSTMODERNE	64
5.2 POSTKOLONIALISMUS UND DIE AUFWERTUNG DER DIFFERENZ	70
5.3 POSTKOLONIALISMUS UND INTERAKTIONISTISCHER KONSTRUKTIVISMUS	76
6. Zusammenfassung.....	81
Literatur	84

1. Einleitung

“Als *Mélange*, als Mischmasch, ein bißchen von dem, ein bißchen von jenem, so *betreten Neuheiten die Welt*. Dies ist die großartige Möglichkeit, die die Massenmigration der Welt gibt.” (Salman Rushdie)

Betrachtet man die heutigen gesellschaftlichen Verhältnisse, so fällt auf, daß der Begriff “Multikulturalismus” medial-inflationär gebraucht wird. Vor allem in den Metropolen scheint das Ideal der kulturellen Vielfalt mehr oder weniger verwirklicht. Hier leben Menschen unterschiedlichster Herkunft scheinbar einvernehmlich neben- und miteinander. Das Phänomen des Multikulturalismus läßt sich hierbei als eine Folge der fortschreitenden Globalisierung interpretieren, deren transkulturalisierende Wirkung auch die als bisher einheitlich und homogen repräsentierten Kulturen unterminiert.

Bei einer eingehenden Betrachtung des gesellschaftlichen Zusammenlebens wird jedoch deutlich, daß mit dieser kulturellen Vielfalt gewichtige Probleme einhergehen. Auch wenn Deutschland sich nach Außen als offen repräsentiert, wird bei einer näheren Beobachtung der gesellschaftlichen Verhältnisse deutlich, daß die “nationale Gemeinschaft” sich auch weiterhin vor der kulturellen Vielfalt verschließt. Es muß leider davon ausgegangen werden, daß die Gesellschaft trotz der Erfahrungen des Nationalsozialismus, weiterhin voller Ressentiments und Ängsten gegenüber ausländischen Mitbürgern ist. Die täglichen rassistischen Übergriffe auf “fremdländisch” wirkende Menschen von Seiten Rechtsextremer bilden dabei nur den offen sichtbaren Ausdruck einer tiefer verwurzelten, allgemeineren Xeno- und Heterophobie.

Das Anliegen dieser Arbeit besteht dabei darin, die bestehenden Ängste der Mehrheitsgesellschaft als Ausdruck einer Angst vor der Bedrohung ihrer kulturellen Identität durch die Pluralisierung zu dekonstruieren. Vor diesem Hintergrund soll analysiert werden, welche Auswirkungen das fremdenfeindliche Klima, das sich durch Ausgrenzung und Ablehnung auszeichnet, auf die Identitätsarbeit der Migranten hat. Dabei soll, ausgehend von der Position der Marginalisierten, die Möglichkeit einer Umdefinierung des bisherigen hegemonialen Differenzverständnisses den thematischen Schwerpunkt bilden, um so anhand der Auseinandersetzung mit den drängenden Fragen um kulturelle Identitäten und Multikulturalismus nach relevanten Lösungsansätzen für die derzeitigen Gesellschaftskonflikte um Zugehörigkeit, Diskriminierung und Rassismus zu suchen.

Um eine umfassende Analyse durchzuführen, bediene ich mich primär der Theorie des interaktionistischen Konstruktivismus, der meiner Ansicht nach eine geeignete Methode zur Untersuchung des multikulturellen Diskurses bietet. Dabei werde ich mich überdies immer wieder auf ausgewählte Grundlagen der anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte beziehen, um vor allem anhand der Ansätze des postkolonialen Diskurses die Möglichkeit eines konstruktivistischen Kulturverständnisses in der Postmoderne zu präzisieren.

Ich werde dazu zunächst in ein konstruktivistisches Verständnis von Identität und Kultur einführen, um anschließend vor diesem Hintergrund die kollektive nationale Identität in Hinblick auf eine multikulturelle Gesellschaft zu dekonstruieren. Um einen differenzierten Einblick in die Geschichte der Ausgrenzung der Migranten durch die Nationalkultur zu gewährleisten, soll in der Form eines kritischen Exkurses rückblickend auf einhundert Jahre Einwanderungsgeschichte am Beispiel Deutschlands gezeigt werden, daß sich die deutsche Nation auch heute noch nicht als ein Einwanderungsland versteht. Im 4. Kapitel wird behandelt, inwiefern den Migranten Identität auferlegt oder verweigert wird, um dann die Identitätsarbeit der Migranten in Deutschland zu rekonstruieren. Hierbei wird zudem auf den anglo-amerikanischen Identitätsdiskurs der Migration eingegangen, um auf die *identity politics* zu verweisen, die schließlich an ein postkoloniales Verständnis von Identität heranführen. Abschließend werden in verkürzter Form Elemente postmoderner Theorien kritisch dem postkolonialen und interaktionistisch-konstruktivistischen Diskurs bezüglich einer reflektierten Auseinandersetzung mit dem Thema Identität und (Multi-)Kultur gegenübergestellt.

Aufgrund der Komplexität dieses Themas werden lediglich ausgewählte Bruchstücke dieser bearbeiteten Materie angerissen werden können. Die vorzufindenden Verkürzungen und Ungenauigkeiten in der theoretischen Abhandlung werden als solche erkannt, sind jedoch dem begrenzten Umfang dieser Arbeit geschuldet.

Mit Rücksicht auf die Lesbarkeit wird auf eine weibliche oder "gemischte" Grammatik verzichtet.

2. Identität und Konstruktivismus

Im ausgehenden 20. Jahrhundert hat der Begriff der *Identität* eine immer zentralere Bedeutung gewonnen. Dies zeigt sich in der Politik und den Medien genauso wie im Wissenschaftsdiskurs und im allgemeinen Sprachgebrauch. Die *diskursive Explosion* (Hall 1996) rund um den Identitätsbegriff und die dementsprechenden Konzeptionalisierungen offenbaren wachsende Unsicherheiten gegenüber scheinbar stabilen Identitätskonzepten. Diese Unsicherheiten sind mit der Transformation der bisher relativ stabilen kulturellen und sozialen Kategorisierung moderner Gesellschaften von Klasse, Geschlecht, Sexualität, Ethnizität, Rasse und Nationalität in Verbindung zu bringen. Moderne Identitäten, so die These vieler Theoretiker, befinden sich im Umbruch, weil moderne Gesellschaften einen strukturellen Wandel erfahren, der die kulturelle Landschaft, in der wir als gesellschaftliches Individuum scheinbar fest verortet sind, fragmentiert. Diese Brüche relativ stabil konstruierter Kategorien von Gesellschaft spalten auch unsere individuellen Identitäten und stören die Wahrnehmung unseres Selbst als vereinheitlichtes Subjekt. "Diese doppelte Verschiebung, welche die Individuen sowohl in bezug auf ihren Ort in der sozialen und

kulturellen Welt als auch in bezug auf sich selbst de-zentriert, bildet für das Individuum die 'Krise der Identität'." (Hall 1994, S.181)

Anliegen des folgenden einführenden Kapitels ist es, die *Krise der Identität* als Teil eines umfassenden strukturellen Wandels moderner Gesellschaften zu rekonstruieren, "der die zentralen Strukturen und Prozesse moderner Gesellschaften verschiebt und die Netzwerke unterminiert, die den Individuen in der sozialen Welt eine stabile Verankerung gaben." (Ebd., S.180) Es soll hierbei untersucht werden, auf welche Merkmale sich die *Krise der Identität* zurückführen und begründen läßt. Meine Analyse orientiert sich hierbei am Kölner Ansatz des interaktionistischen Konstruktivismus¹, dessen Grundlagen im folgenden einführend skizziert werden, um schließlich an ein konstruktivistisches Verständnis von Kultur und kultureller Identität heranzuführen, welches als Basis für die nachfolgenden Ausführungen und Argumentationen fungieren soll.

2.1 Interaktionistischer Konstruktivismus

Im interaktionistischen Konstruktivismus wird davon ausgegangen, daß Wirklichkeit eine Re-/De-/Konstruktion von Beobachtern ist. Re-/De-/Konstruktionen werden in diesem Zusammenhang als Beobachterperspektiven zur Erfindung, Entdeckung und Enttarnung unserer Wirklichkeit verstanden², wobei diese Beobachterperspektiven in einem zirkulären Prozeß begriffen werden müssen, der durch die Einnahme einer Perspektive die anderen nicht ausschließt, sondern sie vielmehr bedingt. So beinhaltet Konstruktion immer auch Aspekte der Re- und Dekonstruktion. Diese Ansicht entspringt neueren Konzepten der Erkenntnistheorie und setzt "die Einsicht in die prinzipielle konstruktive Basis unseres Erkennens und die Aufgabe von geschlossenen Räumen" (Reich 1996, S.119) als grundlegende Erkenntnishaltung voraus. Der interaktionistische Konstruktivismus bezieht sich hierbei auf ein Beobachtermodell, welches auf interaktionistisch-kulturellen Grundgedanken beruht und Beobachter und Beobachtung im Kontext kultureller Praktiken und Interaktionen situiert. In diesem Modell können verschiedene Positionen ausgemacht werden, wie die des Beobachters, des Teilnehmers und des Akteurs, wobei es aber nicht sinnvoll erscheint diese Positionen voneinander zu trennen, da Beobachter durch die Beobachtung nach interaktionistisch-konstruktivistischer Ansicht immer auch zugleich teilnehmend und agierend an der Re-/De-/Konstruktion spezifischer kultureller Praktiken sind, ebenso wie Akteure zugleich teilnehmend und beobachtend interagieren. Diese Grundannahmen implizieren in bezug auf die Kategorie des Beobachters weniger, daß das Verhältnis von Beobachter und Beobachtung ein mehr oder minder distanzierteres oder reflektiertes ist,

¹ Vgl. hierzu ausführlicher: Reich 1996; Reich 1998.

² Vgl. zur ausführlicheren Unterscheidung der Perspektiven der Re-/De-/Konstruktion: Reich 1996, Kap. 5.

sondern drücken vielmehr die Ansicht aus, "daß Beobachtung für uns immer zugleich Bestandteil als auch Ausdruck kultureller Praktiken ist, in denen Beobachter miteinander (oder mit sich selbst) interagieren, gleichgültig wie stark distanziert oder reflektiert dies von ihnen beobachtet werden mag." (Neubert 2000, S.3)

Die zusätzliche Positionierung zwischen Selbst- und Fremdbeobachter dient der Unterscheidung zwischen Selbst- und Fremdbeobachtung. Als Selbstbeobachter beobachten wir uns selbst bei der unmittelbaren Teilnahme an kulturellen Praktiken, während aus der Position des Fremdbeobachters, aus einer gewissen Distanz heraus, andere Beobachter, Teilnehmer und Agierende beobachtet werden. Aufgrund des durch die Position des Fremdbeobachters implizierten distanzierteren Status kann hier auch oft von einer höheren Reflexionsleistung im Vergleich zum Selbstbeobachter ausgegangen werden. Dabei sollte jedoch immer auch bedacht werden, daß Fremd- und Selbstbeobachtung in einem zirkulären Verhältnis stehen, so daß jeder Fremdbeobachter sich schließlich auch selbst beobachtet, bzw. von anderen Beobachtern beobachtet wird. Hierbei ist aus interaktionistisch-konstruktivistischer Sicht bedeutsam, daß sich Fremd- und Selbstbeobachtung immer mit Fremd- und Selbstzwängen verschränken. Es bestehen nach Norbert Elias neben den allgemeinen menschlichen Zwängen wie Hunger, Geschlechtstrieb und Selbsterhaltung immer auch Fremd- und Selbstzwänge, die sich von den animalischen und triebbedingten Zwängen unterscheiden. So entspringen der sozialen Komplexität menschlicher Gemeinschaften gesellschaftliche Zwänge: "Hier handelt es sich um Zwänge, die Menschen auf Menschen im Alltag ausüben. Diese Zwänge können wir auch als Fremdzwänge bezeichnen; sie sind typisch für Paar- und Familienbeziehungen sowie für allgemein gesellschaftliche Beziehungsgeflechte." (Reich 1998, S.40) Selbstzwänge können hingegen durch den Begriff der Selbstkontrolle charakterisiert werden, "einer Kontrolle durch den Verstand und die Vernunft, besonders aber durch das menschliche Gewissen." (Ebd.) Die Verschränkung zwischen Fremd- und Selbstbeobachtung und Fremd- und Selbstzwängen gewährleistet die Prozeßhaftigkeit der Sozialisation und Individuation, da sie ein spannungsgeladenes Wechselspiel zwischen Tradition und Innovation provoziert. "Fremdzwänge, Fremdbeobachtung tendieren auf das Festhalten und Beharren von vorgezeichneten Positionen (...); Selbstzwänge aber sind mehr als verinnerlichte Fremdzwänge (...), sie sind *auch* Ausdruck eines Selbstbewußtseins, einer Selbstbewußtwerdung eigener Mächtigkeit (und) damit Möglichkeit zur Innovation." (Ebd., S.51) Reich betont hierzu, daß Konstruktion bzw. Erfindung von Wirklichkeit immer schon die Entdeckung einer Welt von Fremd- und Selbstzwängen enthält. Bleibt diese rekonstruktive Seite unreflektiert, so führt dies zur illusionären Vernachlässigung vorgegebener Strukturen; wird sie überbetont, erscheint die Wirklichkeit als vorbestimmt und unveränderlich.

Die Konstruktion der Bedeutung von kulturellen Praktiken, die als Wirklichkeit für Beobachter³ fungieren, geschieht diskursiv. Diskurse sind in diesem Zusammenhang als veränderbare Formen symbolischer Ordnung zu verstehen, innerhalb derer Verständigungsgemeinschaften eine gemeinsame Vorstellung von Wirklichkeit symbolisch konstruieren. Im interaktionistischen Konstruktivismus wird besonders hervorgehoben, daß in Diskursen zwar durch das Begehren nach Klarheit und Eindeutigkeit eine Tendenz zur symbolischen Schließung intendiert werden mag, diese Intention jedoch niemals vollständig durchführbar ist, da symbolische Ordnungen zwangsläufig immer auch vom imaginären Begehren der individuellen Subjekte und der überraschenden Ereignishaftigkeit der Realität modelliert und beeinflusst werden. Diese Ebenen des Symbolischen, des Imaginären und des Realen zeichnen sich dadurch aus, daß sie in Diskursen nie ganz ineinander aufgehen und sich ebensowenig voneinander trennen lassen, wodurch eine prinzipielle Veränderbarkeit symbolischer Bedeutungszusammenhänge gewährleistet ist. Nachfolgend sollen zur Verdeutlichung die angeschnittenen Ebenen des Symbolischen, Imaginären und Realen und deren Wirkung auf die diskursive Konstruktion von Wirklichkeit beschrieben werden, wobei der Prozeß der Identitätsbildung besonders berücksichtigt werden soll. Hierzu werden zunächst die angesprochenen Ebenen umrissen.⁴

⇒ Als *symbolisch* wird im interaktionistischen Konstruktivismus das verstanden, was durch Sprache/Zeichen konstruiert wurde/wird, wie beispielsweise Regeln, Traditionen, aber auch die Sprache an sich.

⇒ Als *imaginär* werden Vorstellungen und Gefühle bezeichnet, die in uns ein imaginäres Begehren konstituieren, welches sich in der wechselseitigen Spiegelung von Subjekten in Interaktionen als Selbst und andere ausdrückt, aber niemals ganz zur Ruhe kommt, da jede symbolisch diskursive Verständigung im Hinblick auf das Imaginäre unvollständig und lückenhaft bleibt, wodurch die diskursive Suche nach symbolischen Lösungen weitergetrieben wird. Somit fungiert das Imaginäre als Grenze symbolischer Diskurse.

⇒ Als *real* wird die niemals ganz zu bewältigende Ereignishaftigkeit von Diskursen begriffen, welche das diskursiv noch nicht Erfasste als einen plötzlichen Einbruch offenbart und so unsere symbolischen Ordnungsversuche verunsichert und verstört. Dieses Reale ist nicht mit der symbolisch oder imaginär konstruierten Wirklichkeit von Beobachtern innerhalb der Diskurse identisch, sondern erscheint vielmehr als Auslassung oder Riss, als das, was symbolisch und imaginär noch nicht erfaßt wurde und gerade aufgrund dessen als unfaßbar erscheint.

Diese drei Perspektiven - das Symbolische, das Imaginäre und das Reale - greifen innerhalb der Diskursen permanent ineinander: Sie gehen niemals völlig ineinander auf, während sie sich auch nicht vollends voneinander trennen lassen. Diese Ebenen sind vielmehr

³ Ebenso wie der Gebrauch des symbolischen Begriffs von Konstruktion die Re- und De-konstruktion miteinschließt, beinhaltet auch der Gebrauch des Wortes "Beobachter" die Positionen des Teilnehmers und Agierenden.

⁴ Vgl. hierzu: Reich 1996, Kap. 4.

(Ebd., S.89) Anders ausgedrückt ist es für mich unmöglich, den "tatsächlich" Anderen zu erkennen; der Andere bleibt ein Fremder, denn selbst wenn ich glaube, ihn zu (er)kennen, rührt dieser Glaube aus einem imaginären Beobachten und Vermuten. Der (große) Andere (A) symbolisiert aus interaktionistisch-konstruktivistischer Sicht, ähnlich wie bei Mead (s. Kap. 2.2), eine Welterklärung, die das Spiel von Identität "in ein symbolisches System zwingt, seine Schubladen des Identischen aufzieht und sich Personen konstruiert, die in diese passen." (Ebd., S.88)

Die Annahme, daß ein Subjekt, eine Identität in Interaktion mit Anderen konstruiert wird, findet in Reichs Modell Ausdruck in der Durchstreichung des Subjekts, ebenso wie in der Durchstreichung des Anderen, der schließlich auch ein Subjekt darstellt. Hierdurch wird symbolisiert, daß ein Subjekt immer schon über andere/Andere gespiegelt und somit nie mit sich identisch ist. "Darin drückt sich die Zirkularität der Beziehungen in unserem Modell aus. Wir symbolisieren mit der Durchstreichung die Rückkopplung jeder Kommunikation, denn es gibt hier keinen absoluten Anfang und kein Ende, sondern stete Wechselwirkungen." (Ebd.) Mit dem Durchstreichen wird also darauf hingewiesen, daß ein Subjekt niemals als rein und autonom verstanden werden kann, sondern immer schon durch die Spiegelung über a/Andere beeinflusst ist. Daraus folgt, daß jedes Subjekt, jede Identität eine im stetig zirkulären Prozeß befindliche Konstruktion darstellt, die durch vorrangig imaginäre und symbolische Interaktion mit a/Anderen und sich selbst modelliert wird. Die Prozeßhaftigkeit der Identitätsbildung entsteht gerade aus der beschriebenen Unmöglichkeit, sich gänzlich im a/Anderen oder sich selbst zu spiegeln. "Identität wird zu einer Stelle der Anwesenheit, die zugleich Abwesenheit solcher Identität ist, weil sie imaginär an eigene Vorstellungen (a) und die eines anderen (a') geknüpft ist, weil sie ohne solche gar nicht vorgestellt oder vermittelt gedacht werden kann." (Ebd., S.92) Diese Ambivalenz erzeugt die ständige spannungsgeladene Offenheit des Identitätsdiskurses: einerseits ist das Imaginäre als Vorstellung wie ein permanenter Fluß anwesend; andererseits wird in unseren Begehren, Wünschen und Vorstellungen aber immer auch die Abwesenheit einer symbolvermittelten Identität aufgezeigt. Da ein Subjekt nicht ohne die Anerkennung Anderer sein kann und umgekehrt, wird es versuchen, das Imaginäre in Sprache zu überführen und somit in symbolisch vermittelte Diskurse einzutreten, deren Unabgeschlossenheit, wie bereits weiter oben beschrieben, immer durch das Unvermögen der kompletten Überführung des Imaginären in das Symbolische gewährleistet bleibt.

Gleichwohl neigen wir dazu, in unserem Begehren nach Ganzheit, Klarheit und Eindeutigkeit diese offenen Diskurse "vernähen"⁵ zu wollen, indem wir symbolisch formulierte Bedeutungen zu Wahrheiten erklären, um uns schließlich selbst in einer möglichst klar konstruierten Lebens- und Beziehungswelt wiederzufinden, anhand der wir uns spiegeln und identifizieren können. Daß solche konstruierten Wahrheiten notwendigerweise Brüche erfahren, soll anschließend anhand des Wandels der Identitätskonstruktionen im historischen Diskurs und im Wissensdiskurs fragmentarisch rekonstruiert werden. Zum besse-

⁵ Vgl. dazu: Hall 1994, S.182f; Laclau/Mouffe 1991, S.157.

ren Verständnis erlaube ich mir, die Diskursanalysen voneinander getrennt zu behandeln; tatsächlich jedoch lassen sich Diskurse nicht voneinander ablösen. Zudem werde ich in die anschließenden Ausführungen Positionen der anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte einfließen lassen, als deren Hauptvertreter unter anderem der Postkolonialismustheoretiker Stuart Hall gilt, dessen Theorie meiner Meinung nach Parallelen zum interaktionistischen Konstruktivismus aufweist, die eine umfassende Analyse in bezug auf Identität und Multikulturalismus unterstützen.

2.2 Die Dezentrierung des Subjekts im historischen Diskurs

In diesem Kapitel soll ein Einblick in den Identitätsdiskurs im Geschichtsverlauf gegeben werden. Das Anliegen ist es, aufzuzeigen, daß sich die Vorstellungen von Identität entlang der Bildung symbolischer Verständigungsgemeinschaften immer wieder verändert haben, um so den konstruierten Charakter von Identität herauszuarbeiten. Der Schwerpunkt soll dabei auf die aktuellen Umbrüche, welche den Übergang von einem modernen zu einem postmodernen Verständnis von Identität begleiten, gelegt werden.

In der Vormoderne galt die sogenannte "Ordnung der Dinge"⁶ als gottgegeben. Die der Gesellschaft innewohnenden Traditionen und Strukturen wurden symbolisch so stabil repräsentiert, daß grundlegende Veränderungen für das einzelne Individuen kaum auszumachen waren. Die starke Bindung der Individuen an die symbolisch bestehenden Traditionen und Strukturen, an die weltliche und göttliche Ordnung der Dinge, überschattete jede Wahrnehmung des Selbst als ein souveränes Individuum. Hier "war der Beobachter zunächst oft so situiert, daß er als Mensch in seinem Verhältnis zu Gott in tiefer Befangenheit stand, ein eher passiver, kontemplativer Beobachter all der erstaunlichen Dinge, die ihn umgaben und die geschahen." (Reich 1998, S.42) Die Identität oder das Selbst wurden hier nicht thematisiert, da die göttliche Ordnung als gesellschaftliche Kategorisierung nicht angezweifelt werden durfte.

Die "Geburt des souveränen Individuums", wie Hall in Hinblick auf den vielzitierten "Tod des Subjekts" in der Postmoderne treffend formuliert, kann am Renaissance-Humanismus im 16. Jahrhundert festgemacht werden. Hier ändert sich die Beobachterperspektive dahingehend, daß der Mensch, das Individuum (allerdings zunächst der Mann) in das Zentrum des Universums gerückt wird. Die industrielle Revolution im 19. Jahrhundert, die aus der Aufklärung im 18. Jahrhundert hervorging, begründete den Menschen als vernunftbegabt, rational und wissenschaftlich. Die neuentdeckten Fähigkeiten des Menschen wurden auch in der westlichen Geschichte der Philosophie aufgegriffen. "Cogito, ergo sum" : "Ich denke, also bin ich." postulierte Descartes (1596-1650) und rückte das individuelle Sub-

⁶ Der Begriff "Ordnung der Dinge" wurde Michel Foucaults gleichnamigen Werk entlehnt. Vgl.: Foucault 1974.

jekt, ausgestattet mit der Fähigkeit zur Vernunft und zum Denken, in das Zentrum des Wissens. Die Entdeckung des Vermögens der Vernunft, des Bewußtseins und der Handlungsfähigkeit verlagerten den Blickwinkel auf das Individuum, so daß das Subjekt der Aufklärung als ein vollkommen zentriertes und vereinheitlichtes Individuum konstruiert wurde. Diese auf das Individuum zentrierte Perspektive "bestand aus einem inneren Kern, der mit der Geburt des Subjekts entstand und sich mit ihm entfaltete, aber im wesentlichen während der ganzen Existenz des Individuums derselbe blieb - kontinuierlich oder 'identisch' mit sich selbst." (Hall 1994, S.181) Diese *individualistische* Konzeption des Subjekts, welche das essentielle Zentrum des Ich mit der Identität gleichsetzte, wurde im Zuge der fortschreitenden Moderne kollektiver und gesellschaftlicher.

Parallel zur Industrialisierung wurden im Zuge der großen Klassenbildung individuelle Rechte mit nationalstaatlichen Strukturen in der modernen Demokratie verbunden. Die wachsende Komplexität moderner Gesellschaften lenkte den Fokus von einer individualistischen Auffassung des Subjekts schließlich zu einer gesellschaftlicheren. "Das Individuum wurde stärker in den Grundstrukturen und Formationen der modernen Gesellschaft verortet und 'plaziert.'" (Ebd., S.191) Diese "Plazierung" des Individuums in komplexen Strukturen wurde vor allem durch den Aufstieg der neuen Geistes- bzw. Gesellschaftswissenschaft der Soziologie bearbeitet und symbolisch formuliert. Der Auffassung einer abgegrenzten individuell-autonomen Identität setzte die Soziologie, begründet auf die wachsende soziale Komplexität der modernen Gesellschaften, die Wahrnehmung eines Subjekts im Verhältnis zu "bedeutenden Anderen" gegenüber. Erst durch die dialogischen Beziehungen zu Anderen anhand der Vermittlung von Werten, Bedeutungen und Symbolen, würde die Identität eines Subjekts gestaltet. In dieser Perspektive wird nicht mehr von einer zentrierten Identität ausgegangen, sondern von einer Identität, welche sich erst in Interaktion mit Anderen entwickelt. Mit dem Verlust ihrer inneren Ursprünglichkeit erhält die Identität zudem einen veränderbaren Charakter, der vor allem von gesellschaftlichen Einflüssen geprägt wird. Diese *interaktive* Konzeption der Identität, deren Entwicklung vor allem von G. H. Mead und den symbolischen Interaktionisten⁷ hervorgebracht wurde, verfolgt die Annahme, daß Identität in der Interaktion zwischen einem Ich und der Gesellschaft gebildet wird. Mead verlieh dieser Anschauung in einem Subjekt-konzept Ausdruck, in welchem er zwischen zwei Instanzen des Selbst, dem "me", welches die von anderen übernommenen Haltungen symbolisiert, und dem "I", als die individuelle Reaktion, unterschied. Das hieraus entstehende innerpsychische Spannungsverhältnis integriert sich nach Mead zunehmend im Selbst. "Dieser Prozeß der Verknüpfung des eigenen Organismus mit den anderen innerhalb der bestehenden Wechselwirkungen, insoweit sie in das Verhalten des Einzelnen, in den Dialog zwischen 'Ich' und 'ICH' hereingenommen werden, machen die Identität aus." (Mead 1973, S.222)⁸ Jene Integration biete schließlich

⁷ Vgl. dazu ausführlich: Goffman 1963; Krappmann 1973.

⁸ Die in der deutschen Übersetzung benutzten Begriffe "Ich" und "ICH" sind synonym zu den vorher verwendeten Originalbegriffen "I" und "me" zu verstehen.

wachsende Verhaltenssicherheit, die im Begriff der "Rollenübernahme"⁹ umschrieben wurde. Diese Verhaltenssicherheit, so die Theorie, wird vermittelt durch die Überbrückung der konflikthafter Kluft zwischen einem "Innen" und "Außen", zwischen der persönlichen und der öffentlichen Welt. Hier offenbart sich ein Begehren nach Einheitlichkeit: "Identität vernäht (...) das Subjekt mit der Struktur. Sie stabilisiert sowohl die Subjekte als auch die kulturellen Welten, die sie bewohnen, und macht sie auf reziproke Weise einheitlicher und vorhersehbarer." (Hall 1994, S.182) Diese Identitätskonstruktion findet sich vor allem in relativ homogen und traditionell konstruierten Systemen wieder, die eine kollektive Identität zu repräsentieren suchen; beispielhaft wäre hierfür die symbolisch und imaginär konstruierte "nationale Identität", welche später noch einer genaueren Betrachtung unterzogen werden soll.

Die wachsenden Unsicherheiten, welche die "Krise der Identität" bezeugen, stehen in Beziehung zum Wandel in der sogenannten Postmoderne, welcher durch die Veränderung symbolischer Strukturen und Traditionen und den Wegfall alter symbolischer Sicherheiten charakterisiert ist. "Moderne Gesellschaften sind Gesellschaften (...) des beständigen, schnellen und permanenten Wandels" (ebd., S.183), definiert Stuart Hall und sieht in diesem Charakteristikum den grundlegenden Unterschied zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften.

Der englische Soziologe Anthony Giddens beschäftigt sich in diesem Zusammenhang vor allem mit den sich verändernden Bedeutungen von Zeit und Raum. Giddens geht davon aus, daß in einem traditionellen Sinne mit den Bezeichnungen von Zeit und Raum Kontinuität vermittelt wird, während aufgrund der Geschwindigkeit und des Wirkungskreises des strukturellen Wandels sich die Postmoderne durch *Diskontinuität* auszeichnet, welche "durch einen nie endenden Prozeß interner Brüche und Fragmentierungen in sich selbst charakterisiert"¹⁰ sei. Ernesto Laclau erkennt in der *Zerstreuung* (dis-location) den Charakter postmoderner Gesellschaften. Laclau argumentiert, daß postmoderne Gesellschaften nicht mehr zentriert und von einem sozialen Antagonismus definiert oder organisiert seien, sondern sich aus einer Vielfalt von Artikulationen von *Differenzen* zusammensetzen. Der einflußreiche französische Philosoph Jaques Derrida pointiert diese Ansicht: "Es ist einer Kultur eigen, daß sie nicht mit sich selber identisch ist. (...) Es gibt keine Kultur und keine kulturelle Identität ohne diese Differenz mit sich selbst." (Derrida, 1992, S.12f) Jede Kultur und damit auch jede kulturelle Begrifflichkeit und jedes kulturelle Zeichen ist bereits im Ursprung gebrochen und ambivalent. Kulturelle Identität ist keine Bewußtheit oder Intentionalität, sondern vielmehr eine aus Differenzen gespeiste Artikulation zwischen einer Vielzahl möglicher Beobachterpositionen. "Bezeichnend für den Übergang von der modernen zur postmodernen Konstellation sind die Veränderungen der Identitäten vom Statischen zum Flüssigen, von der Eindeutigkeit zur Ambivalenz. (...) Heute ist ein Prozeß der ständigen Auflösung, des Übergangs und der Neuformation von Identitäten beim Subjekt aus-

⁹ Vgl. hierzu: Mead 1973.

¹⁰ Harvey 1989, S.12 zit. in: Hall 1994, S.184.

zumachen. Man bewegt sich ständig in neuen Identitätskreisen.“¹¹ Das einheitliche oder vereinheitlichte Subjekt, welches als eine stabile Identität erzählt wurde, wird aufgrund des strukturellen und institutionellen Wandels der kulturellen Lebenswelten in der Postmoderne zum fragmentierten Subjekt, dem nicht mehr lediglich eine Identität, sondern vielmehr eine Vielzahl sich manchmal auch widersprechender oder ungelöster Identitäten zuerkannt werden. Identitäten werden dementsprechend nicht mehr länger als einheitlich oder vereinheitlicht verstanden, sondern vielmehr als Konstruktion, wodurch die Möglichkeit geboten wird, innerhalb sich pluralisierender Diskurse vielfältige Perspektiven und Identifikationsmöglichkeiten wahrzunehmen. Diese Erkenntnis des fragmentierten postmodernen Subjekts wurde auch über eine Serie von Brüchen im modernen Wissensdiskurs gewonnen, die im anschließenden Kapitel ausschnittsweise dargestellt werden.

Die bedeutenden Veränderungen des Kulturbegriffs im Postmodernismus und damit auch der Identitäten, beruhen zudem auf politisch-globalen Umwälzungen. Beispielhaft ist hierfür das Ende des Ost-West-Blocksystems, welches in der Nachkriegszeit eine bedeutende Rolle für die Definition von „Innen“ und „Außen“ spielte. Die Konstruktion einer Opposition wird vermittelt durch symbolische Zeichen und deren Repräsentation und unterteilt in Freund und Feind, in zugehörig und nicht-zugehörig. Die Freund-Feind-Opposition, wie sie auch von Zygmunt Bauman beschrieben wird¹², bietet die Möglichkeit der Identifikation mit den Freunden bei gleichzeitiger Abgrenzung zu den Feinden und vermittelt somit Klarheit und Eindeutigkeit. Durch den Fall des Ost-West-Blocksystems erodieren die auf dieser bipolaren Struktur aufbauenden nationalstaatlichen Konzepte, was sich wiederum an lokalen und regionalen Konflikten um ethnische und nationale Zugehörigkeit offenbart. Beispielhaft für diese Entwicklung können in der jüngeren Geschichte die Kriege im ehemaligen Jugoslawien betrachtet werden. Die bedeutsamsten Folgen dieser Konflikte hinsichtlich der kulturellen Synthese sind in den zunehmenden Migrationsbewegungen zu sehen.

“Weitere Formen unfreiwilliger wie freiwilliger Mobilität und Migration bringen die unter dem Schlagwort der ‘Globalisierung’ zusammengefaßten Phänomene wirtschaftlicher, technologischer und kultureller Grenzüberschreitungen mit sich.” (Lutter/Reisenleitner 1998, S.94) Globalisierung bezeichnet hierbei den durch transkontinentale Vernetzung und Mobilität herbeigeführten historisch-sozialen Prozeß zur Bildung einer Weltgesellschaft, eingeleitet durch einen strukturellen Wandel, der zunächst nationale Strukturen und Bedeutungszusammenhänge und somit Identitätsformationen aufbricht. Abgeschlossene Systeme mit bislang klar definierten Ausgrenzungsmechanismen unterliegen so einem Wandel, der aufgrund der erdumspannenden Weltökonomie integrierend und durch die Aufwertung internationaler Institutionen und Verträge souveränitätseinschränkend wirkt. Zudem zeigt sich eine allmähliche kollektive Bewußtwerdung der drohenden Gefahren einer Klimakatastrophe, welche sich voneinander abgrenzende Systeme in Abhängig-

¹¹ Lützelner 1995, S.12 zit. in: Ha 1999, S.68.

¹² Vgl hierzu: Bauman 1996.

keit zueinander setzt und einen grenzüberschreitenden Handlungsraum erfordert.¹³ Einstweilen äußert sich die Transkulturalität jedoch vor allem auf den Ebenen der Produktion und Konsumtion, was vor allem mit der oben angedeuteten Zeit-Raum-Verdichtung in Verbindung zu bringen ist. Diese Zeit-Raum-Verdichtung ist primär auf die bahnbrechenden technologischen Entwicklungen im Transport-, Kommunikations- und Informationsübertragungsbereich zurückzuführen. So können Nachrichten innerhalb von Sekunden über jede denkbare Entfernung auf der Welt vermittelt werden, ebenso wie wir in kürzester Zeit einen anderen Kontinent erreichen können. Vor allem aber bezeugen global vermarktete Massenkongsumgüter wie Coca-Cola, MTV oder Levi's diesen grenzüberschreitenden Prozeß als Vorboten einer universellen Massenkultur, welche ein Paradox zu den Nationalkulturen bildet und schließlich konkurrierend und verdrängend in Beziehung zu diesen tradierten Strukturen tritt, um deren Bedeutung für kulturelle Identitäten mehr und mehr aufzuheben: "Je mehr das gesellschaftliche Leben durch die globale Vermarktung von Stilen, Räumen und Vorstellungen, durch internationale Reisen, global vernetzte Medienbilder und Kommunikationssysteme vermittelt wird, desto mehr lösen sich Identitäten von besonderen Zeiten, Orten, Vergangenheiten und Traditionen - sie werden entbunden und erscheinen als 'frei flottierend'." (Hall 1994, S.212)

Globalisierung als Schlüsselbegriff für eine Weltgesellschaft bedeutet jedoch nicht, "daß die historischen Phänomene der *Machtungleichheit* und *Ungleichzeitigkeit*, welche die kapitalistische Entwicklung in ihren bisherigen Phasen geprägt haben, darin überwunden wären." (Ha 1999, S.65) Vielmehr ist hier eine "Verwestlichungstendenz"¹⁴ auszumachen. Somit sind es vor allem westliche demokratische Gesellschaften, innerhalb derer Veränderungen sowohl aufgrund des Wegfalls der Bipolarität auf westpolitischem Niveau als auch der Globalisierung zu beobachten sind. Hier offenbart sich die "Umbruchsstimmung" im Auslaufen traditioneller politischer Modelle, in der Krise des Sozialstaates, im Abnehmen stabiler Bindungen zu Parteien und Kirche. Soziale und gesellschaftliche Mobilität zeigt sich zudem "an der Demokratisierung breiterer gesellschaftlicher Bereiche, wie beispielsweise an Bürger- und Sozialinitiativen, an der Interessen- und Identitätspolitik." (Lutter/Reisenleitner 1998, S.94) Der wachsenden Individualisierung der Gesellschaft entspricht das Auseinanderbrechen der Großfamilien ebenso wie die Bereitschaft, in unbekannte Räume zu wechseln. Die Folgen einer immer komplexer werdenden Gesellschaft für das Individuum sind ambivalent: einerseits sieht es sich größeren Freiheiten, Chancen und Wahlmöglichkeiten gegenüber; andererseits sind diesem erweiterten "Reich der Freiheit" neue Unsicherheiten inhärent, aus denen sich persönliche wie soziale Konflikte ergeben können. Diese Ambivalenzen des modernen Lebens, die Ängste und Sorgen des vereinsamten Individuums in einer hochtechnisierten, stark ausdifferenzierten Gesellschaft lassen sich auch in zahlreichen Kunstwerken des 20. Jahrhunderts, sei es nun in der Literatur, der Malerei oder auch der Musik, wiederfinden. Beispiele hierfür wären etwa die frü-

¹³ Vgl. dazu: Beck 1986.

¹⁴ Vgl. dazu: Ha 1999, S.65f.

hen Werke des expressionistischen Lyrikers Gottfried Benn oder auch die konstruierte Figur des "K" als "das anonyme, mit der gesichtslosen Bürokratie konfrontierte Opfer in Kafkas *Prozeß*." (Ebd., S.192) Während also in der Kunst oftmals ein negatives Bild der modernen Gesellschaft mit all ihrer Komplexität überwog, begriffen auf theoretischer Ebene vor allem die sogenannten postmodernen Denker die stetige Ausdifferenzierung der Gesellschaft auch als Chance. Der französische Philosoph Jean-François Lyotard beispielsweise vertritt einen Ansatz, dessen Augenmerk unverrückbar auf Differenz und Pluralität als grundlegende Prinzipien menschlicher Existenz gerichtet ist: "In äußerster Vereinfachung kann man sagen: 'Postmodern bedeutet, daß man den Meta-Erzählungen keinen glauben mehr schenkt.'" (Lyotard 1986, S.14)

Die hier nur knapp gefaßten Ausführungen der sich verändernden Identitätskonzeptionen im historischen Diskurs, die von der völlig vereinheitlichten, zentrierten und *individualistischen* Konzeption des Subjekts der Aufklärung über die Konzeption des *interaktiven* Subjekts der Moderne, welches den inneren Kern des Selbst und gesellschaftliche Anforderungen in einer Identität "vernäht" und so Einheitlichkeit vermittelt, bis hin zum zunächst *entfremdeten* und schließlich *fragmentierten* oder auch *de-zentrierten* Subjekt gehen, stützen die These, daß Identitäten innerhalb symbolischer Diskurse nicht einheitlich sind, sondern lediglich als einheitlich empfunden werden können. "Wenn wir meinen, eine einheitliche Identität von der Geburt bis zum Tod zu haben, dann bloß, weil wir eine tröstliche Geschichte oder 'Erzählung unseres Ich' über uns selbst konstruieren. Die völlig vereinheitlichte, vervollkommnete, sichere und kohärente Identität ist eine Illusion." (Hall 1994, S.183)

2.3 Die Dezentrierung des Subjekts im Wissensdiskurs

Auch in den Wissensdiskursen sind Brüche zu verzeichnen, die sich im Denken der Postmoderne niederschlugen oder aber aus ihm entstanden und deren Haupteffekt die endgültige Dezentrierung des Subjekts begründet.¹⁵ Die Erkenntnis, daß Identität durch Identifikation erzeugt wird und so soziale und psychische Realitäten verbindet, wirkte vernichtend auf die Konstruktion des "cartesianischen" Subjekts und ist vor allem auf die Psychoanalyse und Subjekttheorie Sigmund Freuds zurückzuführen.

Freuds Entdeckung des Unbewußten und damit die Erkenntnis, daß unsere Identität, unsere Sexualität und unsere Strukturen des Begehrens sich anhand symbolischer und psychischer Prozesse auf der Grundlage des Unbewußten bilden, muß als bedeutsamer Wendepunkt im Wissensdiskurs um Identitätskonstruktionen verstanden werden. Die Dezentrierung des Subjekts in bewußte und unbewußte Anteile griff das Konzept eines wissenden und vernünftigen Subjekts und somit auch die stabile und vereinheitlichte Identität an. In der Weiterführung der Psychoanalyse, wie sie beispielsweise vom französischen

¹⁵ Vgl. hierzu: Hall 1994, S.193ff.

Psychoanalytiker Jacques Lacan unternommen wurde, bildet das Ich eine nur partiell und unter großen Schwierigkeiten erlernte Einheit, die nicht aus einem Kern des Seins, sondern aus der Beziehung zu anderen gebildet wird. Die Bildung des Ich, welche sich erst in Interaktion zu anderen vollzieht, findet ihren Ursprung in dem von Lacan formulierten "Spiegel-Stadium": Das Kleinkind, welches noch unkoordiniert und ohne ein Bild von seinem Selbst als Person ist, erblickt (oder imaginiert) sich im Spiegel (oder im Blick des Anderen gespiegelt) als "Ganzheit", wodurch eine jubelnde Reaktion hervorgerufen wird. Lacan zufolge eröffnet diese Entdeckung des Ich im Blick des Anderen die Beziehung des Kindes zu äußeren Symbolsystemen und deren Repräsentationen, wie der Sprache, der Kultur oder der Geschlechterdifferenz. Die Erfahrung der "Ganzheit" ist Lacan zufolge jedoch illusorisch, denn sie entsteht gerade aus dem Mangel an Ganzheit, der durch die Vorstellung darüber, wie der Andere (z.B. die Mutter) mich sieht, von außen gefüllt wird. Widersprüchliche und ungelöste Gefühle, welche die Illusion einer Ganzheit erzeugen, werden in das Unbewußte verdrängt, bleiben jedoch lebenslang erhalten und wirken in imaginären Vorstellungen, Wünschen und Begehren auf die Identität des Subjekts ein. "Obwohl das Subjekt immer gespalten ist, erlebt es seine eigene Identität als Resultat der Phantasien über sich selbst, die im Spiegelstadium gebildet wurden, als einheitliche Person, zusammengehalten und 'gelöst' oder vereinheitlicht." (Hall 1994, S.195) Identität ist demnach ein andauernder Prozeß der Identifikation, innerhalb dessen verschiedene Teile des gespaltenen Ichs verknüpft werden, um so die Einheit zu konstruieren, die einst so befriedigend im Spiegel-Stadium erfahren wurde. Diese Perspektive erinnert an die Subjekttheorie Meads, der als Begründer des symbolischen Interaktionismus gilt und, wie oben bereits kurz geschildert, ähnlich wie Lacan davon ausgeht, daß die Anderen das Selbst, also die Identität des Individuums durch die Spiegelung mitgestalten. Im Gegensatz zu Mead, der den Schwerpunkt auf den Einfluß des Anderen im Selbst legte, vertritt Lacan jedoch die Ansicht, daß "die intersubjektive Beziehung, soweit sie durch die Spiegelstufe gekennzeichnet ist, eine duale, imaginäre Beziehung (ist), die sich nur in aggressiver Spannung vollziehen kann, in der das Ich als ein anderer konstituiert wird und der andere als ein *alter ego*." (Laplanche/Pontalis 1996, S.475) Reich hat, wie oben beschrieben, beide Ansichten kritisch bearbeitet und in sein Interaktions- bzw. Subjektmodell einfließen lassen.

Die Dezentrierung des Subjekts in der psychoanalytischen Theorie Lacans und deren Bedeutung für die Identitätskonzeption findet zudem eine Analogie in der strukturalistischen Linguistik. Der französische Sprachwissenschaftler Ferdinand de Saussure erkannte, daß Bedeutungen immer schon in einen sprachlichen und kulturellen Kontext integriert sind. "Um Bedeutungen zu produzieren, können wir die Sprache nur benutzen, indem wir uns nach den Regeln der Sprache und den Bedeutungen unserer Kultur positionieren." (Hall 1994, S.196) Die Regeln der Sprache beruhen auf den Beziehungen der Ähnlichkeit und der Differenz und unterliegen dem kulturell konstruierten Kontext. Lacan wandte dieses Modell auf die Psychoanalyse an und verglich die Struktur des Unbewußten mit der Sprache, woraus er schließlich folgerte, daß das Unbewußte wie eine Sprache strukturiert sei

und sich durchaus mit dem Funktionieren von Zeichensystemen vergleichen ließe. So wie wir eine Sprache nicht erfinden, sondern die kulturell produzierte Sprache erlernen, die in unserer jeweiligen Verständigungsgemeinschaft dominierend ist und unser Verständnis über Bedeutungen modelliert, so wird auch unser Unbewußtes durch die Wahrnehmungen und durch die Sprache anderer geformt. Von de Saussure beeinflusste Philosophen, wie etwa Derrida, ergänzten die Lacan'sche Theorie mit dem Zusatz, daß Worte vielfach akzentuierend seien, d.h., daß ihnen niemals eine absolute Eindeutigkeit innewohnt, da Worte erst in der Differenz erkannt werden und somit immer auch andere Worte und Bedeutungen mittransportieren, die wir nicht unbedingt bewußt wahrnehmen, die aber dennoch unser Selbstverständnis prägen. Daraus kann gefolgert werden, daß Bedeutungen an sich instabil sind und sich niemals in eindeutiger Weise schließen und übermitteln lassen; dementsprechend kann auch Interaktion niemals eindeutig sein: Die Bedeutung "strebt nach einer Schließung (nach Identität), aber sie wird andauernd unterbrochen (durch die Differenz)." (Ebd., S.197)

Auch die feministische Theoriebildung der siebziger Jahre bezieht sich auf den psychoanalytisch-strukturalistischen Subjektbegriff, um "die soziale Konstruktion des 'Weiblichen' aufzuzeigen und zu analysieren, und damit gleichzeitig Möglichkeiten der Intervention in diese sozio-kulturellen Prozesse zu eröffnen." (Lutter/Reisenleitner 1998, S.98f) Wesentlich war hierbei die Vorstellung des traditionell vereinheitlichten Subjekts, welches die Rolle der Frau in einer patriarchalischen Gesellschaft bis dahin legitimierte, zugunsten einer Konstruktion einer Vielfalt von Subjektpositionen umzudenken und somit die sowohl bewußten als auch unbewußten Identifikationsprozesse in die Analyse miteinzubeziehen. "Das Private ist politisch" war der Slogan der Frauenbewegung und machte so zunächst die Trennung zwischen "Innen" und "Außen", zwischen "Privatem" und "Öffentlichem" sichtbar, um sie schließlich in Frage stellen zu können.

Die Frage nach der Identität wurde auch außerhalb des feministischen Rahmens zu einem zentralen Bezugspunkt der Politik und des politischen Handelns; dies wird besonders anhand der anti-rassistischen Bewegung der *identity politics* deutlich, deren Bedeutung im Verlauf dieser Arbeit näher ausgeführt wird. Die Identitätspolitik wurde hier aus den Positionen unterdrückter Minderheiten als eine Möglichkeit der positiven Selbstwahrnehmung konstruiert, um im Kampf gegen rassistische und sexistische Praktiken der Mehrheitsgesellschaft eine Möglichkeit der Gegenidentifikation zu schaffen. Die Intention der Politik bestand darin, den relativ homogen konstruierten Machtdiskurs zwischen Unterdrückern und Unterdrückten aufzubrechen, um dadurch die symbolischen Zuschreibungen und Markierungen, die in den hegemonialen Diskursen und Praktiken konstruiert und vermittelt wurden, neu zu definieren.

Der diskursive Zugang, wie er von Stuart Hall vertreten wird, erkennt die Identität als eine Konstruktion, als einen Prozeß fortwährender Identifikation und Abgrenzung, der im Rahmen von Machtverhältnissen und Klassifikationssystemen, die sozial wie symbolisch Differenz und Ausschluß markieren, Subjektpositionen bezieht, die durchaus widersprüchlich sein können. Dieses strategische Identitätskonzept, welches Identitäten als positioniert

auffaßt, bezieht sich sowohl auf das Individuum, als auch auf kollektive Identitäten und läßt sich meiner Meinung nach durchaus auf die im folgenden Kapitel skizzierte Sichtweise des interaktionistischen Konstruktivismus in Hinblick auf durch Kultur konstruierte Identitäten beziehen.

2.4 Kulturelle Identität

Interaktionistisch-konstruktivistische Theorien verstehen Kultur als ein "diskursives Feld symbolischer Praktiken, in denen Bedeutungen zwischen Interaktionspartnern konstruiert, artikuliert und kommuniziert werden." (Neubert 2000, S.7) Voraussetzung für die Konstruktion einer Kultur ist ein gemeinsamer Bestand an symbolischen Vorräten, um innerhalb der Verständigungsgemeinschaft Bedeutungszusammenhänge aufzubauen. Diese Bedeutungszusammenhänge werden aus interaktionistisch-konstruktivistischer Sicht von den unterschiedlichen Beobachtern, Teilnehmern und Akteuren in einer Kultur immer individuell bestimmt oder gedeutet, was eine grundsätzliche Inkongruenz und Veränderbarkeit impliziert. Da die in Kapitel 2.1 beschriebene imaginäre Ebene im symbolischen Diskurs niemals vollständig eingefangen werden kann und somit auch keine direkte Spiegelung zu den anderen möglich ist, bleibt immer das Gefühl der Unvollständigkeit, auch wenn es zeitweise als symbolisch überdeckt erscheint. Das Imaginäre bildet "als Grenze symbolischer Verständigungsleistungen für Beobachter, Teilnehmer und Akteure kultureller Praktiken (...) zugleich eine Grenze kulturellen Verstehens und kulturell gesicherter Identität." (Ebd., S.8) Somit stellt das Imaginäre einen Bereich potentieller Unschärfe und spiegelungsbezogener Ambivalenz in Beziehungen dar, wobei dies auch für relativ homogen symbolisierte Gruppierungen zutrifft.

Gerade die sogenannten Fremden, die entweder innerhalb einer Kultur über keine mit der symbolischen Kulturgemeinschaft weitgehend übereinstimmenden Vorräte an symbolischen Bedeutungen verfügen oder denen diese im Machtdiskurs und im Diskurs der Beziehungswirklichkeit abgesprochen werden, machen diese ambivalenten Erfahrungen. Dies mag auf der einen Seite zu Abwehrleistungen führen oder aber zu neuen Symbolisierungsversuchen antreiben, um aufgrund des als imaginär erfahrenen Mangels der Subjektpositionierung Identifikationsmöglichkeiten zu rekonstruieren und hierüber kulturelle Identität neu zu definieren. In postmodernen Zeiten ist somit vor allem die Bedeutung der Fremden hinsichtlich der Offenheit von Diskursen zu betonen, da sie die relativ geschlossenen und homogenen Kulturen, wie beispielsweise den Nationalstaat, verunsichern und verstören und solchen, zu "genähten Totalitäten"¹⁶ tendierenden Kulturen als Einbruch des Realen die Ambivalenz ihrer Kultur sozusagen "vor Augen halten"¹⁷. Aus dieser Per-

¹⁶ Laclau/Mouffe 1991 zit in: Neubert 2000, S.4.

¹⁷ Diese These wird in Kapitel 2.3 und 2.4 näher ausgeführt.

spektive sind es im postmodernen bzw. postkolonialen Diskurs die Fremden, die Migranten, die aufgrund ihrer geographischen, politischen und kulturellen Grenzüberschreitungen die Veränderlichkeit von Subjektpositionierungen als variable Identitäten demonstrieren. Erst durch eine Zugänglichkeit gegenüber diesen Einbrüchen des Realen kann, aus konstruktivistischer Sicht, der Blick für postmoderne/postkoloniale Theorien einer Multikultur sensibilisiert werden.

Der interaktionistisch-konstruktivistische Ansatz weist einige Parallelen zu Stuart Halls Verständnis einer "kulturellen Identität" auf, die im folgenden angerissen werden sollen, um schließlich im Verlauf des Textes Anwendung zu finden und erweitert zu werden. Stuart Hall orientiert sich in seinen Theorien am Konstruktivismus unter besonderer Berücksichtigung der Konstruktion von Kulturen und kultureller Identität im gesamtgesellschaftlichen Kontext. Hall, der 1932 auf Jamaika geboren wurde und seit Anfang der fünfziger Jahre in England lebt, schöpft einen Großteil seiner theoretischen Überlegungen aus seinen Lebenserfahrungen als "schwarzer" Migrant. In den meisten seiner Arbeiten ist eine innere Verbundenheit zu seiner karibischen Heimat Jamaika offensichtlich, ebenso wie sich die Bindung zu seiner anderen Heimat Britannien in seinen Arbeiten durch eine, in oft scharfsinnige Ironie gekleidete, Vertrautheit mit der britischen Kultur, äußert. Hall, der in Britannien unter anderem Herausgeber des *New Left Review* war, widmete sich als Mitarbeiter und später als Direktor des *Center for Contemporary Cultural Studies* vor allem der Theorie des "Übersetzens" als "Brücken-Bau" zwischen theoretischen Traditionen und empirischen Methoden als eine Arbeit kritischer Rekonstruktion. Heute ist Hall als Professor der Soziologie an der interdisziplinär orientierten *Open University* in London tätig, wo unabhängig von Schulabschluß, Alter und Klassenzugehörigkeit studiert werden kann.

Ebenso wie die interaktionistischen Konstruktivisten versteht Hall Kultur als eine Konstruktion, als ein Repräsentationssystem, welches durch Sprache, also durch symbolische Bezeichnungen, innerhalb von Diskursen konstituiert und reproduziert wird. In diesem Zusammenhang befaßt sich Hall vorrangig mit dem Begriff der kulturellen Identität im Diskurs der multikulturellen Gesellschaft. Dabei bildet für ihn die Ideologietheorie des französischen Philosophen Louis Althusser einen Ausgangspunkt für seine Studien über die diskursive Konstruktionsweise und Bedeutung kultureller Identität. "Der Begriff des Subjekts, das sich erst durch die Anrufung einer ideologischen Macht als Handlungsfähiges konstituiert und gleichzeitig einer ideologischen Struktur unterwirft, mit der es sich identifiziert, ist für Halls Überlegungen zentral: Praxis findet immer als Praxis von Subjekten statt, d.h. unter einer Ideologie und damit partiell im Medium des Imaginären."¹⁸

Hall entwickelt dieses Konzept in Hinblick auf die Technik der Identifikation des Subjekts weiter, indem er einerseits die Rekonstruktion der Unterwerfung des empirischen Subjekts mit der ideologischen Struktur, mit dem universalen Subjekt unternimmt und andererseits alternative Identifikationstechniken ausfindig macht, indem er die tradierten Strukturen dekonstruiert.

¹⁸ Hall 1994, S.8 (Vorwort der Herausgeber).

Hier sind Ähnlichkeiten zu den von Reich hervorgehobenen Fremd- und Selbstzwängen auszumachen. Das Unterwerfen des Subjekts unter eine ideologische Struktur ist mit der interaktionistischen Vorstellung von Fremd- und Selbstzwängen vergleichbar, wobei vor allem einer unreflektierten Unterwerfung die Problematik einer "Schicksalsergebenheit" innewohnt, die durch eine imaginäre Determiniertheit und Eindeutigkeit re-konstruktiver Strukturen reproduziert wird. Hierzu bearbeitet Hall im postmodernen/postkolonialen Kontext traditionell essentialistische Modelle zur Identitätskonstruktion bezüglich der zeitgenössischen Veränderungen durch die Globalisierung, um der Konstruktion relativ homogen repräsentierter kultureller Identität, wie beispielsweise der kollektiven nationalen Identität, die Möglichkeit hybrider Kultur und kultureller Identität entgegenzusetzen. Als zentrale Voraussetzung geht Hall hierbei von der These aus, daß Identität in einem zirkulären Verhältnis in und durch Kultur produziert, konsumiert und reguliert wird, wobei symbolische Repräsentationssysteme eine entscheidende Rolle spielen, da sie "nicht mehr als nachträgliche Vor- und Darstellung außersprachlicher Sachverhalte, sondern als ihre Konstitution im Modus der Bedeutung selbst begriffen werden" (Hall 1994, S.8) müssen.¹⁹

In seinen theoretischen Überlegungen zu hybriden Kulturen und Identitäten hebt Hall immer wieder das Bestehen der historischen Phänomene der Machtungleichheit und Ungleichzeitigkeit hervor und bearbeitet sie kritisch, um tendenzielle Folgen theoretisch zu redigieren. Deshalb legt Hall den Schwerpunkt seiner Arbeiten auf die Analyse der Kämpfe marginalisierter Akteure gegen symbolische Markierungen durch das dominante Repräsentationssystem und untersucht die daraus folgenden Interventionen auf die herrschenden Repräsentationssysteme. Hier ist eine Parallele zu dem interaktionistisch-konstruktivistischen Verständnis des Selbstzwanges auszumachen, welcher neben verinnerlichten Fremdzwängen auch und vor allem die Möglichkeit der Innovation und Intervention zuläßt, wobei hier die Gefahr besteht, im Übergehen der rekonstruktiven Seite von Konstruktionen zu einer illusionären Vernachlässigung vorgegebener Strukturen zu gelangen. Ich werde auf diesen Punkt in den Ausführungen über die *identity politics* zurückkommen.

Halls Ausgangspunkt für seine intensive Beschäftigung mit den Kämpfen der Marginalisierten ist die These, daß selbst in gewissen Formen des Multikulturalismus der Spätmoderne der reiche kapitalistische Westen weiterhin das Zentrum gegenüber einem "Rest" bildet, welcher immer noch in Begriffen eines Diskurses gedacht wird, der vom Kolonialismus geprägt ist und in dichotomisierenden Stereotypen zum Ausdruck kommt, die Hall anhand des Bildes des "edlen und menschenfressenden Wilden" in der Gesellschaftstheorie von der Aufklärung bis zu Marx und Weber veranschaulicht. Durch dekonstruktive Strategien greift der Postkolonialismus jenes universalisierende Narrativ an, welches Hall mit der Formel "The West and the Rest" charakterisiert hat, indem er ein alternatives Narrativ bietet, eine Neuinszenierung der Geschichte, welche die Kolonisation bedeutungsvoll hervorhebt und somit die Geschichten moderner Geschehensabläufe verunsichert und

¹⁹ Vgl. hierzu auch: "The circuit of culture" in: Hall (Ed.) 1997, S.1.

aufsprengt. Aus konstruktivistischer Sicht können die dekonstruktiven Strategien des Postkolonialismus als Ausdruck einer kulturellen Kränkungsbewegung verstanden werden, die Ähnlichkeiten zu den von Kersten Reich diskutierten philosophischen Kränkungsbewegungen der (post)modernen Vernunft aufweisen. Die Beschreibung und Analyse solcher Kränkungsbewegungen gelten aus konstruktivistischer Sicht als essentiell für die Herleitung und Begründung konstruktivistischer Ansätze und wurden von Reich vor allem in den Bereichen "absolut und relativ", "Selbst und Anderer", sowie "bewußt und unbewußt" deutlich gemacht.²⁰ Der Verweis auf die Kränkungsbewegungen soll an dieser Stelle nicht weiter ausgeführt werden, sondern in Kapitel 5.3 aufgegriffen werden. Festzuhalten ist hier vor allem, daß die postkoloniale Kränkung als Ausdruck eines anti-universalistischen Kulturverständnis im Kampf für umfassende individuelle und gesellschaftliche Emanzipation im Gegensatz zu zahlreichen postmodernen Theorien (s. Kap. 5.1) nicht auf Begriffe wie Identität und Ethnizität verzichten kann und will. "Im Gegenteil: ein solcher Kampf zwingt jede/n Akteur/in dazu, einen Standpunkt zu beziehen, den Ort zu bestimmen, von dem aus er/sie spricht, d.h. sich zu positionieren. Bei diesem Akt des Positionierens bleiben die Herkunft, die Zugehörigkeit zu einer Gruppe, die sprachlichen und kulturellen Codes, über die er/sie verfügt, unverzichtbare Ressourcen: Elemente der Ethnizität." (Ebd., S.9) Identität wird in diesem Zusammenhang als eine "Subjektpositionierung" aufgefaßt, die durch Identifikation/Abgrenzung mit/zu Kultur bzw. kulturellen Praktiken innerhalb von Diskursen bezogen wird.²¹ Die Konstruktion von Identität erfolgt durch Differenz, die als Positionierung dem unabschließbaren Prozeß der sprachlichen Sinnproduktion unterworfen ist, wie Hall an Derridas Kategorie der *différance* zu fassen sucht. Identität als "Positionierung", die symbolische Repräsentationssysteme und deren Klassifikationsstruktur und Machtverhältnisse im jeweils spezifischen historischen Kontext wechselseitig beeinflusst und von ihnen beeinflusst wird, ist demnach also durchaus variabel, auch wenn sie als relativ konstant repräsentiert wird. Dabei vertritt Hall die Meinung, daß, der Diversifikation der Kultur entsprechend, das Subjekt in der Jetztzeit mit einer Vielzahl von Identitäten konfrontiert wird, mit denen es sich zumindest zeitweilig identifizieren könnte: Identitäten erscheinen als "frei flottierend." (Vgl. ebd., S.212). So sieht Hall in der Dezentrierung des spätmodernen Subjekts vor allem die Chance, politische Veränderungen herbeizuführen. Diese Chance kann nach Hall jedoch nur erfaßt werden, wenn die Positionierungen der Subjekte in den Repräsentationsregimes als etwas Gewordenes und Veränderbares verstanden werden, ohne dabei die Machtverhältnisse, welche diese Positionierungen bestimmen, aus dem Blick zu verlieren. Aus diesem Grund verknüpft Hall die Theorie Derridas mit Gramscis "Stellungskrieg", um aufzuzeigen, daß Hegemonie nicht das Verschwinden oder die Zerstörung der Differenz bedeutet: "Sie ist die Konstruktion eines kollektiven Willens durch die Differenz. Sie ist die Artikulation von Differenzen, die

²⁰ Vgl. dazu ausführlich: Reich 1998, Bd.1.

²¹ Diese Vorstellung einer "Subjektpositionierung" ist meiner Meinung nach vergleichbar mit dem "Beobachter" im interaktionistischen Konstruktivismus.

nicht verschwinden.“ (Hall 1994, S.85) Erst durch die Anerkennung, daß eine kulturelle Politik des Lokalen immer nur innerhalb von Machtdiskursen stattfinden kann, ist eine Politik, “die darin besteht, Identität in der Differenz zu leben, (...) der Beginn eines Antirassismus, Antisexismus, Antiklassizismus im Sinne eines Krieges um Stellungen, so wie Gramsci den ‘Stellungskrieg’ verstand.“ (Ebd., S.84)

Zusammenfassend wäre hervorzuheben, daß kulturelle Identität im Konstruktivismus wie auch im Postkolonialismus als eine veränderbare Konstruktion innerhalb von Verständigungsgemeinschaften durch die Schaffung gemeinsamer Bedeutungszusammenhänge entsteht. Gemeinsam ist beiden Theorien zudem, daß diese Bedeutungszusammenhänge innerhalb von Diskursen durch die ihnen eingeschriebene Differenz durchaus unterschiedlich interpretiert werden können, was eine implizite Unschärfe und Veränderbarkeit kultureller Identität voraussetzt und somit die Offenheit der Diskurse gewährleistet. Vor diesem Hintergrund soll im folgenden Kapitel die nationale Identität als Gegenbegriff gegenüber jeglicher Vorstellung von hybrider Kultur dekonstruiert werden, um aufzuzeigen, daß auch kollektive und als homogen repräsentierte Identitäten, wie eben beispielsweise die nationale Identität, als eine Herausbildung aus Hybriden faßbar sind und letztlich nichts anderes als Ethnizitäten darstellen. Ethnizität wird in diesem Zusammenhang als ein Begriff benutzt, der “den Stellenwert von Geschichte, Sprache und Kultur für die Konstruktion von Subjektivität und Identität (anerkennt), sowie die Tatsache, daß jeder Diskurs plziert, positioniert und situativ ist und jedes Wissen in einem Kontext steht.“ (Hall 1994, S.22)

3. Homogenisierungsversuche von Identitäten am Beispiel des Nationalstaates

Im folgenden Kapitel sollen die oben angeschnittenen Überlegungen expliziert und anhand des Beispiels der sogenannten “nationalen Identität” auf eine konkretere Ebene überführt werden. Es soll zum einen gezeigt werden, daß eben diese Nationalidentität ein aus Mythen und Erzählungen destilliertes Konstrukt des 19. Jahrhunderts, also eine historische Erfindung ist; zum anderen wird verdeutlicht werden, daß die Konstrukte “Nation” und “nationale Identität” reale Auswirkungen auf die Leben der Menschen haben, indem sie durch Mechanismen der In- und Exklusion bestimmen, wer Zugang zu bestimmten gesellschaftlichen Ressourcen hat, bzw. wer von diesen abgeschnitten wird. Diese Ansicht ist auch für postkoloniale Theoretiker von grundlegender Bedeutsamkeit, denn “die symbolischen Markierungen haben ihrerseits reale Effekte, weil Repräsentationen immer im Rahmen von Machtverhältnissen stattfinden, d.h. es geht um die Frage, wer eingeschlossen und wer ausgeschlossen ist, wer aus welchen Gründen zu einer Gruppe gehört und wer nicht.“ (Lutter/Reisenleitner 1998, S.95f) Weiterhin soll gezeigt werden, wie im Zuge der Globalisierung das vermeintlich “Fremde” Einfluß auf die festgefahrenen Identitätsmuster nimmt und diese destabilisiert, was von Teilen der Gesellschaft durchaus als Be-

drohung aufgefaßt wird, wie die kontinuierlichen rassistischen Übergriffe auf Menschen anderer Hautfarbe in den letzten Jahren leider nur zu deutlich zeigen.

Der folgenden Analyse, die eine nationale Identität als Ausdruck einer kulturell viablen Identität begreift, sollen zunächst einige konstruktivistische Grundannahmen vorausgeschickt werden, welche auf die Idee einer nationalen Identität angewendet und im Verlauf des Kapitels aufgegriffen werden sollen, um schließlich den umfassenden Prozeß einer Identitätsbildung im nationalen Kontext in Verbindung mit den zeitspezifischen Veränderungen zu untersuchen.

3.1 Nation und nationale Identität aus interaktionistisch-konstruktivistischer Perspektive

Aus interaktionistisch-konstruktivistischer Perspektive ist eine Nation nicht lediglich als ein politisches Gebilde zu verstehen, sondern vielmehr als ein Diskurs, welcher eine Form von symbolischer Ordnung intentionaler Verständigungsprozesse darstellt, die "in Verständigungsgemeinschaften auf Zeit bestehen und in denen es um die symbolische Konstruktion von Wirklichkeit als Ausdruck dieser Verständigungsgemeinschaft geht." (Neubert 2000, S.4)²² Auf das nationale (Selbst-)Verständnis übertragen, macht der interaktionistische Konstruktivismus vor allem darauf aufmerksam, daß Nation als eine symbolische Ordnung niemals homogen sein kann, sondern wie jeder Diskurs unvollständig und ungeschlossen bleibt. Eine Nation ist demnach als ein veränderbares Konstrukt anzusehen, welches neben dem Symbolischen immer auch vom Imaginären und Realen moduliert wird. In diesem Sinne ist eine Nation als ein Konstrukt daher gleichzeitig immer auch der Re- und Dekonstruktion erlegen.

Dennoch neigen wir dazu, Diskurse symbolisch zu verdichten, was den Umstand erklärt, daß wir das Konstrukt "Nation" nicht selten mit einem "natürlichen" Merkmal verwechseln. Ernest Gellner führt dazu aus: "Der Tatbestand, eine Nation(alität) zu besitzen ist kein inhärentes Attribut der Menschlichkeit, aber er hat diesen Anschein erworben."²³ Tatsächlich ist die nationale Identität uns nicht in die Wiege gelegt worden, sondern ein Phänomen der modernen Welt, das erst durch einen gemeinsamen Bestand symbolischer Vorräte den Mitgliedern einer kulturellen Gruppe oder Verständigungsgemeinschaft - in diesem Falle der Nationalgemeinschaft - die Möglichkeit eröffnet, Diskurse zu führen. Dieser Bestand symbolischer Vorräte mag zum einen eine gemeinsame Sprache sein, aber auch Ursprungsmythen und Traditionen gewähren eine Verständigung im nationalen Diskurs. Eine Nation ist aus diesem Grund nach Hall als ein Bedeutungen produzierendes und modulierendes Repräsentationssystem zu verstehen. Doch aus welchen Gründen fühlen wir

²² Vgl. dazu ausführlich: Reich 1998, Kap.IV.

²³ Gellner 1991, S.15f zit. in: Hall 1994, S.200.

uns einer Nation zugehörig und betrachten die sogenannte nationale Identität gar als einen natürlichen Teil unseres Selbst? Ich möchte an dieser Stelle noch einmal auf das oben bereits ausgeführte Subjektmodell Reichs zurückkommen, um zu erklären, wie sich aus interaktionistisch-konstruktivistischer Sicht eine nationale Identität herausbildet und welche Funktion sie für das Individuum erfüllt.

Wie bereits beschrieben wurde, ist die Voraussetzung für Identität, für ein (Selbst-)Verständnis die interaktive Spiegelung mit anderen. Dabei gelingt es uns jedoch niemals den (symbolisch) Anderen unvermittelt zu erkennen, da Interaktion immer schon über das Imaginäre vermittelt erfolgt und somit eine direkt symbolvermittelte Interaktion unerreichbar bleibt. Identität wird also gleichzeitig zu einer Stelle der An- und Abwesenheit, wie oben bereits ausgeführt wurde. "Es ist eben das Spannungsverhältnis, zwischen Anwesenheit und Abwesenheit, das dem interaktiven Lebensprozeß selbst Spannung verleiht und zugleich immer wieder zu Idealen führt, diese Spannung aufzulösen." (Reich 1996, S.97) Die Konstrukte Nation und nationale Identität dienen vor allem dazu, so die These, ein harmonisches Ideal zu erschaffen, welches durch das Bemühen charakterisiert ist, das geschilderte Spannungsverhältnis zwischen Imaginärem und Symbolischem aufzuheben, indem es Ganzheit durch die symbolische Ordnung der Dinge zu vermitteln sucht. Hierbei ist hervorzuheben, daß im interaktionistischen Konstruktivismus davon ausgegangen wird, daß das Spannungsverhältnis zwischen dem Symbolischen und dem Imaginären niemals gänzlich aufgehoben werden kann. Es mag zwar oftmals so scheinen, als seien das Symbolische und das Imaginäre kohärent, da sich Menschen natürlich häufig über die imaginäre Achse symbolisch einigen, doch führt eine solche "Gleichschaltung der Imaginationen (...) leicht in die Illusion, zu glauben, daß es sich um reale Dinge handeln könnte." (Ebd., S.95) Umgekehrt kann jedoch auch die symbolische Einigung mit anderen Menschen nicht verhindert werden, denn "so wichtig die imaginäre Position auch ist, um die menschliche Phantasie zu behaupten, sie bedingt geradezu die Grenzziehung durch das Symbolische, um den Menschen als soziales Wesen zu konstituieren." (Ebd., S.97)

Wie im Verlauf des Kapitels gezeigt werden wird, werden im nationalstaatlichen Diskurs hohe inhaltliche Übereinstimmungen der symbolischen Ordnung mit dem Begehren der Mitglieder des Nationalstaates verbunden, so daß Nation und nationale Identität als einzigartige Wirklichkeit erscheinen mögen, tatsächlich aber der Illusion der Gleichschaltung von symbolischer und imaginärer Perspektive unterliegen. Nation muß hier als der symbolisch (große) Andere verstanden werden, welcher einerseits die imaginären Vorstellungen, Wünsche und Begehren der Individuen in ein symbolisches System zwingt und so Gemeinsamkeiten konstruiert, die auch die Imaginationen der Individuen nicht unbeeinflusst lassen; so daß andererseits in besonderer Weise auf das Imaginäre der Individuen eingewirkt wird, wodurch schließlich eine nationale Ideologie konstruiert wird. Stuart Hall betont hierzu, daß "die Untertanentreue und Identifikation, die in vormodernen Zeiten oder in traditionellen Gesellschaften dem Stamm, dem Volk, der Region oder der Religion galt, (...) in westlichen Gesellschaften allmählich auf die nationale Kultur übertragen" (Hall 1994, S.200) wurde. Differenzen, die aufgrund regionaler oder ethnischer Umstände zu-

nächst weiterbestanden, wurden nach und nach durch die vereinheitlichte Politik und die fortschreitende Homogenisierung an die Nationalkultur gebunden und ihr schließlich einverleibt. Diese beinahe systematische Homogenisierung findet ihren Ausdruck beispielsweise in der Verallgemeinerung einer Landessprache, gebunden an die geschaffenen Standards einer allgemeinen Lese- und Schreibfähigkeit, institutionalisiert durch die allgemeine Schulpflicht; die Gründung eines stehenden Heeres und der anschließenden Einführung einer allgemeinen Wehrpflicht, sowie der Schaffung des Staatsangehörigkeitsrechts, das, "gekoppelt an die Errichtung überwachter Grenzen und die Einführung des Paßwesens sowie der Sichtvermerke, eine Zugehörigkeits- sowie Aus- und Einreisepolitik etablierte." (Bielefeld 1992, S.116) Die Entstehung einer homogenen Nationalkultur bzw. einer Nationalidentität verdankt sich also einem Zusammenspiel zwischen der Verbreitung eines nationalen Ursprungsmythos und der gleichzeitigen Schaffung bestimmter Institutionen, welche spürbar in die Leben der unterworfenen Subjekte eingreifen können. Das ursprünglich Mythische nimmt eine Eigendynamik an, verselbständigt sich und vermittelt so schließlich die Illusion einer sozialen Tatsache. "Die Schaffung nationaler Identität besteht einerseits aus der Errichtung eines individuellen und kollektiven, symbolisch-imaginären 'Gemeinschaftsglaubens', andererseits aus ganz konkreten, herrschaftlichen Prozessen von Grenzziehung und Kontrolle und setzt die Fähigkeit voraus, Herrschaft kontinuierlich über eine eingegrenzte, als Staatsgebiet verstandene Region auszuüben." (Ebd.) Konstruktivistisch können hier Fremd- und Selbstzwänge ausgemacht werden, die im Falle des Nationalstaates in ihrem Zusammenspiel eine nationale Ideologie stärken.

Die nationale Identität als bedeutungsvoller Teil unseres Selbst ist also als eine Konstruktion zu verstehen, die im zirkulären Prozeß zwischen symbolischer Zuschreibung und verinnerlichten Einstellungen ein Lösungsmodell zur Auflösung der Spannung zwischen Imaginärem und Symbolischem anbietet. Gerade am Beispiel des nationalen Identitätsdiskurses kann jedoch gezeigt werden, daß eine solche Lösung nur temporär begrenzt fruchtbar sein kann, da jede Überbetonung der symbolischen Welt notwendigerweise die imaginative Welt unterschätzt (und umgekehrt) und da zusätzlich zum Symbolischen und Imaginären auch immer das Reale als ein Riss, als ein Einbruch des Unerwarteten die symbolisch-imaginär geordnete Welt zu verunsichern und verstören vermag.

Zusammenfassend kann hervorgehoben werden, daß die nationale Identität eine durch symbolische Praktiken konstruierte kulturelle Identität darstellt, deren kulturelle Viabilität von unterschiedlichen Beobachtern, Teilnehmern und Akteuren in einer Kultur sehr unterschiedlich bestimmt und gedeutet werden kann und somit niemals identisch für jedes Individuum ist. Daß es oft so scheinen mag, als sei diese nationale Identität allen Mitgliedern des Nationalstaates gleichsam verinnerlicht, findet seinen Ausdruck in der Vorstellung der Einheit und Ganzheit einer homogen repräsentierten Nation. Hier mag es sich zeitweilig so darstellen, als seien die Begehren der Individuen identisch und würden sich in symbolischen Praktiken bewahrheiten, doch "dies wäre Auflösung der Individualität, Herstellung von uniformen Persönlichkeiten, damit eine Gefahr für jede demokratische Ordnung." (Reich 1996, S.97)

Im weiteren Verlauf dieses Kapitels soll, auf diese interaktionistisch-konstruktivistische Bearbeitung von Nation und nationaler Identität aufbauend, eine ausführliche Analyse der Konstrukte Nation und nationale Identität folgen, um zu zeigen, wie Nation im Zuge der Globalisierung und durch die weltweiten Migrationsbewegungen verunsichert wird. Hierzu wird zunächst das Konstrukt Nationalstaat re- und dekonstruiert, um anschließend die Verstörungen aufzuzeigen, die eine nationale Identität in eine "Identitätskrise" führen. Hierbei wird schließlich in besonderer Weise darauf eingegangen werden, welche Maßnahmen von Nationen ergriffen werden, um dieser Krise zu entgehen.

3.2 Nation als symbolisch-imaginäre Gemeinschaft

Der Nationalstaat etabliert eine symbolische Ordnung und vermittelt so ein Bild von Eindeutigkeit, welche von den Individuen als begehrenswert angesehen wird. Die symbolisch-imaginäre nationale Gemeinschaft offeriert ihren Mitgliedern auf diese Weise ein Gefühl der Verbindlichkeit und Stetigkeit, wodurch sich die Komplexität der gesellschaftlichen Verhältnisse auf eine scheinbar einfache Weise reduzieren läßt. Im Gegenzug erklärt sich so auch die Macht des Nationalstaates, in den vergemeinschafteten Subjekten "ein Gefühl der Identität und der Untertanentreue zu entwickeln."²⁴ Das Individuelle wird in das staatlich organisierte Kollektiv integriert, wobei sich schließlich jene schimärenhafte, gleichwohl durchaus real wirkende Nationalidentität ausbildet.

"Eine nationale Kultur ist ein *Diskurs* - eine Weise, Bedeutungen zu konstruieren, die sowohl unsere Handlungen als auch unsere Auffassungen von uns selbst beeinflusst und organisiert." (Hall 1994, S.201) Diese konstruktivistische Ansicht weist darauf hin, daß nationale Kulturen Identitäten entwerfen, indem in einer Verständigungsgemeinschaft Bedeutungen von Nation (re)konstruiert werden, die in strukturellen Systemen repräsentiert und symbolisiert werden und mit denen wir uns identifizieren können, die also unser imaginäres Vorstellen wechselseitig zum symbolischen Ausdruck beeinflussen. Die symbolischen Bedeutungen von Nation sind Konstruktionen, die durch entsprechende Repräsentationen Identifikationsschemata bieten, welche die Einheitlichkeit vermitteln, die wir als Individuen wie in dem von Lacan formulierten "Spiegelstadium" begehren. Durch die Identifikation mit den symbolisch konstruierten Repräsentationssystemen der Nationalkultur wird unsere Vorstellung, werden unsere Imaginationen von ihnen beeinflusst. Diese Vorstellungen haben wiederum Einfluß auf unsere Handlungen und Einstellungen, welche wir symbolisch ausdrücken und dadurch die "Wahrheit" der Nationalkultur bestätigen und festigen. Nationalkulturen sind somit, wie Benedict Anderson (1988) definierte, "vorgestellte", durch Fiktion und Imagination hergestellte Gemeinschaften, was nicht bedeutet, daß das Hergestellte weniger wichtig oder wahr ist. Reich differenziert hierbei jedoch zwischen der Realität

²⁴ Schwarz 1986, S.106 zit. in: Hall 1994, S.200.

und dem Realen, indem er hervorhebt, daß Nation und nationale Identität der Verständigungsgemeinschaft als eine gemeinsame Realität erscheinen mögen, daß die Realität und das Reale aber zwei verschiedene Perspektiven darstellen: "Die Realität ist unser Konstrukt einer Situierung in sinnlicher Gewißheit, was eine Perspektive symbolischer Ordnung und imaginärer Verbindung einschließt. (...) Diese Realität ist vermischt mit Imaginärem und Symbolischem, und in ihr ist auch enthalten, was wir das Reale nennen." (Reich 1996, S.109) Auf die Nationalkultur übertragen, kann aus dieser These gefolgert werden, daß die Nation und dementsprechend auch die nationale Identität, der Ausdruck einer viablen Konstruktion ist, wobei diese Konstruktion immer auch eine Re- und De-konstruktion enthält, da, wie oben beschrieben wurde, das Imaginäre, das Symbolische und das Reale wie ein borromäischer Knoten verbunden sind und aus diesem Grunde die prinzipielle Offenheit von Diskursen gewährleistet bleibt.²⁵ Wenn also das Symbolische in wechselseitiger Verbindung mit dem Imaginären zu einer (immer individuellen) Vorstellung von Realität, von Wirklichkeit, in diesem Falle von der Wirklichkeit der Nation, führt, und "Realität" kein Synonym zu "real" bildet, stellt sich die Frage, was das Reale ist und wie es auf die Realität, also auf die konstruierte Wirklichkeit wirkt.

In diesem Zusammenhang soll zunächst danach gefragt werden, welche symbolischen Repräsentationen eine Erzählung der Nationalkultur als Wirklichkeit, als Realität in der Vorstellung, im Imaginären verankern. Ich werde mich dazu bei der folgenden Argumentation an Stuart Hall orientieren, der in seinen Ausführungen über "Die Frage der kulturellen Identität" (Hall 1994, S.180ff) einige grundlegende Elemente dieser Thematik hervorhebt.

Eine Nationalkultur wird nach Hall vor allem durch die mythische "Erzählung der Nation" (ebd., S.201) symbolisiert. "Im nationalen Mythos verdichten sich die Legenden und Erzählungen zu einem historischen Bild, das unmittelbar und unwillkürlich eine politische Funktion erfüllen soll." (Müller 1995, S.64) Die Entstehung dieses historischen Bildes der Nation wird forciert durch die fortwährenden Erzählungen der Nationalgeschichten in der Literatur, den Medien und der Alltagskultur; hierbei werden Zusammenhänge von Geschichten, Vorstellungen, Landschaften, Szenarien, geschichtlichen Ereignissen, nationalen Symbolen und Ritualen hergestellt, "die die geteilten Erfahrungen und Sorgen, Triumphe und vernichtenden Niederlagen repräsentieren, die einer Nation Bedeutung verleihen." (Hall 1994, S.202) Als Teile einer solchen "vorgestellten Gemeinschaft" imaginieren wir uns selbst in den Geschichten der Nation, wodurch wir eine Bedeutung erlangen, eine Anerkennung als Teil eines Ganzen, welche das Gefühl einer individuellen Ganzheit stärkt. Dies bindet unser Alltagsleben und das, was wir als unsere Identität konstruieren, an das nationale Schicksal, welches als ursprünglich und kontinuierlich aus den Erzählungen interpretiert wird. Die Repräsentation der Nation als unveränderliche, naturwüchsige Tatsache wird gestützt durch die Betonung der Ursprünge, der Kontinuität, der Tradition und Zeitlosigkeit. Bei näherer Betrachtung entpuppen diese Akzentuierungen sich als "Mythen", als Geschichten, deren Ursprünge sich in den Vorstellungen verlieren und so die

²⁵ Vgl. dazu: Reich 1996, S.75.

Idee der Nation stärken. So wird die Ursprünglichkeit einer nationalen Identität oft mit der Idee eines ursprünglichen Volkes begründet, "aber in der realen, nationalen Entwicklung besitzt oder übt dieses ursprüngliche Volk selten die Macht aus." (Ebd., S.203) Auch Traditionen, von welchen behauptet wird, sie seien alt, entstammen vor allem der Rekonstruktion vonationaler Kontexte oder wurden erst im nationalen Kontext erfunden. Traditionen prägen die Idee sicherer Werte und Verhaltensnormen, wodurch eine Kontinuität mit einer entsprechenden Vergangenheit konstruiert wird. Ursprungsmythen, die durch erfundene Traditionen Kontinuität und Zeitlosigkeit vermitteln, schaffen Sicherheit und Klarheit, sie überführen die Unordnung in die scheinbar stabile Ordnung der Gemeinschaft. Die Individuen dieser vorgestellten Gemeinschaft verbindet einerseits die gemeinsame Identifikation mit dem, was die Nation in ihren Vorstellungen bedeutet und andererseits mit dem, von dem sie sich abgrenzt. Der ambivalente Charakter der Nationform kann also durch eine doppelte Bewegung beschrieben werden, in welcher sich einerseits eine "räumliche Partikularisierung mittels der Grenzziehung und [andererseits eine, d.Verf.] zeitliche Universalisierung durch die Erfindung einer Nationalgeschichte" (Müller 1995, S.69) vollzieht. Die Nation schafft durch Bedeutungen Repräsentationen und somit Identitäten, welche mehrdeutig zwischen Vergangenheit und Zukunft verortet werden. Dabei ist der Diskurs der Nation als ein ambivalenter Ausdruck eines Strebens nach Universalismus und gleichzeitigem Partikularismus zu verstehen; d.h., in einfachen Worten ausgedrückt, daß der Diskurs der Nationalkultur Einheit vermitteln möchte, was aber ein gleichzeitiges Streben nach Differenz beinhalten muß, da die symbolische Produktion von Einheit ohne Abgrenzung nicht möglich ist.

Ernest Renan beschrieb die Vorstellungen, welche Nation erschaffen und reproduzieren mit den folgenden Worten: "(...) der gemeinsame Besitz eines reichen Erbes an Erinnerungen, (...) der Wunsch, zusammenzuleben (und) der Wille, dieses Erbe hochzuhalten, welches man ungeteilt empfangen hat."²⁶ Das "Erbe an Erinnerungen" als Metapher für die vorgestellte gemeinsame Vergangenheit, "der Wunsch, zusammenzuleben", als Ausdruck des Begehrens, sich in der Gegenwart in anderen zu spiegeln und "der Wille dieses Erbe hochzuhalten", verstanden als Perspektive für die Zukunft, schaffen die notwendige symbolische und imaginäre Kohärenz und Einheit. Die Nationalkultur scheint demnach eine kulturell gesicherte Identität zu (re)produzieren, indem durch die Konstruktion der Nation eine subjektive Selbstverortung gewährleistet wird, welche den Subjekten ein Gefühl von Einheit und Zugehörigkeit zu vermitteln vermag. Diese imaginäre Einheit konstruiert jedoch nur in Verbindung mit den symbolisch abgesteckten Grenzen des Nationalstaats die nationalen Identitäten. Anders ausgedrückt ergeben die Mitgliedschaft im politischen Nationalstaat und die Identifikation mit der Nationalkultur nationale Identitäten, welche durch die Illusion der Kollektivität die "Wahrheit" der Nationalkultur bestätigen und dadurch den Nationalstaat bestärken. Wie unterschiedlich die Mitglieder in Begriffen der Klasse, des Geschlechts, usw. auch sein mögen, sie werden im Sinne einer Nationalkultur unter

²⁶ Renan 1993, S.308 zit. in: Hall 1994, S.205.

einer kulturellen Identität vereinigt und repräsentieren nach innen und außen eine Gemeinschaft.

Die Idee einer Nationalkultur als einer vereinheitlichenden Identität, welche alle kulturellen Differenzen ausradert und subsumiert, muß jedoch bezweifelt werden. Blickt man in die Vergangenheit, so zeigt sich, daß die bestehenden Antagonismen in den Klassen- und Geschlechterverhältnissen lediglich in bestimmten "nationalen Krisenzeiten", wie beispielsweise etwa den beiden Weltkriegen, in einem staatlich verordneten Rekurs auf eine "nationale Identität" überdeckt werden konnten und dementsprechend lediglich temporär waren. Die relative Instabilität der Nationalidentität soll durch die folgenden dekonstruktiven Motive begründet werden; diesen Ausführungen wird die These vorausgeschickt, daß nationale Kulturen sich nicht lediglich auf Bindungen durch Identifikation begründen, sondern vor allem auf eine Struktur kultureller Macht, welche die Identifikationsprozesse bearbeitet.

Nationale Kulturen sind ein diskursiver Entwurf. Sie sind nicht einheitlich, sondern ein differentes Produkt, welches als Einheit oder als einheitliche Identität vor- und dargestellt wird. "Sie [die nationalen Kulturen, d. Verf.] sind von tiefen inneren Spannungen und Differenzen durchzogen und nur durch die Ausübung kultureller Macht 'vereinigt'." (Hall 1994, S.206) So bestehen die meisten modernen Nationen aus disparaten Kulturen, welche im geschichtlichen Rückblick mittels eines langen Prozesses gewaltsamer Eroberungen durch die Unterdrückung kultureller Differenzen vereinigt wurden. Neben den längst vergessenen gewaltsamen Anfängen, die an den Ursprüngen der modernen Nationen standen und mit einer beispiellosen Arroganz und Ignoranz durch die Kolonisation weitergeführt wurden, bestätigt die interne Zusammensetzung der modernen Nation die bestehenden Differenzen und deren Unterdrückung, Verdrängung oder Verschiebung zugunsten des Gefühls der Einheit: Moderne Nationen sind aus verschiedenen sozialen Klassen, Geschlechtern und ethnischen Gruppen zusammengesetzt. Diese differenten Gruppierungen wurden nach einem nationalen Prinzip über die gesellschaftlichen Spaltungen hinweg durch die Gemeinsamkeit der nationalen Identität verbunden. So wird also von den Nationen zwangsläufig der Mythos des einheitlichen Volkes aufrechterhalten; damit geht ein kultureller Rassismus einher, der unter dem Deckmantel der Nationalität, des Patriotismus und des Nationalismus operiert. Der Rassismus "konstruiert und verteidigt ein Bild der Nationalkultur - homogen und weiß, doch durch Angriffe von inneren und äußeren Feinden bedroht und daher ständig verwundbar."²⁷

Die nationale Identität wird konstruiert und reproduziert, vergleichbar etwa mit den Imaginationen vom "ganzen" Ich in der Lacan'schen Theorie, indem sie als einheitlich vorgestellt wird. Diese Einheit symbolisiert eine Ordnung, die sich vor allem durch Grenzziehungsprozesse reproduziert, welche auf Mechanismen der Machtausübung beruhen: Ein- und Ausschluß. Erst durch diese Mechanismen wird die Bildung einer nationalen Identität ermöglicht. Der Machtmechanismus Einschluß ist den oben geschilderten "vergessenen

²⁷ Gilroy 1992, S.87 zit. in: Hall 1994, S.208.

Zusammenhängen" inhärent; durch Einschluß wird Homogenisierung durchführbar. Einschluß bedeutet jedoch notwendigerweise immer gleichzeitig auch Ausschluß, denn erst durch den Ausschluß bekommt der Einschluß eine symbolische Bedeutung. Die symbolische und imaginäre Bildung nationaler Identitäten durch die Kategorisierung in "zugehörig" und "nicht-zugehörig" scheint also für die Bildung nationaler Identitäten eine grundlegende Bedingung zu sein.

Doch gerade diese Sinn stiftende Differenzierung von zugehörig und nicht-zugehörig, von Freund und Feind, von Innen und Außen scheint dem schnellen Wandel und den damit einhergehenden Pluralisierungen nicht mehr gewachsen zu sein. Im folgenden Kapitel soll dementsprechend gezeigt werden, wie das Konstrukt der nationalen Identität in Zeiten der Globalisierung scheinbar immer stärker bedroht wird durch den Einbruch eines sogenannten "Fremden", dessen opake und indifferente Erscheinung sich den gängigen Kategorien von "Freund" und "Feind" entzieht.

3.3 Die Bedrohung der nationalen Identität durch die Indifferenz

Das Selbst und das Wir, in Form von individueller oder kollektiver Identität, konstituieren sich, wie bereits oben angedeutet, durch Grenzziehungsprozesse. "Grenzziehungen selbst sind keine Handlungen einzelner Personen oder auch Entscheidungen von Institutionen, sondern sie sind nur als Interaktionsprozesse sinnvoll vor- und darstellbar." (Bielefeld 1992, S.115) Zivilisierte moderne Gesellschaften, wie sie sich im Nationalstaat darstellen, etablieren Ordnung durch Grenzziehungen. Dabei bedienen sich Ordnungen, die sich selbst zu reproduzieren suchen, primär der Methoden von In- und Exklusion. Auf diese Weise wird ein Innen und ein Außen geschaffen, um dem drohenden Chaos der Vieldeutigkeit zu entfliehen, um Verunsicherungen zu vermeiden und um Eindeutigkeit zu vermitteln, wodurch gleichzeitig ein Gefühl von Sicherheit und Zugehörigkeit seitens der betreffenden Individuen reproduziert wird. Indem die dem Sprechen vorausgehenden Parameter von Innen und Außen, von Eigenem und Fremden, von Wir und Anderen durch Zeichen symbolisch erfaßt werden, werden sie in konstruierten Kategorien bedeutsam. Basierend auf diesen konstruierten Bedeutungen wird entschieden, wer dazugehört und wer nicht. Die Spezifizierung der Kategorien wird hierbei von den entsprechenden Ordnungsproblemen der jeweiligen Gesellschaft bestimmt und von den hegemonialen sozialen Institutionen durchgesetzt. Die "Fremden", die aufgrund ihrer Unbestimmbarkeit die Gründung neuer Kategorien erfordern, erweitern dabei das gesellschaftliche Ordnungsproblem um eine neue Dimension. "Unordnung und ihre Repräsentanten, die Anderen und die Fremden werden in dieser Perspektive zur Bedrohung." (Radtke 1992, S.79) Die Anderen und die Fremden verunsichern dementsprechend die symbolische Ordnung einer Gesellschaft, bzw., in weitergefaßter Weise, die Ordnung der Nation.

Es wurde bereits oben erwähnt, daß Nationen die gegenwärtig dominierenden symbolisch imaginierten Darstellungsformen einer Ordnung sind, die Eindeutigkeit vermitteln und Verunsicherungen vermeiden soll. In ihnen wird eine bestimmte Form der kollektiven Identität imaginiert: die sogenannte nationale Identität. Diese Identitätsform entspringt der Identifikation mit national repräsentierten Werten und Vorstellungen, die das Begehren nach Einheit, nach Ganzheit stillen sollen. Die Identifikation jedoch ist nur bei gleichzeitiger Abgrenzung möglich. So werden durch Identifikation und Abgrenzung Gegensätze und deren Bedeutungen konstruiert, um in diesem Fall die nationale Identität zu ermöglichen und zu reproduzieren. Zygmunt Bauman zufolge lassen sich die Ordnungen moderner Gesellschaften anhand des Verhältnisses von Freund und Feind erklären. Dieses ist nur scheinbar ein symmetrisches Verhältnis: "Es gäbe keine Feinde, wo es keine Freunde gäbe, und es gäbe keine Freunde, wenn es nicht den gähnenden Abgrund der Feindschaft draußen gäbe. Die Symmetrie ist freilich eine Illusion. Es sind die Freunde, die die Feinde *definieren*, und der Anschein der Symmetrie ist selbst ein Zeugnis ihres asymmetrischen Rechts auf die Definition." (Bauman 1996, S.73f) Beispielhaft für diese These Baumans kann das Verhältnis zwischen den Ost- und Westmächten in der Zeit des sogenannten "Kalten Krieges" genannt werden: Erst durch die Abgrenzung bzw. durch die Gegenthese zum jeweiligen feindlichen Machtblock legitimierten und definierten sich die entsprechenden Lager. "Die Freund/Feind-Opposition trennt Wahres von Falschem, Gutes von Bösem, Schönes von Häßlichem. Sie differenziert auch zwischen eigentlich und uneigentlich, richtig und falsch, geschmackvoll und ungehörig. Sie macht die Welt lesbar und deshalb instruktiv. Sie zerstreut Zweifel." (Ebd., S.74) Die Freund/Feind-Opposition ist spiegelbildlich und bedingt deren Koordination. Ohne Freunde gäbe es keine Feinde, ohne die Bedeutung der Feinde keine Bezeichnung für die Freunde. Auch Wissen und Handeln sind diesem Strukturprinzip der Gegensätze unterworfen, so daß das "Wissen die Handlung durchdringen und das Handeln die Wahrheit des Wissens Bezeichnungen im ordnenden Prinzip der Gegensätze erfaßt und bestätigen" (ebd., S.74) kann.

Die imaginäre Vorstellung der Welt wird durch symbolische Bedeutungskonstruktionen-modifiziert, um so in den Imaginationen der Individuen zur Wahrheit der Realität zu werden. Dies ist ein zirkuläres Verhältnis: dadurch, daß das Individuum die durch Symbole modifizierte Vorstellung der Welt als wahr und real versteht, werden die symbolische Realität und somit auch die Vorstellungen des Individuums bestätigt und reproduziert. Der Gegensatz ordnet innerhalb dieses zirkulären Verhältnisses die moderne Welt und macht sie lesbar. So ist nach Derrida die Differenz für die Moderne eine Notwendigkeit, da sie hervorbringt, "was sie versagt, sie ermöglicht genau das, was sie unmöglich macht."²⁸ Durch die Differenz ist Ordnung möglich, denn Bezeichnungen erlangen erst durch die Differenz Bedeutung. Die konstruierte Ordnung der Gegensätze bietet eine verständliche Differenz, die zum einen der Identifikation (mit den Freunden) und zum anderen der Abgrenzung (zu den Feinden) dient. Moderne Identitäten, wie eben die nationale Identität, wer-

²⁸ Derrida 1989, S.248 zit. in: Bauman 1996, S.75.

den anhand dieser konstruierten Gegensätze konstituiert. Durch den Gegensatz und die Beziehungen, die in ihm bestehen, wird Vergesellschaftung ermöglicht, aber gleichzeitig auch Zwangsvergemeinschaftung verordnet. An dieser Stelle offenbart sich die Problematik der zur "Wahrheit" gewordenen Theorie der Gegensätze: Die Gegensatztheorie, die dem Selbst und dem Wir die Sicherheit einer Identifikation und Abgrenzung bietet, provoziert Zuschreibungen. Wer kein Freund ist, muß ein Feind sein, wer nicht gut ist, muß schlecht sein, wer nicht schwarz ist, muß weiß sein. Entspräche dieses dualistische Weltbild der Realität, so wäre es ein einfaches, die Ordnung einer modernen Gesellschaft aufrechtzuerhalten; Bauman zufolge jedoch wird dieses binäre System gerade durch den Eintritt des Fremden, der keiner der beiden Seiten zugeordnet werden kann, bedroht. "Gegen diesen behaglichen Antagonismus, dieses von Konflikten zerrissene Zusammenspiel von Freund und Feind rebelliert der *Fremde*. Die Bedrohung, die er mit sich bringt, ist erschreckender als die, die man vom Feind befürchten muß. Der Fremde bedroht die Vergesellschaftung selbst - die *Möglichkeit* der Vergesellschaftung." (Bauman 1996, S.75) Bauman liefert hier eine Erklärung, warum die scheinbar so stabilen Ordnungen der westlichen Nationalstaaten durch die Globalisierung und die weltweiten Migrationsbewegungen, die das vermeintlich Fremde mit sich bringen, so erschüttert werden. Der Fremde als eine bisher integrierbare "Anomalie"²⁹ der Freund/Feind-Opposition verunsichert aufgrund seiner Indifferenz das konflikthafte Einverständnis der Differenz, wodurch schließlich die Möglichkeit von Vergesellschaftung in Frage gestellt wird. Der Fremde "zeigt die Irreführung des Gegensatzes als einer vollständigen *mappa mundi* auf, einer Differenz, die jeden Unterschied tilgt und darum darüber hinaus nichts gelten läßt. Da dieser Gegensatz die Grundlage sozialen Lebens und aller Differenzen, die es ausmachen und zusammenhalten, bildet, gefährdet der Fremde das soziale Leben selbst. Und all dies, weil der Fremde weder Freund noch Feind ist; und weil er beides sein könnte." (Bauman 1992, S.25) Da der Fremde nicht als Freund oder Feind identifizierbar ist, läßt er sich nicht (mehr) in die symbolische Ordnung der Gegensätze integrieren, welche durch diese Tatsache in Frage gestellt wird. Es ist gerade die Ambivalenz des Fremden, die ihn zu einer nicht einschätzbaren Bedrohung der etablierten Ordnung macht. Bauman verdeutlicht dies, an Derrida anschließend, beispielhaft am griechischen Begriff des *pharmakon*, welcher sowohl "Arznei" als auch gleichermaßen "Gift" bedeuten kann und wegen dieser Eigenschaft "zunächst und vor allem machtvoll, weil ambivalent, und ambivalent, weil machtvoll" (Bauman 1996, S.76) ist. Unentscheidbarkeit und Unbestimmbarkeit, Ambivalenz und Indifferenz sind gleichermaßen Macht und Fluch des Fremden. "Weil sie nichts sind, könnten sie alles sein." (Ebd., S.77) Der Fremde ist in der geordneten Welt nicht vorgesehen, dennoch wird er gerade durch die Klassifikation der Gegensätze produziert, denn keine "binäre Klassifikation, die sich in der Konstruktion von Ordnung entfaltet, kann gänzlich mit essentiell nicht-diskreten, kontinuierlichen Erfahrungen der Realität übereinstimmen." (Ebd.) Die Fremden lassen sich weder der Opposition, noch den Erzählern der Opposition zuordnen.

²⁹ Vgl. zum Begriff der "Anomalie": Bauman 1996, S.83.

So sieht sich die Nationalkultur in der Postmoderne Tatsachen gegenüber, die ihren eigenen Annahmen widersprechen.

Aus interaktionistisch-konstruktivistischer Perspektive offenbart sich durch den Eintritt des Fremden in die nationale Ordnung eben der Riss und Einbruch als Überraschungsmoment, der im interaktionistischen Konstruktivismus als das Reale verstanden wird. Das Reale erscheint als das den Beobachterperspektiven des imaginären und symbolischen Entgangene: "Dieses Entgangene nennen wir das Reale. Es erscheint in der Realität, und wir bemerken es, wenn uns der Bruch zwischen dem Erwartetem und Unerwartetem beobachtbar wird." (Reich 1996, S.108) In einer Welt, die mit Freunden und Feinden bevölkert ist, deren Ordnung stabil und unumstößlich scheint, kann eben dieser Fremde als das Unerwartete empfunden werden. Er symbolisiert die Indifferenz, die in einer durch die Differenz geordneten Welt nicht vorgesehen ist. Die Verunsicherung der Nationalkultur durch den Fremden beunruhigt somit zwangsläufig das Wissen über Wahrheit und Macht, über kulturelle Identität, da der Fremde das gültige Ordnungs- und Spiegelungsmuster der Differenz untergräbt und aus der Sicht der ordnenden Macht unlösbare hermeneutische Probleme schafft, indem er der Ordnung den Spiegel des Chaos vorhält. Bestenfalls wird die geschilderte Verunsicherung durch den Fremden als unangenehm, schlimmstenfalls als Bedrohung empfunden. Auf jeden Fall löst das Indifferente Angst aus, Angst vor dem Niedergang der Ordnung, Angst vor dem Chaos, Angst vor Identitätsverlust, Angst, auf die es zu reagieren gilt.

3.4 Der Kampf gegen die Indifferenz

Die bewährte Freund/Feind Dichotomie als die wohl bedeutsamste Variation des obersten Gegensatzes zwischen dem Innen und Außen erschöpft "die Möglichkeit des 'Seins mit Anderen'. Ein Freund zu sein und ein Feind zu sein sind die beiden Modalitäten, in denen der *Anderer* als ein anderes *Subjekt* anerkannt, als ein 'Subjekt wie man selbst' konstruiert und in der Lebenswelt des Selbst zugelassen werden kann." (Bauman 1996, S.75) Diese binäre Opposition wird primär durch Grenzziehungen aufrechterhalten, welche Freunde von Feinden territorial und funktional separieren. Bauman zufolge kann ein Großteil der gesellschaftlichen Organisation "als Sediment der systematischen Bemühungen interpretiert werden, die Häufigkeit, mit der man hermeneutischen Problemen begegnet, zu reduzieren, und die Qual zu lindern, die solche Probleme verursachen, sobald man ihnen einmal gegenübersteht. Wahrscheinlich ist die üblichste Methode, dies zu erreichen, die der territorialen und funktionalen Trennung." (Ebd., S.77f) Problematisch jedoch ist, daß eben diese territoriale und funktionale Separation die hermeneutischen Probleme perpetuiert. "Abgrenzung, die sorgfältig aufrechterhalten wird, läßt einer möglichen Verringerung von Mißverständnissen (oder zumindest ihrer Antizipation) wenig Chancen." (Bauman 1992, S.27) Diese Argumentation zeigt, daß eine permanente "Grauzone" zwischen dem Innen

und Außen besteht, sogar bestehen muß, damit Grenzziehungen, die das Strukturprinzip des Gegensatzes rekonstruieren, legitimiert werden können. Innerhalb dieser "Grauzone" sammeln sich hermeneutische Probleme, die als das (noch) Unvertraute beobachtet werden können. Treffen wir auf diese Unvertrauten, verunsichern sie uns, dennoch gehen wir davon aus, daß sie nach unserem Strukturprinzip klassifiziert werden können oder etwa schon anhand Kriterien klassifiziert sind, die uns jedoch noch nicht bekannt sind.

Auch im interaktionistischen Konstruktivismus wird betont, daß Beobachter dazu tendieren, "die Wirklichkeit, wie sie *für sie* ist, zu erfassen und sich dies ordnend - symbolisch - festzuhalten. Entdecken sie nun das, was sie nicht antizipiert hatten, dann suchen sie sofort wieder, es in den Ausschließungsbedingungen ihrer Perspektiven, ihres Fokus, ihrer Konstruktion und Wirklichkeit aufzunehmen. Beobachter tendieren mit anderen Worten zur Schärfe ihrer Beobachtungen und Aussagen hierüber." (Reich 1996, S.108) Um diese Schärfe zu erhalten, werden die Unvertrauten hierzu möglichst in die vorherrschende Vorstellung von Wirklichkeit integriert, indem sie assimiliert oder aber separiert werden. Beide Mechanismen können dabei als Verdrängungsmechanismen verstanden werden, die die Unvertrauten in das Freund-Feind-Schema zu integrieren suchen, so daß Unvertraute nicht im Alltag vorkommen: "Ein Austausch mit solchen Unbekannten wird von der Alltagsroutine und dem normalen Interaktionsnetz abgetrennt und gilt als Aufgabe bestimmter Leute (sagen wir Geschäftsreisenden, Diplomaten oder Ethnologen) oder als besondere Gelegenheit für die übrigen." (Bauman 1992, S.28) Die direkte Interaktion mit dem Unvertrauten, dem Indifferenten wird jedoch oft gemieden, um die Vorstellung davon aufrechtzuerhalten, daß diese, ebenso wie wir, in einer Welt der Gegensätze leben, mit Freunden und Feinden, jedoch ohne Hybriden. Um diese Unvertrauten zu beobachten, verharren wir zumeist in der Position des Fremdbeobachters, die beispielsweise im Falle der Information durch das Fernsehen eindeutig einseitig und selektiv ist.

In der Spätmoderne jedoch, initiiert durch die Globalisierung und die fortschreitende Pluralisierung der Lebensräume, wird eine Gesellschaft der Gegensätze zunehmend verunsichert. Hier sind es nicht mehr lediglich die Unvertrauten, die noch-nicht-Klassifizierten oder bis-jetzt-Unentschiedenen, sondern die prinzipiell unentscheidbaren Fremden, die das Prinzip der Opposition an sich in Frage stellen. Diese Fremden sind das, was bisher unmöglich schien: "Sie sind die wahren Hybriden, die Monster - nicht einfach *unklassifiziert*, sondern *unklassifizierbar*. (...) Sie verwandeln das zeitweilige Unbehagen des 'nicht mehr Weiterwissens' in eine endgültige Paralyse. Sie müssen tabuisiert, entwaffnet, unterdrückt, physisch oder geistig exiliert werden - oder die Welt könnte zugrunde gehen." (Bauman 1996, S.80) Der Fremde läßt sich, anders als der Unvertraute oder der Feind nicht auf die Ferne beschränken. Dieser Fremde ist, wie Georg Simmel beschrieb, "der Mann, der heute kommt und morgen bleibt". Somit leisten die Fremden Widerstand gegen separierende und assimilierende Mechanismen, die von den Ordnungsmächten zur Reproduktion der symbolisch imaginären Ordnung der Gegensätze bisher erfolgreich eingesetzt wurden. Durch die "uneingeladene" Überschreitung der Fremden der geographischen, politischen und kulturellen Grenzen, "verstoßen sie [gegen, d. Verf.] das moderne

Bedürfnis nach einer Kollektivbiographie, verweigern sie sich dem Bekenntnis einem festen Territorium anzugehören und eine unveränderliche Identität zu besitzen." (Ha 1999, S.83) Dabei wird die Unmöglichkeit deutlich, den Fremden in das Freund/Feind-Schema zu integrieren, denn aus der Perspektive dieser Dichotomie, besitzt der Fremde gleichermaßen Anteile, die den Freund und den Feind symbolisieren. Seine Indifferenz gibt ihm auf der einen Seite das Recht, Gegenstand von Verantwortung zu sein. Auf der anderen Seite kann ihm aufgrund seiner Indifferenz kein Vertrauen entgegengebracht werden, da er nicht als Freund identifizierbar ist. Der inkongruente Fremde löst durch sein "Dasein" ambivalente Gefühle aus, die die erstrebte Gleichförmigkeit der Ordnung bedrohen, da diese Gefühle selbst die Einheitlichkeit und Ganzheit, die in sozialen Gruppierungen repräsentiert wird, hinterfragen. Hier wird die im interaktionistischen Konstruktivismus betonte prinzipielle Unschärfe von Beobachtungen und Beobachtungswirklichkeit deutlich, die immer dann durchscheint, wenn uns etwas nicht direkt verständlich scheint. Um eben diesen Gefühlen aus dem Weg zu gehen, wird entsprechend auf den Fremden reagiert: er wird verdrängt und nach Möglichkeit eliminiert. Bauman demaskiert hierzu den Nutzen des Nationalstaates: "Der Nationalstaat ist primär dazu bestimmt, mit dem Problem der Fremden, nicht mit dem der Feinde fertigzuwerden. Genau diese Eigenschaft unterscheidet ihn von anderen überindividuellen gesellschaftlichen Einrichtungen." (Bauman 1996, S.86)

Die Gleichförmigkeit der imaginären nationalen Gemeinschaft wird unterstützt durch territoriale und funktionale Separation und die Betonung des Nativismus. Nationalstaat und Nationalismus reproduzieren sich dabei gegenseitig und schaffen erst aufgrund ihrer Beziehung zueinander die Nationalkultur und die nationale Identität. Den Freunden, die in dieser Perspektive als Einheimische konstruiert werden, werden Rechte und Pflichten auferlegt, die auf dem gesamten abgegrenzten Territorium des Nationalstaates gelten. Die gleichzeitige Verweigerung der Bürgerrechte gegenüber unerwünschten Fremden unterstreicht den Nationalchauvinismus, der Rechte und Vorteile nur für das mit der Nation assoziierte Subjekt gelten lassen will. Bauman sieht gerade in der Konstruktion nationalistischer Ideologie die Errichtung einer Legitimierung für komplexe soziale und politische Institutionen, welche einerseits eine bestimmte Form kollektiver Identität, nämlich die der Nationalidentität, festschreiben, andererseits aber auf diese Weise Heterophobien und Ausgrenzungsmechanismen forcieren. Nationalstaaten "bringen Feindseligkeiten hervor, zumindest aber legitimieren und unterstützen sie sie gegen jeden, der außerhalb der heiligen Gemeinschaft steht. Anders gesagt: Nationalstaaten fördern Uniformität. (...) Staatlich erzwungene Homogenität ist die Praxis der nationalistischen Ideologie." (Bauman 1992, S.34) Die Errichtung eines "Wir-Kollektivs" durch die Identifikation mit bestimmten nationalen Werten, Traditionen und Institutionen und die gleichzeitige Schaffung eines imaginären Fremden, symbolisch erfaßt durch Bezeichnung und Zuschreibung, macht das Verhältnis zu den Fremden "erst zu einem erfahrungsunabhängigen und prekären Verhältnis." (Bielefeld 1992, S.98) Dies spiegelt sich in unseren Imaginationen über den Fremden, in unseren symbolischen Bezeichnungen und im alltäglichen Umgang mit den Fremden wieder. Einerseits ist unsere Beziehung zu den Fremden durch diejenigen Subjekte charakteri-

siert, die bei uns leben, die unser Zusammenleben mitgestalten, während wir andererseits einen imaginären Fremden konstruieren, der assimiliert und somit eingeschlossen, oder separiert und ausgeschlossen werden soll, den es also "nicht mehr" oder "noch gar nicht" gibt (vgl. ebd., S.97f). Dieses paradoxe Verhältnis, "die Mischung von Realem und Imaginärem, von Angst und Anziehung zeigt, daß es nicht nur die objektiven Bedingungen, die meßbaren Zahlen, die sichtbaren Orte, die unterschiedlichen Kleider, Sitten und Gebräuche sind, die das Verhältnis von Fremdem und Eigenem bestimmen. In der Beunruhigung, die durch den Fremden ausgelöst wird, steckt ein nicht zu vernachlässigender individueller und kollektiver Eigenanteil." (Ebd., S.98) Das Bild des imaginären Fremden beeinträchtigt das Bild von Fremden, welches wir in der tatsächlichen Begegnung mit Fremden erfahren durch Zuschreibungen, so daß erneut Xenophobien, Rassismus und Nationalismus einen Nährboden finden. Eine erhoffte Entdramatisierung des sogenannten "Fremdenproblems" muß deshalb nach wie vor in Frage gestellt werden. Im nächsten Teil soll noch einmal auf dieses Bild des Fremden, das unabhängig von den realen Gegebenheiten gebildet wird, eingegangen werden, um abschließend zu zeigen, wie sich individuelle psychische Vorstellungen zusammenschließen und in gesellschaftlichen Praktiken und Institutionen transformiert werden.

3.5 *Das Bild des Fremden und die gesellschaftlichen Auswirkungen*

Wie in den vorangegangenen Ausführungen aufgezeigt wurde, ist die Nationalkultur eine Konstruktion zur Repräsentation vereinheitlichter Identität. Das Gefühl von Einheit wird durch symbolische Zeichen vermittelt und hält so Einzug in die Imaginationen des Individuums. Die modulierten Vorstellungen, Wünsche und Begehren des Individuums finden wiederum Ausdruck in symbolischen Interaktionen. Dieser zirkuläre Prozeß der Bearbeitung von Imaginärem und Symbolischem reproduziert in diesem Fall eine bestimmte Form der kollektiven Identität, nämlich die der nationalen Identität. Die Imagination und die symbolische Bedeutung von Nationalkultur sind hierbei nur scheinbar im Einklang, um die Wahrheit der imaginär und symbolisch konstruierten Realität zu bestätigen. Bei näherer Beobachtung offenbart sich die Manipulation der imaginären, symbolischen und realen Ebene durch Mechanismen der Macht. Die scheinbar vereinheitlichte kollektive nationale Identität wird auf der einen Seite imaginär konstituiert, indem nationale Ideologie in den Vorstellungen verankert wird, wodurch auf der anderen Seite die symbolische Institutionalisierung von Nation legitimiert wird. Dieser zirkuläre Prozeß offenbart sich in imaginären, symbolischen und realen Grenzziehungen, was sich an der Schaffung und dem Bemühen der Aufrechterhaltung von territorialen Grenzen ebenso wie nativen und ideologischen Grenzziehungen aufzeigen läßt. Grenzziehungen sind hier ein Synonym für In- und Exklusion und werden somit vor allem in Machtdiskursen "verwirklicht". Im folgenden soll ge-

zeigt werden, mit welchen Maßnahmen der Nationalstaat dem Einbruch des vermeintlich Fremden in sein Territorium begegnet.

Wie bereits weiter oben erwähnt, sind Migranten als Personifizierung des Fremden aus der Perspektive des Nationalstaates überraschende Realitätseinbrüche, die dessen Ordnungsprinzip verunsichern und dementsprechend eine scheinbar ernsthafte Bedrohung darstellen. "Eine Ordnung, die sich selbst zu reproduzieren sucht, ist auf die Festlegung der Grenzen zu ihrer Umwelt, zu den Räumen, in denen sie nicht (mehr) gilt, angewiesen. Unordnung und ihre Repräsentanten, die Anderen und die Fremden, werden in dieser Perspektive zur Bedrohung." (Radtke 1992, S.79) Die Reaktionen des nationalen Kollektivs auf den Migranten beruhen auf einer Konstruktion desselben, welche nach dem gültigen Ordnungsmuster der Gegensätze favorisiert wurde. Der Migrant wird als der "Fremde", der "Andere", der "Ausländer" symbolisch bezeichnet, bzw. gekennzeichnet und somit aus der nationalstaatlichen Gemeinschaft ausgeschlossen. "Sowohl für den einzelnen als auch für die gesellschaftlichen Instanzen kommt das Fremde/der Andere nicht als schlichte 'Realität' vor, sondern nur als soziale, kontextabhängige Deutung, die ihrerseits auf Unterscheidungen und Bezeichnungen beruht und eine Konstruktion ist." (Ebd., S.80) Es wäre jedoch falsch, wenn man von der Annahme ausginge, daß das Bild des Fremden nur rein negative Assoziationen in dem Betrachter weckt; vielmehr ist davon auszugehen, daß die Bilderwelt, die über den Fremden konstruiert wird, durch eine gewisse Ambivalenz charakterisiert ist. Bielefeld stellt die These auf, daß das Verhältnis zum Fremden von überkommenen archaischen Anteilen von Sexualität und Gewalt geprägt ist. "Hieran schließt nicht nur Ablehnung, sondern auch von Fremden ausgehende Faszination und Exotismus an. Schrecken und Bewunderung liegen nah beieinander." (Bielefeld 1992, S.104) Es ist an dieser Stelle nicht möglich, mit der nötigen Genauigkeit die Auswirkungen, die dieses ambivalente Verhältnis zu den sogenannten Fremden auf das psychische Innenleben der betroffenen Subjekte hat, zu beschreiben. Festzuhalten gilt hier vor allem, daß das Bild, das von den Fremden gemacht wird, zu einem großen Teil aus der Projektion des Betrachters gespeist wird. "Die Mischung aus realen und imaginären Fremden ergibt zusammen ein Fremdbild, das sich hervorragend für Grenzziehungsprozesse bei gleichzeitiger Vermischung von Imagination und Wirklichkeit eignet." (Ebd., S.105) Geht man von dieser Annahme aus, so erklärt sich auch der Umstand, daß für das fremdenfeindliche Individuum immer zu viele Fremde in seinem Lebensraum vorzufinden sind, unabhängig von deren tatsächlicher Anzahl. Weitgehend läßt sich sogar die These aufstellen, daß der Rassist überhaupt kein reales Objekt seines Hasses benötigt, um ein Rassist zu sein. "Fremdenangst ist kein Anzeichen für das Vorhandensein eines existierenden Problems mit tatsächlich im Lande lebenden Fremden." (Ebd.) Das Problem einer solchen Wahrnehmung des Fremden besteht nun darin, daß sie natürlich nicht allein in den Köpfen der Individuen stattfindet und dort verharrt, sondern vielmehr in einem gesellschaftlichen Rahmen artikuliert wird und auf diese Weise Resonanzkörper finden kann. Das Bild des Fremden, das sowohl institutionell als auch medial verbreitet wird und in der Gesellschaft dominiert, spricht hier eine deutliche Sprache. So werden vor allem Auffälligkeiten

hervorgehoben und als feststehende Charakteristika der Fremden definiert: "Staatliche Stellen registrieren im Sinne einer reibungslosen Verwaltungstätigkeit vornehmlich Auffälligkeiten; in den Medien kommen Migranten fast nie als normale Menschen vor, sondern hauptsächlich als Abweichungen; und auch im Alltag werden sie ununterbrochen als 'Ausländer' oder 'Fremde' identifiziert." (Terkessidis 2000, S.72) Die Auswirkungen des oben beschriebenen Fremdenbildes auf die Realität zeigen sich zudem auch darin, daß man kaum Migranten in den staatlichen Institutionen und im öffentlichen hegemonialen Diskurs findet; es hat den Anschein, als werden Migranten in der Demokratie kaum repräsentiert. Diese Dialektik von Sichtbarkeit und Unsichtbarkeit institutionalisiert die Migranten als eine prinzipiell abweichende Minderheit in der Bundesrepublik und verstärkt eine Art "institutionalisierter Phobie"³⁰.

Das Staatsbürgerrecht, legitimiert durch eine Konstruktion des die Ordnung bedrohenden Fremden, stellt das Instrumentarium für den offiziellen Umgang mit den Migranten. In- und Exklusion, die gängigen Mechanismen zur Reproduktion des Nationalstaates, werden dabei auf die Migranten angewandt. Einschließende Praktiken beziehen sich hierbei auf Assimilation, während ausschließende Praktiken separierend wirken sollen. Die Dekonstruktion jedoch zeigt, daß Assimilation und Separation in Beziehung zu der geschilderten Konstruktion des Fremden stehen und somit von ihr beeinflusst werden. Beide Mechanismen können jedoch als Verdrängungstaktiken entlarvt werden. So wird zum einen der Fremde verdrängt, indem er scheinbar als "Einheimischer" integriert wird. Zum anderen wird der Fremde durch die Abgrenzung von der Gesellschaft verdrängt. Separation jedoch erfordert das Bild des bedrohlichen Fremden, welches auf das Bild des zu assimilierenden Fremden zurückwirkt, so daß im sozialen Alltag das Bild des assimilierten Migranten durch das des separierten Migranten verstört wird und umgekehrt. Dies hat zur Folge, daß Ein- und Ausschluß gleichermaßen Ausgrenzungsmechanismen darstellen, welche einen imaginären Fremden symbolisch innerhalb des Machtdiskurses bearbeiten, indem sie ihn in ein Außen stellen, wodurch die Ordnung der Gegensätze aufrechterhalten werden soll.

Abschließend soll festgehalten werden, daß Nationalkultur und nationale Identität sich in einer Krise befinden, die offensichtlich aus der immer deutlicher werdenden Inkongruenz von symbolischer, imaginärer und realer Perspektive entspringt. Aus interaktionistisch-konstruktivistischer Sicht kann die im Umbruch befindliche Nationalkultur als beispielhaft für die grundlegende Paradoxie der Postmoderne gelten, welche zum einen in der Pluralisierung der Lebenswelten besteht und sich zum anderen durch eine Rezeptionshaltung ausdrückt, die empfänglich für die Realität Anderer macht, die durch symbolische Versuche, die durchaus auch das Imaginäre erreichen, das Erscheinen des Realen zu vereinfachen suchen. So drängen nationale Kulturen nach wie vor darauf, Differenzen zu einer Identität zu "vernähen", sie zugunsten einer homogenen Identitätserfahrung symbolisch zu ordnen oder zu verdrängen. Gleichzeitig jedoch kann dieses Drängen nach einer homogenen nationalen Identitätserfahrung auch als ein lokaler Widerstand gegen die globale

³⁰ Vgl. zum Begriff der "institutionalisierten Phobie": Bielefeld in Otto/Merten (Hg.) 1993.

“kulturelle Homogenisierung” gewertet werden (s.u.). Bevor dieser Ansatz näher beleuchtet wird, soll jedoch die Situation der Migranten, welche nach der oben geführten Analyse die Nationalkultur verunsichern und verstören, näher beleuchtet werden.

Im anschließenden Exkurs soll dazu zunächst das, was hier auf einer rein theoretischen Ebene kurz angerissen wurde, anhand eines historischen Rückbezuges auf die Einwanderungsthematik in Deutschland verdeutlicht werden. Zudem ist der folgende Exkurs der Tatsache geschuldet, daß eine Abhandlung der vorliegenden Thematik auf einem lediglich theoretischen Niveau den realen Ängsten, Sorgen und Gefühlen der betroffenen Individuen in keiner Weise gerecht werden kann.

Exkurs: Rückblick auf über 100 Jahre Einwanderung in der BRD

In diesem Kapitel soll der praktische Umgang mit Migranten in Deutschland rückblickend über ein Jahrhundert zusammengefaßt werden. Hierbei orientiere ich mich weitgehend an Mark Terkessidis, der mit seiner Darstellung der Migration in Deutschland einen kritischen Beitrag zur Migration im historischen Kontext verfaßt hat.

Die Geschichte der Einwanderung in Deutschland ist ebenso alt wie der Nationalstaat. So gab es Arbeitsmigration, entgegen mancher Vorstellung, nicht erst in der Nachkriegsperiode. Schon in den achtziger und neunziger Jahren des 19. Jahrhunderts war die Beschäftigung von Migranten als Saisonarbeiter, vor allem in der ostdeutschen Landwirtschaft und als Mitarbeiter in der Industrie, im Bergbau, in Hüttenbetrieben, im Baugewerbe und bei der Ziegelherstellung, beliebt. Die Arbeitsmigration wurde dabei von deutschen Arbeitgebern ausgelöst. “Da die deutsche Arbeiterbewegung bereits damals bestimmte Standards durchgesetzt hatte, diente der Import von Arbeitskräften als Ausweichmanöver: Den gewöhnlich saisonal beschäftigten, zumeist ungelerten Ausländern konnte man längere Arbeitszeiten und niedrigere Löhne zumuten.” (Terkessidis 2000, S.10) Zudem setzten die deutschen Industriellen die importierten Arbeitskräfte in mehrfacher Hinsicht als Steuerungselement ein. So fungierten Arbeitsmigranten aufgrund ihrer mangelnden Bindungen an Unternehmen oft als Streikbrecher oder wurden als “Puffer” gegen das Risiko der Arbeitslosigkeit der deutschen Arbeitskräfte benutzt: Ausländische Arbeitskräfte wurden in Zeiten der Hochkonjunktur vermehrt beschäftigt, während sie in Krisenzeiten fristlos entlassen oder ausgewiesen wurden, um so Platz für deutsche Arbeitskräfte zu schaffen.

Schon damals konstituierten sich nationalistische Gegenreaktionen auf die Anwesenheit der Migranten. “Deutschland den Deutschen”, als eine aus dem Kaiserreich stammende Parole, bezeugt die Angst vor einer drohenden “Überfremdung”. Die Abwehrhaltung eines großen Teils der Bevölkerung, artikuliert in nationalistischen Ideologien einerseits und der Druck der deutschen Industrie andererseits, veranlaßten die damals preußische Verwaltung, ein Regelwerk zu schaffen, welches beiden Seiten, der der Nationalisten und der der

Wirtschaft, entsprach. So wurde im Jahr 1890 "die 'Karenzzeit' eingeführt, die sicherstellen sollte, daß die Arbeitskräfte nach der Arbeitssaison das Land wieder verließen. Dazu kam 1908 ein 'Inlandslegitimierungszwang', der mehr und mehr ausgeweitet und verallgemeinert wurde." (Ebd., S.11) Polizei und Arbeiterzentrale waren hierbei die ausführenden Organe einer Registrationspflicht: Migranten mußten sich anhand von Legitimationskarten registrieren und somit kontrollieren lassen. Die Behörden schufen hier das erste System einer institutionellen Diskriminierung von Migranten durch das Staatsbürgerrecht; so wurde die Überwachung der Migranten garantiert, während gleichzeitig der niedrigere soziale Status der Migranten symbolisch festgeschrieben wurde. Eine Minderheit wurde somit symbolisch-imaginär konstruiert, obwohl schon im ersten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts "etwa eine Million ausländische Arbeiter in Deutschland beschäftigt (waren) - das waren etwa 3,5 Prozent der Erwerbstätigen insgesamt." (Ebd., S.12)

Während des Ersten Weltkrieges wurde die sogenannte Gastarbeit, verbunden mit dem Gebot der Rückkehr, umfunktioniert zur Zwangsarbeit mit dem Verbot der Rückkehr: das deutsche Reich benötigte ausländische Arbeitskräfte, da die deutschen Männer als Soldaten in den Krieg zogen. Bei Kriegsende wurde das Ausreiseverbot der mittlerweile fast zwei Millionen ausländischen Arbeiter erneut in einen Rückkehrzwang umgekehrt. So verzeichnete das deutsche Reich bis 1924 eine unglaubliche Mobilität: Kriegsheimkehrer strömten in das Land zurück, während etwa 90 Prozent der Migranten das Land verließen. Gleichzeitig verlangten vor allem ostdeutsche landwirtschaftliche Unternehmen erneut nach polnischen Saisonarbeitern. Die Mobilität brach dementsprechend nicht ab. Im Gegenzug gelang es nationalistischen Gruppierungen der Nachkriegszeit, die Migration als ein zentrales innenpolitisches Thema zu konstituieren. "Dabei ging es insbesondere um die 'Ostjuden'. Obwohl ihre Anzahl nur etwa 70 000 betrug, konnten sie mit großem Erfolg als Gefahr für das deutsche 'Leben und Treiben' dargestellt werden." (Ebd., S.13) Parallel zu diesen Bewegungen wurde in der Weimarer Republik der Grundstein für die Ausländerpolitik der späteren BRD gelegt. Die Regierung Schleiffer erließ 1933 eine "Verordnung über ausländische Arbeitnehmer", welche in den fünfziger Jahren beinahe unverändert übernommen wurde, ebenso wie die "Ausländerpolizei-Verordnung", welche 1938 im Nationalsozialismus eingeführt worden war.³¹ Kernpunkt dieser Verordnungen war der gesetzlich festgeschriebene Vorrang der Inländer und somit eine symbolisch fest konstituierte Diskriminierungspolitik.

Durch den Nationalsozialismus wurde schließlich eine strenge "rassische" Hierarchie etabliert, die sich schon im ersten Weltkrieg und der anschließenden Weimarer Republik mit der deutlichen Diskriminierung der sogenannten "Ostjuden" ankündigte. Die Nazis schufen während des Krieges ein gigantisches Zwangsarbeitssystem: "1944 arbeiteten fast acht Millionen Ausländer im Reich - in der Landwirtschaft war jeder zweite Beschäftigte kein Deutscher." (Ebd., S.14) Die Errichtung einer auf "Rasse" beruhenden Hierarchie maß den Franzosen die höchste, den Polen und Russen hingegen die geringste Wertigkeit bei.

³¹ Vgl. dazu: Terkessidis 2000, S.13f.

Der offensichtliche Zwang zur Arbeit - oft unter unzumutbaren Bedingungen - und die unverhohlenen "rassistische" Ausrichtung, welche in der unbeschreiblich grausamen Massenvernichtung der Juden gipfelte, etablierte das Phänomen der "Unterschichtung", welches die meisten Wanderungsbewegungen des 20. Jahrhunderts begleitet und weiterhin durch gesetzliche Regelungen reproduziert wird.

Trotz der gewaltigen Bevölkerungsverschiebungen der Nachkriegszeit, innerhalb derer ca. acht Millionen Zwangsarbeiter das Land verließen, während gleichzeitig etwa zwölf Millionen Flüchtlinge aus dem Osten aufgenommen wurden, konnte der Wiederaufbau Deutschlands zunächst durch die Aufnahme der deutschen Flüchtlinge aus dem Osten bewältigt werden, die, anders als die späteren Gastarbeiter, fast vollständig integriert wurden. Erst als der Zustrom der Vertriebenen zu versiegen schien, wurden erneut ausländische Arbeitskräfte in die BRD geholt. Obwohl der erste Anwerbevertrag mit Italien im Jahr 1955 geschlossen worden war, trafen die ersten Arbeitsmigranten erst Anfang der sechziger Jahre ein. "Während der Prozess der Massenmigration aus der Peripherie in anderen europäischen Staaten wie Großbritannien oder Frankreich bereits in den fünfziger Jahren eingeleitet wurde, schob sich der Beginn in Deutschland durch die Aufnahme der Ostflüchtlinge nach hinten." (Terkessidis 2000, S.17) So wurden erst in der Zeit von 1960 bis 1968 angeworbene ausländische Arbeitskräfte aus Italien, Spanien, Griechenland, der Türkei, Marokko, Portugal, Tunesien und schließlich Jugoslawien aufgenommen. Den Gastarbeitern wurde unter anderem durch erniedrigende und diskriminierende Lebensumstände deutlich gemacht, daß ihr Aufenthalt nicht von Dauer sein sollte. Sie wurden, nur wenige Jahrzehnte nach Kriegsende, in Lagern untergebracht, um sie von der einheimischen Bevölkerung zu separieren. "Doch selbst wenn jemand das Lager verließ, stand er oft vor verschlossenen Türen: Viele Lokale verhängten damals Einlassperren für 'Gastarbeiter'." (Ebd., S.20)

Im Zuge der Wirtschaftskrise von 1966/67 und der dementsprechend ansteigenden Arbeitslosigkeit entflammte eine Diskussion über die Gastarbeiter, welche sich nicht nur politisch, sondern auch im gesellschaftlichen Alltag durch verschärfte Diskriminierungen offenbarte. Wie schon in den vorangegangenen Jahren wurden auch hier die ausländischen Arbeitskräfte als "Konjunkturpuffer" benutzt³², um den deutschen Arbeitsmarkt zu entlasten; jedoch nutzten gerade konservative Kräfte nun die Krise, um die Ausländerbeschäftigung als Ursache des Problems darzustellen und so eine ausländerfeindliche "Krisenstimmung" zu konstruieren, die beispielsweise 1966 mit dem Einzug der rechtsradikalen Sammlungspartei der NPD in sieben Landtage, ihren vorläufigen rassistischen Höhepunkt erreichte.

Im Zuge der einsetzenden Wirtschaftskonjunktur stiegen erst nach 1968 die Einwanderungszahlen drastisch an: "Bis 1973 stieg die Zahl der 'Gastarbeiter' von etwa einer Million auf etwa 2,6." (Ebd., S.24) In dieser Zeit nutzten viele Migranten die Regelungen zur "Fa-

³² So verließen allein im Jahr 1966 400.000 "Gastarbeiter" die BRD. Vgl. dazu: Terkessidis 2000.

milienzusammenführung“, um sich in der BRD anzusiedeln. 1973 schließlich endete das Konzept der Gastarbeit mit dem Anwerbestopp. Die sogenannte Ölkrise als Begründung überdeckte dabei die eigentliche Sorge um eine steigende Belastung der Infrastruktur durch die zunehmende familiäre Einbindung und die damit verbundene abnehmende regionale Mobilität der Migranten. Vom Anwerbestopp versprach man sich eine Rückwanderungswelle, vergleichbar mit der von 1966, doch das Gegenteil geschah: Der Anwerbestopp erzwang vielmehr eine Entscheidung von den Migranten, die zu Recht fürchteten, nach ihrer Ausreise nicht wieder nach Deutschland zurückkehren zu können. So wuchs die ausländische Wohnbevölkerung bis 1980 noch einmal stark an, wobei sich die demographischen Daten der Migranten denen der Einheimischen annäherten: „Das Verhältnis zwischen Männern und Frauen war nahezu ausgeglichen, ein Drittel der Bevölkerung war unter 20, und die Erwerbsquote, also das Verhältnis von Erwerbstätigen zur Wohnbevölkerung insgesamt, lag bei 45% (zwanzig Jahre zuvor betrug sie noch 80%).“ (Ebd., S.27) Die BRD fürchtete eine „Ghettobildung“ und eine „Kriminalisierung“ der sogenannten „zweiten Generation“, welche über Attribute wie mangelnde Bildung, Sprachprobleme und Kulturkonflikte vorgestellt wurden. Die Medien schürten hierbei die Angst vor sogenannten „amerikanischen Verhältnissen“ durch die „soziale Zeitbombe“, als welche gerade die jungen Migranten bezeichnet wurden. Die Reaktion auf die selbst entworfene kriminelle Bedrohung durch die Migranten waren Integrationskonzepte, die die Migranten in erster Linie als Defizite und Probleme verstanden und von ihnen dementsprechend eine kulturelle Anpassung an deutsche Verhaltensstandards forderten.

In den achtziger und neunziger Jahren verschärfte sich, ausgehend von den behördlichen und den Medien unterstützte Übertreibung der drohenden Folgen durch die Ansiedlung von Migranten, die gesellschaftliche Auseinandersetzung über das Thema Einwanderung. Hierbei zeichnete sich eine deutliche Verschiebung der Thematik - weg von den Arbeitsmigranten, hin zu den „Asylanten“, den Menschen, die aufgrund von Krieg, Verfolgung, usw. Schutz suchten - ab, welche auf der inszenierten Bedrohung einer „Asylantenflut“ beruhte und zu einer allgemeinen Aufheizung der Stimmung gegen ausländische Mitbürger in Deutschland führte. Hier wurde die Gewaltbereitschaft gegen „Ausländer“ auf dramatische Weise forciert. Auslöser für einen breitgestreuten Neorassismus war und ist vor allem die Konstruktion der Asylbewerber als eine diffuse Masse, welche durch die bewährte Methode der Separation in Lagern quasi versteckt und in Verbindung mit dem Arbeitsverbot für Asylsuchende einer breiten Öffentlichkeit als Belastung und Gefährdung der bundesdeutschen sozialen Sicherungssysteme dargestellt werden. Gleichzeitig wurde das Protestpotential der Asylsuchenden aufgrund des unsicheren Aufenthaltsstatus unterbunden.

Die gesellschaftliche Stimmungslage spiegelte sich im steigenden Zulauf, den rechtsradikale Parteien wie die NPD, die DVU und die Republikaner verbuchen konnten, ebenso wider, wie in den aufstrebenden nationalistischen Gruppierungen, welche sich vor allem durch ein bisher ungeahntes Ausmaß an Gewaltbereitschaft auszeichneten. Zudem hatte sich eine „intellektualisierte ‘Neue Rechte’“ gebildet, die ein Netzwerk von Organisationen

und Zeitschriften unterhielt.“ (Ebd., S.31) Im “Heidelberger Manifest” von 1981 warnten sogar einige deutsche Hochschulprofessoren in der Unterzeichner-Fassung vor einer “Überfremdung unserer Sprache, unserer Kultur und unseres Volkstums” und proklamierten, daß jedes Volk ein “Naturrecht auf Erhaltung seiner Identität” besitze.

Mit dem Fall des Ost-West-Blocksystems, der hohen Zuwanderung durch die sogenannten “Spätaussiedler” aus den Ostblockstaaten und den steigenden Zahlen der asylsuchenden Menschen, wurde der Fokus erneut vor allem auf die Asyldebatte gelenkt. Vor allem im Jahr “1991 verging praktisch kein Tag, an dem in den Medien nicht über die Gefahren der ‘Asylantenflut’ schwadroniert wurde - es entstand der Eindruck, als überschwemme eine unübersichtliche Masse von kulturell fremden, potentiell kriminellen und die Sozialsysteme belastenden Elementen das Land.” (Ebd., S.34f) Zur gleichen Zeit stieg die Zahl der rassistischen Anschläge rasant an³³; die Pogrome von Hoyerswerda (1991) und Rostock (1992), ebenso wie die Brandanschläge auf Migranten in Mölln und Solingen vermittelten eine grausame Ahnung davon, wie weit der Neorassismus mittlerweile fortgeschritten war: “Bei den rassistischen Attacken wurden allein 1992 insgesamt 17 Menschen ermordet.” (Ebd., S.35) Politiker, wie beispielsweise der damalige Innenminister Seiders, hoben dagegen vor allem hervor, wie sehr solche Anschläge dem Ansehen Deutschlands schaden würden, während in den Medien diskutiert wurde, wieviel “Fremdheit” Deutschland verträgt. Wieder einmal fand eine Problemverschiebung statt; diskutiert wurde hierbei vielmehr das Problem des Asylmißbrauchs und weniger der verdrängte Rassismus, der eine Generation von Neonazis hervorbrachte, die sich des Rückhalts einer breiten Bevölkerungsschicht sicher sein konnte. Trotz der damaligen “Lichterkettenaktionen”, die eine Solidarisierung mit den innen und außen verfolgten Migranten bezeugen sollten, aber leider lediglich ein schweigender Ausdruck der Empörung über die entflammte Gewalt blieben und keine Forderung auf den Umgang mit Einwanderern stellten, wurde das Asylrecht faktisch abgeschafft. “Der ‘Asylkompromiss’ wurde flankiert von einer ganzen Reihe von Maßnahmen, die es im Grunde unmöglich machten, die Bundesrepublik auf dem Landweg zu betreten.” (Ebd., S.36) Nach 1993 ging somit die Zahl der Asylbewerber drastisch zurück, während die gesellschaftliche Thematisierung der “Ausländer” sich nicht wesentlich geändert hat; so wird vor allem immer wieder die “Ausländerkriminalität” thematisiert.³⁴ Das sich die BRD weiterhin nicht als Einwanderungsland versteht und somit die Konsequenzen der de-facto-Migration immer wieder in übertriebener Weise problematisiert,

³³ Von 1987 bis 1992 stiegen die Straftaten mit “fremdenfeindlichem” Hintergrund von 250 auf 6336 im Jahr an. Vgl. hierzu: Terkessidis 2000.

³⁴ Im *Spiegel* vom 14.4.1997 wurde mit der Headline “Gefährlich fremd - Das Scheitern der multikulturellen Gesellschaft” in subtilster Weise vor Türken und Aussiedlern gewarnt, bei denen die Bereitschaft wachse “Sich mit Gewalt zu holen, was die Gesellschaft ihnen verweigert”. In der Ausgabe des *Stern* vom 25.2.1999 dominierte pünktlich zur Debatte um die doppelte Staatsbürgerschaft folgende Headline: “Nach den Kurden-Krawallen: Die Angst der Deutschen”.

spiegelt sich ebenso in den rassistischen Bedrohungsdiskursen und der rechtsradikalen Gewalt wider, wie in den völlig irrationalen alltäglichen Vorstellungen über Migranten. Zwar stehen, seitdem die rot-grüne Bundesregierung mit ihren Vorschlägen zur "doppelten Staatsbürgerschaft" einige Veränderungen einführen konnte, nun wieder Integrationsaspekte im Vordergrund, doch folgen diese oft noch immer dem Bild des "problematischen Ausländers", dessen Bildungsrückstand, Sprache, Kultur, etc. auf "deutsches Niveau" gebracht werden muß. Sicherlich können die Probleme einiger Menschen mit Migrationshintergrund nicht von der Hand gewiesen werden, dennoch wird hier wieder einmal der Migrant zum Objekt des Handelns, obwohl er unter Umständen in der BRD geboren und aufgewachsen ist.

In der Debatte um die sogenannte "Green-Card", welche eine befristete Arbeitserlaubnis für ausländische Arbeitskräfte darstellt, wurde wiederum vor der Beschäftigung von Ausländern gewarnt. Zeitgleich nimmt der Neorassismus weiterhin immens zu. Vor allem in den neuen Bundesländern finden sich rechttradikale Gruppierungen, die das gesellschaftliche Bild dominieren. Die derzeitige Diskussion um Maßnahmen gegen den Neorassismus spiegelt auf Unternehmerseite die Befürchtung wider, ausländische Unternehmen und Investoren zu verlieren. Hier zeigt sich deutlich der Einfluß der Globalisierung: Deutschland ist als moderne Nation im globalen Wirtschaftsgeflecht mit anderen Staaten verbunden und kann sich daher Ausländerhaß in der momentan dominierenden Form nicht erlauben, wenn es in der Weltökonomie bestehen will. In alter Tradition jedoch werden wiederum im gleichen Maße die Migranten thematisiert: "Kinder statt Inder" tönt Rüttgers und ruft mit diesem Slogan sogar auf konservativer Seite Empörung hervor. Dennoch dürfen wir gespannt sein, wann die BRD sich als Einwanderungsland begreift und dementsprechend handelt.

4. Versuche der Wiedergewinnung von Identität

Wie gezeigt wurde, ist die Verunsicherung oder gar Krise tradierter Identitätsvorstellungen auf die pluralisierenden Effekte der Globalisierung zurückzuführen. Vor allem das Phänomen der Migration trägt dazu bei, daß bisher relativ homogen gestaltete Lebensräume, wie eben die nationalen Kulturen, fragmentiert werden, sich mannigfach vervielfältigen. Die größte und am längsten anhaltende Welle "ungeplanter" Migration der neueren Geschichte entspringt dem Irrglauben der westlichen Kolonialmächte, sie könnten sich nach den Weltkriegen "aus ihren kolonialen Einflusssphären zurückziehen und dabei alle Konsequenzen des Imperialismus hinter sich zurücklassen." (Hall 1994, S.215) Dieser Trugschluß wird durch die zirkulär wirkende globale Interdependenz unterminiert, denn der Export westlicher Stile, Vorstellungen und "Konsumidentitäten" bleibt von großen Teilen der Weltbevölkerung nicht ungehört, ebenso wie die Folgekosten der Interventionen durch den Kolonialismus, wie beispielsweise Bürgerkriege oder Regionalkonflikte nun

Rechnung tragen. Die Flucht vor der Armut und die Wanderung dorthin, wo die Überlebenschancen größer sind, ist als die Antwort auf “die Botschaft’ des globalen Konsumismus” (ebd.) zu verstehen, wobei als Haupteffekt die Pluralisierung nationaler Kulturen und Identitäten durch die Bildung von Enklaven ethnischer Minderheiten innerhalb der westlichen Nationalstaaten festgehalten werden kann.

Die scheinbar feststehenden Formen nationaler Identität sehen sich, wie bereits beschrieben, zunehmend dem Druck der Differenz, dem “Anderen”, der die kulturelle Vielfalt verkörpert, ausgesetzt. “Als Konsequenz daraus wurde der gesamte Zusammenhang der nationalen Identität und der kulturellen ‘Zentriertheit’ aufgebrochen.” (Ebd.) Durch die erfahrbare Fragilität der nationalen Identität wird das alte Selbstvertrauen und die alte Sicherheit nicht mehr mit der Vorstellung über nationale Identität verbunden werden können, da das unmittelbare und nachhaltige Zusammentreffen der Kulturen die Kontinuität und Geschichtlichkeit der Identität unwiderruflich verändert.

Angesichts der Bestrebungen, eine kohärente und integrale Identität zurückzugewinnen, die sich anhand der Stärkung lokaler Identitäten vor allem bei Mitgliedern herrschender ethnischer Gruppen ausmachen läßt, stellt sich die Frage, ob die Kategorie der Identität nicht an sich problematisch ist. Zumeist begründet auf einen “kulturellen Rassismus’, der in der Legitimierung politischer Parteien der Rechten und der Linken, sowie in extremistischen Bewegungen in ganz Europa zum Ausdruck kommt” (ebd., S.216), sind Versuche eruierbar, die Nation zu unterstützen, indem sie, vorrangig durch Ausgrenzungsmechanismen, eine einheitliche Identität wiederaufzubauen suchen, um so die Bedrohung in der sozialen Erfahrung zu bannen.

In diesem Kapitel sollen einleitend einige Ausgrenzungsmechanismen zur Wiedergewinnung oder Erhaltung der nur scheinbar stabilen und einheitlichen nationalen Identität am Beispiel der BRD angeführt werden, um anschließend zu den Reaktionen der marginalisierten Minderheiten auf Rassismus und Ausschließung überzuleiten.

4.1 Ausgrenzungsmechanismen als kultureller Dominanzbeweis

Vor allem der in Deutschland dominierende Mythos einer “kollektiven Abstammungsgemeinschaft” und das mit dieser Vorstellung einhergehende symbolisch und real verankerte Staatsbürgerrecht, welches in seiner bisher gültigen Fassung noch aus dem Jahr 1913 stammt, stehen im Gegensatz zu einer multikulturellen Gesellschaft. Anders als beispielsweise in Frankreich, dessen nationale Identität nach dem sogenannten “Bodenrecht”, dem *jus soli* ausgerichtet ist, so daß jedes Kind, das auf französischem Boden geboren wird, egal welcher Abstammung es ist, als französischer Staatsbürger gilt, wird in Deutschland vom “Blutrecht”, dem *jus sanguinis*, ausgegangen. Das französische Staatsangehörigkeitsrecht fragt also, im Gegensatz zu demjenigen der BRD, nicht nach der Herkunft des Menschen, sondern nach dem Ort der Geburt. Es ist nicht abzustreiten, daß die französi-

sche Praxis der Einbürgerungspolitik auch Probleme birgt, da ein in Frankreich geborenes Kind quasi als Besitz des Herrschaftsgebietes gilt und somit in den nationalstaatlichen Diskurs eingeschlossen wird. Im Gegensatz aber zu der Konstituierung einer nationalen Identität in Frankreich, die auf Einschluß basiert, wird die nationale Identität in Deutschland nach dem Ausschlußprinzip konstruiert, welches auf einer Einschlußrhetorik beruht; denn der tatsächliche Ausschluß "beruht auf einem Inklusionsprinzip des 19. Jahrhunderts, das die Fremden, die man trotzdem braucht (und brauchte), nicht nur sozial und symbolisch, sondern auch langfristig politisch ausgrenzt und dabei eine (...) Diskussion über die Fremden latent aufrechterhält." (Bielefeld 1992, S.119) Anders als in Frankreich legitimiert das Vergesellschaftungsprinzip, welches in Deutschland an den Mythos der gemeinsamen Herkunft gekoppelt ist, den Ausschluß von Migranten, von denen die meisten bereits seit Jahrzehnten in Deutschland leben und sogar hier geboren sind.

Dieser Herkunftsglaube wurde trotz der Erfahrung des Nationalsozialismus nicht in Frage gestellt, so daß in Deutschland eine Heterophobie aufrechterhalten, aber dabei gleichzeitig tabuisiert und somit nicht gesellschaftlich diskutiert wird. Dies hat zur Folge, daß diese Heterophobie im öffentlichen Diskurs nicht wahrgenommen wird. Der Soziologe und Sozialpsychologe Uli Bielefeld sieht neben historischen und individuellen Gründen für diese Nichtwahrnehmung der Phobie folgende Erklärung: "Die ethnisch-rassistische Begründung des Staatsvolkes ist gerade nach den Erfahrungen des Nationalsozialismus nur dann mit einem demokratischen Legitimationsdiskurs in Übereinstimmung zu bringen, wenn keine ethnisch begründeten Konflikte existieren." (Ebd., S.119) Das Latenthalten der Heterophobie kann somit als ein Mittel der Vergesellschaftung verstanden werden: Diejenigen, die das Innen bevölkern und dort eine Gemeinschaft bilden, reproduzieren und verifizieren diese Gemeinschaft symbolisch und imaginär, indem sie ein auf dem *jus sanguinis* basierendes Recht über den Ein- und Ausschluß legitimieren, ohne die sich in diesen mächtigen Handlungen ausdrückenden Heterophobien thematisieren zu müssen. Doch gerade die trotz der historischen Erfahrung des Nationalsozialismus fehlende gesellschaftliche Auseinandersetzung mit Xenophobie und Heterophobien, mit Rassismus und Diskriminierung läßt die Macht neorassistischer Gruppierungen scheinbar unbemerkt immer weiter anwachsen, während den Migranten in der Deutschland nur wenig gesellschaftliche Solidarität entgegengebracht wird. Dieses paradoxe Verhältnis zwischen heterophoben Handlungen und der gleichzeitigen Verleugnung der Heterophobie, erhält eine psychologische und kulturelle Dominanz aufrecht, die letztlich über Ein- und Ausschluß und somit über Identitäten bestimmt.

Die Psychologin Birgit Rommelspacher, die sich vornehmlich den Arbeitsschwerpunkten der feministischen Psychologie, dem Rassismus und dem Antisemitismus widmet, formuliert einige Mechanismen, die unter dem Deckmantel einer verleugneten Heterophobie kulturelle Dominanz herstellen und reproduzieren: So erkannte Rommelspacher, daß die vielfältigen Probleme, die Migranten zu verkraften haben, wenn sie in Deutschland einwandern oder auch schon lange hier leben, durchaus thematisiert werden; diese Probleme aber werden primär auf einen "Kulturkonflikt" beschränkt, von dem allgemein ein Iden-

titätskonflikt abgeleitet wird. Die Psychologin Berrin Özlem Otyakmaz stellt in ihrer Arbeit über das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen hierzu fest, daß "Kultur- und Identitätskonflikte" der Migranten vor allem die Unvereinbarkeit von Kulturen behaupten sollen, wobei hier alte Rassismen aufrechterhalten werden. "Sie erleiden einen Kulturschock, leben im Zwiespalt, in einer ständigen Gefahr psychischer Destabilisierung" (Rommelspacher 1998, S.253), so die populäre Meinung, während "der Rassismus so gut wie nie als psychischer Belastungsfaktor eine Rolle spielt." (Ebd., S.254) Der Rassismus und die mit ihm einhergehende Gewalt und Menschenverachtung gehören offensichtlich zum "gesunden" Menschen, während die Folgen des Rassismus, wie etwa Angst oder entwertete Selbstbildnisse im Zusammenhang mit einem symbolisch definierten Kulturkonflikt als Probleme der Migranten hervorgehoben werden, die es zu behandeln gilt. Otyakmaz zeigt beispielsweise anhand verschiedener deutscher Publikationen auf, welche Interpretationen türkischer Kulturkonflikte in den öffentlichen Diskurs diffundieren: Hier werden die türkischen Männer als besonders autoritär gezeichnet, während den Frauen das Bild des hilflosen Opfers zukommt, so daß diese Frauen zwischen den traditionellen Werten der türkischen und den "modernen" Werten der deutschen Kultur hin- und hergerissen seien und dies selbstverständlich in einen Identitätskonflikt münde. Die Folgen dieses Identitätskonfliktes werden von der feministischen Frauenzeitschrift *EMMA* beschrieben: "Magengeschwüre und Asthma, Tablettenabhängigkeit, epileptische Anfälle und schwere Depressionen sind die körperlichen Reaktionen auf die gequälte Seele. (...) Oft scheint Selbstmord der einzige Ausweg aus einer schier ausweglosen Lage zu sein. Bei Widerstand droht Zwangsverheiratung in die Türkei."³⁵ Die psychischen Probleme, die beispielsweise häufig bei türkischen Migranten der 1. Generation diagnostiziert werden, erfahren hier zwar eine Thematisierung, werden aber nur selten in einen gesellschaftlichen Zusammenhang gebracht, durch dessen Berücksichtigung konstruktive Lösungsansätze formuliert werden könnten. Statt dessen werden die Migranten institutionalisiert, indem beispielsweise Einrichtungen geschaffen werden, welche diese Probleme bearbeiten und zur Integration beitragen sollen, tatsächlich aber oft separierend wirken (sollen). Rechtsradikale Jugendliche hingegen, die oft ein ungeheures Aggressions- und Gewaltpotential gegenüber ausländischen Mitbürgern aufweisen, werden nur selten thematisiert oder gar therapiert.

Diese *Problemverschiebung* wird in der Praxis der *Umkehrung* noch erweitert, indem hier Probleme nicht nur auf den Migranten abgeschoben werden, sondern er sogar dafür verantwortlich gemacht wird. "Dabei wird die Machthierarchie durch eine umgekehrte Hierarchie der Verantwortung ersetzt." (Rommelspacher 1998, S.254) Hier wird den Mächtigen Verständnis und Anteilnahme entgegengebracht, während die Minderheit schnell moralisch verurteilt wird. Ein solches Reaktionsmuster macht eine Minderheit dafür verantwortlich, daß die Mehrheit Probleme hat. Mit den Fremden, den Anderen wird eine Angst verbunden, die aus der imaginierten Bedrohung der gesellschaftlichen Ordnung durch den

³⁵ Filter in: *EMMA* März 1991, S.62 ff. zit. in: Otyakmaz 1995, S.13.

Fremden konstruiert wurde/wird und schließlich den ausländerfeindlichen Umgang mit den Migranten zu rechtfertigen scheint. Nach Rommelspacher gilt die Xenophobie scheinbar als "hinreichender Grund für Rassismus und Gewalttätigkeit. Sie scheint alles zu rechtfertigen. So wie wenn das Recht auf Angstfreiheit über dem Recht auf körperliche Unversehrtheit stünde." (Ebd., S.254f) Das Reaktionsmuster der Umkehrung erhält beispielsweise Ausdruck in der weitverbreiteten Meinung, daß die Fremden, die ehemals angeworbenen "Gastarbeiter", den Einheimischen die Arbeitsplätze "stehlen" würden - diese Einstellung wurde erst kürzlich erneut in der Diskussion um die "Green-Card" deutlich. Die Migranten werden für die schlechte Arbeitslage verantwortlich gemacht, ohne sich daran zu erinnern, daß sie nach dem Krieg maßgeblich am Wiederaufbau der deutschen Wirtschaft beteiligt waren und auch heute noch vornehmlich in den Berufsfeldern beschäftigt werden, die deutsche Arbeitnehmer nicht besetzen wollen. Abgesehen davon haben viele Migranten in der BRD selbständige Unternehmen gegründet, welche gerade Arbeitsplätze schaffen. Zudem findet hier oft eine doppelte Umkehrung statt, denn den Migranten, die in Deutschland Asyl beantragen und denen ein Arbeitsverbot auferlegt wurde, wird nicht selten vorgeworfen, daß sie dem Staat "auf der Tasche lägen". Hier wird ein Teufelskreis deutlich, der die Migranten für ein innerpolitisches Problem verantwortlich macht, wodurch Gefühle wie Angst und Haß bei der einheimischen Bevölkerung angeheizt werden. Umkehrungen sind leider auch oft im Zusammenhang mit rassistischen und rechtsradikalen Übergriffen zu beobachten: Nach solchen Straftaten folgt in den Medien und der politischen Debatte zumeist eine Diskussion, welche sich weniger mit der rechten Gewalt, als vielmehr mit dem "Ausländerproblem" beschäftigt. Eines der eindrucksvollsten Beispiele lieferte hier der damalige Bundesinnenminister Seiders, der nach dem Pogrom in Rostock im Jahr 1992, betonte: "Aber wir müssen handeln gegen den Mißbrauch des Asylrechts, der dazu geführt hat, daß wir einen unkontrollierten Zustrom in unser Land bekommen haben."³⁶

Die Mechanismen der *Problemverschiebung* und *Umkehrung*, wie sie von Rommelspacher beschrieben werden, zeugen von einem Selbstverständnis, "das die anderen nicht als Subjekte mit ihren eigenen Bedürfnissen und Interessen wahrnimmt, sondern sie als andere konstituiert." (Rommelspacher 1998, S.255) Diese Konstruktion des Anderen als Funktionalisierung für eigene Selbstinszenierungen konstituiert den Fremden als Objekt, welches als Projektionsfläche für die Ängste und Phantasien der heterophoben Subjekte dient. Wie in den Ausführungen über den Nationalstaat bereits beschrieben wurde, wird durch die Gestalt des Fremden eine Angst geschürt, welche die Errichtung eines Innen und Außen legitimiert, um so den Nationalstaat und die Herrschaft der kulturellen Dominanz und die als einheitlich inszenierte Identität aufrechtzuerhalten. Letztlich wird immer wieder das "Ausländerproblem" thematisiert, ohne zu bedenken, daß dieses "Problem" einen in interaktiven Diskursen konstruierten Mechanismus zur Erhaltung des Mythos der Homogenität darstellt. Dieser Mythos wird durch Methoden aufrechterhalten, welche die

³⁶ zit. in: Terkessidis 2000.

Migranten unsichtbar machen, so daß schließlich nicht mit den Migranten, sondern vielmehr *über* ein imaginäres Bild der Migranten kommuniziert wird. Dieses imaginäre Bild wird symbolisch mit Bedeutungen ausgefüllt, wodurch es schließlich zur Wahrheit wird und erneut Methoden des Umgangs mit dem als bedrohlich und angsteinflößenden oder auch naiven und viktimisierten Migranten provoziert. Reale Begegnungen mit Migranten drohen das durch Imagination und symbolische Zuschreibung konstruierte Bild der Migranten zu verunsichern und somit das, eine scheinbare Wahrheit vertretende, System zu verstören. Um solche Verunsicherungen zu vermeiden werden integrierende und separierende Maßnahmen diskutiert, die durch die oben beschriebenen Mechanismen der Problemverschiebung und der Umkehrung beeinflusst werden und schließlich eine Verdrängung der Migranten einleiten sollen, wodurch das konstruierte Bild wiederum reproduziert wird. Die Folgen für die Migranten sind offensichtlich: Dadurch daß auf der einen Seite eine Praxis der "Vergegnung" ausgeübt wird, wie es Zygmunt Bauman treffend formulierte, während auf der anderen Seite ein imaginäres Bild des Fremden in der symbolisch als Bedrohung akzentuierten und zur Realität gewordenen Form erhalten wird, werden den Migranten einerseits Identitäten zugeschrieben und andererseits gleichzeitig verweigert. Diese Unvereinbarkeit kommt vor allem in der Praxis der Assimilation zum Ausdruck, die im folgenden Kapitel kritisch analysiert werden soll. Um einen praktischen und umfangreichen Bezug herzustellen, werden dabei die Erfahrungen der türkischen Migranten der 1. Generation im Vordergrund stehen.

4.2 Die Erfahrung verweigerter Identität am Beispiel türkischer Migranten der 1. Generation

Assimilation bedeutet Angleichung, Anpassung und, in einem politischen Sinne, die Einverleibung einer nationalen Minderheit durch ein anderes Volk. Durch Assimilation wird Homogenität konstruiert - so beruht, wie bereits ausgeführt wurde, die Erfindung des Nationalstaates auf Assimilation als Vereinheitlichung, denn hier wurden einst kommunale Selbstbestimmung und lokale oder korporative Mechanismen der Selbstverwaltung durch die moderne Staatsgewalt entmachtet und dadurch soziale Grundlagen kommunaler und körperschaftlicher Traditionen und Lebensformen untergraben, um Ähnlichkeit und Uniformität als Basis für den modernen Staat zu konstruieren. "Das Prinzip des gleichen Rechts für alle, die in demselben Gebiet leben, die Identität des Bürgerstatus, besagte, daß Mitglieder der Gesellschaft, als Gegenstand staatlicher Aufmerksamkeit und Wachsamkeit, ununterscheidbar voneinander waren oder zumindest so behandelt wurden." (Bauman 1992, S.38) Der Assimilationsprozeß ist demnach ein Pfeiler für eine relativ einheitlich konstruierte Ordnung, die sich beispielhaft anhand der Konstruktion der Homogenität des Nationalstaates offenbart, gleichzeitig jedoch auch und vor allem, wie Bauman betont, eine "Kriegserklärung an fremde Substanzen und Qualitäten (darstellt). Mehr noch:

es war der Versuch eines Teils der Gesellschaft, einen monopolistischen Anspruch auf das Recht zu erheben, bestimmte andere Teile und deren Qualitäten als fremd, überholt und reformbedürftig zu definieren.“ (Ebd.) Denn diejenigen, die (noch) nicht assimiliert waren, aber dennoch einen Platz innerhalb der staatlichen Grenzen einnahmen, wurden gezwungen, sich den Regeln und Strukturen des Nationalstaates anzupassen, um die Wahrheit des Mythos der Homogenität nicht zu gefährden. Demzufolge muß Assimilation als ein nie gelingendes Programm verstanden werden, da, wie oben bereits erklärt wurde, Homogenität schließlich lediglich Bedeutung hat, wenn Heterogenität zur Gegenidentifikation besteht.

Der Assimilationszwang betraf in der BRD vor allem die als Fremde konstruierten Migranten der sogenannten 1. Generation, für welche Assimilation nicht selten die Aufgabe des eigenen Selbstverständnisses bei gleichbleibender Diskriminierung und Nicht-Anerkennung bedeutete. Bemerkenswert ist dabei, daß die Aufforderung zur Anpassung an hiesige Lebensgewohnheiten, Traditionen und Rituale nicht als Zwang, sondern als Privileg, als ein Zeichen der Toleranz verkauft wurde, obwohl sie tatsächlich eine unbeschreibliche Intoleranz und Ignoranz gegenüber dem Selbstverständnis der Migranten beinhaltete, denn schließlich hatte Assimilation für die Migranten die Verleugnung ihrer kulturellen Identität zur Folge. Assimilation steht in der Einwanderungsgeschichte der BRD aufgrund des intendierten Toleranzgedankens zumeist als Synonym für Integration, enthält aber bei näherer Betrachtung vielmehr den Charakter eines Ausgrenzungsmechanismus, denn die Basis für eine Assimilationspolitik ist auf den oben geschilderten Mechanismus der Umkehrung und somit auf der Konstruktion des Migranten als Fremden gegründet. Umkehrung bedeutet hier, “die eigene Norm zur Richtschnur zu machen und die anderen für das eigene Wohl- bzw. Unwohlbefinden verantwortlich zu machen” (Romelspacher 1998, S.255), ohne den Migranten eigene Bedürfnisse und Interessen zuzugestehen. Die Folge ist ein Assimilationszwang, der auf der einen Seite den Einheimischen helfen soll, ihr “Wohlbefinden” wiederherzustellen, ihre Verunsicherungen, die der sogenannte Fremde vermittelt, auszumerzen und somit weniger ein Integrationsprogramm, welches die Migranten unterstützt, sondern weiterhin als “die Fremden” reproduziert. Auf der anderen Seite dient die einseitige Wahrnehmung der Migranten als minderqualifizierte, rückständige und traditionelle Fremde als Projektionsfläche für die eigenen Ängste und Phantasien und stellt demnach ein rassistisches Konstrukt dar, welches der Bestätigung der eigenen kulturellen Dominanz dienbar gemacht wird. “Mit den Türken hatten sich die Westdeutschen wieder Fremde ins Land geholt, denen sie (...) mit entsprechendem Hochmut gegenübertraten und an denen sie ungestraft ihr antisemitisches Mütchen kühlen konnten. Die überhebliche Haltung der ‘starken Deutschen’ gegenüber den ‘kranken Männern vom Bosphorus’ fand neue Nahrung.”³⁷

In der BRD gilt die Assimilation als Voraussetzung für den Erhalt der Staatsbürgerschaft, deren Grundlage wiederum das *jus sanguinis* ist. So sieht sich der Migrant einem sich

³⁷ Seidel-Pielen 1995, S.16. Zit. in: Ha 1999, S.24.

wechselseitig bedingenden Fremd- und Selbstzwang zur Anpassung zum Erhalt der Bürgerrechte gegenüber, den er doch nie ganz erfüllen kann, da er nicht "deutschstämmig" ist und aufgrund bestehender Rassismen auch kaum eine Chance besteht, als solcher wahrgenommen zu werden. Selbst wenn er sich weitgehend für den Preis der Bürgerrechte angepaßt hat, wird er dennoch auch weiterhin als Fremder imaginiert und behandelt. Der deutsch-iranische Publizist Bahman Nirumand schildert in einem biographischen Bericht mit bitterer Ironie die respektlose Behandlung von Migranten in Deutschland:

"Ausländer können grundsätzlich kein Deutsch, man muß sich dadurch verständlich machen, daß man sich duzt und mit ihnen grammatisch falsch redet, zum Beispiel alle Verben im Infinitiv benutzt. Zweitens sind Ausländer ohnehin schwer von Begriff und außerdem schwerhörig, man muß also alles wiederholen und dabei ganz laut und eindringlich und möglichst mit dem auf die Person gerichteten Zeigefinger sprechen. Schließlich kennen sich Ausländer grundsätzlich in Gesetzen und Bestimmungen der Bundesrepublik nicht aus, man kann ihnen nach Belieben Vorschriften machen. Sie haben zu gehorchen, andernfalls werden sie ab- und, wenn es möglich ist, ausgewiesen. (...) Einmal fauchte mich ein Beamter an, als ich ihm ein ausgefülltes Formular vorlegte. Er nahm einen Rotstift, zog einen dicken Strich unter meinen Vornamen und sagte: 'Sie wollen Schriftsteller und Journalist sein? Sie können ja nicht einmal ihren Namen richtig schreiben. 'Bahman' schreibt man bei uns mit zwei 'n.' ." (Nirumand 1990, S.139f)

Die einst großen Erwartungen, welche vor allem die Migranten der sogenannten 1. Generation, die Gastarbeiter, in die Arbeit in der stark idealisierten BRD setzten und auf ein hieraus folgendes, von ökonomischer Not und sozialer Kontrolle befreites Leben im Heimatland hofften, wurden nicht erfüllt. Tatsächlich standen dem erhofften Leben im Reichtum zumeist unterbezahlte, sozial abgewertete, körperlich belastende und auch gesundheitsgefährdende Beschäftigungsfelder in der untersten Stufe der Betriebshierarchie entgegen. Diese Arbeitsbedingungen negierten und entwerteten zumeist die mitgebrachten Qualifikationen und Kompetenzen der Migranten, welche, einem hartnäckigen Vorurteil zufolge, als junge ledige Männer ohne jegliche Ausbildung auf der Flucht vor Armut und wirtschaftlicher Misere aus den unterentwickelten Staaten und ihrer Peripherie vorgestellt wurden. "Gerade am Beispiel der Türkei läßt sich jedoch zeigen, daß (...) zu einem hohen Anteil gerade auch die qualifizierten, westlich gebildeten und mobilen Angehörigen der urbanen Mittelklasse in der Westtürkei" (Ha 1999, S.23) die Chance zur Arbeit in der Fremde nutzten. Die Reduktion der Persönlichkeit der Migranten auf eine befehlsabhängige Arbeitskraft, welche sich auch in der fehlenden gesellschaftlichen Anerkennung und der Unterbringung in (Arbeits)Lagern offenbarte, verhinderte die Möglichkeit, sich über die Arbeit positiv zu definieren und einen gleichberechtigten Dialog zur sozialen Umwelt aufzubauen, wodurch ein positives Selbstwertgefühl verstört wurde. Kien Nghi Ha schildert in seiner kritischen Analyse "Ethnizität und Migration" (1999) beispielhaft für viele Gastarbei-

terschicksale das Schicksal des Portugiesen Armado Sá Rodrigues, der bei seiner Ankunft in der BRD als millionster Gastarbeiter gefeiert wurde und später an einer arbeitsbedingten Staublunge erkrankte und nach seiner Rückkehr in sein Heimatland in Armut starb.³⁸ Solche Schicksale, die als ein Scheitern der eigenen Existenz wahrgenommen werden, entsprechen den zahllosen, von Verbitterung und Wut gekennzeichneten Aussagen: "So ist es. Es sind genau zehn Jahre, daß ich in Deutschland bin. Ich habe meine Kraft gegeben, meine Seele, ich bin krank, zum Krüppel geworden, und sie haben mich wie einen Köter auf die Straße geworfen. Aber die deutschen Hunde sind wertvoller als wir."³⁹

Die Folgen der Konjunkturkrise und des Strukturwandels Anfang der siebziger Jahre und die darauf folgenden Rationalisierungsmaßnahmen trafen, wie bereits beschrieben, vor allem die Migranten. Für einen Großteil der Migranten kam eine Rückkehr in die Heimat noch nicht in Frage; da die meisten durch regelmäßige Abgaben ihres Einkommens an Verwandte im Heimatland noch keine Mittel für eine gesicherte Existenz gespart hatten, blieb zunächst lediglich die "Rückkehrphantasie" als eine unvergängliche Erinnerung an die eigene unvollendete Biographie. Für einen Teil der Migranten wurde Ein- und Auswanderung zu einem zirkulären Ereignis, so daß "sie wieder zurückkehrten, weil sie ihre ursprünglichen Ziele erreicht hatten oder aber unmißverständlich gescheitert waren." (Ha 1999, S.26) Die verschärfte strukturelle Diskriminierung durch einen ethnisch-segregierten Arbeitsmarkt, der den Migranten trotz guter Leistungen lediglich die Wahl zwischen einer erneut schlecht entlohnten Beschäftigung im unterprivilegierten Teil des Arbeitsmarktes oder schlicht der Arbeitslosigkeit ließ, verfestigte die soziale Ungleichheit zum Nachteil der Migranten. Die schlechten Arbeitsbedingungen, welche kaum Befriedigung verschaffen konnten, und die Betroffenheit über die als eine Form der rassistischen Ausschließung zu verstehende überproportional hohe Arbeitslosigkeit auf der Seite der Migranten, förderte die "Frustration und das innige Gefühl, in der Migration persönlich versagt zu haben." (Ebd., S.27) Auch diejenigen, die sich durch besonders hohe Leistungsmotivation auszeichneten, um ihren Arbeitsplatz halten zu können, machten die Erfahrung von Ablehnung und Zurückweisung. So schildert beispielsweise der türkische Gastarbeiter Cemal Tümtürk, der seine Arbeit besonders ernst nahm und sich gerade deshalb der Ablehnung der deutschen Kollegen gegenüber sah, wie er vergeblich versuchte, durch kulturelle Anpassung die Aggressionen und Beleidigungen, die ihm entgegengebracht wurden, von sich abzulenken: "Diese Gesellschaft akzeptiert die Türken, die Menschen, unsere Menschen nicht. Diese Tatsache habe ich aber erst sehr spät begriffen. Anfangs habe ich die Schuld bei mir gesucht. (...) Deswegen habe ich mich bemüht, ein fleißiger, angepaßter Mensch zu sein. In allen sozialen Beziehungen versuchte ich nett zu erscheinen. Man

³⁸ Vgl. dazu: Ha 1999, S.25.

³⁹ Sefik in: Akcman 1993, S.10f, zit. in: Ha 1999, S.25

könnte sagen, daß ich bei der Arbeit, auf der Straße, beim Gehen und Reisen ein dresierter Affe war.“⁴⁰

Die wirtschaftliche Ausbeutung und die soziale Diskriminierung muß, entgegen der universalistischen Prinzipien der Chancengleichheit und Gleichberechtigung in der BRD, als ein Prozeß gesellschaftlicher Marginalisierung, verbunden mit ethnischer Schichtung, dekonstruiert werden, der soziale Benachteiligung und politische Unmündigkeit der Migranten fördert, wenn nicht sogar fordert. Gerade die Migranten, deren Beschäftigung die Voraussetzung für eine prosperierende Wirtschaft war, spürten die einseitige Verteilung von sozialen Gütern und Partizipationschancen entlang ethnischer Markierungen. Viele mußten um ihre Existenz fürchten, was im dramatischen Anstieg der kumulativen Armut der Migranten, also der Unterversorgung in mehreren Lebensbereichen im Vergleich zu westdeutschen Haushalten, nachgewiesen werden konnte. Aufgrund des Widerspruchs zwischen festgeschriebener Chancengleichheit und Gleichberechtigung im Grundgesetz der BRD und dem völkischen Staatsbürgerbegriff im Art. 116 GG im Zusammenhang mit dem Staatsangehörigkeitsgesetz von 1913, welches das Einbürgerungsrecht von soziobiologischen Kriterien abhängig macht, muß „durchaus am ethnisch neutralen Charakter und damit am universalistischen Anspruch des bestehenden Rechtsstaates *gezweifelt* werden.“ (Ebd., S.28) Entgegen der festgeschriebenen Grundrechte zeichnet sich die bundesdeutsche Ausländerpolitik durch Ungleichbehandlung und Ausgrenzung der Migranten gegenüber der deutschen Mehrheitsgesellschaft aus und ist somit als strukturell zutiefst ausländerfeindlich zu charakterisieren.

Assimilation als ein mit dem völkischen Nationalstaat verbundenes und somit nie gelingendes „Integrationsprogramm“ beruht auf einer Paradoxie: Während Assimilation von den Migranten die Verleugnung der eigenen Spezifik verlangt, hebt die deutsche, auf das *jus sanguinis* basierende, Nationalstruktur die als rassistisch-ethnisch konstruierten Unterschiede zwischen Einheimischen und Migranten hervor. Diese erdrückende Erfahrung, daß trotz des Versuches der Anpassung die soziale Degradierung und kulturelle Diffamierung auch weiterhin dominierten, ließ viele Migranten der 1. Generation verstummen, da sie erkannten, daß das Land, in dem sie lebten, für sie ein fremdes Land geblieben war. Die Basis für eine positive Selbstwahrnehmung - die Anerkennung als Voraussetzung für eine gleichberechtigte Kommunikation mit der Mehrheitsgesellschaft - wurde ihnen verweigert, so daß die Selbstwahrnehmung vieler Migranten gestört wurde und sie sich dementsprechend verbittert in sich zurückzogen. Ha hebt hierzu hervor, daß die Assimilationsforderung einerseits und die Verweigerung von Anerkennung in Verbindung mit gleichberechtigter Kommunikation andererseits nicht nur ein Verstehensproblem auf der Seite der Migranten schuf, sondern ihnen vielmehr auch ihre Stimme nahm, denn weil sie, „statt zu rebellieren, ihre Stimmen durch Anpassung und Selbstdisziplinierung verloren, verlernten sie mit der Zeit, sich gesellschaftlich auszudrücken. So konnten sie sozial überleben, aber die ignorierten Bedürfnisse und unterdrückten Interessen kehrten in ihren *autodestruktiven*

⁴⁰ Cemal Tümtürk in: Akcam 1993, S.38, zit. in: Ha 1999, S.27

Erscheinungsformen zum Ort des Verdrängten zurück." (Ebd., S.29) So traten vor allem bei den Migranten der 1. Generation neben den durch die harte Arbeit und schlechten Lebensbedingungen hervorgerufenen physischen Schäden auch vermehrt psychisch bedingte Erkrankungen auf: "Die überall spürbare Arroganz und die damit verbundenen unterschweligen Demütigungen hinterlassen oft unheilbare Wunden, die sich nicht selten in Minderwertigkeitskomplexen, Depressionen und Verhaltensstörungen niederschlagen." (Nirumand 1993, S.129) Zerstörte Hoffnungen und die Angst vor weiteren Enttäuschungen und Zurückweisungen veranlaßten viele Migranten dieser "verlorenen Generation" (Ha 1999, S.30), sich ihrer oft unbefriedigenden Lebenssituation innerhalb einer sie ablehnenden Gesellschaft zu ergeben und durch Abschottung und weitestgehende Anpassung die Angst vor weiteren Demütigungen zu verdrängen. "Die Lage der Ausländer in der Bundesrepublik hat sich verschlimmert, aber ich habe mich daran gewöhnt. Ich bin mir darüber bewußt, hier nicht gern gesehen zu sein. Deswegen gehe ich auch sehr ungern irgendwohin und erwarte auch von niemanden mehr etwas. Praktisch habe ich für mich eine eigene Welt gebaut und lebe darin."⁴¹

Die Verweigerung von Anerkennung bedeutet letztlich eine Verweigerung von Identität. So können die Migranten auf der einen Seite nicht an der kollektiven Identität der Mehrheitsgesellschaft teilhaben, da sie von dieser nicht anerkannt werden, während ihnen auf der anderen Seite eine eigene kulturelle Identität durch einen Assimilationszwang verweigert wird. Bei vielen Migranten der 1. Generation dient hier die Mythologisierung der Heimat, vielfach verbunden mit oft paradox erscheinenden Rückkehrillusionen, als innere Projektionsfläche für die eigene Selbstbehauptung, gestärkt durch die Konstruktion einer eigenen ethnischen Identität. "Die Mythologisierung der Türkei erwächst aus dem Gefühl, in der BRD nie angekommen zu sein, weil sie hier immer als *Fremde* behandelt werden." (Ha 1999, S.31) Die Migranten der Primärgeneration setzten somit dem durch strukturelle Rechtsunsicherheit und soziale Marginalisierung verunsicherten Existenzgefühl die Rückkehrillusion in Verbindung mit einem überhöhten Gefühl der ethnischen Identität als einer imaginären Kontinuität gegenüber. Das sich in diesen Illusionen ausdrückende Begehren nach einem Zugehörig-Sein, Aufgehoben-Sein, nach Harmonie und emotionaler Verbundenheit in Form einer Hinwendung zu einem ethnischen Narzißmus, offenbart jedoch vor allem eine Schutz- und Abwehrhaltung: "Nachdem alles andere zuvor bereits geopfert wurde, wird die ethnische Identität als letztes verbleibendes Heiligtum zur Aufwertung von Minderwertigkeitsgefühlen durch Selbstidealisation und -überschätzung mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln verteidigt." (ebd., S.31) Rückkehrorientierung und ethnische Identität, gebunden an Mythologisierungen der einstigen Heimat, erweisen sich jedoch als zwiespältige Mittel im Kampf um eine befriedigende Existenz. Denn letztendlich paralysieren und lähmen diese Mythen der Heimat, der ethnischen Identität, indem sie auf der einen Seite zwar eine Kultur des Überlebens ermöglichen, aber auf der anderen Seite eine Handlungsunfähigkeit provozieren, da weiterhin auf Strategien wie Anpassung und Kon-

⁴¹ Salmei in Djoun 1994, S.131

fliktvermeidung zurückgegriffen wird. Das "Nicht-Auffallen-Wollen" hier in Deutschland und die Mythologisierung der Heimat in der Fremde können die sozialen Symptome des Rassismus lediglich erträglicher gestalten, sie sind aber kein Rezept für die Beendigung dieses unerträglichen Zustandes .

Der Rückzug in eine vorgestellte und mythologisierte ethnische Identität bei gleichzeitiger Selbstverleugnung und Anpassung bezeugt einen offensichtlichen Konflikt, aus dem "sich nicht zu unterschätzende 'Folgekosten' (ergeben), die möglicherweise die bisherige ohnmächtige Marginalität in irrationale Gewalt und reaktionäre Ideologie umschlagen läßt." (Ebd., S.32) So kompensieren viele männlichen Migranten die als Ausdruck einer Identitätskrise zu verstehenden unterdrückten Aggressionen, indem sie der Familie Gewalt androhen oder diese gar ausüben. Das patriarchalische Bild, welches wir oft in Zusammenhang mit den in Deutschland lebenden Migranten verbinden, wäre nach diesen Ausführungen also nicht zwingend Ausdruck patriarchalischer Traditionen, sondern vielmehr als eine projizierte Reaktion auf den übermächtigen Rassismus zu verstehen, dem der Migrant sich hilflos gegenüber fühlt.

Diese Ausführungen zeigen auf, daß Assimilation nach wie vor kein Konzept für eine Politik der Anerkennung bildet, sondern vielmehr den Status rassistisch unterdrückter Gruppen zementiert. Wie Zygmunt Bauman (1989) in seiner verallgemeinerbaren Analyse des "konzeptuellen Juden" darlegt, bieten Bürgerrechte und kulturelle Assimilation letztendlich keine Sicherheit und auch keinen Schutz gegen einen Rassismus, der seine Opfer durch imaginäre Konstrukte symbolisch etikettiert. Bauman dekonstruiert in einer späteren Arbeit hierzu den Nutzen der Assimilation:

"Vor allem war die Idee der Assimilation eine umfassende Sicherung der sozialen Hierarchie, der bestehenden Aufteilung der Macht. Sie unterstellte die Überlegenheit einer Lebensform und die Unterlegenheit einer anderen; (...) Sie verstärkte effektiv die Ungleichheit, indem sie die Diskriminierung der unteren Ebenen der Machtstruktur an deren eigene Schwächen und Unzulänglichkeiten, eben deren "Andersartigkeit" band. Die Akzeptanz der Assimilation als einer Vision und als Muster einer Lebensstrategie war gleichbedeutend mit der Anerkennung der hierarchischen Ordnung, ihrer Legitimität und besonders ihrer Unverrückbarkeit." (Bauman 1992; S.39)⁴²

Die Folge von Assimilationsprogrammen sind weniger integrierende, sondern vielmehr ausgrenzende Prozesse, so daß sich die Migranten "selbst als 'Andere' wahrnahmen und erfuhren." (Hall, 1994, S.30) Aufgrund dessen sahen sich die Migranten schließlich in der Position, sich selbst verleugnen zu müssen, um den Diskriminierungen weitestgehend entgehen zu können. "Es ist eine Sache, ein Subjekt oder eine Gruppe in einem herrschenden Diskurs als das Andere zu positionieren. Es ist jedoch etwas ganz anderes, sie

⁴² Vgl. hierzu: Bauman 1996, S.137f

diesem Wissen nicht nur durch das Aufzwingen eines Willens und einer Herrschaft, sondern auch durch die Macht des inneren Zwangs und durch subjektive Anpassung (*conformation*) an die Norm zu unterwerfen.“ (Ebd., S.30) Der Versuch der Anpassung an die Mehrheitsgesellschaft konnte und kann jedoch nicht gelingen, da er ein paradoxes Arrangement darstellt: Auf der einen Seite sahen sich die Migranten gezwungen, ihre kulturelle Identität zu verleugnen, während sie sich auf der anderen Seite mit dem sie unterdrückenden rassistischen Subjekt zu identifizieren suchten. Dieses Arrangement bietet jedoch kein Entkommen aus der rassistischen Unterscheidung, da eine Identifikation der Unterdrückten mit dem Unterdrücker immer nur partiell und schwächend sein kann. Der Rassismus, der seine Opfer auch weiterhin anhand von Differenzmarkierungen zur eigenen Reproduktion konstruiert, stürzt die Migranten somit in ein Dilemma: Sie verleugnen ihre spezifische kulturelle Identität für den Preis der Identität der dominanten Kultur, die ihnen jedoch, entgegen jeder Hoffnung, verweigert wird. “Diese innere Enteignung der kulturellen Identität verkrüppelt und verunstaltet“ (Hall 1994, S.30) die Migranten bei gleichzeitiger Verweigerung der angestrebten Identität durch die “kulturelle Dominanz“ (vgl. Rommelspacher 1998, S.252ff). Assimilation hat somit vor allem den Effekt, gefährdete Identitäten zu produzieren, die sich aufgrund verweigerter Anerkennung zurückziehen, um ein vorgestelltes Leben zu führen, welches durch diskriminierende und pathologisierende Einbrüche aus der Realität regelmäßig verunsichert wird und deshalb schließlich keine Lösung sein kann.

Diesem Dilemma zwischen individueller Selbstbewertung und Diskriminierung durch die Dominanzkultur wurde durch die Schaffung eigener Kulturen, durch den “Moment der Wiederentdeckung“ (vgl. Hall 1994, S.78) einer ethnischen Identität entgegengearbeitet. Das folgende Kapitel hat es sich zur Aufgabe gemacht, diesen Prozeß der Selbstethnisierung nachzuzeichnen; weiterhin sollen auch die Probleme, die mit diesem Akt der Gegenidentifikation einhergehen, zur Sprache gebracht werden.

4.3 Selbstethnisierung und die Grenzen der Gegenidentifikation

Die oben vorgestellten Assimilationsprozesse erinnern an die Erfahrungen des Kolonialismus, was sich in der gleichermaßen autoritären wie auch abwertenden Haltung einer dominierenden Kultur, bei einem gleichzeitig ausgeübtem Zwang der Anpassung auf die Unterdrückten an die Norm der herrschenden Kultur, ausdrückt. “Eine Analogie zu kolonialen Aneignungsformen drängt sich (...) unwillkürlich auf, wenn wirtschaftliche Ausbeutung und soziale Diskriminierung im Zusammenhang mit der kontinuierlich ausgrenzenden Ausländerpolitik der deutschen Bundesregierung in Betracht gezogen werden.“ (Ha 1999, S.28) So wurden und werden den Nachfahren der Sklavenhaltergesellschaft, den Überlebenden des Kolonialismus und den Migranten der internationalen Arbeitsteilung, wie einst den versklavten und kolonisierten Vorfahren, eigene Bedürfnisse wie auch eigene Interes-

sen abgesprochen, indem ihre Fähigkeit zum eigenverantwortlichen Handeln, zum rationalen Denken und zur Entwicklung eigener moralischer Wertvorstellungen keine Anerkennung findet. Es wird auch weiterhin an einem Bild festgehalten, welches behauptet, "die Migranten kämen aus einer zurückgebliebenen Welt. Sie werden fast wie Kinder betrachtet, die jetzt ihre Sozialisation im Grunde nur noch vervollständigen bräuchten".⁴³ Dieser pejorativen Grundhaltung gegenüber den Eingewanderten aus der Peripherie ist eine geistige Kontinuität inhärent, die anhand ähnlich gelagerter Infantilisierungspraktiken, wie sie im Kolonialismus verbreitet wurden, dokumentierbar ist. Gerade die historischen Formen des Kolonialismus schlossen "neben der physischen Vernichtung als definitives Mittel der absoluten Grenzziehung auch immer Praktiken der Infantilisierung und Erziehung der zuvor ihres menschlichen Antlitzes Beraubten mit ein." (Ha 1999, S.88) Die kolonialen Praktiken waren durch Widersprüche gekennzeichnet, die sich in der Migrationsgeschichte bis in die Jetztzeit spiegeln. So läßt sich die ambivalente Beziehung des Kolonisierenden zu den Kolonisierten durchaus auf die Beziehung zwischen Nationalstaat und Migranten übertragen: einerseits wurden die Kolonisierten damals, wie die Migranten noch heute, von den Kolonisierenden "vereinnahmt", was durch einen Zwang zur an Auslöschung der eigenen kulturellen Identität grenzenden Prozeß der Assimilation zu erreichen versucht wurde. Andererseits wurde auch weiterhin auf einer unerbittlichen Separation zur Reproduktion der Unterdrückung bestanden, die "wiederum nur einen Aspekt des unauflösbaren Widerspruchs zwischen der systemimmanenten Notwendigkeit zur Ausbeutung und dem Willen zur Herrschaft im hegemonialen Diskurs widerspiegelt." (Ha 1999, S.88) Die Folgen für die Migranten wurden im vorangegangenen Kapitel bereits ausführlich geschildert und können anhand des kolonisierten Subjekts rekonstruiert werden. Auch hier kam es zur zutiefst widersprüchlichen Aufspaltung des Subjekts selbst, welches einerseits als "Anderer" konstituiert wurde und sich aufgrund von Diskriminierung auch als "anders" wahrnahm, andererseits jedoch durch äußeren und inneren Zwang zur Anpassung an die herrschende Norm unterworfen wurde. Hier wird der entscheidende Unterschied zwischen Unterdrückern und Unterdrückten deutlich: Die für den hegemonialen Machtdiskurs notwendig ambivalente Konstruktion des Marginalisierten und die damit verbundenen Praktiken des Widerspruchs in der Gleichzeitigkeit von Separation einerseits und von Assimilation andererseits, konstituieren, trotz oder gerade aufgrund ihrer Ambivalenz, die Konstruktion einer dominanten Kultur, während die dazu benötigten "Opfer dagegen im bisherigen Geschichtsverlauf massenhaft daran zugrunde gegangen oder der Ausbeutung überantwortet worden." (Ebd., S.88) Assimilation und Separation als Ausgrenzungsmechanismen in einer langen Geschichte rassistischer Dominanz bewirkten und bewirken die Verleugnung der eigenen ethnischen Identität der Unterdrückten als Selbstschutz, so daß sich den Marginalisierten der Kolonialzeit und den Migranten heute oft lediglich der Ausweg der Identifikation mit dem rassistischen Subjekt zur Gewinnung von Anerkennung und Wiedergewinnung von Identität anzubieten schien. Jedoch wurde/wird dem Unter-

⁴³ Bukow/Llaryora 1988, S.7 zit. in: Ha 1999, S.87

drückten auch diese Möglichkeit der Identifizierung genommen, da sie von der dominanten Kultur nicht anerkannt werden und zudem durch die Identifizierung mit dem Unterdrücker die Unterdrückung legitimieren. Diese Paradoxie kann schwere Konflikte in bezug auf das Selbstbild hervorrufen.

Diese lange Geschichte rassistischer Dominanz nahm vielen unterdrückten Minderheiten ihre Stimme, da sie sich, wie oben beschrieben, in eine imaginäre Vorstellung einer ethnischen Identität, fern von ihrer realen Lebenswelt, flüchteten. Wie bereits am Beispiel der Migranten der 1. Generation in der BRD geschildert, bot diese imaginäre Flucht als Selbstschutz jedoch keine Möglichkeit der Änderung der gegebenen Verhältnisse, da sich die Rückkehrphantasie, die sich mit der Zeit durch Realitätseinbrüche, wie die oben geschilderten Diskriminierungen im Migrationsland, oder aber dem wachsenden Bewußtsein der sich immer mehr entfremdenden einstigen Heimat, als oft utopische Illusion entpuppte: "In der Türkei gefällt es mir nicht mehr so gut, wenn ich dort bin. Ich bin fremd geworden, und die Leute dort finden mich auch fremd. Sie sagen, ich bin eine aus Deutschland (al-manci)." ⁴⁴

Aufgrund solcher Erfahrungen wuchs bereits parallel zu den geschilderten Repressionserfahrungen das subjektive Begehren nach Halt und Zugehörigkeit in einer Betroffenen-Gruppe. *Communities* als Ort der "Reidentifikation" mit der eigenen ethnischen Identität waren hierzu die notwendige Antwort auf die ausschließende gesellschaftliche Situation, um einen positiven Bezug zur Lebenswelt und dadurch zur eigenen Persönlichkeit wieder erfahrbar zu machen. Nur über den praktischen Zusammenhalt und die Konstruktion eines Wir-Bewußtseins, bezugnehmend auf sozio-kulturelle "Verwandtschaft", historisch bedingte Kollektiverfahrungen und gemeinsame Herkunft, zusammengefaßt in einer kollektiven und ethnischen Identität der ethnisch Unterdrückten, schienen ein Überleben und einen Widerstand gegenüber der sich als dominant präsentierenden Nationalkultur zu ermöglichen. "Die symbolische Verstärkung der eigenen ethnischen Besonderheit macht es möglich, das kollektive, vom Anpassungsdruck geschaffene Bewußtsein der Minderwertigkeit zu durchbrechen und Widerstand anzumelden." ⁴⁵

In den USA führte ein essentialistisches Verständnis von Ethnizität bereits in den frühen siebziger Jahren zum "ethnic revival" (vgl. Ha 1999, S.93). Die Wiederentdeckung der ethnischen Identität, wie sie auch mehrfach von Stuart Hall aufgegriffen und verteidigt wird, wurde nicht mehr, wie oben beschrieben, mit einem Rückzug in eine imaginäre Lebenswelt, sondern vielmehr mit konkreten politisch formulierten Ansprüchen der unterdrückten oder marginalisierten Gruppierungen verbunden. Als Ausgangspunkte gelten hier die anti-rassistischen und feministischen Bewegungen, ebenso wie der Kampf gegen die Diskriminierung homosexueller Mitbürger, die vor allem von der sogenannten "68er Bewegung" hervorgebracht wurden. ⁴⁶ Die zunächst defensive Selbstethnisierung, welche

⁴⁴ Interview mit Frau Altun in: Seibel Erdt/Söhret 1999, S.110

⁴⁵ Blaschke/Greussig 1980, S.13 zit. in: Ha 1999, S.89

⁴⁶ Vgl. dazu: Lutter/Reisenleitner 1998, S.99

Hall als eine "Identitätspolitik ersten Grades" bezeichnet, bewirkte den "Moment der Wiederentdeckung" oder die "Suche nach den Wurzeln" als Möglichkeit der Gegenidentifikation zu der sich als homogen repräsentierenden Dominanzkultur.⁴⁷ Mit der zunehmenden Homogenisierung der ethnischen Identitätsbewegungen wuchs auch deren Progressivität, denn erst durch das Aufzeigen der Differenzen zwischen innen und außen, zwischen der rekonstruierten ethnischen Identität und der Identität der herrschenden Kultur, wurden die Ausgeschlossenen sichtbar. "In diesem Kampf vollzieht sich eine Veränderung im Bewußtsein, in der Selbstwahrnehmung, ein neuer Prozeß der Identifikation, das Hervortreten eines neuen Subjekts ins Sichtbare" (Hall 1994, S.80), wodurch die soziale Konstruktion zwischen Unterdrückern und Unterdrückten offengelegt und thematisiert werden konnte. Das Postulat derart spezifischer Identitäten als einzigartige Basis einer Gruppierung kann jedoch zu essentialistischen Ansprüchen führen, die ihrerseits homogenisierend, marginalisierend und letztendlich ausschließend auf diejenigen wirken, die keinen Platz innerhalb dieser Definition besetzen. Der Vorwurf der Übernahme der bestehenden Ideologieforn und somit der Reproduktion des Systems der binären Gegensätze wurde Teilen der feministischen Bewegung⁴⁸ ebenso wie den anti-rassistischen Identitätsbewegungen der Migranten gemacht und soll im Folgenden an der, letztendlich essentialistischen, "afrozentrierten" (vgl. ebd., S.93) Identitätsbewegung der Schwarzen in Großbritannien beispielhaft in groben Zügen rekonstruiert werden.

Der Beginn einer selbstbewußten Positionierung als Selbstrepräsentation läßt sich zunächst auf die Rekonstruktion kultureller Symbole zurückverfolgen. "Jugendliche der 2. Generation in England ersetzen z.B. die alten Identifikationsangebote nach Herkunftsin-seln durch ein pan-karibisches Bewußtsein, Reggaemusik und einen gemeinsamen Sprachcode." (Ha 1999, S.89) Dieser Akt der Wiederentdeckung der verlorenen Geschichten ist nach Hall als ein gewaltiger Akt der "imaginären politischen Neu-Identifikation und Neu-Territorialisierung" (Hall 1994, S.78) zu verstehen, der den Marginalisierten aus der Peripherie ihre Stimme zurückgab, um sie im Kampf gegen Marginalisierung und Ausgrenzung zu nutzen. Im Zuge dieser neu entdeckten Möglichkeiten zur Identifikation wurden Begriffe wie "schwarz" aus den bisherigen Bedeutungszusammenhängen herausgelöst, innerhalb derer sie vor allem von den Unterdrückern für die Markierung des Unterdrückten als minderwertig benutzt wurde, um sie im politischen Widerstand symbolisch neu zu besetzen. "Die Identität, die in diesem außergewöhnlichen politischen Raum in Britannien und an anderen Orten entstand, war eine *schwarze* Identität." (Ebd., S.79) An die neu definierte Begrifflichkeit von "schwarz", welche zunächst als eine politische Farbe, als ein Symbol für alle auch ethnisch zu unterscheidenden unterdrückten Minderheiten einer anti-rassistischen Politik verstanden wurde, wurde schließlich die gemeinsame Erfahrung von "Schwarz-Sein" geknüpft, so daß "die Praxis häufig auf phänotypisch 'Schwarze' beschränkt" (Ha 1999, S.93) blieb. Nachdem die neue Bedeutung von "schwarz" vor allem in

⁴⁷ Vgl. hierzu: Hall 1994, S.78

⁴⁸ Vgl. dazu: Rommelspacher in Keupp 1998, S.257-261

Verbindung mit der Rekonstruktion Afrikas konkretisiert wurde, erfuhr sie aufgrund ihrer essentialistischen Konzeptionalisierung eine Begriffsverengung und wirkte schließlich ausschließlich gegenüber Menschen, die keine Verbindung zu Afrika aufweisen konnten, die aber ebenso dem Rassismus zum Opfer fielen. Das Verschweigen der verschiedenen kulturellen Traditionen, Positionen und historischen Herkunft der Menschen, die unter dem Sammelbegriff "schwarz" einen geschlossenen Widerstand gegen den Rassismus leisten sollten, führte schnell zu Konflikten, wodurch interne Spaltungen vertieft wurden. So sahen sich in Großbritannien beispielsweise viele asiatische Migranten veranlaßt, ihrer ethnischen Identität in einer eigenen kollektiven Gemeinschaft Ausdruck zu verleihen. Die Folge war die Partikularisierung der ehemals als relativ homogen vorgestellten Gemeinschaft, deren Gemeinsamkeit der Wille des Kampfes gegen Unterdrückung und Rassismus war. Die "schwarze" Gemeinschaft zerfiel also in eine Vielzahl von Gruppierungen, die paradoxerweise durch den Grad der Betroffenheit von rassistischen Praktiken definiert wurden. Zudem wurde durch die "ausschließliche Arbeit mit einer nicht neu konstruierten Konzeption von schwarz, die Dominanz schwarzer Männlichkeit über schwarze Frauen aufrechterhalten." (Hall 1994, S.83) "Schwarz" war kein geschlechtsneutraler Begriff, sondern zeichnete sich vielmehr durch eine Verleugnung der weiblichen Selbständigkeit aus. Des weiteren verschwieg die essentialistische Konstruktion der Begriffsbedeutung "schwarz" im Antagonismus von Arbeit und Kapital die Tatsache, daß weiße Angehörige der Arbeiterklasse denselben Benachteiligungen durch schlechte Jobs und fehlende Aufstiegsmöglichkeiten unterworfen waren wie die schwarzen Angehörigen der Unterklasse. Anhand der mangelnden Einbeziehung von ethnischen, geschlechtsspezifischen und sozialen Positionen, wie es hier am Beispiel der "schwarzen" Identitätspolitik geschildert wurde, wird deutlich, daß symbolische Konkretisierungen notwendigerweise Auslassungen zu produzieren scheinen, daß keine Repräsentation, wie komplex sie auch imaginiert sein mag, vollständig sein kann. Rassismus wurde in dieser Perspektive als äußerliches Phänomen gedacht, während zunächst versäumt wurde, den verinnerlichten Rassismus zu dekonstruieren, was zwangsläufig zu Ausschließungen führte. Ha merkt hierzu an, daß die fehlende Wahrnehmung in bezug auf einen verinnerlichten Rassismus nicht bedeutet, "daß diese verdeckte Form des Rassismus in den Beziehungen nicht existent ist, sondern nur die verpaßte Chance, ihn *konstruktiv* zu dechiffrieren und einen bewußten Umgang zu finden." (Ha 1999, S.93) Die wachsende interne und externe Kritik an einer Identitätspolitik, die scheinbar wiederum in Rassenkategorien operierte und somit die Ideologie eines natürlichen Unterschieds zwischen Menschengruppen unterstützte, verunsicherte zunehmend das Konzept einer einheitlich anti-rassistischen Bewegung und bewirkte letztlich dessen Dekonstruktion.

Der Aufbau eigener Kulturen hatte das System der binären Gegensätze unterstützt, indem einerseits neue Identitäten konstruiert wurden, die neue Dualismen und Wesenheiten schufen. "Der Entmenschlichung 'der Schwarzen' wurde die Dämonisierung 'der Weißen' entgegengesetzt; die Symbolik der weißen Engel wurde mit der Mystik schwarzer Götter beantwortet." (Ebd., S.95f) Andererseits wurde, wie oben ausgeführt, an alten Rassismen

festgehalten, so daß die "schwarze" Identitätsbewegung großteils einer afro-amerikanischen männlichen Minderheit vorbehalten war. Das Konzept einer einheitlichen "schwarzen" Bewegung, einer "schwarzen" Kultur und damit einer "schwarzen" Identität konnte nicht länger als kompakt und eindimensional rekonstruiert werden, sondern mußte zugunsten der Mehrdimensionalität und Heterogenität der Bewegung dekonstruiert werden. Es galt also nicht nur zu differenzieren zwischen "schwarz" und "weiß", sondern die Differenzierung auch im eigenen Selbstverständnis zu akzeptieren. "Schwarz", verstanden im ursprünglichen Sinn als politische Farbe, beinhaltet nicht nur die Differenz zu "weiß", sondern auch die Geschlechterdifferenz, die Differenz zwischen arm und reich, christlich, jüdisch oder moslemisch, usw.; dementsprechend kann jeder Mensch als, in unterschiedlicher Weise, an diskriminierten und an dominanten Gruppen beteiligt verstanden werden. Diese Erkenntnis führte zurück zu einem individuellen Verständnis, welches die Individuen als "im sozialen Kräftefeld jeweils ganz unterschiedlich positioniert" (Rommelspacher 1998, S.261) begreift. Dennoch - und da sind sich die Kritiker weitgehend einig - darf die anti-rassistische "schwarze" Bewegung, wie sie vor allem in Großbritannien und den USA aktiv war und weiterhin ist, nicht als gescheitert abgestempelt werden. So konnte zwar ohne die Überschreitung des dualistischen Herrschaftsdenkens keine wirkliche Selbstbestimmung erreicht werden, sondern eher eine unbeabsichtigte Untermauerung der nationalen Gemeinschaft, doch "konnten zweifellos begrenzte Freiräume innerhalb der Diaspora geschaffen und ausgeweitet werden." (Ha 1999, S.96) Die anti-rassistische Bewegung, ebenso wie beispielsweise die Frauenbewegung, hatte die Sichtbarkeit zwischen den Polen des essentialistisch traditionellen und des individualistisch liberalen Identitätskonzeptes bewirkt und somit die Basis für eine neue Politik geschaffen, die sich nunmehr "nicht nur als ein Kampf gegen Unterdrückung begreift, sondern auch als die Kunst, mit Differenzen zu leben, das heißt, in wechselnden Koalitionen die eigene Position als eine auszuhandelnde zu verstehen." (Rommelspacher 1998, S.261) Festzuhalten gilt an dieser Stelle jedoch vor allem, daß die Hervorhebung ethnischer Zugehörigkeit als Wesenszug gefährlich ist, weil sie konstruierte Faktizität imaginär und symbolisch in einen naturhaften Zustand verwandelt und eine ideologische Ausweglosigkeit unterstützt. Dennoch erscheint die Phase der Neu-Identifikation und Neu-Territorialisierung (vgl. Hall 1994, S.78) als eine (lebens)notwendige Fiktion marginalisierter Gruppierungen, um tradierte Strukturen zunächst sichtbar zu machen und sie schließlich zu bekämpfen. "So beginnen die Menschen der Randbereiche zu sprechen. Die Randbereiche beginnen zu kämpfen, das Lokale tritt in die Repräsentation ein." (Ebd., S.78) Hall bemerkt, daß ihm "kein einziges Beispiel irgendeiner Gruppe oder Kategorie von marginalisierten Menschen und lokalen Einwohnern" einfällt, die in den letzten Jahrzehnten "in der Lage gewesen wären, ihre Mitglieder sozial, kulturell, ökonomisch oder politisch gegen ihre Ausgrenzung zu mobilisieren, ohne diese Phase (der Neu-Identifikation und Neu-Territorialisierung) zu durchlaufen." (Ebd.)

Wie bereits oben beschrieben, besannen sich auch viele der in Deutschland lebenden Migranten auf eine imaginäre ethnische Identität zurück, welche oft mit einer verklärten Rückkehrphantasie verbunden wurde/wird. Gerade die Migranten der 1. und 2. Generati-

on fanden sich in *communities* "als sogenannte *Heimat in der Fremde*, als Raum sozialer Beziehungen und ethnischer Ökonomie" (ebd., S.33) zusammen. Die *communities* dienten in erster Linie als Ort der Identifikation in einer ethnischen Gemeinschaft, die den Migranten ein Zugehörigkeitsgefühl zu vermitteln vermochte und somit ein positiveres Selbstwertgefühl produzieren konnte. Diese Rekonstruktion einer ethnischen Kultur und somit einer ethnischen Identität entspricht den Anfängen der Identitätspolitik, wie sie bereits für die USA und Großbritannien geschildert wurden. Doch auch wenn betont werden muß, daß "das *Bewußtsein ethnischer Zugehörigkeit* in einer ausdifferenzierten Gesellschaft als ein modernes Mittel der *Mobilisierung und gesellschaftlichen Interessenvertretung* im Kampf gegen Diskriminierung als funktional zu werten ist" (ebd., S.35), wurde in der BRD aus verschiedenen Gründen keine mit der in den USA oder Großbritannien vergleichbare progressive Identitätspolitik ausgeübt. Dies erscheint verwunderlich, da die Migranten in der BRD, wie bereits ausgeführt wurde, im hegemonialen und öffentlichen Diskurs permanenten Diskriminierungen ausgesetzt sind und sich zudem rassistische Übergriffe auf Migranten in Deutschland häufen.

Meiner Meinung nach sind hierzu verschiedene Erklärungsansätze vertretbar. Im Gegensatz zu den USA, deren rassistische und diskriminierende Geschichte gegenüber den farbigen Mitbürgern so alt ist, wie das Land selbst, wurde in Deutschland aufgrund der perversen Idee einer "arischen Weltherrschaft" in den Jahren von 1933 bis 1945 das Rad der Zeit in gewisser Weise zurückgedreht: Die sogenannten "nicht-arischen" Bürger waren in der Zeit des Nationalsozialismus, selbst wenn sie die Staatsbürgerschaft besaßen, kenntlich gemacht, verfolgt, vernichtet oder zur Flucht genötigt worden. Nach dem zweiten Weltkrieg konnten sich verständlicherweise nur wenige überlebende Migranten dazu entschließen, auch weiterhin in Deutschland zu leben. Die sogenannten "Ostvertriebenen" jedoch konnten aufgrund ihres deutschstämmigen Hintergrunds nahezu nahtlos in die deutsche Gesellschaft integriert werden. Zu diesem Zeitpunkt gab es in der BRD keine offensichtlich diskriminierte Minderheit, während in den USA die Nachfahren der Sklaven bereits ihre Stimmen erhoben.

Während die Bürgerbewegung in den USA Anfang der 70er Jahre unter anderem die anti-rassistische Identitätsbewegung der "Schwarzen" hervorbrachte, erreichte die Studentenbewegung in Deutschland leider nicht den Status einer Bürgerbewegung, auch wenn gerade in bezug auf die feministische Emanzipation bahnbrechende gesellschaftliche Veränderungen eingeleitet werden konnten. So erreichten Kampagnen gegen Rassismus kaum ein breites Publikum, was nicht zuletzt daran lag, daß zu dem Zeitpunkt der Studentenbewegung im Vergleich zu heute nur wenige Migranten in Deutschland lebten, die zudem ihren Aufenthalt in Deutschland als vorübergehend betrachteten. Wie bereits mehrfach erwähnt, kamen nach dem zweiten Weltkrieg die ersten Migranten nicht-deutscher Abstammung erst Anfang der sechziger Jahre auf Anwerben Deutschlands in die BRD. Zu Zeiten der Studentenbewegung wurden die schlechten Bedingungen, unter denen die Migranten lebten, nicht thematisiert, obwohl schon Anfang der sechziger Jahre gegen die diskriminierenden Zustände von den Gastarbeitern selbst Streiks organisiert worden wa-

ren.⁴⁹ Die konsequente Separation der Gastarbeiter von der bundesdeutschen Gesellschaft erstickte jedes Solidaritätsgefühl von deutscher Seite zunächst im Keim, während die Migranten sich, wie mehrfach angeführt, in *communities* zusammenschlossen. Ähnlich wie in den USA erfüllen diese *communities* der Migranten in der BRD primär den Zweck einer imaginär und symbolisch konstruierten ethnischen Kultur in der fremd gebliebenen Kultur, wobei, anders als in den USA, diese Formen der ethnischen Selbstorganisation in der BRD aufgrund mangelnder Geschlossenheit und interner Differenzen zumeist nicht dazu im Stande waren/sind, Diskussionsthemen vorzugeben oder gegen den bestehenden Rassismus in der BRD mobil zu machen. Dies liegt zum einen daran, daß die Migranten der 1. Generation davon ausgingen, in ihr Geburtsland zurückzukehren, so daß eine politische Mobilisierung sich weniger auf die Diskriminierungen im Migrationsland konzentrierte, sondern sich vielmehr den innerpolitischen Konflikten des Geburtslandes widmete. Zum anderen bewirkte die Diskussion innerpolitischer Konflikte beispielsweise auf "türkischer" Seite tiefe Spaltungen innerhalb der "türkischen" Gemeinschaft, "wobei das gesamte Spektrum von faschistischen bis linksradikalen Positionen vertreten ist" (ebd., S.34); so blieben, obwohl sich der Schwerpunkt der politischen Selbstorganisation vor allem durch den zunehmenden Einfluß der sogenannten 2. Generation "inzwischen auf die Repräsentation der Einwanderung mit daraus abgeleiteten Forderungen verlagert hat" (ebd.), die ideologischen Fronten erhalten. Vor allem aufgrund der fehlenden Thematisierung interner Rassismen, wie sie beispielsweise zwischen Türken, Kurden und Armeniern vorzufinden sind, konnte die Migrationsgemeinschaft in der BRD bisher keine relativ geschlossene Bewegung gegen die Diskriminierung mobilisieren. Doch auch die differenten Lebensperspektiven und Sozialisationsformen der jeweiligen Generationen wirken hinsichtlich einer Mobilisierung gegen Diskriminierung und Rassismus partikularisierend. Eine partikularistische Identitätspolitik, die letztendlich auf der Homogenisierung ethnischer Identitäten beruht, sollte jedoch in Frage gestellt werden, da sie aufgrund mangelnder universaler Anteile ausgrenzend wirkt. Die Selbstethnisierung als einzige politische Praxis kann für rassistische Diskurse anschlussfähig fungieren, so daß entindividualisierende Stereotypen durch Fremdethnisierung provoziert werden und somit ein institutionalisierter Rassismus zirkulär verdichtet wird.

Diese Ausführungen legen die These nahe, daß erst durch die Anerkennung der Differenzen *innerhalb* der Migrationsgemeinschaft die Erfahrungen der Migration und der diskriminierenden und rassistischen Ausgrenzung als *gemeinsame* Erfahrungen verstanden werden können. Erst die Anerkennung der gemeinsamen Basis einer im hegemonialen Diskurs reproduzierten Unterdrückung würde eine progressive Identitätspolitik, wie sie beispielsweise in den USA ausgeübt wurde, als Beginn einer selbstbewußten Positionierung in den Diskursen, ermöglichen. Diese Perspektive erfordert vor allem "ein Denken in den Kategorien der Differenz, der Selbstkonstruktion und Unbestimmbarkeit, (...) ohne dabei die Geschichte des Rassismus zu vergessen, weil er die Unterdrückten als Opfer schuf

⁴⁹ Vgl. dazu: Terkessidis 2000, S.20

und vergemeinschaftete." (Ebd., S.37) Hierzu wäre zunächst eine dekonstruktive Reformulierung des Ethnizitätsbegriffs und eine differenziertere Perspektive von Kultur nötig, welche internalisierte Rassismen thematisiert und somit die schmerzliche Erkenntnis zur Folge hätte, daß die Marginalisierten niemals gänzlich außerhalb des Rassismus stehen. So könnte die aufgezwungene Opferrolle dekonstruiert werden und zur Konstruktion befreiter Identitäten und autonomer Handlungsperspektiven beitragen.

Hervorzuheben ist, daß sowohl die progressive Identitätspolitik im anglo-amerikanischen Diskurs, als auch die als eher defensiv zu beschreibende ethnische Identifikation der Migranten in der BRD Beispiele für die Positionierung innerhalb des hegemonialen Diskurses beschreiben, die zur Wiedergewinnung von Identität dienen. Diese Positionierungen zeigen jeweils vernachlässigte Positionen auf, wie wir am Beispiel der "schwarzen" Identitätspolitik gesehen haben und provozieren somit neue Positionierungen.

Die selbstbewußte Positionierung des Individuums im postmodernen Identitätsdiskurs wird dabei vor allem von Vertretern der Cultural Studies, der Postcolonial Studies und der Critical Pedagogy vor dem Hintergrund eines liberalen Multikulturalismusmodells diskutiert.

5. Multikulturalismus und die Anerkennung der Differenz

Konzepte des Multikulturalismus gehen zumeist von der liberalen Idee einer harmonischen Koexistenz verschiedener ethnisch oder kulturell definierter Gruppen in einer pluralistischen Gesellschaft aus. Aus einer politisch-rechtlichen Perspektive gilt es hierzu Regelungen zu erlassen, die der Beziehung zwischen Staat und Minderheiten, bzw. zwischen verschiedenen minoritären Gruppen auf der Basis von Gleichberechtigung und wechselseitiger Toleranz dienlich sind, während auf der sozialen Ebene "die Akzeptanz von unterschiedlichen Sprachen, religiösen und kulturellen Praktiken gewährleistet werden" (Lutter/Reisenleitner 1998, S.122) sollte.

Solche Konzepte zielten und zielen zumeist auf den Aus- und Aufbau positiver Beziehungen zwischen verschiedenen "Kulturen". Dabei lag vor allem im Erziehungs- und Bildungsbereich die Betonung auf der Verschiedenheit der "Kulturen" bzw. den unterschiedlichen Manifestationen, wodurch die Motivation vorrangig darin lag, "Einstellungen zu ändern, Vorurteile abzubauen und gleichzeitig Bestrebungen entgegenzuwirken, die auf Assimilation und monokulturelle Erziehung abzielten." (Ebd., S.123) Diese Interpretation multikultureller Konzepte erfuhr allerdings sowohl auf konservativer Seite als auch von den anti-rassistischen Bewegungen Kritik. So sah die konservative Politik vor allem die "Einheit der Nation" in Gefahr, während die antirassistische Bewegung den Vertretern des Multikulturalismus vorwarf, daß diese ihren Schwerpunkt ihrer Aufklärungsarbeit primär auf "folkloristische" Elemente lege, während Strategien vernachlässigt würden, die der Aufdeckung rassistischer Praktiken dienlich seien und sich somit auf deren Bekämpfung richten würden.

Im aktuellen wissenschaftlichen und politischen Diskurs werden immer häufiger die Basis-konzepte multikultureller, aber auch antirassistischer Bewegungen moniert, da bereits der Begriff von "anderen Kulturen" und die damit verbundenen Imaginationen einen "folkloristischen Exotismus" provozieren, dessen Ausdruck von der herrschenden Norm definiert wird. Die Mehrheitsgesellschaft der nationalen Kulturen erscheint hierbei weiterhin als das Maß der Dinge, so daß nur allzu oft die Machtrelationen und Hierarchien, welche das soziale Zusammenleben prägen, ausgeblendet werden. "Das Prinzip der 'Toleranz' ist nicht umkehrbar, sondern impliziert ein asymmetrisches Gefälle von oben nach unten: Minderheiten haben keine Möglichkeit, die dominierende nationale Kultur zu tolerieren, nur umgekehrt. Damit bleiben multikulturalistische Ideen *de facto* in der Logik der Assimilation verhaftet." (Lutter/Reisenleitner 1998, S.124)

Um Auswege aus diesem Verharren in den binären Oppositionen zu schaffen, mahnen zahlreiche Theoretiker die Notwendigkeit eines grundlegend veränderten wissenschaftlichen und politischen Diskurses in bezug auf Rasse, Identität und Differenz an. Anliegen dieses Kapitels ist daher die kritische Auseinandersetzung mit unterschiedlich gelagerten zeitgenössischen theoretischen Ansätzen, deren Gemeinsamkeiten in einer wachsenden Skepsis gegenüber binären Oppositionen und - damit verbunden - einer Sensibilisierung für Differenzen in der postmodernen Lebenswelt bestehen. Hierzu sind für mich primär postmoderne und postkoloniale Ansätze in Hinblick auf ihr Verständnis von Multikultur von Interesse, wobei ich nicht den Anspruch eines umfassenden Überblicks habe, sondern vielmehr abschließend die zentralen Ansichten eines konstruktivistischen Verständnisses von Multikultur hervorheben möchte.

5.1 Postmoderne Dezentrierung und indifferente Differenz

Theorien über die Postmoderne basieren, wie bereits ausgeführt, auf der These, daß essentialistische Konzepte des Seins aufgrund der Pluralisierung der Lebenswelt mittels der Globalisierung und hier vor allem durch die internationalen Migrationsbewegungen, von sich vervielfältigenden Seinsformen abgelöst werden. Postmoderne Gesellschaften und Identitäten sind in diesem Sinne nicht mehr homogen, sondern vielmehr "zerstreut" (vgl. Ernesto Laclau 1990) und somit als eine Artikulation vielfältiger Differenzen zu verstehen. Hierzu wird oftmals Bezug auf Jacques Derrida genommen, der das ambivalente Charakteristikum der Differenz an den symbolischen Begrifflichkeiten der *différence* und *différance* aufzuzeigen vermochte. An dem Verb *différer* partizipiert *différance* nicht nur in dem eher vertrauten Sinn des Anders-Seins, des Sich-Unterscheidens, des Verschieden-Seins, sondern befindet sich vielmehr "in der Schwebe zwischen den beiden französischen Verben für 'verschieden sein' und 'aufschieben'. Beide tragen zu seiner Aussagekraft bei, keines kann seine Bedeutung vollständig erfassen." (Hall 1994, S.75) Diese Vorstellung von *différance* ist mehr als eine binäre, umkehrbare Opposition: Sie ermöglicht

vielmehr "ein *Spiel der Differenzen*, das sich aus der *Verschiebung und Andersheit infolge der Wiederholbarkeit des Zeichens* ergibt." (Ha 1999, S.68) Dieser Gedankengang legt letztendlich nahe, daß die Zeichen, mit deren Hilfe wir unsere Wirklichkeit symbolisch konstruieren, beständig in einem Prozeß der Wandelbarkeit und Unbestimmtheit fluktuieren. Für postmoderne Individuen würde dies bedeuten, daß ihre Identitäten aus einem "multi-variablen Code möglicher Subjektpositionen gespeist werden, der sich jenseits jeder eindeutigen und ausschließenden Bedeutung als ein offener Strang präsentiert und über diese Konfiguration die Chance des Anknüpfens und Angreifens anbietet." (Ebd., S.60) Wenn sich also postmoderne Identitäten in ständiger Bewegung befinden, sich endlos verändern und vervielfältigen können, dann spricht hieraus zirkulär der modifizierte Kulturbegriff im Postmodernismus, der schließlich durch die Subjekte repräsentiert wird. Eine solche Gesellschaft entspräche dann "einem *paradoxen Raum mit offenen Rändern*, in dem die *dezentrierte Kultur* keine machtbesetzte Grammatik und Syntax mehr vorgibt, sondern durch freie Aushandlung kommuniziert." (Ebd., S.69)

Mit dieser Perspektive verbinden einige Theoretiker, wie beispielsweise die Psychoanalytikerin Julia Kristeva, die Hoffnung auf eine multikulturelle Gesellschaft, innerhalb der eine Gemeinschaft von Fremden gänzlich ohne die binäre Opposition von dem Eigenem und dem Anderem auskommt. "Eine paradoxe Gemeinschaft ist im Entstehen, eine Gemeinschaft von Fremden, die einander in dem Maße akzeptieren, wie sie sich selbst als Fremde anerkennen. Die multinationale Gemeinschaft wäre somit das Resultat eines extremen Individualismus, der sich aber seiner Schwierigkeiten und Grenzen bewußt ist - der nur Irreduzible kennt, die bereit sind, sich wechselseitig in ihrer Schwäche zu helfen, einer Schwäche, deren anderer Name unsere radikale Fremdheit ist." (Kristeva 1990, S.213) Die Idee eines extremen Individualismus, bzw. eines radikalen Partikularismus als paradoxe Gesellschaftsform, wie sie auch von Claus Leggewie vorgestellt wird⁵⁰, scheint jedoch nur wenig mit den heutigen multikulturellen Gesellschaften zu tun zu haben, die sich gerade über Machtformationen hinsichtlich Kapitalismus, Rassismus und Sexismus zu definieren scheinen und somit durchaus noch immer kollektivierend und homogenisierend wirken. "Strukturelle Diskriminierungen wie Rassismus können durch postmoderne Theorien nicht zum Verschwinden gebracht werden." (Ha 1999, S.70) So wird dem postmodernen Diskurs nicht selten eine Überbewertung kultureller Innovation durch Hybridisierung vorgeworfen, eine Attitüde des "anything goes", die im unbegrenzten Spiel zahlloser Identitäten die Begrenzungen durch übergeordnete Machtstrukturen kollektiver Diskriminierungen übersehen, welche "die Lebenschancen und kulturellen Entfaltungsmöglichkeiten der

⁵⁰ "In einer solchen Gesellschaft verschwindet nicht nur der traditionelle Raum des 'Einheimischen', es löst sich auch die für die klassische Moderne typische, zweistellige Opposition des 'Eigenen' und des 'Anderen' auf. Aus dieser binären wird eine multiple, auf den ersten Blick chaotische Konstellation von Personen und Gemeinschaften, die zueinander in einem Verhältnis struktureller Fremdheit und situativer Vergemeinschaftung stehen." Leggewie 1993, S.16.

Individuen teils beeinflussen, teils bestimmen." (Ebd., S.71). Postmoderne Ansätze, die dazu neigen, die Differenz als eine allgemeine Kategorie abstrakt wie absolut zu setzen, laufen Gefahr, letztlich zu universalisieren und zu totalisieren, da die wesentlichen Differenzen, zwischen einer westlichen (Hoch-) Kultur und denen im hegemonialen Diskurs weiterhin Marginalisierten übergangen und verschwiegen werden. Die Problematik liegt auf der Hand: Da die Differenz in einer Welt der Differenzen keine wesentliche oder gar irgendeine nennenswerte Differenz bedeutet, wird die kritische und renitente Funktion der Marginalisierten aufgehoben. "Die Differenz, die nicht gekennzeichnet und mit Bedeutung versehen werden kann, kann auch nicht als solche erkannt werden. Sie verkehrt sich in ihr Gegenteil, wird *in ihrer Beliebigkeit unterschiedslos* und ist als politischer Standort für diejenigen, die darauf angewiesen sind nicht mehr zugänglich." (Ha 1999, S.71) Vor allem Vertreter der Cultural Studies und des Postkolonialismus kritisieren radikal anti-universalistische Theorien, da diese, wie bereits ausgeführt, die Geschichten der Migration und die Identitäten der Marginalisierten wiederum verschweigen würden. So macht vor allem Stuart Hall immer wieder darauf aufmerksam, daß die Teilhabe an postmoderner Kultur an materielle und soziale Voraussetzungen innerhalb hegemonialer Diskurse gebunden ist. Mit seiner griffigen Formel "the west end the rest" versucht Hall dabei aufzuzeigen, daß die privilegierten Orte der postmodernen Kultur vor allem die Orte derer sind, die über die entsprechenden Ressourcen, den Einfluß und die Macht bestimmen.

Zusätzlich zur Kritik am postmodernen Differenzbegriff, unterscheidet sich der postmoderne Diskurs vor allem hinsichtlich der postmodernen These vom "Tod des Subjekts" vom postkolonialen Diskurs. Das Verschwinden des Subjekts sollte in der poststrukturalistischen Theorie in erster Linie dazu beitragen, für ein neues Denken Platz zu machen. Nach Foucault lag eine der Hauptgefahren einer Kritik an der Hegemonialmacht vor allem darin, daß zwangsläufig Opfer solcher Disziplinarpraktiken benannt würden und somit auch weiterhin als Opfer eines fremdbestimmten Selbstbildes der Minderwertigkeit paralytisch blieben. Foucault befürchtete durch die Benennung von Subjekten eine endlose Produktion derselben als Objekte im Machtdiskurs und schlug aus diesem Grunde ein Denken in der Leere des verschwundenen Menschen vor: "In unserer heutigen Zeit kann man nur noch in der Leere des verschwundenen Menschen denken. Diese Leere stellt kein Manko her, sie schreibt keine auszufüllende Lücke vor. Sie ist nicht mehr und nichts weniger als die Entfaltung eines Raums, indem es schließlich möglich ist, zu denken." (Foucault 1974, S.412) Es ist jedoch zu bezweifeln, daß eine "Erkenntnis ohne Subjekt" oder "Theorie ohne Identität" für unterdrückte Gruppierungen vorstellbar ist, deren Geschichte gerade dadurch erzählt wird, daß sie um ihre Anerkennung als Subjekte und selbstbestimmte Identitäten kämpfen mußten. "Ohne einen selbstbewußten Standpunkt, so ist zu befürchten, werden sie sich in den anonymen Labyrinthen der neuzeitlichen Denksysteme, den Epistemen, hoffnungslos verirren ohne aus der Leere des Rauschens in die Geschichte aufzutauchen." (Ha 1999, S.74) In einer Welt der endlosen Dekonstruktion, die letztendlich nach Jean Baudrillards nihilistischer Diagnose der Simulation den vollständigen Verlust von Bedeutung, Sinn und Inhalt beschreibt, stellt sich die Frage, ob kollektive

Politikformen Marginalisierter überhaupt noch vorstellbar sind. "Wenn antirassistische Bewegungen durch die Aufgabe ihrer Ethnizität der eigenen Geschichte und Identität beraubt werden, können Solidarität und andere Gefühle der Verbundenheit als Grundlage einer gemeinsamen politischen Praxis nicht mehr oder nur noch beschränkt mobilisiert werden." (Ebd., S.75) Eine postmoderne radikal dekonstruktivistische Politik, welche im Strudel endloser Dekonstruktion zu reflektieren versäumt, läuft somit Gefahr, in eine postmoderne Politik der Politikvermeidung umzuschlagen.

Der Theorie vom Tod des revolutionären Subjekts ist somit zwar das Ende der Überschaubarkeit und der binären Oppositionen zu verdanken, die lediglich zwischen Herrschenden und Beherrschten, Macht und Ohnmacht zu unterscheiden wußten, doch erscheint es mir problematisch, jede Form von politischer Praxis durch Ideologie- und Totalitarismuskritik in Frage zu stellen. "Die Voraussetzungen zur Bildung von Gemeinschaften im Widerstand, deren Grundlagen auch weiterhin auf die Konstruktion von gemeinsamen sozialen Erfahrungen, einer sich aus einer vergleichbaren Lebenslage ergebenden politischen Zielsetzungen oder verbindenden kulturellen Praktiken angewiesen bleiben, verschlechtern sich in der Postmoderne *dramatisch*." (Ebd., S.76) So beschränkten sich die passive Widerstandsperspektiven Foucaults hinsichtlich einer allgegenwärtigen Macht, die selbst Widerstandsaspekte vereinnahmt, zunächst auf individuelle Dissidenz im Alltag und "punktuelle Sabotageakte auf der Ebene der Mikrophysik der Macht in einer Gesellschaft ohne Machtzentrum." (Ebd.). Erst in seinen späteren Arbeiten zog Foucault die Möglichkeit eines praktischen Handelns hinsichtlich der aktiven Dekonstruktion einer willkürlichen und somit veränderbaren Geschichte in Betracht, um den noch möglichen Spielraum für gesellschaftlichen Wandel aufzuzeigen, in dessen Mitte neue Subjekte positioniert werden könnten.

"Das zentrale philosophische Problem ist wohl das der Gegenwart und dessen, was wir in eben diesem Moment sind. Wobei das Ziel heute weniger darin besteht, zu entdecken, als vielmehr abzuweisen, was wir sind. Wir müssen uns das, was wir sein könnten, ausdenken und aufbauen, um diese Art von politischem "double-bind" abzuschütteln, der in der gleichzeitigen Individualisierung und Totalisierung durch moderne Machtstrukturen besteht. Abschließend könnte man sagen, daß das politische, ethische, soziale und philosophische Problem, das sich uns heute stellt, nicht darin liegt, das Individuum vom Staat und dessen Institutionen zu befreien, sondern uns sowohl vom Staat als auch vom Typ der Individualisierung, der mit ihm verbunden ist zu befreien. Wir müssen neue Formen der Subjektivität zustandebringen, indem wir die Art von Individualität, die man uns jahrhundertlang auferlegt hat, zurückweisen." (Foucault in Dreyfus/Rabinow 1994, S.250)

Hier spricht sich Foucault ganz klar sowohl gegen die sich homogen präsentierenden Formationen im Machtdiskurs als auch gegen eine extreme Individualisierung aus. Foucaults Ausweg aus der "fatalistischen Sackgasse" bestünde demnach darin, *innerhalb* der

dominanten Diskurse dekonstruktive Motive zur Re-/Konstruktion neuer Formen von Subjektivität aufzuzeigen - ohne politische Entmündigung oder Isolation. Gilles Deleuze und Felix Guattari, die sich an der Machtanalyse Foucaults orientieren, entwarfen in den 70er Jahren ein subversives Politikmodell, indem sie die These aufstellten, daß, da in einer Gesellschaft in welcher die Machtverhältnisse weder neutralisiert, noch revolutioniert werden könnten, die bestehende Ordnung durch Subversion zu attackieren sei. Sie ließen sich vom Rhizom, einem sich unterirdisch wild ausbreitendem Wurzelstock, dessen Netz keine Mitte, keinen Ursprung und keine Hierarchie zu kennen scheint, zu einer Widerstands-idee inspirieren, die das Rhizom als Synonym für den beständigen Prozeß des politischen Unterwegs-Seins benutzt, "der durch nomadisches Denken und die Idee der Deterritorialisierung getragen wird." (Ha 1999, S.77) Auf eine subversive postmoderne politische Praxis übertragen, würde dies die Aufforderung zur kulturellen Selbstrepräsentation als gesellschaftliche Unterwanderung und Positionierung der Subjekte in veränderbaren Formationen lokaler Politik bedeuten, "um mittels diskursiver Strategien den politischen Kampf um Ideen, Bedeutungen und Definitionen auszutragen." (Ebd.) Ein solcher partieller Kulturalismus müßte den dominanten Diskurs so nachhaltig unterlaufen, daß auf eine konventionelle Politik auf der Basis kollektiver Identität verzichtet werden könnte. Kollektive Identität würde hier konstruiert, um eine wirksame Politik des Umdefinierens zu erlauben, so daß der kollektiven Identität im Moment ihrer Geburt schon der Tod innewohnt, da immer neue Subjektpositionen im Widerstand eingenommen würden, die der Vielfalt und Heterogenität in postmodernen Gesellschaften entsprächen. Die Voraussetzung einer solchen Politikform wäre die Verabschiedung von übertrieben radikalen Konsenserwartungen, da diese Universalismen provozieren und somit allzuleicht eine erneute Tendenz zu Vereinheitlichung und Letztbegründungen hätten. Letztbegründungen, so argumentieren Theoretiker des interaktionistischen Konstruktivismus, scheinen "der grundlegend falsche Weg zu sein, weil er sogar eher den konkreten politischen Kampf um Pluralität, die Andersartigkeit des Anderen, die unterschiedliche Viabilität unterschiedlicher Verständigungsgemeinschaften in ihren Kämpfen um Anerkennung bei gleichzeitiger Anerkennung der Andersartigkeit des Anderen, den zugelassenen Dissens, durch eine übertriebene rationale Konsenserwartung behindert" (Neubert/Reich 2000, S.47).

Die Anerkennung des Dissens als Grundstein für die unaufhebbare Pluralität der Differenzen wird vor allem von Jean-François Lyotard hervorgehoben: "Der Konsens ist ein veralteteter und suspekter Wert geworden, nicht aber die Gerechtigkeit. Man muß also zu einer Idee und einer Praxis der Gerechtigkeit gelangen, die nicht an jene des Konsens gebunden ist." (Lyotard 1986, S.190) In diesem Sinne würde die Mehrheitsgesellschaft durch die Anerkennung des Dissens von einer Gesellschaft der Minderheiten⁵¹ abgelöst, die einer

⁵¹ Lyotard prägte hierzu in den 70er Jahren den Begriff "Patchwork der Minderheiten", der in der Psychologie von Heiner Keupp aufgegriffen wurde und als "Patchworkidentität" auf ein individuelles Identitätsverständnis bezogen wurde. Vgl. dazu: Keupp in Keupp/Höfer 1998, S. 11-39.

gleichberechtigten Multikultur entspräche. Hierzu fordert Lyotard zum Engagement aller am Rande stehenden Gruppen auf, im Widerstreit "neue Empfänger, neue Sender, neue Bedeutungen, neue Referenten" einzusetzen, "damit das Unrecht Ausdruck finden kann und der Kläger kein Opfer mehr ist." (Lyotard 1987, S.21) Lyotard entwirft hier eine politische Perspektive im postmodernen Diskurs, die dem maßgeblichen Anliegen der postkolonialen Kritik entgegenkommt.

An dieser Stelle sollte jedoch auch betont werden, daß eine Überbewertung des Dissens problematisch werden kann, wenn "das Andere absolut gesetzt wird und nicht mehr als Bestandteil des Eigenen, sondern als das ganz Andere erscheint." (Ha 1999, S.81) Der Philosoph Emmanuel Lévinas (1983) proklamiert - eingebettet in eine radikale Rationalitätskritik, die der westlichen Vernunft vorwirft, das eigene Ich als einzig gültiges Maß zu überhöhen - das ethische Gebot vom Vorrang des Anderen. Lévinas vertritt die Ansicht, daß der egozentrischen Bezogenheit westlicher Dominanzkulturen aggressive Konflikte entspringen, deren Verdrängung sich in der Ausgrenzung oder Inbesitznahme von Fremden angesichts der Unfähigkeit der Anerkennung derselben äußert. Als Entkommen aus dem Bann der Traditionen "stellt Lévinas die unbedingte Verantwortung als vorbehaltlose Öffnung gegenüber dem *Anderen* noch vor die eigene Freiheit. Die Voraussetzung für eine solche Ethik liegt in der *voraussetzungslosen Anerkennung und Aufwertung des Anderen*, der in seiner vollständigen Eigenständigkeit erkannt wird." (Ha 1999, S.81) Auch Lévinas hebt, ähnlich wie Lyotard den Dissens hervor, um die Vorstellung von Einheit zu brechen. Anders jedoch als Lyotard, fordert Lévinas nicht die Minderheiten zum Widerstand auf, sondern appelliert an eine prinzipielle Anerkennung des Anderen als Ausweg aus dem hegemonialen Dilemma.

Obwohl eine Betonung des Dissens als Aufwertung der Marginalisierten durchaus gerechtfertigt ist, führt eine Überbetonung, wie sie bei Lyotard anklingt, oder eine Rationalisierung, wie sie bei Lévinas zum Ausdruck kommt, allzuleicht zu einer Rekonstruktion der Struktur der binären Gegensätze. Eine übertriebene Anerkennung des Dissens, ohne jegliche, wenn auch nur temporäre Konsenserwartung wird dann strittig, wenn das Differente, das Andere absolut gesetzt und nicht mehr als Bestandteil des Eigenen, sondern vielmehr als das ganz Andere aufgefaßt wird. "Das Andere wird so zum Unversöhnbaren, Unerklärlichen und immer Fremden erklärt und trägt entgegen der eigenen Absicht damit doch das Potential zur Ausgrenzung in sich." (Ebd.) Die Chance einer multikulturellen Gesellschaft im Sinne einer sich zwar durch Unterschiede auszeichnenden Gemeinschaft, die dennoch Gleichberechtigung und Anerkennung zuläßt, würde durch radikale Dissenskonzepte eher gefährdet als gefördert, da solche Konzepte letztendlich wiederum universalisierend wirken könnten und somit weiterhin Homogenität oder gar die binäre Opposition unterstützen würden. Somit bleibt der Konsens - mit Einschränkungen - weiterhin erforderlich, während der Dissens als nicht weniger erforderlich und wünschenswert für eine multikulturelle Gesellschaft erachtet werden muß, da durch den Dissens, nach interaktionistisch-konstruktivistischer Sicht, die Offenheit von Diskursen gewährleistet wird. Der Konsens, verstanden als das Begehren nach Harmonie und Versöhnung, welcher im interaktionisti-

schen Konstruktivismus als ein Erbe der Aufklärungsphilosophie verstanden wird und letztlich ein imaginäres Konstrukt darstellt, sollte auch in postmodernen Zeiten nicht ohne weiteres verdammt werden, da er ein Erfordernis für emanzipatorische und demokratische Solidaritätspolitik darstellt.

Trotz aller Kritik an den oftmals als radikal und illusorisch erscheinenden Bearbeitungen des postmodernen Diskurses, bleibt es doch unbestritten das Verdienst der postmodernen Kritik, daß bisher für universell und transzendental gehaltene Mythen der modernen Welt durch dekonstruktive Motive relativiert und historisiert wurden. Erst durch diese Leistung wurde es möglich, Identitätspolitiken und kulturelle Praktiken aus einer inner-diskursiven Perspektive zu betrachten, welche zuvor außerhalb der Historie und des dominanten Diskurses standen. So ist es nicht verwunderlich, daß das Verhältnis des postkolonialen Diskurses zum postmodernen Diskurs als zwiespältig und ambivalent zu verstehen ist, da einerseits die Anerkennung der Differenz des Anderen, die Dekonstruktion metaphysischer Werte und Traditionen und die Aufwertung des Lokalen auf Zustimmung im postkolonialen Diskurs trifft, während andererseits die Indifferenz postmoderner Zeitdiagnosen auf vehemente Kritik seitens des postkolonialen Diskurses trifft. Die Theoretiker des Postkolonialismus stehen vor allem der vermeintlichen Universalisierung durch eine radikale Anerkennung der Differenz kritisch gegenüber, denn wenn "die kulturelle Differenzierung universal (wird), besteht der 'feine Unterschied' in der Position des Betrachters des kulturellen Feldes. Es macht einen Unterschied, wer differenziert, ob man am Rande des Feldes oder in seiner Mitte steht."⁵² Auch aus der Sicht konstruktivistischer Theoretiker wie Reich und Neubert sind universalisierende Perspektiven, die ein einheitliches Maß an kultureller Differenz vermitteln wollen, problematisch, weil sie jegliche relativierende Unterscheidungsmöglichkeit von Selbst- und Fremdbeobachterperspektiven unterschlagen und somit eine idealisierte Beobachterposition für sich in Anspruch nehmen. Aus diesem Grunde bemühen sich postkoloniale Theoretiker, sich nicht in eine idealisierte und zentralisierte Perspektive zu begeben, sondern einen kritischen Gegendiskurs zu konstruieren, "der sich vor allem durch seine Diversität und große Spannweite auszeichnet" und so versucht, "die kolonialen Praktiken, Texte und Institutionen im Sinne einer Dekonstruktion neu zu lesen und die Möglichkeiten von Widerstand zu benennen." (Ha 1999, S.84)

5.2 Postkolonialismus und die Aufwertung der Differenz

Der postkoloniale Diskurs als ein Gegendiskurs zu universalisierenden Diskursen, repräsentiert die Perspektive jener Migranten in und aus den hegemonialen Peripherien. Die Migranten, deren Perspektive selbst im postmodernen Diskurs nur allzuleicht unterschlagen wurde, werden so in die Multikulturalismusdebatte einbezogen, um den Ausblick auf

⁵² Wägenbauer 1996, S.132, zit. in: Ha 1999, S.84.

die Vorstellungen einer postmodernen Gesellschaft um die Außen- und Innenperspektiven der Marginalisierten zu erweitern. Dieser kritische Gegendiskurs führt die Diskussionen des Postmodernismus weiter, indem er sich seiner bedient, um schließlich ein Bild von sich selbst zu gewinnen und so den historischen und sozialen Bezugsrahmen beim Entwurf kultureller Identitäten zu spezifizieren.

Der Verlust der natürlichen Gegebenheiten und der widerspruchslosen Traditionen wird im Postkolonialismus, ebenso wie im postmodernen Diskurs, als unumkehrbare Verunsicherung der Lebenswelt, der sozialen Beziehungen verstanden. Anders als in postmodernen Kontexten, können postkoloniale Theoretiker jedoch keinem radikalen Dissens oder einer extremen Individualisierung zustimmen, da so Gefahr bestünde, in den tradierten Mustern der binären Gegensätze zu verharren, da die koloniale/postkoloniale Situation sträflich übergegangen würde. Die "postkoloniale Kränkung", in deren Zentrum die Dekonstruktion jenes universalisierenden kulturellen Narrativs der westlichen Moderne steht, welches Stuart Hall mit der Formel "The West end the Rest" charakterisiert hat, entspringt einerseits der Ignoranz gegenüber dem traumatischen Charakter der "kolonialen Erfahrung" der Marginalisierten und andererseits einer vom Westen aufrechterhaltenen "'kolonialen Illusion' über die Peripherie" (Hall 1994, S.214) als ethnisch reinen, kulturell traditionellen und "geschlossenen" Gesellschaften. Der Postkolonialismus bietet nach Stuart Hall deshalb eine alternative Erzählung zu den klassischen Erzählungen der Moderne an, indem diese klassischen Erzählungen dekonstruiert und andere Zusammenhänge zentraler Geschehensabläufe rekonstruiert werden, um der Kolonisation schließlich einen umdefinierten und bedeutungsvolleren Rahmen einzuräumen. Dabei ist "postkolonial" nicht primär als ein chronologischer Epochenbegriff zu verstehen, "der die Zeit nach der formellen politischen Unabhängigkeit von der westlichen Kolonialmacht markiert, sondern (als) eine politisch motivierte Analysekategorie der historischen, politischen, kulturellen und diskursiven Aspekte des *unabgeschlossenen Kolonialdiskurses*." (Ha 1999, S.84) Der Postkolonialismus markiert demnach, Hall zufolge durch eine rückblickende Umformulierung der Moderne innerhalb des Kontextes der Globalisierung einen Bruch in jener gesamthistorischen Metaerzählung der Moderne, die vorrangig aus dem Inneren europäischer Konstanten erzählt wurde/wird. Grundsätzlich geht Hall davon aus, daß die Prozesse der Kolonisation und der Entkolonialisierung für die kolonisierenden Gesellschaften nicht weniger prägend als für die Kolonisierten waren, denn auch in Hinblick auf die imperialistischen Gesellschaften ist die Kolonisation nicht als ein externes Geschehen zu verstehen, sondern vielmehr als ein Prozess, dessen Wirkungen noch heute in ihnen eingeschrieben ist. Aus dieser Perspektive drücken sich die kolonialen Folgewirkungen in der modernen Kultur vornehmlich durch eine "doppelte Einschreibung" aus, deren Ambivalenz als charakteristisch für die (post)koloniale Situation aufzufassen ist. Diese Einsicht zwingt zu einem nachhaltigen Umdenken, welches Hall mit dem "Ende der Unschuld" rechtfertigt.

Eine Identitätspolitik, die sich lediglich als einfache Umkehrung des Rassismus begreift, stärkt, wie bereits in Kapitel 4.3 ausgeführt, die binäre Opposition. Dennoch bewirkte eben diese, auf den "Moment der Wiederentdeckung" basierende Politik im Kampf um Identität

und gegen Rassismus und Diskriminierungen, das "Ende der Unschuld" als Basis für eine neue Politik, da die Mitglieder des Widerstandes internalisierte Rassismen anerkennen und sich neu positionieren mußten. Niemand konnte sich länger ausschließlich als Opfer rassistischer Machtverhältnisse begreifen, da die Erkenntnis, daß jedes Subjekt eine unterschiedliche und auch widersprüchliche Teilhabe an Lebenswelten und Privilegien und somit unterschiedliche Anteile an sowohl diskriminierten als auch dominanten Gruppierungen hat, das eigene Selbstverständnis in Hinblick auf die individuelle Mehrdimensionalität herausforderte. Daraus folgt für Hall, daß eine "schwarze" Ethnizität, die die binäre Opposition nicht weiterhin zu stützen gedenkt, indem sie einen umgekehrten Rassismus übt, aus dieser Opposition heraustreten muß. Voraussetzung hierfür ist das mehrfach betonte "Ende der Unschuld", welches bewirkt, daß der historisch vielfältig überlagerte Konstruktionscharakter der "schwarzen" Ethnizität ebensowenig gelehrt werden kann, wie der Konstruktionscharakter nationaler Identität und die Singularität von Subjekten, deren individuellen sozialen und kulturellen Positionierungen Grundlage der Identitätsbildung sind.

Somit wird durch die neue Politik der Repräsentation, welche die Möglichkeiten der Desartikulation und Umcodierung zugunsten eines positiven (Selbst-)Verständnisses ausschöpft, eine ideologische Diskussion über den Begriff "Ethnizität" in Gang gesetzt. Eben durch die Erkenntnis, daß die "epistemische Gewalt" (Spivak 1987) die Internalisierung des Selbst als Anderes umfaßt, erfordert nach Hall eine neue Theoretisierung des Konzeptes der Differenz. Hierbei gilt es darüber nachzudenken, "wie eine weniger zwangsförmige und stärker differenzierte Konzeption von Ethnizität repräsentiert werden kann, um diese gegen die befestigte, hegemoniale Konzeption [der Nationalidentität; d. Verf.] zu setzen, die (...) so vieles in den dominanten politischen und kulturellen Diskursen stabilisiert hat, und die sich, da sie hegemonial ist, überhaupt nicht als Ethnizität darstellt." (Hall 1994, S.23) Hall setzt daher der radikalen und scheinbar unüberbrückbare Trennungen verursachenden "Differenz" eine "Differenz" gegenüber, die an Derridas Begriff der *différance* anknüpft, ohne dabei jedoch in einem endlosen Gleiten der Signifikaten Anknüpfungspunkte an eine Politik zu verlieren, die positional, konditional und konjunkturell ist.

Den Übergang von der *différance* zur *différance* führt Hall darauf zurück, daß "die Globalisierung den Effekt hat, die zentrierten und 'geschlossenen' Identitäten einer nationalen Kultur zu bekämpfen und zu zerstreuen." (Ebd., S.217) Wie bereits mehrfach angeführt wurde, wirkt die Globalisierung pluralisierend auf relativ homogen repräsentierte Identitäten, wie beispielsweise auf die nationale Identität, indem eine Vielfalt von neuen Positionen der Identifikation und somit der Gestaltung von Identitäten eröffnet werden. Hall führt hierzu aus, "daß die Globalisierung den Effekt hat, die zentrierten und 'geschlossenen' Identitäten einer nationalen Kultur zu bekämpfen und zu zerstreuen. Sie hat eine pluralisierende Wirkung auf Identitäten, schafft eine Vielfalt von Möglichkeiten und neuen Positionen der Identifikation und gestaltet Identitäten positionaler, pluraler und vielfältiger sowie weniger fixiert, einheitlich und transhistorisch." (Ebd., S.217) Dabei bleibt die Wirkung der Globalisierung jedoch, wie Hall ausdrücklich betont, widersprüchlich: "Einige Identitäten

kreisen um das, was Robins 'Tradition' nennt, indem sie versuchen, ihre frühere Reinheit wiederherzustellen und die verloren geglaubten Einheitlichkeiten und Sicherheiten wiederzufinden. Andere akzeptieren, daß Identität der Geschichte, der Politik, den Spielen der Repräsentation und Differenz unterworfen ist, so daß sie nie wieder einheitlich oder 'rein' sein wollen." (Ebd., S.217) So lassen sich nach Hall im postkolonialen Kontext vor allem zwei Modelle zur Identitätsproduktion ausmachen, die aufgrund der Verunsicherung der Moderne durch die Globalisierung, also aus einer "Identitätskrise" heraus, Positionen zur Identifikation anbieten: zum einen sieht Hall die Möglichkeit, sich mit traditionell essentialistischen Repräsentationssystemen zu identifizieren, um hierüber zirkulär Identität zu erfahren, während zum anderen eben aus dieser Reidentifikation mit traditionellen Mustern neue Identitäten der Hybridität erwachsen, die sich nicht an essentialistischen Strukturen aufhalten, sondern vielmehr strategisch aus der jeweiligen Position heraus konstruiert werden. Lawrence Grossberg weist dabei auf die folgende Intention Halls bezüglich der Unterscheidung zwischen essentialistischer und positionierter Identitätskonstruktion hin: "It is important to recognize that Hall offers this, not as a theoretical distinction, although it certainly can be mapped on to the dispute between essentialists and anti-essentialists, but as a historical and strategic distinction." (Grossberg 1996, S.89) Hall ortet diese Modelle der Identitätsproduktion also primär im geschichtlichen Diskurs, wodurch schließlich die Form des bereits angeführten "doppelten Einschreibens" deutlich werden dürfte, da jeder essentialistischen Identitätskonstruktion immer auch eine subjektive Positionierung im interaktiven Verhältnis zu anderen innewohnt und umgekehrt.

Somit unterläuft der Übergang von der *différence* zur *différance* Binarismen kolonialer und anti-kolonialer Repräsentation, indem "den binären Erklärungsmustern ihre Prägnanz und Eindeutigkeit [genommen wird, d. Verf.], weil jenes 'doppelte Einschreiben' die je eigene Sicht auf Kultur nach einem einfachen Innen-Außen-Schema nachhaltig verunsichert hat." (Neubert 2000, S.21) Im postkolonialen Kontext ist Kultur nicht mehr als homogener, überschaubarer Raum vorstellbar, denn die (post)kolonialen Spiegelungen verstören jegliche Gewißheit kultureller Identitäten durch die Anwesenheit des anderen, fremden Blicks, da daß Andere längst elementarer Teil des Selbst ist. "'Kultur' kann daher nicht mehr als Ausdruck einer festen, stabilen Identität einer ethnischen oder nationalen Gemeinschaft verstanden werden, sondern bezieht sich auf Prozesse, Kategorien und Wissensformationen, durch die Gemeinschaften als solche - spezifisch und in Differenz zu anderen - definiert werden." (Lutter/Reisenleitner 1998, S.126) Aus diesem Grund betrachten postkoloniale Theoretiker Begriffe wie Nation, Rasse, Ethnizität oder Identität als soziale politische Kategorien, um deren singuläre und geschlossene Konzeption in Frage zu stellen, indem die institutionellen, historischen, geographischen, sozialen und ökonomischen Bedingungen, aufgrund derer solche "geschlossenen" Konstruktionen von sozialer Realität entstehen, dekonstruiert werden. Aus dieser Perspektive läßt sich, wie oben ausgeführt, "Nation" und "nationale Identität" als konstruiert und im Sinne Andersons als "*imagined community*" dekonstruieren, wodurch schließlich die Idee einer essentialistischen Identität eines uni-

versalisierten Subjekts durch ein Subjekt ersetzt wird, welches partiell, dezentriert und auf Geschichten, Orte und Sprache gegründet ist.

Um einer Reidentifikation entgegenzuwirken, deren Verlockung im Zeitalter der Globalisierung in dem Glauben besteht, Identitäten könnten entweder zu ihren traditionellen "Wurzeln" zurückkehren oder in der Assimilation oder Homogenisierung verschwinden" (Hall 1994, S.218), favorisiert Hall die Möglichkeit der sogenannten *Übersetzung*. Die Grundlage für eine Theorie der Übersetzung ist zum einen eben die Erkenntnis, daß Identitäten fragmentiert und "frei flottierend" (vgl. ebd., S.212) sind und zum anderen, daß die in der Ära der Spätmoderne konstruierten hybriden Kulturen, "eindeutig neue Typen der Identität" (ebd., S.218) darstellen. Die Übersetzung beschreibt Identitätsbildungen, die in den durch die Globalisierung vielfach aufgeworfenen kulturellen Zwischenräumen nicht mehr einheitlich sind, bzw. sein können, da die *Übersetzer* "nicht einheitlich sind und sich auch nie im alten Sinne vereinheitlichen lassen wollen, weil sie unwiderruflich das Produkt mehrerer ineinander greifender Geschichten und Kulturen sind und zu ein und derselben Zeit mehreren 'Heimaten' und nicht nur einer besonderen Heimat angehören." (Ebd.) Die Erfahrung der stabilen Grenze des Innen-Außen-Schemas in einer essentialistischen Identität erfährt somit eine Verunsicherung, vervielfältigt und verflüssigt sich, um als die Erfahrung der fragmentierten Identität in das Zentrum der postkolonialen (Multi-)Kultur zurückzukehren, die schließlich als vielfach in sich gefalteter Raum erscheint, der eine Vielzahl von Lücken und Zwischenräumen aufweist. Diese Zwischenräume, die der indo-angloamerikanische Literaturwissenschaftler Homi Bhaba in seiner einflußreichen Theorie über die Verortung der hybriden Kultur als *in-between-space*, *third space* oder *culture's in-between* bezeichnet, spiegeln den Verlust von reiner Konsistenz und widerspruchloser Kontinuität in unserer Welt wider, so daß vor allem die sozialen Beziehungen zwischen Subjekten unter eine dauerhafte und unumkehrbare Unsicherheit gestellt werden. Bhaba verortet hier, in Anknüpfung an postmoderne Konzepte, die Differenz nicht länger außerhalb des Zentrums, sondern vielmehr in der Bedeutung von Kultur selbst. (Vgl. Bhaba 1996) Daraus folgt, daß kulturelle Bedeutungen erst im Augenblick der Übersetzung und Aushandlung entstehen und sich zusammensetzen, wodurch die Vorstellung eines Kulturbegriffs radikalisiert wird, da jegliche Art von Letztbegründungen durch eine kulturelle Unterwanderung durch Hybridität notwendigerweise entlarvt wird. Differenz wie Gemeinschaft können aus dieser Perspektive nicht länger als "sicheres Wissen, als gegeben vorausgesetzt werden, sondern müssen sich unter der Kondition ständigen Wandels konstruieren, dekonstruieren und nochmals rekonstruieren." (Ha 1999, S.81)

Ein hieraus abzuleitendes Anrecht auf Selbstkonstruktion, als Prozeß der Selbstformierung des Subjekts mit dem Recht, eigene Identitäten zu wählen, richtet sich gegen die Zwangsvergemeinschaftung von Individuen in Ethnien und Nationen und verheißt nur dann Emanzipation, wenn "ein Abgleiten in die ideologischen Verstrickungen essentialistischer Ethnizitäten verhindert und die schwierige Gratwanderung bei der Bestimmung von Differenz zwischen rassistischer Determinierung und kultureller 'Entbettung' erfolgreich ausgeglichen werden kann." (Ebd., S.83) Aus diesem Grund befürworten

Hall und insbesondere Grossberg zwar die Dezentrierung des Subjekts als Voraussetzung für das Erstarren der Minderheiten in den vielfältigen Erscheinungsformen der *identity politics*, warnen jedoch gleichzeitig vor der Gefahr, Identität erneut als statisch zu verstehen. In diesem Zusammenhang befaßt sich vor allem Grossberg mit einer Theorie der kulturellen Handlungsfähigkeit ("agency"), um die spezifischen und partikularen Zusammenhänge politischer Auseinandersetzungen auch weiterhin differenzierter beobachten zu können. (Vgl. Grossberg 1996, S.100ff) Die Gefahr einer essentialistischen Identitätspolitik, die Unterschiede verabsolutiert und damit ihrerseits Ausgrenzungen vornimmt, kann demnach keine dauerhafte Lösung darstellen.

So diskutieren Anhänger der *cultural studies* und Vertreter des Postkolonialismus gegenwärtig vor allem die Möglichkeit, Identitätspolitik neu zu definieren. Die neuen Forderungen an eine Identitätspolitik, die sich nicht in der Statik der essentialistischen Identitätskonzeptionen verliert, wurden vor allem von schwarzen Anhängerinnen des Feminismus (*women of colour*) erhoben, die sich zunächst gegen eine weiße feministische Politik wandten, da diese durch Verallgemeinerungen der Kategorien Familie, Reproduktion und Patriarchat der sogenannten *black experience* nicht gerecht wurde. So argumentiert auch Iris M. Young, daß "durch das Etikett 'Identitätspolitik' (...) Forderungen nach sozialer und politischer Gerechtigkeit häufig auf die Anerkennung von Gruppen reduziert" (Lutter/Reisenleitner 1998, S.135) würden. Die Identitätspolitik verlangt demnach nach einer neuen Definition. Knowles und Mercer (1996) reflektieren hierzu den Charakter einer Politik, die sich an konkreten Interessen orientiert und die Veränderung spezifischer Machtverhältnisse anstrebt: Eine solche Politik zeichne sich vorrangig durch die Fragen nach Zugehörigkeit und Allianzen aus und weniger durch die Frage nach einer "Mitgliedschaft", die eine feste Identitätskategorie erfordern würde. Aus dieser Perspektive seien Interessen und Positionen weniger als dauerhafte Attribute zu verstehen, sondern vielmehr als "temporäre Verbindungen zwischen Individuen und politischen Forderungen" (Ebd.) Der Grundgedanke, der dieser Perspektive innewohnt, eröffnet eben die auch von Hall und Grossberg (s.o.) geforderten umfassenderen Handlungsspielräume, indem sie individuelle Identitäten nicht durch die Zugehörigkeit zu einer Gruppe im Sinne einer "Mitgliedschaft" verstehen, sondern sie weiterhin innerhalb komplexer sozialer Struktur positionieren. Somit werden zwar die Handlungsmöglichkeiten der Individuen durch diese Strukturen bedingt, nicht aber, wie sie in einem konkreten Kontext genutzt werden. "Situier-Sein - wie auch immer widersprüchlich - und Sich-Positionieren stehen in keinem zwangsläufigen Ursache-Wirkungs-Verhältnis (...) Sich-Positionieren, Sich Engagieren bleibt ein individueller Akt"⁵³, beeinflusst von historisch und sozial kontextuellen Bedingungen.

Die radikale Kontextualität, als eine Hauptthematik der *cultural studies*, erlaubt somit eine praktische Auseinandersetzung mit dem Thema des demokratischen Zusammenlebens in einer Multikultur, ohne dabei "die Idee einer *common culture*, eines gemein-

⁵³ Singer 1998 zit. in: Lutter/Reisenleitner 1998, S.135f.

samen Kerns, einer gemeinsamen Identität" (ebd., S.136) als Inhalt voranzusetzen. Eine solch kontextualistische Perspektive, die es ermöglicht, das individuell Besondere der Lebenslage und auch die lebensweltlichen Widersprüche von Akteuren in das Beobachterfeld zu rücken, ist aus interaktionistisch-konstruktivistischer Sicht "grundlegend für ein Verständnis der spezifischen Dynamik von Kämpfen um Anerkennung in multikulturellen Gesellschaften." (Neubert 2000, S.23)

Im abschließenden Kapitel werden hierzu die postkolonialen Theorien konstruktivistisch reflektiert werden; es sollen Gemeinsamkeiten und Unterschiede einer konstruktivistischen Beobachtertheorie und der postkolonialen Theorie des Sich-Positionierens aufgezeigt werden, um so an ein interaktionistisch-konstruktivistisches Verständnis von Multikulturalismus und radikaler Demokratie heranzuführen.

5.3 Postkolonialismus und interaktionistischer Konstruktivismus

Die entscheidende Gemeinsamkeit des Postkolonialismus und des interaktionistischen Konstruktivismus läßt sich mit dem Wechsel von der *différence* zur *différance* aufzeigen, welcher das Verständnis der kulturellen Ambivalenz in der Postmoderne radikalisiert. So zieht auch Reich Derridas dekonstruktives Sprachspiel heran, um auf die Unmöglichkeit einer idealen Beobachterperspektive aufmerksam zu machen, denn "es gibt nicht die eine Perspektive, aus der sich irgend etwas beschreiben ließe." (Reich, 1998, S.130) Ähnlich wie Hall interpretiert Reich die "unendliche Derivation der Zeichen" (ebd., S.135) insofern um, als er dem Beobachter einen Vorrang vor den Zeichen einräumt und somit eine Pluralisierung der Beobachterperspektiven verteidigt. Dies ist mit der Annahme Halls vergleichbar, der von einer Pluralisierung der Subjektpositionen ausgeht. Mit dem Dekonstruktivismus Derridas tritt Vernunft in eine neue Dimension ein: "Sie ist durch Pluralität charakterisiert"(Reich, 1998, S.138). Sowohl die Konstruktivisten als auch die Theoretiker des Postkolonialismus erkennen demnach die Ambivalenz der Postmoderne an und bestreiten somit gleichzeitig eine ideale Beobachter- bzw. Subjektposition, "von der aus die (post)moderne Multikultur als solche überschaut und auf politisch adäquate Weise repräsentiert werden könnte." (Neubert 2000, S.23) So eröffnet die postkoloniale Dekonstruktion des traditionell essentialistischen Anspruchs der Moderne aus interaktionistisch-konstruktivistischer Sicht Fremdbeobachterperspektiven, die eine komplexere Perspektive hinsichtlich der differierten und überdeterminierten multikulturellen Gesellschaften ermöglichen. Dies ist aus interaktionistisch-konstruktivistischer Perspektive besonders bedeutsam, da hier davon ausgegangen wird, daß "sowohl Inhalte als auch Formen der Beobachtung" zwar für den einzelnen Beobachter subjektiv erscheinen mögen, "sie aber nicht vom kulturellen und sozialen Kontext abgelöst [sind, d. Verf.], mit dem sie vielfältig verwoben sind und in dem sie als Maximen der Beobachtung erscheinen." (Reich 1998, S.34) Da Beobachtungen immer auch mit Zwängen verschränkt sind, ist es aus interaktio-

nistisch-konstruktivistischer Sicht sinnvoll, zwischen Selbst- und Fremdbeobachtung zu unterscheiden, um zwei unterschiedliche, gleichwohl untrennbare Beobachtungsrichtungen aufzuzeigen und so einen differenzierteren und reflektierteren Einblick in die verwobenen Zusammenhänge kultureller, sozialer und gesellschaftlicher Interaktion zu gewinnen.

Hier erscheinen mir aus interaktionistisch-konstruktivistischer Sicht vor allem postkoloniale Theorien von Bedeutung, die darauf hinweisen, daß die Repräsentation kultureller Wirklichkeit notwendig unabgeschlossen bleibt. Hall beschreibt Identitäten hierzu als "frei flotierend" und hebt in besonderer Weise die Erschaffung der neuen "Kultur der Hybriden" durch die postkoloniale Migration hervor. Als "Übersetzer" repräsentieren die Mitglieder der hybriden Kultur die Unabgeschlossenheit der Diskurse, sie repräsentieren die Indifferenz, die der Differenz der Realität die Brüche, Risse und Lücken als das Reale erfahrbar werden lassen. "Für den interaktionistischen Konstruktivismus stellt die (...) Metapher von Kultur als mannigfach in sich gefalteter Raum, der Brüche, Lücken und Zwischenräume aufweist, ein besser geeignetes Modell zum Verständnis (multi-)kultureller Wirklichkeiten in der Postmoderne dar." (Neubert 2000, S.24) Die Heterogenität kultureller Zeitlichkeiten, die besonders von Homi Bhaba theoretisch hervorgehoben wird, kann konstruktivistisch als ein Anzeichen für die Inkommensurabilität von kultureller Realität verstanden werden, wobei die entsprechende imaginär-symbolische Wirklichkeit als viable Wirklichkeitskonstruktion repräsentiert werden mag, trotz der Faktizität, daß sich Realitäten für keinen Beobachter "in einem eindeutigen Sinne und ohne Verlust aufeinander abbilden lassen." (Ebd., S.25) Aus konstruktivistischer Sicht fordert uns die Inkommensurabilität kultureller Wirklichkeit immer wieder dazu auf, zwischen Selbst- und Fremdbeobachterpositionen zu wechseln, um die Beschränktheit unserer kulturellen Perspektive zu reflektieren und gleichzeitig die Grenzen kulturellen Verstehens in Bezug auf Andere nicht aus dem Blick zu verlieren. Die hier implizierte Offenheit gegenüber den Erscheinungen und Einbrüchen des Realen kann als Voraussetzung für eine radikale Demokratie im multikulturellen Diskurs gewertet werden, da sie jedweder Tendenz zur hegemonialen Schließung des kulturellen (wie beispielsweise des nationalen) Imaginären entgegenwirkt.

Die Erkenntnis, daß jede Form kulturell repräsentierter Wirklichkeit als Ausdruck hegemonialer Differenzmarkierung und somit als Teil eines politischen Diskurses verstanden werden kann, betrifft auch die Grundwerte und Überzeugungen der westlichen liberalen Demokratie. So ist es das Bestreben des postkolonialen Diskurses, den westlichen Diskurs der liberalen Demokratie zu dekonstruieren, um ihn mit seiner eigenen Kontingenz bezüglich des (Post-)Kolonialismus zu konfrontieren. Die hierin enthaltene Kränkung ist für den interaktionistischen Konstruktivismus bezüglich des politischen Imaginären in der Postmoderne besonders bedeutsam. So gelingt es Reich, anhand der bereits erwähnten Kränkungsbewegungen die Notwendigkeit der Anerkennung der Konstruktivität der Erkenntnis zu begründen, indem er aufzeigt, daß alles Absolute einer Relativierung unterliegt, daß jedes Ich, jede Identität in interaktiv zirkulärer Beziehungswirklichkeit mit Anderen gebildet wird und daß Kommunikation in ihrer komplexen Interaktion immer Unschärfen aufweist.

“Mit der durch die Kränkungsbewegungen von Erkenntnis und Wahrheitskonstruktion veränderten Rolle der Beobachter entsteht ein Vakuum z.B. an klarem Sinn, eindeutigen Worten, herleitbarer Moral.” (Reich 1996, S169) Dieses Vakuum mag als belastend und unangenehm erfahren werden, da es die Verantwortung zurückgibt, die zuvor beispielsweise aus einer Staatsmeinung oder Aufklärungsbewegung die je spezifische Denk- und Handlungsweise zu legitimieren vermochte. Deshalb betont der Konstruktivismus, daß Beobachter, die in Verständigungsgemeinschaften als Ausdruck ihrer viablen Realität leben, welche nach wie vor und trotz Relativierung bestimmend für Handlungen und Perspektiven des Beobachters bleiben, reflektiert und offen gegenüber anderen Perspektiven als potentielle Möglichkeiten bleiben sollte. Bezugnehmend auf die postkoloniale Kränkung, sollte diese aus konstruktivistischer Sicht durchaus ernst genommen werden, da sie besonders in pragmatischer Hinsicht ein Potential birgt, welches angesichts einer radikal-demokratischen Politik in multikulturellen Gesellschaften innovative Konsequenzen beinhaltet. Aus der Perspektive des Postkolonialismus können sich die hegemonialen Gesellschaften ihrer Verantwortung bezüglich des Kolonialismus nicht entziehen, da dessen Folgen unvermeidlich auch in ihnen eingeschrieben sind. Aus dieser Perspektive kränkt ein Rückzug in die Sicherheit eines nur scheinbar geschlossenen nationalen Diskurses die dialektische Beziehung zwischen “Unterdrückern” und “Unterdrückten”.

Die re-/de-/konstruktiven Fähigkeiten des postkolonialen Diskurses werden von den postkolonialen Theoretikern selbst als strategisch reflektiert. So werden die Rekonstruktionen der eigenen ethnischen Identität (“Moment der Wiederentdeckung”, s.o.) und die Dekonstruktion der als einheitlich und homogen repräsentierten (nationalen) Kulturen als strategische Notwendigkeit im postkolonialen Diskurs verstanden, um eine Kultur der Hybriden zu konstruieren, die schließlich re-/de-/konstruierend auf das binäre System des Kolonialismus wirkt, da Menschen und kulturelle Praktiken nicht länger als minderwertig bzw. überlegen identifiziert werden können. Das strategische Ziel ist es hierbei, das binäre System des Kolonialismus an die Grenzen seiner Differenzierungsmöglichkeiten zu führen, indem die Überdeterminiertheit des kulturellen Raumes aufgezeigt wird, die immer neue Vielfältigkeiten hervorbringt und so ein immer neues Aushandeln an der Grenzlinie (“*borderline negotiations*”) erforderlich macht.

Der sich im Hybriden offenbarende Bedeutungsüberschuß in der postmodernen Multikultur unterstreicht so die im interaktionistischen Konstruktivismus betonte Unabgeschlossenheit der Diskurse. Wie bereits mehrfach erwähnt, sollte ein viables Verständnis der kulturellen Konstruktion von Wirklichkeit in den Praktiken und Interaktionen einer Verständigungsgemeinschaft im spezifischen Blick auf das Symbolische mit Unabgeschlossenheit, im Blick auf das Imaginäre Begehren mit Erfahrungen eines Mangels und im Blick auf die Einbrüche und Überraschungen des Realen mit Rissen und Lücken rechnen. Diese konstruierten Perspektiven erlauben uns je individuelle Einblicke, die aus interaktionistisch-konstruktivistischer Sicht jedoch immer wieder zusammengedacht werden sollten, da diese Perspektiven untrennbar miteinander verbunden sind. (Multi-) Kultur erscheint vor diesem Hintergrund als ein Beobachtungsfeld, welches sich vor allem durch seine Unschärfe

auszeichnet, wobei die "Wahrnehmung solcher Unschärfen in dem Maße zunimmt, wie wir bereit sind, uns als Selbst- und Fremdbeobachter auf den Ereignisbezug, die Lokalität und die Singularität kultureller Praktiken einzulassen." (Neubert 2000, S.27) In diesem Zusammenhang wird die strategische Methode postkolonialer Theorien noch deutlicher: Durch die Konstruktion hybrider Kulturen wird primär eine stärkere Auseinandersetzung mit den kulturellen Überdeterminiertheiten provoziert, um eine statische Kulturtheorie in Hinblick auf eine radikal demokratische Politik zu öffnen, die schließlich kulturelle Pluralität nicht nur theoretisch fordert, sondern insbesondere für die Marginalisierten (er-) lebbar machen sollte. Dabei ist es für die postkolonialen Theoretiker von immenser Bedeutung, den Begriff der Hybridität im Kontext der Kolonialpolitik weiterhin kritisch zu fassen, da "*ein unkritisch gebrauchter Begriff der Hybridität als 'reine Vermischung' (...) auch eine lokal angepaßte Verwestlichungstendenz der 'Restwelt' oder ein buntes Multi-Kulti-Spektakel meinen [kann, d.Verf.], wobei ausgeblendet bleibt, daß diese Art der Vermischung häufig immer noch mit den unterschiedlichen Facetten der Gewalt Hand in Hand geht.*" (Ha 1999, S.175)

Der interaktionistische Konstruktivismus bietet hierbei vor allem in pragmatischer Hinsicht eine geeignete Theorie, um die postkoloniale Methode der Begründung und der Geltung einer strategischen Re/De-/Konstruktion hegemonialer Strukturen zu reflektieren und so sowohl den konstruktiven Charakter als auch die praktisch-viable Seite zu fassen. Die im postkolonialen Diskurs angestrebte Anerkennung der Differenz, provoziert durch die Konfrontation mit der Indifferenz, könnte trotz aller Kritik an postmodernen Konzepten radikaler Differenz und Individualisierung in einen Positivismus der Möglichkeiten führen, der dem Phänomen der hybriden Kultur letztlich nicht gerecht würde. Daher erscheint es mir notwendig, neben der theoretischen Auseinandersetzung mit dem Thema hybrider Erfahrung, vor allem auch die Seite der unmittelbaren Interaktion hervorzuheben. So bietet der primär literaturwissenschaftlich angelegte Ansatz Bhabas zwar einen umfassenden Einblick in symbolische Artikulationsformen hybrider Erfahrung, doch erscheint die Darstellung des dekonstruktiven Potentials der hybriden Kulturen zeitweise idealisierend, was als Ausdruck des imaginären Begehrens eines Autors interpretiert werden könnte, der sich als Migrant selbst in der hybriden Position spiegelt. Hall dagegen liefert handlungsorientiertere Theorien, die vor allem in den neueren Arbeiten des Arbeitskreises der *Open University* Anwendung finden. Dennoch beschäftigt sich auch Hall oft nur mittelbar mit interaktiven Beziehungen in der Multikultur, da er zwar in der "kulturellen" Übersetzung anhand von Filmen, Musik und Kunst den imaginären Mangel der Marginalisierten und die Chance der symbolische Repräsentation und Konstitution zugunsten einer selbstbewußten Identität sieht, jedoch die alltägliche Beziehungswirklichkeit dabei oft zu vernachlässigen scheint. Beide Theorien sensibilisieren aus interaktionistisch konstruktivistischer Perspektive zwar die Reflexionsleistung in Hinblick auf die innere Grenze kultureller Ungleichzeitigkeit, indem sie die Bereitschaft fördern, "sich auf die durch Machtassymmetrien und ungleiche Anerkennungsprozesse erzeugten Ambiguitäten hybrider Zwischenräume einzulassen" (Neubert 2000, S.28), lassen jedoch den unmittelbar interaktiven Bezug vermissen, der

beispielsweise vom US-amerikanischen Pädagogen Henry A. Giroux hinsichtlich einer, an die postkolonialen Theorien anschließenden, *border pedagogy* gefordert wird, welche die Erfahrungen der kulturellen Pluralität mit ihren Unschärfen als Basis für ein Konzept konstruktiver und (selbst-) kritischer interkultureller Lernprozesse versteht. (Vgl. Giroux 1992) Giroux Konzept interkultureller Lernprozesse forciert die postkolonialen Theorien, indem er als Voraussetzung für eine Aushandlung an den Rändern ("*borderline negotiations*"), zur praktisch-viablen Auseinandersetzung mit anderen Perspektiven auffordert ("*border crossings*"). Konstruktivistisch bedeutet dies für die Lernenden und Lehrenden, sich um ein tieferes Verständnis von Beziehungswirklichkeit zu bemühen, seine eigenen Wahrheiten und Identitätskonstruktionen als stets unvollständig zu verstehen, um aus dieser "Selbst"-Verfremdung heraus den Blick für andere Perspektiven öffnen zu können (vgl. Reich 1996). Ein solches Lernen erkennt die Zirkularität der re-/de-/konstruktiven Wechselbeziehung an, die in den pädagogischen Interaktionen ein interkulturelles Lernen ermöglicht und so "Raum für Erfahrungen von Grenze, Fremdheit, Ungleichzeitigkeit bietet und als Ausdruck von Selbst- und Fremderfahrung in der Konstruktion von Beziehungswirklichkeiten" (Neubert 2000, S.28) zur Reflexion auffordert. Dabei sollten aus interaktionistisch-konstruktivistischer Sicht das Symbolische, das Imaginäre und das Reale im spezifischen kulturellen Kontext unterschieden und reflektiert werden.

Meiner Meinung nach bildet die interaktionistisch-konstruktivistische Theorie eine geeignete Methode, um Multikultur erfahrbar werden zu lassen und nicht lediglich theoretisch zu diskutieren. Hier sind nicht primär die Migranten gefordert, neue Perspektiven zu schaffen, denn der interaktionistische Konstruktivismus appelliert vielmehr an jeden Einzelnen, nicht auf einen idealen Beobachterstandpunkt zu bestehen, sondern zwischen Fremd- und Selbstbeobachterperspektive zu wechseln und sich reflektiert an der Re-/De-/Konstruktion einer (multi-)kulturellen Lebenswelt zu beteiligen, wobei hier hinsichtlich radikaler Demokratie in der postmodernen Multikultur eine Auseinandersetzung mit den Themen des postkolonialen Diskurses unverzichtbar ist. In diesem Zusammenhang ist eine interaktionistisch-konstruktivistische Ethik nicht beliebig, lehnt aber die einseitige Verbindung zwischen Macht und symbolischer Ordnung ab, da diese Perspektive unreflektiert und oft auch unangreifbar bleibt. (Vgl. Reich 1996, S.111f) Insofern stützt der interaktionistische Konstruktivismus die postkolonialen Anerkennungskämpfe gegen die universalisierenden Großnarrative des Westens und erkennt deren Notwendigkeit hinsichtlich des Erkämpfens dauerhafter kultureller Räume zu ihrer Artikulation und der Möglichkeit einer radikalen Demokratie als Ausdruck einer pluralisierten Öffentlichkeit an. Der interaktionistische Konstruktivismus bietet hier die Möglichkeit, "über die kulturelle und politische Analyse hinaus (und auf ihren Grundlagen) selbstbewußt Stellung zu beziehen, auch wenn er die Kontingenz der eigenen Position stets eingesteht und ein letztes Wort zur Begründung nicht zu geben vermag." (Neubert 2000, S.30)

6. Zusammenfassung

Ausgehend von den oben beschriebenen Gesellschaftskonflikten um Multikulturalismus und Nationalismus, wurde die vorliegende Arbeit mit der Absicht der Eröffnung lösungsrelevanter Perspektiven eingeleitet. Um dieser komplexen Ausgangslage zu entsprechen, wurde zunächst ein, durch den interaktionistischen Konstruktivismus und Theorien des Postkolonialismus geprägtes Bild von Identität und Identitätskonstruktion entworfen. Diese Methode erlaubte eine dekonstruktive Auseinandersetzung mit Nation und nationaler Identität, indem das bisherige Verständnis von Kultur als ein vergemeinschaftetes Gut, welches einheitlich und statisch in uns als unsere Identität zu ruhen scheint, hinterfragt wurde. Die Erkenntnis, daß eine determinierte binäre Vorstellung von kultureller Identität, die das *Wir* von *Anderen* und das *Eigene* von *Fremden* zu trennen imstande ist und somit essentialistische Vorstellungen von Nationen und Ethnien konstruiert, konnte vor allem anhand der Beschreibung des realen Einbruchs des indifferenten Fremden gewonnen werden. Die Darstellung des, die binäre Ordnung bedrohenden, indifferenten Fremden, die sich vorrangig auf die Ausführungen Zygmunt Baumanns (1996) bezog, begründete die *Krise der Identität* der essentialistischen Gesellschaftsstrukturen durch die Folgen der Globalisierung. Aus dieser Perspektive konnte im folgenden Teil der Arbeit das Erstarken rassistischer und nationalistischer Ideologien als Reaktion auf die gefährdete ideologische Dominanz als ein dialektischer Prozeß verstanden werden, in dem sich das wechselseitige Abhängigkeitsverhältnis zwischen Rassismus und Nation einerseits und der Konstitution des Fremden andererseits abbildete.

Da in der vorliegenden Arbeit vor allem der Fragestellung nach der Wahrnehmung und dem Gebrauch der komplexen Konstruktion von Kultur und kultureller Identität im multikulturellen Diskurs nachgegangen werden sollte, wurde die von mir vernachlässigte Debatte um die politisch-rechtliche Ausgestaltung multikultureller Gesellschaft in einem Exkurs kritisch zu fassen versucht. In diesem historischen Rückblick wurde deutlich, daß sich Deutschland auch heute noch nicht als ein Einwanderungsland versteht und der gesellschaftliche Diskurs dementsprechend durch konventionelle Muster wie Integrationsassimilation oder Toleranz geprägt ist, die Aspekte der Selbstbestimmung und Gleichberechtigung dabei jedoch unterschlagen werden.

An den Exkurs anschließend, wurden einige gebräuchliche Ausgrenzungsmechanismen des hegemonialen Diskurses rekapituliert, um deren Wechselwirkung anhand des Identitätsdiskurses der Migranten zu rekonstruieren. Es zeigte sich am Beispiel der Gastarbeiter in Deutschland, daß sich viele der Migranten dem Assimilationsdruck der hegemonialen Gemeinschaft beugten und dennoch weiterhin ausgegrenzt wurden. Diese Erfahrung führte viele der Migranten mit dem Gefühl, Objekt oder Opfer sozialer Veränderungen zu sein, in die Isolation. Die Notwendigkeit, den Status als Objekt durch die Rekonstruktion von Identität und die Anerkennung der Subjekthaftigkeit zu redefinieren, zeigte sich anhand der Konstruktion der sogenannten *communities*. Die Bildung dieser *communities* und die aus ihnen entstandenen *identity politics*, definiert als Anerkennungskämpfe um eine eigene

ethnische Identität zur Aufwertung des individuellen Selbstverständnisses, führten zur Beschreibung der anti-rassistischen "schwarzen" Bewegung in den USA und Großbritannien. Die Analyse dieser Bewegung ergab, daß hier durch die Betonung einer essentialistischen ethnischen Identität ein umgekehrter Rassismus ausgeübt wurde, der letztlich sogar das Ordnungssystem der binären Gegensätze stützte. In diesem Zusammenhang wurde die Dekonstruktion der sogenannten "schwarzen" Bewegung dargestellt, die erkennen mußte, daß sie nicht nur einen äußeren Rassismus zu bekämpfen suchte, sondern auch internalisierte Rassismen enthielt. Diese Erkenntnis führte zwar zur weitgehenden Auflösung der Bewegung, sensibilisierte jedoch hinsichtlich eines neuen Differenzverständnisses, welches sich durch die Anerkennung der Ambivalenz der Differenz auszeichnete. Stuart Hall vertritt daher auch die Ansicht, daß die Rekonstruktion einer eigenen ethnischen Identität einen notwendigen Gegendiskurs zur nationalen Identität bildete, da erst aus der geschilderten Erkenntnis heraus ein alternatives Verständnis für die gesellschaftlichen Streuungen und Differenzen entstehen konnte.

Wie im abschließenden Teil gezeigt wurde, birgt diese Bewußtwerdung, die Hall auch als das "Ende der Unschuld" umschreibt, vor allem die Eröffnung neuer Beobachterperspektiven, die eine Wahrnehmung erlauben, in der Ethnizität und Differenz zusammen gedacht werden können und sich nicht, wie in der Ideologie des Nationalismus gegenseitig ausschließen. Um diese neue Perspektive zu konkretisieren, wurde der Bezug zum postkolonialen Diskurs hergestellt, der sich, wie aufgezeigt wurde, vor allem hinsichtlich der Kritik an einer radikalen Anerkennung der Differenz von ausgesuchten Ansätzen postmoderner Theoretiker distanziert. Im postkolonialen Diskurs werden aus der Perspektive der Marginalisierten im Zentrum und den Kolonisierten in den Peripherien Narrative, Kulturen und Identitäten rekonstruiert, um die bisher relevanten Bedeutungszusammenhänge umzudefinieren. Hierzu wird Identität als veränderbare Positionierung verstanden, die nicht frei von Macht oder der Vernachlässigung des historischen Diskurses gedacht werden kann. Die Konstruktion *hybrider Kultur*, die sich aus den Unschärfen und Grauzonen der Gesellschaft heraus artikuliert, unterminiert so die essentialistischen Bedeutungszusammenhänge von Kultur. Dabei ist es vor allem die Indifferenz, die Uneindeutigkeit, welche die scheinbar geschlossenen, eindeutigen Diskurse zu überraschen und zu verstören vermag, indem Perspektiven eröffnet werden, die an ein Recht auf Selbstkonstruktion erinnern.

Ein Denken in den Kategorien der Differenz, der Selbstkonstruktion und Unbestimmtheit bietet dabei meiner Meinung nach ein viables Verständnis von Multikultur. Das Konstrukt Kultur wird hier als eine Kultur des Vermischens verstanden, die Unreinheit, Unschärfe und Interferenz produziert. Um dieses Verständnis zu reflektieren, eignet sich der interaktionistische Konstruktivismus, der den Beobachter immer in der Zirkularität der symbolischen Unabgeschlossenheit, des imaginären Begehrens und der realen Einbrüche verortet. Werden diese Perspektiven getrennt voneinander betrachtet und im wechselseitigen Zusammenhang reflektiert, so erscheint die postkoloniale Vorstellung der reflektierten und emanzipierten "Subjektpositionierung" als eine relevante Möglichkeit, um Multikultur erleb-

bar werden zu lassen, ohne in der drohenden Homogenisierung durch die Globalisierung jeglichen Bedeutungszusammenhang zu verlieren.

Literatur

- BAUMAN, Z.: Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Frankfurt a. M. 1996.
- BAUMAN, Z.: Moderne und Ambivalenz. In: Bielefeld (Hg.) 1992, S.23-49.
- BHABA, H.: Culture's In-Between. In: Hall, S. / Du Gay, P. (Eds.) 1996, S.53-60.
- BIELEFELD, U. (Hg.): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt? Hamburg 1992.
- BIELEFELD, U.: Das Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des Imaginären. In: Ders. 1992, S.97-128.
- DERRIDA, J.: Das andere Kap / Die vertagte Demokratie. Zwei Essays zu Europa. Frankfurt a. M. 1992.
- DREYFUS, H. / RABINOW, P.: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim 1994.
- FOUCAULT, M.: Die Ordnung der Dinge. Frankfurt a. M. 1974.
- GROSSBERG, L.: Identity and Cultural Studies - Is That All There Is? In: Hall, S. / Du Gay, P. (Eds.) 1996, S.87-107.
- GIROUX, H. A.: Border Crossings. Cultural Workers and the Politics of Education. New York, London 1992.
- HA, K. N.: Ethnizität und Migration. Münster 1999.
- HALL, S.: Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg 1994.
- HALL, S. / DU GAY, P. (Eds.): Questions of cultural identity. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage 1996.
- HOFFMANN, K.: Leben in einem Fremden Land. Wie türkische Jugendliche "soziale" und "persönliche" Identität ausbalancieren. Bielefeld 1990.
- KEUPP, H. / HÖFER, R. (Hg.): Identitätsarbeit heute. Klassische und aktuelle Perspektiven der Identitätsforschung. Frankfurt a. M. 1997.
- KRISTEVA, J.: Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt a. M. 1990.
- LAPLANCHE, J. / PONTALIS, J.-B.: Das Vokabular der Psychoanalyse. Frankfurt a. M. 1996.
- LUTTER, C. / REISENLEITNER, M.: Cultural Studies. Eine Einführung. Wien 1998.
- LYOTARD, J.-F.: Das postmoderne Wissen. Wien 1986.
- MEAD, G.H.: Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt a. M. 1973.
- NEUBERT, S.: Konstruktivismus, Demokratie und Multikultur: Konstruktivistische Überlegungen zu ausgewählten theoretischen Grundlagen der anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Unveröffentlichtes Manuskript. Köln 2000.
- NIRUMAND, B.: Leben mit den Deutschen. Reinbek 1990.
- NIRUMAND, B.: Deutsche Zustände. Dialog über ein gefährdetes Land. Hamburg 1993.
- OTYAKMAZ, B. Ö.: Auf allen Stühlen. Das Selbstverständnis junger türkischer Migrantinnen in Deutschland. Köln 1995.
- RADTKE, F.-O.: Lob der Gleich-Gültigkeit. In: Bielefeld (Hg.) 1992, S.79-96.

REICH, K.: Systemisch-konstruktivistische Pädagogik. Einführung in Grundlagen einer interaktionistisch-konstruktivistischen Pädagogik. Neuwied 1996.

REICH, K.: Die Ordnung der Blicke. Perspektiven des interaktionistischen Konstruktivismus. Band 1: Beobachtung und die Unschärfe der Erkenntnis. Neuwied 1998.

SEIBEL-ERDT, R.: Nicht ganz hier und nicht mehr ganz zu Hause. Münster 1999.

TERKESSIDIS, M.: Migranten. Hamburg 2000.