

Macht und Entmachtung der Zeichen Einführende Betrachtungen über Individuum, Gesellschaft und Kultur

Eva Kimminich (Freiburg)

Der Lernprozeß der Menschheit über das, was mit ihr ungeplant vor sich geht, ist ein langsamer Prozeß und hinkt mehr oder weniger beträchtlich hinter dem sozialen Prozeß einher, in dem sich die Gesellschaft jeweils befindet. (Norbert Elias)

Identitätsbildungsprozessen nachzugehen setzt holistische Denkmodelle und eine semiotische Herangehensweise voraus, da Identitäten durch die Dynamik von Zeichen und Symbolen kommunikativ und intersubjektiv generiert werden; es sind Konstruktionen, die auf Be-deutungen basieren und mit Be-zeichnungen verstrebt werden. In traditionellen, geschlossenen Gesellschaftssystemen werden Be-zeichnungen und Be-deutungen mit ethisch-ästhetischen Kriterien aufgeladen und diskursiv festgelegt. Sie werden zu verbindlichen kulturspezifischen Determinanten und insbesondere in Geschichten tradiert. Seit der Moderne bildete sich jedoch ein offenes System heraus, mit dem eine Korrosion festgeschriebener Wirklichkeits- und Identitätspostulate einsetzte. Dadurch werden auch die Mitglieder solcher Gesellschaften aus verbindlichen Denk-, Deutungs- und Verhaltensnormen entlassen.¹

Identität, Globalisierung, Multikulturalismus, Assimilation und Hybridität sind Schlagwörter und Schlüsselbegriffe unserer Zeit. Sie versprechen Zukunft und verbergen Vergangenheit. Im Begriff der

¹ Siehe dazu Ronald Hitzler, „Der unberechenbare Bürger. Über einige Konsequenzen der Emanzipation der Untertanen.“ In: Ulrich Beck, *Kinder der Freiheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998: 175-194.

VIII

Identität² finden sich alle zusammen, denn er ist Brennpunkt einer Vielzahl von unterschiedlichen Prozessen, die sich an der Nahtstelle zwischen Subjekt bzw. Individuum, sozialer, ethnischer Gruppe, nationaler oder kultureller Gemeinschaft und politischer Führungsspitze vollziehen. Es sind Reibungsprozesse, bei denen ein hohes Maß emotionaler Energien freigesetzt wird und es sind Konstruktionsprozesse. Diese Prozesse schlagen sich sowohl in kommunikativen als auch in konkreten Handlungen nieder, die ihrerseits symbolischen Charakter haben können. Sie werden im Rahmen der Identitätspolitik unserer postkolonialen und globalisierten Gesellschaft verstärkt ausgelöst, da mit Globalisierung auch eine vereinfachte Einheitskultur propagiert wird, die Differenzen einebnet. Traditionelle Identitäten drohen dadurch gelöscht zu werden, was einerseits monokulturellen und (neo)nationalistischen Ideologien Vorschub leistet.

Die umfassenden globalen und gesellschaftlichen Umbrüche haben aber nicht nur Krisenpotentiale und regressive Reaktionen hervorgerufen, sondern andererseits eine unvorhersehbare Dynamik entfaltet und Freiräume individueller wie kollektiver Identitäts- und Wirklichkeitskonstruktion eröffnet. In ihnen haben sich neben „kapitalorientierten Nischen-sondermärkten“³ v.a. im Bereich der Minderheiten- und Jugendkultur subkulturelle Biotope gebildet. Dort werden neue Formen der Identitäts-her- und -darstellung sowie der Zeichenbenutzung erprobt, die mit Bedeutungen und Bezeichnungen virtuos zu spielen vermögen.

Wollen wir den engen Zusammenhang von
Identität und Anerkennung begreifen, so

² Zur Abklärung des Begriffs Identität siehe Robert Gugutzer, *Leib, Körper und Identität. Eine phänomenologisch-soziologische Untersuchung zur personalen Identität*. Wiesbaden: Westdeutscher Verlag 2002: 13-58; Heiner Keupp, „Bedrohte und befreite Identitäten in der Risikogesellschaft“. In: Annette Barkhaus, Matthias Mayer, Neil Roughley und Donatus Thürnau (Hg.): *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1996: 380-403, hier: v.a. 397-403 und Odo Marquard, „Identität: Schwundtelos und Mini-Essenz. Bemerkungen zur Genealogie einer aktuellen Diskussion.“ In: Odo Marquard und Karl-Heinz Stierle (Hg.), *Identität*. München: Fink 1996 (= Poetik und Hermeneutik, 8): 247-369.

³ Siehe dazu Ulrich Beck, *Was ist Globalisierung?* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997: 246-251.

IX

müssen wir etwas beachten, das von der überwiegend monologischen Orientierung der modernen Philosophie fast unsichtbar gemacht wurde: den dialogischen Charakter menschlicher Existenz. Zu handlungsfähigen Menschen, die imstande sind, sich selbst zu begreifen und insofern auch ihre Identität zu bestimmen, werden wir, indem wir uns eine Vielfalt menschlicher Sprachen aneignen. (Charles Taylor)

Identität ist eine Erfahrung, die immer mindestens an *einen* anderen gebunden ist. Seine körperliche wie mentale Gleich- oder Andersartigkeit ist Anlass ihrer eigenen leiblichen wie geistigen Existenz, aber auch ihr gegenwärtiges wie zukünftiges Potential der Entfaltung. Sie braucht Differenz, um in ihrer Entwicklung nicht zu stagnieren, und sie braucht Anerkennung in ihrer Andersartigkeit durch andere, um nicht durch eine in Narzissmus kulminierende Selbstbezüglichkeit zu implodieren.

Sowohl der dialogische Charakter als auch der somatische Erfahrungsspielraum individueller wie kollektiver Selbstdeutung bzw. -darstellung legt nahe, dass immer ein Alter notwendig ist, damit sich ein Ego in Abgrenzung dazu als ein Gleiches oder Anderes erleben und auch als solches anerkannt werden kann. Identität entfalten, bedeutet folglich nicht nur ein Mit-sich-selbst-übereinstimmen, sondern auch ein Mit-anderen-übereinstimmen, bzw. ein Nicht-mit-anderen-übereinstimmen, d.h. Fremdes in sich selbst zu entdecken und sich in seiner eigenen Anders- und Einzigartigkeit vom Anderen abzugrenzen. Das kann vergleichend, also kontrastiv, oder partizipierend, also komplementär, erfolgen.

Identität wurde und wird von Philosophen, Logikern, Psychologen, Psychoanalytikern, Anthropologen, Soziologen, Ethnosoziologen oder Biosoziologen seit jeher gleichermaßen diskutiert. Wir haben infolgedessen nicht einen, sondern viele Identitätsbegriffe⁴; beispielsweise einen relationalen der formalen Logik (Wilhelm Leibniz oder Gottlob Frege), einen transtemporalen oder forensischen (seit John Locke), einen qualitativ identifizierenden (Ernst Tugendhat), einen sozialpsychologischen, der auf die Organisation der eigenen Handlungsweise (George Herbert Mead) abhebt oder auf Kontinuität des

⁴ Siehe dazu Barkhaus u.a., 1996: insbes. 19-25 sowie Dieter Henrich, „Identität“ – Begriffe, Probleme, Grenzen.“ In: Marquard und Stierle, 1996: 133-186, Thomas Luckmann, „Identität, Rolle, Rollendistanz.“ Ebd.: 293-345 und Gugutzer, 2002: 19-58.

Lebensprozesses und Unterschiedenheit von anderen (Jürgen Habermas), sowie einen, der auf die anthropologisch fundierte phänomenologische Differenzierung von Leib und Körper (Helmuth Plessner, Maurice Merleau-Ponty oder Pierre Bourdieu⁵) aufbaut, und nicht zuletzt einen prozessualen, der Identität vor dem Hintergrund der Gehirnforschung und Kognitionswissenschaften im Rahmen neuronal gesteuerter Wahrnehmungs- und Erinnerungsprozesse als eine „Verstrickung in Geschichten&Diskurse“ diskutiert (Siegfried J. Schmidt⁶), bei denen auch das kollektive Unbewusste einbezogen wird (Walter L. Bühl⁷).

Identitätsbildungsprozesse sind immer an ein Kollektiv und an eine Kultur gebunden. Diskutiert man den Begriff der Identität, muss man auch den des Kollektivs und den der Kultur mit einbeziehen. Seit einigen Jahrzehnten wurden und werden verschiedene Kulturbegriffe entwickelt, die sich der Komplexität interner wie externer (Reibungs)Prozesse einer Gesellschaft zunehmend öffnen. Im Rahmen der Kulturosoziologie wird Kultur als ein „lose gekoppeltes, dynamisches und fluktuierendes System“ (Walter L. Bühl), in der Semiotik als „symbolische Interaktion“ (Erving Goffman), als „Textmontage“ (Clifford Geertz) oder als ein seine Mitglieder prägendes, sie zur vergegenwärtigenden Rekonstruktion zwingendes „kulturelles Gedächtnis“ (Aleida und Jan Assmann) theoretisiert. Als kulturelles Gedächtnis ist Kultur „somit nicht nur ein Speichermechanismus, sondern auch ein Selektionsapparat: philologisch gesprochen ein dictionnaire raisonné, biologisch eine Überlebensmaschine“ (Roland Posner). Unter interkultureller Akzentsetzung eröffnet sich ein komplexes Forschungsgebiet, in dem eine plurikulturelle Entstehungsgeschichte von Kultur und Identität in den Mittelpunkt der Betrachtungen rückt. Dabei bricht auch die homogen gedachte Einheit der Konzepte Kultur und Identität auf (Bernd Thum und Thomas Keller). Kultur ist dann nicht nur „als komplex und geöffnet für Fremdes“ zu verstehen, sondern „erkennt ihre immer schon plurikulturelle,

⁵ Zur Differenzierung von Körper und Leib bei Helmuth Plessner, Maurice Merleau-Ponty und Pierre Bourdieu und ihre Bedeutung für die Entwicklung personaler Identität siehe Gugutzer, 2002: insbes. 123-135.

⁶ Schmidt, „Über die Fabrikationen von Identität.“ Unten: 1-19 und ders., „Gedächtnis: Erzählen: Identität.“ In: Ders., *Der Kopf, Die Welt, Die Kunst. Konstruktivismus als Theorie und Praxis*. Wien, Köln und Weimar: Böhlau 1992. 40-63.

⁷ Walter L. Bühl, *Das kollektive Unbewusste in der postmodernen Gesellschaft*. Konstanz: Universitätsverlag 2000.

von Akkulturationen geprägte Entstehung an.“⁸ In ihren Zeichensystemen und symbolischen Ordnungen entfalten sich Hohlräume und Nischen, die denen das Andere bereits ‚wohnt‘, so dass sich ein virtuell zu begreifender Ort sub- und multikultureller Identitätsbildung öffnet: in den Diskursen einer kulturellen Gemeinschaft.

Die plurale oder multikulturelle Identität ist als die Lebensform der meisten Erdbewohner zu sehen, sowohl im Rückblick als ererbte Ausgangsposition als auch im Hinblick auf zukünftige Lebensformen. Sie widerspricht dem Konstrukt einer antihumanistischen Monokulturalität, das im Rahmen nationalstaatlicher und ethnozentrischer Konzeptualisierungen konstruiert und instrumentalisiert wurde. Die sie tragenden Diskurse der Macht lassen sie nicht von heute auf morgen auflösen. So hinkt die Integration komplexer humanwissenschaftlicher Erklärungsmodelle in den politischen Handlungsbedarf hinter einer ubiquitär gelebten Multikulturalität her, obwohl das westliche Abendland seit Edward W. Saids kulturkritischen Studien die Opfer und Wunden seiner Strategien zur Überwältigung und Bevormundung anderer Kulturen, Völker und Ethnien zur Kenntnis nehmen muss. Es müsste sich v.a. auch mit den Imaginationen, Ideen und Bildern (von sich und von anderen) befassen, mit denen es diesen Kampf bewusst oder unbewusst, immer aber gnadenlos geführt hat und, wie die Reaktionen auf den 11. September 2001 zeigen, immer noch führt. Immer noch spielen dabei Rassenprofile und unbewusste, verdrängte Ängste eine Rolle, die „den paranoiden Diskurs eines Clash of Civilisations“ (Homi K. Bhabha) heraufbeschwören.

Die globale Weltbürgerschaft ist vorerst überwiegend noch eine virtuelle; als solche ist sie den tatsächlichen Gegebenheiten der in der Welt nach wie vor existierenden Ungleichheiten vorausgeeilt. Nur die Lebensbedingungen von Minderheiten und das daran anknüpfende aktivistische Engagement internationaler, sozialer, feministischer oder ökologischer Bewegungen und Hilfsorganisationen stellen eine reale Form der Weltbürgerschaft dar, ebenso wie das sich in verschiedenen Aktionen niederschlagende Streben nach einer globalen Zivilgesellschaft.⁹

Die eigentliche Arbeit, die eine solche Weltbürgerschaft ermöglichen würde, beginnt im Dialog mit dem anderen Menschen und mit der

⁸ Bernd Thum und Thomas Keller (Hg.), *Interkulturelle Lebensläufe*. Tübingen: Stauffenburg 1998: 3.

⁹ Homi K. Bhabha, „Einige Reflexionen über Globalisierung und Humanität.“ In: Thomas Spring und Stefan Iglhaut (Hg.), *Zwischen Nanowelt und globaler Kultur. Science + fiction*. Berlin: Jovis 2003: 111-127, hier: 114.

teilnehmenden Erfahrung seiner anderen Lebenswelt. Nur wenn die Distanz(ierung) vom Anderen aufgegeben wird, kann Verständnis für andere Lebensweisen und damit auch für andere Identitäten geschaffen werden. Denn gegenseitiges „Differenzmanagement“ (Siegfried J. Schmidt) schafft Konsens. Nur in einer vorurteilsfreien Auseinandersetzung mit dem Anderen auf der Basis eines gegenseitigen Erfahrungsaustausches können kollektive Identitätsmodelle entstehen, die sich auf die Lösung gemeinsamer Problemzonen konzentrieren. Dies setzt aber die Aufgabe differentiell-ethnizistischer, nationaler oder kulturhierarchisch untermauerter Selbst- und Fremdkonstruktionen voraus und eine Auseinandersetzung mit ihren sie vermittelnden Diskursen. Denn Diskurse bilden gesellschaftliche Wirklichkeit nicht ab. Sie sind zwar als sich auf konkrete Ereignisse beziehende, aber als sprachliche und daher deutbare Formationen zu betrachten.

Einer der wesentlichsten Diskurse okzidentaler Gesellschaften ist die Geschichtsschreibung. Mit ihr vergewissert sich eine Gesellschaft, wie Siegfried J. Schmidt hervorhebt, ihrer selbst, aber die Bedeutungszuordnungen erfolgen mit Auflösung autoritativer Sozialisationsmechanismen zunehmend individuell. Über Diskurse kann folglich einerseits Macht ausgeübt werden, andererseits entfalten sie ein Eigenleben. Denn Texte, Zeichen und Symbole speichern keine Bedeutung, sie sind Auslöser vielfältiger Lesarten und semantischer Operationen. Ihre Spielräume werden von verschiedenen Individuen und Gruppen auf unterschiedliche Weise genutzt. Deshalb treibt die immer mehrsträngig und ko-evolutiv zu denkende Entfaltung der Diskurse einer Gesellschaft die Entwicklung derselben auf unvorhersehbare Weise voran.

Durch die holographische Notation, die nicht nur in unserem Gehirn, sondern in der ganzen Natur ist, vor allem aber in derjenigen gegenständlichen und sozialen Welt, in die wir unsere eigene holonomische Ordnung

XIII

fortwährend externalisiert haben [...] wird es möglich, dass vergangene Ereignisse der Evolution tatsächlich als In-formationen in den weiteren Gang der Entwicklung eingehen. (Walter L. Bühl)

Im heutigen Wissenschaftsdiskurs wird Identität nicht mehr als auf ontologischer Differenz basierende Einheit betrachtet, durch die das Individuum mit einem essentialistisch national, kulturell, ethnisch sowie sozialetisch geprägten Habitus versehen würde. Einschneidende gesellschaftliche Veränderungen haben in der seit den 80er Jahren entstandenen Risikogesellschaft¹⁰ die Untauglichkeit solcher auf die Einheit der Person setzenden Identitätsmodelle¹¹ erwiesen und die Suche nach Alternativen verstärkt, in Theorie und Praxis, in der alltäglichen Lebenswelt wie in den Wissenschaften.

Auf theoretischer Ebene hat die Integration richtungsweisender naturwissenschaftlicher Erkenntnisse in die Gesellschafts- und Geisteswissenschaften in den 70er Jahren die konstruktivistische Wende herbeigeführt. Ihre biologischen, physikalischen und auf der Gehirnforschung basierenden Modelle boten und bieten neue Richtlinien für Identitäts- und Kulturkonzepte, die den gesellschaftlichen und globalen Verschiebungen Rechnung tragen und Lösungswege eröffnen können.

Identität wird als ein beständiges Herstellen und Umbilden eines mentalen Gebildes aufgefasst, das den sozialen, nationalen oder ethnischen Habitus eines zum Individuum gewordenen Subjekts beständig neu formt. Diese kreativen Konstruktionen sind daher auch vor dem Hintergrund der in kollektiven Gedächtnissen vermittelten Identitätsschablonen zu betrachten, die zur Ausdifferenzierung ebenso notwendig sind wie die Präsenz eines Anderen, denn Identität entsteht immer unter Bezugnahme auf etwas, auf ein Bewußtsein von Diskursen, aber auch auf leibliche Wahrnehmungen.

¹⁰ Der Begriff wurde von Ulrich Beck geprägt und beschreibt die 3. Phase des Grundlagenwandels der modernen westlichen Gesellschaft. In ihr wird das Vertrauen – „ein kurzer Traum immerwährender Prosperität“ (Burkart Lutz) – erschüttert, Wissenschaft und Technologien könnten die bedrohlichen Folgen, die sie als kontinuierliche industrielle Wachstumsgesellschaft ausgelöst haben, wieder in den Griff bekommen. Materielle Zukunftssicherheit wie soziale Identität gehen dadurch verloren. Siehe Beck, 1998: 23 und ders.: *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1986.

¹¹ Siehe dazu Bühl, 2000: 22-38.

Jeder Identitätsakteur hat mehrere soziale Identitäten, die er situationsbedingt, plurikonfliktuell und erzählend aushandeln muss. Die daraus resultierende Dynamik manifestiert sich in unablässig sich wandelnden, anpassenden Selbsther- und -darstellungen (sowie -verteidigungen), in denen sich die jeweiligen individuellen Konstrukte im Rahmen kollektiver Konzeptualisierungen empirisch bewähren müssen. Dazu aber müssen sie veräußert werden. Dies geschieht einerseits über die Sprache, andererseits über die Ausdrucksmöglichkeiten des Körpers und sein leibliches Empfinden: über seine Gestaltung, seine Bewegungen, sein Auftreten und Agieren in Raum und Zeit, seine Inszenierung. Über die wechselseitigen Referenzbeziehungen zwischen Individuum und Kollektiv(en) gerät aber immer auch der gesamte Komplex kollektiver Identitäten in Bewegung.

Waren die für die Identitätsbildung notwendigen raumzeitlichen Foren in traditionellen Gesellschaften relativ stabil und die Handlungsspielräume autoritativ geregelt, so bewegt sich das Individuum der zweiten Moderne in einem wechselnden Hier und Jetzt. Es ist mit einem Hier und Dort, einem Vorhin, Jetzt und Nachher konfrontiert. Das erzeugt einen Handlungsbedarf, der Kontinuitäten und Kohärenz einerseits zersplittert, gleichzeitig aber auch Entscheidungschancen schafft; damit wird Einfluss auf situativ bedingte Machtverhältnisse eröffnet. Es handelt sich deshalb immer um eine politische Entscheidung und Handlung.¹²

Im Rahmen traditioneller Identitätskonzepte müssten diese kaum zu bewältigenden Kontinuitäts- und Kohärenzbrüche eine Identitätskrise herbeiführen, die Entscheidungs- oder Handlungsfreiheit bereits im Keim ersticken würde. In einem als selbstorganisatorisch gedachten prozessualen Modell bringen diese Brüche hingegen eine Multiplikation potentieller Orientierungspunkte mit sich. Ihre Vielfalt kann, muss aber nicht verwirrend sein, zumal sie die sozialpolitischen, ethnischen oder kulturellen Erstausrichtungen identitärer Entfaltung in das Blickfeld selbstkonstruierender Ich-Instanzen rückt. Kollektive Sinnmuster, also gesellschafts- oder gruppenspezifische Vorgaben und Leitlinien und Symbole, erscheinen dann auch als solche und verlangen nach einer Überprüfung individueller Viabilität. Nur wenn sie sich von Nutzen erweisen, werden sie als statische oder ornamentale Bauteile vorübergehend in die als plurizentrisch und mehrdeutig zu betrachtenden Identitätskonstruktionen eingebaut. Die Aufgabe des konstruierenden Individuums besteht folglich darin, die verschiedenen beständig wechselnden Elemente und Lebenssplitter miteinander in Einklang zu bringen und zu halten, eine Aufgabe, die nur diskursiv zu bewältigen ist.

¹² Hitzler in Beck, 1998: 175-181.

Die dazu notwendigen Neukonstruktionen oder Aktualisierungen bestehender Konstrukte erfolgen in erster Linie über das (Um)Erzählen von Geschichten unter Bezugnahme auf die strukturgebende Festschreibung von Geschichte, im so genannten Story- und Historytelling. Geschichten und Geschichte sind, wie Siegfried J. Schmidt in seinem grundlegenden Beitrag „Über die „Fabrikationen von Identität““ ausführt, Ausgangspunkte menschlichen Denkens, Handelns und Sprechens. Sie sind als sprachliche Realisierungen oder Diskurse zu sehen, mit denen Geschehnisse dargestellt und in Bezug zu anderen Geschichten gesetzt werden. D.h. mit Geschichten werden Handlungen im Zusammenhang mit einer Kette von Handlungen relationiert, die wiederum in Geschichten eingebettet sind.

Erzählen ist eine Grundform sprachlicher Darstellung, die, ursprünglich immer an einen erzählenden und einen wahrnehmenden Leib gebunden, sich in verschiedenen Formen, in vielfältigen sozialen Situationen und mit unterschiedlichen Zielsetzungen ereignet. Der Erzähler positioniert sich darin selbst über Themenauswahl, Wortwahl und Erzählstil; er erzeugt und überprüft sein Selbst erzählend. Auf diese Weise kann er Kontinuität und Kompatibilität für sich selbst erzeugen bzw. den anderen präsentieren. Erfolgreich ist Identitätsbildung nur, wenn sie sich auch in ihrer interaktiven Darstellung bewährt, von anderen anerkannt, also sozial legitimiert wird. Der Verfasser unterscheidet deshalb, auf Wilhelm Schapp zurückgreifend, zwischen Geschichten, d.h. handlungsorientierten Identitätskonstruktionen für sich selbst, und Diskursen, die als sprachliche Organisation der Sinnzusammenhänge von Handlungsfolgen zu begreifen sind und eine synthetische Identitätskonstruktion für andere darstellen.

Das gleiche gilt für Diskurse, die der Absicherung kollektiver Identitäten dienen. Der wesentlichste, mit dem sich eine Gesellschaft ihres Selbst vergewissert, ist der der Geschichtsschreibung. Die Geschichte einer Nation oder Kultur ist das Resultat einer gezielte Zwecke verfolgenden Selektion. Bestimmte Ereignisse, Personen, Erkenntnisse oder Entwicklungen werden dazu hervorgehoben, andere aber ‚vergessen‘ bzw. verdrängt oder gezielt ausgeblendet. Mit ihrer Geschichtsschreibung und Archivierung von Dokumenten betreibt eine Gesellschaft deshalb Gedächtnis- und Identitätspolitik. Dabei wird sie seit der Entwicklung der Massenmedien einesteils mit einem vielfältigen Medienangebot sekundiert; andernteils werden ihre Memorate dadurch gleichzeitig in Frage gestellt. Darüber hinaus machen Kommerzialisierung und Proliferation nicht nur den Pluralismus historisch legitimierbarer

Sinnstiftungen und identitätsanleitender Lebensmuster sichtbar, sondern auch deren Kontingenz.

Fassen wir kurz zusammen: Identität ist a priori narrativ, sie ist dialogisch und sie ist immer in Diskurse und in Geschichten (bewusst und unbewusst) verstrickt. Sie wird durch kulturspezifische diskursive Figuren bestimmt. Um Identität her- und darstellen können, muss folglich mehr oder weniger bewusst nach Orientierungspunkten gesucht werden. Sie sind Anlass der Vergegenwärtigung einer sich durch Vergangenes rückversichernden Selbstzuordnung in eine wieder aufgegriffene Geschichte, die unter veränderten Bedingungen weiter- oder *umerzählt* wird.

So werden Geschichten und Diskurse durch ständiges aufeinander Beziehen zu Baustellen kollektiver wie individueller Handlungsmuster und liefern damit die Grundvoraussetzungen individueller wie kollektiver Identitätsbildungsprozesse. Sie sind daher gleichzeitig in Relation zu den Meta-Diskursen einer Gesellschaft zu sehen. Dort wurzeln sämtliche, jeweils mit unterschiedlichen (politischen, sozialen oder ästhetisch-ethischen) Kategorien versehenen Hegemonieansprüche einzelner Individuen oder Gruppen. Sie verdichten sich in spezifischen Zeichen, Symbolen, Vorbildern und Strukturen, in Arte-, Mente- und Kinefakten¹³, die das Individuum, den jeweiligen kulturellen und sozialen Voraussetzungen und situationsspezifischen Anforderungen sowie seinen affektiven Bedürfnissen entsprechend, als Anlass seiner semantischen Operationen mehr oder weniger beliebig auswählen kann.

Noch immer sind wir Erben jenes Stils, der jeden von uns „über die Nation“ definiert, die ihrerseits ihre Autorität aus einer angeblich ungebrochenen Tradition herleitet.
(Edward W. Said)

Konservative oder neokonservative Identitätspolitik baut vorwiegend auf Identifikation, d.h. auf eine unreflektierte Übernahme von Traditionen, überlieferten Normen, Werten und Fremdbildern. Auf diese Weise werden Subjekte in ethnische, nationale, gegebenenfalls rassistisch fundierte Konstrukte sowie in kollektive Körperkonzepte einbezogen. Passen sie

¹³ Siehe dazu Kimminich, „„Lost Elements“ im ‚MikroKosmos‘. Identitätsbildungsprozesse in der Vorstadt- und Hip-Hop-Kultur.“ Unten: 84-86.

sich ihnen ein, erhalten sie Anerkennung und damit auch Selbstsicherheit. Der Preis dieses schützenden Panzers – gleichzeitig aber auch einengenden Korsetts – kann (muss aber nicht) der Verlust einer differenzierten und differenzierenden Ich-Identität sein. Denn, wie Walter L. Bühl unter Verweis auf Norbert Elias' Ich-Wir-Balance hervorhebt, kann eine einpassende Relation auch als ein kompensatorischer Ausgleich funktionieren. Im Extremfall allerdings ist ein solches Subjekt nur schwerlich in der Lage, sich von einem mit diesen Konstrukten verbundenen diffusen Wir-Pathos zu lösen. Seine Identität bleibt ihrer kollektiven Präformierung des Eigenen wie des Fremden verhaftet.

Aufgebrochen werden können solche Konstruktionen nur, wenn sie als solche herausgestellt werden. Bei ihrer „wissenssoziologischen Entzauberung“ (Walter L. Bühl) sollte es allerdings nicht bleiben, denn die gegenwärtige weltpolitische Lage erfordert einen Handlungsbedarf, der auf multipolare und multirelationelle Konflikte eingehen muss. Deren Lösungen können nur im Rahmen komplexer Konzeptualisierungen herbeigeführt werden, die offensichtlich noch nicht bis in die entscheidenden Instanzen vorgedrungen sind. Auch das haben insbesondere die verbalen Reaktionen unmittelbar nach dem 11. September 2001 gezeigt. Das bipolare Raster des Guten und Bösen bestimmt nach wie vor die diskursive ‚Weltordnung‘ politischer Entscheidungsträger.

In seinem Beitrag „Zur Konstruktion der Nation“ unterzieht Joseph Jurt zwei grundlegende Aspekte der modernen Nation einer erneuten Betrachtung. Zum einen ihre Gewaltbereitschaft, da die meisten Staaten des 19. Jahrhunderts aus Kriegen hervorgingen. Mit ethnizistischen Zielsetzungen verbunden, wird die destruktive Seite dieses als homogene Gemeinschaft aufgefassten Konzepts auch in jüngster Vergangenheit in grausiger Weise sichtbar, wie an den Ereignissen im ehemaligen Jugoslawien zu beobachten ist. Zum andern beleuchtet der Verfasser die Nation als politisches Projekt der Differenzierung, das seinen Ausdruck insbesondere in nationalen Literaturen fand, wie er am Beispiel Frankreichs und Deutschlands untersucht. Dabei wird einsichtig gemacht, wie die in die Vergangenheit rückprojizierten Wurzeln einer sich als Nation begreifenden Gemeinschaft als „imagined communities“, als vorgestellte politische Gemeinschaften (Benedict Anderson¹⁴) konstruiert werden. Entscheidend sind dabei, so Joseph Jurt, weniger politische Weltanschauungen als kulturalanthropologisch bestimmte

¹⁴ Benedict Anderson, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines folgenreichen Konzepts*. Frankfurt/M. und New York: Campus 1996.

Systemformationen. Denn bis ins späte Mittelalter war der Begriff der Nation zunächst noch nicht mit exklusiven politischen Strukturen verbunden, er wurde vielmehr universalistisch gedacht, und es gab auch noch keine nationalen Literaturen. Der Verfasser verfolgt deshalb, wie die Nation in Frankreich in Abgrenzung zu England mit Beendigung des 100jährigen Krieges anhand ihrer herausragenden politischen Institutionen als gesicherte Nation definiert wurde. Kultur, v.a. Literatur, wurde dabei zu einem Attribut politischen Selbstbewusstseins erhoben. Mit der rechtlichen Institutionalisierung der französischen Sprache wurde dann eine Kultur geschaffen, die bis heute ein wichtiges Element nationalen Bewusstseins bildet.

Innerhalb dieses kulturellen Feldes, das sich mit Professionalisierung des Schriftstellers zunehmend von seiner Instrumentalisierung emanzipierte, entwickelte sich die französische Literatur zu einem wesentlichen Ausdrucksmedium nationalen Bewusstseins und sie wurde zum Vehikel der Kritik einer wachsenden bürgerlichen Öffentlichkeit. Im literarischen Feld fand deshalb auch ein Transfer literarischer Prinzipien in den politischen Bereich statt, so dass das revolutionäre Frankreich ein Nationalbewusstsein durch Abgrenzung gegen ein internes Anderes, nämlich das Ancien Regime, entwickelte. Die Verfassung von 1792 erkannte daher nicht nur die Freiheit des Einzelnen, sondern auch noch die der anderen Nationen an. Doch mit der Übertragung der Souveränität des Königs auf die Nation wurden aus passiven Subjekten politisch teilnehmende Individuen. So sieht Joseph Jurt in der direkten Beziehung, die zwischen Individuum und Staat hergestellt wurde, gleichzeitig auch einen Auslöser für die Aufwertung nationalstaatlicher Zugehörigkeit. Nur wenig später wurde aus der ursprünglich universalistischen Konzeption unter dem Druck innerer und nun auch äußerer Feinde „der Ausländer erfunden“ und innerhalb wie außerhalb der Grenzen bekämpft. Zur exklusiven Referenz erhoben, löste die nationalstaatliche Zugehörigkeit nun erst eine „invention of tradition“ (Eric Hobsbawm) aus. Diese basiert denn auch nicht auf der Verehrung von „Nachbildern“, sondern auf dem Entwurf von in die Vergangenheit rückprojizierten „Vorbildern“. So artikulierte sich das Epos des französischen Nationalbewusstseins in der Geschichte eines kontinuierlichen Kampfes für die Freiheit und gegen die Unterdrückung, der mit dem Anspruch auf eine universalistische Berufung verknüpft wurde. Daher wurden die besonders widerständigen, folglich ihre Authentizität währenden Kelten nicht nur zur Proto-Christen, sondern v.a. zu Proto-Republikanern stilisiert (Anne-Marie Thiesse); ein Kult kollektiver Identitätsimagination, der sich, wie der Verfasser resümiert,

über das Asterix-Epos bis zum bretonischen McDonald- und damit auch Globalisierungsgegner José Bové fortsetzt.

Anders vollzog sich die Erfindung der deutschen Kulturnation. Sie differenzierte sich im Rahmen der Freiheitskriege gegen das napoleonische Frankreich ihrerseits von der Staatsbürgernation der französischen Revolution und zwar als ein unpolitisches Konstrukt, was Joseph Jurt auf ein fehlendes eindeutiges Territorium und auf das machtpolitische Versagen der Reiche zurückführt. Die deutsche Nationalbewegung formierte sich daher als „staatlich geeinte Kultur- und Volksnation“; ihre Kultur ist als kompensatorische Größe zu sehen. Als Vertreter einer Kulturnation sollten Deutschlands Dichter und Denker eine geistige Revolution von menscheitsgeschichtlicher Bedeutung vollbringen, die weitreichender gedacht wurde als der politische Umsturz in Frankreich. Kultur und Literatur hatten, wie der Verfasser beobachtet, in Deutschland infolgedessen eine „Begründungsfunktion“, sie wurden zu einem Identifikations- und Projektionspunkt für das sich bildende Nationalgefühl.

Obwohl die kulturelle Identität Europas a priori eine transnationale und interkulturelle ist, da sie, wie auch Richard Shusterman akzentuiert, in der Vielfalt wurzelt, fehlt der heutigen europäischen Gemeinschaft, so Joseph Jurt abschließend, eine transnationale kollektive Identität. Diese könnte, wie die jeweiligen Konstruktionsgeschichten der einzelnen europäischen Nationen zeigen, durchaus mit einem politischen Projekt geschaffen werden, wenn dieses in der Lage wäre, „den Bürgern der Gemeinschaft das Gefühl zu vermitteln, Akteure ihres Schicksals zu sein“.

Ein solches multinationales Projekt, an dem Europa in jüngster Vergangenheit erst seit dem Zweiten Weltkrieg wieder arbeitet, stößt jedoch, wie Walter L. Bühl betont,¹⁵ auf verschiedene Schwierigkeiten. Eine davon sieht auch er in der Unbestimmtheit der Grenzen gegeben, v.a. aber in der zu leistenden kulturellen Integrationsarbeit, die sich durch die weit über den europäischen Kulturraum hinaus reichenden funktionalen Interdependenzen erheblich erweitert hat. Der europäische Einigungsprozess wurde durch diese Faktoren nicht nur erschwert, sondern durch andere, nämlich den Faktor der Globalisierung, bereits überholt. Innerhalb Europas kann deshalb nur von einem diffusen europäischen Ressentiment ausgegangen werden, während in den einzelnen Nationen (oder Regionen), wie auch Joseph Jurt hervorhebt, das Gefühl der Verschiedenheit und damit der Wunsch nach Abgrenzung weiterhin vorherrscht.

¹⁵ Bühl, 2000: 170-181.

Auch Walter L. Bühl betont, dass europäische und nationale, nationale und regionale oder lokale Identitätsbildung sich jedoch keineswegs ausschließen müssen. Der Begriff der kollektiven als einer gemeinschaftlichen Identität, die, wie Homi K. Bhabha vorschlägt,¹⁶ eine sich auf gemeinsame Voraussetzungen, Rechte, Pflichten und Notwendigkeiten gründende Weltbürgerschaft anstreben sollte, rückt daher ins Zentrum zukünftiger Überlegungen.¹⁷ Die Kultur einer Nation oder eben auch Weltgemeinschaft ist als ein Ort der Auseinandersetzung zu sehen, in dem verschiedene Repräsentationen von Welt, Subjekt und Geschichte aufeinander stoßen.¹⁸ Dieser Ort eröffnet sich in der Gegenwart der Geschichte eines Volkes; sie stellt eine Praxis dar, mit der diskursiv festgeschriebene und stabile Formen nationaler und ethnizistischer Kulturen unterlaufen und zerstört werden können. Denn der Konstruktionsprozess nationalen Seins basiert auf einem Zusammenspiel zwischen diskursiver Referenz und selektierender Identifikation, zwischen kollektiver Narration und subjektiver Performanz. Dadurch entfalten sich in den symbolischen Ordnungen und Diskursen einer Gesellschaft „Zwischen“-Räume“. Sie „stecken das Terrain ab, von dem aus Strategien – individueller oder gemeinschaftlicher – Selbstheit ausgearbeitet werden können, die beim aktiven Prozeß, die Idee der Gesellschaft selbst zu definieren, zu neuen Zeichen der Identität sowie zu innovativen Orten der Zusammenarbeit und des Widerstreits führen.“¹⁹

Gegenwart impliziert daher einen Raum der Intervention im Hier und Jetzt, der prinzipiell jedem offen steht und in dem ein diskursiv bestimmtes Subjekt sich dem es bestimmenden Diskurs seinerseits mit seiner Geschichte als sprechendes und handelndes Subjekt einschreiben kann; ein individueller Akt, der Rückwirkungen auf das Kollektiv und die Gemeinschaft hat. Dies trifft nicht erst, aber insbesondere für die postkoloniale Ära zu, in der eine zunehmende Anzahl verschiedener Minderheiten ihre Stimmen und Anspruch auf ihre Andersartigkeit erheben, indem sie ihre Geschichten in *die* Geschichte einbringen.

¹⁶ Bhabha in Spring u.a., 2003: 111; siehe dazu auch Bühl, 2000: 178.

¹⁷ Zu einer differenzierenden Diskussion nationaler Identitäten im Globalisierungsprozess siehe Paul Kennedy und Catherine J. Danks, *Globalisation and National Identities. Crisis or Opportunity?* New York: Palgrave 2001.

¹⁸ Bhabha, „Verortung der Kultur.“ In: Elisabeth Bronfen, Benjamin Marius und Therese Steffen (Hg.), *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenburg 1997: 123-148.

¹⁹ Ebd.: 124.

Die in der Vergangenheit kolonialisierten Völker, die Migranten (oder multikulturellen Bevölkerungen) der Gegenwart, haben alle keine andere Wahl, als in einer Welt zu leben, die zwischen den Kulturen liegt, die unsere Identitäten aus widersprüchlichen und gegensätzlichen Traditionen bildet. Wir sind ganz einfach „das eine und das andere“, gefangen in dem Prozess der kulturellen Übersetzung.

(Homi K. Bhabha)

Ausgangspunkt interkultureller Identitätsbildungsprozesse sind Grunderfahrungen der Selbst- und Fremdwahrnehmung, wie sie für den postkolonialen Menschen, Migranten und die „Kinder der Freiheit“ einer globalisierten Welt alltäglich sind; Kinder, die, wie Ulrich Beck schreibt, mit verinnerlichten Vorgaben einer Demokratie aufgewachsen sind, die sie nirgendwo in der Praxis verwirklicht sehen.²⁰ Sie werden auf sich selbst zurückgeworfen, mit dem Zwang, alles und sich selbst in Frage zu stellen. In sich und außerhalb ihres Selbst nach neuen Orientierungspunkten suchend, sind sie gezwungen, sich an verschiedenen Orten und in verschiedenen sozialen Kontexten immer wieder neu zu verorten, indem sie Bezug auf die jeweiligen Zeichensysteme nehmen.

Es handelt sich also um einen endlosen und multirelationalen Prozess eines (sich seiner selbst im Rahmen eines Kollektivs erlebenden) Bewusst-seins und -werdens. Wenn man diese Prozesse vor dem Hintergrund der neuronalen Verschaltungen des Gehirns als dissipatives System beschreibt, wie u.a. Walter L. Bühl, dann rücken auch unkalkulierbare Entwicklungen ins Blickfeld. Die Eigenschaft eines dissipativen Systems, aus der zufälligen Verteilung seiner Elemente interne Strukturen zu bilden, macht das kreative Potential sichtbar, durch das neue Wege eröffnet werden.²¹

Die postmoderne Identität basiert auf fraktalem Erleben, in dem Anerkennung aber auch Missachtung in hoher Konzentration zusammenfallen können. Um die unterschiedlichen Anforderungen wechselnder Lebenssituationen zu bewältigen, bedarf es einer enormen Virtuosität des Verhaltens und Kapazität der Problemverarbeitung. Daraus eröffnen sich vornehmlich singuläre Wege der Selbsterfahrung und -

²⁰ Beck, 1998: 11.

²¹ Bühl, 2000: 103-115.

darstellung. Das heißt aber nicht, dass sich daraus zwingend das Entstehen einer Unzahl jede Form von Gemeinschaft sprengender Ichlinge ableiten ließe, denn auch Selbstbestimmung ereignet sich immer empirisch, d.h. in Raum und Zeit, und sie ereignet sich ebenso intersubjektiv wie interaktiv. Und dies bedeutet wiederum nichts anderes, als dass dabei sowohl neue Formen der Lebensführung als auch von Gemeinsamkeit entstehen. Sie werden v.a. von Jugendlichen entworfen, erprobt und weiterentwickelt.

Für erstere haben die Autoren der Shell-Studie 2002 den Begriff der „egotaktischen Lebensführung“ geprägt. Sie verstehen darunter die Kapazität einer Selbststeuerung, durch die das eigene Handeln selbstwirksam beeinflusst wird. Sie basiert auf einem inneren Kompass, durch den sich die Vielfältigkeit von Handlungsanforderungen und Aktionsalternativen sinnvoll bewältigen läßt.²² Zu neuen Formen der Gemeinsamkeit sind diejenigen zu rechnen, die der französische Gegenwartsphilosoph Michel Maffesoli bereits im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts als eine neue Form der Stammeskultur beobachtete; eine Gemeinsamkeit, die Heterogenität und Differenz in sich duldet, denn „l’organicité des choses, de ce *glutinium mundi*, [...] fait que malgré (ou à cause de) la diversité un ensemble fait corps.“²³

Neotribalismus entfaltet sich vor allem, aber nicht nur, wie die Egotaktik in der Jugendkultur. Diese wird zwar oft als Spaßkultur kritisiert, ihre Mitglieder praktizieren, wie Ulrich Beck beobachtet, jedoch eine „hochpolitische Politikverleugnung“.²⁴ Denn Kern dieses auf den ersten Blick als paradox erscheinenden Phänomens ist ein Wertekonflikt, der den Einzelnen vor die Wahl stellt, sich entweder überkommener Pflichterfüllung unterzuordnen, ohne dabei Perspektiven zu erkennen, oder aber die eigene Lebensplanung in die Hand zu nehmen und selbst nach neuen Orientierungspunkten zu suchen. Keine Zwangsvergemeinschaftung in irgendeiner der gesellschaftsspezifischen, immer auch ideologisch oder moralisch aufgeladenen Wir-Organisationen (Vereinen, Burschenschaften, Parteien oder religiösen Kreisen usw.), sondern Selbstverwirklichung im Rahmen eines „selbstorganisierten Engagements für andere“. Ohne dieses Engagement würden die westlich kapitalistischen Gesellschaften, wie

²² Deutsche Shell (Hg.), *Jugend 2002. Zwischen pragmatischem Idealismus und robustem Materialismus*. 14. Shell Jugendstudie. Konzeption & Koordination v. Klaus Hurrelmann und Mathias Albert. Frankfurt/M.: Fischer 2002: 34.

²³ Michel Maffesoli, *Le temps des tribus*. Paris: Klincksieck 1988: 26: „die Organizität der Dinge, dieses *glutinium mundi* [...] ist es, die aus einer Gesamtheit einen Körper werden läßt, trotz (oder aufgrund) ihrer Unterschiedlichkeit.“

²⁴ Beck, 1998: 12.

Robert Wuthnow hervorhebt, bereits zum gegenwärtigen Zeitpunkt mit den Grenzen ihrer Funktionsfähigkeit konfrontiert werden.²⁵ Auch hierbei spielen neue Formen des Engagements Jugendlicher eine nicht zu unterschätzende Rolle.²⁶

Eine alternative Lebenspraxis, die sich jeder Einzelne selbst entwirft, verlangt auch nach geeigneten Identitätsbildungsstrategien. Denn sie generiert Patchwork-Identitäten²⁷, deren Handlungsspielraum nicht mehr durch übernommene Ausschließlichkeiten verengt, sondern durch Additionen erweitert wird. Individuation heißt deshalb nicht Ich-Zentrierung und Ende eines sozialen Gemeinschaftslebens, sondern es bedeutet den Ausstieg des Subjekts aus Wir-Schablonen, seine Entfaltung zu einem seine Einzig- und Andersartigkeit erkennenden, dabei aber auch verantwortungsfähigen und kommunitären Individuum. Dieser Prozess setzt auch eine Auseinandersetzung zwischen individuellem Bewusstsein und kollektivem Unbewusstsein voraus, denn Selbstwerdung verlangt nach einer Loslösung von der Suggestivgewalt kollektiver Bilder und nach einer Aufarbeitung von Wortvorstellungen.

Eine solche alternative Lebenspraxis beobachtet mein Beitrag „Lost Elements‘ im ‚MikroKosmos‘. Identitätsbildungsstrategien in der Vorstadt- und Hip-Hop-Kultur“ am Beispiel einer inzwischen weltweit praktizierten Minoritäten- bzw. Jugendkultur. Es handelt sich um eine selbstorganisierte Bewegung ohne traditionelle Eingangskontrollen oder inhaltlich festgelegte Konventionen: teilnehmen kann jeder, der sich ihre Zeichensysteme aneignet, sie anzuwenden und kreativ in die jeweilige Praxis einzubringen lernt.

Dem thematischen Rahmen dieses Bandes entsprechend, konzentriere ich mich auf die identitätsstiftenden Funktionen des Rapping, Writing und Breaking. Es handelt sich um Kommunikationstechniken, über die ein Individuum seine Identität nicht nur her- und darstellen, sondern in einer fortwährenden Auseinandersetzung mit anderen beständig verteidigen, weiterentwickeln und umgestalten muss. Die Praxis dieser Streitkultur übersetzt den Kampf der Leiber in einen beständig sich erneuernden symbolischen Kampf der Sprach- bzw. (Schrift)Zeichen- und Körperbeherrschung. Wir haben es dabei mit einer neuartigen Kulturtechnik der Synthese zu tun, die eine Umstrukturierung des Vergangenen im Bestehenden ermöglicht. Geleistet wird dies, indem (sub)kulturspezifische Festschreibungen auf verschiedene Weise

²⁵ Robert Wuthnow, „Handeln aus Mitleid.“ In: Beck, 1998: 34-84.

²⁶ Siehe dazu auch Shell 2002: 43.

²⁷ Zum Begriff der Patchwork-Identität siehe Keupp in Barkhaus u.a., 1996: 380.

aufgebrochen, im Rapping *auf-* und *um-*gesprochen werden. Dabei werden Identitäten fabriziert (kontrastiv und komplementär), alternative Wirklichkeiten konstruiert und auch andere Formen eines kommunitären Lebens praktiziert: die einer globalen Solidargemeinschaft unter Beibehaltung (mehr oder weniger heftig zu verteidigender) lokaler und v.a. individueller Eigenheiten.

Auch das noch junge Genre des Vorstadtfilms ist in diese Kultur eingebunden. Es setzt an den Imaginationen an, die Diskurse und Geschichten leiten, und inszeniert die wechselseitigen (unbewussten wie bewussten) Prozesse zwischen individueller und kollektiver Geschichte. Damit macht es den dynamischen Wirkungszusammenhang einsichtig, auf den das rezipierende Individuum selbst(bewusst) (um)erzählend Bezug nehmen oder unbewusst nachahmend handeln kann.

Der Mensch ist eine junge Erfindung. [...] Tatsächlich hat unter den Veränderungen, die das Wissen von den Dingen und ihrer Ordnung, das Wissen der Identitäten, der Unterschiede, der Merkmale, der Äquivalenzen, der Wörter berührt haben – kurz inmitten all der Episoden der tiefen Geschichte des Gleichen –, eine einzige, die vor anderthalb Jahrtausenden begonnen hat und sich vielleicht jetzt abschließt, die Gestalt des Menschen erscheinen lassen. [...] es war die Wirkung einer Veränderung in den fundamentalen Dispositionen des Wissens. (Michel Foucault)

Auch unser Wissenschaftsdiskurs wird durch determinative Diskursfiguren bestimmt, die aufgrund ihrer Einbindung in Machtdispositionen sich nur schleppend ablösen oder den Gegebenheiten anpassen lassen. Um sie aufzuschlüsseln, müssen die sie tragenden Begriffe beleuchtet werden. Denn das, was sich hinter den für die Postmoderne euphemistisch eingesetzten Schlagworten ‚Multikulturalismus‘ oder ‚Hybridität‘ verbirgt, unterliegt auf syntagmatischer Ebene einer Diskursstrategie, die sich auf paradigmatischer Ebene aus historischen Dimensionen nährt, welche u.U. verschwiegen oder verdrängt werden. Diese sind uns in Geschichten überliefert, die aus *der* Geschichte ausgeblendet und selbst im wissenschaftstheoretischen Diskurs meist nur am Rande wahrgenommen werden.

Im Rahmen einer diskursiven Abklärung (multi)kultureller Identität haben die Begriffe ‚Assimilation‘, ‚Hybridität‘, ‚Globalisierung‘ und insbesondere der ‚Multikulturalität‘ tragende Funktion. Ihre Geschichte und ihre Diskussion offenbaren die Argumentationen und Wertungen, die im Rahmen ihrer Konstruktion erfunden werden, ebenso wie die Kehrseite ihrer jeweiligen Anwendung.

Susanne Omran beleuchtet in ihrem Beitrag ‚Assimilation‘. Zur ‚Physio-Logik kultureller Differenz nach 1800‘ den historischen Kontext des Begriffs der Assimilation. Dabei eröffnete sich ein Anwendungsbereich, der von biologischen Definitionen bis zur Beschreibung interkultureller Beziehungen reicht. Aufschlussreich sind v.a. die Beobachtungen, die sie über die Verknüpfung beider Wissenskontexte gewinnt. Die Verfasserin zeigt sie am Beispiel der Geschichte der Juden in Deutschland seit dem beginnenden 18. Jahrhundert auf. Unterscheidungsmerkmale zwischen Juden und Nichtjuden wurden zu diesem Zeitpunkt im Rahmen neuer physiologischer Modelle betrachtet. Der Begriff der Assimilation wurde dem Wissen von den Funktionsweisen des Organismus verpflichtet. Gegen Ende des Jahrhunderts erhielt das Wissen vom Lebendigen durch die Scheintoddebatte zusätzlichen Diskussionsbedarf, in den auch die aufgekommene Kritik an den jüdischen Beerdigungsriten eingebracht wurde. Die wissenschaftliche Suche nach eindeutigen Zeichen für Leben und Tod weitete sich auf diese Weise kulturell aus, denn das Wissen über das Leben bzw. die Lebenserhaltung wurde den Bezugspunkten Tradition und Brauchtum übergeordnet. Elementare Austauschvorgänge wurden über das Konzept der Assimilation auch auf Bildungsprozesse menschlicher Gemeinschaft übertragen. Dadurch geriet, wie die Autorin darlegt, das frühzeitige, nicht aktiv nach Lebenszeichen suchende Bestattungsritual der Juden in Widerspruch zur zeitgenössischen wissenschaftlichen Erkenntnis und löste eine Überprüfung ihrer Zugehörigkeit zur dominierenden kulturellen Gemeinschaft aus. Als ‚lebensfeindlich‘ wurden sie folglich im vitalen Sinne der Gemeinschaft ausgegrenzt.

Weitreichende Schlussfolgerungen lassen sich aus der Geschichte des Schlüsselbegriffs des Cultural turn, der ‚Hybridität‘, ziehen. Seiner ahistorischen und euphorischen Besetzung als ‚kulturelle Vermischung‘ und ‚alternativer Vergesellschaftungsmodus‘ stellt Kien Nghi Ha in seinen kritischen Ausführungen über ‚Hybride Bastarde. Identitätskonstruktionen in kolonial-rassistischen Wissenschaftskontexten‘ an der narrativen Figur des ‚Mischlings‘ seine ausgeblendete kolonial-rassistische Entstehungs- und Anwendungsgeschichte entgegen. Dabei tritt

einerseits die Ambivalenz des Hybriden hervor. In seiner Konstruktion verbinden sich rassistische Exotisierungsfantasien, Verunreinigungsängste, die Geschichte kolonialer Verbrechen und die der Widerständigkeit kolonisierter und unterdrückter Subjekte. Andererseits wird auch die kulturelle Ethnisierung des Sozialen ins Blickfeld der Betrachtung gerückt.

Die Geschichte des ‚Bastards‘ reicht vor das Zeitalter der europäischen Kolonial- und Sklavengesellschaften in der Neuen Welt zurück. Verkörperte er zunächst nur eine soziale Grenzüberschreitung, so kam seit der Begegnung des europäischen mit anderen (andersfarbigen) Menschen bei deren sexueller Vereinigung eine Überschreitung ethnischer Schranken hinzu. Die Diskussion um die Menschlichkeit (göttliche Abstammung) bzw. Menschenähnlichkeit Andersfarbiger und damit auch um religiös moralisch begründete politische (Welt)Herrschaftsansprüche löste vielschichtige Argumentationsstrategien aus, die im 16. Jahrhundert in der Auseinandersetzung zwischen Mono- und Polygenetikern gipfelten. Aus dem zum pathologisch Asozialen stigmatisierten Bastard wurde in gradueller Abstufung v.a. im Rahmen theologisch fundierter Glaubensansichten eine Ausgeburt des Bösen.

Erneute Diskussionen setzten, wie der Verfasser beobachtet, insbesondere mit dem naturwissenschaftlichen Erkenntnisgewinn des 18. Jahrhunderts, v.a. in der Botanik, Zoologie, Medizin und Genetik, ein. Ihre auf natürlichen Ordnungen bestehenden Klassifikationsmerkmale wurden in die zum damaligen Zeitpunkt erneut aufkommende Rassenlehre hinein übertragen. Denn der Mensch wurde nicht mehr als Gottesgeschöpf, sondern als Sonderfall der Evolutionsbiologie betrachtet. Die verschiedenen Menschenrassen wurden neu erfunden und anhand biologisch-psychologischer Eigenschaftsmuster hierarchisiert. Das war nicht nur ausschlaggebend für die Gesellschaftsstruktur vieler Kolonialgesellschaften, sondern begründete, gepaart mit monogenetisch fundierten, d.h. soziale wie kulturelle Ungleichwertigkeit implizierenden Machtansprüchen, einen bis in die Gegenwart nachwirkenden biologistisch legitimierten eurozentristischen Rassismus. Er basierte auf einer v.a. von dem schwedischen Naturforscher und Mediziner Carl von Linné ausgearbeiteten (von Weiß über Rot, Gelb nach Schwarz abgestuften), mit moralischen Werten versehenen Farbskala menschlicher Haut.

Die Physiologisierung von Differenz stützt sich erst seit dem ausgehenden 17. Jahrhundert auf dieses ausschließlich visuelle Kriterium. Dabei wurde Weiß (als neutrale Nichtfarbe), wie Claudia Benthien beobachtet, a priori zur anthropologischen Grundfarbe erhoben. Die den bunten Farben zugeordnete schwarze Hautfarbe hingegen wurde in unzähligen Abhandlungen im 18. und 19. Jahrhundert als genetische

Markiertheit und Degeneration erklärt. Die auf diese Weise konstruierte Schwärze ließ den Afrikaner zum Hautmenschen, den Europäer aber zum Augemenschen werden.²⁸ Eine Zuordnung, die mit der gleichzeitig im Zentrum des Interesses stehenden Diskussion der menschlichen Sinneswahrnehmungen korrespondiert. Der im christlichen Abendland seit jeher negativ besetzte Tactus oder Hautsinn ließ den schwarzen Menschen beispielsweise auch in Montesquieus *De l'esprit des lois* (1748) aufgrund der angeblich weicheren Beschaffenheit seines Gewebes zwar zum Empfindsameren, gleichzeitig aber zum Sinnlicheren und damit Reizbareren, sich dadurch selbst Schwächenden werden. Die sich in kalter Luft zusammenziehende weiße Haut hingegen sei straffer und unempfindlicher, so dass die Völker des Nordens leidenschaftsloser, mutiger und freier seien.

Diese Konzeptualisierung der schwarzen im Gegensatz zur weißen, europäischen Haut und die damit verbundenen Semiotisierungen lassen den Ursprung und die Problematik dieser Rassenzuschreibungen erkennen. Sie basieren auf der postulierten Neutralität der weißen Hautfarbe.

Im Rahmen dieses Farbencodes nahmen, wie Kien Nghi Ha darlegt, ‚Bastarde‘ einen besonderen Stellenwert ein. Wurden sie einerseits als Inkarnationen des Bösen – insbesondere Albinos mit schwarz-weiß Verfärbungen²⁹ – des Pathologischen, Kriminellen und Asozialen dämonisiert, so standen ‚Mischlinge‘ (sofern sie von einem weißen Mann gezeugt wurden) der weißen Rasse andererseits näher als indigene Rassen; was ihnen teilweise bessere Lebensbedingungen eröffnete. Durch Aneignung kolonialer Diskurse wie Praktiken erhob sich der ‚Mischling‘ schließlich über die am unteren Ende der Skala stehenden dunkelhäutigeren Rassen. Durch weitere ‚Bastardisierung‘ und ‚Aufhellung‘ näherte er sich aber auch in bedrohlichem Maße dem ‚reinrassigen‘ weißen Menschen an. Nicht mehr als Anderer erkennbar, wurde er von diesen nun als eine besondere Gefahr eingestuft.

Dass die Gesetze des Augustinermönchs Johann Gregor Mendel um 1900 wieder entdeckt wurden, hatte, wie Kien Nghi Ha beobachtet, im Zeitalter des Imperialismus und Sozialdarwinismus weitreichende gesellschaftliche Auswirkungen. Denn Mendels Analyse der ‚Bastardbildung‘ (bei Erbsen und Bohnen) lieferte der eugenischen Rassenlehre eine wissenschaftliche Bestätigung und rechtfertigte die daraus abgeleitete Notwendigkeit, die Qualität des Erbgutes einer

²⁸ Siehe dazu Claudia Benthien, *Haut. Literaturgeschichte – Körperbilder – Grenzdiskurse*. Hamburg: Rowohlt 1999: 173-194.

²⁹ Ebd.: 172-173.

völkisch-national oder rassistisch definierten Bevölkerung durch aktives Eingreifen zu sichern; v.a. weil nach Mendels Gesetzen die „plötzliche Wiederkehr ‚negroider‘ Körpermerkmale selbst nach einer Generation hellhäutiger Nachkommen die Rasse wie ein Fluch verunreinigen“ konnte. Getragen wurden solche Bestrebungen daher von der Angst, durch eine mit Kulturverfall assoziierte ‚Bastardisierung‘ die eigene ‚Rassenreinheit‘ und damit auch die Voraussetzungen ihrer Hegemonialität zu schwächen oder zu verlieren. Suchten die neuzeitlichen Sklaven- und Apartheidgesellschaften des 19. und 20. Jahrhunderts diese Gefahr durch vorbeugende Sozialdisziplinierung, juristische Normsetzungen und Zwangsabtreibungen bzw. -sterilisierungen zu bannen, so wurde im Nationalsozialismus „Rassenschande“ mit Zwangsarbeit und Todesstrafe geahndet. Die irrationale Angst vor „geistigem Kulturverfall“ und „Rassentod“ kulminierte in der gezielten Ausrottung der die arische Rasse aufgrund ihrer Hybridität ‚bedrohenden‘ Juden, denn der Jude wurde als ‚Mischung‘ eingestuft, was seine ‚Gefährlichkeit‘ erheblich steigerte.

Sozialhygienische Denkmuster florierten aber auch in liberal geltenden und sozialdemokratischen Ländern und wurden noch bis ins letzte Drittel des 20. Jahrhunderts in die Praxis umgesetzt. Auch die sie begründende biologistische Rassenkunde hat Kontinuität bewiesen. Kien Nghi Ha verweist auf biologische und anthropologische Standardwerke, die von ehemals im Nationalsozialismus eingebundenen Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen bzw. von deren Schülern oder Schülerinnen seit den 50er Jahren verfaßt wurden. Darin wurden die alten Projektionen nur gegen neue ausgetauscht oder subtiler formuliert. So sind auch deutsche Politiker der jüngsten Vergangenheit um den Fortbestand der weiterhin zur Haupttrasse deklarierten Europäer besorgt, wie abschließend an der Verwendung unauffälliger, jedoch an rassistische Diskurse anschließende, (Wahl),Kampfwörter‘ wie ‚Durchrassung‘ oder ‚Überfremdung‘ beobachtet wird.

Kulturelle Identität wurde und wird weiterhin mit Ethnizität verknüpft. Sie ausbilden und aufrechterhalten zu können, entschied und entscheidet nach wie vor über den Fortbestand einer sich ethnisch (oder national) konstruierenden Gruppe oder Gemeinschaft. Seit dem 20. Jahrhundert wurde der Begriff der kulturellen Identität deshalb besonders mit den politischen Bestrebungen ethnischer Minderheiten verknüpft. In Nordamerika, Afrika und Asien setzte ein Befreiungskampf gegen den von den Kolonialverwaltungen ausgeübten Zwang zur Assimilation ein und gegen eine bis heute auf subtilere Weise in den europäischen Einwanderungsländern sich fortsetzende kulturelle Bevormundung, die lokal aber auch global mit ökonomischer, sozialer und kultureller

Ausgrenzung bzw. zersetzender Überlagerung durch westlich kapitalistisch geprägte Strukturen einhergeht.

In seinem Artikel „Identitätswandel: Globalisierung und kulturelle Induktionen“ befasst sich Arnold Groh mit den für Identitätsbildungsprozesse einschneidenden Nebenwirkungen der Globalisierung. Der Schwerpunkt seiner Überlegungen geht von der Beobachtung aus, dass durch die Ausbreitung eines bestimmten dominanten Gesellschaftssystems die Artenvielfalt spezifischer Kulturelemente drastisch verringert wird und eine Standardisierung gesellschaftlicher Lebensformen einsetzt. Sie wird an der Übernahme bzw. am Gebrauch von Zeichen- und Symbolsystemen manifest und nimmt Einfluss auf die Identitätsbildung ihrer Mitglieder, aber auch auf die Definition des Menschseins, denn Menschen definieren ihre Zugehörigkeit, wie hervorgehoben wird, über den in unterschiedlichem Maße identitätsstiftenden Charakter von Kulturelementen. Sie werden auf zwei Weisen weitergegeben: korporal oder extrakorporal. Die extrakorporale Wissensspeicherung manifestiert sich in Artefakten, die korporale ist auf die Individuen einer Gemeinschaft angewiesen.

Der Verfasser konzentriert sich auf Elemente der visuellen Körpergestaltung einerseits und auf die Definition des Menschseins andererseits. Beides spielt bei Identitätsaussagen und Selbstdefinition des Individuums eine wesentliche Rolle, insbesondere in kulturübergreifenden Kontaktsituationen, die er vor dem Hintergrund der Globalisierung in einem Dominanzgefälle betrachtet. Werden die äußeren v.a. auch über die Medien verbreiteten Zeichen der Dominanzkultur via Vorbildwirkung übernommen, werden meist auch fremdkulturelle Tabus importiert, die sich destabilisierend auf indigene Kulturen auswirken und zur Löschung einer Differenz schützenden und aufrechterhaltenden kollektiven Erinnerung führen können.

In seinen weitreichenden Reflexionen über „Multikulturalismus und Lebenskunst“ unterzieht Richard Shusterman die Ambivalenzen des Multikulturalismus – „eines der lautesten Stichworte der letzten Zeit“ – einer kritischen Analyse. Einerseits wird dem Begriff der Anspruch zugeschrieben, mit Anerkennung der Verschiedenartigkeit der Kulturen das Recht auf kulturelle Andersartigkeit zu bestätigen und damit die Selbstachtung ethnischer Minoritäten zu stärken. Andererseits wird ihm vorgeworfen, er fördere eine Spaltung der Gesellschaft in oppositionelle Gruppen und beraube sie eines gemeinsamen (nationalen) Zusammengehörigkeitsgefühls. Darüber hinaus wird ihm zur Last gelegt, echte kulturelle Unterschiede zu verwischen, indem er Kultur in Verbindung mit rassistischen Merkmalen definiere. Seine

monokulturalistische Verschwommenheit verdecke die Unterschiedlichkeiten an sich sehr heterogener Gemeinschaften.

Bestens als politisches Schlagwort geeignet, ist er folglich nur durch Aufarbeitung seiner jeweils spezifischen nationalen Kontexte in Vergangenheit wie Gegenwart zu entschärfen sowie durch eine Offenlegung der mit ihm verfolgten Intentionen. Denn in Anbindung an den Begriff der Globalisierung dient der des Multikulturalismus z.B. einesteils der Tarnung imperialistischer Ziele multinationaler Wirtschaftskonglomerate. Andernteils wird diese Kombination von rechtsradikalen Nationalisten genutzt, um ethnische und soziale Ängste heraufzubeschwören, durch die sich Rassenhass gegen Einwanderer und ausländische Arbeitnehmer schüren lässt. Der Begriff und seine wechselnden Anwendungen eröffnen also vielfältige Widersprüche und Konfliktpotentiale und lassen den Autor schlussfolgern, dass die gegenwärtige Idee des Multikulturalismus nicht auf Respekt vor der Andersartigkeit fremder Kulturen basiert, sondern dass der Begriff ‚Kultur‘ den der ‚Rasse‘ euphemistisch ersetzt.

Anhand dieser sich immer noch an ‚Zivilisiertheit‘ und d.h. heute v.a. am Grad der Technologisiertheit orientierenden Kontraste aufrechterhaltenden Leitlinie setzen u.a. Amerikaner wie Europäer die Kette ethnischer wie sozialer Ungerechtigkeiten fort.

Aber nicht nur die wesentlichen Streitpunkte der politisch aufgeladenen Debatten über den Multikulturalismus werden durchdacht. Aus eigener Erfahrung als Binationaler konzentriert sich Richard Shusterman vor allem auf den Zusammenhang zwischen multikulturellem Verstehen und Identität als ein mit ästhetischen Impulsen aufgeladenes Projekt der Selbstgestaltung. Auf Charles Taylors Argumentation zurückgreifend, dass der Wunsch nach distinktiver Selbstdarstellung und -formung auf ein tiefer liegendes, den abstrakten Begriff einer universalistischen und egalitären Würde übersteigendes Bedürfnis nach Individualität zurückzuführen ist, vertieft er dessen die „originäre Selbstdarstellung“ des modernen Menschen begründendes „Ideal der Authentizität“. Dabei hebt er hervor, dass zu einer Selbstverwirklichung weit mehr als die eigenen Ressourcen eines Individuums notwendig sind, da die distinktive authentische Identität die externe Anerkennung durch größere soziale, geschlechtsspezifische und ethnische Gruppen bzw. durch kulturelle Gemeinschaft benötigt. Um diese erhalten zu können, muss auch das Recht der jeweiligen Gruppe oder kulturellen Gemeinschaft auf distinktive Würde gesichert sein. Daraus erwächst eine sich potenzierende Dialektik zwischen Anerkennung und Anderssein, die nicht nur das Individuum, sondern auch Gruppe und Kollektiv zu unüberbrückbaren

Kontrastierungen zwingt. Denn wenn bei der Forderung nach kultureller Differenz die Reflexion eines allgemein menschlichen Wesens ausgeblendet wird, dann erscheinen Kulturen als impermeable Gebilde, ihre Mitglieder in ihrer Andersartigkeit als unnahbar und ein gegenseitiges Verständnis unmöglich. Als Ausweg würde sich minoritären Gruppen dann entweder die Assimilation an die dominierende Kultur und damit die Selbstausslöschung ihrer kollektiven Identitätsressourcen bieten oder die im Dominanzgefälle mehr oder weniger erfolgversprechende selbstbewusste Forderung nach Anerkennung ihrer distinktiven als ebenbürtige Werte.

Auf diese Weise argumentierend oder politisch handelnd, wird nicht nur eine traditionell universale Menschlichkeit abgelehnt, die jeweiligen Entscheidungsträger stellen sich auch aus der Verantwortung für den Anderen und v.a. für sich selbst. Richard Shusterman schlägt deshalb „eine selbst auferlegte Erforschung der Kulturen Anderer“ vor, „mit dem Ziel, unser Verständnis des Eigenen selbst zu überprüfen, zu vertiefen und zu bereichern.“ Durch ein dialogisches, in der westlichen Philosophie seit der Antike angelegtes Selbstverständnis, das auf einem besseren Verständnis des kulturell Anderen beruht, ließen sich gegenüberstellende Kontraste durch „integrative Partizipation“ umgehen. Damit wären die unüberwindlichen Barrieren zu vermeiden, die mit der Vorstellung essentieller Differenzen errichtet wurden und werden, denn mit der Anerkennung des Fremden im Eigenen eröffnet sich das weite Feld der Komplementarität und damit auch der Kompatibilität.

Auf die Unbrauchbarkeit einer Entweder-oder-Position weist auch Arnold Groh am Beispiel des Tourismus hin, der sich auf den Kontakt mit dem Indigenen konzentriert. Die Art Weise, wie solche arrangierte Face-to-face-Kontakte stattfinden, macht die von Richard Shusterman vorgeschlagene Ergründung des Fremden unmöglich und schleust darüber hinaus Zeichen ein, die die jeweiligen kulturellen Identitäten zersetzen. In Rahmen der von Arnold Groh vorgeschlagenen Unterscheidung von „innerer“ und „äußerer“ Kultur ist dieser Korrosionsautomatismus näher zu beleuchten. Da „Inneres“ prinzipiell zeichenlos ist, wird es erst durch „Äußeres“ repräsentiert. Daraus ist zu folgern, dass kognitive Inhalte nicht identisch mit definierenden, wahrnehmbaren Zeichen sind. Der zeichenliefernde Mensch aus der extrakorporalen Dominanzkultur hat also bereits an sich Vorbildcharakter, so dass identitätsstiftende Kulturelemente in der Kontaktsituation aufgrund des Dominanzgefälles von den Dominierten übernommen werden. Diese Vorbildwirkung könnte, wie der Verfasser hervorhebt, aber auch zum Kulturerhalt eingesetzt werden: Zum einen durch eine minimal invasive und zum anderen v.a. durch eine von grundlegendem Respekt geleitete Begegnung. Dies wäre möglich, wenn

man sich an dem Zustand *vor* dem dominanten Einfluß orientierte und die traditionellen Kulturelemente der Gastkultur in ihrem Sinne zu nutzen verstünde. Auf diese Weise wäre dem kulturellen Verlust entgegenzuwirken.

Die Notwendigkeit die von den hegemonialen Kulturen gesetzten Kriterien für Differenz aufzugeben, bedeutet weder die Bejahung einer gleichmacherischen globalen Identität noch den Verzicht auf die Eigenheiten westlicher Gesellschaften, sondern zunächst einmal nur Bescheidenheit und Respekt der angeblich Überlegenen. So verstanden „bejaht der Multikulturalismus eine anti-essentialistische Hervorhebung kultureller Verschiedenheit, die historische Konstruktion und Komplexität menschlicher Identitäten anerkennt“ (Richard Shusterman).

Der kulturelle Panzer kollektiver wie individueller Identitäten wäre auf diese Weise zu lockern. Das Selbstverständnis des Individuums wie der Gruppe oder Gemeinschaft würde dann nicht aus grenzenziehender Kontrastivität gewonnen, sondern durch Akkreszenz und Absorption geöffnet und bereichert. In der Anerkennung der Konstruktivität und Komplexität bietet sich deshalb auch ein vielversprechendes Lösungspotential für gesellschaftliches, kulturelles und globales Krisenmanagement.

Tatsächlich war der Körper [Leib] in den meisten antiken und nicht-westlichen Kulturen ein wesentlicher Ort für die Philosophie, welche als kritische, das Selbst gestaltende Lebenspraxis aufgefaßt wurde, als eine Lebenskunst. (Richard Shusterman)

Einer der wichtigsten und immer noch entscheidenden Unverwechselbarkeiten kultureller Zugehörigkeit und damit Basis identitärer Entfaltung ist der Körper und der Leib eines Individuums. In den aktuellen sozialwissenschaftlichen Identitätstheorien ist der Körper zwar als Ausgangs- und Rückzugspunkt einer sich in sozialer Interaktion vollziehenden Identitätskonstruktion in den letzten Jahrzehnten in das Zentrum der Aufmerksamkeit gerückt. Trotz Berücksichtigung des Körpers als Gegenstand und Medium personaler Identität bleibt die anthropologisch-philosophisch anerkannte Komponente des dem Körper haben entwicklungs geschichtlich vorausgehenden eigenleiblichen Empfindens dabei jedoch weitgehend unbeachtet.³⁰ Robert Gugutzer

³⁰ Gugutzer, 2002: 13-17.

analytisches Interesse gilt daher einer Differenzierung von Körper und Leib: „Bezeichnet Leibsein das zuständige, spürbare Hier-Jetzt-Sein, so das Körperhaben die Fähigkeit, den Körper expressiv und/oder instrumentell einzusetzen, wozu auch die Selbstreflexibilität zählt.“³¹ Aus dieser theoretisch und empirisch gewonnenen Grundunterscheidung leitet er verschiedene universelle Identitätsdimensionen ab. Sie lassen Identitätsbildungsprozesse in ihrer Komplexität, d.h. auch in ihrer dialektischen Verschränkung mit den leiblich-affektiven Erfahrungen, als „reflexive Leiblichkeit“ beschreibbar werden; d.h. „als Wechselspiel von (leiblicher) Erfahrung und kognitiver Reflexion, von narrativer Konstruktion und spürbarer Stützung“.³²

Der Körper wurde, auch wenn er insbesondere in der postmodernen Lebensführung verstärkt und individuell zur Identitätsher- und -darstellung genutzt wird, bereits seit jeher zur Ausdifferenzierung kollektiver (ethnischer) Identitätskonzeptionen herangezogen. Anhand physiologischer Andersartigkeit(en) wurde und werden ethnische, nationale und auch kulturelle Zugehörigkeit, vor allem aber die ethische Wertigkeit eines Individuums definiert. Beides wurde und wird über Körperkonzepte festgelegt. Körper verschiedener Rassen wurden vermessen und beschrieben und anhand soziobiologischer Begründungen mit ästhetisch-ethischen Kategorien versehen. Solche mit politischen Zielen kombinierten Körperkonzepte erlaub(t)en es einer sich selbst kreierenden und sich auf diese Weise evolutionistisch legitimierenden weißen (oder arischen) Rasse, sich über alle anderen Rassen zu erheben.

Dabei spielte, wie deutlich wurde, vor allem die Hautfarbe über Jahrhunderte hinweg bis zum heutigen Tage eine zentrale Rolle. Noch immer macht sie einen Kampf der Kulturen und das heißt der Maßstäbe und Symbole sichtbar. Noch immer entscheidet sie über die Ressourcen, die einem Individuum zur Identitätsbildung und Lebensplanung zur Verfügung stehen. Aber auch innerhalb einer Gruppe oder Gesellschaft sorgen kulturell verbrämte, letztlich immer gesellschaftspolitisch (oder ökonomisch) motivierte Körperkonzepte für Maßstäbe, an denen Identitäten gemessen werden, sich selbst messen und dabei bestehen oder zerbrechen; denn Körperkonzepte determinieren das leiblich-affektive Sich-selbst-empfinden des Individuums und damit die Grundvoraussetzungen seiner Identitätsbildung und -entwicklung. Schönheitsideale, die mit unterschiedlichen Werten oder aber mit Lebensstilen verbunden sein können, bestimmen die In- und die Outsider

³¹ Ebd.: 276.

³² Ebd.: 278.

einer Gesellschaft oder Gruppe, die nicht selten aus den Merkmalen ihrer Ablehnung im Rahmen alternativer Konzeptualisierungen neue Richtlinien entwerfen. Mit ihnen wird das Spiel zwischen Anerkennung und Ablehnung fortgesetzt.

Blackness tritt beispielsweise an die Stelle jenes Strebens nach epidermischer Anpassung, das unzählige schwarze Frauen und Männer dazu brachte, ihre Körperoberfläche mit chemischen Tinkturen aufzuhellen und ihr krauses Haar zu glätten, das heißt, sich der dominanten Körperästhetik anzugleichen. Diese Prozeduren brachten ihnen jedoch selten die ersehnte Anerkennung und damit auch Chancen der Lebensplanung ein, sondern stürzten die meisten in finanziellen und gesundheitlichen Ruin. Erst die nachfolgende Generation begann, im Bewusstsein der eigenleiblichen Verletzungen und Deformationen ihrer Leiber, ihre Schwärze zu akzeptieren, zu leben und zu feiern, indem sie sie ihrerseits zum Maßstab einer sich nun selbst definierten körperlichen Andersartigkeit erhob. Der (selbst)bewusst gelebte schwarze Leib kann sich deshalb auch die abgewertete schwarze (Körper)Kultur unter neuen Vorzeichen wieder aneignen.

Ein solches erfolgreiches Ausbalancieren zwischen einem sozio-kulturell bzw. hegemonial determinierten Körperhaben und dem dadurch mehr oder weniger stark geprägten affektiven Leibsein wirkt daher nicht nur auf das Leibgedächtnis³³ als Aufbewahrungsort der Lebensgeschichte, sondern auch auf kollektive Körperkonzepte ein. Denn Intersubjektivität ist immer auch „Interleiblichkeit“; da der Leib immer zugleich wahrnehmender und wahrnehmbarer Leib ist, fällt die leibliche Erfahrung des Anderen mit der leiblichen Erfahrung des Selbst zusammen. Soziales Handeln ist dementsprechend nicht nur als körperliche Praxis oder als rein mentalistisches Handeln zu verstehen, sondern als ein „entscheidend von Wahrnehmungen und Empfindungen geprägtes Handeln.“³⁴ Als solches teilt es sich immer auch anderen mehr oder weniger bewusst mit.

³³ Gugutzer (2002: 128f.) definiert das Leibgedächtnis insbesondere hinsichtlich schmerzhafter Erfahrungen. Leiblich-affektive Grenzerfahrungen können aber wie im Falle des Breakdance (siehe dazu Kimminich, unten: 81-85) auch durchaus positiven Charakter haben, der sich dementsprechend auf die Identitätsarbeit auswirken kann.

³⁴ Ebd.: 285f.

Schließlich ist darauf hinzuweisen, daß jenseits des theoretisch definierten Zeichens der Kreis der *Semiose* existiert, das Leben der Kommunikation und die Verwendung und Interpretation der Zeichen: Da ist die Gesellschaft, die die Zeichen benutzt, um zu kommunizieren, zu informieren, zu täuschen, zu beherrschen und zu befreien. [...] ich glaube dem Leser damit Werkzeuge in die Hand gegeben zu haben, die er in freier Weiterentwicklung gebrauchen kann und auch soll; denn die Semiotik ist nicht eine Theorie, sondern soll auch eine Form der Praxis sein.
(Umberto Eco)

Je weniger Anerkennung von körperlicher und/oder mentaler Andersartigkeit und damit Spielraum identitärer Entfaltung eine Gesellschaft ihren Mitgliedern zugesteht, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, dass sie Subkulturen bildet, die sich mit Aggressionen aufladen können, denn Ablehnung wird zunächst immer leiblich-affektiv erfahren. Wird das mentale Programm der Identitätsherstellung und ihre körperliche Darstellung eingeschränkt oder blockiert, muss es folglich zu Reaktionen kommen. Denn verweigert man einem Subjekts den Lebensraum durch Machtverhältnisse, die weder neutralisiert noch revolutioniert werden können, dann entzieht man ihm auch die Möglichkeiten der Verkörperung seines Selbst innerhalb einer Gesellschaft und damit die Grundlagen der Selbsterfahrung.

Subkulturen formieren sich deshalb aus der (Überlebens)Notwendigkeit einzelner marginalisierter oder ausgeschlossener Individuen. Politikmodelle, die sich mit Subversivität befassen, veranschaulichen Prozesse dieser Art mit der Metapher des Rhizoms.³⁵ Mit der Denkfigur eines ziellos sich unterirdisch ausbreitenden Wurzelstocks, mit Luftwurzeln und Knollenbildungen, die sich anarchisch entfalten und ständig verändern, wird auch der Vorstellung einer Identitätsbildung Raum gegeben, die mit linearen und abgeschlossenen Modellen nicht zu fassen ist. Das heißt, sie kann durch politische Praxis gebildet und aufrechterhalten werden, ohne sich bestimmten Hierarchien und ästhetischen Kriterien zu unterwerfen. Die Metapher des Rhizoms macht deshalb die Unvorhersehbarkeit einer Selbstentfaltung sichtbar, die sich nicht nur von diskursiven Vorgaben

³⁵ Siehe dazu v.a. Gilles Deleuzes u. Felix Guattari, *Rhizome*. Paris: Éditions de Minuit 1976 und Kien Nghi Ha, *Ethnizität und Migration*. Münster: Westfälisches Dampfboot 1999: 77.

löst, sondern auch mit diesen Vorgaben, Ideen, Bedeutungen und Bezeichnungen spielt, sie als diskursive Strategien der Machtausübung entlarvt, wie insbesondere am Signifying und Rapping zu beobachten ist. Damit aber werden Neudeutungen überschrittener Sinnzusammenhänge eingeleitet, die ihrerseits wieder neu zu besetzende Lebensräume öffnen.³⁶

Sich mit Identität auseinanderzusetzen heißt also, sich mit vielschichtigen Konstruktionsprozessen zu befassen, die in unterschiedlichen Zeichensystemen sowie in intersubjektiven als auch medialen Repräsentationen und in spezifischen individuellen wie kollektiven Semantisierungen ihren Ausdruck finden. Mit ihnen werden die Rollen der Opfer und Henker, aber auch die der Rebellen verteilt, legitimiert oder motiviert. Denn sowohl Individuen als auch Gruppen und Gesellschaften sind in einem fortwährenden Kampf um kulturelle Zeichensysteme und Symbole befangen, an die nicht nur Macht und Wohlstand, sondern auch ihre Identitäten gebunden sind. Es handelt sich dabei immer um Bezeichnungen, um willkürliche Festschreibungen, die das Zusammenleben und die hierarchischen Strukturen einer Gruppe, Gesellschaft oder mehrerer Gesellschaften untereinander regeln.

Die Zeichensysteme ihrer Kulturen sind deshalb der wahre Ort machtpolitischer Auseinandersetzungen, da es um die Macht der Definition geht. In ihnen wird der Kampf der Leiber in einen Kampf der Zeichen übersetzt. Ausgetragen wird er auf dem Schlachtfeld einer ‚semiotisierten Wirklichkeit‘ (Roland Posner³⁷), wie der 11. September 2001 in vollem Ausmaß gezeigt hat. Sich konstruierende Gesellschaften und Kollektive treten in einem Dominanzgefälle gegeneinander an, um den virtuellen Raum Kultur zu erobern. Dafür haben sowohl der sich von Gottes Ebenbild emanzipierende abendländische Mensch³⁸ als auch die von ihm negierten Anderen ihre eigenen Codes entwickelt. Diese manifestieren sich nicht nur in der materiellen Weltgestaltung, sondern

³⁶ Siehe dazu Kimminich, unten: 45-88.

³⁷ Roland Posner, „Was ist Kultur? Zur semiotischen Explikation anthropologischer Grundbegriffe.“ In: Marlene Landsch, Heiko Karnowski und Ivan Bystrina (Hg.): *Kultur-Evolution: Fallstudien und Synthese*. Frankfurt/M.: Peter Lang 1992: 1-65, hier: 40-41: „Die Tendenz einer Kultur zur Semiotisierung der Wirklichkeit endet nicht mit der Kodierung eines Wirklichkeitssegments und seiner Einbeziehung in den Bereich der kulturellen Sphären. Jeder Kode hat nämlich seinerseits die Tendenz, in der betreffenden Kultur eine zentrale Stelle einzunehmen.“

³⁸ Posner, „Der Mensch als Zeichen.“ In: *Zeitschrift für Semiotik*, Bd. 16 Heft 3-4 (1994): 195-216.

verwandeln auch die jeweiligen Mitglieder in Zeichen, Kodes und Artefakte; auf diese Weise können Menschen auch zu Bomben werden.

Wer über die Semantik der Zeichen, über Selbst- und Fremdbenennung sowie über ihre mediale Inszenierung verfügt, der ist auch im Besitz eines ‚Netzwerkes‘ von Diskursen, das Gesellschaften in bestimmte Bahnen lenken kann. Ausklinken können sich nur diejenigen, die die Wirkungskräfte der Begriffe erkennen, sie aus kulturhegemonialen Zusammenhängen und ideologischen Konzepten herauszulösen und aufgrund eigener anderer Erfahrungen neu zu definieren vermögen. Wenn History-telling durch Story-living zu History-re-telling wird, wird ein Zugriff auf Wirklichkeit kodierende Zeichensysteme möglich – ein langwieriger und mühsamer Evolutionsprozess. Denn jede individuelle Geschichte ist in Kollektivgeschichten eingebettet, die sich oft dem Bewusstsein, v.a. aber der Verfügungsgewalt entziehen (Siegfried J. Schmidt). Dennoch war und ist kraft einer bewussten und gezielten Wortergreifung eines Individuums oder Kollektivs zumindest langfristig gesehen Bewegung in das instabile wenn auch zähe System von Diskursen und Geschichten zu bringen.

Anders als die Sozialwissenschaften hat Literatur nicht den Anspruch, ethnographisch oder epistemologisch angemessen zu sein, sie hat keine Fähigkeit der Vorhersage, keine direkte Legislative oder politische Wirksamkeit. Die ethische Geste der literarischen Erzählung wird verkörpert durch die eigenartige *Arbeit*, die sie mit der Sprache selbst anstellt.

(Homi K. Bhabha)

Dass Literatur bei der Bildung kultureller wie politischer Identität eine wichtige Rolle spielt, hat Joseph Jurt mit seiner vergleichenden Analyse der Nationenbildung deutlich gemacht. Auch Michael Einfalt befaßt sich in seinen Untersuchungen zur ‚Emanzipation von der Kolonialmacht. Zur Herausbildung des ‚roman maghrébin d’expression française‘ in den fünfziger Jahren‘ mit der literarischen Konstruktion kultureller Identität. Sie steht im Zentrum der seit den 50er Jahren entstehenden maghrebinischen, in französischer Sprache verfassten Literatur. Zeitgleich mit der Unabhängigkeitsbewegung und Wortergreifung streben die maghrebinischen, darunter v. a. die algerischen, überwiegend im Exil lebenden Romanschriftsteller mit der Befreiung von der Kolonialmacht

auch nach Schaffung einer eigenen nationalen Literatur. Paradoxe Besonderheit dieses Selbststiftungsprozesses ist, wie der Autor hervorhebt, dass er sowohl vor als auch nach der Unabhängigkeit nicht im eigenen Land und auch nicht in der eigenen Sprache vollzogen wird, sondern im Land und in der Sprache der (ehemaligen) Kolonisatoren. Der Verfasser beleuchtet die Gründe dafür und beschreibt an den markantesten Romanen die Bildung eines sich zunächst an der französischen Literaturszene orientierenden, nach und nach aber davon lösenden eigenständigen literarischen Feldes. Es umfaßt eine Literatur, die im Dienste der Unabhängigkeit einesteils eine pädagogische Einwirkung auf die eigene Bevölkerung erstrebt, sich andernteils über eine an der französischen Avantgarde orientierende, komplexe formale Gestaltung der Moderne als ästhetische Eigenheit einschreiben will. Dieser literaturästhetische Anspruch auf Emanzipation bringt mit der Auflösung okzidentaler Erzählstrategien auch eine Korrosion traditioneller vorkolonialer Identitätsmodelle mit sich. Zeugen die ersten Romane Mouloud Mammeris noch von einer kulturkonservativen Rückversicherung der eigenen kulturellen Identität, so stehen den zwar nach Unabhängigkeit strebenden, aber durch das Bildungssystem des Kolonisators geprägten Schriftstellern wie Albert Memmi und Driss Chraïbi keine konsistenten Identitätsmuster für das „Eigene“ mehr zur Verfügung. Mangels kollektiver Lösungen wird Multikulturalität als Ausgrenzung erfahren, was eine fundamentale Neubestimmung notwendig macht. Die hybride Identität erweist sich dabei nicht nur als Ausweg, sondern als das „immer schon gültige historische Muster der Stammesbildung“.

Literatur hat ein Potential ethischen Engagements, denn im fiktionalen „Als-ob“ entfaltet sich ein kontra-faktisches „Was-wenn“. Mit dieser Eröffnung des Möglichen ordnet Homi K. Bhabha dem Schriftsteller eine bedeutende politische Aufgabe als Vermittler zwischen den Kulturen zu. Durch sein „aktives Verständnis für die lebendige Beziehung zwischen den Mächtigen und den Machtlosen, der Heimat und der Welt, die in ihrem unglücklichsten und eindrucksvollsten Nebeneinander erkannt werden muss“, kann dieser dazu beitragen, „die historischen Traumata der Kolonialisierung, Sklaverei, des Holocaust in eine neue Art der kulturellen Kreativität und sozialen Gerechtigkeit zu verwandeln“.³⁹

Wie der Leser einen literarischen Text kognitiv verarbeitet, in seine Identitäts- und Wirklichkeitskonstruktion und in die sich daraus ergebenden Handlungen einbringt, das ist allerdings unvorhersehbar (Siegfried J.

³⁹ Bhabha in Spring u.a., 2003: 125f.

Schmidt). Bei der Lektüre laufen jedoch, wie Richard Shusterman unter Verweis auf T. S. Eliot hervorhebt, eine Vielfalt an Deutungs-, Vergleichs-, Identifikations- und Differenzierungsprozessen ab, die den Leser nicht nur intellektuell und emotional herausfordern, sondern auch verändern. Das Lesen von Werken v.a. fremder Kulturen bedeutete für T.S. Eliot nicht ein Anhäufen von Informationen, sondern eröffnete ihm eine selbst-erweiternde und selbsttestende Erfahrung des kulturell Anderen. Aber, so fragt Richard Shusterman abschließend, „Warum über das Verständnis unseres Selbst und des Anderen philosophieren, wenn nicht aus persönlicher Erfahrung seiner Unzulänglichkeit und aus dem Wunsch heraus, unser Verständnis nicht nur in der Theorie, sondern auch in unserer eigenen, konkreten Lebenspraxis zu verbessern?“

Das trifft auch für den Akt literarischen Schreibens zu, wie der literarische Essay „Den Menschen schreiben“ aus Sicht einer französischen Schriftstellerin beleuchtet, die sich in ihren etwa 20 Romanen und Essays immer wieder mit der ‚Natur‘ der Sprache auseinandersetzt. Auf ihren autobiografisch motivierten Roman *Le manteau noir* (1998) zurückgreifend, thematisiert Chantal Chawaf die Suche nach ihrer persönlichen Identität. Was die verwaiste Heldin des Romans in einer Identität und Schicksal der Kriegsoffer verschweigenden Amtssprache der Archive vergeblich sucht, findet die Schriftstellerin im Mythos der Isis: er verleiht der Sprache Leben spendende Kraft und der Schriftstellerin werdenden Protagonistin eine Aufgabe.

Ein Zitat aus Plutarchs *Moralia* macht deutlich warum: So wie Isis die Leichenteile ihres getöteten Gatten Osiris sammelt, um diesen in der Erinnerung wieder auferstehen zu lassen, so widmet sich Chantal Chawaf den leiblichen Ursprüngen der Sprache. Sie sammelt „lebendige mit Empfindungen“ gespeiste Wörter. Denn wie die von Intentionen getragene Sprache der Geschichte über die Macht des Nennens und Verschweigens verfügt, hat eine „lebendige Sprache“ die Kraft, „aus Absenz Präsenz und aus Starre Bewegung hervorgehen zu lassen“. Chantal Chawafs Umgang mit Wörtern ist deshalb Programm.⁴⁰ Geschichte und Geschichten „schreiben den Menschen“, verleihen ihm eine Identität oder sie verweigern ihm eine solche, wie der Protagonistin des *Manteau noir*. Schließt die offizielle Sprache der Mächtigen ihre Opfer und ihr Leid

⁴⁰ Wie Chawaf in ihrem Essay *Le corps et le verbe: la langue en sens inverse* (Paris: Presses de la Renaissance 1992) beschreibt, sucht sie deshalb nach einer Sprache, die den okzidentalen Dualismus durchbricht, die Fleisch und Geist, Körper und Wort, männlich und weiblich nicht mehr kontrastiert, sondern zusammenführt.

(durch Verdrängung) aus, werden diese und ihre Nachfahren doppelt eliminiert; nicht nur die Leiber ihrer Eltern wurden zerfetzt, sondern auch die Erinnerung wird zerstreut und ihr Leid vergessen. Das der Erinnerung an seine Eltern beraubte, auf sich selbst und in die Gegenwart zurückgeworfene Subjekt hat kein Identitätsdepot, aus dem es sich bedienen könnte. Es ist auf die schöpfende Kraft der Sprache angewiesen, sie allein spendet ihm Trost und Schutz, humanisiert das Inhumane. Für Chantal Chawaf heißt schreiben „an das Leben erinnern“ und „Leben stiften“.

Wörter sammeln aber auch die weltweit mit Sprache agierenden Rapper. Auch sie suchen in und mit ihnen nach einer Gegenwart stiftenden Vergangenheit und nach individueller wie kollektiver Identität. Sie fabrizieren eine Oratur, mit der sie die Memorate individueller und kollektiver Gedächtnisse überprüfen und historische Festschreibungen gegenwartsbezogen und Kultur transzendierend *hic et nunc* *auf*sprechen. Vor allem aber machen sie sie sinnlich erfahrbar. Dabei lassen sie sich vom (Gleich)Klang der Wörter leiten, deren Schall sie technisch potenziert in den Raum entlassen: Rapper leben mit, von, besonders aber in den Wörtern. Wörter sind es, die die ‚Lost Elements‘ einer auseinanderfallenden Gesellschaft in einem lokalen wie globalen ‚Mikro(fon)kosmos‘ *handhaben*. Sie basteln und feilen am Rohstoff eines Mediums, das den Menschen zur Abstraktion und zur Imagination befähigt hat. Seitdem hat er nicht nur gedacht, was es nicht gibt, und sich nicht nur vorgestellt, was möglich ist. Er hat sich selbst und eine Welt des Vorgestellten erschaffen, die sich immer weiter von jenem ursprünglichen Dasein sinnlicher Präsenz entfernt hat. Wo sonst also als in der Sprache kann ein in End- und Sinnlosigkeit von Geschichten und Diskursen entlassenes Subjekt noch auf die Suche nach Konsistenz und Kontinuität seiner Selbst gehen als in der Sprache selbst?

Marshall McLuhans Satz „Das Medium ist die Botschaft“ trifft auf das Rapping daher in besonderem Maße zu. Mit ihm wird ein kulturgeschichtliches Sprachspiel in Szene gesetzt, das sich in grenzenloser Beliebtheit verliert. Dabei aber wird das Subjekt fündig. Denn im Rapping werden der Sprache ihre leiblichen und d.h. auch leiblich-affektiven Ursprünge zurückgegeben, mit „fetten Beats“, „geilen Rhythmen“ und „krassen Wörtern“. Sprache wird hier und jetzt beansprucht, auseinandergenommen, auf ihre Tauglichkeit überprüft; Diskurse werden in die Gegenwart hereingeholt und auch sie werden dekonstruiert und am Gegebenen getestet. Wörter und Sätze, Texte und Zitate bilden das mentale Forum eines korporalen Spiels, in dem Identitäten kompetitiv *ad hoc* performiert und gegeneinander ausgespielt

werden. Damit wird nicht nur die Konstruktivität individueller wie kollektiver, nationaler wie kultureller Identitäten, ihre Künstlichkeit, Willkürlichkeit und ihre Beliebigkeit offensichtlich, sondern auch ihr (Ver)Handlungsbedarf. Identitätskrisen individueller wie kollektiver Natur sind auf die Dauer nicht über sich immer wieder erneuernde (abstrahierende) Rekonstruktionen zu lösen, sondern nur durch beständig zu aktualisierende intersubjektive, also auch interleibliche, und praxisbezogene Konsensbildungen.

Freiburg, Januar 2003