

Interkulturalität als anerkennende Haltung

- Ethische, gesellschaftspolitische und pädagogische
Dimensionen einer postmodernen Theorie der Interkulturalität -

Von der Philosophischen Fakultät

der Universität Hannover

zur Erlangung des Grades eines

DOKTORS DER PHILOSOPHIE

- Dr. Phil. -

genehmigte Dissertation

von

Massoud Vahedi

geboren am 17.09.1962 in Shahr-Rey

2006

Referent: Prof. Dr. Hartmut M. Griese

Korreferent: Prof. Dr. Horst Siebert

Tag der Promotion: 10. Mai 2006

Zusammenfassung:

Für die meisten Veröffentlichungen fängt die Geschichte der Interkulturalität in Deutschland erst mit der Anwerbung der Gastarbeiter in den 1950er Jahren an, als hätte es vorher keine Migrationen und Diskurse über den ‚Anderen‘ gegeben. Dies zeigt vor allem die Geschichtsvergessenheit solcher Diskurse. Interkulturalität als Diskurs zwischen dem ‚Eigenen‘ und dem ‚Anderen‘ hat eine lange Tradition in Europa und Deutschland. Das aus der Vielfalt entstandene Europa trägt im Grunde genommen die Geschichte der Interkulturalität in sich. Das Hauptanliegen und das zentrale Erkenntnisinteresse dieser Arbeit besteht darin zu klären, was eine Theorie der Interkulturalität eigentlich meint und wie sie möglich wird? ‚Deonstruktion‘ als interdisziplinär ausgerichtete Strategie des ‚Textlesens‘ stellt hierfür die notwendige methodische und inhaltliche Grundlage bereit. Dabei ist die Praxis der Deonstruktion die des Perspektivenwechsels.

Es geht heute angesichts der Pluralisierung von Lebenswelten und Ausdifferenzierung von Vergesellschaftungsformen nicht darum, ob wir Interkulturalität für erstrebenswert halten oder nicht, sondern viel mehr darum, wie wir mit ihm umgehen. Die Postmoderne als eine geistige Haltung ist aus meiner Sicht zuallererst eine anerkennende Haltung zum Anderen, zur Vielfalt und Differenz. In diesem Sinne ist die Postmoderne ein Name und ein Begriff für jene Haltungen, Theorien, Praktiken und Diskurse, die sich für die Anerkennung des Anderen, der Vielfalt, der Differenz und der pluralen Demokratie engagieren. Die Postmoderne lässt sich am ehesten noch verstehen als eine Suchbewegung, als ein Versuch, ‚Spuren‘ des Anderen zu registrieren und die Konturen jener Haltung schärfer hervortreten zu lassen.

Schlagworte: Interkulturalität, Postmoderne, Haltung

abstract:

For most publications the history of the intercultural in Germany begins only with the recruitment of the immigrant workers into the 1950er years, as if it would have given before no migrations and no discourses over the ‘different’. This shows above all the historical oblivion of such discourses. Intercultural as a discourse between the ‘own one’ and ‘the different one’ has a long tradition in Europe and Germany. Europe developed from the variety carries strictly speaking the history of the intercultural in itself. The main objective and the central interest of realization of this work consist in clarifying, what actually means a theory of the intercultural and how it becomes possible? ‘Deconstruction’ as interdisciplinary aligned strategy of the text reading makes for this the necessary methodical and contentwise basis available. The practice of the Deconstruction is those of the perspective change. It does not concern today in view of the pluralism from environments and distinction from socialization forms whether we therefore consider intercultural worthwhile or not, but many more how we deal with it. The postmodernism as a mental attitude is from my view first of all an appreciative attitude on the other hand, to variety and difference. In this sense the postmodernism is a name and a term for those attitudes, theories, practices and discourses, itself for the acknowledgment of the other one, that variety, which difference and the pluralen democracy engage. The postmodernism can be earliest still understood as a search operation to register as an attempt, ‘traces’ of the other one and to let the outlines of that attitude sharper step out.

Subjects: intercultural, postmodernism, attitude

<u>Inhaltsverzeichnis</u>	S. 4
0. Einleitung	S. 6
1. Migration und Interkulturalität in Deutschland: Bestandsaufnahme, Bilanz und Perspektivenwechsel	S. 10
1.1 Migrations- und Ausländerpolitik in der Bundesrepublik Deutschland	S. 10
1.2 Ost-West-Migrationsbewegungen	S. 11
1.3 Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte	S. 13
1.4 Rechtlich-politische Rahmenbedingungen der Migration	S. 14
1.5 Der Wandel der Ausländerpolitik zu ordnungspolitischen Maßnahmen	S. 19
1.6 Von der Ausländerforschung zur interkulturellen Bildung	S. 22
1.6.1 Migration und Ausländerforschung	S. 22
1.6.2 Aufschwung der 'Ausländerpädagogik'	S. 25
1.7 Von der Kritik der Ausländerpädagogik zur Interkulturellen Bildung	S. 30
1.7.1 Kritik der Ausländerpädagogik	S. 30
1.7.2 Konstruktionen um Interkulturelle Bildung und Erziehung	S. 32
1.8 Interkulturelle Bildungsarbeit vom Hip-Hop bis zum Antirassismus	S. 37
1.9 Kritik an den interkulturellen Konzepten	S. 41
1.10 Perspektivenwechsel und Ausblick	S. 46
2. Die Konstruktionen des 'Eigenen' und des 'Anderen' durch Ordnungsstrukturen der abendländischen Moderne	S. 51
2.1 Die moderne Suche nach Ordnung	S. 51
2.2 Die Etablierung des Eigenen	S. 52
2.3 Die begriffliche Konstruktion des Eigenen	S. 62
2.4 Die Nationalisierung des Ethnischen	S. 67
2.5 Moderne Ordnungsstrukturen als Exklusion des Anderen	S. 72
3. Auswirkungen der ordnungsstrukturierenden Haltung der Moderne auf das Andere	S. 78
3.1 „Wer ist wer, wenn jeder jemand anders war?“	S. 78
3.2 Kultur als Haltung des Besonderen: Die Verabschiedung der Kultur des Wir nach Auschwitz	S. 82
4. Die archäologische Spurensuche nach dem Anderen der Moderne	S. 87
4.1 Kritik der Subjektphilosophie der Moderne	S. 88
4.2 Die Reduktion des Anderen auf das Allgemeine	S. 89
4.3 Kritik an der Anthropologie der Moderne	S. 91
4.4 Die Verkennungen und Entdeckungen des Anderen	S. 95
5. Die sprachphilosophische Dekonstruktion der logozentrischen Ordnungsstrukturen der Moderne	S. 101
5.1 Dekonstruktion als Arbeit an der Sprache	S. 102
5.2 Die sprachliche Dekonstruktion der Metaphysik der Präsenz	S. 105
5.3 Die 'Spur' des Anderen im Selben	S. 107
5.4 Dekonstruktion als Strategie der Interkulturalität	S. 111
5.5 Interkulturalität als dekonstruktive Bewegung	S. 114

6. Die ethische Dimension der Interkulturalität:	S. 120
Die unbedingte Verantwortung vor dem Anderen	
6.1 Die ethische Anerkennung des Anderen in einem Dazwischen	S. 120
6.2 Ethische Anerkennung aufgrund der Verantwortung vor dem Anderen	S. 124
6.3 Die Ethik der Dekonstruktion als Verantwortung vor dem Anderen	S. 127
6.4 Die Ethik der Interkulturalität bedeutet keine Handlungsanweisung, sondern eine verantwortliche Haltung	S. 129
7. Die Entfaltung transnationaler sozialer Bindungen und Räume aufgrund der Globalisierungsprozesse	S. 132
7.1 Dekonstruktion der nationalstaatlich orientierten Soziologie der Moderne	S. 132
7.2 Soziologie der Globalisierung	S. 133
7.3 Interkulturalitäten im Zeitalter der Globalisierung	S. 137
7.4 Globalisierung als Unterscheidung zwischen nationalstaatlicher und postnationalstaatlicher Moderne	S. 140
7.5 Globalisierung als Dekonstruktion nationalstaatlicher Deutungsmuster der Andersheit	S. 141
8. Perspektiven einer gesellschaftspolitischen Anerkennungstheorie der Interkulturalität	S. 145
8.1 Wiedererkennung und Stiftung als Momente der Anerkennung	S. 145
8.2 Anerkennung ereignet sich 'Zwischen den Kulturen'	S. 151
8.3 'Kultur' als Haltung	S. 153
8.4 Das dezentrierte Subjekt der Interkulturalität und seine Haltung	S. 162
8.5 Interkulturalität als Anerkennung positionierter Haltung der Subjekte	S. 164
8.6 Das interkulturelle Anerkennungsprojekt einer pluralen Demokratie	S. 172
9. Die gesellschaftspolitische Dimension der Interkulturalität: Postmoderne Interkulturalität als anerkennende Haltung	S. 179
9.1 Postmoderne als eine geistige Haltung	S. 179
9.2 Postmoderne Kritik an der Politik der Identität	S. 182
9.3 Postmoderne Mehrfachkodierung angesichts der Globalisierung	S. 184
9.4 Postmoderne Hybridität: Die Umstellung von Identität auf Anerkennung der Differenz	S. 186
9.5 Das postmoderne Management von Diversität und Selbstreferentialität	S. 189
9.6 Postmodernes Management der eigenen Haltung in der eigenen Lebenswelt	S. 191
10. Pädagogische Dimension der Interkulturalität	S. 196
11. Literaturverzeichnis	S. 199

0. Einleitung

Die bereits in der Bundesrepublik Deutschland veröffentlichten Bücher und Aufsätze (erstaunlicherweise meistens nur in dieser kurzen Form) über Interkulturelle Bildung und Erziehung lassen folgende Aspekte erkennen:

- Für die meisten Publikationen fängt die Geschichte der Interkulturalität in Deutschland erst mit der Anwerbung von Gastarbeitern im Jahre 1955 an, als hätte es vorher keine Migrationen und keine Diskurse über den ‘Anderen’ gegeben. Dies zeigt vor allem die Geschichtsvergessenheit solcher Diskurse.
- Bei den pädagogischen Diskursen über ‘Interkulturalität’ finden wir häufig theoriearme und unzureichende Darstellungen, Einführungen, Erklärungen über den Ist-Zustand des modernen Bildungssystems und der sogenannten multikulturellen Gesellschaft;
- Selten stoßen wir dabei aber auf konstruktive Kritik bzw. Auseinandersetzungen mit den Begriffen, Inhalten und Prämissen der Interkulturellen Bildung, auf kritische Hinterfragung des Kultur- und Identitätsbegriff bzw. auf Kritisch-konstruktive Weiterführung der Interkulturalität in Deutschland; dies alles dennoch in einem sehr beschränkten (Seiten)Umfang;
- Noch seltener stoßen wir auf Diskurse, die nicht über die Interkulturalität bloß reden, sondern mit ihr auch in einem Dialog treten. Obwohl interkulturelle Diskurs im Grunde genommen Diskurse des ‘Anderen’ sind, stoßen wir ebenfalls selten auf solche, die von Minderheiten angeregt und geführt werden. Die Theoriediskussion über Interkulturalität in Deutschland als Wirkungsgebiet ist immer noch eine Sache der deutschen Wissenschaftler. Auch hier herrscht eine unausgesprochene Arbeitsteilung: Die deutschen Wissenschaftler liefern die Theorie, die Migranten setzen sie gegebenenfalls um.

Als ein akademisch und biographisch betroffener Mensch, der sich seit seiner Ankunft in Deutschland für Interkulturalität und interkulturelle Haltung in der ‘Theorie-Praxis’ einsetzt, reichen mir die bisherigen Erklärungsansätze und -modelle der Interkulturalität eindeutig nicht aus. Sie lösen in mir eher ein Unbehagen an der Interkulturalität aus. Mein Versuch in dieser Arbeit ist daher, meinem eigenen theoretischen Anspruch und meiner eigenen Erwartung an Interkulturalität ein Stück näher heranzukommen, indem ich noch einmal die Frage stelle, was Interkulturalität eigentlich meint? Wer in dieser Arbeit nach den üblichen und gängigen Formulierungen und Argumentationen der Interkulturalität sucht, sucht vergeblich und findet nämlich außer im Kapitel I, das sich um Bestandsaufnahme der interkulturellen Diskurse bemüht, nicht viel. Ich stelle die Frage nach Interkulturalität historisch-ideengeschichtlich. Und diese geht weit hinaus über die üblichen Diskussionen um die Anwerbung von ‘Gastarbeitern’ in den 50er Jahren und die Geschichte ihrer Kinder und Enkelkinder in Deutschland.

Interkulturalität als Diskurs zwischen dem ‘Eigenen’ und dem ‘Anderen’ hat historisch eine lange Tradition in Europa und Deutschland. Das aus der Vielfalt entstandene Europa trägt im Grunde genommen die Geschichte der Interkulturalität in sich. Was bislang häufig den Veröffentlichungen und Auseinandersetzungen um den Diskurs der Interkulturalität fehlt, ist eine auf wissenschaftliche Interdisziplinarität basierende kritische Einbeziehung und Analyse der historisch entstandenen Konstruktionen, Umgangsformen und Ordnungsstrukturen der geistesgeschichtlichen, gesellschaftspolitischen sowie pädagogischen Traditionen der abendländischen Moderne im Umgang des Eigenen mit dem Anderen. Mit dieser Arbeit möchte ich diesem Anspruch in Ansätzen Folge leisten. Das Hauptanliegen und das zentrale Erkenntnisinteresse dieser Arbeit besteht also darin zu klären, was eine Theorie der Interkulturalität aus der Perspektive der Minderheiten eigentlich meint und wie sie ethisch, gesellschaftspolitisch und pädagogisch möglich wird? ‘Dekonstruktion’ als interdisziplinär ausgerichtete Strategie des ‘Textlesens’ stellt dieser vorliegenden Dissertation die notwendige

methodische und inhaltliche Grundlage bereit, um mit deren Hilfe dem Fundament hegemonialer Logiken und Texte wie 'Kultur' und 'Identität' Risse beizufügen.

Im Kontext der Interkulturalität herrschen immer noch Zugangsweisen, die damit beginnen, wie, aus welchen Staaten und weshalb die Gastarbeiter nach Deutschland gekommen sind; weshalb sie noch hier leben, wann und aufgrund welcher Beschlüsse sie dann ihre Familien nachgeholt haben; weshalb dann die Schulen auf die Tatsache von Anwesenheit der Migrantenkinder reagieren mußten usw. Diese 'Erzählungen' kennt natürlich bereits jeder Mensch, der einigermaßen mit dem Gegenstand 'Interkulturalität' und 'Migration' vertraut ist. Deshalb gehe ich in dieser Arbeit zunächst, quasi als Einleitung in die Thematik, auf eine Bestandsaufnahme der Migration und Interkulturalität nach dem Zweiten Weltkrieg ein. Diese Auseinandersetzung mit dem Ist-Zustand der Interkulturalität findet am Beginn der Arbeit vor allem deshalb statt, weil ich durch eine kritische Bestandsaufnahme und die daraus resultierende Bilanzziehung der stattgefundenen Diskussionen für einen inhaltlichen Perspektivenwechsel im Diskurs der Interkulturalität plädieren möchte (Kapitel 1).

Die interkulturelle Frage, die sich Goethe stellt, geht über die geographischen und sprachlichen Grenzen hinaus und hat nichts mit der empirischen Migration von irgend jemandem aus einem Land in ein anderes zu tun. Goethes West-Östlicher Divan bedeutet vielmehr die Bejahung einer inneren Migration, sich Einlassen auf das Andere des Eigenen und die Einbeziehung des Anderen in das Eigene durch seine Anerkennung als irreduzibler Anderer. Diese Haltung praktiziert Goethe vor allem in seinem West-Östlichen Divan. Auch die Zuneigung von Nietzsche zu Zarathustra hat kaum mit einer empirischen Wanderung von einem Ort zu einem anderen zu tun. Nietzsches Zarathustra bedeutet die Annahme der Herausforderung einer 'Spur' des Anderen weit über die Grenzen der eigenen Sprache hinaus. Adornos Auseinandersetzung mit Auschwitz und der 'Dialektik der Aufklärung', Foucaults Analyse der Macht und Subjektkonstitution in der Moderne und Derridas Dekonstruktion als Arbeit an der Sprache der Moderne stellen ebenfalls die interkulturelle Frage viel tiefer und existentieller, nämlich nach den Ordnungsstrukturen der Moderne im Umgang mit dem 'Anderen' und nach Irrwegen der 'Vernunft' und 'Rationalität' einer monokulturellen Moderne. Sie beziehen somit eine eindeutige Position zugunsten des ausgeschlossenen und unterdrückten 'Anderen'.

Die Beschäftigung mit dem Thema 'Interkulturalität' ist somit eingebunden in das Projekt einer Untersuchung der geistesgeschichtlichen Grundlagen der Moderne, um zu einigen Hypothesen zu gelangen, weshalb Interkulturalität, das Andere des Eigenen, Ambivalenz und Vielfalt, im Kontext der europäischen Moderne unterdrückt wurden. Dabei wird die europäische Moderne in dieser Arbeit nicht nur als eine historische Periode aufgefaßt, sondern vor allem als eine geistige Haltung, Ordnung im Diskurs der Macht und des Wissens herzustellen, und dabei das ambivalente Andere aus diesen Ordnungsstrukturen auszuschließen. Die Konstruktionen des Eigenen und des Anderen stellen somit bestimmte Beziehungsverhältnisse dar, die gesellschaftspolitisch von einem bestimmten Machtdiskurs in einer historischen Periode erzeugt werden. Es gilt deshalb zu fragen, welche historischen und gesellschaftlichen Funktionen die Abgrenzung des Eigenen vom Anderen in der Moderne zu erfüllen hatte. Es scheint mir im Kontext der Interkulturalität als eine notwendige Voraussetzung, sich mit den ordnungsstrukturierenden Haltungen der Moderne im Umgang mit dem Anderen auseinanderzusetzen. Bei einer näheren Betrachtung stellen wir dabei bestimmte ordnungsstrukturierende Grundprämissen im Umgang des Eigenen mit dem Anderen fest, die für die Exklusion des Anderen aus dem eigenen Ordnungssystem sorgen. Weshalb die Genese dieser historisch und machtdiskursiv konstruierten Ordnungsstrukturen eng mit dem System des europäischen Kolonialismus verbunden ist, gilt zu klären. In diesem

Zusammenhang soll erläutert werden, welche entscheidenden Einflüsse der Kolonialismus auf das Selbstverständnis der Moderne als christliches Abendland hatte (Kapitel 2). In Deutschland sorgte der 'Volksgeist' im Prozeß der Nationalstaatsbildung für die Exklusion der Juden, denen trotz ihrer geistigen und gesellschaftlichen Bemühungen die Anerkennung verweigert wurde. Als Konsequenz dieser Auswirkungen der 'Dialektik der Aufklärung' auf das Andere verabschiedeten sich Adorno und Horkheimer von der 'Kultur des Wir', insbesondere nach Auschwitz (Kapitel 3). Daher soll im Verlauf dieser Arbeit, der in der Moderne kollektivistisch-nationalistisch konstruierte und praktizierte Begriff der 'Kultur', vor allem wegen ihrer vernichtenden Auswirkung auf das Andere, dekonstruiert werden.

'Dekonstruktion' heißt bei Derrida, die strukturierte Genealogie der Begriffe zu denken. 'Dekonstruktion' als interdisziplinär ausgerichtete Strategie des 'Textlesens' gibt uns Anregungen, dem Fundament hegemonialer Logiken und Texte Risse beizufügen. Die Strukturalität der Struktur wird durch die verursachten Risse sichtbar. Dabei geht es mir um eine Verschiebung bzw. Destabilisierung moderner Ordnungsstrukturen. Ich situiere damit das Denken der 'Ordnung' an einem konkreten historischen, geographischen und politischen Ort. Zu diesem Zweck ist es m.E. erforderlich, zwischen zwei miteinander verbundenen Formen der Vernunft- und Subjektkritik der Moderne zu unterscheiden, deren Unterscheidung aber die Voraussetzung ist für eine Klärung dessen, was man als 'moderne' Wissensform bezeichnen kann. Ich meine erstens die psychologisch-sozialphilosophische Demaskierung des modernen Subjekts und seiner Vernunft sowie Kritik der 'instrumentellen' bzw. 'identitätslogischen' Vernunft und ihres Subjekts (Kapitel 4), zweitens die sprachphilosophische Kritik (Dekonstruktion) der Vernunft und ihres Subjekts (Kapitel 5).

Es gilt des Weiteren mit Hilfe der poststrukturalistischen und dekonstruktivistischen Kritik herauszufinden, weshalb die Annahme einer ethischen Dimension der Interkulturalität für die Anerkennung des Anderen erforderlich ist. Hierbei geht es außerdem festzuhalten, weshalb die Ethik der Interkulturalität keine Handlungsanweisung, sondern eine verantwortliche Haltung impliziert (Kapitel 6). Im Anschluß an diesem Kapitel soll die Entfaltung transnationaler sozialer Bindungen und Räume aufgrund der Globalisierungsprozesse soziologisch erläutert werden. Diese Herangehensweise erfordert allerdings zunächst die nationalstaatlich orientierte Soziologie der Moderne einer dekonstruktiven Analyse zu unterziehen. Denn gerade im Hinblick auf die Weltgesellschaft ist es die Aufgabe einer Soziologie der Globalisierung, sich mit den hybriden Vergesellschaftungsformen auseinanderzusetzen, die sich jenseits der Identitätslogik der nationalstaatlichen Moderne im eigenen Leben der Menschen ereignen. In diesem Sinne werden die transnationalen sozialen Bindungen und Räume, die gerade als Folge der Globalisierungsprozesse entfaltet werden, aus der Sicht einer postmodernen Soziologie der Interkulturalität als eine Chance für die Dekonstruktion nationalstaatlicher Deutungsmuster der Fremdheit und Andersheit positiv bewertet (Kapitel 7).

Neben einem sprachphilosophischen Gebrauch des Anerkennungsbegriffs für die Begründung der ethischen Dimension der Interkulturalität mache ich allerdings auch einen sozialphilosophischen Gebrauch des Anerkennungsbegriffs, um dadurch auch noch die gesellschaftspolitische Dimension einer Theorie der Interkulturalität zu begründen. Die gesellschaftspolitische Dimension der Interkulturalität betont im Grunde genommen die Möglichkeitsbedingungen sozialer Anerkennung des empirischen sozialen Anderen in Mitten der Vielfalt und Unübersichtlichkeit gesellschaftlicher Interaktionen. Die Betonung der Notwendigkeit einer sowohl ethischen als auch gesellschaftspolitisch begründeten Anerkennung des Anderen ergibt sich vor allem aus den bereits erläuterten historischen Erfahrungen des Anderen mit den europäischen Ordnungsstrukturen der Moderne. Deshalb

gilt es, zunächst einen kurzen Überblick über die Anerkennungstheorie von Hegel wiederzugeben, der die Idee der Gegenseitigkeit in die soziale Anerkennungstheorie eingeführt hat. Darauf aufbauend erläutere ich die Unterschiede zwischen einer modernen und postmodernen Anerkennungstheorie, die sich aufgrund des dekonstruktiven Charakters der Gegenseitigkeit im Kampf um gesellschaftspolitische Anerkennung ergeben. Im Kampf um gesellschaftspolitische Anerkennung gilt es ferner, Kultur als 'Haltung' und Interkulturalität als 'aner kennende Haltung' der dezentrierten Subjekte zu deuten. Die Idee und der Vorschlag (vgl. Literaturverzeichnis), 'Kultur als Haltung' und 'Interkulturalität als aner kennende Haltung' zu definieren, entstand bei mir zuerst 1997 als Konsequenz meiner durch das Studium der Fachrichtungen Magister Soziologie, Diplom Pädagogik und Realschullehramt bedingte Reflexionen über die vorhandenen theoretischen Defizite bei der Begründung der 'Interkulturalität', als Konsequenz meiner in Zusammenarbeit mit Prof. Griese und Prof. Siebert durchgeführten Forschungsarbeiten über die Praxis der Interkulturellen Bildungsarbeit. Diese Idee soll nun im Verlauf dieser vorliegenden Dissertation begründet und vertieft werden (Kapitel 8).

Aufgrund der bisherigen Ausführungen in dieser Dissertation komme ich nun im Anschluß noch einmal auf die Frage, welche gesellschaftspolitischen und theoretischen Konsequenzen sich aus diesen Dekonstruktionen für eine postmoderne Theorie der Interkulturalität ergeben und welche Umstellungen damit für das postmoderne Subjekt und sein eigenes Leben verbunden sind. Es gilt nun, diese Umstellungen plausibel zu erklären (Kapitel 9).

Die gesellschaftspolitische Anerkennung der Differenz ist auf die Praxis einer pluralen Demokratie angewiesen. Es stellt sich nun vor diesem Hintergrund schließlich die Frage, woran die pädagogische Dimension einer postmodernen Interkulturalität besteht? Und wie können wir die Interkulturalität als aner kennende Haltung pädagogisch praktizieren? Denn: 'Lernen' heißt nicht wechselseitige Wiedererkennung und Bestätigung des Bestehenden, sondern Interesse an der Dekonstruktionsarbeit und Differenz, Interesse an der Sicht des Andersdenkenden und an der reflexiven Vergewisserung, warum wir so und nicht anders denken und beobachten. Deshalb stellt sich die Frage, wie eine pädagogische Thematisierung und Einbeziehung von interkulturellen Lebenswelten von Minderheiten, das Interesse an der Sicht des Andersdenkenden fördern sowie zu einer reflexiven Vergewisserung der eigenen Deutungen und Konstruktionen beitragen kann (Kapitel 10).

Für die finanzielle Unterstützung meines Promotionsvorhabens durch ein Stipendium möchte ich mich bei der Friedrich-Ebert-Stiftung herzlichst bedanken. Bedanken möchte ich mich außerdem bei allen Mitgliedern der Arbeitsgruppe 'INTERPÄD' der Universität Hannover für die anregenden Jahre der Zusammenarbeit, vor allem aber bei Prof. Dr. Gertrud Achinger, Prof. Dr. Horst Siebert und Prof. Dr. Hartmut M. Griese für ihre liebenswerte Art der Begleitung meines akademischen Werdegangs.

1. Migration und Interkulturalität in Deutschland: Bestandsaufnahme, Bilanz und Perspektivenwechsel

1.1 Migrations- und Ausländerpolitik in der Bundesrepublik Deutschland

Migrationen hat es schon immer gegeben. Die Urmenschen, unsere Vorfahren, sollen ja aus Afrika stammen. Die jüdischen, christlichen und moslemischen Glaubenslehren weisen auf unsere gemeinsamen Eltern, Adam und Eva, hin. Zahlreiche große Wanderungen in der Neuzeit, klimatisch, sozial, wirtschaftlich und politisch bedingte, geben längst ein neues Bild von unserer 'Einen-Welt'. Hinzu kommen noch unzählige fortdauernde Binnenmigrationen im Zuge der Industrialisierung und Modernisierung der Produktionsverhältnisse sowie kriegerischen Auseinandersetzungen. Im Rückblick reden Migrationsforscher daher vom 20. Jahrhundert als 'Jahrhundert der Migration und Flucht'.

Wer einmal von der völkischen Definition der deutschen Staatsbürgerschaft absieht, merkt, daß in Westeuropa längst das Kriterium der Residenz das entscheidende Kriterium zur Auswahl der Staatsbürger eines Staates geworden ist. Das entscheidende und vorherrschende Kriterium der Staatsbürgerschaft in Deutschland ist gemäß der kaiserlichen Richtlinie von 1913 immer noch die Blutsverwandtschaft. Auf der rechtlichen Ebene kolonialisiert Deutschland, selbst am Beginn des 21. Jahrhunderts, immer noch die Menschen¹.

Der Begriff der Migration umfaßt Nuscheler zufolge alle Wanderungsbewegungen: „die interne Landflucht, grenzüberschreitende Wanderungen aus verschiedenen Motiven, die freiwillige Auswanderung oder Vertreibung durch Kriege oder Diktatoren, die durch Arbeitsverträge regulierte Arbeitsmigration und die 'wilde' oder illegale Suche nach der Arbeit jenseits der Grenzen des eigenen Staates“². Die Gründe der Migrationen und Wanderungen sind „häufig so eng miteinander verflochten, daß begriffliche Abgrenzungen schwierig oder gar willkürlich sind“³. Es vermengen sich daher als Wanderungsgründe eine Reihe gesellschaftlicher Tatbestände wie Arbeitslosigkeit oder Kriege mit individuellen Deutungen und Wahrnehmungen der eigenen Lebenssituation. Daher sind nicht nur Migrationsgründe vielfältig, sondern auch die Migrantinnen und Migranten stammen aus sehr heterogenen Lebenswelten.

Häufig fließen Migrationsforschern zufolge die voneinander zu unterscheidenden 'Push- und Pull-Faktoren' der Migration ineinander. Push-Faktoren (Schubfaktoren), die „die Menschen dazu bewegen oder dazu zwingen, ihre Heimat <...> zu verlassen, sind Bedingungen am Herkunftsort, die als unerträglich erfahren oder als bedrohlich empfunden werden“. Pull-Faktoren (Sogfaktoren) „entstehen in den Zielländern, indem sie etwas anbieten (Arbeit, Wohlstand, Freiheit), was auf Angehörige anderer Staaten anziehend wirkt“⁴. Bei Fluchtbewegungen scheinen die Schubfaktoren und bei der Arbeitsmigration und dauerhafte Migration (z.B. bei Aus- und Übersiedlern) die Pull-Faktoren zu überwiegen. Auf jeden Fall sind Migrationsgründe nicht monokausal zu erklären und es besteht eine Reihe von sich wechselseitig verstärkenden strukturellen Ursachen für die weltweiten Migrationen unserer Zeit.. Feststeht, daß die Menschen durch Abwanderung ihren Protest und Widerspruch zu

¹ An dieser Haltung ändert auch die rot-grüne Reform der Staatsbürgerschaft des Jahres 2000 nicht viel. Während den Aus- und Übersiedlern gemäß des Grundgesetzes ein Recht auf ihr Deutschsein zugestanden wird, müssen die in der Bundesrepublik längst ansässigen Migranten viele rechtliche Hürden überwinden, bis ihnen nach der Aufgabe ihrer bisherigen Staatsbürgerschaft die deutsche Staatsbürgerschaft zuerkannt wird. Eine doppelte Staatsbürgerschaft ist demnach nur in seltensten Fällen als Ausnahme möglich.

² Vgl. Nuscheler 1995, S. 27

³ Vgl. ebd., S. 27

⁴ Vgl. ebd., S. 32

‘bestehenden Verhältnissen’ zu demonstrieren versuchen. Diesen Protest auch in die Tat umzusetzen, ist nicht (mehr) immer leicht. Auch wenn völkerrechtlich das Recht auf Auswanderung als Menschenrecht anerkannt ist, steht dem kein komplimenteres Recht auf Einwanderung gegenüber⁵. Migration als ‘Bumerangeffekt’ ist daher eine Folge der ungleichen Entwicklung in der Weltgesellschaft: „Sie kulminiert in der Verschuldungskrise, die Entwicklung blockiert, Verelendungsprozesse verschärft, Demokratisierungsprozesse erschwert und migrationsfähige Mittelschichten proletarisiert hat“. Daher ist die internationale Migrationsbewegung auch als eine Begleiterscheinung der globalen ‘Dorfgemeinschaft’, der weltweit geförderten Mobilität der Produktionsfaktoren, anzusehen⁶.

Während Europa im 19. Jahrhundert seine ‘soziale Frage’ durch Auswanderung exportiert und damit seine Arbeitsmärkte entlastet und dem ‘revolutionären Druck’ ein Ventil geöffnet hat, wurden fast alle westeuropäischen Staaten seit dem Zweiten Weltkrieg zu Einwanderungsländern. Nicht nur ‘farbige’ Migranten aus den ehemaligen Kolonien, sondern auch ‘Kolonialtruppen’ kamen im Zuge der Dekolonialisierung wieder zurück. Länder wie Großbritannien, Frankreich, Italien, Spanien, Holland und Belgien wurden nach dem Zweiten Weltkrieg und besonders im Laufe der letzten Jahrzehnte von ihrer Kolonialgeschichte eingeholt. So wurde Westeuropa und vor allem Deutschland zum Einwanderungsland wider Willen.

Deutschland hatte während der letzten Monate des Zweiten Weltkriegs und besonders direkt danach mit der Aufnahme von Vertriebenen und Kriegsflüchtlingen als Folge der Niederlage zu tun. Bade zufolge sind die Deutschen historisch allerdings ‘wanderungserfahren’ durch: „Aus-, Ein- und Transitwanderungen, Arbeitswanderungen von Deutschen ins Ausland und von Ausländern nach Deutschland“ und „Flucht und Vertreibung von Deutschen ins Ausland und von Ausländern nach Deutschland, von Deutschen als Opfern und von Deutschen als Tätern“⁷.

1.2 Ost-West-Migrationsbewegungen

Zu den größten Wanderungsbewegungen der Geschichte zählen die auf über 30 Millionen geschätzte Einwanderung in die westeuropäischen Ländern seit dem Zweiten Weltkrieg. An diesen Wanderungen nehmen Deutsche in einem beträchtlichen Umfang teil: „Nach Schätzungen der ‘Organisation für europäische wirtschaftliche Zusammenarbeit’ (OEEC) wanderten 1945-1952 über 180.000 in andere westeuropäische Länder aus, wobei Frankreich mit etwa 75.000 und Großbritannien mit etwa 52.000 an der Spitze lagen. Nicht gezählt wurden hierbei Saisonarbeitskräfte, und von den zeitweilig über 100.000 deutschen Zivilarbeitern in Frankreich waren lediglich 40.000 berücksichtigt. Weit übertroffen wurde diese innereuropäische Wanderung von derjenigen nach Übersee. Zwar war die vermutete Zahl der deutschen Auswanderer in den ersten drei Nachkriegsjahren aufgrund restriktiver Bestimmungen der Besatzungsmächte mit lediglich 32.000 noch denkbar gering, doch schnellte sie mit Beginn der 1950er Jahre in einem seit Jahrzehnten nicht mehr gekannten Ausmaß in die Höhe. Bis 1961 gingen nach Angaben des Statistischen Bundesamtes 779.700 Deutsche in überseeische Länder, davon 384.700 in die USA, 234.300 nach Kanada und 80.500 nach Australien“⁸. Dabei geht es diesen Ländern um die sorgsam ausgewählter und gut ausgebildeter Einwanderer aus dem ehemaligen Feindstaat.

⁵ Vgl. ebd., S. 36 f

⁶ Vgl. ebd., S. 37

⁷ Vgl. Bade 1994 c, S. 12

⁸ Vgl. Steinert 1992, S. 386

Bis weit in die 1950er Jahre hinein ist Bundesrepublik Deutschland Ein- und Auswanderungsland zugleich: „Die deutsche Politik der 1950er Jahre richtete sich sowohl auf die Auswanderung von Deutschen, als auch auf die Zuwanderung von Ausländern in die Bundesrepublik. ‘Auswanderungspolitik’ und ‘Zuwanderungspolitik’ bestanden nicht nebeneinander, sondern waren Teile einer komplexen Wanderungspolitik, die mittel- bis langfristig in interministeriellen Besprechungen geplant wurde“⁹.

Die Anfänge der Migrations- bzw. Ausländerpolitik in der Bundesrepublik werden in der gängigen Literatur zum Thema ‘Interkulturalität’ irreführend mit dem Jahre 1955 datiert, in dem das erste Anwerbeabkommen unterzeichnet wird. Dieser Zuwanderung von angeworbenen Arbeiterinnen und Arbeitern gehen jedoch zwei große, als Folgen des Zweiten Weltkrieges verursachte, Migrationsbewegungen in Ost-West-Richtung voraus: Die Zuwanderung von Vertriebenen von 1944 bis 1950 sowie partiell dazu, insbesondere jedoch von 1950 bis zum Bau der Berliner Mauer 1961, die der DDR-Flüchtlinge¹⁰. Mit der Zuwanderung von Vertriebenen sowie Flüchtlingen aus der DDR bzw. aus den osteuropäischen Staaten erlebt die noch im Entstehen begriffene Bundesrepublik unmittelbar nach dem Ende des Zweiten Weltkrieg die ersten großen Migrationsbewegungen. Der Umfang der Zuwanderung von Vertriebenen und Flüchtlingen wird bis Juni 1961 auf 12 Millionen Personen beziffert¹¹. Diese Ost-West-Migrationsbewegungen machen mehr als 90% des Bevölkerungszuwachses zwischen 1950 und 1961 aus und stellen damit 1961 fast ein Viertel der Gesamtbevölkerung der Bundesrepublik Deutschland¹². Volkswirtschaftlich gesehen, sind diese Zuwanderungen von großer Tragweite. Insbesondere die Vertriebenen können durch Ansiedlung in agrarisch dominierte Gebiete wie Bayern, Niedersachsen und Schleswig-Holstein den dortigen Arbeitskräftemangel in der Landwirtschaft beheben¹³. Knuth Dohse sieht die Vertriebenenzuwanderung und Flüchtlingsbewegungen als Äquivalent für Ausländerbeschäftigung, ohne die bereits Ende der 40er Jahre Wachstums- und Struktureinbrüche zu verzeichnen wären¹⁴.

Als Arbeitskraft und als Reservearmee sind die Vertriebenen und Flüchtlinge funktional gesehen zwar mit den seit Mitte der 50er Jahre angeworbenen ausländischen Arbeiter zu vergleichen, dennoch gibt es wesentliche Unterschiede, die den jeweiligen Status der Gruppen und deren zu erwartende Eingliederung in die bundesrepublikanische Gesellschaft determinieren. Aufgrund der deutschen Volkszugehörigkeit und Sprache wird die Gleichberechtigung der Vertriebenen und Flüchtlinge aus nationalen Erwägungen gefördert. Die Eingliederung wird außerdem aufgrund der nicht zu erwartenden Rückkehrperspektive forciert. Insgesamt trifft die Zuwanderung der Flüchtlinge und Vertriebenen auf eine werdende und wandernde Gesellschaft, welche sich von der Aufnahmegesellschaft der 60er und 70er Jahre wesentlich unterscheidet¹⁵.

1.3 Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte

Am Beginn der organisierten Anwerbung von Ausländern stehen, sorgsam von der Öffentlichkeit abgeschirmt, die Zuwanderung einer Gruppe Siebenbürger Sachsen nach Nordrhein-Westfalen. Der OEEC-Ratsbeschluss vom Oktober 1953 erlaubte den Arbeitgebern der Mitgliedsländer, „ausländische Arbeitskräfte zu beschäftigen, wenn eine Stelle innerhalb

⁹ Vgl. ebd., S. 389

¹⁰ Vgl. Dohse 1981, S. 137

¹¹ Vgl. ebd.

¹² Vgl. Herbert 1986, S. 180

¹³ Vgl. ebd., S. 183

¹⁴ Vgl. Dohse 1981, S. 138

¹⁵ Vgl. Herbert 1986, S. 185 f

von vier Wochen nicht mit einer einheimischen Arbeitskraft zu besetzen war“¹⁶. Die ersten Forderungen nach einem staatlichen Anwerbeabkommen seitens der Wirtschaft werden schon in der ersten Hälfte der 50er Jahre laut. Die Franzosen lehnen bis 1948 die Aufnahme von Vertrieben und Flüchtlingen in ihre Besatzungszonen ab. Dies führt zu einem niedrigen Vertriebenenanteil in Rheinland-Pfalz und Baden-Württemberg. So meldet beispielsweise der Bauernverband Württemberg-Baden einen jährlichen Fehlbedarf von bis zu 100.000 Arbeitskräfte an. Die Behörden bleiben jedoch bei ihrer Ablehnung der Anwerbung. Es kommt durch den Bauernverband Württemberg-Baden 1955 zur ersten Anwerbung ausländischer Arbeitskräfte in der Bundesrepublik, infolge derer 300 italienische Landarbeiter nach Stuttgart kommen¹⁷. Als weitere Gründe für den Arbeitskräftemangel sind außerdem die Verkürzung der Arbeitszeit, Verlängerung der Urlaubszeit, Vorverlegung der Ruhestandsgrenze, Verlängerung der Ausbildungszeit, ungünstige Bevölkerungsstruktur und der Aufbau der militärischen Organisationen zu erwähnen¹⁸.

Bundeswirtschaftsminister Erhard erörtert bereits 1954 die Möglichkeit einer Zulassung vornehmlich landwirtschaftlicher Arbeiter mit dem italienischen Außenminister. Seine Erwägung stößt sowohl bei den Gewerkschaften als auch den Vertriebenenverbänden auf großen Widerstand. Diese berufen sich in ihrem Widerspruch auf die durchschnittliche Arbeitslosenquote von 7%. Trotzdem wird am 20. Dezember 1955 in Rom das deutsch-italienische Anwerbeabkommen geschlossen. Bei einer bundesdurchschnittlichen Arbeitslosenquote von 5,1% zu dieser Zeit liegt die selbige Quote in Nordrhein-Westfalen bei 2,9%, in Baden-Württemberg bei 2,2% und in Schleswig-Holstein bei 11,1%. Die Arbeitslosenquote der männlichen Erwerbstätigen in der Bundesrepublik beträgt zur gleichen Zeit allerdings 1,8%. Dies bedeutet, daß die leicht zu rekrutierenden deutschen Arbeitskräfte nahezu vollbeschäftigt sind¹⁹. Daher folgten dem deutsch-italienischen Abkommen von 1955 schon 1960 entsprechende Vereinbarungen mit Spanien und Griechenland. Durch den Bau der Berliner Mauer und das daraus resultierende endgültige Versiegen der Arbeitskräftezufuhr aus der DDR folgt die Anwerbevereinbarung mit der Türkei am 30.10.1961. Danach gibt es weitere Vereinbarung mit Marokko (1963), Portugal (1964), Tunesien (1965) und Jugoslawien (1968)²⁰. In dieser Zeit wird Ausländerbeschäftigung als kurz- bzw. mittelfristige arbeitsmarktpolitische Übergangserscheinung gesehen, die sich in der allgemein üblichen Bezeichnung der ‘Gastarbeit’ niederschlägt: „Im öffentlichen Sprachgebrauch der 1960er Jahre bürgerte sich nicht von ungefähr für Arbeitskräfte aus den ‘Anwerbeländern’ die nicht-amtliche Bezeichnung ‘Gastarbeiter’ ein. Der Name war Botschaft; denn ‘Gast’ ist nur, wer nicht auf Dauer bleibt“. Der Begriff ‘Gastarbeiter’ impliziert, wie die Rede von den ‘ausländischen Wanderarbeitern’ im Kaiserreich, eine beruflich-soziale Klassifizierung mit dem Schwergewicht auf un- bzw. angelernten Arbeitern²¹. Die von den Bedürfnissen des Arbeitsmarkts diktierten Reihenfolgen der Anwerbungen haben auch Auswirkungen auf die Wahrnehmungsweisen des sogenannten ‘Ausländerproblems’. Die türkischen Arbeitsmigranten stellen nicht nur die größte Gruppe der Einwanderer in Deutschland, sondern werden oft in den Branchen eingestellt, die noch nicht von den südeuropäischen Arbeitsmigranten besetzt sind. Sie arbeiten u.a. als Müllarbeiter, Putzfrauen oder Straßenkehrer die dreckigsten Arbeiten und werden oft durch die Konzentration in den marginalen Stadtteilen als rückständig stigmatisiert. So entwickelt sich in der Bundesrepublik nach und nach eine Situation, in der die ‘ausländischen Mitbürger’, oder laut Rotationsprinzip

¹⁶ Vgl. Steinert 1992, S. 391

¹⁷ Vgl. Meier-Braun 1995, S. 14

¹⁸ Vgl. Geiselberger 1972, S. 18

¹⁹ Vgl. Herbert 1986, S. 190

²⁰ Vgl. Bade 1992

²¹ Vgl. ebd., S. 394 f

trefflicher gesagt: 'ausländischen Mietbürger'!, ohne Bürgerrechte aus der deutschen 'Bürgergesellschaft' ausgeschlossen sind.

Ein zentrales Element der Arbeitsmarktpolitik dieser Zeit, angewendet auf Ausländer, ist das Rotationsprinzip, basierend auf der Möglichkeit der Behörden, Dauer und Umfang der Ausländerbeschäftigung flexibel und bedarfsgerecht steuern zu können. Die Entsendeländer gehen von einem Abbau ihrer sozialen Spannungen durch den Export von Arbeitslosigkeit und einem Entwicklungsschub aus. Die Gewerkschaften räumen ihre anfängliche Skepsis gegenüber der Öffnung des Arbeitsmarktes beiseite und sehen mit der wachstums- und arbeitsmarktpolitischen Perspektive der Ausländerbeschäftigung die Chance, Forderungen und Interessen ihres klassischen Klientels durchzusetzen. Staat und Wirtschaft profitieren von der Rotation durch Einsparung sozialer und infrastruktureller Kosten und „die einzelnen Ausländer erhoffen sich von dem befristet geplanten Aufenthalt eine Lösung ihrer jeweiligen individuellen Probleme wie Arbeitslosigkeit und finanzielle Notlage“²².

Somit ist eine der Verkennungsformen des Anderen dessen Reduktion auf einen Begriff zwecks Abgrenzung vom Eigenen. So bezeichnet man Menschen, die seit den 1950er Jahren zur Arbeit nach Deutschland geholt werden, zunächst als 'Fremdarbeiter' dann als 'Gastarbeiter' und später als 'ausländische Arbeitnehmer'. Obwohl diese 'ausländischen Arbeitnehmer' und Arbeitnehmerinnen in die Sozialkassen bezahlen und zum wirtschaftlichen Aufschwung der Nachkriegszeit beitragen, damit ein Teil des 'Wirtschaftssystems' sind, gelten sie dennoch als 'Außenseiter', 'Fremde' und 'Ausländer'. Als 'Ausländer' bezeichnet man diejenigen Menschen, die zwar für eine bestimmte Zeit in der Bundesrepublik Deutschland zwecks Arbeitsverrichtung und Funktionserfüllung geduldet werden, dennoch aufgrund ihrer sogenannten 'nationalen' Abstammung und 'kulturellen' Zugehörigkeit nicht als eigene Staatsbürger galten. Somit setzen sich die im historischen Kontext der Nationwerdung entstandene Begriffe des Ausländers, Nationalen und Kulturellen ihre abgrenzende Funktion in der bundesrepublikanischen Nachkriegsgesellschaft fort.

1.4 Rechtlich-politische Rahmenbedingungen der Migration

Die Gesamtzahl ausländischer Erwerbstätige beträgt 1959 rund 167.000. Diese Zahl entspricht eine Ausländerquote von 0,8% aller in der Bundesrepublik Erwerbstätigen²³. Während die Beschäftigung ausländischer Arbeiter in den gesamten 50er Jahren quantitativ unbedeutend erscheint, kommt diesem Zeitraum jedoch Interesse im Hinblick auf die Schaffung und Rekonstruktion ausländergesetzlicher Instrumentarien zu.

Mit der Gründung der Bundesrepublik Ende der 40er Jahre ist das Problem der unter dem Faschismus nach Deutschland verschleppten ausländischen Zwangsarbeiter in der westdeutschen Bevölkerung weitestgehend nicht mehr präsent. Die den Zwangsarbeitern zugefügten Verbrechen werden einer kleinen Clique von NS-Führern zugeschrieben, so daß die Bestrafung der Hauptrepräsentanten der Ausbeutung in der deutschen Großindustrie vergleichsweise milde ausfällt. Für den Umgang mit den ehemaligen Zwangsarbeitern sind bis April 1951, in dem das „Gesetz über die Rechtsstellung heimatloser Ausländer“ erlassen wird, die alliierten Siegermächte und die internationale Flüchtlingsorganisation der Vereinten Nationen verantwortlich. Die meisten der Zwangsarbeiter emigrieren jedoch in dieser Zeit, so daß das Gesetz bei Inkrafttreten lediglich auf 200.000 Ausländerinnen und Ausländer zutrifft²⁴.

²² Vgl. Esser 1983, S. 99

²³ Vgl. Dohse 1981, S. 145

²⁴ Vgl. ebd., S. 135

Die Institutionalisierung der ausländerrechtlichen Determinanten, unter denen ab 1955 und verstärkt in den 60er Jahren wieder ausländische Arbeiter angeworben werden, fällt in die erste Hälfte der 50er Jahre. Im Jahr 1951 werden die ausländerbehördlichen Befugnisse auf die deutsche Verwaltung zurückübertragen. In Anwendung des Prinzips der Rechtskontinuität gemäß Artikel 123 Absatz 1 GG wird im Januar 1951 die Ausländerpolizeiverordnung (APVO) vom 22.08.1938 durch das Bundesinnenministerium für anwendbar erklärt. Die Ausländerpolizeiverordnung macht die allgemeine Aufenthaltserlaubnis für Ausländer in § 1 davon abhängig, ob sie ihrer Persönlichkeit und dem Zweck ihres Aufenthaltes nach die Gewähr dafür bieten, der ihnen gewährten 'Gastfreundschaft' würdig zu sein. Außerdem gelingt durch die Rekonstruktion der APVO die Reetablierung des klassischen Kontrollinstruments über die Ausländer: die freie Befugnis zur Ausweisung²⁵. Ebenfalls aufgrund des 'Kontinuitätsprinzips' wird im Februar 1952 durch den Bundesarbeitsminister die „Verordnung über ausländische Arbeitnehmer“ (AuslVO) vom Januar 1933 wieder in Kraft gesetzt. Diese Verordnung regelt den Zugang zum Arbeitsmarkt. Danach erfolgt eine Beschäftigungsgenehmigung für ausländische Arbeit nach den Bedürfnissen der inländischen Wirtschaft und der Lage des inländischen Arbeitsmarktes. Nach AuslVO ist eine Beschäftigungsgenehmigung auf höchstens zwölf Monate befristet. Sie erlischt automatisch bei Ausscheiden der ausländischen Arbeitskraft aus der Arbeitsstelle. Eine weitere Vorentscheidung über die spätere Form der Ausländerbeschäftigung stellt die Verstaatlichung der Bundesanstalt für Arbeit dar. Diese Maßnahme führt, wie wir später sehen, zu einer Verstaatlichung der Ausländerbeschäftigung in der Bundesrepublik Deutschland²⁶.

Schon Anfang der 60er Jahre veranlaßt die wachsende Zahl ausländischer Arbeiter in der Bundesrepublik den Gesetzgeber, bisher geltende Verordnungen dieser Entwicklung anzupassen. So heißt es in der dem 1962 in den Bundestag eingebrachten Gesetzesentwurf beigefügten amtlichen Begründung zum Thema „Grundgedanken und Schranken des Fremdenrechts“, daß fremde Staatsangehörige und Staatenlose zu dem Aufenthaltsstaat „nicht in einem Treue- und Rechtsverhältnis mit eigenen Rechten und Pflichten“ stehen und daß ihnen gegenüber der Staat nach „Zweckmäßigkeitserwägungen, die nach politischen Zielen ausgerichtet sind“, handelt²⁷. Dieser Ermessensspielraum wird durch das Inkrafttreten des Ausländergesetzes am 01.10.1965 gesetzlich verankert. Neben diesem gesetzlich normierten prinzipiellen Ermessen bietet das Ausländergesetz die Möglichkeit, die Aufenthaltserlaubnis zeitlich und räumlich zu beschränken sowie diese mit Bedingungen und Auflagen zu versehen. Von besonderer Brisanz ist die in § 6 des Ausländergesetzes verankerte Möglichkeit, politische Betätigung von Ausländern zu unterbinden. Knuth Dohse zeigt, daß diese Repression, wie im Fall persischer Studenten im Rahmen des Schah-Besuches 1967, nicht nur die staatliche Behandlung von Intellektuellen betrifft, sondern ein Element antikommunistischer Disziplinierung von ausländischen Arbeitern darstellt²⁸. Insgesamt konstituiert das Ausländergesetz von 1965 ein Verhältnis, in dem die Ausländer unter der Herrschaft der Verwaltung und nicht des Rechts stehen. Dieses Verhältnis ermöglicht ein nahezu uneingeschränktes Verwaltungshandeln, welches sich an den jeweiligen politischen Zwecksetzungen orientiert²⁹. Damit verabschiedet der Bundestag am 28.04.1965 ein Gesetz, das „keine Ablösung nationalsozialistischen Rechts darstellt, sondern <...> umgekehrt an eine verschärfte Form faschistischen Fremdenrechts“ bedeutet³⁰. Es bestimmt bis 1990 die

²⁵ Vgl. ebd., S. 141

²⁶ Vgl. ebd., S. 143

²⁷ Vgl. Huber 1981, S. 137

²⁸ Vgl. Dohse 1981, S. 278 ff

²⁹ Vgl. ebd., S. 250

³⁰ Vgl. ebd., S. 249

rechtliche Lage der Ausländer in der Bundesrepublik als eine von ständiger Angst vor unverschuldetem Existenzverlust geprägten, permanenten Ausnahmesituation.

Ausgelöst durch die Rezession und Wirtschaftskrise 1966/67 gibt es die ersten breiten Diskussionen um die Ausländerbeschäftigung im Bundestag. Der damalige Wirtschaftsminister der Großen Koalition Schiller lobt die „ausgesprochen günstigen Wirkungen“ der Ausländerbeschäftigung in Krisenzeiten und erläutert: „Da ein erheblicher Teil der ausländischen Arbeitnehmer nur für eine begrenzte Zeit in der Bundesrepublik arbeiten will, muß eine große Zahl von ihnen immer wieder durch Neuanwerbungen ersetzt werden. Daraus ergibt sich aber auch, daß allein schon durch eine Veränderung der Nachfrage der Unternehmen nach ausländischen Arbeitnehmern deren Beschäftigung flexibel gehalten wird. Gerade die jüngsten Erfahrungen mit der konjunkturellen Entwicklung haben dies ausdrücklich gezeigt“³¹.

Die Skepsis der Politik weicht jedoch dem durch die schnelle Überwindung der Rezession wiederbelebten wirtschaftlichen Optimismus. Wachstumsraten von 7,3% lassen die Nachfrage nach Arbeitskräften wieder rapider steigen, so daß es am 12.10.1968 zum Abschluß der Anwerbevereinbarung mit Jugoslawien kommt. Die Beschäftigung ausländischer Arbeiter in der Bundesrepublik steigt von 991.300 im Jahre 1967 über 1,014 Million im Jahre 1968 und 1,949 Millionen im Jahre 1970 auf ihren Höhepunkt von 2,595 Millionen Erwerbstätigen im Jahre 1973. Bei den Herkunftsländern der ‘Gastarbeiter’ verschieben sich die Anteile im Jahre 1973 zugunsten der Türkei mit 605.000 und Jugoslawien mit 535.000 Arbeiter³². Geprägt ist der Zeitraum nach der Rezession von einer Aufweichung des Rotationsprinzips und damit von der Tendenz zur Niederlassung, zumindest zum längerfristigen Aufenthalt. Eine weitere Aufweichung des Rotationsprinzips erfolgt durch die prinzipiell mögliche und auch praktizierte Vermittlung von Ehepaaren. Die Aufenthaltsdauer der angeworbenen Arbeiterinnen und Arbeiter in der Bundesrepublik steigt kontinuierlich, der Familiennachzug nimmt zu, die Zahl der beschäftigten ausländischen Frauen sowie die der nicht-erwerbstätigen Ausländerinnen und Ausländer wächst und die Rückkehrquoten sinken. All diese Hinweise auf eine Einwanderungssituation werden in ihrer gesellschaftspolitischen Dimension verkannt und vor dem Hintergrund der Erfahrungen aus der Rezession 1966/67 in Übertragung auf potentielle zukünftige Krisen verdrängt.

Die sozial-liberale Bundesregierung erwägt indes schon im Januar 1973 die zwei Jahre zuvor als nicht notwendig bezeichnete ‘Obergrenze’ der Ausländerbeschäftigung und problematisiert in ihrer Regierungserklärung die Erschöpfung der Aufnahmefähigkeit der Gesellschaft. Das Aktionsprogramm von 1973 geht von einem durch ‘Einfrieren’ der Situation umsetzende Abbau der Ausländerbeschäftigung aus. Sie wird nach wie vor als notwendige, aber befristete Übergangslösung gesehen. Folgerichtig vertritt es gegenüber der ausländischen Wohnbevölkerung in der Bundesrepublik das Konzept der ‘Integration auf Zeit’. Der Anwerbepost vom November 1973 ist somit keine Überraschung, sondern stellt eine Maßnahme im Rahmen der nunmehr verfolgten Strategie der sogenannten ‘sozialverträglichen Konsolidierung’ dar. Häufig in unmittelbare Kausalität zur Ölkrise gesetzt, bildet diese jedoch nicht die Ursache, sondern einen günstigen Anlaß, „den Zustrom ausländischer Arbeiter ohne große Widerstände der Entsendeländer und ohne langwierige Diskussion in der deutschen Öffentlichkeit über die sozialen Folgen dieser Maßnahme einzudämmen und die Zahl der Ausländer zu senken. Der Zusammenhang zwischen der jahrelangen Kosten-Nutzen-Diskussion und dem Anwerbepost wurde auf diese Weise in den Hintergrund gedrängt, der ‘Ölschock’ schien die Ursache für die Wende der deutschen

³¹ Vgl. Herbert 1986, S. 207

³² Vgl. Borelli 1979, S. 59 sowie Woydt 1987, S. 142

Ausländerpolitik zu sein“³³. Damit bleibt die deutsche Ausländerpolitik weiterhin im wesentlichen gekennzeichnet durch eine migrationspolitische Konzeptlosigkeit und bedingungslose Unterordnung der Politik unter die Erfordernisse der hochindustrialisierten, kapitalistischen Ökonomie.

Der Anwerbestopp von 1973 symbolisiert indes einen Wendepunkt in der bundesrepublikanischen Ausländerpolitik und steht für das Prinzip des Inländervorrangs bei gleichzeitigem Ausbleiben weiterer Anwerbungen. Dem vielfach geäußerten Vorwurf, die Zulassung von ausländischen Arbeitern sei ohne staatliche Konzeption erfolgt, wird 1973 durch den zuständigen Ministerialdirektor vom Bundesarbeitsministerium entgegnet, daß die Zulassung von Ausländern zur Beschäftigung allein nach den Bedürfnissen der Wirtschaft auch eine Konzeption darstelle³⁴. Da Ausländerpolitik maßgeblich immer noch Arbeitsmarktpolitik bedeutet, setzt Hebel der Konsolidierungspolitik bei der Abschottung des Arbeitsmarktes an. Von größerer Wirkung ist die ein Jahr nach dem Anwerbestopp erlassene sogenannte Stichtagsregelung zur Fernhaltung von Familienangehörigen ausländischer Arbeiter vom Arbeitsmarkt. Hiernach wird Angehörigen, die nach dem 01.12.1974 in die Bundesrepublik eingereist sind, die Arbeitsaufnahme grundsätzlich verweigert. Diese Verdrängungsmaßnahmen lassen die Zahl der beschäftigten ausländischen Arbeiter nunmehr von 2,59 Millionen im September 1973 auf 2,12 Millionen im März 1975 sinken. Dies bedeutet einen Rückgang von 18,3% der ausländischen Arbeiter³⁵.

Im Juli 1976 beschließt die Arbeitsministerkonferenz einstimmig die Bildung einer „Bund-Länder-Kommission zur Fortentwicklung einer umfassenden Konzeption der Ausländerbeschäftigung“. Die Kommission hat zum einen den Auftrag, unter dem Stichwort der ‘Integration’, Vorschläge hinsichtlich der sozialen und schulischen Situation der ausländischen Arbeiter und ihrer Familien zu machen, zum anderen soll sie im Rahmen der Konsolidierungspolitik Maßnahmen zur Rückkehrförderung und zur Begrenzung des Familiennachzugs erörtern. Im Frühjahr 1977 kommen die Beratungen der Kommission zum Abschluß. Die wichtigsten Empfehlungen aus dem Abschlußbericht sind die uneingeschränkte Aufrechterhaltung des Anwerbestopps, die stufenweise Verfestigung des aufenthaltsrechtlichen Status der ausländischen Arbeiter und ihrer Familienangehörigen sowie der Wegfall des abgeleiteten Rechtsanspruches nachgereister Ehegatten auf eine besondere Arbeitserlaubnis nach fünfjährigem Aufenthalt. Die Kommission empfiehlt desweiteren die Verstärkung der ‘Integrationsbemühungen’ hinsichtlich der sogenannten zweiten Generation vor allem im Bereich der Berufsvorbereitung. Der typischen Doppelstrategie folgend, wird auch die Förderung der Rückkehrbereitschaft der ausländischen Arbeiter und ihrer Familien gefordert³⁶. Trotz des formulierten Anspruchs geben die Empfehlungen der Bund-Länder-Kommission keine neuen ausländerpolitischen und -rechtlichen Impulse. Weiterhin wird an der normativen Behauptung festgehalten, daß die Bundesrepublik kein Einwanderungsland sei. Nach wie vor wird an den bisherigen Leitlinien der ‘Integration auf Zeit’ und ‘Rückkehr’ festgehalten. Obwohl den ‘sozialen und humanitären Ansprüchen’ der in der Bundesrepublik lebenden Ausländerinnen und Ausländer auf dem Papier mehr Aufmerksamkeit geschenkt wird, ist von einer Wende in der rechtlichen und politischen Behandlung dieses Bevölkerungsteils nicht zu sprechen.

Der „Beauftragte der Bundesregierung für die Integration der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familien“ - der ehemalige Ministerpräsident von Nordrhein-Westfalen Heinz Kühn

³³ Vgl. Herbert 1986, S. 219

³⁴ Vgl. Dohse 1981, S. 215

³⁵ Vgl. Meier-Braun 1988, S. 12f

³⁶ Vgl. Meier-Braun 1988, S. 143-148 sowie Dohse 1981, S. 346 f

(SPD) - wird Ende 1978 bei der Schaffung dieses Amtes gleichzeitig von seinem Arbeitgeber, dem Bundesarbeitsministerium, mit der Erstellung eines Berichtes beauftragt, der auf eine verstärkte und bessere Koordinierung der Maßnahmen zugunsten der ausländischen Kinder und Jugendlichen sowie des Verständnisses der deutschen Bevölkerung für Ausländer zielen sollte. Mit dem Kühn-Memorandum vom September 1979 treten in dieser Phase der Ausländerpolitik nun die miteinander konkurrierende Integrationsentwürfe und -vorstellungen in den Mittelpunkt der öffentlichen Auseinandersetzung³⁷. Die Vorschläge des Kühn-Memorandums weichen von den bisherigen, sich zuletzt im Bericht der Bund-Länder-Kommission manifestierenden, offiziellen ausländerpolitischen Leitlinien in wesentlichen Punkten ab. Die dem Hauptteil des Memorandums vorangestellten Leitlinien sind geprägt von einer kritischen Auseinandersetzung mit den bisherigen ausländerpolitischen Konzepten und daraus ableitend einem Appell zur Neuorientierung in der Ausländerpolitik. Ausgehend von der Anerkennung einer „nicht mehr umkehrbaren Entwicklung“, die eine „soziale Verantwortung gegenüber den heute - zumeist schon über eine beachtliche Zeitspanne - in Deutschland lebenden und einstmals in der Mehrzahl gezielt ‘angeworbenen’ Menschen und ihren Kindern“ erfordert, „welche nicht eine Variable der jeweiligen Arbeitsmarktlage sein kann“, stellt Kühn fest: „Undifferenzierte Konzeptionen einer Integration ‘auf Zeit’ sind in sich widersprüchlich und unrealistisch und werden von den tatsächlichen Gegebenheiten permanent augenfällig widerlegt“³⁸. Kühn fordert hingegen eine „konsequente Integrationspolitik mit folgenden Schwerpunkten: Anerkennung der faktischen Einwanderung (bei fortdauerndem Ausschluß weiterer Anwerbung), Erhebliche Intensivierung der integrativen Maßnahmen vor allem für die Kinder und Jugendlichen, d.h. im Bereich der Vorschule, Schule und beruflichen Bildung, Ablösung aller segregierenden Maßnahmen im Schulsektor z.B. der ‘Nationalklassen’ und ähnlicher Unterrichtsformen, Anspruch der Jugendlichen auf ungehinderten Zugang zu Arbeits- und Ausbildungsplätzen, Optionsrecht der in der Bundesrepublik geborenen und aufgewachsenen Jugendlichen auf Einbürgerung, Generelle Überprüfung des Ausländerrechts und des Einbürgerungsverfahrens mit dem Ziel größerer Rechtssicherheit und stärkerer Berücksichtigung der legitimen Interessen der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familien, Verstärkung ihrer politischen Rechte durch Einräumung des kommunalen Wahlrechts nach längerem Aufenthalt, Verstärkung der problemorientierten sozialen Beratung“³⁹.

Kühns Vorschläge zur Verbesserung der rechtlichen Situation der ausländischen Arbeiter und ihrer Familien unter dem Postulat der faktischen Einwanderungssituation erregen das allgemeine Aufsehen. Kühn mißt zurecht der rechtlichen Stellung der Migranten eine große Bedeutung für die Entscheidungs- und Gestaltungsspielraum in allen Lebensbereichen bei und konstatiert, daß das Ausländergesetz aufgrund seiner an ‘Gastarbeit’ und nicht an Einwanderung orientierten intentionalen Zuschneidung eine Rechtsunsicherheit erzeugt, die einer selbstverantwortlichen Lebensplanung nicht gerecht wird. Bezüglich der Arbeitserlaubnis hält Kühn es für unabdinglich, Jugendlichen einen vorbehaltlosen Rechtsanspruch ungeachtet des Inländerprimates zu gewähren. Darüber hinaus kann es Kühn zufolge der bleibwilligen „jungen Ausländergeneration <...> nicht zugemutet werden, auf Dauer vom Ausländerrecht abhängig zu sein“⁴⁰. Kühn fordert außerdem einen vorbehaltlosen Rechtsanspruch auf Einbürgerung für in der Bundesrepublik geborene bzw. aufgewachsene Ausländer sowie die Überprüfung einer generellen Einbürgerungserleichterung für die länger im Bundesgebiet lebenden Zuwanderer mit Daueraufenthaltsabsicht. Für nicht-eingebürgerte, länger als acht bis zehn Jahre in der Bundesrepublik ansässige Ausländer hält Kühn die

³⁷ Vgl. Meier-Braun 1988, S. 15

³⁸ Vgl. Kühn 1979, S. 2 f

³⁹ Vgl. ebd., S. 3 f

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 43

Einführung des kommunalen Wahlrechts im Sinne der Intensivierung des Integrationsprozesses für erforderlich⁴¹.

Doch die Bundesregierung stimmt in dem Kernpunkt der Erkenntnis der faktischen Einwanderungssituation und der daraus abgeleiteten Notwendigkeit der aufenthaltsrechtlichen Verfestigung des Status der Migranten nicht mit Kühn überein. Selbst im eigenen Ressort, dem Bundesministerium für Arbeit und Sozialordnung, gelingt es Kühn nicht, das Papier zum Fundament ausländerpolitischer Konzeptionen zu machen. Im Gegenteil erfolgt in den Beschlüssen der Bundesregierung eine Akzentuierung auf die Notwendigkeit der Erhaltung von Beziehungen zur heimatlichen Kultur zur Stärkung der Re-Integration und der Rückkehrbereitschaft⁴². Dennoch ist das Kühn-Memorandum für die ausländerpolitische und -rechtliche Diskussion, auch in den Verbänden, den Medien und der Öffentlichkeit, von großer Bedeutung. Die politischen Konsequenzen aus der „nicht mehr umkehrbaren Entwicklung“ der Einwanderung in Form einer Umkehrung bzw. eines Neubeginns der migrationspolitischen Orientierung der Bundesregierung sowie auch der Mehrheit der Bundesländer bleiben aus. Das Kühn-Memorandum ist somit lediglich „für die politische Diskussion des Ausländerproblems in der Bundesrepublik - nicht aber für die Politik selbst - ein Wendepunkt“⁴³.

1.5 Der Wandel der Ausländerpolitik zu ordnungspolitischen Maßnahmen

Das Konzept der partiellen und temporären ‘Integration’ mit dem Doppelziel, Einwanderung zu verhindern und den ‘sozialen Frieden’ zu sichern, entpuppt sich in allen wesentlichen gesellschaftlichen Bereichen wie beispielsweise in der Schulpolitik, der beruflichen Bildung und der Wohnungspolitik als unpraktikabel. Vor dem Hintergrund einer nachlassenden ‘freiwilligen Rückkehr’ spitzt diese Erkenntnis die ausländerpolitische Zielrichtung der 80er Jahre auf die Formel ‘Assimilation oder Rückkehr’ zu. Die Option der Rückkehr wird dabei ebenso favorisiert wie restriktive Nachzugsregelungen, so daß dem ‘Wettkampf der Integrationskonzepte’ ein Wettkampf um Begrenzungs politik folgt⁴⁴.

Die staatliche Rückkehrförderung als offizielle Ausländerpolitik der Bundesregierung Kohl in den 80er Jahren ist von großer psychologischer und ideologischer Bedeutung. Den ausländischen Familien in der Bundesrepublik vermittelt sie in zugespitzter Form den Eindruck, unerwünscht zu sein und verschärft damit ihre ausländerrechtliche Situation der Unsicherheit. Das Gesetz zur Förderung der Rückkehrbereitschaft von Ausländern forciert die gesellschaftliche Wahrnehmung, es gäbe zu viele Ausländer in der Bundesrepublik, deren Zahl reduziert werden müsse. Somit erfolgt eine Verfestigung der gesellschaftlichen Definition der Einwanderung als Problem der Ausländerabwehr. Die Ausländerbeauftragte von Berlin stellt hierzu fest: „So nehmen es einige gern und billigend in Kauf, wenn in der öffentlichen Meinung die Rückkehrhilfe als ausländerpolitisches Patentrezept mißgedeutet wird, wodurch dann die Weiterentwicklung der Integrationspolitik überflüssig gemacht werde. Abwehrende Einstellungen dieser Art gegenüber Ausländern - beabsichtigt oder unbeabsichtigt - zu verstärken, ist eine Todsünde. Erstens verschärft sie das Mißtrauen der Ausländer gegenüber der Mehrheitsbevölkerung und belastet so auf Dauer das Zusammenleben. Zweitens heuchelt sie tätiges Einverständnis mit hier und da auftretenden Ausländer-raus-Gesinnungen. Auf diese Weise kann eine nicht erfüllbare, aber äußerst fragwürdige Erwartungshaltung erzeugt werden“⁴⁵. Durch u.a. populistische Thematisierung

⁴¹ Vgl. ebd., S. 43 f

⁴² Vgl. Esser 1983, S. 115

⁴³ Vgl. Herbert 1986, S. 231

⁴⁴ Vgl. Meier-Braun 1988, S. 18

⁴⁵ Vgl. John 1984, S. 11

der Ausländerpolitik erhöht sich so der Anteil derjenigen Bundesdeutschen, die der Meinung sind, Ausländer sollen in ihr Herkunftsland zurückkehren von 39% im November 1978 auf 68% im März 1982⁴⁶. Dies verdeutlicht, daß die administrative Verdrängung von Ausländerinnen und Ausländern erstens als möglich zweitens als Lösung gesellschaftlicher Probleme angesehen wird. So sieht auch Bade in der Ausländerpolitik der endenden sozial-liberalen Koalition und insbesondere der Union-FDP.-Koalition folgende Entwicklungstendenzen: „1. Eine mit dem Wandel von vorwiegend arbeitsmarktpolitischen zu im weitesten Sinne innen- bzw. ordnungspolitischen Maßnahmen einhergehende ‘Kompetenzverlagerung in der Ausländerpolitik vom Bundesarbeitsministerium zum Bundesinnenministerium’; 2. Eine Tendenz zur Einbeziehung und Instrumentalisierung der ganz gelagerten Asylthematik bei wachsender Abwehrhaltung gegenüber dem Zuwanderungsdruck und Ausbleiben der seit langem angekündigten Verbesserung der Integrationsangebote durch die Reform des Ausländerrechts; 3. Die schon im Vorfeld betriebene allgemeine Politisierung der Ausländerthematik“⁴⁷. Die Abwehrhaltung der offiziellen Politik gegenüber der migrationspolitischen Erfordernissen setzt sich durch das neue Ausländergesetz von 1990 weiter fort. Das neue Ausländergesetz bietet gegenüber dem Gesetz von 1965, trotz gänzlich anderer Bedingungen, keine neue Konzepte, sondern füllt Lücken, präzisiert unbestimmte Rechtsbegriffe und Ermessen; faßt in einem Gesetz zusammen, was bisher in Verwaltungsvorschriften und Ländererlassen festgeschrieben und Praxis gerichtlicher und administrativen Entscheidungen ist⁴⁸.

Nach der Verabschiedung des neuen Ausländergesetzes verbinden viele Regierungspolitiker die Vorstellung, „man habe nun das gesetzlich Mögliche erreicht und könne diesen gesellschaftlichen Problembereich wieder seiner Entwicklung überlassen“⁴⁹. Viele parlamentarische und außerparlamentarische Kräfte teilen diese Auffassung nicht. Auch vor dem Hintergrund der ‘deutschen Einheit’ und der wachsenden Zuwanderung von Aussiedlern fordern sie in zahlreichen Initiativen, Referenden, Manifesten und nicht zuletzt Gesetzentwürfen Maßnahmen, die dem nicht zu verleugnenden Sachverhalt der Einwanderungssituation Rechnung tragen. An prominenter Stelle stehen, hier die Verankerung des kommunalen Wahlrechts für Nicht-EG-Ausländer in einigen Landesverfassungen, die allerdings Ende 1990 durch das Bundesverfassungsgericht als verfassungswidrig abgewiesen wird. Auch „Das Manifest der 60“ ist eine erarbeitete, von insgesamt sechzig Wissenschaftlern unterzeichnete und von Klaus J. Bade herausgegebene Buchveröffentlichung, die sich für umfassende Konzepte der Migrationspolitik und der Einwanderungsgesetzgebung einsetzt. Wie viele andere Initiativen in diesem Bereich auch, ist das Manifest sehr deutlich von ökonomischen Erwägungen geprägt. Es betrachtet Ein- und Zuwanderung als die Wirtschaftsordnung erhaltenden Faktor, zieht also das Konzept des demographisch-arbeitsmarktpolitischen Multikulturalismus vor, wenn es heißt: „Die Integration von Einwanderern hängt wesentlich ab von Lebensalter, Motivation, Bildungsniveau, beruflicher Qualifikation, Wirtschafts- und Arbeitskultur und nicht zuletzt von der Integrationsbereitschaft auf beiden Seiten. Dabei gilt für die Einwanderung: je jünger, motivierter und qualifizierter die Einwanderer, desto günstiger ihr Einfluß auf die Volkswirtschaft. Es geht dabei aber nicht um irgendwelche Qualifikationen, sondern um solche, die in das sich rasch ändernde Anforderungsprofil der deutschen Wirtschaft passen. Verfügen die Einwanderer nicht oder nur bedingt über diese Voraussetzungen, und können bestehende Defizite auch nicht kurzfristig behoben werden, dann könnte Einwanderung die wirtschaftliche Entwicklung und das soziale Netz sogar empfindlich belasten. Das träfe die

⁴⁶ Vgl. Herbert 1986, S. 227

⁴⁷ Vgl. Bade 1994 b, S. 61

⁴⁸ Vgl. ebd., S. 64 f

⁴⁹ Vgl. Bade 1994 a, S. 24

durch die Abnahme und Alterung ohnehin geschwächte einheimische Bevölkerung besonders hart. Um dies zu vermeiden, müßten die Einwanderer - jenseits des humanitären Bereichs von Flucht und Asyl - unter wirtschaftlichen Gesichtspunkten sorgfältig ausgewählt werden können⁵⁰. In moderater Form erinnern diese Forderungen jedoch stark an die Anwerbekriterien der 50er und 60er Jahre „jung, kräftig und gesund“.

Nach dem Rücktritt von Lieselotte Funke im Juli 1991 tritt Mitte November Cornelia Schmalz-Jacobsen die Nachfolge an. In ihrem Rücktrittsschreiben bemängelt Liselotte Funke die Konzeptlosigkeit der Bundesregierung, stellt die wachsende Verunsicherung sowohl der ausländischen als auch der deutschen Bevölkerung fest und prognostiziert die Gefahr einer Eskalation. Mit ihrem Rücktritt beabsichtigt sie einen Anstoß zu geben für eine allgemeine Diskussion um migrationspolitische Konzeptionen. Die Bundesregierung verharrt jedoch bei Defensivkonzepten, negiert die Notwendigkeit einer Generaldebatte um Einwanderungsfragen und hält sie sogar für einen gefährlichen Irrweg. Die Forderung nach einem Einwanderungsgesetz, so erklärt der damalige Bundesinnenminister Schäuble, sei „zum jetzigen Zeitpunkt unsinnig. Wer sie jetzt vom Zaun breche, dürfe sich nicht wundern, wenn es zu ausländerfeindlichen Ausschreitungen komme“⁵¹. Somit blieb es bei der grundsätzlichen Ablehnung einer doppelten Staatsangehörigkeit genauso wie beim Nein zur Einbeziehung von ‘jus solis’-Elementen in das Staatsangehörigkeitsrecht. Auch im ‘Asylkompromiß’, der im Juli 1993 in Kraft trat, wurden die Bereiche Flucht und Asyl konzeptionell noch schärfer als bisher von anderen Formen der Zuwanderung getrennt.

Die offizielle politische Haltung zur Einwanderung ändert sich erst mit dem Antritt der ‘rot-grünen’ Bundesregierung Ende 1998. Von grundlegender Bedeutung sollen dabei vor allem die Einführung des Territorialprinzips und die Akzeptanz der doppelten Staatsangehörigkeit sein. Somit inszeniert die neue Bundesregierung die erstrebte Reform des Staatsangehörigkeitsrechts als Bruch mit der bisherigen Migrations- und Ausländerpolitik. Tatsächlich werden aber weitgehend bestehende Rechte aus dem Ausländergesetz in das Staatsangehörigkeitsgesetz übertragen. Trotz der zu kritisierenden Schwachpunkte des neuen Staatsbürgerschaftsgesetzes konstatiert diese Reform die ersten Schritte zur Anerkennung der faktischen Einwanderungssituation. Die Öffnung der Bundesrepublik Deutschland für Zuwanderung und die Europäisierung von Migrationspolitik und Staatsangehörigkeitsrecht sowie neue Bemühungen um ein Einwanderungsgesetz sind Teile eines längerfristigen Prozesses, der die Grundlagen für eine pluralistische Gesellschaft sowie die notwendige gesellschaftspolitische Inklusion der Migrantinnen und Migranten schafft.

1.6 Von der Ausländerforschung zur interkulturellen Bildung

1.6.1 Migration und Ausländerforschung

In Anlehnung an die Ausländerbeschäftigungspolitik ist die westdeutsche Ausländerforschung schwerpunktmäßig auf die Erfordernisse des Arbeitsmarktes ausgerichtet. Die Anwerbung ausländischer Arbeiter unterliegt noch dem Rotationsgedanken. Diesem Leitgedanken entsprechend handelt es sich bei den frühen wissenschaftlichen Beiträgen in erster Linie um wirtschaftswissenschaftliche und soziologische Abhandlungen, die die ökonomischen Kosten und Nutzen der Ausländerbeschäftigung diskutieren, sowie erste vereinzelte Publikationen, die die Anpassungsmöglichkeiten ausländischer Arbeiter untersuchen. Bei den vereinzelt Beiträgen kann auch Auernheimer zufolge „von einer wissenschaftlichen Diskussion über die

⁵⁰ Vgl. Bade 1994 c, S. 33

⁵¹ Vgl. Bade 1994 a, S. 28

Probleme <...> noch nicht die Rede sein, geschweige denn, daß schon in größerem Umfang und organisierter Form Forschung betrieben worden wäre⁵².

Erst in den Rezessionsjahren 1966/67 häufen sich Veröffentlichungen, die in Anbetracht der steigenden Arbeitslosenzahlen eine makroökonomische Kontroverse unter den Ökonomen auslösen. Diskutiert wird die Frage der Substitution deutscher durch ausländische Arbeiter und ihre Bedeutung für die weitere Entwicklung der westdeutschen Wirtschaft. Der aus Griechenland stammende Wirtschaftswissenschaftler Nikolinakos erläutert 1973 seine kritische und differenzierte Darstellung der 'Gastarbeiterfrage', indem er versucht, die Gründe und Ursachen für den Arbeitskräfte-Import aufzudecken und deren Auswirkungen auf die Situation der Entsendeländer zu untersuchen. Er thematisiert die strukturelle Ungleichheit zwischen dem kapitalistischen Zentrum und der abhängigen Peripherie, aus deren Folge heraus die Arbeitsmigration entsteht. Nikolinakos schreibt den angeworbenen Arbeitern die Funktion einer disponibel einsetzbaren Reservearmee zu, so daß als Konsequenz dieses Ansatzes Marginalisierung zum Lebensmerkmal der Arbeitsmigranten werden muß⁵³.

Die ersten bundesweiten Repräsentativuntersuchungen über die Arbeits- und Wohnsituation ausländischer Arbeiterfamilien werden von der Bundesanstalt für Arbeit 1968 und 1972 initiiert. Einzelne von den Landesregierungen wie Nordrhein-Westfalen und Baden-Württemberg finanzierte Arbeiten beschäftigen sich mit einzelnen Migrantengruppen. So zieht Mehrländer aus ihrer Untersuchung über die Beschäftigung griechischer, italienischer, spanischer und türkischer Arbeiter in Nordrhein-Westfalen die Schlußfolgerung, daß die Kosten-Nutzen Erwartungen nicht aufgehen, sobald die Familien der angeworbenen Arbeiter in den Migrationsprozeß miteinbezogen werden. Dann werde es unumgänglich, in die infrastrukturelle Versorgung zu investieren, um die Erziehung und Altersversorgung der Arbeitsmigranten und ihrer Familien zu sichern⁵⁴. Da zu diesem frühen Zeitpunkt die Entstehung einer Einwanderungsgesellschaft noch nicht von den Wissenschaften wahrgenommen wird, werden dementsprechend infrastrukturelle Herausforderungen und Fragestellungen, wie z.B. die schulische Versorgung der ausländischen Bevölkerung völlig vernachlässigt.

Erst im Übergang zu den 70er Jahren ist eine inhaltliche Veränderung des Forschungsschwerpunktes zu erkennen. Zentraler Gegenstand wird nun die Frage der 'Integration' der Arbeitsmigranten und vor allem ihrer Kinder. Ursächlich für diesen Perspektivenwechsel ist die infolge zunehmenden Familiennachzugs eintretende Herausforderung der eingereisten Kinder für das deutsche Bildungssystem. In diesem Zusammenhang wirft Albrecht-Heide der Migrationsforschung ein spät entdecktes und einseitiges Interesse vor: „Ein verspäteter Forschungsbeginn spricht dafür, daß oft eher die Probleme der deutschen Schule mit den Migrantenkindern im Vordergrund stehen als die Bedürfnisse der Zielgruppe selbst“⁵⁵.

Bei der Vielfalt der Herausforderungen um die Ausländerbeschäftigung ist die Migrationsforschung den Entwicklungen hinterhergelaufen. Erst der hohe Anteil der ausländischen Kinder an deutschen Schulen und der hohe Prozentsatz an 'Mißerfolgen' führen etwa ab 1972 zu einer verstärkten Forschung zur Situation der ausländischen Kinder im schulischen Bereich. Die Pädagogik öffnet sich für ein neues Klientel tatsächlich erst zu einem Zeitpunkt, als „der sich abzeichnende Abbau von Forschungs- und Lehrkapazitäten

⁵² Vgl. Auernheimer 1984, S. 58

⁵³ Vgl. Nikolinakos 1973

⁵⁴ Vgl. Mehrländer 1969

⁵⁵ Vgl. Albrecht-Heide 1979, S. 8

kompensiert werden mußte. Denn erst jetzt entdecken die Pädagogen die Ausländerkinder und das, obwohl doch bereits seit Mitte der 60er Jahre die Zahl der Migrantenkinder an Grund- und Hauptschulen zunimmt⁵⁶. Die Diskussion um die Forschungsverzögerung negiert die sozialwissenschaftlichen Ansprüche, bewußt tätig zu werden, um die Gefahr der Konstruktion und Definition vorhersehbarer oder vermuteter Probleme, also das Risiko einer Manifestation sogenannter 'self-fulfilling-prophecies', nicht zu forcieren. Eine solche kritische Selbstreflexion setzt allerdings erst in der 'Bilanz-Phase' der 80er Jahre ein.

Erfüllen die ausländischen Arbeiter zunächst die Wirtschaftsinteressen der Bundesrepublik durch Produktionssteigerung, einhergehend mit einer Reduzierung der Arbeitszeit bei gesteigertem Wirtschaftswachstum, so werden die notwendigerweise aus der Ausländerbeschäftigung resultierenden Folgen und Forderungen als Belastung empfunden. So sehen sich die Schulverwaltungen mit Zunahme der schulpflichtigen Kinder aus ausländischen Familien zum Handeln veranlaßt. Durch die Einführung der Schulpflicht mit dem KMK-Beschluß von 1964 sollen die ausländischen Kinder in die deutsche Schule einbezogen werden. Ziel sei die Gleichstellung der deutschen und ausländischen Kinder bei gleichzeitiger Förderung der Muttersprache der ausländischen Schüler⁵⁷. Diese ersten Handlungserfordernisse widersprechen allerdings dem ursprünglich verfolgten migrationspolitischen Leitgedanken der Rotation, der von solchen infrastrukturellen Leistungen schützen sollte.

Ähnlich wie Wohlfahrtsverbände für die erste Generation, übernimmt die Schule für die 'zweite Generation' die Funktion der Betreuung und sozialen Kontrolle. Die Institution Schule dient als Sozialisationsinstanz, wobei sie in erster Linie die Interessen der deutschen Bevölkerung sichert. Die deutsche Schule ist als monokulturelle Einrichtung auch Instrument staatlicher Homogenisierung und produziert durch Selektion und Qualifikation das hierarchisch geordnete Berufssystem. Demzufolge ist es nicht weiter verwunderlich, daß - um die Vereinheitlichungsfunktion nicht zu gefährden und die Interessen der deutschen Bevölkerung weiter wahrzunehmen - die ausländischen Kinder und Jugendlichen durch Segregation unter dem Deckmantel des Sprach- und Förderunterrichts aus dem Klassenverband herausdifferenziert werden. Der Trend zum Entwurf von Sondermaßnahmen für die ausländische Bevölkerung geht einher mit einer Förderung wissenschaftlicher Konzeption, spezieller Modelle und Maßnahmen sowie deren Erprobung im Bildungsbereich. Der Forschungsschwerpunkt verlagert sich somit in den 70er Jahren als Folge des Strukturwandels der ausländischen Bevölkerung auf die Anpassung bzw. Eingliederung der ausländischen Familien, insbesondere auf die sich abzeichnende Schulprobleme ihrer nachgereisten Kinder. Innerhalb der Forschung sollen nun die sogenannten Folgeprobleme der Migration wissenschaftlich bearbeitet und praktisch gelöst werden.

Eine der ersten Darstellungen über die Schulprobleme von Gastarbeiterkindern bietet 1970, im internationalen Jahr der Erziehung, der ehemalige Düsseldorfer Schulrat Koch. Auch wenn diese Bestandsaufnahme aus der heutigen Sicht überholt ist, so hat sie dennoch historische Bedeutung und informiert über die schulische Gegebenheiten zum Zeitpunkt des Erscheinens. Koch beschreibt sowohl das soziale Umfeld der Gastarbeiter im Aufnahmeland, als auch die Schulsysteme der jeweiligen Herkunftsländer. Er spricht außerdem die Thematik 'Deutsch als Fremdsprache' an, skizziert die Aktivitäten einzelner Landesregierungen und gibt einen Überblick über die Empfehlungen und Beschlüsse der Kultusministerkonferenzen⁵⁸. Einen ersten kritischen Beitrag liefert Glatzer 1971 mit dem Vorwurf, das Bildungssystem übe

⁵⁶ Vgl. Radtke 1985, S. 20

⁵⁷ Vgl. Boos-Nünning 1976 a, S. 57

⁵⁸ Vgl. Koch 1970

bewußt Benachteiligungen der ausländischen Kinder aus, um unqualifizierte Arbeitskräfte zu produzieren, die dringend von der Wirtschaft benötigt werden⁵⁹.

Aus Mangel an theoretischen Grundlagen zur neuen schulischen Situation sowie der vorbereiteten Ablehnung bzw. selektiven Rezeption verfügbarer Migrationsforschung aus den klassischen Einwanderungsländern wie den USA oder Kanada, greifen die 'Beschulungsstrategen' der 'Gastarbeiterkinder' auf bereits verfügbare Erkenntnisse der Bildungsbenachteiligung deutscher Unterschichtskinder zurück. Die Ende der 60er Jahre im Rahmen von Bildungsreform und Curriculumrevision geforderte Chancengleichheit im Bildungswesen brachte kompensatorische Modelle hervor, die bereits Anfang der 70er Jahre kritisiert und abgelehnt worden sind. Dies läßt eine Transformation auf die Situation der ausländischen Kinder von vornherein als unreflektierte und unkritische Rezeption erscheinen. Erschwerend kommt hinzu, daß die konzipierten Förder- und Sondermaßnahmen lediglich der Entlastung der Schulen und ihrer Lehrkräfte dienen, nicht aber zur Gleichstellung der ausländischen Schüler beitragen, sondern deren Segregation zur Folge haben⁶⁰.

1970 im internationalen Jahr der Erziehung ruft der deutsche Aktionsausschuß eine Kampagne zur Mobilisierung ehrenamtlicher deutscher Hausaufgaben-Helfer für Migrantenkinder ins Leben. Die Kampagne soll der Unterstützung der 'überforderten' deutschen Schulen dienen und vor allem schulpflichtigen Ausländerkindern bei der 'Überwindung von Sprachschwierigkeiten' helfen. Infolge der gezielten Öffentlichkeitsarbeit und Werbung rekrutieren sich Helferinnen und Helfer, deren Zusammensetzung von den Eltern deutscher Mitschüler, älterer Mitschüler, Studenten bis hin zu Lehrern und Hausfrauen sowie kirchlichen Institutionen reicht. Dabei sind zwei Grundtypen von Initiativgruppen innerhalb der Ausländersozialarbeit zu unterscheiden. Auf der einen Seite die schulorientierten Initiativgruppen, die sich primär als Vorbereitung auf die und Ergänzung zur Schule verstehen, zum anderen die problemorientierten Initiativgruppen, bei denen die Interessen und Probleme der Migrantenkinder stärker in den Vordergrund gerückt werden. Man setzt sich dort mit den konkreten Situationen der Kinder auseinander, um den Erwerb von Grundqualifikationen zur Erreichung individueller und gesellschaftlicher Handlungsfähigkeit zu begünstigen. Die bedürfnisorientierten Initiativgruppen stehen inhaltlich für eine Wende der zunächst rein kompensatorisch ausgerichteten Ausländersozialarbeit. Ihre Arbeit ist in der Regel politisch und humanistisch begründet und vertritt die Erkenntnis, daß die bloße Erweiterung der Sprachkenntnisse die Benachteiligung ausländischer Kinder nicht aufheben kann⁶¹. Diese Gruppen sehen „die Gefahr, daß ihre Arbeit eine Art Feuerwehrfunktion hat und zu einem bequemen Alibi für unterlassene pädagogische, soziale und wirtschaftliche Veränderungen wird. In den meisten Fällen betreiben die Gruppen eine Stellvertreterpolitik <...> Dieses Stellvertreterpolitik verhindert in vielen Fällen eine Befähigung der ausländischen Bevölkerung zur eigenen Interessenvertretung. Trotz emanzipatorischer Absichten bleiben die Betroffenen in der Rolle des abhängigen Klienten“⁶². In ihrer Zusammenfassung weisen auch Akpınar et al darauf hin, daß ohne eine strukturelle Erneuerung der Schule die Wirkung bzw. Zielsetzung der außerschulischen Sozialisationsarbeit äußerst begrenzt bleibt⁶³. An dieser Stelle beginnt die Gratwanderung der Initiativgruppen zwischen pädagogischer Arbeit und politischen Forderungen nach Chancengleichheit.

⁵⁹ Vgl. Glatzer, Wolfgang 1971, S. 61-68

⁶⁰ Vgl. Barkowski 1984, S. 181 f

⁶¹ Vgl. ausführlich Akpınar/López-Blasco/Vink 1979, S. 167 ff

⁶² Vgl. Vink 1976, S. 351

⁶³ Vgl. Akpınar et al 1979, S. 239

Die praktische Arbeit der Initiativgruppen im außerschulischen Bereich leitet in der zweiten Hälfte der 70er Jahre den Wechsel zur theoretischen Konzeptionen der Ausländerpädagogik ein. Im Rahmen der Konsolidierungspolitik der Bundesregierung zwischen 1973 und 1975 sollen nun Strategien zur Integration der Migrantenkinder ausgearbeitet werden, wobei Integration nicht unter politisch-rechtlichen Gleichstellungsaspekten analysiert, sondern als individuell zu erbringende Leistung betrachtet wird.

1.6.2 Aufschwung der 'Ausländerpädagogik'

Mit dem Anwerbestopp vom November 1973 und den daraus abzuleitenden Konsequenzen erreicht die Bundesregierung zwar den angestrebten Rückgang der Zuwanderung von Arbeitsmigranten, doch der bereits vorhandene Trend des Familiennachzugs wird nun offenbar forciert. Der Bevölkerungsanteil ausländischer Familien steigt kontinuierlich an, was die Bundesregierung veranlaßt, die wachsenden Anforderungen an die Infrastruktur zu thematisieren. Trotz der steigenden Zahlen der ausländischen Wohnbevölkerung hält die Bundesregierung am Rotationskonzept fest und vertritt die Vorstellung, ausländische Arbeiter und ihre Familien bleiben nur für einen begrenzten Zeitraum in der Bundesrepublik, um dann in die Herkunftsländer zurückzukehren. Diesen Zielsetzungen entsprechen auch die bildungspolitischen Pläne, die Integration der ausländischen Kinder und Jugendlichen bei 'Wahrung ihrer kulturellen Identität' zu fördern, wobei letzteres ihre sogenannte 'Rückkehrfähigkeit' ermöglichen soll. Insofern bemüht sich die Bildungspolitik, das Rotationskonzept auch im Bildungsbereich in der Form von 'Ausländerpädagogik' umzusetzen: Bildungspolitik ist „ein Reflex auf die allgemeine Gesellschafts- und Arbeitsmarktpolitik gewesen. Je nachdem, wie diese allgemeine Politik definiert war, war dieser Reflex beschaffen; solange Bayern, Baden-Württemberg und auch Nordrhein-Westfalen an den Rotationsmodellen festgehalten haben, waren bildungspolitische Maßnahmen naheliegend, die auf Segregation abgestellt waren. Als dann auf Integration gesetzt wurde, kam es zu verstärkten integrationspolitischen Maßnahmen“⁶⁴.

Am Anfang steht zunächst das Sprachproblem, mit dem die Migrantenkinder als defizitär ausgestattet bzw. definiert werden und den reibungslosen Schulbetrieb stören. Angesichts des wachsenden Problemdrucks in den Schulen rückt in den Vordergrund ein Forschungstyp, der auf die Entwicklung praktisch umsetzbaren Problemwissens ausgerichtet ist. Hier liegen die Wurzeln der Herausbildung und Entwicklung der Sub- und Sonderdisziplin 'Ausländerpädagogik', die sich im Laufe der 70er Jahre auch an den Hochschulen etabliert kann. Die Widersprüchlichkeit zwischen Integrationspostulat und Segregationsrealität spiegelt sich in der Ausländerpädagogik wider, die zwischen Förderung und Stigmatisierung laviert. Die Bildungsangebote sind deutlich auf die „soziale Eingliederung für die Dauer des Aufenthalts“ ausgerichtet. Bei der Fülle von Publikationen handelt es sich vor allem um deskriptive Arbeiten, Negativbilanzen und im konzeptionellen Bereich um kompensatorische Ansätze. So diskutiert Dederichs den defensiven Charakter der schulischen Maßnahmen, die mit dem System der nationalstaatlichen Vorbereitungsklassen eine Integration der Ausländerkinder unerreichbar machen⁶⁵.

Obwohl die Tendenz der schulischen Negativ-Bilanzen trotz Fördermaßnahmenpädagogik und außerschulischen Hilfestellung steigend ist (im Schuljahr 1972/73 verlassen in der Stadt Köln 71,6% der nichtdeutschen Schülerinnen und Schüler die Hauptschule ohne Abschluß⁶⁶), werden die Ursachen und Erklärungen dieses faktischen Schulversagens nicht in der

⁶⁴ Vgl. Zimmer zit. nach Essinger/Graf 1984, S. 8

⁶⁵ Vgl. Dederichs 1973, S. 470-474

⁶⁶ Vgl. Boos-Nünning 1976 a, S. 59

Notwendigkeit zur Veränderung der Haltung und Verwaltungsstrukturen des Schulsystems gesucht, sondern kulturalistische Begründungszusammenhänge rücken ins zentrale Blickfeld der zuvor mit der Sprachproblematik beschäftigten Ausländerpädagogen. Einer Anpassung an die bestehenden Strukturen des Schulsystems müßte demzufolge die Überwindung des sogenannten Kulturkonflikts vorausgehen. Die axiomatische Überzeugung von der Existenz eklatanter Identitätsprobleme der ausländischen Kinder und Jugendlichen wird zum zentralen Begründungsmuster für die Notwendigkeit einer 'Ausländerpädagogik'. Die Kategorie 'Kulturkonflikt' ist außerdem deshalb unter den Wissenschaftlern und Forschern dieser Zeit beliebt, weil die durch Migration entstandenen Anforderungen und Probleme scheinbar nicht auf der Seite der autochthonen Gesellschaft auftreten, sondern lediglich die Migranten betreffen, so daß eine kompensatorische Zielrichtung als unausweichliche Notwendigkeit in Erscheinung treten kann.

Auch unter arbeitsmarktpolitischen Gesichtspunkten rückt die Generation der Migrantenkinder - die zweite Generation - in den Blick des Interesses. Gestützt durch die 1974 von der Bundesanstalt für Arbeit veröffentlichten Prognosen zur Arbeitsmarktentwicklung, die einen Bedarf von 2,9 Mio. ausländischen Facharbeitern bis 1980 errechnet, verfolgt die Bundesregierung jetzt die ökonomisch begründete schulisch-berufliche Qualifizierung von ausländischen Kindern und Jugendlichen. Als strukturelles Erfordernis wird daher die soziale Eingliederung der ausländischen Arbeiter und insbesondere ihrer Kinder befürwortet⁶⁷. Im Zeitraum von 1975 bis Anfang der 80er Jahre überwiegt deshalb der Forschungsschwerpunkt 'Zweite Generation'. Hier ist zwischen schul- und praxisbezogenen Studien sowie sozialisationstheoretischen Arbeiten zu differenzieren. Innerhalb der wissenschaftlichen Diskussion ist eine Zunahme an theoretischen Modellen und Grundlagen als Basis für die praktische Arbeit mit ausländischen Kindern und Jugendlichen zu verzeichnen. Im Vordergrund der pädagogischen Reflexion steht die Integration der Zielgruppe Migrantenkinder in die deutsche Schule. Das noch in den Anfängen stehende Bemühen um theoretische Grundlagen wird dabei geprägt durch problematische und teilweise mehrdeutige Parameter, deren inhaltliche Abgrenzung oft vage bleiben. Integration, Assimilation, Enkulturation, Akkulturation stehen in Abhängigkeit zu Faktoren wie Nationalität, Geschlecht, Einreisealter, Erziehungsstil der Eltern, Kontaktmöglichkeiten zu deutschen Kindern und Jugendlichen, Wohnsituation und vieles mehr. Es herrscht, polemisch formuliert, ein chaotischer Zustand pädagogischer Theoriebildung, dem eine konsistente Grundlage gänzlich fehlt: „So kommt es, daß die Diskussion um Ausländerpädagogik zum Teil mit gleichlautendem Vokabular um höchst unterschiedliche Inhalte geführt wird. Gerade dadurch wird eine gemeinsame Zieldefinition und erst recht die Erarbeitung eines konsensfähigen Konzepts entscheidend behindert“⁶⁸.

Der erste Versuch einer theoretischen Analyse der Sozialisation und Akkulturation ausländischer Kinder und Jugendlichen unter Migrationsbedingungen wird 1976 von Schrader/Nikles/Griese vorgelegt. Hierbei handelt es sich um den Abschlußbericht einer durchgeführten Befragung von ausländischen und deutschen Kindern, Eltern und Lehrern im Raum Niederrhein, Krefeld und Oberhausen. Explizite Zielsetzung ist die Erweiterung der schulpolitischen Diskussion um eine „theoriegeleitete Konzeption der Prozesse <...>, in die die Kinder tatsächlich hineingestellt sind“⁶⁹. Im Zentrum ihrer Betrachtung der Identitätsprobleme von Migrantenkindern steht das Einreisealter als trivialer Gradmesser und determinierendes Kriterium der Persönlichkeitsentwicklung. Unter Bezugnahme auf die klassisch-anthropologische Sozialisationstheorie von Claessens mit ihrer monokulturellen

⁶⁷ Vgl. Schweitzer 1994, S. 150 f

⁶⁸ Vgl. Niekrawitz 1991, S. 17

⁶⁹ Vgl. Schrader/Nikles//Griese 1976, S. 10

Ausrichtung und der damit einhergehenden Verwendung eines statischen Kulturbegriffs, konzipieren die Autoren ein idealtypisches Konstrukt für mögliche Sozialisationsverläufe von Migrantenkindern. Entlang der Variablen 'Einreisealter' unterscheiden sie folgende drei Entwicklungsverläufe: (1) Das im Schulalter von sechs bis vierzehn Jahren eingereiste ausländische Kind verfügt über eine bereits ausgeprägte 'kulturelle Basispersönlichkeit'. Es wird sich daher in der neuen Umgebung als 'Ausländer' fühlen, so daß alle Bemühungen zur Integration und Assimilation scheitern werden. (2) Das im Vorschulalter von drei bis fünf Jahren eingereiste Kind, dessen Entwicklungsprozeß in der 'Erstkultur' noch nicht abgeschlossen ist, entwickelt unter dem Eindruck der widersprüchlichen Einflüsse eine 'diffuse kulturelle Basispersönlichkeit', die Identifikationskonflikte und Orientierungslosigkeit zur Folge haben. (3) Das bis drei Jahren eingereiste Kleinstkind wächst von Beginn an in einer 'Mischkultur' auf, wo es seine Basisprägung erfährt, so daß mit einer Assimilation an die 'Fremdkultur' zu rechnen ist⁷⁰. Die Existenz einer 'kulturellen Basispersönlichkeit' sowie die Kategorien 'Kultur' bzw. 'Kulturwechsel' bilden somit die relevanten Definitionen, mit denen die Autoren das sozialisationstheoretische Grundkonzept von Claessens für ihre Zwecke erweitern. Die Autoren übernehmen von Claessens die drei Stadien familialer Sozialisation: Soziabilisierung, Enkulturation und sekundäre soziale Fixierung. In das zentrale Blickfeld ihrer Betrachtung gerät dabei das Stadium der Enkulturation, indem es laut Claessens zum Wechsel von der individuellen zur kollektiven Ebene der Kontaktaufnahme des Kindes kommt. Vor diesem Hintergrund soll das Kind seine kulturelle Rolle entwickeln und seine 'Basispersönlichkeit' bilden. Nach Claessens vollzieht sich in dieser Phase die Übernahme einer irreversiblen 'kulturellen Rolle'. In Berufung auf diese Schlußfolgerung konstatieren Schrader et al folgende These: „Seine einmal übernommene kulturelle Rolle kann der einzelne nicht mehr abwerfen: er ist ein Deutscher, Franzose, Türke oder Italiener“⁷¹. Diese Aussage bezeichnet Hamburger als 'Sündenfall' der Ausländerpädagogik, zumal die gesamte Sozialisationsanalyse bei Schrader et al strategisch auf diese unendlich mißverständliche Aussage aufbaut⁷². Zur problematischen Auffassung der Existenz und Erwerbung lediglich einer sozialen Rolle kommt noch die Gleichsetzung von Kulturen mit 'Nationalkulturen', was aber für diese Zeitperiode weit verbreitet ist. Der Kulturbegriff reduziert Kultur als etwas Statisches, inhaltlich homogen, birgt aber auch die Annahme vollständiger Verschiedenheit von Nationalkulturen, wenn die Verfasser beispielsweise die folgende Aussage formulieren: „Zu dem 'natürlichen' Unterschied der Generationen kommt ein 'Kulturkampf', d.h. die Auseinandersetzung mit der Fremdkultur hinzu“⁷³. Die direkte Konsequenz dieser wissenschaftlichen Mißverständnisse schlägt sich schließlich in der Vorstellung eines Kulturschocks nieder, von dem gemäß der Problemkonzeptualisierung in erster Linie die als Vorschulkind und insbesondere die als Schulkind in die Bundesrepublik eingereisten Kinder betroffen sein sollen. Das Ergebnis dieser monokausalen Theoriekonstruktion führt letztendlich auch die schulischen Probleme und Schwierigkeiten von Migrantenkindern auf deren 'Identitätsprobleme' zurück, die wiederum aus dem unausweichlichen Kulturkonflikt, der einer Migration zugrundeliege, resultieren.

Die problematische und unreflektierte Rezeption der monokulturell orientierten Theorie Claessens wird nicht weiter hinterfragt, statt dessen genießt der Ansatz von Schrader et al für Jahre paradigmatischen Status. Erst als das Modell innerhalb der ausländerpolitischen Diskussion um restriktive Maßnahmen zur Senkung des Nachzugs- und Einreisealter als pädagogische Legitimation herangezogen wird, werden Bedenken in der Fachöffentlichkeit

⁷⁰ Vgl. Schrader/Nikles/Griese 1976, S. 70 ff

⁷¹ Vgl. Schrader/Nikles/Griese 1976, S. 58

⁷² Vgl. Hamburger 1994, S. 112

⁷³ Vgl. Schrader/Nikles/Griese 1976, S. 109

laut⁷⁴. Auch Schweitzer weist auf den beherrschenden Einfluß des einst häufig rezipierten und mittlerweile umstrittenen Standardwerks hin: „Doch die inzwischen vielfach kritisierte These von Schrader u.a. (1976) hat seit nunmehr fünfzehn Jahren soweit Verbreitung unter den fortgebildeten Ausländer-(Sozial)PädagogInnen und interkulturellen ErzieherInnen gefunden, daß eine Problematisierung des Kulturkonflikt-Paradigmas mit seinem Kulturbegriff durch weitere Fortbildungsmaßnahmen - so sie denn überhaupt noch finanziert und besucht werden - äußerst schwierig erscheint“⁷⁵.

‘Rückblickend’, ‘reflexiv’ und in ‘retrospektiven Selbstkritik’ schreibt Griese fast 30 Jahre später über ‘Die Zweite Generation’ und ‘ihre pädagogischen Mißverständnisse’: „Die Kritik am (statischen) Kulturbegriff war/ist aus heutiger Sicht akzeptabel, nachvollziehbar und geht in Ordnung. Sie rührt her von unserer Orientierung an kulturanthropologischen Überlegungen, da wir ‘Kultur’ bzw. ‘Kulturwechsel’ als wesentliche, in der bisherigen deutschsprachigen Sozialisationsforschung kaum berücksichtigte Variable erkannt zu glauben hatten und in Sozialisationskonzept eine adäquate Überwindung der alltagssprachlichen und ideologieverdächtigen Diskussion um ‘Integration’ oder ‘Eingliederung’ und der Fokussierung auf ‘Erziehungs- und Bildungsprobleme’ erhofft hatten <...>“⁷⁶. Der (frustrierte) ‘Ausblick’ von Griese hinsichtlich der Publikation ‘Die Zweite Generation’ lautet deshalb: „Es ist uns mit unserer soziologischen Analyse der Situation, Sozialisation und prognostizierten Zukunft der ‘zweiten Generation’ nicht gelungen, die Pädagogik vor ‘Aktionismus’, vor einseitiger Problemdefinition, vor einer Mikrofixierung (Reduktion der Problemlage), vor einer unreflektierten Übernahme einer unklaren Terminologie (‘Integration’ usw.) und vor Allmachtsphantasien in bezug auf Problemlösungen zu schützen. Es ist uns nicht gelungen, das Thema ‘Die Zweite Generation’ als primär makrotheoretisch zu diskutierendes und vor allem (sozial)politisch anzugehendes Problem zu definieren oder deren Probleme (aus deren Sicht) als überwiegend soziale Folgen von Stigmatisierung und Diskriminierung durch die Einheimischen bzw. die aufnehmende Gesellschaft zu verdeutlichen - was z.B. logischerweise ein pädagogisches (verstanden als ‘politische Bildung’) Ansetzen bei den Einheimischen, also eine Art ‘Einheimischen-Pädagogik’ an Stelle der damals (und heute noch ?) florierenden ‘Ausländer-Pädagogik’ notwendig gemacht hätte“⁷⁷.

Zu einer ähnlich orientierten sozialwissenschaftlichen Theoriebildung wie ‘Die Zweite Generation’ über die ‘Identität’ ausländischer Kinder und Jugendlichen innerhalb der ausländerpädagogischen Debatte um Ursachen und Erklärungen des schulischen Mißerfolgs von Migrantenkindern kommen 1976 auch Boos-Nünning et al. Im Rahmen der Projektgruppe „Gastarbeiter und Gemeinde“ versuchen die Autoren Boos-Nünning, Hohmann und Reich anhand der Ermittlung der schulischen Situation ausländischer Kinder, Determinanten des Schulerfolgs bzw. Schulmißerfolgs aufzuzeigen, um Konzeptionen und Maßnahmen zur Verbesserung der Situation dieser Kinder zu ermöglichen. Auch Boos-Nünning diskutiert die Möglichkeiten einer Integration unter besonderer Berücksichtigung des Einreisealters, wobei ihre Ergebnisse konträr zu den Erkenntnissen von Schrader et al stehen. Die Autorin attestiert der bereits in der Bundesrepublik geborenen oder als Kleinkind eingereisten Altersgruppe eine „innere Zerrissenheit“, da „der Aufbau der soziokulturellen Persönlichkeit“ bei der Auswanderung noch nicht abgeschlossen war: „Besonders wichtig ist die Frage des Einflusses des Alters bei der Einwanderung auf die psychische Disposition <...> Ich gehe davon aus, daß Kinder, die im Säuglingsalter in die Bundesrepublik kommen oder

⁷⁴ Vgl. Czock/Radtke 1984, S. 39 sowie Auernheimer 1985, S. 58-62

⁷⁵ Vgl. Schweitzer 1994, S. 209

⁷⁶ Vgl. Griese 2004, S. 124; ebenfalls hierzu S. 117-135

⁷⁷ vgl. Griese 2004, S. 134

hier geboren werden, stärker psychische Folgen der Mobilität aufweisen, als solche, die im Hauptschul- oder Jugendalter einwandern“⁷⁸. Im Gegensatz zu der Studie von Schrader et al sieht sie für jugendliche Migranten keine Probleme, da ihre Persönlichkeitsentwicklung größtenteils durch das Heimatland geprägt sein soll. Boos-Nünning sieht die Aufgabe der Schule in der Vermittlung zwischen beiden Kulturen, um „das ausländische Kind zu einer ‘bikulturellen’ Persönlichkeit zu sozialisieren“. Diese Kinder benötigen einen speziellen Sozialisationsprozeß, der vorhandene Defizite ausgleicht“⁷⁹. Damit argumentiert Boos-Nünning auf der Ebene kultureller Diskrepanzen im Norm- und Wertesystem. Die Integrationsfrage wird mit dem Konstrukt ‘Kultur-Konflikt’ beantwortet und eröffnet zugleich die Erweiterung einer pädagogisch legitimierten Sonder-Bearbeitung der Schulprobleme von Migrantenkindern.

Die pädagogisch legitimierte Kompensation der Defizite von Migrantenkindern führt folglich ohne Umwege in pädagogische Interventionsstrategien, für die das Lehrpersonal fachlich fortgebildet und wissenschaftlich begleitet werden muß. Das Konzept der kompensatorischen Erziehung hinterfragt dabei nicht die bestehende Struktur des monokulturellen Schulsystems mit seinen Selektionsmaßnahmen und Vereinheitlichungsfunktionen, sondern konstruiert Interventionsmaßnahmen, die zunächst einseitig auf die Sprachbildung ausgerichtet sind und später die sogenannten Sozialisationsdefizite beheben wollen. Die Negativbilanzen der bisherigen Beschulungsstrategien erfordern Erklärungen, die zu den oben beschriebenen kulturalistisch argumentierenden Begründungen führen. Die ‘kulturelle Andersartigkeit’ und der daraus abgeleitete Identitätskonflikt stehen im Vordergrund der Erklärungsansätze. Die Aussagen von der defizitären Sozialisationsaustattung der Migrantenfamilien liefern die Grundlage für administrative Maßnahmen und manifestieren die problemgenerierende Kulturdimension in der Migrationsforschung. Der so weiter lebende Mythos von der Handlungsunfähigkeit und Rückständigkeit der Migrantenfamilien wird durch die Verbreitung allmählich zur wissenschaftlichen Erkenntnis, da eine Wiederholung und somit Bestätigung durch weitere Arbeiten erfolgt. Wissenschaftliche Untersuchungen, die Forschungsdesiderate durch empirische Pionierarbeit schließen, werden oft aufgrund der Mangellage einer sozialisationstheoretischen Grundlegung ungeprüft und bereitwillig akzeptiert und dankbar aufgegriffen.

Um nicht (schul)politische Strukturen in Frage stellen zu müssen, verzichtet die sogenannte ‘Ausländerpädagogik’ auf fundierte Kausalerklärungen und konstruiert derweil kulturalistische Zusammenhänge. Sie produziert damit die Schöpfung ‘ethnische Minderheiten’: „Wissenschaft beschreibt nicht nur Probleme, die in der Welt - unabhängig von ihr, durch Alltagsverstand definiert - vorhanden sind, sondern sie legt mit Hilfe kategorialer Unterscheidungen Relevanzen fest und setzt, weil die Unterscheidungen Folgen haben, mit ihren theoretischen Konstrukten Probleme auch in die Welt“⁸⁰. Bei genaueren Hinsehen zeigt sich, daß die ‘Ausländerpädagogik’ nach dem Verursacherprinzip arbeitet. Zunächst erzeugt sie Probleme, für deren Beseitigung sie schließlich auch Lösungen produziert. Die Folgen für die durch ethnische Unterscheidungen codierte Wirklichkeit sind nahezu irreparabel und lassen sich auch durch spätere Widerruf-Aktionen kaum beheben, da die Kategorisierungen längst im alltäglichen Diskurs manifestiert sind: „Dadurch hat sich das Kulturkonflikt-Paradigma nicht nur im Alltagsverständnis der deutschen (Sozial)PädagogInnen festgesetzt, sondern darüber hinaus auch seinen Niederschlag im

⁷⁸ Vgl. Boos-Nünning 1976 b, S. 118 f

⁷⁹ Vgl. ebd., S. 119

⁸⁰ Vgl. Dittrich/Radtke 1990, S. 13

kolonialisierten Bewußtsein der allmählich heranwachsenden Generation nichtdeutscher interkultureller VermittlerInnen gefunden⁸¹.

1.7 Von der Kritik der Ausländerpädagogik zur Interkulturellen Bildung

1.7.1 Kritik der Ausländerpädagogik

Als sich Anfang der 80er Jahre die Situation auf dem Arbeitsmarkt verschärft, wird der 'Zug der Fördermaßnahmen' im sozialen Bereich jäh gebremst und ideologisch begründet mit der fehlenden Integrationsbereitschaft der Migranten. Nieke sieht hier einen Zusammenhang zwischen der wirtschaftlichen Rezession und dem neuen Interesse der Pädagogik an den gesellschaftlichen Ursachen der Probleme von Migrantenfamilien⁸². Vor diesem Hintergrund gerät die Ausländersozialarbeit in die 'Krise'. Die Kritik an der Ausländerpädagogik verläuft dabei vielschichtig in unterschiedlichen Argumentationssträngen. Konsens herrscht in dem Vorwurf, daß der Begriff der 'Integration' nur eine Leerformel darstellt und innerhalb der politischen wie auch sozialwissenschaftlichen Ebene für bestimmte Interessen funktionalisiert wird, was in der praktischen Umsetzung zur „Aussonderung von Ausländern geführt habe“⁸³.

Die pädagogischen Konzepte werden nun zum Gegenstand der Kritik. Innerhalb der Diskussion über die Kritik der Ausländerpädagogik avanciert die Bezeichnung zum Streitbegriff mit gesellschaftspolitischer Programmatik. Essinger spricht in Anlehnung an Borelli sogar von einer demagogischen Formel, die er als Sonder- und auch „Rassen- und Exotik-Pädagogik“ bezeichnet, die „eine neue Form von Diskriminierung“ auslöst⁸⁴. Er resümiert, daß die unreflektierte Begriffsbildung vermuten lasse, für ethnische Minderheiten müsse eine spezielle Pädagogik entwickelt werden, um die Probleme auf Seiten dieser Gruppe zu lösen. Zur stigmatisierenden Wirkung der Begriffsbildung schreibt Hamburger: „Mit dem Begriff 'Ausländerpädagogik' werden pädagogische Handlungskonzepte bezeichnet, in denen die Besonderheiten der Zielgruppe <...> als Legitimation für die Ausgrenzung gegenüber anderen Handlungskonzepten dienen“⁸⁵. Auch Fritsche sieht im Terminus 'Ausländerpädagogik' die implizierte „Trennung der Menschheit nach unvereinbaren nationalen Wesenheiten“, mit der unterstellt wird, „daß eine den normalen Pädagogen aufgrund disjunkter Eigenschaften nicht zugängliche Gruppe einer Sonderbehandlung unterzogen werden muß“⁸⁶.

Nieke differenziert zwischen der wissenschaftlich-theoretischen Bezeichnung und der pädagogisch-praktischen Bedeutung des Begriffs 'Ausländerpädagogik'. Er nimmt den Versuch einer Präzisierung vor und unterscheidet im Kontext der Ausländerpädagogik vier Problembereiche. Nieke zufolge erfasse der Begriff erstens lediglich die Gruppe der angeworbenen ausländischen Arbeiter und ihre Familien. Zweitens werde durch die Hervorhebung der Zielgruppe einer Etikettierung und Stigmatisierung Vorschub geleistet, da drittens die deutsche Mehrheitsbevölkerung von dieser Sonder-Behandlung ausgeschlossen werde. Außerdem führt Nieke viertens wissenschaftliche Bedenken an, da verschiedene Disziplinen aus Sozial-, Sprach- und Erziehungswissenschaften unter dem Begriff Pädagogik subsumiert werden, der den Eindruck einer sich neu formierenden Subdisziplin der Erziehungswissenschaften erwecke⁸⁷. Die begriffliche Ausklammerung der Inländer und die

⁸¹ Vgl. Schweitzer 1994, S. 210

⁸² Vgl. Nieke 1986, S. 463

⁸³ Vgl. Stüwe 1985, S. 48

⁸⁴ Vgl. Essinger 1984, S. 245

⁸⁵ Vgl. Hamburger 1994, S. 7

⁸⁶ Vgl. Fritsche 1982, S. 4

⁸⁷ Vgl. Nieke 1982, S. 12 ff

daraus abzuleitende Fixierung auf die Gruppe der Migranten führt Nieke auf die politische Komponente der Entstehungsgeschichte der 'Ausländerpädagogik' zurück. Die Bezeichnung „kann als begrifflicher Reflex der offiziellen Politik gesehen werden, die mit der Maxime 'Die Bundesrepublik ist kein Einwanderungsland' die angeworbenen Arbeitsmigranten im Rechtsstatus des Ausländers fixiert und offensichtlich auch fixieren will, um die Option forciert Rückführungsmaßnahmen für den Fall offenzuhalten, daß dies aus wirtschaftlichen Gründen opportun wird“⁸⁸. Ein weiterer Einwand richtet sich gegen das Definitionsmodell der Ausländerpädagogik. Die ausländerpädagogischen Beiträge reflektieren die Möglichkeit einer Hilfestellung zur Identitätsentwicklung als pädagogische Aufgabe, wobei bis in die 80er Jahre der Schwerpunkt der 'Erhaltung der kulturellen Identität' auf den unterstellten statischen und kollektivistischen Charakter von Kulturen und sogenannten kulturellen Identitäten zurückzuführen ist. Die wissenschaftlichen Diskussionen referieren den besonderen Charakter der Migrantenkulturen. Die relevanten Fragestellungen innerhalb dieser Kulturdimension zielen auf die spezifischen Bedingungen der Sozialisation der zweiten Generation. Unter besonderen Bedingungen der Identitätsbildung im Migrationsprozeß verstehen die Ausländerpädagogen die Konfrontation divergierender Wertesysteme, die soziale Isolation sowie eine ungewisse Zukunftsperspektive der Migranten. Als Zielsetzung gilt es, die daraus resultierenden Defizite der ausländischen Kinder im sprachlichen und schulischen Bereich zu kompensieren, um eine Chancengleichheit zu ermöglichen. Die pädagogischen Schlußfolgerungen dieser Überlegungen formuliert Friesenhahn: „Ausländerpädagogik rekurrierte auf Sondermaßnahmen für Ausländer, die zwar insgesamt beabsichtigen, das politische Ziel der Integration zu unterstützen, faktisch aber dem Bild des armen, hilflosen Ausländers verfielen, der in seiner kindlich-naiv anmutenden Unkenntnis der Sprache und der Verhältnisse in der BRD dringend Unterstützung bedarf“⁸⁹. Somit reduziert die Themenstellung der Ausländerpädagogik den Menschen auf Schule und Arbeit, was in der praktischen Umsetzung zur pädagogischen Segregation führt⁹⁰. Die Defizithypothese wählt als Bezugsgröße die bildungsbürgerliche Mittelschicht der deutschen Bevölkerung, so daß mit Griese von einer ethnozentrischen Grundhaltung gesprochen werden kann, zumal die „Macht die Defizite zu definieren“ bei den Institutionen Schule und Hochschule liegt, „die in der Regel mit den Anforderungen des Sozial- und Wirtschaftssystems konform gehen“⁹¹. Anstelle der individualisierenden Defizithypothese plädiert Griese deshalb für eine emanzipatorisch-politische Differenzhypothese, die die Eigenwertigkeit verschiedener Sozialisationsinhalte anerkennt und nicht von Mängeln, sondern von Unterschieden ausgeht. Die Differenzhypothese stellt den Alltag als konkrete Lebenswelt der Schüler in den Mittelpunkt der Betrachtungen, bei denen es „um die Akzeptanz von existentiellen Differenzen, nicht um die Beseitigung und Therapie von Defiziten und Fehlern“ geht⁹².

1.7.2 Konstruktionen um Interkulturelle Bildung und Erziehung

Angeregt durch die theoretischen Beiträge von Esser und Heckmann setzt sich die Konstruktion der ethnischen Minderheiten als Migrantenkulturen zu Beginn der 80er Jahre durch. Diese Neuorientierung basiert auf dem Konstrukt einer entstehenden bzw. bereits existierenden 'multikulturellen Gesellschaft' und der zumindest soziologischen Einsicht, dem Einwanderungsland Bundesrepublik entsprechende pädagogische Konzepte anzubieten. Im Zuge dieser Perspektivenerweiterung und der Entwicklung neuer Konzepte, wächst die rezeptive Wissenschaftsreflexion bzw. -kritik, die bilanzierend die problematischen Auswirkungen der bisherigen ausländerpädagogischen Handlungs- und Theoriekonzepte auf

⁸⁸ Vgl. Nieke 1984, S. 84

⁸⁹ Vgl. Friesenhahn 1988, S. 112

⁹⁰ Vgl. Griese 1984 a, S. 8

⁹¹ Vgl. Griese 1984 b, S. 43

⁹² Vgl. Griese 1984 b, S. 52

die ausländerpolitische Praxis überarbeiten. Zugleich und als Ergebnis dieser kritischen Diskussion setzen sich neue pädagogische Konzepte durch, die als angemessene Antwort auf die multikulturelle Situation der Bundesrepublik eine 'interkulturelle Erziehung' fordern, zu deren Begründung pädagogische Konzepte und Theorien der Migrationsforschung aus den klassischen Einwanderungsländern herangezogen werden.

Eingeführt wurde der Begriff schon Mitte der 70er Jahre durch die internationalen Organisationen UNESCO und den Europarat. Im Rahmen außerschulischer Fördermaßnahmen für ausländische Kinder führt Vink 1974 die „Notwendigkeit einer interkulturellen Pädagogik“ ebenfalls auf die durch die Migrationssituation neu entstandene gesellschaftliche Struktur zurück, die eine Erweiterung im pädagogischen Bereich unumgänglich macht. Durch die Erfahrung der Relativität der eigenen kulturellen Vorstellungen und Normen in der Begegnung und Konfrontation mit unterschiedlichen Wertvorstellungen und Verhaltensmustern, „werden die deutsche Kinder befähigt, ihrer eigenen kulturellen und gesellschaftlichen Vorurteile zu durchschauen“. Auf Seiten der ausländischen Kinder, so Vink weiter, soll eine Entfremdung und Abwertung des eigenen Milieus verhindert werden, indem sich die Kinder ihrer 'kulturellen Eigenart' bewußt werden⁹³. Auch Ünal Akpınar schließt sich der wegbereitenden Begriffsbestimmung an und definiert interkulturelle Pädagogik als „eine Erziehung, die deutsche und ausländische Kinder befähigt, Kinder anderer Nationalität und mit anderem kulturellen Hintergrund als gleichwertig zu akzeptieren, die Kindern die Erfahrung vermittelt, daß es viele Gemeinsamkeiten gibt, daß jeder besondere Fähigkeiten hat, daß es Spaß macht, voneinander zu lernen, miteinander zu feiern und gemeinsam Aufgaben zu bewältigen“⁹⁴.

Als Protagonist der Konzeption einer interkulturellen Pädagogik gilt allerdings Hohmann, der den pädagogischen Fragehorizont explizit erweitert, indem er „die beobachtbare gesellschaftliche Situation und die sich darin abzeichnenden Entwicklungsprozesse, soweit sie unter dem Einfluß der Migration stehen, als 'multikulturell' bezeichnet, das Attribut 'interkulturell' dagegen zur Bezeichnung der pädagogischen, politischen und sozialen Zielvorstellungen und Konzepte“ verwendet⁹⁵. Diese begriffliche Trennung zwischen deskriptiv-analytischer Zustandsbeschreibung und präskriptiv-programmatischer Bedeutungsebene hat sich in der wissenschaftlichen Fachdiskussion auf breiter Ebene durchgesetzt. Das Aufkommen und die Notwendigkeit dieser Bezeichnungen fällt nach Hohmann zugleich „in einer ganz bestimmten Phase der Entwicklung der Migrationsproblematik und der Ausländerpädagogik“. Die Kennzeichnung der Bundesrepublik als 'multikulturelle Gesellschaft', in der die dauerhafte Anwesenheit und Niederlassung ethnischer Minderheiten akzeptiert wird, ist nach Hohmann ebenso ein Fortschritt wie daraus abgeleitete pädagogische Herangehensweise, die erstmals ein verändertes Anforderungsprofil aufweist, indem auf Seiten der Minorität wie auch der Majorität interkulturelle Kompetenzen angestrebt werden⁹⁶.

Im Bereich der Lehrerausbildung entwickeln die Arbeitsgruppen des Europarates Argumente, die über eine bloß zufällige Berücksichtigung kultureller Vielfalt hinausgehen: „Die interkulturelle Option bildet eine Synthese im Spannungsfeld der dualen Zielsetzung im Erziehungskonzept für Migrantenkinder des Europarates. In der interkulturellen Erziehung geht es weniger um Fortsetzung von Maßnahmen zur Integration in die Aufnahmegesellschaft und Aufrechterhaltung der Sprache und Kultur des Herkunftslandes als um die Formulierung

⁹³ Vgl. Vink 1974, S. 132 f

⁹⁴ Vgl. Akpınar 1981, S. 99

⁹⁵ Vgl. Hohmann 1983, S. 5

⁹⁶ Vgl. ebd., S. 5 f

der Ziele Identität, Solidarität und Freiheit aller innerhalb einer demokratischen Gesellschaft als Aufgaben des Unterrichts“. Die Umsetzung dieses Leitprinzips verlangt zunächst eine Überprüfung der Curricula und Unterrichtsmaterialien auf Ethnozentrismus⁹⁷. Auch Radtke fordert die Revision der Ausbildungsangebote für Lehrer, die auf die Heterogenität und Pluralität ihrer Schüler vorbereitet werden müssen⁹⁸. Eine Anzustrebende Vorbereitung der Lehrkräfte auf ihre Erziehungsaufgaben in einer multikulturellen Gesellschaft zeigt sich auch bei den Überlegungen und Vorschlägen von Schmidtke zu einem ‘kulturoffenen Unterricht’. Als kulturoffen definiert er „einen Unterricht, der Lernen über das Leben und Arbeiten der Menschen in und aus den Herkunftsländern nicht nur in einer besonderen Unterrichtseinheit, sondern in jedweden Unterricht mitreflektiert“, wobei er auf die Bedeutung der multikulturellen Gesellschaftsstruktur im Hinblick auf die zukünftige Europäische Gemeinschaft hinweist⁹⁹. Den Aspekt des kulturellen Pluralismus stellt auch Steffens in den Mittelpunkt ihrer Definition. Für sie heißt interkulturelles Lernen: „gemeinsames Lernen von Deutschen und Ausländern, und zwar nicht über die anderen, sondern zugleich auch über die eigene Welt und deren Fragwürdigkeit <...> Das Ziel einer solchen Entwicklung ist weder in der Nivellierung der kulturellen Unterschiede noch in einer Ghettoisierung beruhenden neuen Ethnizität zu sehen, sondern in einem neuen kulturellen Pluralismus“¹⁰⁰.

Die angedeuteten Reformbestrebungen finden ihren Ausdruck in einer konjunkturellen Fülle von Veröffentlichungen, die sich unter dem schlagwortgleichen Parameter ‘interkulturell’ subsumieren, um sich an der aktuellen Fachdiskussion zu beteiligen. Das breite Spektrum reicht in den 80er und 90er Jahren von Anhängern des sogenannten evolutionären Universalismus bis zu Vertretern kulturelrelativistischer Ansätze.

Unter den Verfechtern universalistischer Konzepte herrscht zumindest ein Konsens bezüglich des Kulturbegriffs in der Betonung dreier konstitutiver Merkmale: Universalität, Prozeßhaftigkeit und Erfahrbarkeit. Ein statischer Kulturbegriff wird als anachronistisch zurückgewiesen: „Die Vorstellung von in sich einheitlichen und gegeneinander abgeschotteten Kulturen ist ihrerseits ein historisch unhaltbares Produkt nationalpolitischen Handelns und wohl auch einer unaufgeklärten Pädagogik bzw. kritiklosen Überlieferung“¹⁰¹. Der Kulturbegriff erfaßt für universalistische Variante alle Aspekte kollektiven Zusammenlebens, die unter dem Einfluß veränderter gesellschaftlicher Anforderungen modifiziert werden. Bezugspunkt der universalistischen Richtung ist die Ganzheitlichkeit des Individuums als autarkes, autonom handelndes Subjekt. Vor dem Hintergrund dieser Definition von Kultur, besteht das Leitziel in der Konzeption eines Erziehungssystems, das auf universalistische Normen aufbaut und für alle Individuen nach den gleichen Regeln arbeitet und als Ergebnis die Entfaltung einer universalen, kosmopolitischen Weltgesellschaft intendiert. Dieses Ziel impliziert auch die Vorstellung von der Überwindung der jeweiligen kulturellen Befangenheit, um eine bloße Koexistenz auszuschließen: „Die Entschlossenheit, nicht reduktionistisch zu verfahren und nicht zu informieren, sondern im Gegenteil zu differenzieren, drängt uns zur Überwindung des bloßen Nebeneinanders im Multi-Kulturellen“¹⁰². Diese Position mündet bei einigen Wissenschaftlern schließlich in dem Versuch, interkulturelle Pädagogik durch allgemeine Pädagogik zu ersetzen. Für Borrelli heißt interkulturelle Pädagogik deshalb „die Konfrontation des eigenen vorläufigen Philosophiebewußtseins, das in Äußerungen, Feststellungen, Bewertungen und im Verhalten

⁹⁷ Vgl. Chmielorz 1985, S. 262 f

⁹⁸ Vgl. Radtke 1987, S. 66-69

⁹⁹ Vgl. Schmidtke 1983, S. 24

¹⁰⁰ Vgl. Steffen 1981, S. 60

¹⁰¹ Vgl. Ruhloff 1986), S. 197 f

¹⁰² Vgl. Porcher 1984, S. 43

zum Ausdruck kommt, mit den Bedingungen und Voraussetzungen, die diesem Bewußtsein vorausgehen, mittels Reflektion, Vergleich, Infragestellung: d.h. Bewußtsein bewußt machen¹⁰³. Damit beinhalten Borrellis Überlegungen erste Ansätze allgemeinpädagogischer Orientierungen, die Abstand von der Kategorie Kulturzugehörigkeit nehmen, um den Menschen als Individuum jenseits von unterstellten Kulturunterschieden als bildungsfähig und bildungsbedürftig zu betrachten. Auch Dickopp rückt die Theorie einer interkulturellen Pädagogik in die Nähe einer allgemeinpädagogischen Perspektive. Bezogen auf seine anthropologischen Überlegungen hält er sogar die Bezeichnung 'interkulturell' für anachronistisch. Dickopp entwickelt ein dreifaches Sinngefüge interkultureller Erziehung, bei dem der erste Schritt das Ziel der Toleranz als gegenseitiges Verständnis zwischen mehreren nebeneinander existierenden Kulturen verfolgt. Auf dieser politischen Ebene geht es ihm darum, „Vorurteile abzubauen, Andersartigkeit zu akzeptieren, die jeweils andere kulturelle Identität in ihren eigenen Ansprüchen gewähren zu lassen“. Im zweiten Stadium soll durch die Herstellung gemeinsamer Wertvorstellungen, gemeinsamen Denkens und Handelns, vom bloßen Nebeneinander der Kulturen abgerückt werden, um durch ein größeres Miteinander Solidarität zu erfahren. Die Entdeckung einer gemeinsamen Identität führt auf der dritten Ebene schließlich zur universal-anthropologischen bzw. personalen Pädagogik, die die Aufgabe einer Regelung der Handlungs- und Lebensführung zur universalistischen Moral erfüllt. Ausgangspunkt seiner Überlegungen bildet ein anthropologisches Grundpostulat, nach dem es „zwischen Menschen prinzipiell keine Trennungslinie gibt und daß daher eine auf Menschenbildung hin orientierte Erziehung nicht nur möglich, sondern die letztlich für alle Kulturen verbindliche und bestimmende Grundlage ist“¹⁰⁴. Friesenhahn kritisiert Dickopps Entwurf hinsichtlich der scharf voneinander getrennten Ebenen. Sinnvoller wäre es ihm zufolge, die verschiedenen Bereiche der gesellschaftlichen Wirklichkeit (Politik, Soziales Handeln und Pädagogik) aufeinander zu beziehen, um das Verhältnis von Gesellschaft und Pädagogik als wechselseitiges zu interpretieren¹⁰⁵.

Bereits 1983 stellt Hohmann unter dem Verweis auf den außerschulischen Arbeitsbereich des internationalen Jugendaustausches fest, daß die Verwendung des Attributs 'interkulturell' über die Migrationssituation hinausreicht¹⁰⁶. Deshalb unternimmt er einen Versuch, interkulturelle Pädagogik als eine zentrale Aufgabe allgemeiner Bildung zu beschreiben, indem er auf den allgemeinen Bildungsbegriff von Klafki zurückgreift. Klafkis Begriff der Allgemeinbildung, so Hohmann, richtet sich an alle Menschen der betreffenden Gesellschaft bzw. des betreffenden Kulturkreises und zielt „auf das Insgesamt der menschlichen Möglichkeiten, sofern sie mit der Selbstbestimmung und der Entwicklung aller anderen Menschen vereinbar sind“¹⁰⁷. Klafki plädiert für eine Revision und Aktualisierung des Bildungskanons, so Hohmann weiter, um zentrale Probleme der gemeinsamen Gegenwart und die Einsicht der Mitverantwortlichkeit aller für eine Bewältigung der erkannten Probleme zu ermöglichen. Angesichts dieser Überlegung fragt Hohmann, „ob die interkulturelle Erziehung resp. Äquivalent der allgemeinen Bildung betrachtet werden kann“¹⁰⁸. Anschließend und in Anlehnung an den Gedanken der gemeinwesenorientierten Arbeit der 'community education', die über die traditionell festgelegten Lernbereiche Schule und Unterricht hinausreicht, fordert Hohmann eine interkulturelle Erziehung für alle Menschen, die in einer pluralistischen Gesellschaft leben. Nach Hohmann existieren zwei Dimensionen innerhalb dieser Pädagogik bzw. verfolgt die interkulturelle Erziehung eine doppelte Zielsetzung. Die

¹⁰³ Vgl. Borrelli 1986 c, S. 23

¹⁰⁴ Vgl. Dickopp 1984, S. 58 ff

¹⁰⁵ Vgl. Friesenhahn 1988, S. 52

¹⁰⁶ Vgl. Hohmann 1983, S. 4

¹⁰⁷ Vgl. Hohmann 1987, S. 99

¹⁰⁸ Vgl. ebd., S. 102

begegnungsorientierte Pädagogik mit ihrem „utopischen Anspruch auf kulturellen Austausch und kultureller Bereicherung“ setzt sich in der konfliktorientierten Pädagogik fort. Letztere arbeitet an der Beseitigung von Barrieren in Form von Bekämpfung der Ausländerfeindlichkeit, Diskriminierung und Rassismus, mit dem Ziel eine durch Chancengleichheit geprägte multikulturelle Gesellschaft zu entwickeln. Aufgrund noch ungeklärter Ziele und Inhalte innerhalb der interkulturellen Diskussion hält Hohmann jedoch zu diesem Zeitpunkt eine Ablösung der allgemeinen Pädagogik durch eine interkulturelle Konzeption für verfrüht¹⁰⁹.

Viele Ansätze der interkulturellen Erziehung und Bildung orientieren sich an der speziellen Kulturzugehörigkeit. Diese kulturellrelativistische Tendenz betont die Gleichwertigkeit der Kulturen und strebt eine generelle Koexistenz der unterschiedlichen Einzelkulturen an. Als pädagogische Aufgabe erfassen Vertreter dieses Ansatzes die Entfaltung von Voraussetzungen, die ein gleichberechtigtes Miteinander ermöglichen sollen. So formuliert Sandfuchs seine Thesen: „Interkulturelle Erziehung anerkennt die These vom kulturellen Relativismus und Pluralismus, sie akzeptiert die Andersartigkeit im Denken und Handeln von Menschen aus fremden Kulturen“. Als eine Zielsetzung der interkulturellen Erziehung beschreibt Sandfuchs die Stärkung der kulturellen Rolle bzw. des kulturellen Selbstwertgefühls der Migranten als Voraussetzung für eine erfolgreiche Integration, auch in der Schule. Im Rahmen seines relativistischen Konzepts hält Sandfuchs auch ohne die Anwesenheit von Ausländern in der Bundesrepublik eine interkulturelle Pädagogik für sinnvoll, um die Relativierung der eigenen Kultur sowie die Anerkennung andersartiger Kulturen zu ermöglichen¹¹⁰.

Auch Vertreterinnen und Vertreter der vergleichenden Erziehungswissenschaft beteiligen sich an den Kontroversen der interkulturellen Erziehung. Krüger-Potratz ruft zum erforderlichen Perspektivenwechsel auf und markiert die kritische Auseinandersetzung der Erziehungswissenschaft mit ihrer Nationalstaatlichkeit, Kulturspezifität und Ethnozentrik als zentrale Aufgabe, da sich Pädagogik auf den „Prozeß der zunehmenden Verdichtung des internationalen Zusammenhangs“ vorbereiten muß. Sie fordert außerdem die Vertreter der interkulturellen Erziehung dazu auf, sich auf einen bewußteren Umgang mit der eigenen Spezialisierung auszurichten. Diese Perspektive bewertet sie als problematische Verkürzung der Ausländerpädagogik, die die aufgezeigte Neuorientierung erfordert¹¹¹. Auch für Renate Nestvogel bedeutet interkulturelles Lernen mehr als Ausländerpädagogik. Diese Pädagogik versucht schließlich, monokulturelle und eurozentrische Orientierungen zu überwinden, indem „fremde wie auch eigene Kulturphänomene zunächst aus ihrem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext heraus zu erklären und zu verstehen und in einem weiteren Schritt, unter Darlegung der Beurteilungskriterien, zu bewerten“ sind. Interkulturelles Lernen bedeutet daher für Nestvogel eine kritische Reflexion der eigenen Kultur durch den Austausch mit fremden Kulturen zu erfahren, „ohne in die Extreme einer vorschnellen Abwertung oder Romantisierung zu verfallen“. So gelange man an die eigene ethnozentristische Begrenztheit, ohne kulturelle Differenzen leugnen zu müssen. Als Schlüsselbegriff ihrer Konzeption betrachtet die Autorin die Erziehung zur Empathie, die ein Einfühlen in die Einstellungen und Lebensbedingungen des anderen ermöglicht¹¹². Auch Essinger plädiert in der Tradition der Friedenspädagogik für den Begriff der Empathie und möchte mit seiner ‘Erziehung zur Toleranz’ friedenspädagogischen Prinzipien folgen. Er beschreibt interkulturelles Lernen als Erziehung zur Empathie, zur Solidarität, zum interkulturellen Respekt und gegen das

¹⁰⁹ Vgl. ebd., S. 109 ff

¹¹⁰ Vgl. Sandfuchs 1986, S. 1150 f

¹¹¹ Vgl. Krüger-Potratz 1987, S. 122 ff

¹¹² Vgl. Nestvogel 1987, S. 66 f

Nationaldenken. Konfliktfähigkeit wird dabei als wichtige Richtung der Friedenspädagogik interpretiert, die durch eine politische Bildung, durch Unterricht in verschiedenen Fächern erreicht werden soll. Die Fähigkeit, einen Streit oder Konflikt austragen zu können, wird als Ergänzung der Fähigkeit verstanden, sich in andere hineinversetzen zu können. Durch die Bestimmung von vier Leitprinzipien der interkulturellen Erziehung versucht Essinger „ein Abgleiten der Interkulturellen Erziehung ins Folkloristische“ zu vermeiden¹¹³. Eine Abgrenzung und Beschreibung von teilweise gegensätzlichen Kulturen ist auf der Ebene des kulturellen Respekts zu finden, wo eine Verschränkung zweier Lernbewegungen umgesetzt wird, „indem wir uns der fremden kulturellen Welt aussetzen und andere einladen, an unsere kulturelle Welt teilzuhaben“¹¹⁴. In seiner Konzeption von Friedenspädagogik weist Essinger auf die Bedeutung einer ständigen Analyse der gesellschaftlichen Situation hin, um diese auf strukturelle Gewalt wie Unterdrückungs-, Ausbeutungs- und Diskriminierungsmechanismen zu untersuchen. Als Konsequenz für die Schulbildung kennzeichnet Essinger interkulturelle Erziehung als ganzheitliches Arbeitsprinzip, das „nie als Fach oder bloßes Unterrichtsthema verstanden werden“ soll und die Interdependenz von Theorie und Praxis beinhalten muß¹¹⁵.

Neben den beiden Strängen Kulturrelativismus und Kulturuniversalismus existiert noch die Konzeption des sogenannten Dritten Weges innerhalb der interkulturellen Programmatik, die als Alternative der interkulturellen Lernmodelle bewertet werden kann. ‘Subkulturelle Segregation’ in Form von Selbstorganisation und Autonomie ethnischer Minderheiten bilden die Prinzipien dieses minoritätenorientierten Paradigmas. Allerdings hält Schweitzer als einer der Vertreter dieses Weges den unkritischen Import des Parameters der subkulturellen Segregation aus der US-Forschung für klärungsbedürftig und differenziert zwischen ‘Segregation’ als Form einer Aussonderung ‘von oben’ zum Zwecke der Kontrolle und Herrschaftssicherung sowie ‘Separation’ als Form einer aktiven Selbstorganisation ‘von unten’¹¹⁶. Richter definiert seinen Entwurf einer subkulturellen Segregation als „Hilfsangebot zum Selbstsein“, als „Alternative zwischen Germanisierung und Remigration“. Anstelle eines individualisierenden Konzepts verfolgt der Subkulturenansatz ein pluralistisches Integrationskonzept mit dem Ziel der Koexistenz unterschiedlicher Kulturkomplexe, die durch Unterstützung den Status der Selbstorganisation erlangen sollen¹¹⁷.

1.8 Interkulturelle Bildungsarbeit vom Hip-Hop bis zum Antirassismus

Interkulturelle Bildungsarbeit als Gegenstandsfeld praktischer Arbeit ist durch verschiedene Themenbereiche bestimmt. Trotzdem wird ‘Interkulturell’ als Begriff und Bezeichnung der inhaltlichen Arbeit der Organisationen und Vereine sowohl in der Alltagssprache als auch in der Fachliteratur sehr unterschiedlich verwendet¹¹⁸. Dies ist insofern nicht verwunderlich, da es keine allgemeingültige Begriffsbestimmung gibt, die unsere heutige bundesrepublikanische Wirklichkeit und ihre ‘Unübersichtlichkeiten’ treffend beschreibt. Allerdings hat sich der Begriff ‘Interkulturell’ als pädagogische Antwort einer ‘multikulturellen Gesellschaft’ in der Theoriediskussion und auch oft in der Praxis als Bezeichnung für dieses Themengebiet durchgesetzt¹¹⁹. Es gibt kein anderes Etikett mit einer vergleichbaren Aussagekraft in diesem Bereich in Deutschland, welches sich auch durchgesetzt hätte¹²⁰. Inzwischen bezeichnen sich

¹¹³ Vgl. Essinger 1986, S. 76 ff

¹¹⁴ Vgl. Essinger 1986, S. 77

¹¹⁵ Vgl. Essinger 1987, S. 40 ff

¹¹⁶ Vgl. Schweitzer 1994, S. 222

¹¹⁷ Vgl. Richter 1983, S. 119 f

¹¹⁸ Vgl. hier und zum gesamten Abschnitt Griese / Romppel / Vahedi (1997)

¹¹⁹ Vgl. ebd.

¹²⁰ Vgl. ebd.

nicht nur viele Organisationen und Vereine als ‘Interkulturell’, sondern auch viele Themenschwerpunkte und Fachrichtungen innerhalb des Universitätsstudium. Viel wichtiger aber als berechtigte Diskussionen um die Aussagekraft und Wirklichkeitskonstruktion des Begriffs ‘Interkulturell’ ist m.E. eine verstärkte Bemühung um die inhaltliche Definition und konkrete Zielsetzungen der Interkulturalität¹²¹.

Obwohl sich in der Bundesrepublik über vergangene Jahrzehnte ein ausgedehntes Netz an Initiativen und Vereinen im Migrationsbereich und interkulturellen Feld entwickelt hat, wurden bislang kaum konzeptionelle Vorstellung mit übergreifendem Charakter in der Praxis dargestellt. Es ist zu beobachten, daß die Selbstorganisation in Bereichen der interkulturellen Arbeit fast folgenlos geblieben und ihr Institutionalierungsgrad gering ist. Trotz des Ausländergesetzes und der rechtlichen Benachteiligung der Migranten ist aber dennoch festzustellen, daß sich in den letzten Jahrzehnten ein differenziertes und aktives Netz von ‘ausländischen’ Vereinen, Freundschaftskreisen, Initiativ- und Solidaritätsgruppen und Flüchtlingsinitiativen gebildet hat¹²². Der historische Rückblick über die Entstehung der ersten national-homogenen ausländischen Vereine zeigt, daß sie kurz nach der Anwerbung der ‘Gastarbeiter’ entstanden sind. Da die Regierungen der Anwerbeländer an umfangreichen Geldtransfer ihrer ‘Gastarbeiter’ aus dem Ausland interessiert waren, förderten sie die Abhängigkeit der Arbeitsmigranten und unterstützten Aktivitäten, die geeignet erschienen, den Rückkehrwillen ins ‘Heimatland’ wach zu halten: „Für die Gestaltung der sozialen und kulturellen Beziehungen zwischen einheimischen Deutschen und den ausländischen Arbeitnehmern ergaben sich allenfalls Orientierungspunkte zu Ausländern mit einer christlich geprägten Kulturtradition (Italien, Portugal, Spanien und Griechenland). Doch selbst diese interkulturellen Beziehungen entwickelten sich nicht naturwüchsig in der Nachbarschaft, sondern wurden vielfach durch kirchlich geprägte Institutionen interkulturell vermittelt“¹²³.

Im Gegenteil zur raschen Integration der deutschsprachigen Vertriebene nach dem zweiten Weltkrieg, war das Verhältnis zwischen Deutschen und Nichtdeutschen vom Anfang an durch Sprachbarrieren, verschiedene Alltagskulturen und Ghettoisierung im Wohn- und Freizeitbereich gekennzeichnet. Die meisten ‘Gastarbeiter’ entwickelten aber in ihrem Alltagsverhalten verschiedene soziale Anpassungs- und Überlebentechniken, mit denen sie dann sowohl den Verhaltenserwartungen ihrer Herkunftskulturen wie denen in der Aufnahmegesellschaft der Bundesrepublik zu entsprechen suchten. Im Gegensatz zur europäischen Einwanderung in die USA im 19. Jahrhundert wird diese latent vorhandene Rückkehrorientierung der ‘Gastarbeiter’ bis heute aus ökonomischen Gründen auch aktiv von den Regierungen der ehemaligen Anwerbeländer unterstützt¹²⁴. In drei zentralen Bereichen interkulturellen Lernens der ‘Gastarbeiter’, in den Betrieben, kirchlichen Einrichtungen und öffentlich-rechtlichen Rundfunkanstalten also, entwickelte sich ab Mitte der 50er Jahren des 20. Jahrhunderts seitens deutscher Institutionen eine bikulturell orientierte Doppelstrategie mit zwei sich widersprechenden Zielen: Einerseits strebte man die ‘soziale Eingliederung’ der Ausländer in die deutsche Gesellschaft an, andererseits aber versuchte man, ‘die nationale bzw. die kulturelle Identität der Ausländer’ in der Bundesrepublik zu bewahren, um den Rückkehrwillen der ‘Gastarbeiter’ wachzuhalten.

Das entstandene System der Sozialberatung in den letzten 40 Jahren stellte von Anfang an ein zentrales Handlungsfeld der interkulturellen Arbeit dar. Die neuen Aufgaben wurden über

¹²¹ Daher verzichte ich in dieser Arbeit, meinerseits einen neuen Begriff in die Welt zu setzen, verwende diesen Begriff und bemühe mich viel mehr darum, theoretisch zu bestimmen, was Interkulturalität eigentlich meint.

¹²² Vgl. Gorzini / Müller 1993, S.12

¹²³ Vgl. SCHWEITZER 1994, S.119

¹²⁴ Vgl. ebd., S.120 f

drei mit finanzieller Unterstützung des Staates tätigen Wohlfahrtsverbände Caritas, Diakonisches Werk und Arbeiterwohlfahrt abgewickelt. Diese Verbände der Sozialarbeit teilten sich ab 1961 ihr neues Klientel nach Nationalitäts- und Religionszugehörigkeit untereinander auf¹²⁵. Yabancı spricht in diesem Zusammenhang von der Entstehung einer von Deutschen kontrollierten ‘Ausländerfürsorge-Industrie’. Diese ‘Sozialdienste für Ausländer’ sollten dazu beitragen, „die interkulturelle Kommunikation zwischen den sozialen Kontrollinstanzen (Ausländerpolizeiamt, Arbeitsamt, Arbeitgeber, Polizei, Gericht etc) und Dienstleistungsinstitutionen (u.a. Schule, Krankenhaus) einerseits und den Arbeitsmigranten andererseits durch Dolmetsch- und Übersetzungsleistungen ‘von Landsleuten zu Landsleuten’ zu erleichtern“¹²⁶. Diese Einrichtungen sollten dazu noch in den 60er Jahren die Gastarbeiter von den Bahnhofshallen und -vorplätzen ‘weglocken’ und ihnen bei der Gründung ihrer eigenen Verbände und Organisationen behilflich sein. So half die Arbeiterwohlfahrt ab 1964 zur Gründung und Finanzierung von sozialdemokratisch orientierten Arbeitnehmervereinen. Im Gegenteil zur Auffassung von Arbeiterwohlfahrt lehnte aber damals Caritas jegliche Hilfe zur Gründung der politisch orientierten Selbstorganisationen von Ausländern ab.

Mit der zunehmenden Anwesenheit der angeworbenen Arbeitskräfte, der verstärkten Familienzusammenführung Ende der 60er Jahre des 20. Jahrhunderts und dem Heranwachsen der meist in Deutschland geborenen Kinder veränderte sich auch die politische und inhaltliche Arbeit der ausländischen Zusammenschlüsse. Der Stellenwert der anfänglichen politischen und kulturellen Aktivität, die stark am Herkunftsland und -kultur orientiert war, nahm mit den eben erwähnten Veränderungen kontinuierlich ab. Die in der Bundesrepublik aufgewachsene zweite und dritte Generation besonders zeigt kaum Interesse an solchen nationalkulturell orientierten Vereinen. Vor allem bei der zweiten und dritten Generation steht ein verstärktes Interesse im Zusammenhang mit der Bewältigung der eigenen Lebensorganisation und Lebensplanung in der Bundesrepublik im Vordergrund. Diese Entwicklung kann als ein Indiz für die Befestigung der Einwanderungssituation in der Bundesrepublik gewertet werden. Bereits Anfang der 70er Jahre hatte sich angedeutet, „daß hier ein bleibendes Minoritätenproblem entstanden ist, das in seinen Auswirkungen über den Rahmen des Arbeitsmarktes hinausgeht“¹²⁷.

Trotz faktischer Einwanderungssituation in der Bundesrepublik blieb damals, wie auch noch heute, die politische Konsequenz seitens der Bundesregierung aus. Die Anregung zur Erprobung von neuen interkulturellen Lernformen kamen mangels erfolgreich institutionalisierter historischer Vorbilder aus dem Ausland. Erst im ‘Internationalen Jahr der Erziehung’ beschloß die damalige Bundesregierung, eine Kampagne zur Mobilisierung ehrenamtlicher deutscher Hausaufgaben-Helfer für ausländische Kinder durchzuführen. Diese Hausaufgaben-Helfer sollten vor allem schulpflichtigen ausländischen Kindern bei der Überwindung von Sprachschwierigkeiten behilflich sein. Dies war die erste, an Deutsche gerichtete, interkulturelle Lernstrategie im außerschulischen Bereich. Diese Kampagne, getragen durch das Expertenwissen, das ehrenamtliche politische und soziale Engagement auf kommunaler Ebene, sollte eine Art interkulturell orientierter ‘Aktion Gemeinsinn’ darstellen. Zu dieser interkulturellen Lernstrategie und -konzeption gehörten schon damals „der assimilationsorientierte ‘Defizit-Kompensations-Ansatz’“, „die unkritische Anwendung der sozialpsychologischen Kontaktthese“ und „die unzureichende staatliche Finanzierung pädagogischer Arbeit“¹²⁸.

¹²⁵ Vgl. Thränhardt 1983, S. 62 f

¹²⁶ Schweitzer 1994, S.129

¹²⁷ Keller; zit. nach Schweitzer 1994, S.141

¹²⁸ Vgl. Schweitzer 1994, S.142 f

Eine gemeinwesensbezogene sozialpolitische Arbeit mit deutschen und nichtdeutschen Bewohnern eines Stadtteils wurde erst durch Gründung der 'Initiativgruppen' möglich. Diese ins Leben gerufenen stadt- und stadtteilorientierten Initiativgruppen sind von engagierten Mitarbeitern in kirchlichen Organisationen sowie durch die Studentenbewegung entstanden. Sie entwickelten sich bald zu 'Allround-Arbeitskriesen' mit konzeptionellen Impulsen „zur Gestaltung und Systematisierung interkultureller und stadtteilorientierter Lernstrategien“ im außerschulischen Bereich und „leiteten letztlich auch den konzeptionellen Wechsel von der Ausländerpädagogik zum interkulturellen Lernen in der Praxis“¹²⁹.

Wir stellen aufgrund einer empirischen Studie in Hannover für die Praxis der Interkulturellen Bildungsarbeit fest¹³⁰, daß der Begriff 'Interkulturelle Bildungsarbeit' in der jeweiligen Praxis an die Anforderungen, Erwartungen und den Zeitgeist angepaßt wird. Zum Teil werden Begriffe synonym benutzt. Es findet kein gemeinsamer Sprachgebrauch statt. Der Begriff wurde zuerst in der Theoriediskussion entwickelt und danach in der Praxis übernommen. Manche Theoretiker sind mit Praxisfeldern verbunden und haben bestimmte Teile dieser Praxis in ihrer Arbeit reflektiert. Vielfach jedoch sind die theoretischen Begriffe nicht durch die Praxis begründet.

Interkulturelle Bildungsarbeit ist wesentlich durch die Initiative der Basis entstanden. In der Bundesrepublik gibt es häufig keinen Auftrag und entsprechende Finanzierung, dies umzusetzen. Erfolgreiche Interkulturelle Bildungsarbeit ist vielleicht eine Frage des persönlichen Maßstabes. Es können Lernschritte sein, die in Seminaren oder danach erzielt werden. Es können Großveranstaltungen mit bis zu 1000 Personen sein. Doch in der Bildungsarbeit 'mit Migranten'¹³¹ sind nach Angabe der Vereinsmitarbeiter sprachliche Bildung und berufliche Orientierung ebenso erfolgreich wie Projekte, die zeitlich begrenzt ein bestimmtes Thema bearbeiten. Von den untersuchten Einrichtungen hatten 7 Einrichtungen (wie z.B. Träger der Erwachsenenbildung oder Wohlfahrtsverbände) einen Auftrag z.B. Sprachkurse, Berufsvorbereitung, Beratung o.ä. durchzuführen. Dort hat sich aufgrund persönlichen Engagements der Mitarbeiter oder des Teams über den engen Rahmen hinaus Interkulturelle Bildungsarbeit entwickelt. Die anderen 11 Vereine haben diese Arbeit überwiegend ehrenamtlich bzw. z.T. mit Projektförderung in Gang gesetzt. Darin unterscheidet sich die Ausgangslage in Deutschland wesentlich im Vergleich zu der Interkulturellen Arbeit in anderen Staaten (USA, Kanada, Niederlande, England), in denen Interkulturell eingerichteten Institutionen den staatlichen Auftrag erhalten, diese Arbeit langfristig zu begleiten¹³².

Sind bei der Erläuterung der Ziele noch viele Gemeinsamkeiten zwischen den Interkulturellen Vereinen festzustellen, so unterscheiden sich die Begründungen für die Interkulturelle Bildungsarbeit. In der praktischen Orientierung stellen wir verschiedene Tendenzen fest, die für die Begründung der Arbeit herangezogen werden. Zielt eine Tendenz in die Richtung, durch Bildungsarbeit und Beratung mit Einzelpersonen und Gruppen die Voraussetzung einer strukturellen Veränderung herbeizuschaffen, zielt eine andere Tendenz unmittelbar auf politische Aktivitäten als Bestandteil einer gelingenden Bildungspraxis. Eine andere Tendenz in der Interkulturellen Bildungsarbeit zeigt die Entwicklung, durch vielfältige Kooperation die tendentielle Aufteilung in politische Arbeit und traditionelle Bildungsarbeit zu überbrücken.

¹²⁹ Ebd., S.144

¹³⁰ Vgl. zu diesem Abschnitt Romppel / Vahedi <Hg.> (1998), S. 28-30

¹³¹ Also zu beachten ist, daß in der Praxis häufig die Interkulturelle Arbeit 'mit Migranten' gemacht wird und nicht 'von Migranten'.

¹³² Vgl. Gogolin, I. (1996): Interkulturalität als Herausforderung der Schule. In: Altrichter et al <Hg.> (1996): Handbuch für Schulentwicklung.

Indem beide Aspekte zusammengeführt werden, entstehen neue Angebote und Kooperationsformen. Diese Ausrichtung der Interkulturellen Bildungsarbeit zeigt neue Innovationen durch die Vereine und ist noch nicht institutionalisiert. Etwa die Hälfte der untersuchten Einrichtungen weisen auf diese neue Tendenz hin. Aufgrund dieses neuen interkulturellen Ansatzes hat die Qualität der Kooperation zwischen den Einrichtungen der Erwachsenenbildung und den Migrantenvereinen in den letzten Jahren zugenommen. Während wir bei diesen Kooperationen auf ein gemeinsames 'Interkulturelles Team' bei der Gestaltung des gemeinsamen Vorhabens stoßen, finden wir in den einzelnen Einrichtungen selbst kein solches Team.

Auffallend am Forschungsdesign der deutschen Migrationsforschung ist, daß bisher meistens deutsche Wissenschaftler die Bevölkerung nichtdeutscher Herkunft beforschen. Es gibt immer noch häufig Forschungsprojekte ohne die mitwirkende Einbeziehung von Migranten. Die Befragung von türkischen Jugendlichen¹³³ ist ein Beispiel dafür, die sich über die Forderung nach einem interkulturellen Forschungsteam hinwegsetzt und auf eine vage und unverbindliche Regelung der Einbeziehung von Migranten beschränkt. Dadurch reduziert diese Haltung die Migranten zu Objekten der Forschung.

Die von uns befragten Interkulturelle Vereine kritisieren diese einseitige Ausrichtung der Forschung und begrüßen ausdrücklich unser interkulturelles Forschungsteam¹³⁴. Mit unserem Auftreten als 'Interkulturelles Team' setzen wir somit einen neuen Maßstab bei der Migrationsforschung. Auch neue Ansätze der Interkulturellen Bildungsarbeit in Hannover zeigen die ersten Initiativen zu einer gleichberechtigten und partnerschaftlichen Kooperation zwischen den Vereinen. Dazu werden Vereinbarungen und Absprachen zur gemeinsamen Planung und Entscheidung getroffen. Diese Art der Kooperation könnte ggf. das fehlende interkulturelle Team ersetzen.

1.9 Kritik an den interkulturellen Konzepten

Rückblickend läßt sich zusammenfassend sagen, daß die Diskussionen der 80er und 90er Jahre des 20. Jahrhunderts um die interkulturelle Bildung und Erziehung zu der weitgehend übereinstimmenden Forderung nach einer Pädagogik als Stufenprozeß führen. Toleranz und Respekt kulturübergreifender Werte sowie die Relativierung des eigenen Standpunktes durch die Erweiterung von Solidarität und gegenseitiger Moralität bilden die Zielpunkte pädagogischen Handelns. Neben Ansätzen aus der Friedenspädagogik finden sich auch Ansätze, die für eine kulturell gleichberechtigte Koexistenz plädieren, die den kulturellen Pluralismus durch Erziehung zur Empathie zu fördern versuchen. Gemeinsam ist diesen, daß sie an ethnisch-kulturalistischen Formeln festhalten, indem sie nur eine Art Antithese zur bestehenden Ausländerpädagogik entwickeln und anstatt kultureller Kompensation bzw. Anpassung der Migranten auf deren kulturelle Identität rekurren. Laut gängigen Definitionen dient interkulturelles Lernen einerseits der Einübung wechselseitiger Toleranz gegenüber der jeweils anderen Kultur, sowie andererseits dem gegenseitigen Austausch mit der Erwartung kultureller Bereicherung. Ausgangspunkt ist dabei die Existenz unterschiedlicher und gegensätzlicher ethnisch-nationaler Kulturen, zwischen denen Vermittlungsarbeit geleistet werden soll. Obwohl sich die 'Ausländerpädagogik' in der Auseinandersetzung mit der heftigen Kritik zu Beginn der 80er Jahre zur 'interkulturellen Erziehung' weiterentwickelt haben will, tauchen erneut schematische Kulturzuordnungen unter Anwendung eines verdinglichten Kulturverständnisses auf. Hamburger stellt deshalb

¹³³ Heitmeyer, W. / Müller, J. / Schröder, H. (1997): Verlockender Fundamentalismus. Türkische Jugendliche in Deutschland. Frankfurt am Main

¹³⁴ Gemeint sind Achim Romppel und Massoud Vahedi; vgl. Romppel / Vahedi 1998, S. 28-30

fest, „daß auch die Konzeptualisierung dieser Pädagogik als ‘interkulturelle’ eine Reihe von unbeabsichtigten Nebenfolgen bzw. kontraproduktiven Effekten hervorrufen könnte“¹³⁵. Als besonders problematisch bezeichnet er die ‘kulturalistische Reduktion’, da ‘Kultur’ zur zentralen Dimension von Migrationsprozessen wird und folglich die aus der Migration entstandenen Probleme „faktisch auf eine von ökonomischen und sozialstrukturellen Bedingungen abgelöste Dimension schrumpfen“ läßt¹³⁶. Die Eindimensionalität der Konzepte bezieht sich auf die Kategorie „Ausländer einer bestimmten Nationalität“¹³⁷ und korreliert mit einem dichotomen Weltbild, dem ein verdinglichter Kulturbegriff zugrunde liegt. Diese Segmentierung von Kulturen „dient ganz offensichtlich der Legitimierung eines pädagogischen Handlungsbedarfs“¹³⁸. Interkulturelle Konzepte unterliegen einer ethnozentrischen Perspektive durch die Kennzeichnung und Hervorhebung der Besonderheit von Einwandererkulturen, die auf eine ‘Minoritätenperspektive’ verzichten und statt dessen auf die ‘Aufnahmegesellschaft-Perspektive’ reduziert bleiben. Neben der problemgenerierenden Orientierung an Nationalkulturen hält Hamburger die daraus resultierende Erzeugung von Minderheiten-Kollektiven für äußerst bedenklich¹³⁹. Hamburger plädiert abschließend für die Aufhebung der besonderen Pädagogik, die durch eine politische Erziehung, welche „die Strukturierung der Gesellschaft nach anderen Kriterien als der (National-)Kultur durchsichtig macht“ zu ersetzen wäre¹⁴⁰.

Griese bezeichnet die gängigen Konzepte der interkulturellen Erziehung und Bildung als pädagogisches Pendant zum Konzept der multikulturellen Gesellschaft. Die Handlungen und Konzepte rund um das Begriffsgespann verhindern die notwendigen politischen Reflexionen und Entscheidungen. In der Praxis und Theorie der interkulturellen Pädagogik erkennt Griese lediglich ‘alten Wein in neuen Schläuchen’. Seinen Kolleginnen und Kollegen, die nach dem Scheitern der Ausländerpädagogik zu den neuen Begrifflichkeiten schwenken, unterstellt er äußere Anpassung, Karrierehandeln und Trittbrettfahrerei im Publikationskontext. Griese zufolge liegt eine ursächliche Schwierigkeit jedoch im gesellschaftstheoretischen Pendant des politisch-öffentlich verwendeten Terminus der ‘multikulturellen Gesellschaft’ begründet. Deshalb weist Griese auf den Zusammenhang und den Stellenwert der beiden pädagogischen Parameter hin, die seines Erachtens das grundsätzlich problematische Verhältnis von Politik und Pädagogik widerspiegeln: „In beiden Konzepten regiert ein statisch-nationalstaatlicher Kulturbegriff, welcher von der Annahme abgrenzbarer Kulturen und fester kultureller Identitäten usw. ausgeht und das menschliche Zusammenleben in einer Gesellschaft überwiegend auf das Kulturelle reduziert <...>. Auch das Ethnozentrismus der ‘Ausländer-Pädagogik’ kommt im Gewand der ‘interkulturellen Erziehung für Europa’ als klinisch gereinigter modernisierter Eurozentrismus zurück“¹⁴¹. Auch Radtke gehört zu den vehementen Kritikern des Multikulturalismus-Konzepts. Er sieht in der harmonisierenden Bezeichnung die Verhinderung bzw. Verdrängung der Diskussion um den politischen Diskurs der Einwanderungsgesellschaft. Radtke warnt deshalb vor der Rekonstruktion der Ethnizität als analytische Kategorie, bei der ethnische Differenzen im pädagogischen Handeln respektiert werden sollen¹⁴². Die Moralisierung innerhalb des Multikulturalismus führt letztendlich in eine romantische Verklärung der gesellschaftsimmanenten Widersprüche und zu einer Folklorisierung der ethnischen Vielfalt, von der man sich eine Lebensgefühlssteigerung durch kulturelle Bereicherung erhofft: „Die Vision der Bereicherung

¹³⁵ Vgl. Hamburger 1990, S. 312

¹³⁶ Vgl. ebd., S. 313

¹³⁷ Vgl. ebd., S. 314

¹³⁸ Vgl. ebd., S. 316

¹³⁹ Vgl. ebd., S. 318 f

¹⁴⁰ Vgl. ebd., S. 323

¹⁴¹ Vgl. Griese 1992, S. 356

¹⁴² Vgl. Radtke 1992, S. 130

der Gesellschaft durch die Fremden < ... ist eine der> unbeabsichtigten Nebenfolgen dieser Diskurse und die in ihnen vorgenommenen Konstruktion des Fremden in der Gesellschaft“¹⁴³. In ideologiekritischer Absicht spricht Radtke in diesem Kontext auch von einem ‘kulinarisch-zynischen Multikulturalismus’, der dem Prozeß der Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte beiwohnt: „Die zur Konfliktlösung verbreitete positive Bewertung ethnischer und kultureller Differenz im begleiteten Diskurs des Multikulturalismus unterstützt die Hervorkehrung von Fremdheit, die die Zugewanderten in allen Bereichen, in der Schule, in der Nachbarschaft, im Betrieb und in der Politik zu nicht integrierbaren ‘Fremdkörpern’ macht“¹⁴⁴. Die Negation der Einwanderungssituation verhindert jedoch die Realisierung einer faktisch gleichberechtigten Lebensbedingung für die Migranten: „Also scheint es multikulturelle Gesellschaft ohne Hegemonie einer Kultur über die anderen bisher nicht zu geben <...>. Wenn Multikulturalität vorkommt, so dient sie der Aufrechterhaltung ethnischer Grenzen für die jeweilige Elite“¹⁴⁵. Somit mündet die Konstruktion der ethnisch-kulturellen Differenz häufig in eine politisch-rechtliche Ungleichheit zum Nachteil für Migranten in der Aufnahmegesellschaft. Der unscharfe und soziologisch nicht haltbare Terminus ‘multikulturelle Gesellschaft’ kann also als wissenschaftliches Konstrukt bezeichnet werden, das an den wirklichen Interessen der Betroffenen, also einer politisch-sozialen Gleichstellung und Anerkennung vorbeigeht und auf eine notwendige Thematisierung der Kategorien Macht und Herrschaft zugunsten eines suggerierten harmonischen Nebeneinanders verzichtet.

Schweitzer stellt in seiner umfangreichen Analyse über den „Mythos vom interkulturellen Lernen“ die These auf, daß die aus der angloamerikanischen Migrationsforschung importierten neuen Parameter und Konzepte ‘interkulturelle Erziehung’ und ‘multikulturelle Gesellschaft’ prinzipiell ähnliche Mängel aufweisen wie die überwunden geglaubten Begriffe ‘Assimilation’, ‘Kulturkonflikt’ und ‘Identitätskrise’: „Die alte Praxis hat vielfach nur neuen Namen erhalten, und die vorgeblich neue Praxis des interkulturellen Dialogs war schon mit den alten Integrationsmodellen des ‘vorurteilslosen Aufeinanderzugehens’ von Einheimischen und Zugewanderten im Rahmen des zuvor verwendeten Modells der ‘interaktionistischen Integration’ begründbar“¹⁴⁶. Das Ziel einer gegenseitigen Bereicherung hält Schweitzer für die Verlängerung der ökonomischen Ausbeutung der ausländischen Arbeiter, an denen sich Deutsche jetzt auch kulturell bereichern können: „Mit Folklore und ausländischen Spezialitäten in den einschlägigen Restaurants, auf den sogenannten ‘interkulturellen’ Stadtteil- oder Schulfesten und neuerdings auch bei Wahlkampfveranstaltungen ausländerfreundlicher Parteien soll den Einheimischen die ‘multikulturelle Gesellschaft’ im wahrsten Sinne des Wortes ‘schmackhaft’ gemacht werden“¹⁴⁷. Mit diesen scheinbar emotionalen Aspekten wird versucht, bei den Einheimischen vorurteilshafte Einstellungen zu beeinflussen. Derartige Veranstaltungen sollen Minderheiten als Ersatz über fehlende politische und soziale Gleichberechtigung hinwegtrösten und enden oft in einer „exotischen Verklärung der Ursprünglichkeit der fremden Kultur“¹⁴⁸. Schweitzer bezeichnet den Übergang von der ‘Ausländerpädagogik’ zur interkulturellen Erziehung als fließenden Prozeß, dem nicht unbedingt eine emanzipatorische Qualität zukommt, da die praktischen Auswirkungen der vom Ansatz desegregatorisch orientierten Konzepte „die bestehenden sozialen Kontroll- und Ausgrenzungsmechanismen für die große Masse der gesellschaftlich deklassierten Gruppen <...> nicht außer Kraft gesetzt, sondern allenfalls entsprechend den veränderten Rahmenbedingungen auf höchster Stufenleiter“¹⁴⁹ ausgesetzt haben. Vor diesem

¹⁴³ Vgl. Radtke 1992, S. 134 f

¹⁴⁴ Vgl. Radtke 1996, S. 13

¹⁴⁵ Vgl. Nieke 1993, S. 123

¹⁴⁶ Vgl. Schweitzer 1994, S. 2

¹⁴⁷ Vgl. ebd., S. 281

¹⁴⁸ Vgl. ebd., S. 284

¹⁴⁹ Vgl. ebd., S. 407

Hintergrund definiert Schweitzer interkulturelle Pädagogik als ein „modernes Instrument zur Anpassung gesellschaftlich disfunktional gewordenen abweichenden Handelns von Minderheits- und Mehrheitsangehörigen an neue Denkorientierungen und Verhaltensanforderungen in der globalen Klassengesellschaft“¹⁵⁰. Im inflatorischen Gebrauch der Begriffe ‘interkulturell’ und ‘multikulturell’ spiegelt sich laut Schweitzer der Leerformelcharakter der Paradigmen wider, deren erfolgreiche Praxiskonzepte im umgekehrt proportionalen Verhältnis zu der unüberschaubaren Fülle von Publikationen steht¹⁵¹. Der Autor kritisiert die utopischen Versuche, interkulturelle Beziehungen zu realisieren, die unter den aussondernden ausländerrechtlichen Bestimmungen, institutionellen Zugangsbarrieren und der tendenziell germanisierenden Sprachpolitik von Anfang an zum Scheitern verurteilt sind: „Ein emanzipatorisch orientiertes, ‘interkulturelles’ Lernkonzept hätte also zunächst einmal die subkulturelle Selbstorganisation, also die ‘Separation’, zu akzeptieren, ja den Anspruch der ethnischen Gruppe auf ‘kulturelle Autonomie’ gegenüber der herrschenden Kultur zu unterstützen, bis alle kulturellen bzw. ethnischen Gruppen nicht nur formal gleiche Zugangsrechte zum Machtsystem, sondern vor allem dieselben Möglichkeiten zu politischer Einflußnahme auf die gesellschaftlichen Bedingungen des Zusammenlebens im globalen Rahmen erreicht worden sind“¹⁵². Zu dieser Schlußfolgerung in Form einer Forderung nach politisch gleichberechtigter Teilhabe an allen Gütern und sozialen Dienstleistungen kommt auch Radtke, die in der rechtlichen Gleichstellung der Migranten die entscheidende strukturelle Voraussetzung zum interkulturellen Lernen erkennen. Ohne politische und soziale Bürgerrechte sind Minderheiten gezwungen, „kollektiv als fiktive Gemeinschaften in eine ethnische Auseinandersetzung mit der Mehrheit“ zu treten¹⁵³. Interkulturelle Pädagogik wäre demnach kontraproduktiv und ein wirksames Instrument sozialer Kontrolle, die die Machtdifferenz zwischen Majorität und Minorität allenfalls verschleiert und ihrem emanzipatorischen Anspruch nicht gerecht wird. Im Rahmen der Schulpädagogik bedeutet Gleichberechtigung für Radtke die Überwindung des „heimlichen Lehrplan der Diskriminierung“ in Form von Wahlfreiheit ausländischer Eltern hinsichtlich der Schulungsform, Anerkennung ihrer Herkunftssprachen, die Einstellung von Lehrerinnen und Lehrern aus Minderheitengruppen sowie die Anerkennung religiöser Autonomie¹⁵⁴.

Das Wechselverhältnis von wissenschaftlicher Erkenntnisentwicklung der Pädagogik und dem praktischen Problemlösungsbedarf wird ebenfalls von Czock untersucht. In ihrer Analyse zeichnet sie den Weg nach, wie eine wissenschaftliche Disziplin über die Wahl ihrer Kategorien Wirklichkeit konstruiert, Probleme generiert und sich so auf diese Weise als spezielle Subdisziplin legitimiert und schließlich etabliert. Die spezifische Problembearbeitungspraxis der ‘Ausländerpädagogik’ mündet bekanntlich in der Pädagogisierung gesellschaftlicher Folgeprobleme der Migration. Die Untersuchung von Czock legt eine hochgradige Funktionalität der ausländerpädagogischen Wissensproduktion für die praktischen Konzepte frei. Notwendig ist also die Umorientierung von der verwertungsorientierten funktionalisierten ‘Problemlösungswissenschaft’ zu einer ‘problemdeutenden Wissenschaft’, die Abstand nimmt von der Entwicklung prospektiver Handreichungen für die Konzeption des Erziehungsprozesses zugunsten einer reflexiven, erfahrungswissenschaftlich orientierten Pädagogik¹⁵⁵.

¹⁵⁰ Vgl. ebd., S. 407

¹⁵¹ Vgl. ebd., S. 414

¹⁵² Vgl. ebd., S. 409

¹⁵³ Vgl. Radtke 1996, S. 16

¹⁵⁴ Vgl. Radtke 1988, S. 56

¹⁵⁵ Vgl. Czock 1993, S. 42

Griese zufolge bedeutet das Modell der multikulturellen Gesellschaft und interkultureller Arbeit und Bildung der Abschied von der Idee der vollen Integration mit ihren Kategorien Gleichheit und Gerechtigkeit, die durch die Prinzipien Verstehen und Verständnis ersetzt werden. Ausgehend von der These, daß das Individuum so seiner Einzigartigkeit beraubt und auf sein Kulturmerkmal reduziert wird, entwickelt Griese den Ansatz einer ganzheitlich orientierten 'intersubjektiven Bildungsarbeit'. Entlang der Theorie des sozialen Konstruktivismus hinterfragt Griese die traditionell gängigen Klassifikationen Kultur, Ethnie und Nation, aus denen entsprechende Identitätsvorstellungen abgeleitet werden und favorisiert statt dessen die Konzepte der Subjektivität und Individualität sowie Menschheit und Globalität. Griese fordert eine ganzheitliche Betrachtung des Menschen, die individuelle Eigenarten berücksichtigt. Im Konzept des Multikulturalismus erkennt er das Paradoxon der Negation ethnisch-kultureller Grenzen bei gleichzeitigem Anspruch, kulturell-ethnische Eigenschaften anzuerkennen und zu pflegen. Mit Merton spricht der Autor hier von den „unbeabsichtigten Folgen zielgerichteten Handelns“, denn das Ziel der Überwindung von Vorurteilen und Abgrenzungen zwischen Menschen trägt durch die gewählte Terminologie - entgegen den Absichten - zur Förderung der Stereotypisierung und Stigmatisierung bei und kann daher als kontraproduktives Begriffskonstrukt bezeichnet werden. Griese analysiert die Kategorie der 'Fremdheit' als soziale und gesellschaftliche Konstruktion und Zuschreibung, die letztendlich die öffentliche Wahrnehmung und den Diskurs determiniert. Der verbale Entwurf 'interkulturell' und 'multikulturell' schafft laut Griese eine Realitätskonstruktion, bei der bereits durch die Begrifflichkeit kulturelle Unterschiede bzw. Ab- und Ausgrenzungen definiert werden. Griese folgt den erkenntnistheoretischen Thesen von Hahn, Mead, Blumer und Luhmann, die das Problem der Unmöglichkeit des Fremdverstehens beschreiben und davon ausgehen, daß Empathie pädagogisches Wunschdenken bleibt. Griese erklärt daher 'Fremdheit' zur existentiellen und universalen Kategorie menschlichen Miteinanders, zum strukturellen Merkmal im Alltag, wo alle Menschen - selbst Freunde und Verwandte - einander fremd sind und bleiben. Damit avanciert Fremdheit zur Normalität und hebt sich als Kategorie und Konstrukt zur Ab- und Ausgrenzung auf. Aus diesen Überlegungen folgert Griese für die Bildungsarbeit, daß Interaktion und Verständigung nur auf der Basis einer Annahme von Intersubjektivität möglich sein kann. Somit geht es aus der Sicht des Sozialkonstruktivismus bei der Pädagogik um die Verständigung zwischen Subjekten über gesellschaftliche Konstrukte wie Ideologien, Auffassungen und Sichtweisen, wobei Individualität und Globalität bzw. Subjekt und Menschheit zu den wesentlichen Kategorien zählen. Eine ehemals unterstellte Differenz oder Distanz verschwindet mit der Tatsache, daß alle Menschen Mitglieder der gleichen Gattung sind und Individuen mit einzigartigen Biographien darstellen. Intersubjektive Bildungsarbeit bedeutet aus der Sicht von Griese deshalb zweierlei: „Jeder Interaktionspartner in der pädagogischen Situation wird als Subjekt, als einmaliges Gattungswesen, als Individualität, an-erkannt, das in seiner Ganzheitlichkeit sowohl als einzigartig als auch als gleich definiert, d.h. konstruiert wird. In der pädagogischen Situation geht es um Verständigung zwischen Subjekten, d.h. um die Herstellung von Intersubjektivität, die wiederum Voraussetzung für die weitere Kommunikation im pädagogischen Prozeß ist“. Als politische Bildungsarbeit hat die intersubjektive Bildungsarbeit die Aufgabe, so Griese, sich mit den Funktionen der ideologischen Konstrukte 'interkulturelle Pädagogik' und 'multikulturelle Gesellschaft' auseinanderzusetzen, orientiert sich an den allgemeinen Menschenrechten bei deren Reflexion neue Orientierungen, d.h. Informationen über herrschende Ideologien und Interessen, geliefert werden. Die intersubjektive Bildungsarbeit vertritt Griese zufolge die Idee der Gleichheit der Menschen, verfolgt Gerechtigkeit für ein friedliches menschliches Miteinander in Form eines gemeinsamen Aushandelns differenter Positionen in pädagogischen Situationen, wobei alle Subjekte gleichberechtigt beteiligt sind. Somit nähert sich Griese mit seinem Konzept der intersubjektiven Bildungsarbeit seinen Forderungen einer Theorieposition, die die traditionellen ausländerpädagogischen Ansätze

konsequent überwindet¹⁵⁶. Empfehlenswert scheint Griese deshalb „eine Abkehr von der kulturalistischen Perspektive“ als Paradigmenwechsel und ein „Zurück“ bzw. ‚Vorwärts‘ zu den klassischen soziologischen Theoremen und ihrer Terminologie (wie z.B. ‚Stigma‘, ‚marginal man‘, ‚der Fremde‘, ‚Macht und Minderheiten‘, ‚Ethnizität und Ethnisierung‘, ‚Funktion und Folgen von Migration‘ - und vor allem ‚Ideologiekritik‘, verstanden als Sprach- und Konstrukt-Kritik¹⁵⁷.

1.10 Perspektivenwechsel und Ausblick

Die in vorigen Abschnitten exemplarisch wiedergegebene inhaltliche Kritik von Griese, Radtke, Schweitzer, Hamburger, Gogolin sowie die geäußerte Kritik aus der Praxis der Interkulturellen Bildungsarbeit an den gängigen Konzepten der Migrationsforschung und Interkulturalität in Deutschland möchte ich systematisch in drei Dimensionen aufteilen. Denn die kritischen Forderungen, Vorschläge und Stimmen sprechen jeweils entweder die ethische oder die gesellschaftspolitische oder aber auch die pädagogische Dimension der Interkulturalität an. Der Einsatz und die Absicht der Kritik ist deshalb jeweils ein anderes. Ich verstehe nun die vorliegende Arbeit als ein Versuch, im Dialog mit der Kritik an den bisherigen Konzepten der Interkulturalität, auf die erwünschte Forderung nach einer Theorieposition hinsichtlich der Interkulturalität einzugehen. Bei meinem Versuch einer postmodernen Theoriebildung der ‚Interkulturalität als anerkennende Haltung‘ sollen daher die wesentlichen kritischen Aspekte und Empfehlungen aus der Theorie und Praxis mit berücksichtigt werden. Dabei möchte ich die oben erwähnten Kritikpunkte an den gängigen Konzeptionen der Theorie und Praxis der Interkulturalität, wie folgt, in drei Dimensionen aufteilen und exemplarisch wiedergeben:

- Die ethische Dimension der Interkulturalität:
 - Jedes Individuum stellt eine einzigartige Biographie dar;
 - Jeder Interaktionspartner in der pädagogischen Situation wird als Subjekt, als einmaliges Gattungswesen, als Individualität, anerkannt, das in seiner Ganzheitlichkeit sowohl als einzigartig als auch als gleich definiert, d.h. konstruiert wird.

- Die gesellschaftspolitische Dimension der Interkulturalität:
 - Die ‚kulturalistische Reduktion‘ der interkulturellen Ansätze wird kritisiert, da diese ‚Kultur‘ zur zentralen Dimension von Migrationsprozessen erheben und folglich die aus der Migration entstandenen Probleme faktisch auf eine von ökonomischen und sozialstrukturellen Bedingungen abgelöste Dimension schrumpfen;
 - Die Eindimensionalität der Konzepte bezieht sich auf die Kategorie Ausländer einer bestimmten Nationalität und korreliert mit einem dichotomen Weltbild, dem ein verdinglichter Kulturbegriff zugrunde liegt;
 - Interkulturelle Konzepte unterliegen einer ethnozentrischen Perspektive, die auf eine ‚Minoritätenperspektive‘ verzichten und statt dessen auf die Perspektive der Aufnahmegesellschaft reduziert bleiben. Neben der problemgenerierenden Orientierung an Nationalkulturen ist die daraus resultierende Konstruktion von kollektiven Minderheiten äußerst bedenklich;
 - Die Forderung nach Aufhebung einer besonderen Pädagogik durch eine politische Erziehung, welche die Strukturierung der Gesellschaft nach anderen Kriterien als der Nationalkultur durchsichtig macht;
 - Im gesellschaftstheoretischen Pendant des politisch-öffentlich verwendeten Terminus der ‚multikulturellen Gesellschaft‘ sowie ‚interkulturellen Pädagogik‘ regiert ein statisch-

¹⁵⁶ Vgl. Griese 2004 sowie Griese 1995

¹⁵⁷ Vgl. Griese 2004, S. 9; vgl. diesbezüglich vor allem die Beiträge von Griese in: Ebd., Kapitel 3

nationalstaatlicher Kulturbegriff, welcher von der Annahme abgrenzbarer Kulturen und fester kultureller Identitäten ausgeht und das menschliche Zusammenleben in einer Gesellschaft überwiegend auf das Kulturelle reduziert;

- In der harmonisierenden Bezeichnung des Multikulturalismus wird die Verhinderung bzw. Verdrängung der Diskussion um den politischen Diskurs der Einwanderungsgesellschaft erkannt. Diese Kritiker warnen deshalb vor der Rekonstruktion der Ethnizität als analytische Kategorie, bei der ethnische Differenzen im pädagogischen Handeln respektiert werden sollen;
- Die Moralisierung innerhalb des Multikulturalismus führt letztendlich in eine romantische Verklärung der gesellschaftsimmanenten Widersprüche und zu einer Folklorisierung der ethnischen Vielfalt, von der man sich eine Lebensgefühlssteigerung durch kulturelle Bereicherung erhofft;
- Die Vision der Bereicherung der Gesellschaft durch die Fremden ist eine der unbeabsichtigten Nebenfolgen der Multikulturalismus-Diskurse und die in ihnen vorgenommenen Konstruktion des Fremden in der Gesellschaft durch den Prozeß der Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte;
- Es scheint, eine multikulturelle Gesellschaft ohne Hegemonie einer Kultur über die anderen bisher nicht zu geben. Wenn Multikulturalität vorkommt, so dient sie der Aufrechterhaltung ethnischer Grenzen für die jeweilige Elite. Somit mündet die Konstruktion der ethnisch-kulturellen Differenz häufig in eine politisch-rechtliche Ungleichheit zum Nachteil für Migranten in der Aufnahmegesellschaft;
- Der unscharfe und soziologisch nicht haltbare Terminus 'multikulturelle Gesellschaft' kann also als wissenschaftliches Konstrukt bezeichnet werden, das an den wirklichen Interessen der Betroffenen, also einer politisch-sozialen Gleichstellung und Anerkennung vorbeigeht und auf eine notwendige Thematisierung der Kategorien Macht und Herrschaft zugunsten eines suggerierten harmonischen Nebeneinanders verzichtet;
- Die aus der angloamerikanischen Migrationsforschung importierten neuen Parameter und Konzepte 'interkulturelle Erziehung' und 'multikulturelle Gesellschaft' weisen prinzipiell ähnliche Mängel auf wie die überwunden geglaubten Begriffe 'Assimilation', 'Kulturkonflikt' und 'Identitätskrise';
- Das Ziel einer gegenseitigen Bereicherung steht für die Verlängerung der ökonomischen Ausbeutung der ausländischen Arbeiter, an denen sich Deutsche jetzt auch kulturell bereichern können;
- Abkehr von der kulturalistischen Perspektive: Das Individuum wird durch gängige interkulturelle Konzepte seiner Einzigartigkeit beraubt und auf sein Kulturmerkmal reduziert wird;
- Entlang der Theorie des sozialen Konstruktivismus werden die traditionell gängigen Klassifikationen Kultur, Ethnie und Nation hinterfragt, aus denen entsprechende Identitätsvorstellungen abgeleitet werden. Statt dessen werden Konzepte der Subjektivität und Individualität sowie Menschheit und Globalität favorisiert;
- Interkulturelle Beziehungen unter den aussondernden ausländerrechtlichen Bestimmungen, institutionellen Zugangsbarrieren und der tendenziell germanisierenden Sprachpolitik zu realisieren, sind strukturell von Anfang an zum Scheitern verurteilt;
- Anspruch der Migranten auf 'kulturelle Autonomie' gegenüber der herrschenden Kultur;
- Macht und Minderheiten: Gleiche Zugangsrechte zum Machtsystem und dieselbe Möglichkeiten zu politischer Einflußnahme auf die gesellschaftlichen Bedingungen des Zusammenlebens;
- Forderung nach politisch gleichberechtigter Teilhabe an allen Gütern und sozialen Dienstleistungen;
- Die rechtliche Gleichstellung der Migranten als eine der entscheidenden strukturellen Voraussetzungen zum interkulturellen Lernen;

- Ohne politische und soziale Bürgerrechte sind Minderheiten gezwungen, kollektiv als fiktive Gemeinschaften in eine ethnische Auseinandersetzung mit der Mehrheit zu treten. Interkulturelle Pädagogik wäre demnach kontraproduktiv und ein wirksames Instrument sozialer Kontrolle, die die Machtdifferenz zwischen Majorität und Minorität allenfalls verschleiert und ihrem emanzipatorischen Anspruch nicht gerecht wird.

- Die pädagogische Dimension der Interkulturalität:

- Mit moralischen und emotionalen Aspekten wird versucht, bei den Einheimischen vorurteilshafte Einstellungen zu beeinflussen. Derartige Veranstaltungen sollen Minderheiten als Ersatz über fehlende politische und soziale Gleichberechtigung hinwegtrösten und enden oft in einer exotischen Verklärung der Ursprünglichkeit der fremden Kultur;
- Der Übergang von der 'Ausländerpädagogik' zur Interkulturellen Erziehung steht in Deutschland für einen fließenden Prozeß, dem nicht unbedingt eine emanzipatorische Qualität zukommt, da die praktischen Auswirkungen der Konzepte die bestehenden sozialen Kontroll- und Ausgrenzungsmechanismen für die große Masse der gesellschaftlich deklassierten Gruppen nicht außer Kraft gesetzt, sondern allenfalls entsprechend den veränderten Rahmenbedingungen auf höchster Stufenleiter ausgesetzt haben;
- Im Rahmen der Schulpädagogik bedeutet Gleichberechtigung die Überwindung des heimlichen Lehrplan der Diskriminierung in Form von Wahlfreiheit ausländischer Eltern hinsichtlich der Beschulungsform, Anerkennung ihrer Herkunftssprachen, die Einstellung von Lehrerinnen und Lehrern aus Minderheitengruppen sowie die Anerkennung religiöser Autonomie;
- Das Wechselverhältnis von wissenschaftlicher Erkenntnisentwicklung der Pädagogik und dem praktischen Problemlösungsbedarf wird ebenfalls untersucht. Die Analyse zeichnet den Weg nach, wie eine wissenschaftliche Disziplin über die Wahl ihrer Kategorien Wirklichkeit konstruiert, Probleme generiert und sich so auf diese Weise als spezielle Subdisziplin legitimiert und schließlich etabliert. Die spezifische Problembearbeitungspraxis der 'Ausländerpädagogik' mündet bekanntlich in der Pädagogisierung gesellschaftlicher Folgeprobleme der Migration;
- Die Abkehr von der kulturalistischen Perspektive: Das Ziel einer Überwindung von Vorurteilen und Abgrenzungen zwischen Menschen durch interkulturelle Pädagogik trägt durch die gewählte kulturalistische Terminologie zur Förderung der Stereotypisierung und Stigmatisierung bei und kann daher als kontraproduktives Begriffskonstrukt bezeichnet werden;
- Interaktion und Verständigung sind nur auf der Basis einer Annahme von Intersubjektivität möglich. Somit geht es aus der Sicht des Sozialkonstruktivismus bei der Pädagogik um die Verständigung zwischen Subjekten über gesellschaftliche Konstrukte wie Ideologien, Auffassungen und Sichtweisen;
- In der pädagogischen Situation geht es um Verständigung zwischen Subjekten, d.h. um die Herstellung von Inter-Subjektivität, die wiederum Voraussetzung für die weitere Kommunikation im pädagogischen Prozeß ist;
- Anerkennung der Differenzen: Ein gemeinsames Aushandeln differenter Positionen in pädagogischen Situationen, wobei alle Subjekte gleichberechtigt beteiligt sind;
- Die Forderungen nach einer Theorieposition, die die traditionellen ausländerpädagogischen und kulturalistischen Ansätze konsequent überwindet.

Neben diesen drei Dimensionen, auf die sich die Kritik bezieht, stoßen wir vor allem auf eine radikale Ideologiekritik, die sich sowohl auf die Grundlagen der Moderne als auch auf die Zivilisationskritik bezieht. Diese Ideologiekritik bezieht sich auf die Unmöglichkeit des Fremdverstehens, weil: 'Fremdheit' zur existentiellen und universalen Kategorie

menschlichen Miteinanders, zum strukturellen Merkmal im Alltag gehört, in dem alle Menschen - selbst Freunde und Verwandte - einander fremd sind und bleiben. Damit avanciert Fremdheit zur Normalität und hebt sich als Kategorie und Konstrukt zur Ab- und Ausgrenzung auf: Wir sind uns auf unterschiedliche Art und Weise fremd. Fremdheit ist das strukturelle Merkmal einer globalisierten Weltgesellschaft. Als politische Bildungsarbeit hat die intersubjektive Bildungsarbeit auch die Aufgabe, sich mit den Funktionen der ideologischen Konstrukte 'interkulturelle Pädagogik' und 'multikulturelle Gesellschaft' auseinanderzusetzen. Das Fehlen einer kritischen Auseinandersetzung mit herrschenden Ideologien und Interessen wird hierbei kritisiert. In der Praxis und Theorie der interkulturellen Pädagogik erkennen die Kritiker lediglich 'alten Wein in neuen Schläuchen'. Die alte Praxis hat vielfach nur neuen Namen erhalten. Der verbale Entwurf 'interkulturell' und 'multikulturell' schafft eine Realitätskonstruktion, bei der bereits durch die Begrifflichkeit kulturelle Unterschiede bzw. Ab- und Ausgrenzungen definiert werden. Die Kategorie der 'Fremdheit' als soziale und gesellschaftliche Konstruktion und Zuschreibung determiniert letztendlich die öffentliche Wahrnehmung und den Diskurs¹⁵⁸.

Auf die auch mir als notwendig erscheinende Ideologiekritik gehe ich deshalb in den folgenden vier Abschnitten ein. Eine auf Ideologiekritik basierende Theorie der Interkulturalität muß sich m.E. zunächst mit den Ordnungsstrukturen der Moderne auseinandersetzen, die bestimmte Konstruktionen des Eigenen und des Anderen bzw. eine ordnungsliebende Ideologie erst etabliert hat. Auf die Auswirkungen der modernen Ordnungsstrukturen auf das Andere gehe ich ausführlich im 2. und 3. Kapitel ein. Um die ausgrenzende Ideologie der Moderne bloßzustellen, bedarf es ebenfalls einer subjektphilosophischen sowie sprachphilosophischen Dekonstruktion der modernen Ordnungsstrukturen. Mit Hilfe von Foucault und Derrida - die nicht nur in ihrem wissenschaftlichen Bereich, sondern auch in ihrem persönlichen Leben für die Minderheiten Partei genommen haben, soll diese Dekonstruktionsarbeit im 4. und 5. Kapitel geleistet werden. Aufbauend auf die Ideologiekritik gehe ich im Kapitel 6 auf die ethische Dimension der Interkulturalität als Verantwortung vor dem Anderen und voraussetzungslose Existenz des Anderen ein. Die Kapiteln 7, 8 und 9 befassen sich ausführlich mit der gesellschaftspolitischen Dimension der Interkulturalität. Dabei werden die aus der Kritik angesprochenen Begriffe wie 'Kultur', 'Identität' und 'soziale Anerkennung' unter dem Gesichtspunkt einer Soziologie der Globalisierung untersucht und für eine postmoderne Theorie der Interkulturalität fruchtbar gemacht bzw. dekonstruiert. Unter diesem Gesichtspunkt wird aus dem nationalstaatlichen Kulturkonstrukt der Moderne eine postmoderne 'Haltung' des eigenen Lebens, aus dem Identitätskonstrukt der Moderne die postmoderne Subjektposition und aus dem Wiedererkennungskonstrukt der Moderne die postmoderne Anerkennung des Anderen als gleichzeitige Wiedererkennung und Stiftung, die auch bereit ist, gesellschaftliche Ambivalenzen auszuhalten. Erst nachdem die ethischen und gesellschaftspolitischen Dimensionen einer postmodernen Theorie der Interkulturalität ausführlich erläutert werden, können wir uns im Kapitel 10 mit der pädagogischen Dimension der Interkulturalität befassen, die in der pädagogischen Anerkennung der Lebenswelten von Bildungsadressaten im weitesten Sinne besteht.

¹⁵⁸ Alle diese Zitate sind in vorigen Abschnitten belegt worden. In diesem Abschnitt geht es um die Zusammenfassung der gesamten Kritik. Daher verzichte auf einen nochmaligen Verweis auf die Namen der Kritiker; vor allem sind hier die Namen von Griese, Radtke, Schweitzer, Hamburger, Gogolin zu erwähnen.

2. Die Konstruktionen des ‘Eigenen’ und des ‘Anderen’ durch Ordnungsstrukturen der abendländischen Moderne

2.1 Die moderne Suche nach Ordnung

Historisch können wir die Moderne als ein Stadium in der Geschichte der westlichen Zivilisation, als ein Produkt des wissenschaftlichen und technischen Fortschritts, der industriellen Revolution, der umfassenden ökonomischen und sozialen Veränderungen, die durch den Kapitalismus herbeigeführt wurden, bezeichnen: Moderne bezeichnet somit historisch gesehen eine Periode, die in Westeuropa mit einer Reihe von grundlegenden soziostrukturellen und intellektuellen Transformationen in der europäischen Neuzeit begann und ihre Reife erreichte als ein kulturelles Projekt mit dem Entstehen der Aufklärung sowie als eine sozial vollendete Lebensform mit dem Entstehen der industriellen kapitalistischen Gesellschaft¹⁵⁹.

Es bleibt trotz aller historischer Anstrengung jedoch eine umstrittene Frage, wie alt die Moderne ist und vor allem, was die Moderne meint: Um eine ‘christlich’ gewordene Gegenwart von der ‘heidnischen’ römischen Vergangenheit zu unterscheiden, ist der Begriff ‘modernus’ im späten 5. Jahrhundert zunächst verwendet worden. ‘Modern’ wurde in Europa immer wieder als ein Ausdruck, mit jeweils verschiedenen Inhalten, benutzt, um das Bewußtsein einer neuen Epoche auszudrücken. Durch den Rückbezug auf die Antike oder auf irgendeine andere als ‘klassisch’, d.h. nachahmenswert ausgezeichnete Periode gelingt zunächst die Distanzierung von der unmittelbaren Vergangenheit. Die Renaissance hat sich in dieser Weise eben auf die griechische Klassik bezogen¹⁶⁰. Der klassische Begriff der Moderne wurde zunächst von Hegel bestimmt. Hegel stellt explizit den ‘Bruch’ mit der historischen Vergangenheit fest, den Französische Revolution und Aufklärung für die Nachdenklicheren unter seinen Zeitgenossen herbeigeführt hatten. Die ‘Moderne’ steht zur alten Welt nun dadurch in Gegensatz, daß sie sich radikal zur Zukunft hin öffnet¹⁶¹. Die Moderne ist aber gleichzeitig ein besessener Marsch nach vorne, weil sie niemals genug bekommt. Das Gegenwärtige ist immer mangelhaft¹⁶².

Jenseits der strittigen historischen und geistesgeschichtlichen Einordnung der Moderne bezeichnet sie vor allem aus meiner Sicht eine bestimmte Haltung. Das Wesensmerkmal der modernen Haltung ist die Bemühung, Ordnung herzustellen. Damit ist die permanente Anstrengung verbunden, Ambivalenz, „die Möglichkeit, einen Gegenstand oder ein Ereignis mehr als nur einer Kategorie zuzuordnen“, abzuschaffen¹⁶³. Im Verlauf des modernen Kampfes gegen die Ambivalenz, und kraft seiner inneren Logik wird diese aber zu Hauptquelle gerade des Phänomens, das er noch auslöschen sollte¹⁶⁴.

Für die Genese der Moderne als ein gewordenes Ordnungs-, Macht- und Denksystem sind m.E. vor allem drei Momente konstitutiv:

- Die europäische Expansion, Eroberung und Unterwerfung des Anderen in der Gestalt des Kolonialismus;
- Die Abgrenzung des Eigenen vom Anderen in der Gestalt des christlichen Abendlandes;
- Die Nationalstaatenbildung durch Vereinheitlichung der Bevölkerung im Innen und territoriale Abgrenzung nach Außen.

¹⁵⁹ Vgl. Bauman 1995, S. 348

¹⁶⁰ Vgl. Habermas 1998, S. 196 f

¹⁶¹ Vgl. Habermas 1985, S. 13-21

¹⁶² Ebd., S. 24

¹⁶³ Ebd., S. 19

¹⁶⁴ Ebd., S. 30

Diesen drei Momenten der europäischen Bewußtseinsbildung können bestimmte moderne Ordnungsschemata, wie ich diese in den folgenden Abschnitten dieses Kapitels näher erläutere, in bezug auf das Andere zugeordnet werden. Für die Konstruktions- und Konstitutionsprozesse der europäischen Nationalstaaten sind daher genealogisch das koloniale Bewußtsein sowie das Bewußtsein des eigenen europäischen Raumes als christliches Abendland von enormer Bedeutung und gelten historisch als konstitutive Momente der Nationalstaatenbildung.

2.2 Die Etablierung des Eigenen

Für das Asien jenseits der griechisch-türkischen und jenseits des arabisch-persischen Raums stand einem gebildeten Europäer im späten Mittelalter ein üppig gefülltes Magazin an Informationen zur Verfügung. Seine Kenntnisse und Meinungen speisten sich dabei aus sehr verschiedenartigen Quellen. Eine Ecke seines Wissens war von Erinnerungen an die Antike besetzt. Schon um 500 v. Chr. hatten die Griechen einen Blick über das Reich der persischen Intimfeinde hinaus geworfen und die Existenz Indiens erwähnt. Im Jahre 327 v. Chr. fiel das Heer Alexander in Indien ein und suchte nebenbei auch nach einem asiatisch-europäischen Seeweg. Den Höhepunkt seiner Laufbahn hatte Alexander zwar in Persien erreicht, aber der weitere Marsch ins Geht-Nicht-Mehr und die Eroberung Indiens erschien ihm als der Gipfel menschlicher Leistungsfähigkeit und Willenskraft: „Alexander war der einzige uneingeschränkt positive historische Held des Altertums und eine der ganz wenigen heidnischen Persönlichkeiten, an die man sich auch noch im Mittelalter erinnern durfte“¹⁶⁵. Und so wurde der große Eroberer asiatischer Reiche im Abendland zu einem Erziehungsobjekt ersten Ranges. Die wissenschaftliche Auswertung all dieser Eroberungen und Kontakte mit Asien, die Systematisierung aller Informationen von mündlichen Erzählungen bis zu den Geschäftsberichten für die großen Osthandels-Häuser in Alexandria wurde von den hellenischen Geographen zwischen 200 v. Chr. in Angriff genommen. Sie formulierten das wesentliche Wissen der Antike über Asien. Und wenn antike Philosophen nach Indien pilgerten, so kamen Inder auch, als Missionare, nach Europa¹⁶⁶.

Während der Blütezeit des Römischen Imperiums hatten sich die Handels- und Reisebeziehungen zu Indien immer mehr intensiviert, weil nun die Kaufleute die Aufsicht über die Kontakte an sich gezogen hatten. Dabei benutzten sie die bereits errichtete Linienschiffahrt zwischen dem Roten Meer und Indien: Über See „war der Transport billiger, und tatsächlich gelangten Kaufleute aus dem Römischen Reich über Ceylon, Malaya und Vietnam bis nach China“¹⁶⁷. Die direkten Handelsbeziehungen mit dem fernen Osten brachen mit dem Niedergang des Römischen Imperiums ab. Damit schrumpfte auch das Wissen über Asien, bis der Heilige Isidor von Sevilla (570-636 n. Chr.) sich vornahm, die verbliebenen Bruchstücke antiker Geographie in seinem Lexikon ‘Ethymologiae’, das alle Themen von der Religion bis zur Speisenherstellung und Zoologie abhandelte, zu sammeln: „Chryse und Argyre sind Inseln im Indischen Ozean, die so reich an Erzminen sind, daß selbst ihre Oberfläche aus Gold und Silber bestehen. Weil Isidors Enzyklopädie zu einem Standardwerk der lateinischen Kultur der folgenden Jahrhundert wurde, blieben Kenntnisrelikte solcher Art Allgemeingut der Gelehrten sogar in den borniertesten Zeiten des Mittelalters“¹⁶⁸. Als Sevilla dann hundert Jahre nach Isidor von den Arabern erobert wurde, begann wieder eine Quelle der Wissensvermittlung zu sprudeln: „Diese extreme Spannweite des Islam von Sevilla bis Kanton ließ sich auch real erleben: Eines der fünf Basisgebote des Koran verpflichtet jeden

¹⁶⁵ Vgl. Daus 1983, S. 10

¹⁶⁶ Ebd., S. 12

¹⁶⁷ Ebd., S. 12

¹⁶⁸ Ebd., S. 12

Moslem, nach Mekka zu pilgern. Das Zusammentreffen von Angehörigen der entferntesten Völker, die sich über das heilige Arabisch zumindest rudimentär verständigen konnten, brachte eine explosionsartige Vergrößerung des selbstverständlichen Wissens des (islamischen) Westens über das ferne Asien mit sich. Dieses Wissen floß ein in die arabische Wissenschaft, und nicht nur die Kenntnisse darüber, was es wo gab, sondern auch das Verstehen und Nachvollziehen besonderer Erfahrungen und Tätigkeiten. Die Araber wurden Experten in Astronomie und Philosophie, Mathematik und Botanik. Ihre Geographen entwickelten mit indischer Trigonometrie neue nautische Instrumente zur Berechnung der Sonnenhöhe und damit der Breitengrade, und sie zeichneten weiterreichende Seekarten, als sie je zuvor gab“. Die Reisetätigkeit von Arabern nach Osten folgten antiken Spuren. Sie verband die notwendige Dauerorganisation von Pilgerfahrten fremder Völker nach Mekka mit privatem Handel. Diese Saisonreisen, beladen mit Pfeffer und Edelsteinen, gingen tief ins Bewußtsein auch der daheim gebliebenen Bevölkerung ein. Geschichten darüber waren große literarische Renner, so z.B. ‘Die Wunder Indiens’ um 1200, eine Sammlung von Erzählungen, oder die ‘Geschichten aus Tausend und Einer Nacht’. Etwas weniger malerisch, aber nützlich für die Nachahmung waren die unzähligen Routenbeschreibungen zu Wasser und zu Lande. An wissenschaftlichen Forschungsergebnissen aber auch an exotischen Erzählungen von arabischen Herrschern waren natürlich auch ihre christlichen Zeitgenossen sehr interessiert, wie beispielsweise die Einladung des Normannen-König Roger II., der von 1130 bis 1154 in Sizilien regierte, an den Gelehrten Idrisi aus Ceuta in Marokko: „Idrisi zeichnete auf einer Silberplatte seine Weltsicht auf und erläuterte sie in einem Begleittext von 73 Blättern, den der Gärten der Bildung und Trost der Seele betitelte. Diese Karte reichte von den Kanarischen Inseln im Atlantischen Ozean bis nach China, von Finnland und vom zentralasiatischen Baikalsee bis Südafrika und Madagaskar“¹⁶⁹.

Nicht nur Poesie und Philosophie, Architektur und Naturwissenschaft, sondern auch Teile der persisch-arabischen Alltagskultur, die Kleidung, die Speisen und die Musik wurden im Mittelalter erst in Spanien, dann in ganz Europa, von den Christen übernommen. Über Philosophen wie der persische Ibn Sina (Avicenna) oder Ibn Ruschd (Averros) disputierten in Paris Thomas von Aquin und in Köln Albertus Magnus: „Die islamisch-christliche Wissensübertragung ist von einem kastilischen König bewußt gesteuert worden. Alfonso X., der deswegen ‘der Weise’ genannt wurde, gründete in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts in Toledo eine ‘Übersetzer-Schule’, deren Aufgabe es war, arabische Texte ins Lateinische und Kastilische zu übertragen. Alfonso ließ die wichtigsten Erkenntnisse hieraus in Sammelbänden aufbereiten. Die Christen auf der Iberischen Halbinsel waren zu einer solchen Vermittlungsarbeit auch deswegen bestens gerüstet, weil sie ausgezeichnet Arabisch sprachen. Bis weit ins 16. Jahrhundert hinein war das Arabische die gängige Zweitsprache von Spaniern und Portugiesen. Wo immer sie auf ihren ersten Entdeckungsreisen hingelangen, sie suchten nach der Landung Kontakt mit der Bevölkerung, indem sie Arabisch-Kundige aufspürten“¹⁷⁰.

Es kann also davon ausgegangen werden, daß spätestens um 1300 die Europäer den arabisch-islamischen Wissensstand recht exakt abschätzen konnten: „Bei diesem Ausforschen des Wissens der anderen hatten die christlichen Völker der Iberischen Halbinsel ein weiteres Eisen im Feuer: ihre zahlreiche jüdische Bevölkerung. Die Juden Spaniens wurden damals von den Christen als halb orientalisches und von den Moslems als halb abendländisch angesehen, immer als jeweilige Fünfte Kolonne beargwöhnt und oft genug verfolgt. Aber diese Zwitterposition erlaubte es jüdischen Kaufleuten, Handwerkern und Gelehrten auch, die Grenzen reisend zu überschreiten oder gar völlig die Fronten zu wechseln“. Das machten sich

¹⁶⁹ Ebd., S. 13 f

¹⁷⁰ Ebd.; S. 17

besonders die Könige von Katalonien zunutze, die im 14. Jahrhundert einen Großteil des Mittelmeers kontrollierten. Sie „gründeten eine Informationszentrale auf Mallorca, bei der alle jüdischen Reisenden Bericht zu erstatten hatten. Ein Team von Spezialisten wertete diesen Nachrichtenstrom aus. Eine Weltkarte, die 1375 von Abraham Cresques hergestellt wurde, ist eines der veröffentlichten Ergebnisse dieser intensiven Geheimdienst-Tätigkeit. Sie stellt für uns die letzte große Aufarbeitung der geographischen Überzeugungen vor dem Zeitalter der europäischen ‘Entdeckungen’ dar“¹⁷¹.

Die europäische Vorstellung von Asien setzte sich neben antikem und islamischem Material auch aus Informationen eigener Produktion zusammen. Das repräsentative Beispiel für das eigens konstruierte Bild ist das Buch Mandevilles Reisen. Anders als seine Vorgänger nutzte der englische Abenteurer John Mandevilles die Chance, auch einige Wissensdurstige Blicke über ‘das Heilige Land’¹⁷² hinauszuwerfen: „Sowohl in *Mandevilles Reisen* als auch in Marco Polos *Wunder der Welt* <...> spiegelte sich die zur Zeit noch vorherrschende Haltung Europas gegenüber dem Osten wider: geistige Beziehungslosigkeit. Mandeville beschrieb Asien als Welt außerhalb der seinen; Marco Polo war schon in ihr, aber allein unter Fremden“¹⁷³.

Somit bestand das europäische Wissen des späten Mittelalters über Andere aus einem zusammengeschmolzenen Block aus Informationen, Impressionen und Projektionen: „Um das widersprüchliche ‘Asien’ aus der mittelalterlichen Gedankenwelt einem Asien anzunähern, das jeder europäische Reisende erkennen konnte, mußte man die verstreuten, an jedem Einzelort nur unvollständigen Informationen zusammenfassen und sie miteinander vergleichen. Jahrhunderte lang war niemand an dieser Aufgabe interessiert - bis man es in Portugal tat <...> Die Portugiesen hatten als erste auf der Iberischen Halbinsel ihr Land von den Arabern zurückerobert. 1249 erreichten sie die Küste des Algarve. Damit ist Portugal der älteste Nationalstaat Europas, dessen Grenzen seitdem im wesentlichen unverändert blieben“¹⁷⁴. Das Königshaus von Portugal verkörperte indessen die Instanz, die zwischen den politisch immer noch mächtigen Adligen und den immer reicher werdenden Bürgern vermitteln konnte: „Es war nicht immer fähig, das prekäre Gleichgewicht der Nation zu garantieren - und so brach 1383 eine soziale und politische Revolution aus, mit Straßenkämpfen in Lissabon und einem Bürgerkrieg auf dem Lande. Die Revolutionäre setzten sich durch und vertrieben die alte Dynastie. Der neue König João I. bedankte sich dafür, indem er den Kaufleuten von Lissabon und der Bürokratie der Schriftgelehrten die wichtigsten Positionen in seiner Regierung überließ. Auf kommunaler Ebene gewannen die Handwerker gegenüber dem Landadel an Gewicht. Aber die innere Situation Portugals blieb nach diesen Umwälzungen überaus explosiv. So suchte der König nach einem Projekt, das die derzeitige Dynamik in der Gesellschaftsentwicklung nicht völlig abstoppte, aber auch wieder zu einer gewissen nationalen Einigkeit führen konnte. Unter mehreren Alternativen entschied er sich für einen Angriff auf Ceuta, die maurische Stadt jenseits der Straße von Gibraltar. Er hoffte, daß für den Adel eine gewaltige Kriegsbeute anfallen würde, und daß das Bürgertum den Zugang zu den Handelswegen des marokkanischen Goldes bekäme“¹⁷⁵.

Für Portugiesen hatte Ceuta eine besondere strategische Bedeutung, da man theoretisch von hier aus bis zum östlichen Mittelmeer mit seinem Orient-Handel gelangen konnte. Die

¹⁷¹ Ebd., S. 17 f

¹⁷² Nachdem die Christen in den Kreuzzügen auf die Mekka-Reisen der Moslems aufmerksam geworden waren, wurde Jerusalem im spätem Mittelalter zu Hunderttausenden von europäischen Christen, die in ihrer eigenen Reisefrömmigkeit nicht hinterherhinken wollten, aufgesucht; vgl. ebd., S. 18

¹⁷³ Ebd., S. 22

¹⁷⁴ Ebd., S. 29

¹⁷⁵ Ebd., S. 29

Eroberung von Ceuta im Jahre 1415 stellte sich aber bald als eine Enttäuschung dar, da man dabei gleichzeitig in eine Sackgasse geraten ist. Es war unmöglich, den Eroberungszug weiter in das Mittelmeer hineinzutragen, weil die Flotten der Spanier und der algerischen und tunesischen Araber blockten. Dennoch bekam Ceuta ab Mitte des 15. Jahrhunderts in der europäischen Öffentlichkeit ein Ansehen als schickes Trainingslager für Ritter, die sich im Krieg gegen Moslems ausbilden wollten. Es entwickelte sich bei den Portugiesen aber aus der Erfahrung von Ceuta die Idee, die Eroberung Asien auf eine ganz andere Weise als bisher anzugehen: „Wenn die Stoßrichtung nach Nordafrika und ins Mittelmeer nicht dazu führte, einen Fuß in den asiatischen Handel zu bekommen, warum sollte man dann nicht direkt nach Indien fahren - und zwar außen um das Territorium des Islam segeln und Afrika umschiffen. Daß das möglich war, ließ sich aufgrund arabischer Beteuerungen mit einiger Sicherheit vermuten. Der ‘Indien-Plan’ entstand. Er war anfangs nur eines von zahlreichen Denkspielen darüber, wie Portugals Entwicklung weitergehen sollte“¹⁷⁶.

Die Absicht, den Indien-Plan zu realisieren, gab der Einschätzung des traditionellen Asien-Bildes ein neues Ordnungsprinzip. Die Informationen, Kenntnisse und Details, die man über Indien, seine Inseln und China wußte, wurden nun einer bestimmten Leitlinie der Auswahl und Systematisierung unterworfen: „Sendeboten wurden zu den wichtigsten Bibliotheken der Klöster und Fürstenhöfe Europas geschickt. Die diplomatischen Vertreter Portugals in Italien, Frankreich und Nordeuropa wurden insgeheim beauftragt, überall Asien-Reisende auszufragen < ... > Juden brachten arabische Texte. All dieses Material legte Henrique fachkompetenten Spezialisten zur Auswertung vor. Er hatte italienische Kapitäne, jüdische Kaufleute und katalanische Kartographen in den Algarve geholt, damit sie die praktische Verwertbarkeit der Unterlagen ausfindig machten <...> Die ‘Junta der Mathematiker und Astronomen’ wurde zu einer ständigen, die portugiesische Expansion orientierenden und beaufsichtigenden Institution. Später sollte ihr z.B. auch der deutsche Geograph Martin Behaim, der Schöpfer des Nürnberger Globus von 1492, angehören“¹⁷⁷.

So setzte sich die experimentelle Methode mit dem nötigen Know-how durch. Und der Sklavenhandel sollte für die erforderliche Finanzierung des Plans sorgen: „Mit viel frischem Geld in den Taschen und mit seinen raffinierten Verhandlungskünsten fiel es Prinz Henrique relativ leicht, dem Vorhaben, Indien von Afrika aus aufzurollen, auch eine sichere politische Deckung zu verschaffen. Er erwirkte drei päpstliche Bullen. 1452 wurde *Dum diversas* erlassen, wo den Portugiesen erlaubt wird, feindliche Moslems und Heiden zu unterwerfen, ihren Besitz und ihr Land zu übernehmen und sie selbst ‘zu ewiger Sklaverei’ zu führen <...> Besonders wichtig ist die Passage, durch die nur die Portugiesen die Erlaubnis erhalten, in jenen Regionen der Welt zu entdecken, zu erobern und zu handeln. Allen anderen Nationen wird das Konkurrerieren ausdrücklich verboten“¹⁷⁸. Die Ausstellung von diesen drei Blankoschecks für Portugal durch die höchste völkerrechtliche Instanz des damaligen Europas markiert damit die Geburt des europäischen Kolonialismus: „Ihr Gedankengang: Gott schuf die Welt, nur Christen sind seine wahren Kinder; deshalb sind auch diejenigen Länder, die von christlichen Königen beherrscht werden, ein ‘rechtmäßiger Besitz; Nichtchristen können per Definition überhaupt nicht legale Eigentümer ihres Landes sein; so darf der Papst als Vertreter Gottes auf Erden selbstverständlich den Gottlosen ihr Land nehmen und es nach eigenem Gutdünken neu verteilen“¹⁷⁹.

¹⁷⁶ Ebd., S. 31

¹⁷⁷ Ebd., S. 31 f

¹⁷⁸ Ebd., S. 33

¹⁷⁹ Ebd., S. 33

Bereits hundert Jahre v. Chr. gab es eine Linienschiffahrt zwischen dem Roten Meer und Indien. Bis zu zwanzig Schiffe jährlich verließen zu festen Abfahrtszeiten Ägypten, umsegelten die Arabische Halbinsel und fuhren bis zur Malabarküste im Südwesten Indiens. Anderthalb Jahrtausende später gelang Vasco da Gama am 20. Mai 1498 im Auftrag der portugiesischen Regierung auf dieselbe Weise auf einer gleichen Route zu derselben Gegend Indiens: „An diesen Tagen, so glaubte man, war schlagartig der Horizont Europas bis ins Unendliche ausgedehnt worden. Jetzt wurden, wie durch einen Blitz der Erleuchtung, ungeahnte Möglichkeiten denkbar. In Wahrheit war die ‘Entdeckung’ des direkten Seewegs nach Indien nicht viel mehr als die Bestätigung von bereits Gewußtem¹⁸⁰“.

Bei der Ankunft in einem neuen Land gab es zunächst seitens der Portugiesen ein Angebot zum freundschaftlichen Handel. Wurde das Angebot seitens der Einheimischen nicht angenommen, so galt das als barbarischer Akt und war Grund zu einer sofortigen Attacke. Wer keinen Handel wollte, sollte mit Eisen und Feuer belehrt werden. Man machte ihm grausamen Krieg. Außerdem war das Ergebnis von Gewaltanwendungen im Grunde dasselbe wie bei freiwilligen Geschäftsbeziehungen: ein Beistandspakt und eine portugiesische Festung im eigenen Land: „Nach der ersten Festsetzung portugiesischer Macht liefen weitere Kontakte an. Zunächst wurden spezielle Verbindungspersonen ausgebildet: Besonders intelligente afrikanische Gefangene wurden in Portugal freigelassen, indoktriniert und schließlich als Dolmetscher in ihren jeweiligen Ländern eingesetzt. Dann versuchten Missionare, einheimische Herrscher oder wichtige Machtgruppen zum Christentum zu bekehren“¹⁸¹. Der Übergang vom Erträumten zum real Greifbaren war schon da. Die Leistung von Vasco da Gama war, getan zu haben, was andere dachten: Einer größeren Öffentlichkeit zu Hause plakative die Chance vor Augen zu führen, sich etwas Neues aneignen zu können!

Nur in der allerersten Stunde der Begegnung mit einem fremden Volk war es Europäern möglich, spontan zu reagieren. Sofort danach begann ein kraftvolles System der Kontakte: „Eine feste Skala von Methoden der Beziehungsanknüpfung, von Blickwinkeln gegenüber den Anderen, von vorgeprägten Einschätzungen und von bereits erprobten Verhaltensweisen steht zur Verfügung¹⁸²“. Viele der typischen kolonialen Ideen, Haltungen und Handlungsvorschriften ergaben sich aus einer besonders trennenden Anordnung der Kontaktsituation: „Die Europäer betrieben ja das Treffen mit Außereuropa völlig einseitig. Sie brachen in den Eigenbereich der Anderen ein und forderten die Aufnahme von Beziehungen. Es wurde nicht ein einziges Mal ernsthaft gefragt, ob die ‘Partner’ diesen Kontakt wünschten; sie mußten ihn einfach akzeptieren <...> Wer trotzdem auf der eigenen Ruhe beharrte, bekam militärische Zusatzargumente für seine ‘Öffnung’ geliefert <...> Die Europäer strömten nach Außereuropa und interpretierten die Kontakte nach ihren eigenen Spielregeln; aber die Völker außerhalb Europas bekamen ihrerseits nie die Möglichkeit, gleichberechtigt in die Kernländer ihrer neuen Bekanntschaften vorzudringen < ... > Der Kolonialismus hatte von Anfang an eine einzige, nicht umkehrbare Stoßrichtung; er entstand nicht aus Übereinstimmung heraus, sondern als ein isolierter Willenskraft der Europäer“¹⁸³.

Alles, was die europäischen Kolonialmächte nicht als normal empfinden konnten, pflegten sie zu problematisieren und zu begründen. So suchten und produzierten sie pausenlos moralische, wissenschaftliche, politische und sonstige Begründungen zur Rechtfertigung ihrer Kolonialherrschaft: „Der Versuch der Kolonialisten, die Durchsetzung ihres Willens als eine Tat hinzustellen, die von einem viel höheren Prinzip, dem ‘Recht’, abgedeckt war, zielte

¹⁸⁰ Ebd., S. 9

¹⁸¹ Ebd., S. 36

¹⁸² Ebd., S. 146

¹⁸³ Ebd., S. 147

darauf ab, die eigene Verantwortung für diesen welthistorisch unerhörten Schritt abzuschwächen. Die Möglichkeit der Attacke und Ausbeutung fremder Völker war von einer höheren Instanz bereits angelegt. Die expandierenden Europäer nahmen diese Möglichkeit nur wahr; sie waren Diener einer globalen Harmonie, nicht deren anmaßende Zerstörer¹⁸⁴.

Beim Startzeichen zu einer portugiesischen Expansion außerhalb Europas im 15. Jahrhundert hatte das Königshaus Portugal vor allem zwei Ziele im Visier: Die Lösung innenpolitischer Konflikte und den wirtschaftlich-machtpolitischen Nutzen. Außerdem hatte die portugiesische Regierung entdeckt, daß der Kolonialismus bestens dafür geeignet war, die Außenseiter und die Unangepaßten aus dem Heimatland zu entfernen: „Den größten Anteil daran machten die Juden aus. Obwohl sie den Aufstieg Portugals zu einer Kolonialmacht mit ihren Informationen, ihren wissenschaftlichen Leistungen und ihrem Geld besonders gefördert hatten, waren sie ab 1497 Opfer wilder Verfolgung geworden“. So ließen sich die Juden in Holland nieder, oder sie flohen ins Osmanen-Reich und brachten es in Konstantinopel bis zur Wesirwürde, oder sie gingen nach Portugiesisch-Asien, um dort als Kaufleute, Ärzte oder Handwerker zu arbeiten¹⁸⁵. So benutzte das Mutterland Portugal seine Kolonien bewußt dafür, seine akuten Konflikte dorthin abzuladen: „Dieser ‘Export von Problemen’, der eine bestimmende Konstante werden sollte bei jedem Kontakt europäischer Staaten mit überseeischen abhängigen Territorien, brachte Portugiesisch-Asien insbesondere eine Verschärfung der Klassengesellschaft. Da vorwiegend die Adligen in Indien waren, die in Portugal nicht zum Zug gekommen waren, überkompensierten sie dort ihren Klassenstolz“. So „stilisieren sich die Adligen ihre eigene Welt der Macht und Zerstörung auch in tropischem Milieu, für die Hebung des Selbstwerts und als Begründung, warum sie bei der Beute-Teilung stets vorweg sein dürfen“¹⁸⁶.

Das Ergebnis der Kolonialisierungsmethoden von Portugiesen in Asien war ein kunstvoll ausgetüfteltes Gefüge von Abhängigkeiten. Da vermengten sich Bescheidenheit und Gewalt, Macht und Geld, Neues und Etabliertes. Die koloniale Leistung der Portugiesen in Asien bestand vor allem daran, das Vorhandene zu beherrschen. Bei der Eroberung und Etablierung von kolonialer Macht in Amerika gingen Spanier aber anders und relativ raffinierter vor: „Als die Spanier die einheimischen Reiche in Amerika zerschlagen hatten, stülpten sie auf deren Trümmer sofort ihre eigen Ordnung. Sie machten aus dem Azteken-Reich ein ‘Neu-Spanien’. Sie richteten die Verkehrswege neu auf die Küsten aus, um den im Inneren erbeuteten Reichtum nach Europa transportieren zu können“¹⁸⁷. Und so gingen gleichzeitig mit dem Eintritt von Spanien ins Kolonialgeschäft die bis dahin relativ friedlichen kommerziellen Beziehungen von Portugal mit den anderen europäischen Staaten in einen rücksichtslosen Konkurrenzkampf über. Um 1600 attackierten Engländer und Holländer offiziell Portugals Kolonien und traten in die weltweite Ausdehnung der Konflikte europäischer Mächte untereinander. Die Kolonial-Europäer fraßen sich gegenseitig auf, aber immer nach einer ehemals von Portugal erfundenen Speisefolge: „Anfang des 17. Jahrhunderts hatte man in Europa Übersee-Handelsgesellschaften fast um die Wette gegründet: im Jahre 1600 in England, 1602 in Holland, 1604 in Frankreich, 1616 in Dänemark, 1649 in Schweden und 1682 in Brandenburg“¹⁸⁸. Kolonialismus wird zur historischen Leistung von Europa in der Neuzeit.

¹⁸⁴ Ebd., S. 149

¹⁸⁵ Ebd., S. 81

¹⁸⁶ Ebd., S. 86f

¹⁸⁷ Ebd., S. 100

¹⁸⁸ Ebd., S. 116

Bei der Überleitung des Kolonialismus von einem Instrumentarium der Eroberung und Geschäftemacherei zu einer kostspieligen Ideologie, die sich am krassesten äußerte, wenn Kolonien weit über ihre profitable Zeit hinaus starrensinnig gehalten wurden, präsentierte Portugal sich einmal mehr als Vorreiter. Da aber pures Durchhalten über Jahrhunderte kein überzeugendes Programm für eine Weiterentwicklung darstellt, sank Portugals Kolonialreich in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auf einen neuen Tiefpunkt hinab: „Gegen 1850 kommt durch einen Anstoß von außen aber doch eine neue Dynamik in die portugiesische Kolonialpolitik. Die europäische Großmächte, nach dem Wiener Kongreß zu einem neuen Modus vivendi gelangt, intensivierten den schon fast vierhundert Jahre alten Kolonialismus in einem Energieschub so sehr, daß er eine neue weltpolitische Bedeutung gewann. Die Phase des ‘Imperialismus’ war angebrochen. Wenn der globale Kolonialismus von früher vorwiegend *selektiv* vorgegangen war - man bemächtigte sich auf der ganzen Erdkugel nur dessen, was man wirklich für lohnend hielt - war der globale Kolonialismus des 19. Jahrhunderts *total* -, man teilte alles auf: Völker mit und ohne Handelsaktivitäten, uralte Reiche und menschenleere Wüsten“¹⁸⁹. Amerika war schon vollständig vergeben, Afrika war aber noch zu haben. England, Frankreich, Belgien und das neugegründete Deutsche Reich schnitten es sich zu mundgerechten Happen. England griff von Indien aus auf Afganistan und Burma über und gelangte bis Malaya. Frankreich stieg im Nahen Osten und in Vietnam, Laos und Kambodscha ein. Rußland erreichte den Pazifik, schluckte Turkmenen und Mongolen. Alle zusammen zerlegten China in Interessenssegmente. Deutschland verleibte sich unter anderem den östlichen Teil Neu-Guineas ein und den ‘Bismarck-Archipel’ mit den melanesischen Inseln ‘Neu-Mecklenburg’, ‘Neu-Pommern’ und ‘Neu-Hannover’: „Was diese Sammlerleidenschaft bedeutet, ist die gewaltsame Anwendung derzeit gängiger europäischer Glaubenssätze auf die ganze Welt. Politik sei Machtpolitik von Nationen, so behauptete man, und sie definiere sich innerhalb räumlich genau bestimmbarer militärisch beherrschter Einflusssphären“¹⁹⁰. Und schon die Ankunft eines Forschers an einem bestimmten Ort wurde als Anfang der Besetzung gewertet.

Die meisten Europäer machen sich in der Regel nicht klar, wie sehr ihr Konzept vom Kolonialismus gerade von den Portugiesen geprägt worden ist. Sie waren es gewesen, die das allgemeine Wissen von fremden Ländern in ein System gezielter Beeinflussung überführt hatten. Sie entwickelten als erste das Rezept, kommerzielle Kontakte mit Gewalt durchzudrücken. Sie übten Herrschaft in Übersee aus, indem sie Brückenköpfe nacheinander staffelten. Sie machten den Profit zur nationalen Aufgabe und die Nation zu einem Geschäft von absolutistischen Herrschern. Sie exportierten ihre Probleme und lebten passiv von den kolonialen Importen. Aber Portugal war nicht nur im Vorbildhaften der zentrale Bezugspunkt, auch seine Fehler und Versäumnisse dienten der Perfektionierung des allgemeinen europäischen Kolonialismus. Der aufsehenerregende Zusammenbruch seines Imperiums war geradezu eine Fundgrube für Hinweise, was man tunlichst bei eigenen Kolonial-Unternehmen vermeiden sollte. Es zahlte sich für die anderen Kolonialmächte aus, den besiegten fremden Völkern ihre ‘Unabhängigkeit’ zu geben, um sie dann konzentriert durch ‘partnerschaftliche’ wirtschaftliche ‘Zusammenarbeit’ auszubeuten. Die Portugiesen prägten den Raster der Kontakte, die anderen füllten ihn aus. Der von Portugal initiierte Kolonialismus hatte also zwei große historische Veränderungen hervorgerufen: Er hatte intensivere Kontakte zwischen allen Erdteilen verwirklicht; und er hatte Europa für sein globales Engagement mit einem speziellen Interpretationssystem ausgestattet: „So ist es plausibel, daß auf der Grundlage einer radikal selbstversichernden Begründung des Kolonialismus das erste wichtige Modell zu konkreten Kontakten mit fremden Völkern der ‘Exklusivismus’ war. Die Begegnung führte

¹⁸⁹ Ebd., S. 128

¹⁹⁰ Ebd., S. 129

dazu, weitere enge Begegnungen zu vermeiden“¹⁹¹. Abgekapselt von den Anderen, konnten die Europäer sich unangefochten wichtig fühlen: „Der erste Einbruch Europas in Asien wird zu einem Orgasmus der Selbstbefriedigung. Bei den Portugiesen war die Absonderung nur eine Reaktion unter anderen bei der Begegnung mit außereuropäischen Völkern; bei nachfolgenden Kolonialmächten bekam dieser Zug des Kolonialismus aber zeitweise eine außerordentliche Bedeutung. So gehörte z.B. im 19. Und 20. Jahrhundert das ‘Unter-Sich-Sein’ zum obligatorischen Erscheinungsbild englischer Herrschaft in Asien“¹⁹².

Beim direkten politischen, kommerziellen, geistigen und gefühlsmäßigen Kontakt standen die europäischen Kolonialherren dem Fremden von Angesicht zu Angesicht gegenüber und wollten vor allem ein klares Ergebnis bei dieser Kommunikation erzielen, den Anderen besser einschätzen und ausnutzen können. Das häufigste Aktionsschema dafür ist die Aufwertung des Eigenen und die Abwertung des Anderen: „Um solche Skalen anfertigen zu können, braucht man viel konkretes Material über die anderen Völker. Die eigenen Urteile werden um so effektiver, je mehr stützende Details dazu aus den unterschiedlichen Weltteilen und Lebensbereichen vorgebracht werden können“¹⁹³. Die verkürzten Stereotypen über fremde Völker lieferten schon in den Anfangsjahren des Kolonialismus den Kompromiß aus realistischer Vielfalt und symbolträchtigem Schlagwort: „Zu Beginn des 16. Jahrhunderts entstanden lange Listen von Kurzcharakterisierungen für fast jedes asiatische Volk. Diese Listen beeinflussten in der Folgezeit sehr stark, was in bezug auf Fremdes überhaupt noch zur Kenntnis genommen wurde. Ob einige Länder als eine selbständige Nation anerkannt wurden, hing dann davon ab, ob auch für sie ein spezifischer Satz über eine ihrer Sitten oder Sehenswürdigkeiten geprägt worden war“¹⁹⁴. Es gab somit eine enge Zusammenarbeit und eine gewisse Arbeitsteilung zwischen den europäischen Kolonialherren und Wissenschaftlern bei der Schaffung und Kategorisierung von kolonialen Ordnungsstrukturen: „Das häufigste Verfahren dabei war die Polarisierung. Der andere wird zum genauen Gegenteil von einem selbst gemacht. Da existiert der beliebte Mensch-Tier-Vergleich. Die Europäer sind die ‘Menschen’, die anderen ‘Biester’ oder ‘Bestien’ <...> Die Einschätzung der anderen als Tiere dient dazu, jede gefühlsmäßige Gemeinsamkeit mit dem Gegenüber auszuschalten, auch jede intellektuelle Kommunikationsmöglichkeit zu leugnen“¹⁹⁵. Auch das Paar ‘Europäer - Eingeborener’ ist ein ähnlicher populärer Gegensatz. Die weitaus größte Zahl aller Gegensatzdefinitionen läßt sich jedoch zwei großen, zusammenhängenden Kategorisierungsfeldern zuordnen, der Ästhetik und der Ethik: „Die Vorwegsetzung alles typisch Europäischen als Inbegriff der ‘Schönheit’ macht Außereuropäisches dann ‘häßlich’, ‘ekelhaft’, ‘formlos’. Das fängt schon mit dem Aussehen an. Die Europäer übertreiben geradezu hemmungslos die Kontraste von Gesichtszügen und Körperbau zwischen ihnen und den Anderen“¹⁹⁶. Bei der ästhetischen und ethischen Verhäßlichung und Verachtung der Anderen ging es natürlich zunächst um die Schaffung von Distanz, dann aber um die daraus resultierende Unterwerfung zu rechtfertigen. Das Außer-Europa wird zum Auffangbecken auch für all die anderen zugeschriebenen unmoralischen Eigenschaften und Verhaltensweisen: „Bei den Portugiesen hat dieses moralisch Ganz-anders-Sein vorwiegend sexuelle Hintergründe; bei anderen europäischen Kolonialherren steht oft wirtschaftliches Nützlichkeitsdenken im Mittelpunkt der Verurteilung <...> Am patzigsten argumentierten die Deutschen in Ostafrika. Sie kritisierten das ‘Eingeborenenschlaraffentum’, ihr ‘Schmarotzen und Herumlungen’ und begründeten die Besitznahme fremden Landes ausdrücklich damit,

¹⁹¹ Ebd., S. 155

¹⁹² Ebd., S. 158

¹⁹³ Ebd., S. 165

¹⁹⁴ Ebd., S. 165

¹⁹⁵ Ebd., S. 167

¹⁹⁶ Ebd., S. 168

diesen 'Menschenzweigen, die von den unsrigen ganz divergent sind, eine Erziehung zur Arbeit'¹⁹⁷ zu ermöglichen. Die Erfindung des 'Faulheits'-Syndroms zeigt deutlich, wie zielgerichtet Vorurteile über außereuropäische Völker entwickelt worden sind¹⁹⁸.

Neben der Polarisierung ist die wichtigste und genauso wirkungsvolle Abwertungsmethode gegenüber außereuropäischen Völkern die Hierarchisierung. Die Außereuropäer werden als Noch-nicht-so-weit klassifiziert und die Europäer beanspruchen für sich die Position des Lehrers: „Seit dem 18. Jahrhundert hatte sich im Zuge der Aufklärung die Meinung durchgesetzt: Jede 'zivilisierte' Gesellschaft hat sich aus einer 'primitiven' Gesellschaft entwickelt. Wir sehen also bei den heutigen Wilden das Bild unserer eigenen Vorgeschichte“. Die Theorie der Kulturstufenleiter impliziert gleichzeitig die europäische Kultur als Endzielprodukt, das nie von den anderen übertroffen werden kann¹⁹⁹.

Das Prototyp eines statischen Hierarchiemodells ist das Rassenmodell: „Man brauchte also außer dem Kennzeichen der Religion zur Bestimmung eines Herrenmenschen individuell unveränderliche, eben biologische Merkmale. Es fiel auf, daß die echten Portugiesen sich von all den Nachrückern in der Macht Portugals durch eine hellere Hautfarbe unterschieden. So machten sie dies zum alles entscheidenden Prüfstein, um das Wesentliche des Andersartigen neu zu definieren <...> Der Vorteil der Hautfarbendifferenzierung war, daß die Hierarchisierung schon beim flüchtigen Kontakt greifen konnte, nämlich beim allerersten Blick. Um die Aufmerksamkeit zu schulen, entwickelten die Europäer eine breite Skala von 'Weiß' bis 'Schwarz'²⁰⁰. Die Erfindung von Unterscheidungssystemen und das Zusammenfassen der Anderen in Großkategorien hatten die Funktion, sich selbst zweifelsfrei gesondert von ihnen zu sehen: „Die Spanier haben in Amerika für diese schwierige Aufgabe Tabellenbücher aufgestellt mit Zeichnungen, die die Farbschattierung eines jeden Mischungsverhältnisses wiedergeben sollen. Sie bekamen unterhalb des Idealfalles 'Spanier' 16 verschiedene Kästen mit jeweils unterschiedlicher sozialer Position heraus²⁰¹. Das Erkennen von Rassen als Von-sich-Weisen Andersartiger schlug schließlich konsequent in Rassismus um. Nach der Expansion Europas über die Welt ging es nun um die Verfeinerung der Herrschaftstechniken. Das Wissen über all die Varianten des Fremden und Anderen wurde schließlich im 19. Jahrhundert als 'Völkerkunde' institutionalisiert und durch Inszenierung kollektiver Identitäten der Völker bei den Kolonialausstellungen zur Schau gestellt: „Der koloniale Diskurs - vor allem von Ethnologen, Anthropologen und Verwaltungsbeamten - hat den Begriff der 'Ethnie' (oder des Stammes) demjenigen der sozialen Einheit des Clans übergeordnet, ethnisch, kulturell und vor allem psychologisch 'aufgeladen' und zu einem sozialen Klassifikationsbegriff umgeformt. Mit Bezeichnungen wie Bambara, Wolof, Tutsi, Hutu, Agni, Igbo etc. waren kulturelle Gemeinschaften gemeint, mit spezifischen Mentalitäten und Verhaltensweisen, deren Kenntnis und Erforschung eines der herausragende Ziele der Kolonialverwaltung darstellte. Hiervon versprach sich die Kolonialverwaltung sowohl eine bessere Beherrschbarkeit der afrikanischen Untergebenen als auch eine bessere - ökonomische, aber auch militärische - Nutzung ihrer humanen Ressourcen²⁰².

Anhand der Inszenierung kollektiver Identitäten bei den Kolonialausstellungen zeigt treffend Lüsebrink auf, „daß die kollektiven Bewußtseinsformen nationaler Identität und nationaler Geschichtskonzeptionen ihren historischen Ursprung weder in kollektiven Identitäten der

¹⁹⁷ Vgl. Bald et al 1978, S. 82 ff

¹⁹⁸ Ebd., S. 175

¹⁹⁹ Ebd., S. 177

²⁰⁰ Ebd., S. 179

²⁰¹ Ebd., S. 182

²⁰² Vgl. Lüsebrink 1998, S. 402

vorkolonialen Zeit noch in einer - zweifellos massenwirksam gewordenen - Strategie der Nationalisierung postkolonialer afrikanischer Gesellschaften haben, sondern in der kolonialen Kultur selbst, ihrer soziokulturellen Dynamik und ihren Widersprüchen²⁰³. So stellten die auf Darstellung der Hegemonie und Herrschaft sowie Unterwerfung ausgerichteten europäischen Kolonialausstellungen in ihrer Gesamtheit, wie die französischen Kolonialausstellungen insbesondere, Inszenierungen der Identität außereuropäischer Völker und Kulturen dar: „Sie stilisierten und typisierten, im Kontext einer von kolonialer Expansion und imperialer Besitzergreifung geprägten Epoche - des Jahrhunderts zwischen 1850 und 1950 -, das europäische Bild fremder Völker und prägten in entscheidendem Maße mentale Einstellungen und kollektive Bewußtseinsstrukturen. Die Kolonialsektionen der seit 1851 in einem Turnus von durchschnittlich zehn Jahren veranstalteten Weltausstellungen sowie die verschiedenen nationalen Kolonialausstellungen - vor allem in London, Berlin, Paris und Tervueren bei Brüssel - lockten ein Massenpublikum von zum Teil 30 bis 40 Millionen Besuchern an (wie in Paris 1931), auch jene Sozialschichten, die nie ein Buch lasen oder gar auf ethnologische Reiseberichte über fremde Völker zurückgriffen. ‘Völkerschauen’ hießen die Kolonialausstellungen im wilhelminischen Deutschland, während die Organisatoren und Berichterstatter der französischen ‘Expositions Coloniales’ eher die Metaphorik des Theaterbereichs benutzten, um die Inszenierung der außereuropäischen Welt in den Kolonialausstellungen begrifflich zu fassen“²⁰⁴. Nach der traumatischen Niederlage im Krieg von 1870/71 gegen Preußen waren Frankreichs Ausstellungen somit Inszenierungen der eigenen nationalen Größe und nicht nur Zurschaustellung einer fremden, kolonialen Welt. Alle französischen Kolonialausstellungen betonten „den zivilisatorischen Auftrag, den Frankreich in seinen Kolonien erfülle und dessen Umsetzung visuell und materiell greifbar gemacht wurde. Mit ihr korrelierte eine Geschichtsauffassung, die teleologisch bestimmt war und die koloniale Eroberung als einen entscheidenden Wendepunkt zu einer fortschrittsorientierten Geschichtsauffassung betrachtete“²⁰⁵. Es ging den Organisatoren der Kolonialausstellungen also nicht darum, Afrika so zu zeigen, wie es gewesen ist oder wie es sich darstellt, sondern so, wie es sich unter dem Einfluß Frankreichs entwickelt hat.

Der koloniale Machtanspruch und die koloniale Ideologie, die Afrikaner bei den Kolonialausstellungen als lebendes Inventar präsentierte, wurde von Afrikanern nicht widerspruchslos hingenommen. Vor allem beim Widerstand der afrikanischen Intellektuellen gegen die Kolonialisierung ging es zentral um die „Ablehnung zentraler Ideologeme gerade der Kolonialausstellungen: der Fortschrittsideologie; des Postulats der Überlegenheit der europäischen - und vor allem französischen - Zivilisation gegenüber afrikanischen Kulturen und der Doktrin der notwendigen Assimilation, die erst den Zugang zu einer ‘höheren Zivilisationsstufe’ erlaubte“²⁰⁶. Die Pariser Kolonialausstellung von 1937 sollte die letzte Kolonialausstellung auf französischem Boden sein, da die historischen Ereignisse, vom Zweiten Weltkrieg bis zum Algerienkrieg, aber auch die kompromißlos radikale Wortergreifung afrikanischer Intellektuelle hatten der theatralischen Inszenierung der kolonialen Welt ihre Faszination und auch ihre Legitimation entzogen: „Die längerfristige mentale und kulturelle Wirkung der Kolonialausstellungen lag somit auf drei Ebenen: zum einen in der massenwirksamen Inszenierung eines exotischen Bildes der überseeischen Kolonien, das für ein Jahrhundert und, zumindest in Reminiszenzen, bis in die Gegenwart hinein das Bewußtsein der französischen Bevölkerung prägte und die vorkoloniale Geschichte im Gegensatz zur kolonialen Geschichte negierte und weitgehend ausklammerte; zum anderen in der Entstehung von Gegendiskursen, die aus der Ablehnung der kolonialen

²⁰³ Ebd., S. 403

²⁰⁴ Ebd., S. 403 f

²⁰⁵ Ebd., S. 406

²⁰⁶ Ebd., S. 412

Inszenierungsweisen der eigenen kulturellen Identität resultierten und erstmals in vehementer Weise von afrikanischen Intellektuellen anlässlich der Kolonialausstellung auf der Pariser Weltausstellung von 1937 artikuliert wurden. Auf einer dritten Ebene schließlich lassen die Kolonialausstellungen Formen der Inszenierung kollektiver Identität erkennen, die - paradoxerweise - auf die späteren Nationalstaaten vorausweisen und Ausprägungen 'protonationalen Bewußtseins' hervorbrachten²⁰⁷.

Der Prozeß der Konstituierung kollektiver und nationaler Identität ist nicht nur in Afrika, sondern in der gesamten kolonialisierten Welt somit eher funktionaler und instrumenteller Art: „Die koloniale Kultur, die - am deutlichsten im französischen Kolonialreich - mit dem Bewußtsein europäischer Überlegenheit und dem Anspruch einer weltumspannenden 'mission civilisatrice' aufgetragen war, schuf somit mit der Herausbildung neuer Strukturen der öffentlichen Meinung und der Wissensproduktion <...> die Bedingungen ihrer eigenen Infragestellung. Zunehmend in Frage gestellt wurden seitens afrikanischer Intellektueller nicht nur die Institutionen und Legitimationsgrundlagen kolonialer Herrschaft, sondern auch die ihnen zugrunde liegenden Modelle kollektiver Identität und historischer Sinnbildung, die am eindrucksvollsten und massenwirksamsten auf den Kolonialausstellungen in Szene gesetzt wurden. Als grandiose Inszenierungen des okzidentalen Zivilisations- und Hegemonialanspruchs forderten diese zugleich, vor seit den dreißiger Jahren, zum Widerspruch, zur Replik, zum Gegendiskurs und damit zum manifesten Ausdruck eigener Identitätsmodelle heraus, die in der Literatur, aber auch in der Historiographie des afrikanischen Kontinents ihren Ausdruck fanden“²⁰⁸.

2.3 Die begriffliche Konstruktion des Eigenen

Von Augustin bis Hegel vertrat man die Ansicht, daß Geschichtsphilosophie im 'Abendland' ihren Grund im christlichen Glauben hätte. So meinte noch Hegel: „Alle Geschichte geht zu Christus hin und kommt von ihm her; die Erscheinung des Gottessohn ist die Achse der Weltgeschichte. Für diese christliche Struktur der Weltgeschichte ist unsere Zeitrechnung die tägliche Bezeugung“²⁰⁹. Daß aber der christliche Glaube nur ein Glaube und „nicht der Glaube der Menschheit“ ist, paßte anscheinend der geschichtsphilosophischen Auffassung von Hegel nicht: „Eine Achse der Weltgeschichte, falls es sie gibt, wäre empirisch als ein Tatbestand zu finden, der als solcher für alle Menschen, auch die Christen, gültig sein kann. Diese Achse wäre dort, wo geboren wurde <...>, die für das Abendland und Asien und alle Menschen, ohne den Maßstab eines bestimmten Glaubensinhalts, wenn nicht empirisch zwingend und einsehbar, doch aber auf Grund empirischer Einsicht überzeugend sein könnte, derart, daß für alle Völker ein gemeinsamer Rahmen geschichtlichen Selbstverständnisses erwachsen wurde“²¹⁰.

Karl Jaspers zufolge liegt diese Achse der Weltgeschichte rund um 500 vor Christus. Welche außerordentlichen Charakteristika ereignen sich in dieser Zeit? Karl Jaspers antwortet: „In China lebten Konfuzius und Laotse, entstanden alle Richtungen der chinesischen Philosophie <...> in Indien entstanden die Upanishaden, lebte Buddha, wurden alle philosophischen Möglichkeiten bis zur Skepsis und bis zum Materialismus, bis zur Sophistik und zum Nihilismus, wie in China entwickelt, - in Iran lehrte Zarathustra das fordernde Weltbild des Kampfes zwischen Gut und Böse, - in Palästina traten die Propheten auf von Elias über

²⁰⁷ Ebd., S. 413 f

²⁰⁸ Ebd., S. 425 f

²⁰⁹ Vgl. Jaspers 1955, S. 14

²¹⁰ Ebd., S. 14

Jesaias und Jeremias bis zu Deuterjesias, - Griechenland sah Homer, die Philosophen - Parmenides, Heraklit, Plato - und die Tragiker <...>“²¹¹.

In diesem Zeitalter wurden in diesen Regionen gleichzeitig Grundkategorien hervorgebracht, in denen wir bis heute denken“, so Jaspers weiter: „Es begann der Kampf gegen den Mythos von seiten der Rationalität und der rational geklärten Erfahrung“²¹². Das Besondere an dieser Zeit ist es, daß „Einsiedler und Wandernde Denker in China, Asketen in Indien, Philosophen in Griechenland, Propheten in Israel“ zusammen gehörten, „so sehr sie in Glauben, Gehalten, innerer Verfassung voneinander unterschieden sind“²¹³.

Somit entstand in der ‘Achsenzeit’ das, was später ‘Vernunft und Persönlichkeit’ hieß: „Der neuen geistigen Welt entspricht ein soziologischer Zustand, der in allen drei Gebieten Analogien zeigen. Es gab eine Fülle kleiner Staaten und Städte, einen Kampf aller gegen alle, bei dem doch zunächst ein erstaunliches Gedeihen, eine Entfaltung von Kraft und Reichtum möglich war. In China war unter dem ohnmächtigen Reichshaupt der Tschou-Dynastie ein Leben der kleinen Staaten und Städte souverän geworden; der politische Prozeß war die Vergrößerung der Kleinen durch Unterwerfung anderer Kleiner. In Hellas und im vorderen Orient war ein selbständiges Leben der Kleinen, sogar zum Teil der von Persien Unterworfenen. In Indien gab es viele Staaten und selbständige Städte“. Gleichzeitig brachte der gegenseitigen Verkehr „je innerhalb der drei Welten die geistige Bewegung im Umlauf“²¹⁴.

Nun versuchte man folgerichtig durch ‘Einsicht’, ‘Erziehung’ und ‘Reform’, „planend den Gang der Ereignisse in die Hand zu nehmen“. So ziehen Philosophen von Staat zu Staat, bieten sich als Ratgeber und Lehrer an und suchen sich Diskussionspartner: „Es ist eine soziologische Analogie zwischen dem Scheitern des Konfuzius am Hofe des Staates Wei und dem des Platon in Syrakus, zwischen der Schule des Konfuzius, in der kommende Staatsmänner ausgebildet wurden, und der Akademie Platons, in der dasselbe geschah“²¹⁵.

Dieses Zeitalter war das Zeitalter der ‘Zerstörung’ und ‘Neuhervorbringung’ zugleich: „Als das Schöpfertum dem Zeitalter verlorenging, geschah in den drei Kulturbereichen die Fixierung von Lehrmeinungen und die Nivellierung. Aus der unerträglich werdenden Unordnung erwuchs der Drang zu neuer Bildung in der Wiederherstellung dauernder Zustände. Der Abschluß ist zunächst politisch. Es entstehen gewaltsam durch Eroberung große, allbeherrschende Reiche fast gleichzeitig in China (Tsin Schi huang-ti), in Indien (Maurya-Dynastie), im Abendland (die hellenistischen Reiche und das Imperium Romanum). Überall wurde im Zusammenbruch zunächst eine technisch und organisatorisch planmäßige Ordnung gewonnen“²¹⁶. Das historische Ineinanderwirken und -eindringen dieser Welten (chinesische, indische, persische, griechische) machte es ihnen möglich, daß „sobald sie einander begegnen, ein gegenseitiges Verständnis bis in die Tiefe möglich“ ist, so Jaspers: „Sie erkennen, wenn sie sich treffen, gegenseitig, daß es sich beim anderen auch um das Eigene handelt“²¹⁷.

Damit weisen Ausführungen Jaspers auf die gemeinsame, aus meiner Sicht inzwischen häufig vergessene, Geschichte des euroasiatischen Raumes hin, die durch die immer erneuten

²¹¹ Ebd., S. 14 f

²¹² Ebd., S. 15

²¹³ Ebd., S. 16

²¹⁴ Ebd., S. 17

²¹⁵ Ebd., S. 18

²¹⁶ Ebd., S. 18

²¹⁷ Ebd., S. 20

Vorstöße, Wanderungen und Eroberungen aus Zentralasien her bestimmt wurde, auf die nachweisbaren Parallelen in sprachlichen, philosophischen, religiösen, technischen und ornamentalen Befunden, die bis in frühe Geschichte zurückreichen und auf einen ständigen Austausch über den ganzen großen Kontinent schließen lassen. Nach Jaspers sind 'Achsenvölker' Völker, „welche in Kontinuität mit ihrer eigenen Vergangenheit den Sprung vollzogen, in ihm gleichsam zum zweitenmal geboren wurden und durch ihn das geistige Wesen des Menschen und seine eigentliche Geschichte begründeten: Chinesen, Inder, Iraner, Juden, Griechen“²¹⁸.

Die Bestimmung bzw. Konstruktion des 'Abendlandes' als ein ursprünglich Christliches ist daher irreführend und eurozentrisch, denn im „Abendland folgen sich ganz verschiedene Kulturen, erst die alten vorderasiatischen und ägyptischen, dann die griechisch-römische, dann die germanisch-romanische. Es wechseln die geographischen Zentren, der Raum, die Völker“²¹⁹. Damit scheint es im Vergleich zu China und Indien „im Abendland viel mehr dramatische Neuanfänge“ zu geben²²⁰. Der euroasiatische Raum ist historisch betrachtet, ein Raum mit ständig wechselnden Völkerwanderungen. Gerade das 'Abendland' ist das Ergebnis ständiger Völkerwanderungen: „Seit unvordenklichen Zeiten finden die Völker aus Asien nach dem Süden. Schon die Sumerer sind von Norden gekommen. Seit 2000 Jahren vor Chr. sind es Völker mit indogermanischen Sprachen, die nach Indien und Iran zogen, dann nach Griechenland und Italien, als Kelten und Germanen seit der Mitte des vorchristlichen Jahrtausends wieder die südlichen Kulturwelten beunruhigten, durch das römische Imperium eine Zeitlang abgewehrt wurden, wie eine Zeitlang die nomadischen Mongolen durch China. Dann waren es die germanischen und slavischen Völker der Völkerwanderungszeit, dann die Türkenvölker, dann die Mongolen“²²¹.

Karl Jaspers führt seine Bemühung um die Bestimmung des 'Abendlandes' fort: „Für die Achsenzeit und für die folgenden Jahrtausende des Abendlandes aber haben eine hervorragende Bedeutung die indogermanisch begründeten Kulturen. Diese - Inder, Griechen, Germanen, auch Kelten, Slaven und die späten Perser - haben ein Gemeinsames: sie haben Heldensage und Epos hervorgebracht, das Tragische entdeckt, gestaltet und gedacht <...> Die Weisen der Achsenzeit ist in Indien, Persien, Griechenland durch sie mitbestimmt“²²². Das 'Abendland', so Jaspers, hat „die Polarität von Orient und Okzident nicht nur in Unterscheidung seiner selbst von dem Anderen, das außerhalb steht, sondern trägt die Polarität in sich selbst“²²³. Die Gliederung der in sich selbst Polarität tragenden abendländischen Geschichte zeigen Jaspers zufolge folgende Abschnitte: „Dreitausend Jahre Babylonien und Ägypten bis etwa zur Mitte des letzten Jahrtausends vor Christus. Eintausend Jahre, begründet auf den Durchbruch der Achse, die Geschichte der Juden, Perser, Griechen, Römer, in der sich das Abendland bewußt konstruiert, von der Mitte des letzten vorchristlichen bis zur Mitte des ersten nachchristlichen Jahrtausends. Seit der Spaltung in Ost und West um die Mitte des ersten Jahrtausends nach Chr. erwächst im Westen nach einem Intervall von rund 500 Jahren die neue abendländische Geschichte der romanisch-germanischen Völker, etwa mit dem zehnten Jahrhundert nach Christus, und dauert nun etwa ein Jahrtausend. Im Osten lebte Konstantinopel sein Reich und seine Kultur in Kontinuität

²¹⁸ Ebd., S. 58

²¹⁹ Ebd., S. 59

²²⁰ Ebd., S. 61

²²¹ Ebd., S. 62; ich möchte an dieser Stelle ironisch-kritisch am Rande anmerken: Man stelle sich vor, es hätte ein Völkerwanderungsabwehrgesetz seitens der Ansässigen des damaligen europäischen Raumes gegeben, dann hätten es keine Einflüsse aus Asien gegeben und folglich auch kein 'Abendland' entstanden, worauf man später 'stolz' sein sollte!

²²² Ebd., S. 63

²²³ Ebd.

noch fort bis ins 15. Jahrhundert. Dort formierte sich durch den Islam in ständiger Fühlung mit Europa wie mit Indien der heutige vorderasiatische Orient²²⁴.

Erst ab dem späten Mittelalter und vor allem in der Neuzeit, mit der Kolonialisierung und dem damit verbundenen Bedürfnis nach Abgrenzung und Herrschaft, mit der Wiederaufnahme von Aristoteles und Plato, der Erneuerung der christlichen Religion durch protestantische Richtungen, der Wiederaufnahme des Griechentums durch den deutschen Humanismus Endes des 18. Jahrhunderts, findet eine Verschiebung der Perspektive auf das 'Abendland' statt: Aus dem 'Abendland' wird das 'christliche Abendland'. Selbst Jaspers bejaht diese Verschiebung in der Perspektive, indem er betont, daß für „das Bewußtsein des Abendlandes <...> Christus die Achse der Geschichte“ ist²²⁵. So deutet die Hegelsche Geschichtsphilosophie den Abschluß des abendländischen Geistes als einen Abschluß der Herrschaft Gottes. Dieser Gott ist völlig identifiziert mit den Aufklärungskräften des europäischen Geistes. In seiner „Vorrede zur Philosophie des Rechts“ vergleicht Hegel die Geschichte des Abendlandes mit den Irrfahrten des Odysseus. Daraus folgerte Hegel die Hypothese, daß „die Geschichte der europäischen Menschheit ebenfalls als ein Sich-Suchen und Sich-nicht-Finden beschreiben werden kann“²²⁶. Demnach wäre die Geschichte des 'Abendlandes' das Sich-Suchen, Zunächst-nicht-Finden und Endlich-doch-Finden des 'Geistes': „Unter dieser Prämisse gelingt Hegel <...> zum letzten Mal - das Kunststück, das Abendland als abgeschlossen zu beurteilen und sich zugleich noch als den letzten Bewohner im fertiggebauten Hause des Abendlandes unterzubringen: indem er die Tür schließt, ist die Odyssee des Geistes vollendet, das Licht der Transparenz ist entzündet, nichts ist mehr verborgen, der Prozeß begreift seine historische Identität von innen heraus“²²⁷.

Aus dem traditionellen Verständigungsrahmen des 'Abendlandes' entlassen, „ging die europäische Intelligenz einer Befreiung entgegen, die nicht nur bejubelt, sondern auch mit katastrophischen Visionen bevölkert wurde“²²⁸. Nietzsche reflektiert die Dämmerung des 'Abendlandes' als Götterdämmerung, als ein Orientierungsverlust. Franks zufolge gab es einen tiefen Grund dafür, „den Abschluß des abendländischen Geistes als einen Abschluß der Herrschaft Gottes - mithin als eine Götternacht - zu deuten; denn noch bei Hegel heißt der absolute Geist ohne weiteres Gott“. Dieser Gott ist aber „freilich ein ent-theologischer Gott, weil er nichts Dunkles und Transzendentes mehr hat: er ist völlig identifiziert mit den Aufklärungs-Kräften des europäischen Geistes“²²⁹.

Beinhaltete das 'Abendland' noch, wie historisch gesehen, asiatisch-griechischer Einflüsse, so wird aus ihm später in der Neuzeit und im Zuge der Kolonialisierung der Welt und der ideologischen Konstitutionsprozesse der nationalstaatlichen Moderne das 'christliche Abendland'. Diese 'Verschiebung in der Perspektive' geht einher mit der machtpolitischen Intention der kolonialistischen sowie nationalstaatlichen Moderne einher, sich als industrialisiert-modern-zivilisiert-christlich von den anderen abzugrenzen.

Die Erfindung einer kollektiven kulturellen Identität im europäischen Raum als 'christliches Abendland' kann somit als Ergebnis vielfältiger Konstruktionsprozesse betrachtet werden. Das, was gewöhnlich für die natürliche Grundlage der christlich-abendländischen Identität gehalten wird, ist im Grunde genommen eine Entlehnung aus dem fremden Kontext bzw. eine

²²⁴ Ebd., S. 64

²²⁵ Vgl. ebd., S. 64 sowie S. 65 f

²²⁶ Vgl. Frank 1984, S. 24

²²⁷ Ebd., S. 25

²²⁸ Ebd.

²²⁹ Ebd.

Antwort darauf. Doch offensichtlich gerät gerade dieser Entstehungsprozeß in Vergessenheit, sobald sich das Eigene als christliches Abendland etabliert hat. Die Grenze zwischen dem Eigenen und Fremden ist dann eindeutig und definatorisch gezogen, und die Spuren des Fremden im Eigenen werden verdeckt.

Die Thematisierung der Konstruktionsprozesse des christlichen Abendlands zielt also in dieser Arbeit darauf, die Konstitutionsmomente des Eigenen und des Anderen 'archäologisch' - im Sinne von Michel Foucault - aufzudecken. In diesem Kontext darf das gegebene asymmetrische Verhältnis der Konstruktionsprozesse keinesfalls außer acht gelassen werden. Darüber hinaus vermag die kurz gehaltene Darstellung aufzuzeigen, aus welchen heterogenen und pluralen Spuren die kulturelle Identität des so genannten christlichen Abendlandes konstituiert wird. Damit wird deutlich, daß sich sowohl der Okzident als auch der Orient jeweils durch unterschiedliche, sich aufeinander beziehende und zugleich einander widerstrebende Diskurse konstituieren. Infolge dessen wird aber auch die Gegenüberstellung von unterschiedlichen Kulturen, vom Orient und Okzident, die als homogene Einheiten gefaßt werden²³⁰, ad absurdum geführt.

Im Selbstverständigungsdiskurs des christlichen Abendlandes spielen außerdem die geistesgeschichtlichen und sozialwissenschaftlichen Grundbegriffe eine konstitutive Rolle. Denn nicht zuletzt in dieser Perspektive begründete das christliche Abendland seine Entwicklung zu 'Gesellschaft', um die Anderen in den Zustand der 'Gemeinschaft' zu verweisen. Dieses Differenzverhältnis schlägt sich in der disziplinären Arbeitsteilung zwischen Soziologie und Ethnologie der Moderne nieder. Während sich die Soziologie mit der 'bürgerlichen Gesellschaft' beschäftigte, wandte sich die Ethnologie den 'primitiven Gesellschaften' zu, die, so die Konstruktion, weitgehend von verwandtschaftlichen Prinzipien getragen wurden²³¹. Deutlich wird in diesem Zusammenhang, daß sozialwissenschaftliche Grundbegriffe wie 'kollektive Identität' und ethnologisch abgrenzende Grundbegriffe wie 'das Eigene' und 'das Fremde' dazu beigetragen haben, das Selbstverständnis der Moderne zu konstituieren und auszuformulieren. Diese zunächst innerhalb des europäischen Diskurses gebildeten Begrifflichkeiten, die die innergesellschaftlichen und innereuropäischen Verhältnisse zwischen dem Selbst und den Anderen neu konstituieren sollten, wurden dann im Verlaufe der Kolonialisierung auf andere Regionen der Erde übertragen und von diesen zum Teil selbst übernommen.

Wie wir sehen, erlaubt die Konstruktion einer inneren kulturell-politischen Einheit als 'Nation' bzw. 'Volksgeist' und deren gleichzeitige Abgrenzung nach außen den europäischen Imperialmächten, mit gutem Gewissen die außereuropäischen Staaten als rückständig-unzivilisiert-wild zu erobern, zu kolonialisieren, auszubeuten und aus ihnen Christenmenschen zu machen. Denn mit einem sich als interkulturell verstandenen Abendland hätten die europäischen Kolonialmächte kaum ideologische Instrumente in der Hand, andere Menschen als unzivilisierte Barbaren zu christianisieren und zu versklaven.

2.4 Die Nationalisierung des Ethnischen

'Rasse', 'Kultur', 'Nation', 'Volk' und 'Ethnizität' als historisch entstandene Begriffe dienen dazu, nicht Individuen, sondern Gruppen voneinander zu differenzieren bzw. abzugrenzen. Diese konstruierten Begriffe sollen implizieren, daß sich die Menschen nicht nur durch ihre Stellung im materiellen Produktionsprozeß und ihrem Subjektstatus unterscheiden, sondern und vor allem gemäß ihren kollektiven Deutungen und Bindungen. In diesem Sinne erfaßt die

²³⁰ Vgl. exemplarisch Huntington 1996

²³¹ Vgl. Dumont 1991, S. 27

Gemeinschaft nicht nur gefühlte Gemeinsamkeiten der Sprache und der Kultur, sondern bietet anscheinend eine gewisse emotionale Sicherheit und Orientierung. Sie bietet außerdem eine gewisse bindende Kraft zur Mobilisierung und Durchsetzung von so konstruierten Interessen des 'Eigenen' gegenüber dem 'Anderen'.

Zunehmend seit dem Beginn der Neuzeit werden in den gesellschaftlichen Auseinandersetzungen die von den Wissenschaften konstruierten Kategorien wie 'Rasse', 'Volk' und 'Kultur' als Schlüsselkategorien benutzt, um die Unterwerfung und Überwältigung der Menschen von 'innen und außen' und von 'oben und unten' zu legitimieren: „die gerade entdeckten 'Indianer' Amerikas wurden beispielsweise nicht von vornherein als Menschen anderer Hautfarbe klassifiziert. Die Verunsicherung der Entdecker ging soweit, daß Karl V. von Spanien ihre weitere Kolonialisierung von der Beantwortung der Frage abhängig machte, ob die Indios Menschen oder 'Untermenschen' seien. Sie wurden schließlich zu Menschen erklärt, allerdings um den Preis einer Hierarchisierung von 'zivilisierten' und 'unzivilisierten' Menschengruppen²³².

Die anfänglich noch überwiegend als naturwissenschaftlich geführte Kategorie 'Rasse' oder die kulturanthropologische Kategorie 'Volk' wurden im Laufe der Zeit als Ideologien zur Durchsetzung der Machthegemonien eingeführt bzw. vertieft. So wurde die gesellschaftliche Hierarchie in unveränderlichen Naturmerkmalen fixiert, wobei sich die Hautfarbe als Merkmal zur Konstitution einer sozialen Gruppe gesellschaftlich als besonders wirksam erwies²³³.

Im Zuge der Konstituierung moderner Gesellschaften im ausgehenden 18. Jahrhundert wurde für die in Frankreich lebende Bevölkerung der Begriff 'Nation', in Deutschland der Begriff 'Volk' verwendet. Gegen den französischen Universalismusanspruch, z.B. im Kontext der Menschenrechte und Zivilisation, setzte sich Herder für den aus den Kulturwissenschaften kommendem Begriff 'Volksgeist' zur Differenzierung staatlicher Einheiten ein. Er glaubte den einzigartigen 'Geist' eines Volkes entdeckt zu haben, der alle kulturelle Äußerungen wie Sitte, Sprache, Moral und Literatur hervorbringe: „Mehrere Dinge regieren die Menschen: Klima, Religion, Gesetze, Staatsmaximen, Beispiele aus der Geschichte, Sitten, Lebensstil. Aus all dem bildet sich als ihr Ergebnis ein Gemeingeist“²³⁴. Seine Vorstellungen versuchte Herder an der Sprache zu demonstrieren. Der Romantiker Herder lieferte damit aber „die Vorlagen, die der aufkommende deutsche Nationalismus als Reaktion auf die Unterwerfung durch den zugleich bewunderten Napoleon zur Behauptung eines 'Nationalcharakters' steigern konnte“²³⁵. Herder zufolge gibt es keine über die Vielzahl der Kollektivseelen hinausgehende soziale Einheit. Danach werden alle übernationalen Werte, rechtliche genauso wie ästhetische oder moralische, ihrer Herrschaft enthoben. Im Kontext der Zeit und der Geschichte sollte man vergleichen, was vergleichbar ist, nämlich eine ägyptische Tugend mit einem ägyptischen Tempel, oder Sokrates mit seinen Landsleuten statt mit Spinoza und Kant²³⁶.

Unter dem ethnologischen Blick seiner Nachfolger veränderten sich die zunächst semantischen Wertbegriffe bald in territoriale Ansprüche. Während Herder noch Ende des 18. Jahrhunderts ein Einzelkämpfer war, nahm seine Idee des Volksgeistes nach der vernichtenden Niederlage von Jena und der napoleonischen Besetzung einen wirklichen

²³² Vgl. Dittrich/Radtke 1990, S. 38

²³³ Ebd., S. 17 f

²³⁴ Herder; zit. nach Finkielkraut 1989, S. 14

²³⁵ Vgl. Dittrich/Radtke 1990, S. 21

²³⁶ Vgl. Finkielkraut 1989, S. 16

Aufschwung. Das in eine Vielzahl von Fürstentümern aufgesplitterte Deutschland begann, sich auf seine Einheit zu besinnen. So sollte die 'Schwärmerei' für die kollektive deutsche Identität einen Ausgleich zur militärischen Niederlage und politischer Unterwerfung bieten. So konstruierten die geistigen Eliten, Dichter und Juristen, im zersplitterten Deutschland die 'Eigenart' und die 'eigene Kultur': „Um die Machtlosigkeit zu vergessen, ergibt man sich der Teutomanie. Die universalen Werte, auf die Frankreich sich beruft, um seine Vormachtstellung zu rechtfertigen, werden im Namen der deutschen Eigenart abgelehnt, und es ist Aufgabe insbesondere der Dichter und Juristen, dieses altüberlieferte Deutschtum zu bezeugen“²³⁷.

Die völkisch-mythische Tradition in Deutschland beruht auf einem schicksalhaften Gemeinschaftsbegriff, der von der Gemeinsamkeit ethnisch-kultureller Merkmale eines Volkes ausgeht und diese in den Rang einer partikularen Besonderheit hebt. Ihre Kräfte bezog diese Tradition nicht nur aus einer romantischen Grundströmung, sondern im Rahmen der antinapoleonischen Befreiungskriege zu Beginn des 19. Jahrhunderts auch aus einer aggressiven Feindschaft gegenüber Frankreich und dem französischen Zivilisationsmodell. Diese Feindschaft korrespondierte mit einem ethnozentrischen Selbstverständnis, das die Deutschen sittlich und kulturell über andere Völker stellte. Dem Modell der französischen Zivilisation stellten die Befürworter der nationalen Idee eine eigene deutsche Identität entgegen, die, wie Norbert Elias gezeigt hat, von einem unpolitischen, ethnisch aufgeladenen Kulturbegriff ausging. Charakteristisch für den deutschen Weg war die künstliche Trennung zwischen Kultur und Zivilisation, auf die Elias in seiner Studie 'Über den Prozeß der Zivilisation' eingeht. Elias zufolge bezeichnet Zivilisation „einen Prozeß oder zumindest das Resultat eines Prozesses. Es bezieht sich auf etwas, das ständig in Bewegung ist. < ... > Der deutsche Begriff 'Kultur' hat eine andere Bewegungsrichtung: er bezieht sich auf Produkte des Menschen, die da sind, wie 'Blüten auf den Feldern', auf Kunstwerke, Bücher, religiöse oder philosophische Systeme, in denen die Eigenart eines Volkes zum Ausdruck kommt. Der Begriff 'Kultur' grenzt ab“. Und der deutsche Kulturbegriff hebt schließlich „die nationalen Unterschiede, die Eigenart der Gruppen, besonders hervor“²³⁸. Die Ausführungen von Norbert Elias unterstreichen, daß die kulturell unterfütterte Idee der Nation in Deutschland sehr stark auf Abgrenzung des konstruierten Eigenen vom Anderen und ethnische Homogenität ausgerichtet war.

Festgemacht werden sollte in Deutschland zu diesem Zweck daher an der Sprachgestalt die 'Kulturhöhe' und die 'Kulturfähigkeit' des deutschen Volkes. Aufgrund eines fehlenden einheitlichen Staatsverbandes in Deutschland konnte seine Einheit nicht auf staatliche oder soziale Gemeinsamkeit, sondern auf den gemeinsam anzunehmenden Besitz von Sprache und Tradition gegründet werden. So wurden alle Menschen, die deutsch sprachen, als das deutsche Volk definiert. Dittrich und Radtke weisen darauf hin, daß sich die Sprache als nationalbildendes Vergemeinschaftungsmerkmal nirgends sonst im 19. Jahrhundert als in Deutschland programmatisch durchsetzen konnte²³⁹. Die Philologen, Juristen und Pädagogen suchten aufgrund der Zersplitterung des deutschen Reiches nach einem vereinheitlichenden Merkmal. Sie glaubten in der Sprache jenes konstitutive Merkmal jeder Gemeinschaft erkannt zu haben, in dem soziale Prozesse ihren Sinn erhalten. Die Sprache erfüllte darüber hinaus den instrumentellen Anspruch auf Homogenisierung durch aufklärerisch-pädagogische Anstrengungen. Aber genauso zersplittert wie das deutsche Reich war auch die gesprochene deutsche Sprache in Hunderte von Lokal- und Regionalsprachen, die sich voneinander unterschieden. Daher mußte erst dieses einheitsstiftende Element, die Sprache, standardisiert

²³⁷ Ebd., S. 17

²³⁸ Vgl. Elias 1989, S. 4

²³⁹ Dittrich/Radtke 1990, S. 22

werden. Danach und mit dieser Standardisierung verbunden, dürfte der nationale Anspruch sichtbar werden. So wird der Spracherwerb und -besitz einer Einheitssprache als Kriterium der Zugehörigkeit zur 'Sprachgemeinschaft' gedeutet. Diese standardisierte deutsche Sprache ist jedoch keineswegs die Familien- oder die Muttersprache, sondern die 'Schulsprache'. In der Tat war es nicht die deutsche Muttersprache, die als Symbol der Einheit präsentiert wurde, sondern eine erst geschaffene und gebastelte, standardisierte deutsche Sprache. So war von Anfang an die deutsche Einheit auf wackelige und zweifelhafte Füße gestellt. Die heutige deutsche Hochsprache ist eher eine künstliche Erfindung der Philologen und Pädagogen als ein ursprünglich dagewesenes verbindendes Bindeglied der deutschen Gemeinschaft.

Die rückwärtsgewandte Idee des Volksgeistes brachte im 19. Jahrhundert vor allem in Deutschland die zukunftsgerichteten liberalen Intentionen in Schwierigkeit, so Habermas. Daraus wird das prekäre Verhältnis des kulturell definierten 'Volkes' zur 'Nation' der Staatsbürger deutlich: „Das Menschliche in Sprache, Dichtung, Recht und Geschichte steht uns näher zu Herzen als Tiere, Pflanzen und Elemente“. Mit einer überraschenden, auch überraschend militanten Wendung fügt Grimm hinzu: „Mit denselben Waffen siegt das Nationale über das Fremde“²⁴⁰. Die germanistische Autorität begründet, daß Texte, in denen sich der Volksgeist äußert, einen identitätsbildenden, also wesentlichen Gehalt haben. Jetzt entwickelt sich nämlich eine gesellschaftliche Arbeitsteilung zwischen ausdifferenzierten Wissenschaften, die das nationale Erbe verwalten und kanonisieren, auf der einen Seite, sowie einer kultisch überhöhten, zugleich entdifferenzierenden, scheinbar privaten, plattnationale Gesinnungen erzeugenden 'Bildung' auf der anderen Seite. Ansätze zu einer vergleichenden Literaturgeschichte, wie sie in der Romanistik ausgebildet waren, fanden kein Echo; „eine ästhetische Theorie, die den Blick auf das radikal Andere und Dissonante der im Aufbruch begriffenen Moderne hätte hinlenken können, kam trotz Worringer gar nicht erst auf“²⁴¹.

Das nationale Selbstverständnis Deutschlands wurde somit von einem völkischen Nationalismus geprägt: „Seine ideologisch-theoretischen Grundlagen wurden im 19. Jahrhundert im deutschen Idealismus und der Romantik, insbesondere von Herder, Fichte und Schelling, entwickelt“²⁴². Dabei sind die politischen Grundvorstellungen des völkischen Nationalismus einfach: „Jedes Volk hat ein Anrecht auf einen eigenen, souveränen Staat, und jedes Volk hat ein ihm durch 'seine' Geschichte 'vorbestimmtes', ihm rechtmäßig 'zugehörendes' Staatsgebiet. Nur Angehörige des Staatsvolkes können wirklich vollberechtigte Staatsbürger sein. Minderheiten werden vom Staatsvolk im besten Falle geduldet. Ihre Menschen sind Staatsbürger minderen Ranges, häufig werden sie unterdrückt, zwangsassimiliert, vertrieben oder sogar vernichtet“²⁴³. Im völkisch-ethnisch verfaßten Nationalismus ist das Volk „eine mystische, überindividuelle Gemeinschaft, die alle Generationen von den Anfängen in der Urzeit bis in die Gegenwart umfaßt. Der einzelne wird in diese mystische Gemeinschaft hineingeboren und darf sie nicht verlassen. Tut er dies dennoch, so trägt er das Kainsmerkmal des Abtrünnigen. So galten im zweiten Deutschen Kaiserreich die Frankreich treu gebliebenen deutschsprachigen Elsässer als irregeleitete Verräter. Auslandsdeutsche waren verpflichtet, Deutsche zu bleiben und galten auch dann als Deutsche, wenn sie nicht einmal mehr deutsch sprachen und der deutschen Kultur entfremdet waren. Umgekehrt blieb der Fremdstämmige, wie die Juden in Bismarcks Reich, wenn auch nicht rechtlich, so doch faktisch-ideologisch von der eigentlichen Volksgemeinschaft ausgeschlossen“²⁴⁴.

²⁴⁰ Vgl. 'Einleitung zur Publikation der Verhandlungen der Germanisten' 1847; zit. nach Habermas 1998, S. 18

²⁴¹ Ebd., S. 45

²⁴² Vgl. Oberndörfer 1992, S. 23

²⁴³ Ebd., S. 23

²⁴⁴ Ebd.

Die völkisch-ethnischen Varianten des Nationalismus werden zusätzlich durch Geschichtsmythen ideologisch untermauert: „Für Deutschland wurde von der Geschichtswissenschaft mit hohem intellektuellen Aufwand eine quasi naturwüchsige und zwangsläufige Kontinuität der ‘deutschen’ Geschichte von ihren Anfängen bei den Germanen bis zu ihrer Erfüllung im zweiten Deutschen Reich zurechtgestrickt. Der in Rom erzogene Cheruskerfürst Arminius, der Reformator Luther, Friedrich der Große ‘König von Preußen’, der französisch Sprach und Deutsch nur radebrechen konnte, wurden im nachhinein zu Helden des Kampfes um den deutschen Nationalstaat Bismarcks umgedeutet. Das alte erste Heilige Römische Reich, das Heilige Reich ‘Deutscher Nation’, das gerade in seiner Blütezeit ein Vielvölkerimperium war, wurde zum ethnisch-deutschen Staat verfälscht. Die ‘deutsche Nation’ schloß als kirchenrechtlicher Begriff ursprünglich sogar die Völker Skandinaviens, Polens und Böhmens ein. Bei der Umdeutung Preußens zur Kernzelle des deutschen völkischen Nationalstaates von 1871 wurde unter den Tisch gekehrt, daß Preußen nach der dritten polnischen Teilung mehr polnische als deutsche Einwanderer hatte, oder daß der Aufruf des preußischen Königs ‘An mein Volk ...’ im Jahre 1812 nicht nur in Deutsch, sondern auch auf Sorbisch und Polnisch veröffentlicht worden war. Noch in den Akten des Wiener Kongresses war Preußen als slawisches Königreich aufgeführt worden“²⁴⁵. Dennoch wollen die Geschichtsmythen des völkisch-ethnischen Nationalismus nicht zur Kenntnis nehmen, „daß Völker keine naturwüchsig vorgegebenen und statischen Gebilde, sondern vielmehr stets das Ergebnis vielfältiger geschichtlicher, ethnischer und kultureller Durchmischungen und Überlagerungen sind, und die Völker sich dabei in ihrer Geschichte tiefgreifend verändern“²⁴⁶.

So war von Anfang an die deutsche Einheit auf wackelige und zweifelhafte Füße gestellt. So sind der deutsche Volksgeist und die heutige deutsche Hochsprache eher eine künstliche Erfindung der Philologen und Pädagogen als ein ursprünglich dagewesenes verbindendes Bindeglied der deutschen Gemeinschaft. Deshalb wurde der ethnisch-philologische Aspekt der deutschen Einheit nach dem ersten Weltkrieg um den rassistischen Aspekt der Blutgemeinschaft vervollständigt bzw. durch die Vorstellung von Blutgemeinschaft ersetzt. Hier galt es aus historischer Sicht, die Juden aus der deutschen Sprachgemeinschaft zu vertreiben²⁴⁷. Die gemeinsame deutsche Kultur und Nation sollte nach dieser Theorie nicht nur das sprachliche Element, sondern und vor allem die Blutverwandtschaft verkörpern. Die Abgrenzung nach außen und die Vergemeinschaftung nach innen waren historische Ziele dieser ordnungsstrukturierenden Konstruktion der Bevölkerung zu einem vereinten deutschen Volk, einer kollektiven Identität, die durch eine Allianz zwischen Wissen und Macht, zwischen deutschen Intellektuellen und Machthabern, historisch zustande kam.

Eine einmal in die Welt gesetzte Konstruktion einer nationalen, ethnischen oder kulturellen Identität dient im politischen Alltag als sinnstiftendes Phänomen. Sie wird nicht nur benutzt, sondern vor allem als Überzeugung geglaubt. Gemeinsame Ethnizität und Kultur als Phänomene besitzen einerseits einen instrumentell-politischen, andererseits aber auch einen psychologisch-identifikatorischen Charakter. Als Ressourcen dienen sie auch der Identitätsbildung des einzelnen. So „wurde dem Subjekt die Freiheit zugestanden, erst zu werden, was zu sein es bestimmt war“²⁴⁸. Somit vollzog sich in Deutschland des 19. und beginnenden 20. Jahrhunderts die Identitätsbildung als ‘Deutsche’ durch das Zusammenwirken der privaten und öffentlichen Sphäre. Die ‘Muttersprache’ als in der

²⁴⁵ Ebd., S. 24

²⁴⁶ Ebd.

²⁴⁷ Vgl. Dittrich/Radtke 1990, S. 22

²⁴⁸ Ebd., S. 24

Familie erworbene Sprache und die Zugehörigkeit und Einhaltung der sozialen Regeln und Normen im Kontext des Vaterlandes waren die Voraussetzungen, um als Deutsche zu gelten.

Als eine Alternative zum Konzept der ethnischen Nationalbildung bot sich mit Konzepten wie 'Demokratie', 'Gleichheit' und 'Solidarität' eine auf Autonomie des Menschen basierende Vorstellung. So galt für Freud der Nationalismus als ein Ausdruck von Hilflosigkeit, mit dem die psychische Energie individuell und kollektiv an Werte und Gefühle gebunden wird, die in der 'Vergangenheit' liegen. So 'fixiert' das Angebot ethnischer und kultureller Identität die psychische Entwicklung des Menschen auf einem frühen psychischen Entwicklungsniveau und 'konserviert' die soziale Entwicklung des einzelnen Menschen²⁴⁹.

Die moderne Idee der Nation in ihrer völkischen Lesart hat somit in Deutschland mit der politischen Homogenisierung und der damit verbundenen Identitätsformation des deutschen Volkes als politisches Instrument, zur Mobilisierung der Massen durch ihre politischen und geistigen 'Eliten' zu verheerenden Exklusionen geführt, zum Ausschluß von Reichsfeinden, zu zwei Weltkriegen und zur Vernichtung der Juden. In ihrer kulturalistischen Lesart hat die völkische Idee der Nation aber auch dazu beigetragen, einen solidarischen Zusammenhang zwischen Personen zu stiften, die bis dahin Fremde füreinander gewesen sind. Im Konzept der Ethnizität wird ethnische Herkunft und ethnische Prägung durch eine Gruppenkultur damit in Verbindung gebracht mit den individuellen Handlungsmöglichkeiten und -chancen, wodurch die Individuen zu Gefangenen ihrer Herkunftskultur werden. Dennoch: „Kollektive Identitäten werden eher gemacht als vorgefunden. Aber sie dürfen Einheit nur zwischen Heterogenem stiften. Auch unter Bürgern desselben Gemeinwesens ist jeder für jeden ein anderer und dazu berechtigt, ein Anderer zu bleiben“²⁵⁰.

Die Nationalisierung des Ethnischen setzte in Deutschland allerdings Grenzen für diejenigen, die die herausgestellten Homogenitätsmerkmale nicht aufweisen konnten. So wurden beispielsweise Juden aus dem deutschen Gemeinwesen ausgeschlossen und als das Andere der eigenen ethnischen Gemeinschaft, als andere ethnischen Minderheiten, abgestempelt. Die ethnischen Minderheiten als das Andere des Nationalstaates erhielten im besten Fall einen Minderheitenstatus: „Die Kehrseite des Nationalstaates sind ethnische Minderheiten, die sich in aller Regel benachteiligt und in ihren sozialen und politischen Rechten gekürzt sehen“²⁵¹. Der Minderheitenstatus wird je nach politischer Lage entweder von den Minderheiten, die sich damit nicht lebenslang abfinden wollen, dazu benutzt, sich für gleiche Rechte einzusetzen, oder die zugewanderten Minderheiten fühlen sich ignoriert und zu Anpassung genötigt und versuchen als Abwehr gegen Abweisung und soziale Isolation sich durch reaktive Vergemeinschaftung zu schützen. Um ihre ethnische Besonderheit herzustellen, berufen die Minderheiten sich wiederum auf ihre vermeintlich einheitsstiftende Sprache und Kultur: „Aber so wenig die Kategorie 'Rasse' eine natürliche Entsprechung in der Wirklichkeit hat, so wenig sind ethnische Identität und ethnisches Bewußtsein natürliche Tatsachen, die jenseits historischer Konstruktionen bestehen oder konstitutiv für menschliches Leben wären. Sie sind entstanden in einer bestimmten historischen Konstellation als historische Konstruktion eines konstanten sozialen Problems, an dem sich nach den Natur- nun die Sozialwissenschaften maßgeblich beteiligt haben. Nur in diesem Sinne haben sie Realität“²⁵².

²⁴⁹ Ebd., S. 26

²⁵⁰ Vgl. Habermas 1998, S. 37

²⁵¹ Dittrich/Radtke, S. 23

²⁵² Ebd.

Nun stellt sich folgerichtig die Frage, ob tatsächlich ‘jeder’ die Möglichkeit hätte, jenseits des völkischen Nationalismus und des Identitätsdenkens der nationalstaatlich geprägten Moderne in Deutschland seine eigene konkrete Lebensgestaltung zu realisieren, um sein eigenes Ich zu verwirklichen? Dürfte jeder im Nationalstaat ein jemand Anderer werden bzw. bleiben?

2.5 Moderne Ordnungsstrukturen als Exklusion des Anderen

Archetyp für alle Aufgaben, die die Moderne sich gestellt hat, ist die, Ordnung herzustellen. ‘Archetyp’, weil sie die „am wenigsten mögliche unter den unmöglichen“ und „die am wenigsten entbehrliche unter den unentbehrlichen“ Aufgaben ist: „Wir können sagen, daß die Existenz modern ist, sofern sie sich in Ordnung und Chaos spaltet. Die Existenz ist modern, insoweit sie die Alternative von Ordnung und Chaos enthält“²⁵³. Das Chaos, das ‘andere der Ordnung’, ist das Undefinierte und Undefinierbare, das die Moderne nicht dulden kann. Mit der Entdeckung der Dichotomie Ordnung/Chaos beginnt der Kampf um ihre Abschaffung: „Die typisch moderne Praxis, die Substanz moderner Politik, des modernen Intellekts, des modernen Lebens ist die Anstrengung, Ambivalenz auszulöschen“²⁵⁴. Das Chaos wird gleichzeitig aber auch gebraucht, weil es die Definitionsmacht gleichermaßen angreift wie herausfordert: Ordnung und Chaos sind moderne Zwillinge.

Klassifizieren und Trennen sind Bauman zufolge die maßgeblichen Elemente des Ordnung-Errichtens der Moderne: Klassifizieren bedeutet trennen, absondern. Klassifizieren heißt, der Welt eine Struktur zu geben. Klassifizieren besteht aus den Handlungen des Einschließens und des Ausschließens. Eine solche Operation ist ein Gewaltakt, der an der Welt verübt wird, und bedarf der Unterstützung durch ein bestimmtes Ausmaß an Zwang²⁵⁵. Ordnung wurde zu einer Frage der Macht und Macht zu einer Frage des Willens, der Gewalt und der Berechnung²⁵⁶.

Die typisch moderne Praxis, die Substanz moderner Politik, des modernen Intellekts, des modernen Lebens, ist die Anstrengung, Ambivalenz auszulöschen: eine Anstrengung, genau zu definieren, und alles zu unterdrücken oder zu eliminieren, was nicht genau definiert werden konnte oder wollte²⁵⁷. Der Kampf um Ordnung ist damit ein Kampf der Bestimmung gegen die Mehrdeutigkeit. Die natürliche Neigung der modernen Praxis ist deshalb Intoleranz. Konstruktion von Ordnung setzt der Eingliederung und der Zulassung Grenzen. Sie verlangt nach der Verneinung der Rechte und der Gründe all dessen, was nicht assimiliert werden kann, nach der Delegitimierung des Anderen. Solange der Drang, einen Schlußstrich unter die Ambivalenz zu ziehen, das kollektive und individuelle Handeln leitet, wird Intoleranz folgen: „Toleranz schließt die Akzeptanz des Wertes des anderen nicht ein; ganz im Gegenteil, sie ist eine weitere, vielleicht etwas subtilere Methode, die Unterlegenheit des anderen noch einmal zu bekräftigen, und dient als warnende Ankündigung der Absicht, die Andersheit des anderen zu beenden“. Deshalb macht die Verbindung von Wahrheit und Gewalt gerade die Bedeutung der ‘politischen Sphäre’ aus: „Die Praxis der Wissenschaft ist in ihrer innersten Struktur nicht verschieden von der der Staatspolitik, beide zielen auf ein Monopol über ein beherrschtes Territorium, und beide erreichen ihr Ziel durch das Mittel der Inklusion/Exklusion“²⁵⁸.

²⁵³ Vgl. Bauman 1995, S. 19

²⁵⁴ Ebd., S. 20

²⁵⁵ Ebd., S. 15

²⁵⁶ Ebd., S. 18

²⁵⁷ Ebd., S. 20

²⁵⁸ Ebd., S. 348 f

Die Kehrseite der modernen Politik der Inklusion ist die Exklusion des Anderen: Das Andere des modernen Staates ist der Dämon der Mehrdeutigkeit. Da die Souveränität des modernen Staates in der Definitionsmacht und deren Anwendung liegt - ist alles, was sich selbst definiert oder der machtgestützten Definition entzieht, subversiv. Das Andere des modernen Intellekts ist Polysemie, kognitive Dissonanz, Polyvalente Definitionen, Kontingenz; einander überschneidende Bedeutungen in der Welt der sauberen Klassifikationen und Schubladen²⁵⁹.

Der Schrecken vor der Vermischung reflektiert die Besessenheit von dem Gedanken an Trennung und Ordnung: „In für die Praxis und die Vision gesellschaftlicher Ordnung entscheidend wichtigen Dichotomien versteckt sich die differenzierende Macht in der Regel hinter einem der Glieder der Opposition. Das zweite Glied ist nur das Andere des ersten, die entgegengesetzte (degradierte, unterdrückte, exilierte) Seite des ersten und seine Schöpfung. Auf diese Weise ist die Abnormalität das Andere der Norm, Abweichung das Andere der Gesetzestreue, Krankheit das Andere der Gesundheit, Barbarei das Andere der Zivilisation, das Tier das Andere des Menschen, die Frau das Andere des Mannes, der Fremde das Andere des Einheimischen, der Feind das Andere des Freundes, ‘sie’ das Andere von ‘wir’, Wahnsinn das Andere der Vernunft, der Ausländer das Andere des Staatsbürgers, das Laienpublikum das Andere des Experten. Beide Seiten hängen voneinander ab, aber die Abhängigkeit ist nicht symmetrisch. Die zweite Seite hängt von der ersten hinsichtlich ihrer ins Werk gesetzten und erzwungenen Isolierung ab. Die erste hängt von der zweiten hinsichtlich ihrer Selbstbehauptung ab“. Ambivalenz ist der größte Schmerz der Moderne und die beunruhigendste ihrer Sorgen. Ambivalenz stellt unstrittig die genuinste Beunruhigung und Sorge für die Moderne dar, da sie mit jedem Erfolg der modernen Mächte an Stärke zunimmt²⁶⁰. Deshalb ist die ganze Anstrengung der Moderne darauf verwendet, Ordnungsstrukturen im Umgang mit ihrem Anderen zu etablieren, die das Eigene vom Anderen unterscheidet und trennt, somit gleichzeitig das Eigene und das Andere beherrschbar macht. Die Bemühungen, ambivalente Kategorien aufzulösen enden dennoch letztendlich in noch mehr Ambivalenz und erweisen sich am Ende als kontraproduktiv.

Wie schon erwähnt, es ist das Wesensmerkmal der modernen Haltung, Ordnung herzustellen. Mit der Eroberung und Kolonialisierung der Welt, der Vorherrschaft der kapitalistischen Produktionsweise, der Konstruktion des Abendlands als ein Christliches und der Durchsetzung der bürgerlichen Gesellschaften in der Moderne stiegen gleichzeitig jeweils auch die Nachfragen und die Angebote nach ordnungsstrukturierenden Erklärungssystemen. Aus Ideen entstanden Ideologien. Den Geschichtsphilosophien, Systemphilosophien, Epistemologien, fortschrittsgläubigen Naturwissenschaften, Vernunftstheologien, pädagogischen Konzeptionen, Sozialwissenschaften, Sozialpsychologien und anderen Ideologien und ‘Ismen’ kam die Aufgabe zu, die Antagonismen zwischen herrschender Vernunft und individueller Bedürftigkeit zu überbrücken bzw. diesbezüglich nach herrschaftskonformen Antworten und Ordnungsstrukturen zu suchen.

Im Prozeß der Konstruktion und Ideologisierung der modernen Gesellschaft nimmt die Idee bzw. die Ideologie der Nation erst relativ spät ihre ausschließliche Position ein. So bietet die Ideologie der Nation und des Volksgeistes in der Gleichschaltung der Individuen in der Kriegsmaschinerie die endgültige Befriedigung. Der Volksgeist und die Nation werden zur Referenz der Abgrenzung des Eigenen vom Anderen und Fremden. Im Zuge der modernen Abgrenzungsformen schafft sich jede Nation und jedes Volk somit ihre bzw. seine eigenen Anderen und Fremden. In den meisten europäischen Ländern wurden die Juden und

²⁵⁹ Ebd., S. 21

²⁶⁰ Ebd., S. 30

Menschen mit jüdischer Herkunft als das Fremde schlechthin und je nach gesellschaftlicher Befindlichkeit stigmatisiert, ausgegrenzt, assimiliert oder aber auch vernichtet.

Für die Genese der Moderne als ein historisch und geistesgeschichtlich gewordenes Ordnungs-, Macht- und Denksystem sind also drei Momente konstitutiv:

- Die europäische Expansion, Eroberung und Unterwerfung des Anderen in der Gestalt des Kolonialismus;
- Die Abgrenzung des Eigenen vom Anderen in der Gestalt des christlichen Abendlandes;
- Die Nationalstaatenbildung durch Vereinheitlichung der Bevölkerung im Innen und territoriale Abgrenzung nach Außen.

Diesen drei Momenten der europäischen Bewußtseinsbildung können bestimmte Ordnungsschemata in bezug auf das Andere zugeordnet werden. Für die Konstruktions- und Konstitutionsprozesse der europäischen Nationalstaaten sind daher genealogisch das koloniale Bewußtsein sowie das Bewußtsein des eigenen europäischen Raumes als christliches Abendland von enormer Bedeutung und gelten historisch als konstitutive Momente der Nationalstaatenbildung.

In diesem Zusammenhang ist zu überprüfen, aus welchen Ordnungsschemata die Strukturbedingungen zugrundeliegende Unterscheidungen in der Moderne zwischen dem Eigenen und Anderen hervorgehen: „Zu beachten ist bei allen Ordnungsschemata, daß es um gesellschaftliche Wirklichkeitsdefinitionen und damit um Fragen von Macht und Kontrolle geht“²⁶¹. Die Unterscheidungsmuster zwischen dem Eigenen und dem Anderen gliedern somit die Welt, machen sie verständlich, vorhersehbar und damit in gewissem Maße beherrschbar: „Gleichzeitig sind sie aber immer auch Ausdruck des jeweiligen Standorts und eines besonderen Eigeninteresses, das in konkreten Auseinandersetzungen schnell in Konflikt mit anderen Perspektiven der Weltdeutung geraten kann. Daher werden Deutungsmuster der Fremdheit als politisch wirksame unterschwellige Ordnungsleistungen immer dann repressiv, wenn sie sich als natürliche Ordnung verstehen und folglich den ihnen zugrundeliegenden Interessenstandpunkt zu einer objektiven oder universellen Sicht verabsolutieren“²⁶², wie ich dies am Beispiel der Nationalisierung des Ethnischen durch die Konstruktion eines gemeinsamen Volksgeistes sowie die einer Blutgemeinschaft in Deutschland erörtert habe. Die Konstitution dieser spezifischen Sicht von Eigenheit und Fremdheit erfüllte daher die elementare Funktion für das Herausbilden sowie dann das Aufrechterhalten von Ordnungsstrukturen: „Eine Ordnung im Entstehen lebt von dem, was sie draußen läßt“²⁶³. Neben der Beachtung von vielfältigen inhaltlichen Erscheinungsformen der Andersheit ist es daher notwendig, deren zugrunde liegende strukturellen Voraussetzungen zu berücksichtigen. Diesbezüglich stellt sich die Frage, „auf welcher Leitdifferenz sich eine Ordnung herausbildet und welche Konsequenzen diese elementare Scheidung für den Modus des Fremderlebens hat“²⁶⁴.

In diesem Sinne wird Andersheit bzw. Fremdheit nicht auf den exotischen „Charakter eines Gegenstandsbereichs zurückgeführt, sondern auf das meist unbewußt bleibende Faktum, daß in befremdlichen Erlebnissen immer auch die besonderen Wahrnehmungsstrukturen und Deutungsmuster einer Person, einer sozialen Gruppe <...> oder historischen Epoche“²⁶⁵, also ordnungsstrukturierende Konstruktionen zum Ausdruck gebracht werden. Ausgangspunkt ist also das Spannungsverhältnis zwischen einer personalen, sozialen, historischen oder

²⁶¹ Vgl. Schäffter 1991, S. 14

²⁶² Ebd., S. 15

²⁶³ Waldenfels; zit. nach Schäffter 1991, S. 15

²⁶⁴ Ebd., S. 15

²⁶⁵ Ebd., S. 7

sprachlichen Konstruktion zu dem „von ihr selbst Ausgegrenzten - sei es als das psychisch Verdrängte (die innere Fremdheit), die Fremde als räumliche Ferne, der Fremde als alter ego oder das Fremde als fremdartiger Objektbereich“²⁶⁶.

Werfen wir noch einmal mit Schöffter einen historischen Blick zurück auf die europäischen Formen, in denen Andersheit und Fremdheit entdeckt und erfahren wurden bzw. konstruiert und gedeutet wurden: nämlich über „räumlich expansives Ausgreifen“, „geistige Vereinnahmung und Subsumption in das eigene Weltbild“ und „durch Unterordnung der anderen Erfahrungswelten und Traditionen unter die Perspektivität der eigenen Geschichtsschreibung“²⁶⁷. Das heißt beispielsweise: räumlich expansives Ausgreifen des Anderen im Falle der Eroberung und Kolonialisierung der Welt, geistige Vereinnahmung des Anderen und dessen Subsumption in das eigene Weltbild im Falle der geistesgeschichtlichen Konstruktion einer christlich-abendländischen Moderne und durch Unterordnung der anderen Erfahrungswelten und Traditionen unter die Perspektivität der eigenen Geschichtsschreibung im Falle der Juden und anderen Minderheiten in Deutschland durch die Unterordnung ihrer Lebenswelten unter die Perspektive des deutschen Volksgeistes.

Die geistesgeschichtliche, sprachliche sowie soziale Konstruktion des Eigenen in der Moderne geschieht also, wie historisch am Beispiel des Kolonialismus gesehen, durch die gleichzeitige Abgrenzung zum Anderen. Diese ordnungsstrukturierenden Konstruktionen in der Moderne geschehen also in der Absicht der Eroberung der Welt und der Macht und Herrschaft über sie. Gerade in dem Moment, in dem das Andere bei den kolonialen Eroberungen in Erscheinung tritt, und damit Grenzen zu Kontaktflächen werden, wird das abstrakte Andere zwecks eigener Machterhaltung und -befestigung zum Fremden umdefiniert, mit dem die Kolonialisten gar nicht gemeinsames feststellen können, weil es eben das unheimliche Fremde ist.

Andersheit bzw. Fremdheit ist Schöffter zufolge ein ‘Beziehungsverhältnis’ und kein ‘objektiver Tatbestand’: „Erst wenn Grenzen zu Kontaktflächen werden, wird Fremdheit zu bedeutsamer Erfahrung“. Fremdheit bleibt solange abstrakt, bis wir „uns näher gekommen sind, die Fremdheit des anderen überhaupt erst in Erscheinung tritt“. So läßt sich feststellen, daß Fremdheit keine ‘Eigenschaft von Dingen oder Personen’ ist, „sondern ein Beziehungsmodus, in dem wir externen Phänomenen begegnen“. Fremdheit stellt sich uns als Beziehungsverhältnis, „dessen Bedeutung sich nur dann voll erschließt, wenn man seine eigenen Anteile“ in diesem Verhältnis mit zu berücksichtigen vermag: „Es geht dabei um die Fähigkeit, seine eigene Position und Sichtweise als eine Möglichkeit u.a. zu erkennen und dabei zu sehen, daß das, was ich und wie ich es als fremd erlebe, sehr wesentlich von meiner eigenen Geschichte abhängt“. Es ist meine Geschichte, die „die Fremdartigkeit des Anderen hervorruft“²⁶⁸.

Bei der Begegnung zwischen differenten Menschen „stoßen daher immer auch unterschiedliche Konzepte und Wahrnehmungstraditionen von dem aufeinander, was als fremdartig gilt“. Fremdheit entsteht somit in unterschiedlichen Kontexten und Beziehungen und muß daher als plural definiert werden: „Fremde sind daher einander oft auch auf unterschiedliche Weise fremd <...> So kann die Art und Weise, wie z.B. ein Mann von einer Frau, ein Europäer von einem Asiaten oder ein Großvater von seinem Enkelkind als fremd

²⁶⁶ Ebd., S. 8

²⁶⁷ Ebd., S. 11

²⁶⁸ Vgl. ebd., S. 12

erfahren wird, wiederum eine bestürzend fremdartige Erfahrung sein - sofern diese Wahrnehmungsdifferenz überhaupt thematisiert wird²⁶⁹.

Fremdheit ist ein Beziehungsverhältnis, dessen Modalitäten auch gesellschaftlich konstruiert werden. Es geht um „gesellschaftliche Wirklichkeitsdefinitionen und damit um Fragen von Macht und Kontrolle“. Damit ziehen ‘Ordnungsschübe’ „Fremdheitsschübe nach sich mit allen Zeichen der Ambivalenz“²⁷⁰. Diese Ordnungsschübe bewirken „eine permanente Produktion von Mustern der Unterscheidung“. Die konstruierten und tradierten „Unterscheidungsmuster gliedern die Welt, machen sie verständlich, vorhersehbar und damit in gewissem Maße beherrschbar. Diese gesellschaftlich etablierten Unterscheidungsmuster sind aber immer gleichzeitig auch „Ausdruck des jeweiligen Standorts und eines besonderen Eigeninteresses, das in konkreten Auseinandersetzungen schnell in Konflikt mit anderen Perspektiven der Weltdeutung geraten kann“²⁷¹. Daher ist es zu berücksichtigen, aus welchen ‘Leitdifferenzen’ (Luhmann) sich eine Haltung herausbildet: Die Leitdifferenzen der modernen Haltung, die Ordnungsstrukturen der Moderne im Umgang mit dem Anderen, von denen die Europäer im Laufe ihrer Geistesgeschichte mit der eigenen und der fremden Andersartigkeit umzugehen gelernt habe, sind nämlich das räumlich expansive Ausgreifen, geistige Vereinnahmung und Subsumption des Anderen in das eigene Weltbild und die Unterordnung der anderen Erfahrungs-, Lebenswelten und Traditionen unter die Perspektivität ihrer eigenen Geschichtsschreibung und -deutung²⁷².

Im folgenden Kapitel möchte ich nun am Beispiel des Umgangs mit den Juden in Deutschland und hinsichtlich ihrer Befindlichkeit während der letzten drei Jahrhunderte sowie am Beispiel der ‘Dialektik der Aufklärung’ und deren Reflexion auf Auschwitz die Auswirkungen der ordnungsstrukturierenden Haltung der Moderne auf das Andere exemplarisch aufzeigen.

²⁶⁹ Ebd., S. 12; Auch bei unserem Thema ‘Interkulturalität’ werden natürlich die Wahrnehmungsdifferenzen thematisiert, nur bedauerlicherweise häufig in einem ethnisierenden und kollektivisierenden Kontext.

²⁷⁰ Ebd., S. 14

²⁷¹ Ebd., S. 15

²⁷² Vgl. ebd., S. 11

3. Auswirkungen der ordnungsstrukturierenden Haltung der Moderne auf das Andere

3.1 „Wer ist wer, wenn jeder jemand anders war?“

„Wer ist wer, wenn jeder jemand anders war?“ Vor dieser von Finnegans Wake formulierten Frage standen vor allem die ‘Juden’ in Deutschland²⁷³. Sie waren als stigmatisierte ‘Fremde’ und ‘Andere’ der abendländischen Moderne und vor allem im Zuge der Nationalstaatenbildung in Deutschland einem gewaltigen Assimilationsdruck ausgesetzt, „Identitäten abzulegen und aufzulesen, ihr eigenes Selbst aus kurzen Blicken auf anderer Leute Selbst zu erbauen, sich selbst zu behaupten und zu verleugnen, anders zu werden als sie waren und so zu werden, wie sie nicht waren, zu heucheln und zu verheimlichen“²⁷⁴. Daher bietet die deutsch-jüdische Erfahrung, wie Zygmunt Bauman zurecht bemerkt, einen brauchbaren Standpunkt, von dem aus einige entscheidende Facetten des Mechanismus der Assimilation, als Mechanismus der Unterwerfung des Anderen in der abendländischen Moderne, besser beleuchtet werden können: Assimilation als ein typisch modernes Phänomen „leitete ihren Charakter und ihre Bedeutung von der modernen ‘Nationalisierung’ des Staates her, d.h. von dessen Anspruch auf rechtliche, sprachliche, kulturelle und ideologische Vereinheitlichung der Bevölkerung, die das Territorium unter seiner Rechtsprechung bewohnt. Ein solcher Staat tendierte dazu, seine Autorität eher durch Bezug auf eine gemeinsame Geschichte, einen Gemeingeist und eine einzigartige und exklusive Lebensweise zu legitimieren als auf äußere Faktoren“²⁷⁵. Insofern stellte die praktische Heterogenität kultureller Formen innerhalb des Bereichs der vereinheitlichten Staatsverwaltung „eine Herausforderung und ein Problem dar, auf das die Nationalstaaten mit kulturellen Kreuzzügen antworteten, die die Zerstörung autonomer, kommunaler Mechanismen der Reproduktion kultureller Einheit zum Ziel hatten“²⁷⁶. Die Ignoranz, das Nichtertragen und Nichtdulden aller Differenz charakterisieren daher die Prozesse der Nationalstaatenbildung in der Moderne: „Praktiken, die von dem staatlich gestützten kulturellen Modell abwichen oder ihm nicht völlig entsprachen, wurden als fremd und potentiell subversiv sowohl für die nationale als auch die politische Integrität aufgefaßt <...> Folglich schienen Bürgerrecht und kulturelle Konformität zu verschmelzen; die Konformität wurde als Bedingung, aber auch als Mittel angesehen, das Bürgerrecht zu erlangen“²⁷⁷. Von einem Teil der Juden in Deutschland wurde daher der Erwerb der staatlich gestützten Kultur als das vorrangige Mittel politischer Emanzipation aufgefaßt und wahrgenommen: „Die Folge war der Drang politisch ehrgeiziger, fortschrittlicher Teile der ‘fremden’ Bevölkerung, sich in der Praktizierung der herrschenden kulturellen Muster auszuzeichnen und die kulturellen Praktiken ihrer Herkunftsgemeinden zu desavouieren. Die Aussicht auf volle politische Bürgerrechte war hauptverantwortlich für die verführerische Macht des Programms der Akkulturation“²⁷⁸. Die Assimilationspolitik der nationalstaatlichen Moderne machte jedoch paradoxerweise „die akkulturierten Fremden anders als die übrigen: Sie waren ‘nicht wirklich wie wir’, der Doppelzüngigkeit schuldig und außerdem wahrscheinlich der Verfolgung von bösen Absichten“. Folgerichtig bezeichnet Zygmunt Bauman „die kulturelle Assimilation im Rahmen des Nationalstaates“ als „selbsterstörerisch“²⁷⁹. Trotz der Unterwerfung unter dem Assimilationscode des Nationalstaates blieb der fremde Andere ein Anderer: „Obgleich die Assimilation ihre Agenten wirksam ihrer Herkunftsgemeinde entfremdete, führte sie nicht zu deren voller und

²⁷³ Vgl. Bauman 1995, S. 195

²⁷⁴ Ebd., S. 195 f

²⁷⁵ Ebd., S. 177

²⁷⁶ Ebd.

²⁷⁷ Ebd., S. 177 f

²⁷⁸ Ebd., S. 178

²⁷⁹ Ebd., S. 179

unbedingter Anerkennung durch die herrschende Nation. Sehr zu ihrer Verzweiflung fanden die Assimilanten, daß sie sich in Wirklichkeit einzig an den Prozeß der Assimilation selbst assimiliert hatten²⁸⁰.

Unterdessen auf der Suche nach der Geschichte der Anerkennungskämpfe der 'Juden', der jüdischen 'Ruhestörer', beispielsweise in der deutschen Literatur, stoßen wir zunächst einmal auf eine einzigartige Figur: Rahel Varnhagen: Als Tochter einer orthodoxen jüdischen Familie geboren, beherrschte sie noch in ihrer Jugend keineswegs die deutsche Sprache gut, schrieb ihre Briefe zunächst einmal in dem üblichen 'Judendeutsch' mit hebräischen Lettern. 1790 gründete sie in der Dachstube der elterlichen Wohnung einen literarischen Salon, der 15 Jahre lang „der Mittelpunkt des literarischen und geistigen Lebens in Berlin“ wurde. Von Rahel Varnhagen „ließen sich alle faszinieren; die Brüder Humboldt und die Brüder Tieck, Jean Paul und Friedrich Schlegel, Schleiermacher und Adam Müller, Brentano, Chamisso und Fouqué. Sie galt als die geistreiche Frau des Universums, aber wonach sie sich am meisten sehnte, das blieb ihr versagt: die normale Existenz, das - wie sie schrieb - 'natürliches Dasein', dessen sich jede Bäuerin und jede Bettlerin erfreuen könne“²⁸¹. Rahel Varnhagen wurde in Berlin bewundert und gefeiert, ohne jedoch als Bürgerin anerkannt und akzeptiert zu werden: „Was ist es garstig' - bekennt sie in einem Brief - 'sich immer erst legitimieren zu müssen! Darum ist es ja nur so widerwärtig, eine Jüdin zu sein!' In den Triumphen und Niederlagen ihres persönlichen Kampfes um Anerkennung spiegelt sich die Eigenart der Emanzipation der Juden in Deutschland“²⁸².

Der persönliche, politische und gesellschaftliche Kampf um die Anerkennung und die Emanzipation der 'Juden' wurde indes unter ganz anderen gesellschaftlichen und historischen Voraussetzungen vollzogen als in den anderen westeuropäischen Ländern und in Nordamerika, so Reich-Ranicki: „Dort hatten die Juden ihre Gleichberechtigung den allgemeinen Bestrebungen des revolutionären Bürgertums zu verdanken. Wo aber die großen gesellschaftlichen Umwälzungen ausblieben und die neuen Menschenrechte nicht vom Bürgertum erkämpft, sondern von den alten Mächten widerwillig zugestanden wurden, da hatte auch die Emanzipation der Juden den Charakter lediglich eines behördlichen Erlasses, eines Verwaltungsakts“²⁸³. Zwar verfügte das preußische Emanzipationsdekret Hardenbergs von 1812 die bürgerliche Gleichberechtigung der Juden, aber diese formale Gleichberechtigung wurde von der deutschen und österreichischen Bevölkerung verweigert: „Bloß formal anerkannt und in Wirklichkeit überall diskriminiert, versuchten viele Juden durch außergewöhnliche geistige und künstlerische Leistungen Ansehen zu erlangen und auf diese Weise die tatsächliche Emanzipation zu erzwingen“²⁸⁴.

Aufgrund dieser historisch-gesellschaftlichen Situation ist die Beharrlichkeit des Kampfes um Anerkennung und Emanzipation jüdischer Intellektuelle wie Rahel Varnhagen, Börne, Heine und andere zu erklären. In ihrer jüdischen Herkunft und der dadurch bedingten Situation sahen sie ein zeittypisches Paradigma der staatsbürgerlichen Unfreiheit und der allgemeinen Rückständigkeit. Die 'Juden' als die größte gesellschaftliche Minderheit in Deutschland „verbanden ihre Hoffnungen mit den großen gesellschaftlichen und politischen Veränderungen, die allen zugute kommen und somit auch das Problem der Juden lösen sollte“²⁸⁵. Im Hinblick auf seinen politischen und sozialen Kampf meinte Börne - der

²⁸⁰ Ebd.

²⁸¹ Vgl. Reich-Ranicki 1993, S. 40

²⁸² Ebd., S. 41

²⁸³ Ebd.

²⁸⁴ Ebd.

²⁸⁵ Ebd., S. 41 f

Zeitgenosse von Heinrich Heine -, daß er „das unverdiente Glück“ habe, „zugleich ein Deutscher und ein Jude zu sein, nach allen Tugenden der Deutschen streben zu können, und doch keine ihrer Fehler zu teilen. Ja, weil ich als Knecht geboren, darum liebe ich die Freiheit mehr als Ihr. Ja, weil ich die Sklaverei gelernt, darum verstehe ich die Freiheit besser als Ihr. Ja, weil ich in keinem Vaterlande geboren, darum wünsche ich ein Vaterland heißer als Ihr, und weil mein Geburtsort nicht größer war als die Judengasse und hinter den verschlossenen Toren das Ausland für mich begann, genügt mir auch die Stadt nicht mehr zum Vaterlande, nicht mehr ein Landgebiet, nicht mehr eine Provinz, nur das ganze große Vaterland genügt mir, so weit seine Sprache reicht“²⁸⁶.

In Ihrem verzweifelten Kampf um jenes ‘natürliche Dasein’, in ihrem unmittelbaren und persönlichen Bereich scheiterten sie schon alle: „Was mir ist? Daß ich noch nie gefehlt habe; noch nie leichtsinnig oder eigennützig handelte, und mich doch aus dem immer sich fort und neu entwickelnden Unglück meiner falschen Geburt nicht hervorzuzwängen vermag. Dies sind wenige, leicht und bald auszusprechende Worte; aber es sind die Bogen, worauf mein ganzes Leben hindurch die schmerzlichsten, giftigsten Pfeile abgedrückt sind. Fest stehen sie, die Bogen, aus ihrer Richtung führt mich keine Kunst - keine Überlegung, keine Anstrengung, kein Fleiß, keine Unterwerfung <...> Mit der Meinung, daß ich eine Königin (keine regierende) oder eine Mutter sein müßte: erlebe ich, daß ich gerade nichts bin. Keine Tochter, keine Schwester, keine Geliebte, keine Frau, keine Bürgerin einmal“²⁸⁷.

Solche Enttäuschungen erlebte Heine im Jahre 1826, etwa ein Jahr nach seinem Übertritt zum protestantischen Glauben: „Es ist aber ganz bestimmt, daß es mich sehnlichst drängt, dem deutschen Vaterland Valet zu sagen. Minder die Lust des Wanderns als die Qual persönlicher Verhältnisse (z.B. der nie abzuwaschende Jude) treibt mich von hinnen“²⁸⁸. Fünf Jahre später im Jahre 1832 stellte Börne in der selben Richtung folgendes fest: „Es ist wie ein Wunder! Tausend Male habe ich es erfahren, und doch bleibt es mir ewig neu. Die Einen werfen mir vor, daß ich ein Jude sei; die Anderen verzeihen mir es; der Dritte lobt mich gar dafür; aber alle denken daran. Sie sind wie gebannt in diesem magischen Judenkreise, es kann keiner hinaus“²⁸⁹.

Anhand dieser Zitate und weiterer Rückblicke stellt Reich-Ranicki fest, daß sich die Situation auch nach 1848 und 1871 für Juden in Deutschland nicht verändert hätte: „Als 1880 der sogenannte Berliner Antisemitismustreit ausgetragen wurde, schrieb Auerbach: ‘Es ist zum Verzweifeln. In den Freiesten steckt ein Hochmut und Widerwille gegen die Juden, der nur auf Gelegenheit wartet, um zu Tag zu kommen <...> Vergebens gelebt und gearbeitet! <...> Das Bewußtsein, was noch in deutschen Menschen gehegt wird und was unversehens explodieren kann, das ist untilgbar“²⁹⁰.

Ähnliche Äußerungen finden sich nahezu bei allen hervorragenden deutschen Schriftstellern jüdischer Herkunft bis weit nach dem Zweiten Weltkrieg, wie bei Adorno, Horkheimer, Marcuse und anderen: „Dabei ging es ihnen meist nicht oder nicht nur um den offenen und direkten Antisemitismus, sondern eher um jenes besondere Klima der Befangenheit und der Voreingenommenheit, von dem sie sich früher oder später umgeben sahen“²⁹¹. So schrieb 1913 Richard Beer-Hoffmann: „Wir stehen unter anderen Gesetzen der Beurteilung als andere

²⁸⁶ Ebd., S. 42

²⁸⁷ Ebd., S. 42

²⁸⁸ Ebd., S. 43

²⁸⁹ Ebd., S. 43

²⁹⁰ Ebd., S. 43; Berthold Auerbach war übrigens seiner Zeit einer der populärsten deutschen Schriftsteller.

²⁹¹ Ebd., S. 44

Völker; ob wir nun wollen oder nicht - was wir Juden tun, vollzieht sich auf einer Bühne - unser Los hat sie gezimmert. Art und Unart anderer Völker wird selbstverständlich hingenommen. Aber alle Welt darf auf Publikumssitzen lümmeln und die Juden anstarren. Blick, Stimme, Haltung, die Farbe der Haare, die Masse des Körpers - alles soll gehässigen Richtern Rede stehen - und wehe, wenn wir nicht als Halbgötter über die Szene schreiten“²⁹².

Daher nutzte dem erfolgreichen Schriftsteller Jakob Wassermann seine Feststellung kaum, er sei Deutscher und Jude zugleich, „eines so sehr und so völlig wie das andere, keines ist vom anderen zu lösen“, so bald er im Jahre 1921 in seiner Autobiographie erklären mußte: „Es ist vergeblich, das Volk der Dichter und Denker im Namen seiner Dichter und Denker zu beschwören. Jedes Vorurteil, das man abgetan glaubt, bringt, wie Aas die Würmer, tausend neue zutage <...> Es ist vergeblich, die Verborgenheit zu suchen. Sie sagen: der Feigling, er verkriecht sich, sein schlechtes Gewissen treibt ihn dazu. Es ist vergeblich, unter sie zu gehen und ihnen die Hand zu bieten. Sie sagen: was nimmt er sich heraus mit seiner jüdischen Aufdringlichkeit? Es ist vergeblich, ihnen Treue zu halten, sei es als Mitkämpfer, sei es als Mitbürger. Sie sagen: er ist der Proteus, er kann eben alles. Es ist vergeblich, ihnen zu helfen, Sklavenketten von den Gliedern zu streifen. Sie sagen: er wird schon seinen Profit dabei gedacht haben. Es ist vergeblich, das Gift zu entgiften. Sie brauen frisches. Es ist vergeblich, für sie zu leben und für sie zu sterben. Sie sagen: er ist ein Jude <...> Es ist mir, als wäre nur bei den Toten Gerechtigkeit zu finden gegen die Lebenden. Denn was diese tun, ist ganz und gar unerträglich“²⁹³.

So empfanden Wassermann und andere jüdischen Intellektuelle, die unbedingt Deutsche und Jude zugleich sein wollten, die Beziehung zwischen Deutschen und sich selbst in Deutschland: „Wo aber eine im Grunde unfaßbare Hypothek die Beziehung zwischen den Menschen belastet, wo man sich also Unbefangenheit überhaupt nicht mehr vorstellen kann, da hat der Ruf nach Brüderlichkeit einen fatalen Beigeschmack und wird schlechterdings ungläubhaft. Ich frage mich oft, woher jene, die alljährlich die Brüderlichkeit fordern, den Mut dazu nehmen. Nicht der Heuchelei verdächtige ich sie, wohl aber der Weltfremdheit. Wer die Brüderlichkeit predigt, beruhigt vielleicht sein Gewissen, erreicht jedoch gar nichts. Denn mit der Brüderlichkeit ist es wie mit der Liebe: Sie lassen sich weder erbitten noch gar verfügen“. Mit dieser eindringlichen Feststellung bringt es Marcel Reich-Ranicki auf den Punkt: Die Beziehungen zwischen den Menschen als Mitgliedern einer Gesellschaft braucht gar keine brüderliche (oder schwesterliche) Beziehung zu sein: „Muß es denn überhaupt gleich Liebe und Brüderlichkeit sein? Fairneß und gegenseitiges Verständnis - das mögen bescheidenere Ziele sein, aber sie sind auch realer und eher unserer Zeit angemessen“²⁹⁴. Die gegenseitige Anerkennung in einem Dazwischen, ohne Vereinnahmung und Assimilation, reicht es mit anderen Worten aus. Diese Anerkennung wurde den Menschen jüdischer Herkunft in Deutschland verwehrt, trotz ihrer Emanzipationsbemühungen und trotz ihrer außergewöhnlich bedeutsamen Beiträge um die deutsche Sprache, Literatur, Künste, Sozialwissenschaften, Naturwissenschaften, Philosophie usw.

3.2 Kultur als Haltung des Besonderen: Die Verabschiedung der ‘Kultur des Wir’ nach Auschwitz

Nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges: Hitlers Regime war von den Alliierten niedergeschlagen worden, die ihre Entnazifizierungsprogramme umsetzten und die Nürnberger Prozesse initiierten. Die Geschehnisse in den Konzentrationslagern wurden den

²⁹² Ebd.

²⁹³ Ebd., S. 45

²⁹⁴ Ebd., S. 46 f

Deutschen öffentlich bekanntgemacht. Der Kalte Krieg begann, der Westintegration folgte das Wirtschaftswunder. In Adenauers Republik stand der Blick zurück nicht mehr auf der Tagesordnung. Der Verdrängungsprozeß setzte ein und provozierte in der Geschichte der Bundesrepublik Deutschland das untergründige Fortwirken des Verdrängten sowie seine Wiederkehr in anderer Gestalt. Abweichend von den vorherrschenden Verhaltensweisen des besiegten Täterkollektivs wendete sich Adorno, der als exilierter Jude ein Opfer des Rassenwahnes war, der Zukunft unter dem Vorzeichen der Vergangenheit zu. Indem er darauf beharrt, daß aus Auschwitz Konsequenzen gezogen werden müssen, wird er zum Ruhestörer und abermals zum Ausgegrenzten. Adornos Interventionen nach dem Krieg provozieren das Denken, indem sie Widerspruch herausfordern. Adorno verwendet polarisierende Begriffe wie Katastrophe, Barbarei und Wahnsinn, um die Tragweite des Geschehenen zu charakterisieren. Er denkt die Katastrophe mit der Zivilisation und Moderne zusammen: Die Barbarei entspringt inmitten der Kultur und wo der Wahnsinn herrscht, hat die Vernunft abgedankt. Im Weiterschreiben soll daher das Beschriebene als zu Veränderndes lesbar werden. Die Hoffnung liegt wohl darin, daß die Sprache über die Begriffe hinausgreift. Sie artikuliert neben dem Begriffenen auch Unbegriffenes, das durch das Aussprechen oder Niederschreiben vergegenständlicht wird. An dem Namen Auschwitz haftet vor allem das Unerklärliche. Die Ratio versagt in letzter Instanz vor dem Ereignis. Die Gründe gehen letztendlich auf das Geschehene selbst zurück. Das Geschehene wirkt bis heute nach. Auschwitz ist für Adorno kein Phänomen, dessen Untersuchung einer Fachwissenschaft überlassen werden darf. Auschwitz wirkt auf alle geisteswissenschaftlichen Sparten ein. Claussen zufolge wird erst heute deutlich, „daß im Zentrum des Adornoschen Werkes Auschwitz steht“²⁹⁵.

Adornos Reflexion auf Auschwitz macht besonders deutlich, wie die Begriffe indessen an eine Grenze stoßen, die jede spartenhaft abgetrennte Philosophie betrifft. Den für Adorno insbesondere in diesem Zusammenhang zentralen Begriff der Kultur führt er an jene Grenze und noch über sie hinaus. Denn bei Adorno kommt dem Begriff der Kultur eine Schlüsselrolle für die Reflexion auf Auschwitz zu. Mit der „Dialektik der Aufklärung“ wenden sich Horkheimer und Adorno gegen einen Kulturbegriff, der die Menschheitsentwicklung als ein kontinuierliches Fortschreiten aus der Unwissenheit in die Bewußtheit über die eigenen Lebensumstände begreift. Die ‘Aufklärung’ als ein Instrument der so verstandenen Kultur zielt demnach auf die Fähigkeit, die eigenen Verhältnisse zu planen und zu beherrschen. Die Kulturentwicklung erscheint als die fortschreitende Unterwerfung der Natur unter die Zwecke des Menschen, seien sie ausbeutender oder besänftigender Art. Für die politische und ökonomische Praxis war dieser Begriff der Aufklärung seit der industriellen Revolution der vorherrschende. Die Dialektik der Aufklärung macht dagegen deutlich, daß jeder Schritt praktizierender Aufklärung einen Schatten mit sich führt: Wer die Natur beherrschen möchte, muß zunächst die eigene unterwerfen, muß den Zwang, den er ausübt, auch gegen sich selbst ausüben, um erfolgreich zu sein. Jener Fortschritt, der unbestreitbar vielen Menschen das Leben erleichtert oder sogar erst ermöglicht, wird erkaufte durch gegenläufige Prozesse. Diese berühren auch die Theorie: Wo Erkenntnisse nur noch instrumentell für die Praxis der Unterwerfung entwickelt werden, reflektiert Aufklärung nicht mehr auf sich selbst, sondern verfällt einer neuen Mythologie, im 19. Jahrhundert zum Beispiel der Fortschrittsideologie. Adorno und Horkheimer fassen gegen die Fortschrittsideologie Begriffe wie Aufklärung, Kultur, Zivilisation in ihren Widersprüchen, Mehrdeutigkeiten und Ambivalenzen. Ihnen zufolge umgreift der Begriff der Kultur sowohl die Errungenschaften des industriellen Zeitalters als auch die Kosten des Fortschritts²⁹⁶.

²⁹⁵ Vgl. Claussen 1988, S. 62

²⁹⁶ Vgl. Schweppenhäuser 1972, S. 92-101

Der 'kulturelle Fortschritt' führt also schon immer eine gegen die in diesem Prozeß befangenen Menschen gerichtete Gewalttätigkeit mit sich. Während im traditionellen Begriff der Kultur die humanisierenden Potentiale der Menschheitsentfaltung enthalten sind, das anwachsende Zerstörungspotential aber ausgegrenzt ist, rückt Adorno sie zueinander. Die Marx'sche Warenanalyse bietet Adorno hierfür ein geeignetes Instrumentarium. Der gleichmachenden und regressiven Kraft des Tauschwertes etwa spürte Adorno 1938 in „Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens“ nach. Die deformierenden Kräfte des Kapitalismus thematisiert er immer wieder mit dem Begriff der 'Verdinglichung'.

Was geschieht also in Auschwitz darüber hinaus mit der Kultur, Zivilisation und Aufklärung? Adorno akzentuiert Auschwitz als das Antizivilisatorische und belegt es mit dem Begriff 'Barbarei': „Der Gedanke, daß nach diesem Krieg das Leben 'normal' weitergehen oder gar die Kultur 'wiederaufgebaut' werden könnte <...> ist idiotisch. Millionen Juden sind ermordet worden, und das soll ein Zwischenspiel sein und nicht die Katastrophe selbst. Worauf wartet diese Kultur eigentlich noch?“²⁹⁷.

Adorno zieht folglich aus diesem geschichtlichen Ereignis Konsequenzen für die Begriffsbildung: Weil Auschwitz wirklich war, ändert sich die Konstellation, in der Kultur und Barbarei stehen. Das Wort 'Barbarei' signalisiert, daß das Geschehene nicht mehr in die 'Dialektik des Kulturprozesses' integriert werden kann. Allerdings macht die heutige Diskussion um die Modernität des Nationalsozialismus deutlich, daß nicht der Rückfall in vorkapitalistische Zeiten diesen Herrschaftstypus charakterisiert, sondern die konsequente und skrupellose Anwendung moderner Errungenschaften, von der Modernisierung der Armee über die Nutzung der Massenmedien bis zur Anwendung neuester eugenischer Überzeugungen. Daher ist Adornos Wertung des Nationalsozialismus als Barbarei nicht problemlos, selbst wenn Adorno von einer 'neuen Art der Barbarei' spricht²⁹⁸. Denn bei den Griechen waren die Barbaren schlicht die Fremden, jene also, die unverständlich sprachen. Das Eigene war das Bessere, der Barbar durfte beherrscht werden. Diese Akzentuierung setzte sich, immer wieder auf andere Gruppen projiziert, bei den Römern und im Christentum fort. Wenn Adorno also das Wort Barbarei verwendet, dann ruft er unweigerlich den Humanitätsgedanken auf und knüpft an ein Fortschrittsmodell. Damit nimmt Adorno ungewollt gegen die Barbarei jene Kultur in Anspruch, deren gewaltsame Bestandteile er zuvor oft genug kritisiert hatte.

Mit der radikalisierten Kulturkritik stellt sich die Frage nach Kontinuität und Bruch dar. Mit der Ermordung der Juden durch das Nazideutschland wurde „ein universeller Zivilisationsbruch offenkundig. Er liegt darin begründet, daß eine grundlose Vernichtung von Menschen möglich und wirklich geworden ist <...> zurecht haben Horkheimer und Adorno von einem 'Wendepunkt der Geschichte' gesprochen“²⁹⁹. Infolge dessen fordert Adorno, daß die Theorie nicht hinter die Reflexion auf das geschichtliche Ereignis Auschwitz zurückfallen darf. Gegenüber jedem auf einer linearen Fortschrittskonzeption beruhenden Denken bekräftigt Adorno immer wieder den diskontinuierlichen Charakter des Geschehenen. Wer immer sich nach Auschwitz auf die 'Kultur' beruft, muß das Geschehene in den Kulturbegriff hineinnehmen, so Adorno. In „Kultur und Verwaltung“ bringt Adorno den Kulturbegriff in Opposition zum negativ akzentuierten Begriff der Verwaltung: „Kultur, als das über das System der Selbsterhaltung der Gattung Hinausweisende, enthält allem Bestehenden, allen Institutionen gegenüber unabdingbar ein kritisches Moment“³⁰⁰. Adorno zufolge ist Kultur „der perennierende Einspruch des Besonderen gegen die Allgemeinheit, solange diese

²⁹⁷ Vgl. Adorno 1982, S. 65

²⁹⁸ Vgl. Horkheimer/Adorno 1969

²⁹⁹ Vgl. Diner 1988, S. 31 ff

³⁰⁰ Adorno 1972, Bd. 8, S. 131

unversöhnt ist mit dem Besonderen³⁰¹. Indem sich aber die Kultur immer weiter von ihrer kritischen Idee entfernt, indem sie sich verwalten und in die Kulturindustrie eingliedern läßt, wird sie weiter beschädigt und schließlich hinfällig: „Begrift man Kultur nachdrücklich genug als Entbarbarisierung der Menschen, die sie dem rohem Zustand enthebt, ohne ihn durch gewalttätige Unterdrückung erst recht zu perpetuieren, dann ist Kultur überhaupt mißlungen“³⁰². Adorno behauptet dieses Mißlingen der Kultur für seine zeitgenössische Gesellschaft. Die Gesellschaft schicke sich an, die von den Nazis geprägten Verfahren zu wiederholen: „Die Negation des Begriffs des Kulturellen selber bereitet sich vor. Seine Konstituentien: Begriffe wie Autonomie, Spontaneität, Kritik werden kassiert“³⁰³. Auschwitz hat die Kultur aufgelöst, es hat „das Mißlingen der Kultur unwiderleglich bewiesen“³⁰⁴. Doch die ‘Reflexion’ des ‘Besonderen’ vermag nach Adorno die Zersetzung des Kulturellen durch die nicht nur ökonomisch bedingten Bewegungsgesetze der Gesellschaft zu erkennen und ihr denkend standzuhalten³⁰⁵.

Für Adorno ist Auschwitz das Ereignis par excellence, welches sich dem Verstehen entzieht. Das Denken versagt vor seinen gegenrationalen Momenten; das Denken muß sich aber der Aufgabe stellen, gerade diese zu bestimmen, um die Moderne zu verstehen. Dieses Verstehenwollen wird bei Adorno schon sehr früh zu einer Frage des Überlebens, für ihn persönlich als Abwehrreaktion auf die Bedrohung durch den herrschenden gesellschaftlichen Wahnsinn, für die westliche Kultur als Abwehr des Wahnsinns, den jene Faktoren, die Auschwitz ermöglichten, eventuell wieder hervorbringen könnten: „Was die Deutschen begangen haben, entzieht sich dem Verständnis, zumal dem psychologischen, wie denn in der Tat die Greuel mehr als planvoll-blinde und entfremdete Schreckmaßnahmen verübt zu sein scheinen denn als spontane Befriedigungen. Nach den Berichten der Zeugen ward lustlos gefoltert, lustlos gemordet und darum vielleicht gerade so über alles Maß hinaus. Dennoch sieht das Bewußtsein, das dem Unsagbaren standhalten möchte, immer wieder auf den Versuch zu begreifen sich zurückgeworfen, wenn es nicht subjektiv dem Wahnsinn verfallen will, der objektiv herrscht“³⁰⁶.

Zu diesem Zeitpunkt 1945 befindet sich das Denken in einer verzweifelten Situation. Es ist zugleich Bestimmung und Ausdruck dieser Situation. Aus Auschwitz müssen daher Adorno zufolge erkenntnistheoretische Konsequenzen gezogen werden: Wo Wahnsinn herrscht, gerät der Begriff der Vernunft in eine prekäre Stellung. Die Tatsache, daß alle abendländische Vernunft Auschwitz nicht verhindern konnte, weist ihr selbst einen Platz auf der Müllhalde der Geschichte zu. Die vernunftgeleitete Anstrengung, Auschwitz verstehen zu wollen, zerschellt möglicherweise an der ‘Gegenrationalität’ dieses Ereignisses³⁰⁷.

Der Diskurs ‘nach Auschwitz’ - man möchte sagen, alle Diskurse nach Auschwitz - ist gekennzeichnet von einer Verunsicherung des Denkens über sein Medium, die Begriffe, und den Mechanismus des Urteilens. Nicht nur die Vernunft versagt, sondern die Sprache selbst ist in Mitleidenschaft gezogen. Das Unverständliche ist zugleich ein Unbenennbares. Es fällt in den Bereich des Inkommensurablen, der erkenntnistheoretisch dem Adornoschen ‘Nichtidentischen’ nahesteht. Mit der radikalen Befragung der Philosophie und der Verabschiedung der Kultur rehabilitiert Adorno eine bestimmte Art von Kunst, die er in der unmittelbaren Nachkriegszeit vergeblich suchte. Er erkennt den künstlerischen Umgang mit

³⁰¹ Ebd., S. 128

³⁰² Ebd., S. 140 f

³⁰³ Ebd., S. 138

³⁰⁴ Vgl. Adorno 1973, Bd. 6, S. 359

³⁰⁵ Vgl. Adorno 1972, Bd. 8, S. 122-146

³⁰⁶ Vgl. Adorno 1982, S. 131

³⁰⁷ Vgl. Diner 1988, S. 41

Auschwitz an, sofern er auf ästhetisch reflektierter Stufe stattfindet. Beckett ist für Adorno sein Gewährsmann für die Möglichkeit der Literatur nach Auschwitz: „Becketts Mülleimer sind Embleme der nach Auschwitz wiederaufgebauten Kultur“³⁰⁸.

Um Auschwitz in die Sprache und auf den Begriff zu bringen, müssen Sprache und Begriffsarbeit sich wandeln. Das Nichtidentische der Sachen, die in ihren Begriffen nicht aufgehen, muß das philosophische Denken demnach nicht nur beachten, sondern es muß sich ihm immer wieder zuwenden. Jenes wird aber erst kenntlich, wenn seine eigenste, immer singuläre Sprache Gehör findet. Die auf Allgemeinheit zielenden Begriffe wie Kultur sprechen aber diese Sprache nicht. Adorno setzt auf das sprachliche Wesen der Philosophie, um das sich den Begriffen Entziehende dennoch ins Denken gelangen zu lassen³⁰⁹. Seine Sozialphilosophie ist eine gegen die Übermacht des Bestehenden ansprechende Philosophie.

Adornos Interventionen nach dem Krieg provozieren das Denken, indem sie Widerspruch herausfordern. Adorno verwendet polarisierende Begriffe wie Katastrophe, Barbarei und Wahnsinn, um die Tragweite des Geschehenen zu charakterisieren. Er denkt die Katastrophe mit der Zivilisation zusammen, die Barbarei entspringt inmitten der Kultur: Wo der Wahnsinn herrscht, hat die Vernunft abgedankt. Seine Hoffnung liegt wohl darin, daß die Sprache über die Begriffe hinausgreift. Die Sprache artikuliert neben dem Begriffenen auch Unbegriffenes, das durch das Aussprechen oder Niederschreiben vergegenständlicht wird. Indessen bleibt Adorno zufolge jegliches geistige Erzeugnis defizitär, sofern es nicht in Aktion, das heißt Praxis mündet: „Dem Denken kommt heute ironisch zugute, daß man seinen eigenen Begriff nicht verabsolutieren darf: es bleibt, als Verhalten, ein Stück Praxis, sei diese sich selbst noch so sehr verborgen“³¹⁰.

Die Moralphilosophie von Adorno verfährt negativ. Den Anlaß moralischen Verhaltens verortet Adorno in einem Impuls, den er ausdrücklich als geistigen und leiblichen faßt. Als das Hinzutretende bezeichnet er das nicht ableitbare Moment des Willens: „Das Hinzutretende ist Impuls“³¹¹. Moralphilosophie und moralisches Verhalten sind für Adorno an die Leiblichkeit ihrer Akteure gebunden. Mit diesem leiblich-geistigen Moment reicht „Freiheit in die Erfahrung hinein“³¹². Spontaneität, Impuls und motorische Reaktionsform, die bei Adorno immer in dialektischer Vermittlung zur Rationalität stehen, bilden eine treibende Kraft, die die Zustände, wie sie sind, nicht hinnehmen will. Sie drängen auf Überschreitung des Bestehenden: „Moralische Fragen stellen sich bündig <...> in Sätzen wie: Es soll nicht gefoltert werden; es sollen keine Konzentrationslager sein <...> Wahr sind die Sätze als Impuls, wenn gemeldet wird, irgendwo sei gefoltert worden. Sie dürfen sich nicht rationalisieren; als abstraktes Prinzip gerieten sie sogleich in die schlechte Unendlichkeit ihrer Ableitung und Gültigkeit <...> Der Impuls, <...> der dem moralischen Verhalten immanent ist, würde durchs Bestreben rücksichtsloser Rationalisierung verleugnet“³¹³.

Der Impuls und die Dringlichkeit schlagen sich in Sätzen - in Rede und Schrift - nieder. Diese sind situativ eingebunden und weisen Generalisierungen und Ableitungen von sich. Das Gemeinsame von Theorie und Praxis lebt „in der spontanen Regung, die, ungeduldig mit dem Argument, nicht dulden will, daß das Grauen weitergehe, und in dem von keinem Anbefohlenen terrorisierten theoretischen Bewußtseins, das durchschaut, warum es

³⁰⁸ Adorno 1974, Bd. 11, S. 311

³⁰⁹ Vgl. Adorno 1973, Bd. 6, S. 156

³¹⁰ Ebd., S. 243

³¹¹ Ebd., S. 227

³¹² Ebd., S. 228

³¹³ Ebd., S. 281

gleichwohl unabsehbar weitergeht. Der Widerspruch allein ist, angesichts der realen Ohnmacht aller Einzelnen, der Schauplatz von Moral heute³¹⁴. Mit dieser Erörterung von Theorie und Praxis beschreibt Adorno auch die Stellung seiner eigenen Textproduktion. Theoretische Durchdringung und spontane Regung verbinden sich, so daß das Denken bei Adorno sowohl zur Standortsuche als auch zum Ausdruck von Moral heute wird.

Zu Fragen ist nun, wenn nach Adorno die Idee und Hoffnung an eine gesellschaftliche Kultur gegen die 'neue Barbarei' der 'Kulturindustrie' mißlungen ist, worauf können wir dann noch hoffen? Gibt es denn noch Hoffnung und einen Ausweg aus der Verbereitung der Negation des Begriffs des Kulturellen selber? Worauf könnte sich denn der Ausweg stützen? Adorno selbst gab in seinen Analysen eine Antwort auf dieses Frage: „Kultur ist der perennierende Einspruch des Besonderen gegen die Allgemeinheit, solange diese unversöhnt ist mit dem Besonderen“³¹⁵.

Wir können schlußfolgern, daß dem Besonderen die Aufgabe zukommt, sich gegen die Macht und Allmacht der Allgemeinheit zu erheben, solange diese Allgemeinheit dem Besonderen gegenüber unversöhnt bleibt. Dem Besonderen kommt die Aufgabe zu, das Kulturelle gegen die Allgemeinheit zu retten, indem es das Kulturelle reflektierend selbst gestaltet. Kultur wird in diesem Sinne zum Ausdruck der singulären besonderen Haltung des je einzelnen Menschen. Eine 'reflexive Bildung' beispielsweise stellt die notwendigen Ressourcen zur Ausbildung dieser besonderen Kultur als Haltung zur Verfügung.. Eigenschaften wie Selbstreflexion, Spontaneität und Kritikfähigkeit sind dann überhaupt möglich als Eigenschaften des Besonderen gegenüber der dem Besonderen unversöhnten Allgemeinheit.

³¹⁴ Ebd., S. 281 f

³¹⁵ Vgl. Adorno 1972, Bd. 8, S. 128

4. Die archäologische Spurensuche nach dem Anderen der Moderne

Ich möchte nun an dieser Stelle zwischen zwei miteinander verbundenen Formen der Vernunft- und Subjektkritik der Moderne unterscheiden, deren Unterscheidung aber die Voraussetzung ist für eine Klärung dessen, was man als ‘moderne’ Wissensform wird bezeichnen Können. Ich meine: (1) die psychologisch-sozialphilosophische Demaskierung des modernen Subjekts und seiner Vernunft sowie Kritik der ‘instrumentellen’ bzw. ‘identitätslogischen’ Vernunft und ihres Subjekts; (2) die sprachphilosophische Kritik (Dekonstruktion) der selbst-transparenten Vernunft und ihres sinn-konstitutiven Subjekts. Es ist keineswegs so, daß es sich hier um voneinander unabhängige Formen der Vernunft- und Subjektkritik handelt; aber der Einsatz der Kritik ist jeweils ein anderer, und dies gilt es in zwei aufeinander folgenden Kapiteln herauszuarbeiten.

Die psychologische Kritik am Subjekt und seiner Vernunft möchte ich hier nur als Vorstufe und als unerläßlichen Hintergrund für die Erörterung der sozialphilosophischen Vernunftkritik erwähnen. Die psychologische Kritik - deren zentrale Figur natürlich Sigmund Freud ist - besteht in dem Aufweis der faktischen Ohnmacht oder Nicht-Existenz des ‘autonomen’ Subjekts und in dem Nachweis der faktischen Unvernünftigkeit seiner scheinbaren Vernunft. Es handelt sich um die Entdeckung eines Anderen der Vernunft im Innern des Subjekts und seiner Vernunft: Als verkörperte Wesen, als ‘Wunschmaschinen’ oder auch - im Sinne des großen Vorgängers Nietzsche - als ‘Wille zur Macht’ wissen die Menschen nicht, was sie wünschen und was sie tun; ihre ‘Vernunft’ ist lediglich ein Ausdruck psychischer und ein Abdruck sozialer Kräfte und Machtverhältnisse, das Ich ein schwacher Vermittler zwischen den Forderungen des Es und den Drohungen des Über-Ich. Das Subjekt mit der Fähigkeit zur Selbstbestimmung und zum logischen Denken entpuppt sich als ein Virtuose der Rationalisierung, im Dienste ich-fremder Mächte; die Einheit und Selbst-Transparenz des Ich erweist sich als Fiktion. Das ‘de-zentrierte’ Subjekt der Psychoanalyse, in anderen Worten, ist ein Kreuzungspunkt psychischer und sozialer Kräfte eher als ein Herr dieser Kräfte; ein Schauplatz einer Kette von Konflikten eher als der Regisseur eines Dramas oder der Autor einer Geschichte. Nicht nur die Psychoanalyse, sondern auch die Literatur des 20. Jahrhunderts hat reiches Material beigetragen zur Phänomenologie dieses dezentrierten Subjekts³¹⁶.

Bei der sozialphilosophischen Kritik der ‘instrumentellen’ oder ‘identitätslogischen’ Vernunft handelt es sich in gewissem Sinne um eine Radikalisierung der psychologischen Rationalismus-Kritik; Sie erscheint schon bei Nietzsche und Max Weber, wird von Adorno und Horkheimer radikalisiert und wirkt im französischen Post-Strukturalismus von Foucault, Derrida und Lyotard weiter.

In seiner Vorbemerkung zur Religionssoziologie stellt Max Weber eine besondere Eigenart des okzidentalen Rationalismus und der okzidentalen Kultur fest³¹⁷. Mit Adorno und Horkheimer können wir in der Dialektik der Aufklärung die totalisierende Vernunft der Moderne als Verlangen feststellen, in ihrer abgrenzenden Haltung, das Andere und die Natur zu beherrschen.

Die Thematisierung der Interkulturalität macht es also zu einer Notwendigkeit, jene kritischen Ansätze in Betracht zu ziehen, die das moderne Verhältnis zum Anderen analysieren. Vor dem Hintergrund der plausiblen These eines „spezifisch gearteten Rationalismus der okzidentalen Kultur“³¹⁸ hätte sich das Nachdenken in dem Maße, wie der von

³¹⁶ Vgl. Wellmer 1985, S. 48 ff

³¹⁷ Vgl. Weber 1956, S. 351

³¹⁸ Weber 1956, S. 340

Horkheimer/Adorno thematisierten Verschränkung von Vernunft und Naturbeherrschung Triftigkeit zukommt, auf das seiner Genese nach dann aber spezifisch abendländisches Verhältnis zum Anderen zu beziehen. Dies erfordert heute für den 'Blick zurück nach vorn' (D. Claussen) einen reflektierten Umgang mit der Genese des vernünftigen Subjekts als Produkt des modernen Diskurses in der abendländischen Moderne.

Wie schon erwähnt, ist für Adorno und Horkheimer das einheitliche, disziplinierte, innengeleitete Subjekt das Korrelat der instrumentellen Vernunft: „Furchtbares hat die Menschheit sich antun müssen, bis das Selbst, der identische, zweckgerichtete, männliche Charakter des Menschen geschaffen war, und etwas davon wird noch in jeder Kindheit wiederholt“³¹⁹. Diese These von Adorno/Horkheimer ist also nicht so sehr verschieden von derjenigen Foucaults, wenn er das Subjekt zum Produkt des modernen Diskurses erklärt.

4.1 Kritik der Subjektphilosophie der Moderne

In der europäischen Neuzeit findet im Zuge der ökonomischen, sozialen und politischen Veränderungen auch ein Wechsel im Legitimationsmodus diskursiver, insbesondere wissenschaftlicher Aussagen statt. An die Stelle Gottes als letzte Referenz diskursiver Ableitungen und Rechtfertigungsinstanz tritt das Subjekt: „Der gewöhnlichen Betrachtung präsentiert sich die Welt als eine Vielzahl heterogener Phänomene. Um zu Aussagen zu kommen, die über den Einzelfall hinausgehen, muß die wissenschaftliche Betrachtung zunächst einmal ihr Objekt in einer Weise konstituieren, die allgemeine Aussagen gestattet. Weil sie die Phänomene in einen Zusammenhang stellen und Beziehungen zwischen ihnen formulieren will, muß sie die Phänomene vergleichbar machen“³²⁰.

Im christlichen Weltbild sicherte als zentrale Stelle Gott die Wahrheit der Aussagen und garantierte für die Gleichheit der Phänomene und ihren Zusammenhang. In der europäischen Neuzeit tritt der Mensch an die Stelle Gottes und übernimmt die Aufgaben Gottes im Bereich des Erkennens: „Der Mensch wird erkennendes Subjekt, das sich die zu erkennende Welt als Objekt gegenüberstellt. Die Subjekt-Objekt-Relation wird das Paradigma der neuzeitlichen Wissenschaft und von dort aus des neuzeitlichen Weltbildes überhaupt. Der subjektzentrische Ordnungsgestus der Neuzeit beruht auf einem doppelten Abstraktionsprozeß. Auf der einen Seite wird das Subjekt seit Descartes als denken gefaßt, um über die phänomenale Vielheit der Menschen hinwegzukommen und sicherzustellen, daß die Wahrheit für alle Menschen gleichermaßen verbindlich ist. Diese Abstraktion ist zugleich eine Reduktion auf eine vergleichbare Eigenschaft aller Menschen“³²¹. Die ursprüngliche Abstraktion auf der Seite des Subjekts als Denkendes hat auf der Gegenseite die Abstraktion des Objekts als Gedachtes zur Folge: „Der auf das Subjekt als Denken reduzierte Mensch nimmt die Phänomene als gedachte auf. In dieser Abstraktion liegt die Gleichmachung der Dinge beschlossen, die zugleich auch Reduktion ihrer Vielheit an Eigenschaften ist. Der Ausschluß von Heterogenität oder Differenz gehört also zur Konstitutionsbewegung neuzeitlicher Wissenschaft und der durch diese verallgemeinerten szientistischen Rationalität“³²². Die Subjekt-Objekt-Beziehung der neuzeitlichen Rationalität durchdringt und formiert von der Wissenschaft aus alle Bereiche der modernen Gesellschaft. Im Mittelpunkt der neuzeitlichen Philosophie von Descartes bis Hegel steht die Diskussion dieses Paradigmas. Hegels Philosophie stellt hinsichtlich der subjektzentrischer Rationalität ein wichtiger Einschnitt dar. Seine radikale Kritik bezieht sich vor allem auf den Begründungsmodus subjektzentrischer Rationalität und

³¹⁹ Horkheimer/Adorno 1969, S. 47

³²⁰ Vgl. Engelmann 1997, S. 13 f

³²¹ Ebd., S. 14

³²² Ebd., S. 14

nicht auf deren Struktur: „An die Stelle des Cartesischen Subjekts tritt bei Hegel die fiktive Allgemeinheit des Geistes, ein objektiviertes Subjekt. Der Verknüpfungsmodus dialektischer Logik, das Bewegungsprinzip der bestimmten Negation, ersetzt die zweiwertige Logik positiver Wissenschaft und verknüpft das Wissen zu einem geschlossenen System, dessen Ende sein Anfang ist. Die grundlegenden reduktionistischen Operationen des Paradigmas neuzeitlicher Rationalität bleiben aber davon unberührt“³²³.

4.2 Die Reduktion des Anderen auf das Allgemeine

Wird im Denksystem der Moderne ein anderer als ein anonymer anderer unter anderen meinesgleichen wahrgenommen, dann werden Konflikte mit ihnen unabhängig von ihrer Andersheit durch allgemeine Regeln und Gesetze gelöst. Sofern sich jeder als eine unauswechselbare Einzigkeit begreift, wird das Problem des Anderen in dieser Perspektive der formalen Gleichheit reduziert auf das Problem der Identität. Ein jedes besonderes Individuum erhält somit seine Besonderheit als diejenige eines Allgemeinen, durch das sie sich mit sich selbst und den anderen vermittelt. Das Allgemeine als vermittelndes, übergreifendes ‘Drittes’ wird im Diskurs der Moderne als die ‘Vernunft’ oder die ‘Gesellschaft’ verstanden, wodurch formal die Beziehung zwischen Ich und Anderem ähnlich strukturiert wird. Das Problem des Anderen, der Beziehung zu ihm, verlagert sich damit, und wird zum Problem der allgemeinen gesellschaftlichen Strukturen, die in Abstraktion vom Einzelnen analysiert werden müssen. Die moderne Metaphysik in Gestalt einer ‘Philosophie des Wir’ will sich allen Problemen des Denkens des Anderen jedoch dadurch entziehen, indem sie anstelle des ‘Ich’ ein ‘Wir’ einführt: „Denn als denkendes bleibt das Ich ein jeweils besonderes Mitglied eines Wir bzw. mehrerer Wir-Einheiten“. Kimmerle schlägt daher zur Lösung des Problems des Anderen vor: „Durch die Situierung des Ich im Wir löst sich das Problem des anderen Ich, und der Andere wird begreifbar als anderes Mitglied desselben Wir oder eines anderen Wir. Deshalb bedarf es keiner Metaphysik im Sinne unvordenklicher Wahrheiten“. Kimmerle fügt zu seinem Vorschlag gleich nachdenklich hinzu: „Schwierige und nur in ihren Anfängen zu behandelnde Fragen entstehen durch die Besonderheit des Anderen als Kind oder auch als Frau“³²⁴. Im ‘Wir’ gibt es das ‘Problem des Anderen’ nicht mehr, da sich das Problem in der Allgemeinheit aufgelöst hat. Diese ‘Alternative’ hatte sich aber vor Kimmerle ein anderer namens Hegel bedacht. Damit wird die Herausforderung des Anderen ignoriert bzw. verschoben, taucht aber da auf, wo es im Wissen schon gelöst ist: bei den konkreten Gestalten! In dieser Fassung können daher die Selbsterfahrung des Einzelnen und die Beziehung zum Anderen nur soweit verwirklicht werden, wie die Strukturen es vorgeben und ermöglichen. Die Unmittelbarkeit des anderen wird aufgehoben und die Beziehung zu ihm vermittelt. Das Problem der Beziehung zum Anderen kann nicht mehr direkt angegangen werden, und müssen deshalb die Bedingungen, unter denen sie jeweils möglich wird, analysiert werden. Die Frage nach dem Anderen transformiert sich damit in die Frage nach der modernen Ausprägung der Vernunft, ob sie es ermöglicht, ein Verhältnis zum Anderen zu finden, in dem er nicht vergewaltigt, vernichtet, ausgeschlossen, assimiliert oder verkannt wird. In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, wie die Vernunft selbst in einer Relation zum Anderen steht: ob das Andere in der Vernunft oder außer ihr situiert wird; ob das Andere verdrängt, verworfen oder ausgeschlossen wird; ob sie eine ursprüngliche Einheit mit ihrem Anderen bildete und deshalb trotz der Spaltung prinzipiell zu einer Versöhnung mit ihm wieder in der Lage ist; ob die Vernunft zusammen mit dem Anderen eine andere werden muß, oder ob die Vernunft und das Andere der modernen Vernunft antagonistisch zueinander stehen und sich deshalb gegenseitig ausschließen³²⁵. Allerdings lassen sich diesen Fragen

³²³ Vgl. Engelmann 1997, S. 15

³²⁴ Vgl. Kimmerle 1983, S. 148 f

³²⁵ Vgl. zur Gesamtheit dieser Fragestellung Bauman 1995

keine eindeutigen Antworten zuordnen und bleiben also als offene Fragen weiterhin bestehen³²⁶.

Das Problem des empirischen anderen ist also abhängig von einer Thematisierung des das Verhältnis zum anderen vermittelnden Allgemeinen. In der Subjektphilosophie der Moderne wird in der Regel das sich in der Beziehung zum empirischen anderen manifestierende Allgemeine gefaßt als ein 'Drittes' (als kollektive Identität, Gesellschaft, Volk, Nation, Kultur), das die zu vermittelnden Parteien absorbiert, ihren Widerspruch aufhebt und als 'Fortschritt' und 'Entwicklung' über sie gestellt wird. Diese Vermittlung beinhaltet die Vorstellung eines Ganzen, die auf der Verdrängung der Andersheit, der Differenz, der Besonderheit und Nicht-Identität basiert. Die 'Aufhebung' des Widerspruchs in Gestalt der doppelten Negation ist dem Prozeß der Verdrängung analog: negieren und aufbewahren. Es handelt sich im Grunde genommen nicht um eine Dreierstruktur, sondern um eine Verdopplung der Totalität³²⁷.

In der Subjekt- und Identitätsphilosophie der Moderne haben wir es also damit zu tun, daß das verbindliche und verbindende Allgemeine nicht mehr durch eine transzendente Instanz legitimiert werden kann, sondern von den Subjekten selbst begründet und gemäß des Prinzips der Subjektivität strukturiert werden muß. Habermas zufolge kann das Problem der Selbstbegründung nicht mehr durch den Rückgriff auf Werte und Maßstäbe gelöst werden, die ihr selbst nicht mehr zugehören, sondern die Selbstvergewisserung und -begründung der gegen die Herrschaft einer absoluten Autorität auf ihre Einsicht pochenden Subjekte muß ihre normative Kraft aus sich selbst schöpfen³²⁸. Die Frage nach dem Anderen und nach der Bestimmung durch den Anderen verlagert sich somit aus der Transzendenz in die Immanenz. Nun wird der empirische andere als Mensch entdeckt. Das verallgemeinerte Prinzip der Subjektivität übernimmt damit als Struktur die Begründungsleistung jeder Erkenntnis und allen Wissens. Indem nun das Individuum seinen eigenen Konstitutionsprozeß als eine Vermittlung von personaler und kollektiver Identität nachvollzieht, überwindet es die abstrakte Entgegensetzung von Individuum und Gesellschaft in einer Ich-Identität. Dadurch kann das Individuum seine Besonderheit als vermittelte begreifen und gerade dadurch seine Subjektivität behaupten. In diesen Übergängen von subjektiver Verallgemeinerung zu allgemeiner Subjektivität wird der Andere als Anderer ausgeschieden. 'Das Andere' wird auf 'empirische anderen' reduziert, so daß die empirischen anderen dann als Objekte erfahrbar und faßbar werden. Indem dann diese formal gleich gewordenen Subjekte bewußt eine Allgemeinheit konstituieren, in der sie freie Subjekte sein können, verliert der Andere überhaupt seine irreduzible Andersheit, weil er in ein kollektives Bewußtsein integriert wird. Das Subjekt, nun zum Subjekt der Geschichte geworden, setzt die strukturelle Gleichheit aller individuellen Bewußtseine voraus, konstituiert ein Bewußtsein, als ob es ein allgemeines Bewußtsein wäre, an dem die empirischen Subjekte sich messen lassen müßten. In dieser Perspektive ist die Andersheit nur noch in Form verschiedener Attribute und Prädikate auffindbar. Der Andere wird als besonderer zum Fall des Allgemeinen³²⁹.

³²⁶ Im Gegenteil zu der Vernunftphilosophie der Moderne, die für diese Fragen eine richtunggebende Antwort gefunden hat, geht es m.E. in einem interkulturellen Diskurs des Anderen erst um eine Hinterfragung und Dekonstruktion dieser Antworten.

³²⁷ Im Unterschied dazu wäre eine interkulturelle Vermittlung mittels der Dekonstruktion, die Differenz wahrt, ohne sie in eine Opposition zu verwandeln, die dann allein gemäß der Dialektik sich nur lösen ließe; also eine Vermittlung als eine Übersetzung und Verbindung, die sich nicht in eine imaginäre Einheit auflöst. Eine solche Vermittlung wäre als symbolische Bindung zu denken. Vgl. hierzu ausführlich Kap. V dieser Arbeit.

³²⁸ Vgl. Habermas 1985, S. 16 f sowie S. 29 f

³²⁹ Vgl. Guttandin 1980, S. 239

Andersheit, so als besondere Subjektivität verstanden, ist einer kollektiven Identität unterworfen, die sich als wahre Objektivität behauptet, weil sie sie konstituiert. Entweder sind das Subjekt und der Andere Produkte der kollektiven Identität, dann ist jede unvergleichliche Andersheit bloße Fiktion, oder sie sind ihre bewußten Produzenten, dann ist die Andersheit, d.h. das, was einen vom anderen unterscheidet, gerade die Subjektivität, das Selbst-Bewußtsein. In diesem Fall verbindet das Prädikat 'Produktionssubjekt' zu sein, alle mit allen anderen. Das Andere hört somit auf, das Andere zu sein. Alle werden erhöht zu sich selbst schöpfenden Geschöpfe, die auch den jeweils anderen mitbedingen, weil sie die Objektivität herstellen. Die Praxis gerät zu einem kollektiven Vermittlungsgeschehen, indem dem Anderen als anderem individuierten Subjekt die Aufgabe zukommt, seine Andersheit gemäß den allgemeinen Erfordernissen zu minimieren. Somit gerät diese kollektive Praxis selbst zum Subjekt, dem gegenüber die einzelnen Individuen auf den Status von Funktionsträgern. Die Besonderheit kann sich dann nur noch verwirklichen, wenn sie die Form des Allgemeinen und Kollektiven annimmt, das Allgemeine als allgemein verbindende und verbindlich anerkennt, um sich dadurch als Besonderheit selbst wissen zu können. Durch diese Bewegung verwirklicht sich aber genau die Vorherrschaft des Allgemeinen und Kollektiven als 'objektive Vernunft'³³⁰.

Damit ist im Zusammenhang mit der Frage nach dem Anderen die Fassung der Darstellung des Allgemeinen und Kollektiven nicht nur von theoretischem Interesse, denn wie die Relation Begriff - Reales in der Moderne aufgefaßt wird, ist nicht zu trennen davon, wie sie funktioniert. Die theoretische wie praktische Beziehung zum Anderen hängt ab und wird strukturiert von einer Technologie des Zeichens und einer jeweils bestimmten Sprachauffassung, was in den 'Epistemen' und Philosophien im Verlauf der 'modernen' Geschichte seinen Ausdruck gefunden hat. Demzufolge wird von diesen Auffassungen des Allgemeinen, die immer auch ein bestimmtes Verhältnis zur Abstraktion und zum Begriff implizieren, jeweils die Positionsbestimmung des Anderen determiniert. Michel Foucault, der diese Beziehungen anhand der Geschichte des Wahnsinns und in seiner Archäologie der Humanwissenschaften aufgezeigt hat³³¹, verweist in diesem Zusammenhang auf Todorovs eindringliche Schilderungen am Beispiel der Entdeckungsgeschichte von Mexiko³³².

4.3 Kritik an der Anthropologie der Moderne

Für das klassische Denken war die Endlichkeit nichts anderes als die Negation des Unendlichen, während ihr das Denken, das sich am Ende des 18. Jahrhunderts ausbildet, die Macht des Positiven zuspricht. Die anthropologische Struktur, die nun in Erscheinung tritt, spielt gleichzeitig die kritische Rolle der Grenze und die fundierende Rolle des Ursprungs. So ist der Andere der Spiegel, in dem das Subjekt sich selbst erkennt. Der Andere wird damit für prinzipiell identifizierbar gehalten, auch da, wo er im Unbestimmten bleibt. Dies ist ein Nicht-Wissen, das als Noch-nicht-Wissen vorgestellt wird. Das Andere ist nicht das Andere des Wissens, das eben real und nicht Wissen ist, sondern ein potentielles Wissen vom Anderen, das noch hervorgebracht werden kann. Der Versuch, das Wissen zu vervollkommen, ist die Treibfeder eines Denkens, das den Anderen nicht mehr als Anderen anerkennen kann, sondern das Undenkbare oder das Unendliche in eine Reihe endlicher Gestalten des Anderen auflöst. Somit entdeckt die abendländische Moderne den empirischen Anderen, der als konkreter anderer selbst eine positive Gestalt der Endlichkeit wird. Nicht mehr der ganz

³³⁰ Vgl. zu diesem Abschnitt Guttandin 1980, besonders S. 239 ff

³³¹ Vgl. Foucault 1969, als eine Geschichte des Anderen; sowie Ders. 1974, als eine Geschichte des Gleichen.

³³² Vgl. Todorov 1985

Andere, der unendlich Andere, nicht mehr Gott ist nun das unerreichbare Ziel der Erkenntnis, sondern der konkrete Andere³³³.

Nun brauchte man keine Metaphysik des Unendlichen mehr, weil man den empirischen Anderen zum Inhalt des positiven Wissens machte. Das Unendliche kann nur noch vom Denken der Endlichkeit aus gedacht werden. Gemessen an dem, was gewußt wird, erscheint das noch nicht Gewußte als das Unendliche, dessen Struktur aber selbst endlich ist und aus endlichen Gestalten besteht. Michel Foucault erläutert diesen Sachverhalt in einem Vergleich zwischen Kant und Hegel. Für Hegel ist das Unendliche im Unterschied zu Kant erkennbar, weil die Subjektivität in dieser Einheit ihre Wahrheit hat³³⁴. Die Analytik der Endlichkeit läßt so nur die Akkumulation des Wissens als unendliches Fortschreiten zu und sieht in dieser die Basis der 'Entwicklung' und des 'Fortschritts' der Moderne. In Gestalt einer absoluten Identität neigt das Denken der Endlichkeit dazu, die endgültige Wahrheit über das Wesen des Menschen und das Wesen des Anderen zu sagen, um damit selbst unendlich zu werden. In der Struktur dieses anthropologischen Denkens bedeutet der Besitz der Wahrheit des Anderen zugleich die Beseitigung und/oder Assimilierung des Anderen, indem er vollständig zum Selben gemacht wird. Diese Bewegung wäre die Bewegung zur Gottwerdung des Subjekts, das nur noch von sich zu sich fortwährend übergehen könnte und so die Hegelsche 'wahrhafte Unendlichkeit' realisiert hätte³³⁵.

Foucault zufolge bilden im 'Abendland' die Konstitution des modernen Subjekts und die Entdeckung und gleich Verkenning des konkreten Anderen eine Konfiguration, die nicht nur historisch gleichzeitig entstand, sondern auch logisch nicht voneinander getrennt werden kann. In dieser Konfiguration erlangt die Subjektivität eine gewisse Vorrangigkeit und Dominanz, weil ihr in dieser Struktur die Position des begründenden Zentrums zufällt. Dies bedeutet jedoch auf keinen Fall, daß das Problem des Anderen abgeleitet ist. Die Subjektivität erlangt ihre Position nur, weil sie ihre eigene Endlichkeit von der nun endlichen Gestalt des Anderen aus denken kann. Die Bedingung der Möglichkeit der Erkenntnis ist nicht die Subjektivität selbst, sondern die Endlichkeit³³⁶.

In dieser 'epistemologischen Ordnung' der Moderne kann laut Foucault der Andere nur eine Gestalt des Gleichen sein und das Verhältnis zwischen Ich und Anderem das der Wiederholung und Wiedererkennung. Die Endlichkeit „ist in der Figur des *Gleichen* die Identität und der Unterschied der Positivitäten und ihrer Grundlage. Man sieht, wie die moderne Reflexion beim ersten Verlocken dieser Analytik <...> sich zu einem bestimmten Denken des *Gleichen* - wo der Unterschied dasselbe ist wie die Identität - umwendet“³³⁷. Diese neuartige Verbindung zwischen dem Selben und dem Anderen konnte erst entstehen, als der Mensch als Zentrum dieser Struktur verstanden wurde, als Ort, der in sich das Empirische und das Transzendente vermittelt, obwohl schon Kant auf der Trennung beider Ebenen insistiert und dadurch die Grenzen der reinen Vernunft bestimmt hatte³³⁸.

³³³ Solange eine Metaphysik des Unendlichen notwendig war, damit den empirischen Inhalten im Raum der Repräsentation ein Ort zugewiesen werden konnte, gab es das Problem des empirischen Anderen sowenig wie das Problem des Menschen. Der Andere gehörte entweder zum selbstverständlichen Bestand des Lebens und zur Bestimmung des Ich oder er war absolut getrennt in einer anderen gesellschaftlichen Klasse, so daß er den Einzelnen nichts mehr anging oder nur noch als Schicksal; vgl. Mead 1973, S. 367

³³⁴ Vgl. Foucault 1974: Die Ordnung der Dinge, S. 380

³³⁵ Vgl. ebd.

³³⁶ Vgl. ebd., S. 384

³³⁷ Ebd., S. 381

³³⁸ Ebd., S. 384

Das Andere, das im Selben seinen Ort hat, kann als das Sein, das Unbewußte, der Andere oder die Sprache verstanden werden, so Foucault. Das Andere wird entdeckt als ein Ungedachtes, das im Denken nistet, welches von ihm gefangen wird, als der Mensch sich selbst als Subjekt und Zentrum der Struktur der Repräsentation entdeckt: „Der Mensch und das Ungedachte sind auf archäologischer Ebene Zeitgenossen³³⁹. Es ist das unauflösbare Andere, „ein wenig wie der blinde Fleck, von wo aus es möglich ist, ihn zu erkennen“³⁴⁰. Foucault schreibt: „Da es im Grunde ein insistentes Double war, *ist es nie für sich selbst in autonomer Weise reflektiert worden*. Das, dessen Anderes und Schatten es ist, hat ihm die komplementäre Form und den entgegengesetzten Namen gegeben“. Und doch ist das „ganze moderne Denken <...> von dem Gesetz durchdrungen, das Ungedachte zu denken, in der Form des *Für-sich* die Inhalte des An-sich zu reflektieren, den Schleier des Unbewußten zu lüften“³⁴¹.

Die radikale Andersheit wird somit im Denksystem der modernen Subjektphilosophie vertrieben, ausgeschlossen, bzw. festgehalten und assimiliert. Doch weil dies in Form einer ununterbrochenen Reflexion und Auseinandersetzung auf das Andere geschah und noch geschieht, entsteht der Eindruck, daß erst das moderne Denken dem Anderen Anerkennung und Achtung entgegengebracht habe, als sei das eigene Denken auf die Anerkennung und den Respekt vor dem Anderen gegründet. Diese vorgebliche Selbstbescheidung aber ist weder Anerkennung des Anderen noch Verantwortung vor dem Anderen, sondern sie gehorcht einem Imperativ, sich das Andere anzueignen, das Unbewußte bewußt, das Unverständliche verständlich, das Sinnlose zum Sinn und die Sprache der Intention des bewußten Subjekts dienstbar zu machen. Solange die Frage nach dem Anderen im Rahmen der Frage nach dem Subjekt gestellt wird, wird der Andere auf eine Gestalt des Gleichen reduziert. Foucault befragt daher die Grundkategorien der Moderne und stellt sie ins Licht der Geschichte der Denksysteme, der Episteme. Foucaults Archäologie relativiert somit unser Wissen, zeigt die Geschichtlichkeit auf einer strukturellen Ebene und decodiert die notwendigen Verkennungen einer Epoche. Damit gelingt es Foucault zu zeigen, daß ‘das Selbe und das Andere’ selbst eine historische Problematisierungsstruktur ist, die in einer Ordnung sich bewegt, die die Ordnung des Selben der Moderne ist und das Andere als Anderes ausschließt.

Das Denksystem der Moderne reflektiert Foucault zufolge zwar auf Sprache, aber jedoch so, daß gerade sie als der Bewußtseins- und Autonomiegarant des Subjekts angerufen wird. So dient Sprache dazu, das Bewußtsein zu zentrieren, es gegen das Unbewußte wieder zu stärken. Michel Foucault versucht in seiner Archäologie des Wissens gegen das Denksystem der Moderne auf die Geschichte der Sprachlichkeit hinzuweisen. Ihm zufolge können an den Funktionsweisen der Sprache, die die Ordnungen des Wissens strukturieren, Denkreulationen entziffert werden. Von der Sprache ausgehend, wird der metaphysische Diskurs der Subjektphilosophie der Moderne also dezentriert, indem die Unmöglichkeit eines selbsttransparenten Bewußtseins nachgewiesen wird. Die Linguistik stellt uns einem Sein gegenüber, das weder dialektisch noch totalisierend ist. Dieses Sein steht außerhalb oder unterhalb des Bewußtseins und des Willens. Der ‘Trug konstitutiver Subjektivität’³⁴² wird durchschaut, indem die Struktur der Sprache als Relation der Elemente zwischen zwei Relata (Signifikant / Signifikat) als unhintergehbare, unbewußte Codierung des Bezugs zur Welt erkannt wird. Es gibt keine unmittelbare Beziehung des Subjekts zum Anderen, weder zum Imaginären (Vorstellungen, Ideen, Empfindungen), noch zum Realen. Am Strukturalismus kritisiert Foucault dessen Metaphysik der geschlossenen Strukturen, womit Hegels

³³⁹ Vgl. ebd., S. 393

³⁴⁰ Vgl. ebd., S. 394

³⁴¹ Vgl. ebd.

³⁴² Von dem Adorno in seiner ‘Negativen Dialektik’ spricht; vgl. Adorno 1973, Bd. 6, S. 8

Geschichtskonzeption der zu sich selbst gekommenen Tätigkeit des menschlichen Geistes letztendlich bestätigt wird. Der Strukturalismus müßte allerdings somit als Erweiterung des Herrschaftsbereiches der Vernunft interpretiert werden. So fällt Metaphysikkritik des Strukturalismus wieder ins Kritisierte zurück, nicht zuletzt dadurch, daß die Strukturen, die analysiert werden, als geschlossene Strukturen betrachtet werden. Als geschlossene Strukturen gleichen diese aber einer metaphysischen Totalität, die durch das Repräsentationsschema von Signifikant und Signifikat bestimmt sind: „Jedes in Betracht gezogene Element wird als der Ausdruck einer Totalität aufgefaßt, zu der es gehört und die über es hinausgeht. Und man setzt so an die Stelle der Verschiedenheit der gesagten Dinge eine Art großen uniformen Textes <...>“³⁴³. Als Foucault dies schrieb, hat er möglicherweise an Hegel gedacht: Alle Aussagen verweisen auf die Totalität (Signifikat) und sagen zugleich etwas anderes, als diese eine Wahrheit (Signifikant).

Genau so ist auch das Verhältnis des Subjekts zum Anderen durch Vernunft strukturiert, das ein Spiegelverhältnis zweier Spiegel ist. Indem Foucault diese Struktur als Struktur der Vernunft erkennt, löst sich der Gegensatz von Mythos und Vernunft partiell auf. Descombes schreibt hierzu: „Das brutale Moment der Existenz zu zähmen, das Heterogene anzugleichen, dem Unsinnigen Sinn zu geben, den Sprachgebrauch zurechtzubiegen, das *Andere* in die Sprache des *Selben* zu übersetzen - das also ist der Wirkbereich der Mythen“³⁴⁴. Und das bedeutet eben eine Kritik der Geschichte, um dieser mythischen Funktion der Vernunft zu entkommen, um Hegel zu entkommen, um das Andere denken zu können und um einen Weg nach Außen zu finden. Folglich stellt Foucault die Frage: „Kann es noch eine Philosophie geben, die nicht mehr hegelianisch ist?“³⁴⁵.

Michel Foucault versucht der Metaphysik zu entkommen, indem er den anthropologischen Zirkel in seiner Funktionsweise beschreibt. Den Anderen und die Geschichte zu denken, ist nur möglich, wenn das Denken des Menschen, der ‘anthropologische Schlaf’, überwunden wird. Solange das Wesen des Menschen ausgehend von seiner gesellschaftlichen Erscheinungsweise her gedacht wird, reduziert man ihn auf den Status quo. Man hält ihm das Idealbild vor, das er nur unvollständig und fehlerhaft realisiert hat, und gibt vor, es zu erreichen, wäre die Utopie. Michel Foucault erkennt zwar die Fähigkeit des Subjekts zur Selbstreflexion an, analysiert jene Fähigkeit des Subjekts zur Selbstreflexion aber gerade als im Subjekt selbst wirkende Machtbeziehung. Foucault geht es darum, ein Subjekt zu denken, das nicht in der Identitätsfigur der Subjektivität der Moderne befangen bleibt und das ein anderes Verhältnis zu seiner eigenen Existenz wie auch zu anderen gewinnen kann³⁴⁶. Mit der Dezentrierung des Subjekts geht es bei Foucault somit nicht um eine Ausmusterung des Subjekts oder eine Umpolung und einen Austausch des Verhältnisses von Subjekt und Anderem, was auf eine bloße Umkehrung der Machtverhältnisse hinausläufe. Damit wird die Frage, wer das Zentrum besetzt, im ganzen obsolet. Bei Foucault geht es also nicht um eine Annullierung des Subjekts, sondern um das, was im Subjekt zwangsläufig immer schon annulliert wird, wenn man es als Subjekt denkt: Das ‘Opfer’ der Subjektivität ist also das Individuelle, wie schon die Kritische Theorie gezeigt hat. Deshalb denkt Adorno das Nicht-Identische als die Dimension, die das Subjekt erst zu seiner ‘Wahrheit’ kommen ließe. Auch Foucaults Ziel war es „eine Geschichte der verschiedenen Verfahren zu entwerfen, durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden“. Für Foucault ist das Subjekt „entweder in seinem Inneren geteilt oder von den anderen abgeteilt. Dieser Vorgang macht aus ihm einen Gegenstand. Die Aufteilung in Verrückte und geistig Normale, in Kranke und

³⁴³ Vgl. Foucault 1973: Die Archäologie des Wissens; S. 172

³⁴⁴ Vgl. Descombes 1981, S. 129 f

³⁴⁵ Vgl. Foucault 1977: Die Ordnung des Diskurses; S. 50

³⁴⁶ Vgl. Foucault 1986: Sexualität und Wahrheit III. Die Sorge um sich.

Gesunde, in Kriminelle und ‘anständige Jungs’ illustriert dies“. Daher „Nicht die Macht, sondern das Subjekt ist deshalb das allgemeine Thema meiner Forschung. Aber die Analyse der Macht ist selbstverständlich unumgänglich“³⁴⁷. Foucault erklärt das Subjekt nicht für tot, sondern das Subjekt ist für ihn bereits annulliert in der gesellschaftlichen Realität und zuvor durch die Subjektphilosophie der Moderne. Das verallgemeinerte Prinzip der Subjektivität verunmöglicht gerade die Individualität der Subjekte und die im emphatischen Subjektbegriff bestehende freie Einzelheit. Die Subjektphilosophie der Moderne unterstellt schon ein ganz bewußtes Subjekt, so daß es als Wissen erfaßt werden kann. Dieses Subjekt gewinnt seine Autonomie nur durch Verkennung seines Anderen.

4.4 Die Verkennungen und Entdeckungen des Anderen

Das Interesse der Naturwissenschaften bestand in der Neuzeit vor allem daran, über die Bewegung der Dinge und Gegenstände zu herrschen, sie vorauszusagen und durch technische Instrumente zu kontrollieren. Das ist die neuzeitliche Geburtsstunde des ‘transzendentalen Ich’: „Damit ist nicht das unverwechselbare Ich gemeint, das ‘ich’ selbst bin, kein Ich, das anklagbar und sterblich ist, sondern ein austauschbares Ich, das nach den universalen Gesetzen des Menschengeschlechts ewig, also nicht nach Menschenart lebt, denn jeder Mensch ist sterblich“³⁴⁸. Mit der griechischen Philosophie und Entdeckung des Logos fängt eigentlich die Karriere des transzendentalen Ich an: „Die Entdeckung des Selbst ist aber zugleich die Entdeckung des Anderen. Wenn das Selbst sein Licht erstrahlen läßt, dann zeigt sich am Rande die Dunkelheit des Anderen, die sich vor dem Licht verbirgt“³⁴⁹. Dem transzendentalen Ich kommt bei Hegel die Aufgabe zu, den Kosmos des Wissens zu organisieren, „bis alles Unwissen gelichtet und jedes Gegenüber aufgegeben ist“. Für Hegel existiert alle Wahrheit in der Form des Systems, so daß „außerhalb dessen schlechterdings keine Wirklichkeit angetroffen werden kann“. So wird selbst bei Hegel „das Streben nach Anerkennung durch den Anderen“ zur „Beunruhigung des Selben durch den Anderen“³⁵⁰. Somit treffen wir in der Philosophiegeschichte zwar auf eine überall auszumachende Differenz zwischen einem ins Wissen getauchten Ich und dem Anderen an, jedoch ist die Anerkennung dieser Differenz häufig mit einem Bedauern verbunden. Die Philosophietradition der Moderne hatte sich zum Ziel gesetzt, die Asymmetrie von Bekanntem und Unbekanntem zu beseitigen, das Andere zum Eigenen zu machen, die Andersheit und die Unbekanntheit zu assimilieren. Durch die Anerkennungspolitik der Moderne „wird das Unbekannte, raffinierter noch und verborgener als im dialektischen Schluß, zu einem Bekannten gemacht und in den Überblick des Seins gezogen“³⁵¹. Die Anerkennung des Anderen ist aber keine einmalige Sache, denn die Erfahrung lehrt, „daß die Andersheit des Anderen sich immer neu geltend macht“. Daher scheitern jegliche geschlossene Systeme an der ‘Wirklichkeit’ des Anderen. Denn das Andere läßt sich in das Selbe nicht auflösen, wie Hegel es will³⁵². Auch der Historismus ordnet die Ereignisse äußerlich zueinander, weil sie den immer wiederkehrenden Einbruch des Anderen in die Geschichte nicht (an)erkennt. Deshalb wird ‘der Vergleich des Unvergleichlichen’ beim Historismus möglich. Damit bringt der Historismus das Andere letztendlich zum Verschwinden³⁵³.

³⁴⁷ Vgl. Foucault 1986: Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts; S. 103

³⁴⁸ Vgl. Hatrup 1999, S. 28

³⁴⁹ Ebd., S. 31

³⁵⁰ Ebd., S. 32

³⁵¹ Ebd., S. 37

³⁵² Ebd., S. 37

³⁵³ Ebd., S. 40

Für das Denksystem der Moderne ist das (der, die) Andere sowohl das Besondere, Konkrete, Subjektive, Unmittelbare als auch das Verallgemeinerte, Kollektive, Abstrakte, Objektive, Vermittelte. Deshalb liegt das Problem der begrifflichen Fassung des Anderen im Denksystem der Moderne und dessen Ordnungsstrukturen in der Reduktion des Anderen auf das, was diese logischen Begriffe fassen können, d.h. in der Reduktion des Anderen auf das Selbe. Die Frage nach der begrifflichen Fassung des Anderen bietet uns aber ebenfalls die Möglichkeit, das Funktionieren dieser Grundbegriffe selbst zu erkennen und die Bestimmung des Verhältnisses von Ich, als Ort der Reflexion, und dem Anderen, als Reflektiertem, als vom Spiel dieser logischen Begriffe selbst konstituierte zu begreifen. Die Subjektphilosophie der abendländischen Moderne konstruiert schon ein ganz bewußtes Subjekt, so daß es als Wissen erfaßt werden kann. Dieses Subjekt gewinnt seine Autonomie nur durch Verkenning seines Anderen. Für das Verständnis von Gründen der Verschiebung der Perspektive im 'Abendland' ist daher sinnvoll, mit Foucault auf die archäologische Spurensuche nach dem 'Anderen' der Moderne zu gehen.

Nachdem im Verlauf des späten Mittelalters und zum Beginn der Neuzeit aus dem 'Abendland' ein 'christliches Abendland' wurde, steht am Anfang der Neuzeit vor allem die (Wieder)Entdeckung des Anderen. Die Entdeckung des Anderen wird dadurch ermöglicht, daß man von einem anderen Funktionieren des Zeichens, also von einem anderen Verhältnis zur Sprache und zum Wissen, ausgeht. Die Lösung des Zeichens vom Referenten ermöglicht der europäischen Neuzeit eine radikale Wirkung auf das Andere und zeichnet somit die 'Überlegenheit' der europäischen Neuzeit im Verstehen des Anderen aus. Dieses Verstehen aber ist auf die Zerstörung des Anderen und dessen Vereinnahmung zu eigenen Zwecken und eigener Herrschaft ausgerichtet, wie dies am Beispiel des Kolonialismus und Dialektik der Aufklärung erläutert wurde. Das Andere scheint dann nur ein Effekt der Zeichen zu sein, deren sich das Ich bedient. Die neue Technologie des Zeichens dank einer Lösung vom Referenten erlaubt zwar den anderen zu 'erkennen', doch zugleich ist diese Erkenntnis dem Prinzip der Subjektivität unterworfen, das im Laufe der Neuzeit sich immer stärker ausprägte und dann von Descartes als Prinzip expliziert worden ist³⁵⁴. In einem Rückblick auf die Konstitution der modernen Subjektivität samt der modernen Technologien im weitesten Sinne können wir daher folgern, daß sowenig strukturell das Verstehen das Zerstören verhindert hat, sowenig führte auch historisch der Weg zwangsläufig von Sklaverei und Kolonialismus zur Kommunikation als Anerkennung des Anderen als Anderem.

Die Struktur des Problems, daß also Gleichheit und Differenz immer mit Identifikation und/oder Unterwerfung des Anderen gekoppelt sind, hat sich historisch und soziokulturell tradiert und in unterschiedlichen Formen in allen Entdeckungen des Anderen wiederholt, die folgten. Die im Wissen artikulierten Auffassungen vom Anderen, trotz aller Verschiedenheiten, gewinnen ihre Einheit durch ihre Zugehörigkeit zu einer Epoche, die durch das Prinzip der Subjektivität bestimmt ist. Die Unterbrechung der Selbstverständlichkeiten macht sich nicht fest an einer Schwäche, einem Mangel oder Defizit, sondern im Gegenteil an einer alles durchdringenden, vereinnahmenden und totalisierenden Haltung der Moderne. So hat sich auch die Subjekt-Objekt-Beziehung im Laufe der Neuzeit von einem programmatischen Projekt zu einer universalen Norm ausgebreitet. Dieser Beziehung entsprechend bildet sich auch eine bestimmte Sprachauffassung aus. In dieser Sprache ist eine Bestrebung angelegt, sich zu totalisieren, damit das Subjekt des Selbstbewußtseins sich vollends entwickeln und mit ihm die Vernunft sich 'objektiv' verwirklichen kann. Dem Verlust des Außen, des Heteronomen und radikal Fremden entspricht eine Vorherrschaft des Imaginären, das keine Grenzen und Gesetze mehr anerkennt, an denen es seine eigene Differenz noch realisieren könnte. Die Verwerfung der

³⁵⁴ Vgl. Foucault 1974: Die Ordnung der Dinge; S. 377

uneinnehmbaren Andersheit des Anderen und die Verleugnung der inneren Spaltung (als der immanenten Andersheit) führen zu einem Differenzverlust zwischen Ich und Welt, dem Imaginären und dem Realen und setzen zugleich ein Zerstörungspotential frei, das in der absoluten Selbstvernichtung enden könnte, weil die Andersheit der Welt, der Natur, der Anderen und des eigenen Anderen nicht mehr als die eigene Existenzbedingung erfahren und anerkannt wird. Die vollendete Weltherrschaft des autonomen Subjekts wäre zugleich der absolute Weltverlust und der Tod des Subjekts³⁵⁵.

Die Frage nach dem Wissen und dem Wissenden verlangt also, das Selbstverständnis der Moderne zu hinterfragen. Aber ohne eine Berührung des Prinzips der Subjektivität und die Position des identischen Subjekts kann sich das Verhältnis zum Wissen kaum verändern. Denn gerade die Struktur der Selbstbeziehung des erkennenden Subjekts und deren Verkörperungen stehen zur Diskussion und damit das Verhältnis zum Anderen. Indessen gerät jeder Versuch, die Position des erkennenden Subjekts in Frage zu stellen oder gar zu verschieben, in den Verdacht der Gegenaufklärung. Solange das Andere der Vernunft im Inneren der Vernunft und somit prinzipiell im Verfügungsbereich des Subjekts lokalisiert wird, befindet man sich auf der Seite der Aufklärung. Wird aber dagegen das Andere radikal außerhalb der Vernunft und damit jenseits des individuierten Subjekts situiert, das über es nicht verfügen kann, es sei denn, es gäbe seine Identität auf, dann befindet man sich auf der Seite der Gegenaufklärung und des Irrationalismus. Dabei ist ein anderes Verhältnis zum Wissen, zur Sprache und zum Anderen nämlich nur dann möglich, wenn es der Alternative von Identifikation des Anderen durch das Ich und Annullierung des Subjekts durch das Andere entkommt. Foucaults Ethnologie der abendländischer Vernunft und deren Rationalität richtet ihre Aufmerksamkeit daher besonders auf die in der europäischen Kultur wirksamen Grenzziehungen. Foucault nimmt den Faden seiner historischen Untersuchung in der Renaissance auf: Im späten Mittelalter sind zwar Maßnahmen des Ausschlusses, der Exklusion und der Einsperrung gebräuchlich, eine systematische Ausschließung findet aber nach Foucaults Darstellung erst im Zeitalter der Vernunft statt. Hier kommt die entscheidende Wendung im Selbstverständnis der Vernunft zum Ausdruck. Die Welt gehört von jetzt ab ganz und gar dem denkenden Subjekt. Aufklärung und Französische Revolution haben den Menschen zum Vernunftbegabten Subjekt und zum freien Glied der Gesellschaft erhoben. Das Recht auf Freiheit leitet sich von der Fähigkeit zum Vernunftgebrauch ab. Ist die Vernunft beschränkt, muß auch die Freiheit eingeschränkt werden. Der Naturgeschichte ist die Aufgabe gestellt, die zwischen den Wörtern und den Dingen bestehende Distanz zu verringern, indem sie das Gebiet des Sichtbaren namentlich erfaßt und mit Hilfe von Klassifikationsmethoden aufteilt. Zu Beginn des 19. Jahrhundert taucht der Mensch (weiß, männlich, europäisch, ...) in der Ordnung des Wissens auf und nimmt die bisher vakante Position des betrachteten Betrachters ein, etabliert sich als privilegiertes Objekt der Wissenschaft und als Subjekt jeder Erkenntnis. Leben, Sprache und Arbeit determinieren ihn und weisen ihm die Endlichkeit als sein Schicksal zu³⁵⁶. In dieser Analytik der Endlichkeit ist der Mensch eine 'seltsame, empirisch-transzendente Dublette', d.h. die Bedingungen der Erkenntnis verweisen auf ein Wesen, das selbst empirischer Inhalt der Erkenntnis ist. Ob man den Zugang zu diesem Wesen mittels präziser naturwissenschaftlicher Methoden zu finden hofft oder es im sozialen Kontext und im historischen Prozeß entdecken möchte, spielt laut Foucault keine Rolle - der Positivismus wie der Marxismus fallen seinem Verdikt gemäß hinter Kant zurück. Erst Nietzsche wird das Verdienst einer Erschütterung der anthropologischen Episteme zugeschrieben. Die Verheißung des Übermenschen erinnere

³⁵⁵ Vgl. ebd., S. 377 f

³⁵⁶ Ebd., S. 379 ff

daran, „daß unser modernes Denken vom Menschen, unsere Sorge um ihn, unser Humanismus heiter auf seiner grollenden Nichtexistenz schließen“³⁵⁷.

Eine weitere Konsequenz aus der epistemologischen Situation ist laut Foucault das kompliziert gewordene Verhältnis von Denken und Sein. Das ‘Cogito’ vermag nicht mehr kraft eines souveränen Akts, wie noch Descartes befunden hat, die Evidenz des Seins zu bestätigen, da der denkende Mensch seine Realität von Mächten determiniert vorfindet, die er nicht beherrscht. Das Selbstbewußtsein hat seine Allmacht verloren und sieht sich in eine stete Konfrontation mit dem Ungedachten, mit dem Anderen, mit dem Unbewußten und der Entfremdung verwickelt. Die letzte Konsequenz ist der Verlust des Ursprungs, denn der Mensch existiert unter Voraussetzungen, die sich im Dunkel einer mit seiner Biographie nicht identischen Geschichte verlieren³⁵⁸. Auch die Humanwissenschaften, d.h. jene Disziplinen, die es nicht mit den lebenden, arbeitenden und sprechenden Menschen zu tun haben, sondern mit Menschen, die sich durch diese Aktivitäten erkennen, haben sich Foucault zufolge nur herausbilden können dank der Übernahme von Modellen, die sich in anderen Wissenschaften bewährt haben. Die Psychologie orientiert sich am Modell der Biologie: Der Mensch erscheint als Wesen mit Funktionen, wird stimuliert, reagiert darauf mit Anpassung, muß also Normen der Anpassung finden. Die Soziologie orientiert sich am ökonomischen Modell. Der Mensch, ausgestattet mit Bedürfnissen und Wünschen, gerät in der Gesellschaft in Konflikte. Diese versucht der Mensch zu meistern, indem er sich Regeln unterwirft. Die Literaturwissenschaft nimmt bei der Sprachuntersuchung Anleihen auf. Menschliches Verhalten ist voller Bedeutung, die Spuren dieses Verhaltens konstituieren ein System von Zeichen. Funktion und Norm, Konflikt und Regel, Bedeutung und System organisieren das gesamte Gebiet menschlicher Erkenntnis, wobei die einzelnen Begriffspaare nicht auf eine Disziplin fixiert sind³⁵⁹.

Foucault setzt seine Abhandlung mit einer systematischen Dekonstruktion herkömmlicher Arbeitsinstrumente der Ideen- und Wissenschaftsgeschichte fort. Als unbrauchbar werden die Begriffe der ‘Tradition’, des ‘Einflusses’, der ‘Evolution’ und des ‘Geistes’ deklariert, da sie die Illusionen der Kontinuität aufrechterhalten: Das Subjekt einer Aussage ist nicht identisch mit dessen Autor, sondern mit dem Platz der Artikulation. Wenn Foucault das Selbstverständnis der abendländischen Vernunft und die tastenden Versuche der Wissenschaften mit den moralischen und ökonomisch motivierten Ausschlußmechanismen konfrontiert, handelt es sich auch um eine politische Stellungnahme. Auf dem Spiel steht also die Ordnung, innerhalb welcher Denken und Erkennen allererst möglich ist, oder besser: unser leichtfertiges Vertrauen in solchen Ordnungen. Foucault geht es mithin um den Nachweis der „schizophrenen Grunderfahrung vom Unfundierten, vom Unernten aller Ordnung“. Foucault hat sein Unternehmen als ‘Ethnologie der eigenen Kultur und ihrer Rationalität’ umrissen. Es handelt sich darum, die Geschichte des Denkens vom

³⁵⁷ Vgl. ebd., S. 389

³⁵⁸ Gemeint sind biologische Prozesse, institutionalisierte Formen des Wirtschaftens und etablierte Sprachen.

³⁵⁹ Somit nimmt Foucault in gewisser Hinsicht die Tradition der Ideologiekritik auf. Foucaultsche Archäologie will als Teil der neuen Geschichtsschreibung zur immanenten Beschreibung der Monumente zurückkehren. Die bekannteste Konsequenz dieser Verlagerung ist wohl die Abwendung vom Plan einer globalen Geschichte, die sämtliche Phänomene einer Kultur und Epoche auf ein Zentrum bezieht. Die neue Geschichte geht dezentrierend vor und ist damit ein Ergebnis jener epistemologischen Revolution, die gemeinhin mit den Namen von Marx, Nietzsche, Freud, Saussure und Levi-Strauss assoziiert wird. Vielfach wird diese Dezentrierung als Bedrohung empfunden, da die kontinuierliche Geschichte „das unerläßliche Korrelat für die Stifterfunktion des Subjekts (vgl. Foucault 1973: Archäologie des Wissens; S. 23) ist, welches darin seine Heimat finden und seine Herrschaft errichten kann.“

transzendentalen Narzismus zu befreien und damit jene Dezentrierungsarbeit voranzutreiben, die wir heute vor allem mit der Freudschen Psychoanalyse assoziieren³⁶⁰.

Es gibt Foucault zufolge eine Allianz zwischen Wissen und Macht, also die Verflechtung der Wissenschaften mit den politischen und militärischen Apparaten, die seit jeher bestanden hat³⁶¹. Jede Wissenschaftsgeschichte ist so lange zum Scheitern verurteilt, wie sie an der Trennung von Logos und Mythos, von Wissen und Fiktion festhält und vor den Isomorphismen, den formalen Äquivalenzen zwischen wissenschaftlichen Systemen, Fabeln, Romanen, Gemälden, Maschinen und Produktionsinstrumenten die Augen verschließt. Wo diese Autonomie nicht gewonnen ist, sollte man nicht von Wissenschaftsgeschichte, sondern von Archäologie sprechen³⁶². Was Foucault von der Phänomenologie trennt und was sein ganzes Werk wie ein roter Faden durchzieht, ist die Infragestellung der Souveränität des Subjekts und des Bewußtseins. Foucault hat diesbezüglich verschiedentlich auf die Anregungen hingewiesen, die er von bestimmten Strömungen der Literatur empfangen hat. Nachdem ihn die Lektüre Nietzsches aus dem 'dialektischen Universum' herausgerissen hat, begegnet er der Thematik des Verschwindens des Subjekts und der Selbstmächtigkeit der Sprache in vielfältiger Gestalt: „Das Spiel von Grenze und Überschreitung ist heute wohl der wesentliche Prüfstein eines Denkens des 'Ursprungs', dem uns Nietzsche von Anbeginn seines Werkes an überantwortet hat - eines Denkens, das Kritik und Ontologie in einem ist, eines Denkens, das die Endlichkeit und das Sein denkt <...> Man kann sagen, daß es aus der Öffnung der abendländischen Philosophie hervorgegangen ist, die Kant vollzogen hat, als er in einer noch rätselhaften Weise den metaphysischen Diskurs mit der Reflexion über die Grenzen unserer Vernunft verband“³⁶³.

Die Herausforderung des Anderen muß daher neu und anders gestellt werden, wie dies Foucault in seiner 'Archäologie des Wissens' mit aller Deutlichkeit erkannte. Dementsprechend ist der Ausbruch aus der Verslossenheit nur möglich, indem die 'Spur' des Anderen aufgenommen wird. Dies ist nur durch ein 'Denken des Außen' (Foucault) möglich: Die irreduzible Fremdheit sich nicht anzueignen, den Selbstwiderspruch bei diesem Denken auszuhalten, das hermeneutische Verstehen-Wollen unterlaufen, dennoch verstehen wollen, was das Andere am Anderen ist und bleibt³⁶⁴. Dieses Denken des Außen widersteht einem jeden Identitätsdenken. Diese Haltung vom Denken des Außen nimmt damit eine Position ein, die den Zentrumsanspruch des Subjekts der abendländischen Moderne als Machtanspruch deutlich werden läßt und an der Alterität festhält. Den Anderen als Anderen zu denken heißt Abschied nehmen von Hegel und der Vollendung des Projekts der Moderne, denn bei diesen es sich um den Glauben an eine Vollendung des Menschen handelt. Im 'Poststrukturalismus' Foucaults zeigt sich ein neuer Blick auf die theoretische, gesellschaftliche und politische Verhältnisse, also auch auf die Menschenverhältnisse und auf die Andersheit des Anderen. Für Foucault gilt es nun, die Andersheit des Anderen zu denken. Der Weiterführung der Foucaultschen 'Spurensuche' in der Subjektphilosophie der Moderne widmet sich die Derridas sprachphilosophische Dekonstruktion.

³⁶⁰ Vgl. Puder 1973, S. 320

³⁶¹ Vgl. hierzu auch Bauman 1995

³⁶² Vgl. Foucault 1973: Archäologie des Wissens; S. 27 ff

³⁶³ Vgl. Foucault 1974: Von der Subversion des Wissens; S. 40

³⁶⁴ Vgl. ebd.

5. Die sprachphilosophische Dekonstruktion der logozentrischen Ordnungsstrukturen der Moderne

Die zweite Form der Vernunft- und Subjektkritik, auf die ich jetzt hinsteuere, die sprachphilosophische Dekonstruktion der Moderne, möchte ich zunächst kurz mit dem Namen 'Wittgensteinsche Reflexion' belegen, weil sie sich zuerst beim späten Wittgenstein in aller Schärfe formuliert findet. Es handelt sich hier um die philosophische Dekonstruktion rationalistischer Konzeptionen des Subjekts und der Sprache; insbesondere um die Dekonstruktion der Vorstellung, das Subjekt mit seinen Erlebnissen und Intentionen sei die Quelle sprachlicher Bedeutungen. Stattdessen könnte man auch, im Sinne Wittgensteins, von einer Kritik der 'Namens-Theorie' der Bedeutung reden: die kritisierte Vorstellung ist, daß sprachliche Zeichen Bedeutung erlangen, indem jemand, ein Zeichenbenutzer, etwas Gegebenem - Dingen, Klassen von Dingen, Erlebnissen, Klassen von Erlebnissen, usw. - ein Zeichen zuordnet, also einer irgendwie 'gegebenen' Bedeutung einen Namen zuordnet. Eine solche Namenstheorie der Bedeutung scheint tief im Bewußtsein - oder doch im Vorbewußtsein - der abendländischen Philosophie verankert zu sein. Die skeptische Frage Wittgensteins lautet: „Wie kann ich wissen, wovon ich rede? Wie kann ich wissen, was ich meine?“ Dekonstruiert wird durch die sprachphilosophische Kritik das Subjekt als Autor und als letzter Richter seiner Sinn-Intentionen.³⁶⁵

Bei der Beantwortung dieser von Wittgenstein formulierten Fragen werde ich mich auf Überlegungen von Jaques Derrida beziehen, die an einigen zentralen Punkten als Reformulierungen und Weiterführungen Wittgensteinscher Einsichten verstanden werden können. Die wichtigsten Begriffe Wittgensteins in diesem Zusammenhang sind diejenigen der 'Regel' und des 'Sprachspiels'. Wichtig ist der neue philosophische Gebrauch, den Wittgenstein von diesen Begriffen macht. Die Regeln, um die es hier geht, dürfen gerade nicht verwechselt werden mit dem, was man unter Regeln - regulativen oder konstitutiven - gemeinhin versteht; und Sprachspiele sind keine Spiele, sondern Lebensformen: Ensembles von sprachlichen und nicht-sprachlichen Tätigkeiten, Institutionen, Praktiken und den in ihnen 'verkörperten' Bedeutungen. Daß die Begriffe der 'Regel' und der 'Bedeutung' ineinander verwoben sind, äußert sich darin, daß Regeln eine intersubjektive Praxis bezeichnen, in die jemand eingeübt werden muß, daß Bedeutungen wesenhaft offen sind, und daß, wenn man von der Bedeutung eines sprachlichen Ausdrucks spricht, diese 'Identität' der Bedeutung mit einem Index der Andersheit - sowohl im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Sprache und Wirklichkeit als auch im Hinblick auf das Verhältnis zwischen Sprecher und Sprecher - versehen werden muß. Hiermit lösen sich die Bedeutungen als Gegenstände eigener Art auf: als etwas ideal, oder psychologisch, oder in der Wirklichkeit Gegebenes³⁶⁶.

Wie die psychologische und sozialphilosophische Kritik der modernen Vernunft, so führt auch die sprachphilosophische Kritik der Subjektphilosophie zur Entdeckung eines 'Anderen der Vernunft' im Innern der Vernunft. Aber es handelt sich um ein jeweils anderes 'Anderes der Vernunft'. Während es sich bei der psychologisch-sozialphilosophischen Dekonstruktion des Subjekts um die Entdeckung libidinöser Kräfte und sozialer Macht im Innern der Vernunft handelt, handelt es sich bei der sprachphilosophischen Dekonstruktion des Subjektivismus um die Entdeckung einer Intentionalität und Subjektivität vorausliegenden Quasi-Faktums: sprachlicher Bedeutungssysteme, Lebensformen, einer in bestimmter Weise sprachlich erschlossenen Welt. Hierbei handelt es sich nicht um eine Welt

³⁶⁵ Vgl. Wellmer 1985, S. 80 ff

³⁶⁶ Vgl. ebd., 82 ff

ohne Subjekte, ohne menschliches Selbst; es handelt sich vielmehr um eine Welt, in der die Menschen jeweils in verschiedener Weise ‘sie selbst’ oder nicht sie selbst sein Können³⁶⁷.

Aufgrund der strukturellen Möglichkeit der Wiederholung trägt der Gebrauch jedes sprachlichen Typs einen Index unkontrollierbarer Veränderung. Die Identität von Bedeutungen konstituiert sich Derrida zufolge allererst in der Kette der Zeichenverwendungen; zum Sein sprachlicher Bedeutung gehört die Möglichkeit einer irreduziblen Pluralität von Verwendungsweisen von Worten ebenso wie die unabschließbare Möglichkeit einer Verschiebung und Erweiterung des sprachlichen Sinns³⁶⁸. Die sprachphilosophische Kritik des Rationalismus und Subjektivismus der Moderne bietet somit einen Anlaß, über ‘Anerkennung des Anderen’, ‘Verantwortung’, ‘Andersheit’ oder ‘Selbstbestimmung’ in neuer Weise nachzudenken.

5.1 Dekonstruktion als Arbeit an der Sprache

Die Dekonstruktion von Derrida ist keine Methode, sondern stellt eher eine Strategie oder Praxis dar. Sie ist eine spezifische Lesart von Texten. Derridas Arbeit zielt darauf, der totalisierenden Sprache andere Formen danebenzusetzen. Deshalb unternehme ich in dieser Arbeit mit Hilfe der Dekonstruktion als Praxis oder Strategie der Interkulturalität den Versuch, durch Verschiebung und Neukombination die bisher stattgefundenen interkulturellen Diskurse um die Andersheit von innen her zu überschreiten. Die Beschäftigung mit dem Thema ‘Interkulturalität’ ist somit eingebunden in das Projekt einer grundsätzlichen Untersuchung der Grundlagen des westlichen Denkens, um zu einigen Hypothesen zu gelangen, weshalb Interkulturalität, Ambivalenz und Vielfalt in der Moderne unterdrückt wurden.

Der Versuch, ‘Dekonstruktion’ zu beschreiben, unterliegt der Schwierigkeit, daß Dekonstruktion - so wie Derrida sie praktiziert - keine Methode, sondern eher eine Strategie oder eine Praxis ist. Sie bietet also kein Schema an, das als verallgemeinerbare Handlungsanweisung theoretisch erklärbar wäre. Ihre Form ändert sich je nach Untersuchungsgegenstand und Situation. Einleitend und zur ersten Orientierung ließe sich feststellen, daß Dekonstruktion eine spezifische Lesart von Texten ist. Derrida befragt diese nach ihren impliziten Prämissen und versteckten Widersprüchen. Den sprachlichen Regeln und Besonderheiten solcher Texte widmet er besondere Aufmerksamkeit. Derrida geht davon aus, daß in der Geschichte immer ein metaphysisches Zentrum, eine konstitutive ‘Wahrheit’, durch ein anderes ersetzt wurde. Jeder Umsturz einer alten, nun als illusionär entlarvten Wahrheit hatte unweigerlich die Etablierung einer neuen sinnstiftenden ‘Wahrheit’ zur Folge. Jede Epoche, jede Gesellschaft orientiert sich an einer (offensichtlichen oder impliziten) zentralen Idee: So wurde beispielsweise im Gefolge der europäischen Aufklärung der Glaube an die Allmacht Gottes mit dem Glauben an die Macht des Menschen kraft seiner Rationalität ausgetauscht; das System der ‘zentrierten Struktur’ reproduziert sich auf diese Art immer weiter, obwohl jede Revolution, jeder geistige Umsturz scheinbar Neues schafft. Jede Zerstörung des vorausgehenden Alten bedingt eine Veränderung, die an sich ‘auf dasselbe hinausläuft’. Deshalb kann das Ziel von Dekonstruktion nicht die Zerstörung oder Überwindung von traditionellen Denkweisen sein, vielmehr versucht sie durch Verschiebung und Neukombination die Diskurse von innen her zu überschreiten³⁶⁹. Die einfache, von außen

³⁶⁷ Vgl. ebd., S. 86 f

³⁶⁸ Vgl. ebd., S. 87 ff

³⁶⁹ Auch die ‘Dekonstruktion’ als Praxis oder Strategie der ‘Interkulturalität’ ist ein Versuch, durch Verschiebung und Neukombination, die bisher stattgefundenen interkulturellen Diskurse von innen her zu überschreiten.

wirkende Dekonstruktion des Althergebrachten führt zu keiner wirklichen Veränderung der Grundstruktur. Diese kann, wenn überhaupt, allenfalls durch intern stattfindende strukturelle 'Bearbeitung' allmählich verändert werden.

Sprache als allen wissenschaftlichen Texten, als allen Disziplinen gemeinsame Schicht, strukturiert das Denken. Dies ist der Grund, warum Derrida der Frage der Sprache in den von ihm gelesenen Texten besonders intensiv nachgeht. Selbst ein sogenannter 'wissenschaftlicher' Schreibstil ist nicht einfach 'neutral', sondern er verwendet spezifische Wendungen und Begrifflichkeiten, die bei genauer Untersuchung ebenso 'Inhaltliches' enthüllen können, wie die vermeintliche Aussageebene eines Textes. 'Stil' und 'Bedeutung' sind untrennbar miteinander verbunden. In Entgegensetzung zu einer Sprachtheorie, die von der Einheit des sprachlichen Zeichens, von der Einheit des Bezeichnenden (Signifikant) und des Bezeichneten (Signifikat) im Zeichen ausgeht, sind für Derrida die Differenzen allein konstitutiv für den Bedeutungsprozeß. Das gesprochene oder geschriebene Zeichen 'an sich' ist kein Bedeutungsträger. Jedes sprachliche Element - ob Phonem oder Graphem - kann sinnvoll nur in einer Kette oder einem Netz von Elementen gedacht werden, innerhalb derer es sich von den anderen Elementen der Kette oder des Netzes unterscheidet. Es besteht nicht als Präsenz seiner selbst, sondern als Verweis auf andere Elemente. Sprache wäre demnach nicht als ein System von geschlossenen Einheiten, sondern als ein Verweisungsnetz charakterisiert. So stehen Begriffe wie 'Präsenz', 'Einheit', 'Wahrheit' oder 'Geschichte' in enger Verbindung mit dem System der 'zentrierten Struktur'. Diese traditionell für das europäische Denken konstitutiven Begriffe sind für Derrida vielschichtig und widerspruchsvoll. 'Bedeutungsebene' und 'Repräsentationsebene' der Sprache sind miteinander vernetzt, d.h. es ist keine Bedeutung denkbar, die unabhängig vom sprachlichen Raum, von der Bewegung des Verweisens, wäre. Das 'Eigentliche' oder das 'Gemeinte' ist untrennbar von seiner 'Repräsentation'; Derrida verwendet dafür den Begriff der 'ursprünglichen Repräsentation'³⁷⁰.

Wenn Heterogenität (Vielheit) und Verräumlichung (als Bewegung des Verweisens) Merkmale der Sprache sind, so sind 'Begriffe' als solche nicht mehr einer festgelegten Bedeutung zuzuordnen; dieses wäre eine Vereinfachung komplexer Zusammenhänge³⁷¹. Das hierarchische System binärer Oppositionen (wahr/falsch, gut/böse, aktiv/passiv, Kultur/Natur, männlich/weiblich, usw.), welches im westlichen Denken eine grundlegende Rolle spielt, wird damit äußerst fragwürdig³⁷².

'Bedeutung', 'Sinn', 'Wahrheit' werden nach Derridas Sprachauffassung und dem daraus folgenden Textverständnis zwar nicht obsolet, aber unreduzierbar vielfältig. Ein Text kann nicht mehr als abgeschlossenes Ganzes mit einem ermittelbaren Sinn gedacht werden, sondern als ein offenes Gewebe von Zitaten, von Verweisen auf andere Texte. Vielfältig und vielschichtig, ist er letztendlich in seiner Aussage unentscheidbar: „Jeder Text ist <...> eine Maschine mit zahlreichen Leseköpfen für andere Texte, die auf diese Weise miteinander in Verbindung stehen, sich überwachen, einander antworten, die zugleich aneinandergeschaltet, geteilt und verwachsen sind. Dadurch sind sie, was ihren Code, ihr Geschlecht anbelangt, unentscheidbar geworden. Sie sprechen jeweils in der Sprache des anderen und kennen sich nicht einmal <...>: Einzug eines Textes, einer Sprache in eine andere, gewaltsames Übersetzen dieses Zuges ans Ufer einer anderen Sprache, in die Sprache eines anderen, was

³⁷⁰ Vgl. Derrida 1983: Grammatologie.

³⁷¹ Daher auch der 'Begriff' der 'Interkulturalität' ist keineswegs einer schon von irgend einem Wissenschaftler festgelegten Bedeutung ein für allemal zuzuordnen, so daß man aus diesem Grund den Begriff der Interkulturalität in Abrede stellt.

³⁷² Siehe dazu z.B. Derrida 1991: Gesetzeskraft; S.17

gleichsam ein Über-die-Ufer-Treten hervorruft, das alle trennenden Grenzen zum Schwinden bringt: es gibt keinen Rahmen mehr, keinen Rand, keine sichere Grenze zwischen einem Text und seinem Draußen, zwischen dem Ende und dem Abbrechen eines Textes, zwischen der Einheit eines Korpus, dem Titel, den Rändern, usw. Nur noch ein differentiales Netz, ein Gewebe von Spuren, die endlos auf Anderes verweisen, sich auf andere differentiale Spuren beziehen³⁷³. Das Markieren eines festen Standpunktes oder einer bestimmbar Position in diesem Verweisungsgeflecht ist nur als Gewaltakt möglich. Jede vermeintlich abgrenzbare, eindeutige Bestimmung von 'Sinn' ist die Reduktion einer mehrdimensionalen Vielheit auf eine eindimensionale Vereinheitlichung. Eine außerhalb des sprachlichen Systems lokalisierte 'objektive' Perspektive ist undenkbar, da ein anderes Denken auf einer 'anderen' Sprache basieren müßte. Diese 'andere', nicht-metaphysische Sprache steht uns jedoch nicht zur Verfügung³⁷⁴.

Dekonstruktion bezeichnet nicht einen spezifischen Blickwinkel oder einen besonderen Standpunkt einer bestimmten Fachdisziplin: Ihre Praxis ist eine Praxis des Perspektivenwechsels. Die entstehenden Widersprüche und Heterogenitäten werden innerhalb des dekonstruktiven Textes nicht zu einer einheitlichen Aussage zusammengeführt, sondern in ihrer Unentscheidbarkeit beschrieben. Diese Vorgehensweise könnte als Strategie eines 'weder/nach' und 'sowohl/als auch' charakterisiert werden. Das Aufzeigen der jedem Text, und sei er scheinbar noch so konsistent, innewohnenden Heterogenität ist deshalb ein Anliegen der Derridaschen Textkommentare. Ein Weg, um dieses voranzutreiben, ist die Suche nach dem 'blinden Fleck' im Auge des Verfassers: Er bezeichnet den Punkt, von dem aus der Autor blickt, und den er deshalb selbst nicht sehen kann. Die Prämissen, die einem Text unausgesprochen zugrundeliegen, werden so, gleichsam zwischen-den-Zeilen-lesend, erforscht. Sie manifestieren sich mitunter in dezentralen Textpassagen, stilistischen Wendungen oder im Gebrauch bestimmter Begriffe.

Dekonstruktion als radikale Form der Hinterfragung traditioneller Begrifflichkeiten ist selbst an die Begrifflichkeiten gebunden. Auch wenn sie die Begriffe eher wie Werkzeuge verwendet, sie in bestimmten Fällen in Anführungszeichen setzt, hat sie nicht die Möglichkeit, mit diesen Begriffen ein Ziel oder eine Lösung zu postulieren, das über dieses System hinausweisen könnte. Jeder Versuch eines einfachen Umsturzes müßte unweigerlich das System reproduzieren. Ausgehend von einer Praxis des philosophischen Fragens, die (begriffliche) Hierarchien ins Wanken bringt, bemüht sich Derrida daher um Verschiebung und Entgrenzung bestimmter sprachlicher Formen. Diese Arbeit an der Sprache erweitert und erneuert sie in gewissem Sinne. Der von Derrida geprägte Ausdruck 'Dekonstruktion' ist ein Beispiel dafür.

Dagmar Travner³⁷⁵ geht soweit, Dekonstruktion als eine subversive Geisteshaltung zu bezeichnen, die Frauen (oder aber auch Minderheiten) in der 'Absurdität des Alltags' praktizieren können: In Unterwanderung der durch die Hermeneutik vorgezeichneten hierarchischen Sinnfindung werden andere Lesarten möglich: Andere Lesarten nicht nur von Texten im engeren Sinne, sondern darüberhinaus auch andere Lesarten und Haltungen unserer konkreten Lebenswelt, denn - so Derrida - 'alles ist Text', d.h. 'Repräsentation' einer bestimmten, sprachlich präformierten Ordnung. Für Travner ist Dekonstruktion die Sprengung jeder hierarchischen Ordnung; als Strategie entlarvt sie die 'abstrakten Begriffe' und wendet sich so gegen eine (phal)logozentrische Praxis: „Umkehrung der Werte? Vernichtung der Hierarchie. Ehe(r) eine(r) Anarchie der Vernunft. Eine Denkweise. Es könnte

³⁷³ Vgl. Kofman 1988, S. 156

³⁷⁴ Derrida 1997, S. 425

³⁷⁵ Travner 1990, S. 16

auch umgekehrt sein, oder ganz anders, jedenfalls nicht nur so <...> Nützen wir den Augenblick.: Dekonstruieren wir Geschichte, Alltag, Zukunft. Solange Zeit ist, solange die Sterne günstig stehen. Wirken wir am Geschehen mit, bis wir uns ins Zeitgeschehen un(heraus)lösbar verwoben haben“³⁷⁶.

Das ‘Spiel’ als Textstrategie erlaubt also, hierarchische Beziehungen und ihre Grenzen zu verwischen. Dieses Spiel ermöglicht ein in der Wissenschaft oft vernachlässigtes Gefühl: Die ‘Lust am Text’ (Roland Barthes). Diese Lust ist bei einer dekonstruktiven Vorgehensweise nicht mehr männlich, weiß, europäisch oder identitätsphilosophisch und monokulturell determiniert und präformiert; sie äußert sich als ein Ereignis, als Ort, an dem sich Differenz ereignen kann: „Das mag vielleicht für diejenigen enttäuschend sein, die auf klare Lösungen hoffen. Die Vorstellung vom pluralen Subjekt aber schließt auch ein, daß Konflikte akzeptiert werden müssen und daß Handeln immer auf mehreren Ebenen nötig ist, auch wenn sie im Widerspruch zueinander stehen. Wir können nur die sich historisch abzeichnenden Probleme annehmen, mit ihnen kreativ umgehen und vielleicht erkennen, daß die utopische Fiktion der eindeutigen Lösungen ohnehin ein metaphysisches Gespinnst ist und daß ‘die erneute Einschreibung in das Imaginäre <...> nicht von einem souveränen Subjekt geleistet werden’ kann“³⁷⁷.

5.2 Die sprachliche Dekonstruktion der Metaphysik der Präsenz

Foucault, Derrida und Lyotard gehen in ihrer Arbeit der Frage nach, ob eine gewaltfreie Beziehung zum Anderen überhaupt denkbar ist, indem sie nach der Hinterfragung des anthropologischen Denkens die Herausforderung des Anderen und der Alterität in ihrer strikten Zusammengehörigkeit mit dem Problem der Sprache thematisieren. Durch kritische Dekonstruktion scheinbar selbstverständlicher Grundbegriffe des Wissens soll versucht werden, das am Anderen zu ‘verstehen’, was unter dem anthropologischen Begriff des Menschen ausgegrenzt oder verstellt wird und im Ungedachten bleibt: Seine irreduzible Andersheit. Die Thematisierung des Anderen folgt konsequent der Einsicht, daß die symbolische Ordnung für jeden Selbst-, Fremd- und Weltbezug unhintergebar ist. Gerade in der Anerkennung einer Grenze der Vernunft zeigt sich, daß Vernunft selbst ohne den Anderen maßlos, gewaltförmig und unvernünftig wird. Um vernünftig zu bleiben, muß der Mensch sich der Unentscheidbarkeit vor dem Anderen stellen, um ihn anzuerkennen, seinen Machtanspruch zurücknehmen und die Existenz und Differenz des Anderen zu bejahen.

Will man den Anderen als Anderen denken und eine Beziehung zu ihm möglich machen können, in der er nicht reduziert wird, so muß man einen Begriff des Anderen auflösen, dessen ganze Geschichte und dessen ganzer Sinn zur Anthropologie und zur Metaphysik gehört, einschließlich des Strukturalismus. Und sofern dieses Denken von einer Vorstellung des Zeichens bestimmt ist, die das Zeichen reduziert, muß vor allem dieser Zeichenbegriff ‘dekonstruiert’ werden. Hatte Foucault aufgewiesen, daß das anthropologische Denken des Anderen diesen selbst nicht denken kann und daraus die Konsequenz gezogen, daß das Denken des Menschen beendet werden muß³⁷⁸, so zeigt Derrida, daß dieses Denken selbst nur ein Derivat des metaphysischen Denkens der Moderne ist, das das Ende des Menschen immer schon mitgedacht hat. Damit ist ein schneller Ausweg, der Sprung ins Außen, verstellt. Der Weg zum Anderen zeichnet sich nicht in einem Ende eines Denkens ab, das nur abgelöst, aufgelöst und verlassen werden müßte, sondern die ‘Spuren’ des Anderen müssen in diesem Denken selbst ausfindig gemacht werden. Der Weg zum Anderen zeichnet sich also nicht

³⁷⁶ Ebd., S. 37

³⁷⁷ Vgl. Ecker 1990, S. 20

³⁷⁸ Vgl. Kap. IV

durch Ausbruch oder Destruktion ab, sondern durch Dekonstruktion der Abgeschlossenheit und der Verslossenheit vor dem Anderen. Derrida geht den Weg der Dekonstruktion konsequent, ohne zu behaupten, es gebe eine Wahrheit, die alle bisherigen Wahrheiten übersteigt. In der Dekonstruktion der Metaphysik der Präsenz liegt insofern die Möglichkeit, die Herausforderung einer Anerkennung und Bejahung des Anderen anders zu verstehen³⁷⁹.

Die Metaphysik der Präsenz deutet den Anderen als ein Mangel, so daß der Andere in diesem Gedankensystem den Mangel repräsentiert. Abwesenheit des Anderen aber ist nicht dasselbe wie Mangel und auch keine Umkehrung der Präsenz. Derrida nimmt sich daher vor, die Vorstellung des Mangels als Mangel einer Präsenz selbst noch zu dekonstruieren. Gegen Hegels 'Phänomenologie des Geistes' führt Derrida an, daß der Mensch in diesem Denken aufgehoben wird, so daß das Wesen des Menschen in seiner Erfüllung und Aufhebung beruht: „Das Bewußtsein ist die Aufhebung der Seele oder des Menschen <...> Es ist das Ende des endlichen Menschen. Das Ende der Endlichkeit des Menschen <...>, wenn das Bewußtsein endlich als 'unendliche Beziehung auf sich' bezeichnet wird“³⁸⁰.

Wie Foucault kritisiert auch Derrida den Anthropologismus der Moderne, da dieser eine Reduktion auf Sinn bedeutet, in dem das Selbstbewußtsein sich wiedererkennen kann. Den Anderen zu 'entdecken' besteht daher in einer Reduktion des Sinns auf das, was ihn möglich macht und das nicht selbst Sinn ist. Insofern müßte die prinzipielle Fundierungsunfähigkeit erkannt und eingestanden werden. Erst wenn das Wissen weiß, daß es sich nicht fundieren kann, ist es ihm möglich, sein eigenes Sprachspiel als ein mögliches zu begreifen. Um die Logik eines gewalttätigen Bezugs zum Anderen zu unterbrechen, ist es also erforderlich, sie zu dekonstruieren, sich also der Struktur des metaphysischen Diskurses zuzuwenden. Am Begriff des Zeichens versucht Derrida zu zeigen, daß auch dieser Begriff der Geschichte der Metaphysik angehört, ohne daß man auf ihn jedoch verzichten könnte. Ebenso wenig könnte man auf andere Begriffe, wie den der Erfahrung verzichten. Hiermit spricht Derrida das allgemeine Paradox an, daß den Zeichenbegriff aufzulösen die Gefahr birgt, „die Differenz in der Identität eines Signifikats mit sich selbst auszustreichen - eines Signifikats, das seinen Signifikanten in sich auflöst oder, was dasselbe ist, einfach von sich abstößt“³⁸¹. Es gibt also zwei Möglichkeiten: entweder den Signifikanten zu reduzieren, also das Zeichen dem Denken unterzuordnen, wie dies bei Hegel passiert, oder, „das System, in dem diese Reduktion funktionierte, in Frage zu stellen: zuallererst die Entgegensetzung von Sinnlichem und Intelligiblem. Denn das Paradox dabei ist, daß die metaphysische Reduktion des Zeichens der Entgegensetzung bedurfte, die sie reduzierte“³⁸². Es ist also unvermeidbar, die gesamte Metaphysik mit heraufzubeschwören, wenn die Begriffe weiter benutzt werden.

Die Notwendigkeit der Interpretation der Interpretation anerkennen, bedeutet die Eröffnung der Möglichkeit, den Anderen als Anderen erfahren zu können. Das Denken des Anderen kann sich nur solange als Frage nach dem Anderen verstehen, wie es noch die Undenkbarkeit selbst ist, eine Struktur zu denken, „der jegliches Zentrum fehlt“³⁸³. Um die Strukturalität der Struktur zu denken, muß man Derridas zufolge die Struktur dezentrieren. Nietzsches Wahrheitskritik, Freuds Subversion der bewußten Selbstgegenwart und Heideggers ontisch-ontologische Differenz sind eben Versuche, diese Dezentrierung der Struktur zu verdeutlichen. Die Dezentrierung der Struktur ebenso wie die Dezentrierung des Subjekts heißt also die Abwesenheit eines Zentrums. Das Spiel, das durch die Abwesenheit des

³⁷⁹ Vgl. Derrida 1976, S. 102

³⁸⁰ Ebd.

³⁸¹ Vgl. Derrida 1972, S. 426

³⁸² Ebd.

³⁸³ Ebd., S. 422

Zentrums möglich wird, ist die Bewegung der Supplementarität. Die Bewegung der Supplementarität als Spiel zerreißt die Präsenz. Das Spiel ist „immerfort ein Spiel von Abwesenheit und Präsenz, doch will man es radikal denken, so muß es der Alternative von Präsenz und Abwesenheit vorausgehend gedacht werden“³⁸⁴. Derrida plädiert für eine Bejahung des ‘Spiels’, die den Verlust des Zentrums nicht als Mangel interpretiert, sondern als Freiheit vom Diktat der Wahrheit, als Erlösung von einem Alptraum und als Erwachen und Entdecken, daß jeder vermeintlich gefundene Sinn ein erfundener Sinn ist. Erst dann ist es möglich zu verstehen, daß unsere Wirklichkeit aus Konstrukten und Erfindungen besteht, die nicht ein Abbild eines Ursprünglichen sind, sondern unhintergebar und zugleich nicht identisch mit dem, was in ihnen aufscheint.

Jeder Sinn, jede Bedeutung, jede Weltansicht und jede Haltung ist im Fluß, denn „nichts ist dem Spiel der Differenzen entzogen, es gibt keine an und für sich und für alle Zeit geltende Interpretation des Seins und der Welt“³⁸⁵. Das gilt auch für das Subjekt, dessen Bewußtsein von sich selbst aus Gedanken besteht, die ihre Bestimmtheit auch nur aus den sprachlichen Differenzierungen erlangen können. Da die Strukturen nie ganz geschlossen sind, bedeutet das ein unendliches offenes Spiel der Differenzen, in dem der Gedanke an ein letztgltiges identisches Selbst aufgegeben werden muß. Das Individuum muß einfach einsehen, daß es nicht das ist, was es zu sein denkt, ohne woanders sich in ‘Reingestalt’ je begegnen zu können. Man muß also sich selbst erfinden so wie den Anderen und die Welt. Es ist notwendig zu entdecken, daß man mit diesen Erfindungen und Interpretationen nicht identisch ist, was nur durch das Verständnis der Interpretationen als Interpretationen, Konstrukte als Konstrukte, gewährleistet wird. Das Reale selbst läßt sich nur verstehen als eine Wirkung der Sprache, die es nicht ist, sondern sich ‘dazwischen’ schiebt³⁸⁶. Damit ist Dekonstruktion eine Strategie, den Schein der Selbständigkeit des Sinns und des Subjekts der Präsenz zu zersetzen.

5.3 Die ‘Spur’ des Anderen im Selben

Wenn die sprachlichen Elemente ihren Wert durch Differenzen erhalten, dann müssen die Abstände zu den anderen Elementen im Zeichen eingeschrieben sein, so daß sich jedes Zeichen ausgehend von der ‘Spur’ der anderen Zeichen in ihm konstituiert. Damit ist im Zeichen selbst ein Raum eröffnet, in dem die räumlichen Verhältnisse zu den anderen verwahrt sind. Diese Inschrift ist die Spur, die markiert, was das Zeichen an Aufgeschobenem enthält. Die Differenz und damit die Bestimmtheit eines Zeichens kann sich also nur im nachhinein zeigen. Diesen Aufschub der Bestimmtheit nennt Derrida die *différance*: „Die *différance* bewirkt, daß die Bewegung des Bedeutends nur möglich ist, wenn jedes sogenannte ‘gegenwärtige’ Element, das auf der Szene der Anwesenheit erscheint, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, während es das Merkmal <...> des vergangenen Element an sich behält und sich bereits durch das Merkmal seiner Beziehung zu einem zukünftigen Element aushöhlen läßt, wobei die Spur sich weniger auf die sogenannte Gegenwart bezieht, als auf die sogenannte Vergangenheit, und eben durch diese Beziehung zu dem, was es nicht ist, die sogenannte Gegenwart konstituiert <...> Ein Intervall muß es von dem trennen, was es nicht ist, damit es selbst sei, aber dieses Intervall, das es als Gegenwart konstituiert, muß gleichzeitig die Gegenwart in sich selbst trennen, und so mit der Gegenwart alles scheiden, was man von ihr her denken kann, d.h. <...> jedes Seiende, besonders die Substanz oder das Subjekt“³⁸⁷.

³⁸⁴ Ebd., S. 440

³⁸⁵ Vgl. Frank 1984, S. 85

³⁸⁶ Ebd., S. 85

³⁸⁷ Derrida 1976, S. 18 f

Die 'Differenzen' werden also von der 'différance' aufgeschoben und dadurch 'produziert', durch Verräumlichung und Temporisation. Sinn entsteht somit erst durch die Spur der Differenz, ohne daß sie jedoch sein Ursprung wäre. Es gibt nur eine Ablösung von Spuren und deshalb keine erste: „In Wirklichkeit ist die Spur der absolute Ursprung des Sinns im allgemeinen; was aber bedeutet <...>, daß es einen absoluten Ursprung des Sinns im allgemeinen nicht gibt“³⁸⁸. Weil es Zeichen nur gibt, sofern sie sich wiederholen, werden sie schon in der ersten Wiederholung gespalten, so wie das Zeichen den Sinn wiederholt, bevor er als Präsenz sich geben kann. In diesem Spiel der Wiederholung des Gleichen macht Derrida die *différance* geltend und zeigt, daß die Philosophie, obwohl sie „blind ist gegen das Gleiche, das nicht identisch ist“, in allen Grundbegriffen von der *différance* lebt: „Das Gleiche ist gerade die *différance* (mit a) als aufgeschobener und doppeldeutiger Übergang von einem Differenten zum anderen“³⁸⁹.

Die *différance* ist ein „ökonomischer Umweg“, denn man kann das Gleiche und das ganz Andere nicht zusammen denken. Damit ist aus der Sicht der Dekonstruktion nicht das ganz Andere, sondern die *différance* das Udenkbare, weil sie „die Alternative von Gegenwart und Abwesenheit überschreitet. Eine *bestimmte Andersheit* - Freud gibt ihr den metaphysischen Namen des Unbewußten - wird von jedem Prozeß der Vergegenwärtigung, der sie aufruft, sich in Person zu zeigen, unterschlagen“³⁹⁰. Diese bestimmte Andersheit kann nicht 'selbst' irgendwo 'existieren': „Diese radikale Andersheit im Verhältnis zu jeder möglichen Gegenwart äußert sich in irreduziblen Effekten des Nachher, der Nachträglichkeit. Um sie zu beschreiben, um die Spuren der 'unbewußten' Spuren zu lesen (es gibt keine 'bewußte' Spur), ist die Sprache der Anwesenheit inadäquat“³⁹¹. Es ist eine Vergangenheit, die nie Gegenwart war. Damit stiftet 'das Reich der *différance*' den Umsturz eines jeden Reiches: „Nicht nur gibt es kein Reich der *différance*, sondern dieses stiftet zur Subversion eines jeden Reiches an“³⁹².

Der Aufschub geht jedem Begriff der Präsenz vorher, so wie Freud das Leben als eine Verspätung oder 'Ökonomie des Todes' vorstellt³⁹³. Und wenn „das Sein immer nur 'Sinn' gehabt hat, <ist> die *différance* auf eine gewisse und äußerst sonderbare Weise 'älter' als die ontologische Differenz oder als die Wahrheit des Seins. Nun erst kann man sie das Spiel der Spur nennen“³⁹⁴. *Différance* ist also 'das Spiel der Spur'. Die Spur stellt sich nie selbst dar, sondern erlischt bei ihrem Auftreten, so daß das Anwesende „zum Zeichen des Zeichens, zur Spur der Spur <wird>. Es ist Spur und Spur des Erlöschens der Spur“³⁹⁵. So ist die *différance* selbst ein metaphysischer Name für ein Geschehen, das keinen Namen hat. Es ist das 'Unbenennbare', aber nicht, weil kein Name ihm nahe kommen könnte, sondern weil es „jenes Spiel, das nominale Effekte bewirkt“, selbst ist, so daß das Wort „nichts Kerygmatisches mehr“ hat. Es stellt „den Namen des Namen in Frage“³⁹⁶.

Erst die Spur konstituiert den Sinn und läßt zugleich mit seiner Gegenwärtigung eine Abwesenheit mit-gegenwärtigen, die das Bewußtsein nicht appäsentieren kann, weil sie ihm entgeht und es selbst als Bewußtsein immer zu spät kommt, zu seiner Verabredung mit sich selbst. So ist die Spur „die Eröffnung der ursprünglichen Äußerlichkeit schlechthin, das

³⁸⁸ Derrida 1974, S. 114

³⁸⁹ Derrida 1976, S. 24

³⁹⁰ Ebd., S. 27 f

³⁹¹ Ebd., S. 28

³⁹² Ebd., S. 29

³⁹³ Vgl. Derrida 1972, S. 310

³⁹⁴ Derrida 1976, S. 30

³⁹⁵ Ebd., S. 33

³⁹⁶ Ebd., S. 35 f

rätselhafte Verhältnis des Lebendigen zu seinem Anderen und eines Innen zu einem Außen: ist die Verräumlichung³⁹⁷.

Die Dekonstruktion der Präsenz, die über den Begriff der Spur läuft, müßte die Gesamtheit der Gegensätze der Organisation des Wissens einbeziehen und in ihnen das Andere, was nie präsent werden kann, aufweisen, ohne es dabei sich jedoch je aneignen zu können. So wie das Unbewußte kein Text ist, der sich entziffern ließe, weil er selbst schon seinen Sinn in sich versammelt hätte, so kann auch der Andere nicht als solcher präsent werden und als er selbst erscheinen. Derrida zeigt, daß die Spur des Anderen als Aufschub verstanden werden muß. Alle für die Identitätslogik unakzeptablen Paradoxien arbeitet er in seiner Auseinandersetzung mit Freud heraus und bündelt sie im Begriff der 'Schrift': So die 'ursprüngliche Verspätung', daß alles mit der Wiederholung anfängt, der ursprünglichen Ursprungslosigkeit, die Nachträglichkeit des Wahrgenommenen³⁹⁸. Hierzu schreibt Derrida: „Die Schrift ergänzt die Wahrnehmung, noch bevor diese sich selbst erscheint. Das 'Gedächtnis' oder die Schrift sind die Eröffnung dieses Erscheinens selbst. Das 'Wahrgenommene' läßt sich nur als Vergangenes unter der Wahrnehmung und nach ihr lesen³⁹⁹.

Alles beginnt mit der Reproduktion: „Das Aufgebot des Nachtrags (*supplement*) ist hier ursprünglich und untergräbt das, was man nachträglich als Präsenz rekonstruiert⁴⁰⁰. Diese 'Wahlverwandtschaft von Schrift, Sprache und Tod' ist eine Abweichung gegenüber des Dogmatismus der abendländischen Episteme⁴⁰¹. Diese 'Wahlverwandtschaft von Schrift, Sprache und Tod' weist die lebendige Präsenzvorstellung des Sprechens als Fiktion auf und versetzt diese Präsenzvorstellung gegenüber der toten Schrift in eine unaufhebbare Nachträglichkeit. Durch die Verräumlichungsbewegung der Schrift wird das Subjekt selbst in diese Verspätung involviert, so daß dessen Identität und Selbstvorstellung durch die Aufschubbewegung sich nie feststellen läßt: So wird die *différance* als Verräumlichung der Schrift als 'das Abwesend- und Unbewußt-werden des Subjekts' ausgelegt⁴⁰².

Die Differenz selbst ist keine Differenz von Einheiten, die in sich identisch sind, weil auch Einheiten aus zeitlich-räumlichen Verhältnissen bestehen. Nur weil „das Andere *als Anderes im Gleichen*“ durch die Spur festgehalten wird, kann Sinn entstehen, so daß die Differenz selbst erst hervorgebracht wird durch die Bewegung der Spur, die deshalb nicht selbst sein kann, weil sie in dem bereits Differenzierten von diesem verstellt wird⁴⁰³.

Die Schrift als Verräumlichung der Differenz alteriert als das Außen die Innerlichkeit der Rede als 'Zeitigung des Sinns', indem der Raum die Zeit durchkreuzt, 'in' der Zeit ist, die sich so 'entäußert', so daß die Subjektivität, die „sich selbst in der Welt als reine Selbst-Affektion erzeugt“, selbst ein Effekt der Spur wird⁴⁰⁴. Im Selbst entsteht auch ein Nicht-Identisches, weil die Selbstvorstellung ein *Supplement* ist, das sich der Bewegung der *différance* erst verdankt. Die Selbst-Affektion „bringt das Selbst als Beziehung zu sich in der Differenz mit sich, das Selbst als das Nicht-Identische hervor⁴⁰⁵. Das 'sich' ist ursprünglich eine Spur, bevor es Präsenz wird: „Die Stimme ist das Bewußtsein“, aber dieses Innen ist nicht verschlossen. Die Rede enthält eine Nicht-Selbstpräsenz, ein Anderes, das ihren Mangel

³⁹⁷ Vgl. Derrida 1974, S. 124

³⁹⁸ Vgl. Derrida 1972, S. 310 ff

³⁹⁹ Ebd., S. 341

⁴⁰⁰ Ebd., S. 323

⁴⁰¹ Vgl. Hörisch 1979, S. 14

⁴⁰² Vgl. Derrida 1974, S. 120

⁴⁰³ Ebd., S. 109

⁴⁰⁴ Vgl. Derrida 1979, S. 136 ff

⁴⁰⁵ Ebd., S. 140

supplementiert⁴⁰⁶. Das Andere des Selbst, das Andere des Anderen und das Andere der Welt sind nicht als Präsenz zu denken, aber auch nicht als einfache Abwesenheit. Daher geht es dem Denken der Dekonstruktion, dem Denken der Spur und der *différance*, vielmehr darum, „eine Falte, einen Winkel zu bemerken, die die Totalisierung unterbrechen sollen“, um ein anderes Verhältnis als das von Hegel formulierte zum Anderen zu gewinnen⁴⁰⁷.

Der Andere als Spur kann nicht vom Subjekt ergriffen und begriffen werden, weil die Spur des Anderen sein ihm unverfügbares Anderssein konstituiert. Die Spur des Anderen geht aber auch nicht in der Sprache bzw. der symbolischen Ordnung gänzlich auf, weil die Spur auch in der Sprache bzw. der symbolischen Ordnung eine von ihr nicht benennbar zu machende Abwesenheit hinterläßt. Sowohl die Apriorität des Subjekts des Selbstbewußtseins als auch das Apriori der Sprache werden von der Spur des Anderen durchkreuzt. Die Spur des Anderen bedeutet deshalb, daß die Beziehungen symbolisch vermittelt sind, indem sie die Differenz von Symbolischem und Imaginärem und damit die Verwechslung von Realem und Imaginärem durch das Subjekt zu entschlüsseln erlaubt. Die Spur des Anderen zu denken heißt ebenfalls, daß die Sprache, das Symbolische, nicht allmächtig und autonom ist, sondern belebt wird von einem Anderen, der sich in der Sprache und in der symbolischen Ordnung als Spur aufschiebt. So kann die Dekonstruktion der Metaphysik der Präsenz und die damit einhergehende Dezentrierung des Subjekts des Selbstbewußtseins als Rettung des Anderen und des Subjekts verstanden werden: „Konnte die realgeschichtliche Liquidierung dessen, was einmal emphatisch Subjekt genannt wurde, im Namen der Denkwänge geschehen, die Subjektivität als Konstitutionsprinzip ausgaben, so ist deren bislang radikalste Kritik nur als rettende eine, die tatsächlich die Regeln des abendländischen Diskurses unterlief und dekonstruierte“⁴⁰⁸.

Ich halte noch einmal fest: Das Verstehen des Anderen als ein „hermetisches Verstehen“ ist ein Verstehen der Spur des Anderen im Selben⁴⁰⁹. Es gilt daher, die Spur des Anderen zu erhalten und zu schützen, indem sie als Spur lediglich anerkannt und benannt wird. Damit bedeutet das Verstehen der Spur des Anderen eine Dekonstruktion und eine Entwirklichung des Wirklichen, indem die Post-Moderne die Moderne selbst entwirklicht. Die Spur des Anderen ist ein ‘Geschick ohne Absender und Empfänger’, ‘die Post’, eine ‘Sendung’, identitätslos, die sich gegen Namen wehren muß, um leben zu können⁴¹⁰. Die Dekonstruktion von Derrida ist daher der Versuch, durch eine Dezentrierung des Subjekts die Andersheit des Anderen vor der Vereinnahmung zu bewahren, weil die Ich-Identität eine Beziehung zum Anderen verunmöglicht und eine Gewalt ausübt, die ihr selbst entgeht, und weil die Ich-Identität zu einem Aufgehen des Anderen im Ich neigt. So gesehen, ist das ‘Subjekt’ der Dekonstruktion ein anderes Subjekt als das der Moderne. Dekonstruktion will den Menschen noch denken, weil er in der Form, wie er bis jetzt im Rahmen der ‘Moderne’ gedacht ist, verstellt wurde. So kommt es darauf an, den Menschen als Anderen zu denken anstatt den anderen als Mensch. Erst dann kann deutlich werden, daß die Verantwortung schon im Denken besteht. Die Dekonstruktion des metaphysischen Humanismus, der das Wesen der Menschlichkeit verfehlt, weil sie kein Wesen ist, und den Anderen verstellt, ist Vernunftkritik aus Anerkennung und Verantwortung vor dem Menschen und der Natur. Diese Anerkennung liegt darin, daß nicht der Andere zum Menschen gemacht wird, sondern der Mensch als Anderer gedacht wird. Folglich ist Dekonstruktion keine Destruktion, sondern eine Entdeckung des Anderen, die ihn nicht versteht und zerstört, sondern verstehen will, daß der

⁴⁰⁶ Ebd., S. 137

⁴⁰⁷ Vgl. Derrida: Positionen 1986, S. 96 f

⁴⁰⁸ Vgl. Hörisch 1979, S. 44

⁴⁰⁹ Vgl. zum Begriff ‘hermetisch’ Rombach 1983

⁴¹⁰ Vgl. Derrida 1982

Andere Anderer ist und bleibt. Der Andere ist also noch gar nicht ‘entdeckt’ worden, sondern seine Entdeckung durch die Moderne war gleich seine Verstellung. Der Andere ist immer nur als ‘Spur’ da. Ein Denken des Anderen bewegt sich demnach selbst in der Spur des Anderen und in der Anerkennung dieser Spur.

5.4 Dekonstruktion als Strategie der Interkulturalität

Gegen den hermeneutischen Universalismus macht Jacques Derrida eine Reihe von verstehensskeptischen Einwänden geltend: „Nicht das Mißverstehen ist vom gelingenden Verstehen parasitär abhängig, vielmehr ist umgekehrt das Mißverstehen gegenüber dem gelingenden Verstehen als fundamental anzusehen <....>, daß alles Verstehen notwendigerweise ein Mißverstehen sein muß“⁴¹¹. Jegliches Bedeutungsverstehen ist unauflösbar negativ situiert: „so daß die konstruktive Betrachtung des gelingenden Verstehens vermittels hermeneutischer Horizontverschmelzungs-programme aus internen Gründen in eine Krise gerät und folglich zu einer dekonstruktivistischen oder bedeutungszersetzenden Betrachtung führen muß“⁴¹². Damit bestimmt der Dekonstruktivismus sein Verhältnis zur philosophischen Hermeneutik: „Fragt die philosophische Hermeneutik, wie ein in Kontexte ‘integrierendes’ Verstehen möglich ist, <....>, so fragt der Dekonstruktivismus, wie sich diese Bedingungen der Möglichkeit eines in Kontexten integrierten Verstehens aufgrund eben dieses Kontextbezuges in Bedingungen verkehren, die ein solches gelingendes Verstehen unmöglich machen“⁴¹³.

Der Kontextbezug ist eine Bedingung der Möglichkeit des Bedeutungsverstehens. Die Frage nach den ‘Bedingungen der Möglichkeit’ des Funktionierens sinnhaften Verstehens bleibt allerdings ohne positive Antwort, da Derrida der traditionellen Antwort auf diese Frage mit der Argumentation widerspricht, daß „sich unter der als ‘ultra-transzendental’ bezeichneten Betrachtung die ‘Bedingungen der Möglichkeit’ in ‘die Bedingungen ihrer Unmöglichkeit, der Unmöglichkeit ihrer strengen Reinheit’ verkehren“⁴¹⁴. Die konstitutive wie zersetzende Rolle, die die Kontextbedingungen für die Bestimmung der Bedeutung von Zeichen spielen begründet das Mißlingen des Verstehens: „Denn der Kontextbezug determiniert nicht nur die Bedeutung der Zeichen, er zersetzt sie auch, da Kontexte prinzipiell offen und bodenlos sind“⁴¹⁵.

Aufgrund der ebenso konstitutiven wie zersetzenden Rolle der ‘différance’ ist ein jedes Verstehen auf Scheitern angelegt: „Das differentielle Verhältnis von Identität und Differenz, von Anwesenheit und Abwesenheit, Vernunft und Kontingenz führt <....> zu einer ‘Logik des Abgrundes und der Unentscheidbarkeit’, die sich dann auch hermeneutisch nicht mehr beherrschen läßt“⁴¹⁶. Derrida stellt fest: „Keine Bedeutung kann außerhalb eines Kontextes determiniert werden, aber kein Kontext kann sie ganz ausschöpfen. Ich beziehe mich hier <....> auf Struktur, die Struktur des Rests oder der Iteration“⁴¹⁷. Derrida zufolge schließt die Iteration von Zeichen ein Moment der Veränderung ein, so daß „die Iteration mit der Bedeutungsidentität eines Zeichens unvereinbar sei, da die Wiederholbarkeit einerseits eine Bedingung der Möglichkeit des Bedeutungsverstehens ist, andererseits in ihrem veränderten

⁴¹¹ Derrida zit. nach Tietz 1999, S. 141. Übrigens an diesem Einwand von Derrida lassen sich Parallelen zum Diskurs des radikalen Konstruktivismus ziehen.

⁴¹² Ebd., S. 142

⁴¹³ Ebd.

⁴¹⁴ Ebd., S. 143; vgl. ebenfalls Derrida 1976, S. 153

⁴¹⁵ Vgl. Tietz 1999, S. 143

⁴¹⁶ Ebd., S. 144

⁴¹⁷ Zit. nach Culler 1994, S. 137

Moment zugleich eine Einspruchsinstanz gegen diese ihr aufgebürdete Funktion darstellt⁴¹⁸. Derrida begründet diese Gegenläufigkeit zweier Momente sowohl von der Identität als auch von der Differenz her: „Von der Differenz, weil sich nach Derrida in die Identität von Zeichen durch ihr Wiederholung in unbeschränkt vielen Kontexten ein diese Identität zersetzendes Moment einnistet, von der Identität, weil mit der Forderung, die Bedeutung des Zeichens als Identität in dieser differentiellen Verwendung zu denken, kein Modell zur Verfügung steht, das ihrem Differenzmoment in einem nicht metaphysischen Sinne Rechnung trägt. Ist für den ersten Begründungsweg die Differenz zu viel, weil notwendig unendlich und daher bedeutungszersetzend, so ist für den zweiten die Identität zu wenig, weil notwendig beschränkt und daher metaphysisch“⁴¹⁹. Derrida stellt somit die Möglichkeit des gelingenden ‘Verstehens’ radikal in Frage und betrachtet die Iterabilität von Zeichen als Ursache eines ebenso notwendigen wie unvermeidlichen Mißverstehens. Derrida geht in seinen dekonstruktivistischen Überlegungen davon aus, daß das Verstehen immer wieder zur Aneignung wird und damit Verdeckung der Andersheit einschließt.

Dekonstruktion stellt die Einheitlichkeit von ‘Sinn’ überhaupt in Frage und beharrt auf dessen Nichtidentität von Identität und Nichtidentität. In diesem Sinne schlägt Dekonstruktion einen postmodernen Weg gegen die Identitätsphilosophie der abendländischen Moderne ein. Gadamers Hermeneutik und Habermas’ Kommunikatives Handeln beharren im Gegensatz zur Dekonstruktion immer noch auf die Identität und Einheitlichkeit des Sinnes in der Nichtidentität⁴²⁰. Während Gadamers Hermeneutik den sprachlichen Sinn überhaupt erst auf der Ebene des Satzes (als der kleinsten semantischen Sinneinheit), auf der Ebene des Textes bzw. im Gespräch verortet, während Husserls Phänomenologie die Sinnfrage auf der Ebene eines vorsprachlichen Sinns verortet, geht Derrida auf einer Verortung der Sinnfrage schon auf der Wortebene aus und versucht die Sprache von einem solchen Teilelement wie dem Wort und der Bedeutung aus zu erfassen⁴²¹.

Die dekonstruktivistische Position Derridas bedeutet in der Konsequenz eine Kommunikation ohne Illusion, so daß selbst jemand, der die gleiche Sprache spricht wie ich, die Worte, die er gebraucht, nicht in dem mir vertrauten Sinne nimmt. Weiterführend läßt sich im Anschluß an dekonstruktivistischer Sprach- und Zeichentheorie sagen, daß selbst jemand, der die gleiche Staatsangehörigkeit besitzt wie ich (also die territoriale Zugehörigkeitsfrage); oder der gleichen Religion oder Weltanschauung angehört wie ich (die religiöse Zugehörigkeitsfrage); oder die gleiche Hautfarbe hat wie ich (die sog. ‘Rassenfrage’); oder der gleichen sozio-ökonomischen Schicht angehört wie ich (die sog. ‘Klassenfrage’); oder das gleiche Geschlecht, Alter, den gleichen Bildungsstand usw. hat wie ich (die soziologischen Fragen), selbst dieser jemand, seine Worte, die er gebraucht, nicht in dem mir vertrauten Sinne nimmt. Dieser jemand ist halt ein jemand anders als ich, selbst wenn wir noch zu den oben genannten Merkmalen aus der gleichen Familie und Stadt kommen und an einem gleichen Tag und einer gleichen Uhrzeit geboren sind. Das ist m.E. das interkulturelle Gehalt der Dekonstruktion von Jacques Derrida, welches wir kritisch fortführen sollten. Die Dekonstruktion Derridas ist eine Verstehenstheorie, allerdings mit einer Umkehrung in der Abhängigkeitsbeziehung, in der das Mißverständnis zur Regelfall wird und das Verständnis zur Kunst einer interkulturellen Haltung, die selbst auch in diesem Fall eine wiedererkennend-stiftende Deutung im Sinne einer Anerkennung ist und kein fügender Verständigungsakt.

⁴¹⁸ Vgl. Tietz 1999, S. 144 f

⁴¹⁹ Ebd., S. 145

⁴²⁰ Ebd., S. 149 f

⁴²¹ Ebd., S. 150 f

‘Dekonstruktion’ ist eine Strategie, da sie eine Diskursart darstellt: „Die Diskursarten sind Strategien“⁴²². So ‘viele Diskursarten’⁴²³, so viele unterschiedliche Dekonstruktionsarten und -möglichkeiten. Die Diskursarten füllen die Leere zwischen den Sätzen: „Jeder Satz - ganz gleich welchen Regelsystems - ist grundsätzlich der Spieleinsatz eines Widerstreits zwischen Diskursarten. Dieser Widerstreit entspringt der einen Satz begleitenden Frage: Wie läßt er sich weiter verketteten?“⁴²⁴. Diesen von Lyotard geäußerten Gedanken entsprechend ist Interkulturalität die Drohung des Widerstreits. Sie ist keine Diskursart, sondern deren Vielfalt, die Mannigfaltigkeit der Zwecke und insbesondere die Frage nach der Verkettung. Interkulturalität ist der Zustand der Sprache, aber es gibt nicht die eine Sprache. Und die Interkulturalität besteht darin, daß die Sprache nicht eine Sprache ist (und die ‘Kultur’ nicht eine ‘Kultur’ ist), sondern Sätze (und Haltungen), oder das Sein nicht das Sein, sondern Fälle von ‘Es gibt’. Interkulturalität ist demnach die Politik der menschlichen Haltung. Durch Stiften und Wiedererkennen (als Strategie der Dekonstruktion), durch also eine interkulturelle Haltung des Stiftens und Wiedererkennens gibt es die Möglichkeit einer Annäherung an die sich im Widerstreit befindenden Diskursarten. Dem Widerstreit zwischen den Diskursarten kann man durch Strategie der Dekonstruktion angemessen gerecht werden. Interkulturalität, die interkulturelle Haltung also, will dem Widerstreit gerecht werden. Indem sie sich via ihre dekonstruktive Strategie mit widerstreitigen Diskursarten auseinandersetzt, deren Herausforderungen annimmt, schafft sie neue Diskursarten, indem sie sie wiedererkennt und zugleich neu stiftet: Eine unendliche Verkettung von neuen Sätzen führt zu immer neueren und anderen Diskursarten. Der Wille und die Kompetenz zur Annahme der Herausforderung und Auseinandersetzung mit widerstreitigen Diskursarten zeichnet die interkulturelle Haltung und den Zustand ihrer interkulturellen Sprache, die eine anerkennende Sprache ist, aus.

Die Auseinandersetzung mit den widerstreitigen Diskursarten geschieht (‘es geschieht’ - Lyotard) durch eine Beobachtung zweiter Ordnung: Man beobachtet, wie man beobachtet; Jeder Sprachspieler beobachtet sein eigenes Sprachspiel, inwieweit es die Vielfalt und Mannigfaltigkeit bei der Verkettung seiner eigenen Sätze zuläßt und anerkennt: Dies ist die Strategie des Hinterfragens und Reflektierens, indem man das eigene Sprachspiel wiedererkennt und neu stiftet. In diesem Prozeß des Reflektierens versucht man eigenem Anspruch nach, eigener interkulturellen Haltung gerecht zu werden. ‘Interkulturelle Kompetenz’ in diesem Zusammenhang meint die Ausbildung der Fähigkeit zu einer Haltung II. Ordnung, die Fähigkeit zur Beobachtung der eigenen Beobachtung. Diese Beobachtung II. Ordnung ist eine anspruchsvolle Gestaltung, ist ein anspruchsvolles Verlangen: Goethe und Nietzsche haben es bewiesen.

Ich denke, daß eine dekonstruktivistische Befragung der Diskurse auf der theoretischen Ebene sich sinnvoll mit einer interkulturellen Selbstbefragung, auch auf der gesellschaftspolitischen Ebene, verbinden könnte. Mir scheint, daß so die Übernahme von hierarchischen Strukturen aus der modernen, westlichen patriarchalen Symbolik, bzw. ihre einfache Umkehrung, vermeidbar wäre. Sicher ist, daß ‘Dekonstruktion’ eine radikale Kritik und Selbstkritik zur Folge hat, nicht jedoch ein gezieltes ‘politisches Programm’. Diese Programme müssen also auf andere Art und Weise, wie bei meinem Versuch in dieser Arbeit, entworfen werden, da wir auf sie nicht verzichten können. Durch eine kontinuierliche Überprüfung und Befragung der Programme könnte eine dekonstruktivistische Vorgehensweise wie eine Art Regulans wirken, das die Vereinheitlichung und Totalisierung verhindert. Wenn wir auf diese Weise eine plurale Konzeption der Interkulturalität im Blickfeld behalten, die so viele ‘Kulturen’

⁴²² Vgl. Lyotard 1989, S. 228

⁴²³ Ebd.

⁴²⁴ Ebd., S. 229

enthält wie 'Menschen', dann wird aus 'Interkulturalität' eine anerkennende Bewegung von unterschiedlichen 'Kulturen', Menschen und Disziplinen.

Folgendes können wir festhalten: Interkulturalität ist die Drohung des Widerstreits. Sie ist keine Diskursart, sondern deren Vielfalt, die Mannigfaltigkeit der Zwecke und insbesondere die Frage nach der Verkettung. Somit stellt Interkulturalität den Zustand der Sprache überhaupt dar, da die Sprache nicht eine Sprache ist. Durch Stiften und Wiedererkennen ermöglicht die interkulturelle Haltung eine Annäherung an die sich im Widerstreit befindenden Diskursarten, um dem Widerstreit gerecht zu werden. Interkulturelle Diskursarten zeigen also Alternativen, lassen Spielräume zu und regen zur Interaktion des Ungleichen an, ohne einen zwanghaften Verständigungscharakter anzunehmen, da aufgrund der ebenso konstitutiven wie zersetzenden Rolle der 'différance' ein jedes Verstehen auf Scheitern angelegt ist.

5.5 Interkulturalität als dekonstruktive Bewegung

Die fragmentarische, unvollendete und mit der Vieldeutigkeit liebäugelnde Haltung der Dekonstruktion negiert die rationalistische und hegelianische Annahme, daß die gesamte Verhaltensweisen und Haltungen der Individuen mit Hilfe von eindeutig definierten Begriffen durchsichtig gemacht werden kann. Daher widersetzt sich die dekonstruktive Bewegung der Interkulturalität der metaphysisch-rationalistischen Behauptung, die Sprache sei ein transparentes System eindeutiger Zeichen oder eine Symbiose von Zeichen. Die Aufgabe der Dekonstruktion besteht somit nicht in der Auflösung oder Aufhebung der Ambivalenz der Sprache und Zeichen, sondern darin, das babylonische Chaos der Sprachen (Zeichen, Haltungen) nicht zu beherrschen, sondern beredet zu machen.

Dekonstruktion als Strategie der Interkulturalität hebt die Mehrdeutigkeit oder Ambivalenz aller Phänomene hervor und lehnt es ab, Hegels System als geglückte Synthese von 'Subjekt' und 'Objekt', von 'Geist' und 'Wirklichkeit' anzuerkennen. In dieser Hinsicht nehmen die deutschen Romantiker (vor allem Friedrich Schlegel) und die Junghegelianer als ihre 'Komplizen' (vor allem Feuerbach, Marx, Stirner) einige Argumente von Derridas Dekonstruktion vorweg⁴²⁵. Ihre Kritik am philosophischen System als geschlossener Totalität hat nicht nur Adornos negative Dialektik ermöglicht, sondern auch die Dekonstruktion Derridas. Ihnen ist gemeinsam, daß sie Hegels Aufhebung als Synthese preisgeben und eine offene Dialektik ins Auge fassen, die über die Zusammenführung der Gegensätze nicht hinausgeht. Die Konstruktion des Hegelschen Systems durch die Dialektik der Aufhebung (die Negation der Negation als Synthese, als konstruktive Positivität) ist damit als Grundlage des Logozentrismus, der Herrschaft des Begriffs obsolet. Denn der ambivalente und widersprüchliche Erkenntnisgegenstand - in unserem Fall die Interkulturalität - sperrt sich gegen alle idealistischen Versuche, ihn einzugrenzen bzw. zu definieren und dem Willen eines alles beherrschenden Subjekts (und Begriffs) gefügig zu machen. Der Dekonstruktion als Strategie der Interkulturalität erscheint nicht nur der gesprochene oder geschriebene Text, sondern die gesamte 'Objektwelt' ('Wirklichkeit') als etwas, das sich der eindeutigen Definition durch Begriffe entzieht. Es gibt also keine Metasprache, die in der Lage wäre, Interkulturalität einzugrenzen (d.h. statisch festzulegen), da sie eine Bewegung darstellt.

Eröffnend hat Hegel den Diskurs der Moderne⁴²⁶. Daher setzt sich Derridas Dekonstruktion mit dieser Vergangenheit, die mit Hegel beginnt, die aber immer noch unter uns weilt,

⁴²⁵ Vgl. Derrida 1987

⁴²⁶ Vgl. Habermas 1985, S. 67

auseinander. Derridas Dekonstruktion macht dabei einen Schritt weiter und beschäftigt sich mit der Zukunft, die mit Nietzsche beginnt, der auch unter uns weilt.

Nietzsche geht im Gegensatz zu Hegels Aufhebung von einer offenen und radikalen Ambivalenz aus: von einer unaufhebbaren Einheit der Gegensätze: „Der Grundglaube der Metaphysiker ist der Glaube an die Gegensätze der Werte <...> Man darf nämlich zweifeln <...>, ob es Gegensätze überhaupt gibt <...> Es wäre sogar noch möglich, daß was den Wert jener guten und verehrten Dinge ausmacht, gerade darin bestünde, mit jenen schlimmen, scheinbar entgegengesetzten Dingen auf verfängliche verwandt, verknüpft, verhäkelt, vielleicht gar wesensgleich zu sein⁴²⁷. Nietzsche fragt weiter: „Kann man nicht alle Werte umdrehen? Und ist Gut vielleicht Böse? <...> Ist alles vielleicht im letzten Grunde falsch?“⁴²⁸. Daher sucht Nietzsche seine Antwort ‘Jenseits von Gut und Böse’ im Reich der unaufhebbaren Ambivalenz. In dieser Hinsicht nimmt Nietzsche Argumentationsmuster der Dekonstruktion vorweg. Das gesamte Kunstwerk von Literatur, Musik, Dichtung und Malerei liefert genug Beispiele für widersprüchliche Deutungen und Bedeutungen sowie Ambivalenz dieser Werke. Da Gut und Böse, wie Nietzsche meint, unaufhörlich miteinander ‘verknüpft’ und ‘verhäkelt’ sind, stellt die Intention einer höheren Form durch Synthese (Aufhebung) im Sinne von Hegel ein Gewaltakt an (Kon-)Texten dar.

Durch die Aufdeckung und Anerkennung der radikalen Ambivalenz trägt Nietzsche zur Dekonstruktion des metaphysischen Wahrheitsbegriffs bei: „Was ist also Wahrheit? Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden und die nach langem Gebrauch einem Volke fest, kanonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind“⁴²⁹. Durch Widerlegung des Wahrheitsbegriffs stellt Nietzsche die Grundlage der Metaphysik als ‘Wille zur Macht’ bloß. Dieser Wille zur Macht äußert sich in der Herrschaft des Subjekts über das Objekt, über die Natur, im absoluten ‘Willen des Geistes’: Die Metaphysik ist in allen ihren Gestalten und gesellschaftlichen Stufen ein einziges, aber vielleicht auch das notwendige Verhängnis des Abendlandes und die Voraussetzung seiner planetarischen Herrschaft“ so Heidegger⁴³⁰. Unter diesem Herrschaftsprinzip leiden zunächst einmal die zwischenmenschlichen Beziehungen in einem Gesellschaftssystem, das auf der Ausbeutung der Natur und der politischen Repression gründet. Aus der Sicht der Interkulturalität ist daher eine grundlegende Beschäftigung mit dem metaphysischen Herrschaftsprinzip des Willen zur Macht unvermeidlich.

Für Derrida ist Nietzsche ein Denker der radikalen Ambivalenz und der Schrift. Nietzsche hat, so Derrida, die metaphysischen Begriffe des Wesens und der Wahrheit durch die Erfahrung des Spiels ersetzt: „So müßte zweifellos Nietzsches Kritik an der Metaphysik, an den Begriffen des Seins und der Wahrheit zitieren, die er durch die Begriffe des Spiels, der Interpretation und des Zeichens jeglicher präsenten Wahrheit baren Zeichens ersetzt hat“⁴³¹. Damit ist das Spiel, von dem Nietzsche spricht, weder Wort- noch Figurenspiel, sondern das Spiel der Dekonstruktion, ein Spiel gegen das Herrschaftsprinzip in der Sprache.

Dekonstruktion, wie Derrida sie betreibt, ist der Versuch, die Differenzen und Gegensätze zu dekonstruieren. Derrida zufolge ist die Sinnpräsenz in der Sprache nicht zu verwirklichen, da

⁴²⁷ Vgl. Nietzsche 1980: Jenseits von Gut und Böse; S. 568

⁴²⁸ Vgl. Nietzsche 1980: Menschliches, Allzumenschliches; S. 440

⁴²⁹ Vgl. Nietzsche 1980: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne; S. 314

⁴³⁰ Vgl. Heidegger 1990, S. 72

⁴³¹ Vgl. Derrida 1972, S. 425

jedes Zeichen unvermeidlich auf vorausgegangene oder nachfolgende Zeichen verweist. Dadurch bewirkt jedes Zeichen den unablässigen Zerfall der eigenen Identität. Warum kann der Sinn nie gegenwärtig (Sinnpräsenz) sein? Derrida erklärt es damit, daß sich der Sinn in einem stets offenen Verweisungszusammenhang verschiebt und dadurch einen Bedeutungswandel unterliegt. Diesen Bedeutungswandel bezeichnet Derrida als 'différance' (aus dem französischen Verb 'différer'). Diese *différance* wohnt einer jeden Differenz inne. Die Differenzen werden also von *différance* hervorgebracht⁴³². Somit ist die *différance* dafür verantwortlich, daß die Bewegung der Bedeutung nur dann möglich ist, wenn jedes der sogenannten gegenwärtigen Elemente, die im Bereich der Präsenz erscheinen, sich auf etwas anderes als sich selbst bezieht, dabei die Markierung des vergangenen Elements bewahrt und sich zugleich schon von seiner Beziehung zum künftigen Element prägen läßt. Derrida bezeichnet diese Markierung durch vergangene und zukünftige Elemente als 'Spur'. Die Spur verhindert Derrida zufolge jegliche Identifizierung, Definition oder 'Vergegenwärtigung' eines sprachlichen Zeichens. Im sozialphilosophischen Kontext bezeichnet die *différance* die unaufhebbare Ambivalenz: „Könnte man die *différance* definieren, so müßte man sagen, daß sie sich der Hegelschen Aufhebung überall, wo sie wirkt, als Grenze, Unterbrechung und Zerstörung entgegenstellt“⁴³³. Damit ist *différance* sowohl im philosophischen als auch im semiotisch-linguistischen Kontext als das Negative, das Unabschließbare und das Unaufhebbare zu bezeichnen.

Im semiotischen Kontext faßt Derrida die *différance* als ein offenes Zusammenspiel der Signifikanten (Ausdrucksebenen) auf, die eine endlose Aufschiebung des Sinns oder der Sinnpräsenz definiert⁴³⁴. Damit bringt die 'Schrift' (der geschriebene Text) den Zerfall der semantischen Identität des Zeichens mit sich, dessen Wiederholung in verschiedenen heterogenen kommunikativen Kontexten Sinnverschiebungen zeitigt, die wiederum *différance* bewirken. Derrida bezeichnet diese dekonstruierende Wiederholung als Iterabilität (*itérabilité*): Durch jeden Gebrauch wird der Sinn einer Äußerung oder eines Zeichens von sich getrennt⁴³⁵. Iterabilität als Wiederholung eines Zeichens bewirkt durch jede Wiederholung den Zerfall der semantischen Identität eines Zeichens oder einer Äußerung. Die Pluralität und Verschiedenheit der Kommunikationszusammenhänge aber auch der Bedeutungswandel, der innerhalb eines diskursiven Kontexts stattfinden, verunmöglichen es, von 'Identität' eines Zeichens zu reden. Iterabilität zeitigt also die Offenheit aller Texte und aller Zeichen, sowohl in ihrem kommunikativen als auch in ihrem semantischen Gebrauch. Damit sagt jede Aussage mehr als die sprechende Person will. Jeder Begriff und jedes Zeichen macht bei Wiederholung einen Bedeutungswandel durch. Jeder von uns macht wahrscheinlich die Erfahrung, daß seine Aussagen nicht in Übereinstimmung mit seinen Intentionen rezipiert und verstanden werden. Wir werden einfach anders verstanden, als wir uns selbst verstehen. Es gibt keine Wiederholung ohne *différance*, ohne Sinnverschiebung, denn die Struktur der Wiederholung impliziert sowohl die Identität als auch die Differenz. Die sprachliche Wiederholung ist mit anderen Worten ambivalent. So verstanden, bezeichnen *différance* und Iterabilität die Grenzfälle der Begrifflichkeit. Sie erklären damit aber auch, weshalb unser Schlüsselbegriff 'Interkulturalität' endlos diskutiert und unterschiedlich gedeutet und verwendet wird, weil wir der polymorphen Dynamik des Begriffs 'Interkulturalität' nicht gerecht werden, da der Begriff 'Interkulturalität' sich in einem Dazwischen bewegt und so die Ambivalenz unserer Haltungen erkennbar macht. Wir tragen mit dieser Einsicht der Historizität und dem Bedeutungswandel des Begriffs der Interkulturalität Rechnung. *Différance* und *Itérabilité* erzeugen die Produktivität unserer

⁴³² Vgl. Derrida 1979, S. 40 f

⁴³³ Vgl. Derrida 1986, S. 86

⁴³⁴ Vgl. Derrida 1972, S. 44 f

⁴³⁵ Vgl. Derrida 1976, S. 300

Sprache, die Fruchtbarkeit unseres Denkens und die Ambivalenz unserer Haltungen. Das Überdauern der theoretischen Diskussionen um 'Interkulturalität' ist ein weiterer Beweis für die Unmöglichkeit ihrer endgültigen Begriffsbestimmung, für das Scheitern der Sinnpräsenz.

In seiner Auseinandersetzung mit der abendländischen Metaphysik stellt Derrida fest, daß der Logozentrismus als Grundlage der abendländischen Metaphysik die Herrschaft des gesprochenen Wortes gewährleisten soll. Derrida zufolge neigen die wichtigsten und einflußreichsten philosophischen Diskurse von Plato bis Hegel dazu, das gesprochene Wort zu privilegieren und die Schrift mit Mißtrauen zu betrachten oder zu unterdrücken. Wie seine Erben, wie alle idealistischen Philosophen, verurteilt Plato schließlich die Schrift, die er für lebensfremd oder gar lebensfeindlich hält. Da die Schrift in verschiedenen widersprüchlichen und sich wandelnden Zusammenhängen gelesen und wiedergelesen werden kann, ist sie vieldeutig und unbeständig. Damit stellt die Schrift laut abendländischer Metaphysik die unmittelbare Gegenwart der Wahrheit in Frage. Dabei widersprechen die wichtigsten Vertreter der philosophisch-metaphysischen Tradition - wie etwa Rousseau oder Hegel - ihrer eigenen literarischen Praxis, die als Schrift die Sinngegenwart und den Wahrheitsbegriff in Frage stellt. In ihren Augen war die Schrift schon immer suspekt, weil sie interpretierbar ist und somit sich einer eindeutigen Definition entzieht, so Derrida⁴³⁶.

Damit stellt Derridas Dekonstruktion den repressiven Charakter des Logozentrismus der Metaphysik und deren Gegensätze zwischen gesprochenem Wort und Schrift in Frage, kehrt dieses hierarchische Verhältnis von Wort und Schrift so um, daß das gesprochene Wort, das von den metaphysischen Philosophen und Linguisten für eindeutig gehalten wird, der Wirkung der vieldeutigen Schrift ausgesetzt ist. Damit ist m.E. der Kern der abendländischen Metaphysik, die Forderung nach begrifflichen Eindeutigkeit und Wahrheit in Frage gestellt. In diesem Punkt, in der fundamentalen Herrschaftskritik des Dualismus von abendländischer Metaphysik besteht meiner Ansicht die Übereinstimmung zwischen Radikalem Konstruktivismus, Wissenssoziologie und Sozialkonstruktivismus, Postmoderne und Dekonstruktivismus. Bei all diesen Ansätzen wird von einer Pluralität der Wirklichkeit, von Ambivalenz der Beziehungen und Uneindeutigkeiten, Mehrwertigkeiten und Vieldeutigkeiten ausgegangen.

Nun stellt sich aus den vorangegangenen Erläuterungen zur Dekonstruktion die Frage, ob 'Dekonstruktion' uns Anhaltspunkte für sozialwissenschaftliche und gesellschaftliche Analysen hergibt? Ich beantworte diese Frage mit einem eindeutigen ja und füge hinzu: reichlich, vor allem, wie wir gesehen haben, für den Diskurs der Interkulturalität! P. Bourdieu ist diesbezüglich anderer Einsicht, wenn er Derrida vorwirft, daß er über das intellektuelle Feld der Philosophie nicht hinauskomme. Er wirft Derridas Ansatz eine Ohnmacht, als kritische Theorie der Gesellschaft und der Institutionen zu fungieren⁴³⁷. Die Dekonstruktion der abendländischen Philosophie und des abendländischen Logozentrismus ist im Gegenteil zu der Auffassung von Bourdieu keine neue Art á la Derrida, das Spiel der Philosophen zu spielen. Sie stellt vielmehr die Spielregeln und das Spiel als solches in Frage. Die Notwendigkeit der Dekonstruktion bezieht sich nicht in erster Linie - wie Bourdieu irrtümlich vermutet - auf philosophische Inhalte, auf Themen oder Thesen, auf Philosopheme, Poeme, Theologeme oder Ideologeme, sondern vor allem auf die Rahmenbedingungen von Bedeutung, auf institutionelle Strukturen, pädagogische oder politische Normen. Es ist jedoch kaum möglich, die Rahmenbedingungen von Bedeutung und die institutionellen Strukturen zu erklären, solange man nicht gewillt ist, die Erfahrungen und Perspektiven der Sozialwissenschaften einzubeziehen, die mit Hilfe der Dekonstruktion durchaus in der Lage

⁴³⁶ Vgl. Derrida 1983, S. 464

⁴³⁷ Vgl. Bourdieu 1982, S. 775 f

sind, Diskurse mit ihren gesellschaftlichen, politischen und institutionellen Kontexten zu verknüpfen. Auch Dekonstruktion steht für die Emanzipation und vor allem die gegenseitige Anerkennung der Individuen in der Gesellschaft. Allerdings sprengt sie den teleologischen Rahmen dieser Auffassung und dieses Versprechens (der Emanzipation und Anerkennung) bei Marxismus und Hegelianismus. Die starke Akzent der Dekonstruktion auf die Alterität und das radikal Andere, welche(s) jeden Prozeß innewohnt, zeitigt ihre Position in bezug auf die Achtung der Menschenrechte. Dekonstruktion plädiert für eine selbstkritische Aufarbeitung der Aufklärung, die die Grenzen der Vernunft erkennt. Und für diesen Aufklärungsversuch der Aufklärung stellt Dekonstruktion Begriffe wie 'Heterogenität', 'Unentscheidbarkeit', 'différance', 'Itérabilität' und 'Spur' zur Verfügung. Diese Begriffe weisen nicht nur auf die Offenheit oder Unabschließbarkeit des historischen Prozesses (Aufklärung, Vernunft, Emanzipation, Anerkennung, ...) hin, sondern auch auf die Alterität und das radikal Andere, die diesem Prozeß innewohnen und eine unerwartete Richtungsänderung bewirken können.

Genauso wie die 'Kritische Theorie' der Frankfurter Schule lehnt Derridas Dekonstruktion die Forderungen nach der Einheit von Theorie und Praxis, nach historischer Immanenz und einer Identität von revolutionärem Subjekt und historischem Prozeß strikt ab. Ihre an Kant orientierte Forderung nach einer Nichtidentität zwischen Subjekt und Objekt, ihre radikale Kritik an Hegels Systemdenken sowie ihr auf das Individuum ausgerichteter Essayismus rücken sie in einem 'junghegelianischem' Kontext in die Nähe Kierkegaard, des Sartreschen Existentialismus. Adorno und Derrida sind sich überdies darin einig, die Herrschaft der Identität über die Nichtidentität anzugreifen⁴³⁸.

Zusammenfassend können wir feststellen: Die Dekonstruktion versucht die Intentionen der abendländischen Metaphysik als Forderung nach begrifflicher Eindeutigkeit und Wahrheit, als das Privileg des Begriffs gegenüber dem Ausdruck und dem gesprochenem Wort gegenüber der Schrift bloßstellen. Der dekonstruktivistische Versuch einer grundlegenden Kritik der abendländischen Metaphysik intendiert darauf, aus dieser Dekonstruktion etwas zu lernen, etwas für unsere Gegenwart der Analyse mitzunehmen. Für unseren Diskurs der Interkulturalität bedeutet dies die Anerkennung der Ambivalenz, die Pluralität der Wirklichkeitskonstruktionen und die Zulassung von Mehrdeutigkeiten. Mit Derrida wende ich mich dekonstruktivistisch gegen die Hegelsche Dialektik der 'Synthese' und 'Aufhebung', da ich in ihnen den Versuch der Herrschaft eines geschlossenen Systems erkenne. Daher bedeutet Interkulturalität für mich, dekonstruktivistisch gesprochen, nicht die dialektische 'Synthese' oder die dialektische 'Aufhebung' des Eigenen und des Fremden zu etwas Neuem, sondern die Anerkennung eines Dazwischen als Differenz ohne das Aufgehen der einen Seite in eine andere (Anpassung, Assimilation) oder das Entstehen etwas Neues (als Synthese, Aufhebung). Interkulturalität heißt im Gegenteil das Aushalten der Ambivalenz ohne Hoffnung auf Erlösung im Sinne einer Aufhebung oder Assimilation. Diese Feststellung hat somit Konsequenzen in bezug auf vorhandene gesellschaftspolitische und pädagogische Ansätze und Konzepte der Interkulturalität, die die gesellschaftliche und pädagogische Integration vor allem als Assimilation in das bestehende System des Eigenen verstehen. Wir sollen aber in unserer interkulturellen Haltung die unmögliche Einheit der Differenzen in einer pluralistischen Gesellschaft ohne Synthese, ohne Aufhebung, und zwar als radikale Ambivalenz anerkennen.

⁴³⁸ Vgl. Briel 1993

6. Die ethische Dimension der Interkulturalität: Die unbedingte Verantwortung vor dem Anderen

6.1 Die ethische Anerkennung des Anderen in einem Dazwischen

Warum sollten wir denn überhaupt den Anderen anerkennen? Warum sollten wir uns mit der Philosophie des Anderen aufhalten lassen? Die naturwissenschaftliche Methode von Ursache und Wirkung kann es bei der Philosophie des Anderen nicht geben: „Emmanuel Lévinas spricht von Vorgängen, Ereignissen, Wahrnehmungen, die nicht“, wie in der Mathematik, Physik oder Biologie, „demonstrierbar sind, die sich aber gleichwohl zeigen“⁴³⁹.

Das Interesse der Naturwissenschaften bestand in der Neuzeit vor allem daran, über die Bewegung der Dinge und Gegenstände zu herrschen, sie vorausszusagen und durch technische Instrumente zu kontrollieren. Das ist die Geburtsstunde des ‘transzendentalen Ich’: „Damit ist nicht das unverwechselbare Ich gemeint, das ‘ich’ selbst bin, kein Ich, das anklagbar und sterblich ist, sondern ein austauschbares Ich, das nach den universalen Gesetzen des Menschengeschlechts ewig, also nicht nach Menschenart lebt, denn jeder Mensch ist sterblich“⁴⁴⁰. Mit der griechischen Philosophie und Entdeckung des Logos fängt die Karriere des transzendentalen Ich an: „Die Entdeckung des Selbst ist aber zugleich die Entdeckung des Anderen. Wenn das Selbst sein Licht erstrahlen läßt, dann zeigt sich am Rande die Dunkelheit des Anderen, die sich vor dem Licht verbirgt“⁴⁴¹. Dem transzendentalen Ich kommt bei Hegel die Aufgabe zu, den Kosmos des Wissens zu organisieren, „bis alles Unwissen gelichtet und jedes Gegenüber aufgegeben ist“. Für Hegel existiert alle Wahrheit in der Form des Systems, so daß „außerhalb dessen schlechterdings keine Wirklichkeit angetroffen werden kann“. So wird selbst bei Hegel „das Streben nach Anerkennung durch den Anderen“ zur „Beunruhigung des Selben durch den Anderen“⁴⁴².

In der Philosophiegeschichte treffen wir zwar auf eine überall auszumachende Differenz zwischen einem ins Wissen getauchten Ich und dem Anderen an, jedoch ist die Anerkennung dieser Differenz häufig mit einem Bedauern verbunden. Lévinas aber möchte „die Anerkenntnis des Anderen ohne Bedauern“⁴⁴³. Lévinas möchte ja die ‘Vernunft’ keineswegs fortwerfen; er will nur keine unbegrenzte Herrschaft der Vernunft.

Die Philosophietradition der Moderne hatte sich zum Ziel gesetzt, die Asymmetrie von Bekanntem und Unbekanntem zu beseitigen, das Andere zum Eigenen zu machen, die Andersheit und die Unbekanntheit zu assimilieren. Die Politik der Moderne folgte je nach Eigenbedarf den Zielen einer Vereinnahmung, Beseitigung oder Vernichtung des Anderen. Durch die Anerkennungspolitik der Moderne „wird das Unbekannte, raffinierter noch und verborgener als im dialektischen Schluß, zu einem Bekanntem gemacht und in den Überblick des Seins gezogen“⁴⁴⁴. Die Anerkennung des Anderen ist aber keine einmalige Sache, denn die Erfahrung lehrt, „daß die Andersheit des Anderen sich immer neu geltend macht“⁴⁴⁵. Daher scheitern jegliche geschlossene Systeme an der ‘Wirklichkeit’. Denn das Andere läßt sich in das Selbe nicht auflösen, wie Hegel es will.

⁴³⁹ Vgl. Hatrup 1999, S. 28

⁴⁴⁰ Ebd., S. 30

⁴⁴¹ Ebd., S. 31

⁴⁴² Ebd., S. 32

⁴⁴³ Ebd.

⁴⁴⁴ Ebd., S. 37

⁴⁴⁵ Ebd.

Der Historismus 'ordnet' die Ereignisse äußerlich zueinander, weil sie den immer wiederkehrenden Einbruch des Anderen in die Geschichte nicht (an)erkennt. Deshalb wird auch „der Vergleich des Unvergleichlichen“ beim Historismus möglich. Damit bringt der Historismus das Andere letztendlich zum Verschwinden. So ist bei Lévinas Antisemitismus die Ideologie der besseren Rasse, der die Ablehnung des Anderen als Anderen bis zur Vernichtung hin treibt⁴⁴⁶. War es bei Lévinas noch der Jude das Symbol des anderen Menschen, der auserwählt wurde, die Andersheit an seinem Leib zu tragen, so werden heute Migranten zum Symbol der anderen Menschen, die auserwählt sind, die Andersheit an ihrem Leib zu tragen, damit sie zum Maßstab der Anerkennungswilligkeit und -fähigkeit der Einwanderungsgesellschaften werden.

Für Lévinas ist Sprache die Beziehung des Selben mit dem Anderen. Die 'Wendung zur Sprache' bedeutet für Lévinas aber auch, über die Vernunft des Selben hinauszugehen. Die Wendung zur Sprache bedeutet einerseits zwar einen Verlust an Übersicht, andererseits jedoch die Schaffung und Anerkennung eines Zwischenraums, in dem man über die Nicht-Kohärenz des Selben mit dem Anderen reden kann. Die Anerkennung eines sprachlichen Zwischenraums ist die Belassung des asymmetrischen Verhältnisses zwischen dem Selben mit dem Anderen. Die Sprache mit ihren Paradoxa wird in diesem Zwischenraum gehört werden⁴⁴⁷. So wird die Sprache im Zwischenraum als Beziehung des Selben mit dem Anderen zum Medium der Anerkennung. Der Gebrauch der Philosophie des Anderen zwecks vereinnahmenden Ziele ist allerdings beschränkt, weil die Philosophie des Anderen als Kern der Interkulturalität sich gerade zur monokulturellen und linearen Beziehung der Moderne zum Anderen quer stellt. Denn: „Um in Gerechtigkeit die Ziele bestimmen zu können, müßten wir den Überblick über das Selbst und den Anderen haben, der, wie es scheint, nicht zu haben ist“⁴⁴⁸. Dennoch kann mittels der Reflexion den Spuren des Anderen nachgegangen werden. In der Anregung zu einer reflexiven Bildung hat Pädagogik die Chance, das 'Ich' dahingehend zu ermutigen, dem Anderen annähernd anerkennend gerecht zu werden.

Die Philosophie des Anderen ist auf Anerkennung des Anderen angelegt, weil sie aus Erfahrung weiß, daß selbst in allen Exklusionen und Mißachtungen des Anderen die Erhaltung des Selbst ohne die Einbeziehung und Anerkennung des Anderen unerreichbar ist. In dieser Philosophie kann kein Sein des Selben ohne das Sein des Anderen existieren. Somit wird aus Ethik, eine Ethik der Anerkennung im Verband mit Sein in einem Zwischenraum, in dem Sein und Sollen einbezogen zusammenfallen.

Führte Lévinas mit seiner 'Philosophie des Anderen' grundlegend neue Gedanken in das Denken des Anderen ein, so kommt die konsequente Weiterführung auch der Lévinasscher Gedanken, mit anderen Akzentuierungen und diesseits der 'Transzendenz', allerdings verdiensterweise Jacques Derrida und seiner dekonstruktivistischen Strategie zu. Derridas Arbeit ist eine Dekonstruktionsarbeit an der Ideengeschichte der Beziehung zwischen dem Selben und dem Anderen: Die Asymmetrie zwischen dem Selben und dem Anderen läßt alle Versuche scheitern, die auf ein schnelles Verstehen aus sind. In der Erläuterung der Beziehung des Selben zum Anderen geht Derrida davon aus, daß der Andere ein Verhältnis zu mir hat, wie ich zu ihm. Folglich wäre die Transzendenz „ohne wesentliche Bedeutung, wenn ich mich in meiner Ichheit nicht als Anderer für den Anderen verstehen würde“. Die Beziehung des Selben zum Anderen stellt Derrida zufolge dementsprechend eine transzendente Symmetrie zweier empirischer Asymmetrien dar⁴⁴⁹. Ein Anderer ist ein

⁴⁴⁶ Ebd., S. 40

⁴⁴⁷ Ebd., S. 45

⁴⁴⁸ Ebd.

⁴⁴⁹ vgl. Dieter Hattrup 1999: Das Lévinassche Denken des Anderen als Weg zur Gerechtigkeit; S. 258

anderer deshalb, so Derrida, weil die Ichheit des Anderen es möglich macht, daß er, wie ich, 'ego' sagt: „Aus der Symmetrie läßt sich die Asymmetrie ableiten, weil ich nur den als Anderen anerkennen kann, der es auch wirklich ist. Einem Stein kann ich die Andersheit nicht zuerkennen. Keine einzelne Eigenschaft ist ausreichend, die Andersheit zu begründen, mit der ich die exzeptionelle Daseinsweise des Anderen bestätige, nur eben das Wechselverhältnis, daß auch der Andere meine Andersheit anzuerkennen in der Lage ist. Das kann ein Stein nicht. Also setze ich die Symmetrie voraus, um die Asymmetrie festzustellen“⁴⁵⁰. Wir sehen somit, daß während Lévinas von der Asymmetrie der Beziehung des Selben zum Anderen als Voraussetzung der Feststellung der Symmetrie dieser Beziehung ausgeht, leitet Derrida genau umgekehrt die Asymmetrie der Beziehung aus der Symmetrie ab, die aufgrund der Wechselseitigkeit der Beziehung der Asymmetrie ursprünglicher ist: „Die Asymmetrie, von der Derrida spricht, ist reflektiert, deshalb von der Art, die nicht da ist, wenn sie nicht anerkannt wird“⁴⁵¹.

Woher kommt aber die Symmetrie, die der Asymmetrie nach Derrida vorausgeht? Die Symmetrie, die der Asymmetrie in den Beziehungen vorausgeht, kommt aus der Sprache; denn wir hängen alle in der Sprache, wie selbst Niels Bohr, ein Protagonist der Physik des 20. Jahrhunderts in Anerkennung dieser Tatsache gesagt hat. Auch Werner Heisenberg meint: „Wir lernen das Sprechen nur von anderen Menschen. Die Sprache ist gewissermaßen ein Netz, das zwischen den Menschen ausgespannt ist, und wir hängen mit unserem Denken, mit unserer Möglichkeit der Erkenntnis in diesem Netz“⁴⁵².

Die philosophischen Einwände gegen das Denken des Anderen stammen aus abendländischen Denkweisen, die zu einem Glauben an eine monolithische Vernunft und Rationalität neigen. Bei den Vertretern der monolithischen Vernunft und Rationalität erregt das Denken des Anderen viel Ärger, weil es nicht im Dienst wachsender Identität steht, und damit wird das nicht-identische Denken als Flucht ins Irrationale abgestempelt. So stellt z.B. Habermas⁴⁵³ in einer Klassifizierung älterer und neuerer Philosophie „für das 20. Jahrhundert eine breite Flucht ins Irrationale fest. Zu dieser Flucht rechnet er das Denken von Jaspers und Heidegger, von Adorno und Wittgenstein, aber auch die Dekonstruktion eines Derrida“⁴⁵⁴. Zwar nimmt sich Habermas vor, ein 'nachmetaphysisches Denken' anzuregen, bleibt er aber seinen Lesern die Erklärung schuldig, woran sich seiner Meinung nach ein 'metaphysisches Denken' artikuliert, weil wie Martin Heidegger schon in „Einführung in die Metaphysik“ sagte: „Die 'Physik' bestimmt von Anfang an das Wesen und die Geschichte der Metaphysik“⁴⁵⁵.

Die Sprache der Metaphysik ist von der Sprache der 'Physik' bestimmt. Das ist die sprachliche Erkenntnis, die die 'Wendung zur Sprache' bei Wittgenstein, Derrida und Lyotard anregt, von der auch die übrigen postmodernen Ansätze profitieren. Daher beharrt Derrida zurecht darauf, daß das Denken des Anderen immer (noch) zu kurz greift, weil es nicht denken kann, was es zu denken sucht⁴⁵⁶. Auch was an dieser Feststellung von Derrida eine 'Flucht ins Irrationale' darstellt, vermag uns Habermas nicht zu erklären.

Nach Lévinas wendet sich die Forderung, die vom Anderen ausgeht, an mich selbst, ja sie begründet mein Innenleben⁴⁵⁷. Deshalb bedeutet sich auf den Anderen einzulassen, ein

⁴⁵⁰ Ebd.

⁴⁵¹ Ebd.

⁴⁵² Heisenberg 1969: Der Teil und das Ganze. In: Ebd., S. 301, Anm. 9

⁴⁵³ Vgl. Habermas 1988, S. 45

⁴⁵⁴ Ebd., S. 67

⁴⁵⁵ Vgl. Heidegger 1953, S. 14

⁴⁵⁶ Vgl. Hattrup 1999, ebd., S. 269

⁴⁵⁷ Ebd., S. 271

Anerkennungsakt. Auch die Zurückweisung der Forderung von Anerkennung des Anderen ist ein Anerkennungsakt, allerdings mit der Absicht einer Aberkennung des Anderen, weil ich mit dem Anderen meine Last habe! Das 'Sich-Einlassen' als Anerkennung ist ein Reflexionsbegriff, der wieder zu sich zurückkehren will. In der Reflexion auf den Anderen als Folge eines Sich-Einlassen-auf-den-Anderen gründet sich die ethische Anerkennung. Das Sich-Einlassen-auf-den-Anderen und die Reflexion auf diesen Einlaß ist nur möglich in einer Beziehung, in der es sowohl ein Selbst als auch einen Anderen gibt. Daher ist Anerkennung als Intention der Reflexion nur wechselseitig denkbar.

Die Forderung des Selbst nach 'Rationalität' und 'Vernunft' in den Beziehungen zu Anderen macht in soweit einen Sinn, weil damit das Selbst nicht jeder beliebigen Aufforderung, die ihm als Werbepost ins Haus fliegt, nachkommen muß. Aber auch hier muß das Selbst eine Position beziehen. Die Anerkennung oder die Zurückweisung der Aufforderung heißt in diesem Sinne, eine Position zu Aufforderung des Anderen zu beziehen! Damit unterstellt das Selbst die Forderung nach Anerkennung dem Maßstab des Sinns, des Nutzens oder der Annehmlichkeit.

Das Selbst schaut mit einem geistigen Auge in die Welt hinaus, zu der die Anderen gehören. Da muß jeder Anspruch, der ein Anderer an mich stellt, sich vor dem Forum meiner 'Vernunft' ausweisen können. Unter solchen Umständen kann jede Unbedingtheit ihren Ausgangspunkt nur beim Selbst nehmen, also bei mir. Es spricht der Wunsch des Selbst daraus, einen Überblick zu erhalten. Aus diesem Verhalten zur Welt der Anderen und zu sich Selbst erwächst unsere interkulturelle Haltung. Diese Haltung ist zugleich ein bewußter, weil reflektierter, und ein unbewußter, weil verinnerlichter Akt. Diese Haltung kann deshalb keine Rationalität liefern, die sich selbst begründen und den Anderen aus sich entlassen könnte. Denn wir müssen uns wenigstens unserer Selbsterhaltungswillen zuliebe auf die Welt und auf das Sein und das Dasein der Anderen einlassen, um uns am Leben halten zu können. Die Selbsterhaltung verlangt die Öffnung des eigenen Selbst auf den Anderen hin. Das Sich-Einlassen-auf-den-Anderen als Anerkennung durch Reflexion dient daher auch unserem Selbsterhaltungstrieb!

Die Bedingung der Möglichkeit von Anerkennung eines Anderen ist auch Ricœur zufolge der eigene Wunsch und Einsicht, in Anerkennung eines Anderen die Selbstachtung zu erfahren. Diese Art von Anerkennung verlange daher mehr als nur den Wunsch nach angenehmer Selbsterhaltung, weil sie das Selbst um Selbstachtungswillen zur Einschränkung fordere. Ricœur fügt hinzu, daß nicht jeder Andere und nicht jede Forderung des Anderen berechtigt seien. Es gebe Gesetze und Pflichten, die von Außen in jede Subjektivität einbrechen, weil, wie Lévinas behauptet, die Andersheit mehrdeutig und darum nicht in ein Konzept meiner selbst als Bewußtsein integrierbar sei, so Ricœur. Ricœur stellt aufgrund der Mehrdeutigkeit des Anderen die Frage, von wem die Aufforderung der Anerkennung der Andersartigkeit ausgeht? Geht sie „von einem anderen Menschen“ oder vielleicht „von einer leeren Stelle“⁴⁵⁸ aus?

Ricœurs Vorschlag läuft letztendlich, wie insgesamt für die ganze identitätsphilosophische Denkweise bezeichnend, auf eine konvergente Vermittlung zwischen dem Selben und dem Anderen hinaus, in der sich mit der Zeit der Abstand zwischen dem Selben und dem Anderen vermindert. Ricœur steht in dieser Konsequenz für den selben Vermittlungs- und Fortschrittsweg der Identitätsphilosophie und übersieht bei weitem, daß „die Richtungen vom Selben zum Anderen und umgekehrt nicht symmetrisch sind und deshalb nicht in den Überblick genommen werden können“. Hier wird anscheinend übersehen, daß jede

⁴⁵⁸ Vgl. ebd., S. 274

vermittelte Andersheit weitere größere unvermittelte Andersheit erzeugt⁴⁵⁹. Demnach ist Anerkennung mehr als eine konvergente Vermittlung zwischen dem Selben und dem Anderen der abendländischen Identitätsphilosophie. Die Intention einer Anerkennung kann weder das Aufgehen des Anderen in das Selbe sein noch auf einem Vermittlungs- und Fortschrittsweg im Sinne einer 'Entwicklung' begründet werden.

Bei Derrida ist im Gegenteil zur Identitätsphilosophie die Bedingung der Möglichkeit der Anerkennung die Reflexion über die Andersheit des Anderen. Im Gegenteil zu Lévinasscher und Ricœurscher Auffassung ist bei Derrida die Asymmetrie weder transzendent noch ungefragt da. Bei Derrida ist die Anerkennung der Asymmetrie in der Beziehung jedes einen Selben zum jeden Anderen erst möglich, wenn darüber reflektiert wird. So wird bei Derrida die Reflexion zur Quelle der Anerkennung.

6.2 Ethische Anerkennung aufgrund der Verantwortung vor dem Anderen

Die Antike formulierte eine Ethik nach den Gesetzen der Welt und des Kosmos. Die Moderne hat Foucault zufolge aber keine Moral, sondern allein den Imperativ des Denkens, das Andere, das Ungedachte zu ergreifen: „Das moderne Denken hat in Wirklichkeit nie eine Moral vorschlagen können: Der Grund dafür aber ist nicht, daß es reine Spekulation ist. Ganz im Gegenteil, es ist von Anbeginn in seiner eigenen Möglichkeit eine bestimmte Handlungsweise“⁴⁶⁰. Das Denken verletzt, versöhnt, nähert, entfernt, bricht etc.: „Noch bevor es vorschreibt, sagt, was man tun muß“, so daß das Denken „in sich selbst eine Aktion, ein gefährlicher Akt“ ist⁴⁶¹. Dieses Denken macht das Andere zum Gleichen. So gesehen ist das Denken der Moderne oder die Vernunft seit Hegel eine Anti-Ethik, weil sie selbst die Ethik sein will und ist. Jede Aussage ist in sich schon Tat durch Benennung. So enthält sie implizit auch schon eine Handlungsanweisung, die nicht mit dem inhaltlich Gesagten identisch sein muß, weshalb es auch zum Theorie - Praxis - Dilemma kommt. Wird in diesem Denken auch noch zusätzlich eine Ethik formuliert, verdoppelt sich das Problem. So gibt es zwischen einer abgehobenen Ethik und dem Wissen und in jedem Bereich selbst noch einmal eine Spannung, weil sowohl das Wissen als auch die positive Ethik ihr eigenes Anderes verkennen. So liegt die Ethik des modernen Denkens in der Interpretation, die sich als Interpretation nicht weiß. Sie glaubt, den Urtext entziffern zu können. Aber die Welt ist „uns vielmehr noch einmal 'unendlich' geworden: Insofern wir die Möglichkeit nicht abweisen können, daß sie unendliche Interpretationen in sich schließt“⁴⁶².

Bauman zufolge machte die Moderne den Genozid möglich, „als sie das zweckgerichtete Handeln von moralischen Zwängen emanzipiert hatte. Die Moderne ist zwar nicht die hinreichende Ursache des Genozids, aber ihre notwendige Bedingung. Die Fähigkeit, menschliches Handeln in großem Maßstab zu koordinieren, eine Technologie, die es erlaubt, in großer Entfernung von dem Objekt des Handelns wirksam zu agieren, eine minutiöse Arbeitsteilung, die einerseits einen spektakulären Fortschritt des Expertenwissens und andererseits ein Schwinden der Verantwortlichkeit zur Folge hat, das Anhäufen von Wissen, das dem Laien unverständlich ist und damit die Autorität der Wissenschaft erhöht, das von der Wissenschaft geförderte geistige Klima instrumenteller Rationalität, die erlaubt, sozialtechnologische Entwürfe allein in bezug auf ihre technische Machbarkeit und die Verfügbarkeit 'unterbeschäftigter' Ressourcen zu begründen und zu rechtfertigen (wobei sie alle in den Dienst der unerbittlichen Lust nach Ordnung, Transparenz und Unzweideutigkeit

⁴⁵⁹ Ebd., S. 275

⁴⁶⁰ Vgl. Foucault 1974: Die Ordnung der Dinge; S. 395

⁴⁶¹ Ebd., S. 396

⁴⁶² Vgl. Nietzsche 1980: Die fröhliche Wissenschaft; S. 524

gestellt werden sollen), sind die integralen Attribute der Moderne. Aber sie bedingen ebenso die Ersetzung der Moral durch instrumentelles Handeln (oder besser: das Impfen der Instrumentalität mit einer eigenen moralischen Bedeutsamkeit) und ermöglichen damit den Genozid, sofern Kräfte existieren, die entschlossen sind, ihn durchzuführen⁴⁶³.

Es scheint, „daß der einzige Faktor, der wahrhaft fähig ist, das genozidale Potential, das in den instrumentellen Kapazitäten der Moderne und ihrer instrumentell-rationalen Mentalität schlummert, auszugleichen und schließlich außer Kraft zu setzen, ein Pluralismus der Macht“ und folglich ein Pluralismus der Meinung ist. „Nur Pluralismus gibt die moralische Verantwortlichkeit für das Handeln ihrem natürlichen Träger zurück: dem handelnden Individuum“. Die pluralistische Konsequenz würde dann lauten: „Einheit von Definitionen und Bedeutungen, von Zwecken, Strategien, Kriterien des Fortschritts, Bildern der Vollkommenheit und vom Sinn der Richtung, die der Wandel nimmt und nehmen sollte - diese leidenschaftlichste aller Sehnsüchte der modernen Mentalität - müssen dann unerfüllt bleiben oder überhaupt von der Tagesordnung gestrichen werden. Statt dessen scheint ein gewisses Maß an semiotischer und axiologischer Ambivalenz ein permanentes Merkmal sozialer Existenz zu bleiben“. „Die Ambiguität, die die moderne Mentalität so schwer erträglich findet und die zu vernichten moderne Institutionen sich Mühe geben <...> erscheint von neuem als die einzige Kraft, die imstande ist, das destruktive, genozidale Potential der Moderne einzuschränken und zu entschärfen. Daher stammt die bekannte Dualität der Tendenz der Moderne, die zwischen Freiheit und Genozid oszilliert, die ständig fähig ist, sich in jede Richtung zu erstrecken, die gleichzeitig die erschreckendsten aller zeitgenössischen Gefahren und die wirksamsten Mittel, sie zu verhindern, erzeugt - das Gift und das Gegengift“⁴⁶⁴. Hans Jonas fand, nach einem Überblick über Verlauf und Ergebnisse des modernen Krieges gegen die Ambiguität, „in der bislang unzerstörten Ambivalenz die einzige Kraft, die fähig ist, die moderne technologische Zivilisation vor ihren eigenen, geplanten oder unbeabsichtigten Konsequenzen zu bewahren“⁴⁶⁵.

Dekonstruktion als Strategie einer anerkennenden Haltung erkennt die Ambivalenzen des Daseins und in-der-Welt-Sein an und schickt sich an, die vermeintlichen Sicherheiten des Wissens der Moderne aufzulösen. Durch ihre Haltung gewinnt Dekonstruktion ein anderes Verhältnis zum Anderen, zum Wissen um das Andere, zur Anerkennung des Anderen und zur Verantwortung vor dem Anderen. Nicht mehr die angeblichen Sicherheiten bilden das Fundament für die Verantwortung vor dem Anderen und die Anerkennung der Andersheit des Anderen, sondern die Unsicherheiten und Unentscheidbarkeiten. Sieht man einmal von durch Kalkül berechenbaren Unsicherheiten ab, dann ist das Unentscheidbare das Heterogene, das ganz Andere, „das uns zurückberufe zu unserer Verantwortung und zu unserem Verhältnis zum Anderen, uns verantwortlich mache gegenüber dem, was noch nicht einmal Seiendes sei“⁴⁶⁶. Denn solange man sich dem Wissen und den Programmen gemäß verhalten kann, sind Entscheidungen keine Entscheidungen. Es reicht dann aus, das Kalkül zu kennen, um seine Konsequenzen zu ziehen. Daher ist die Anerkennung der grundsätzlichen Ambivalenz und Unentscheidbarkeit die Bedingung der Möglichkeit der ethischen Verantwortung und eine befreiende Akt für eine Bildung, die sich anschickt, interkulturell zu sein. Man kann nicht wissen, wen man anerkennt, wofür man jemanden anerkennt und vor wem man verantwortlich ist: Denn „hätte ich ein Wissen davon, wofür und vor wem ich verantwortlich bin - regelrecht, verbindlich und gesetzmäßig -, dann wäre ich nicht mehr verantwortlich, das heißt dann könnte ich die Ausführung der sogenannten verantwortlichen Handlungen einer

⁴⁶³ Vgl. Bauman 1995, S. 69

⁴⁶⁴ Ebd., S. 70 f

⁴⁶⁵ Vgl. Jonas 1979, S. 381 f

⁴⁶⁶ Vgl. Pfersmann 1986, S. 171

Maschine überlassen. Ich glaube, die Verantwortung beginnt dann, wenn man keine Gewißheit mehr hat, vor wem⁴⁶⁷.

Man kann die ethische Anerkennung des Anderen - aufgrund der Verantwortung vor dem Anderen - nicht klar definieren, weil sie unmittelbar mit dem Anderen zusammenhängt, und weil jegliche Definition eine sprachliche Aneignungsakt darstellt, in der das heterogene Andere zum homogenen Selbst umgewandelt wird, wodurch die unreduzierbare Andersheit des Anderen in die reduzierte Eigenheit umgewandelt wird. Verantwortlich für die Anerkennung des Anderen ist man deshalb auch nicht nur vor einem 'Subjekt' oder vor einem 'Objekt', sondern vor allem vor dem Anderen in der unbestimmten Allgemeinheit.

Weder der (die oder das) Andere ist definierbar noch die Verantwortung deutlich bestimmbar. Die Verantwortung vor dem Anderen und seine Anerkennung läßt sich nicht codifizieren oder in Form einer positiven Ethik formulieren. Während die Moderne das Andere durch ihre Intention um das Wissen der Präsenz verstellt, so macht sie eben auch eine 'wirkliche' Verantwortung und die Entscheidung unmöglich gerade durch das Wesentlich-Machen des Menschen als Subjekt. Denn das Subjekt der Moderne ist dabei einer Logik unterworfen, die es gerade von der Verantwortung suspendiert und die dem Subjekt nur das zu 'entscheiden' erlaubt, was ihr Kalkül vorschreibt.

Damit avanciert Dekonstruktion zu einer im Denken engagierten verantwortlichen Haltung. Gerade sie eröffnet die Möglichkeit für die Grundlegung einer anerkennenden Haltung zum Anderen: „Wenn es für das Subjekt Verantwortung gibt, dann besteht sie genau darin, Denksysteme, philosophische und kulturelle Anordnungen zu dekonstruieren, welche die Verantwortung maskieren, ihr ein Programm, einen Code oder eine Unzahl von Regeln substituieren. Jede zu dekonstruierende Philosophie ist nur eine Art, die von mir bezeichnete Verantwortung zu umgehen⁴⁶⁸. Dekonstruktion schickt sich an, herauszustellen, wie Verantwortung in den bestimmten Philosophemen verschleiert wird. Insofern geht sie davon aus, daß nicht das Subjekt die Verantwortung auf sich nimmt, sondern die Verantwortung bricht über das Subjekt herein.

Alle anthropologischen Theorien und auch Erkenntnistheorien, so Horst Siebert, können deshalb der Frage nicht ausweichen, wie ethische Verantwortung mögliche ist: „Alles, was wir denken und tun, geschieht in Koexistenz mit anderen. Jede/r einzelne ist auf andere angewiesen, so daß kooperatives, solidarisches Handeln gleichsam naturnotwendig entsteht. Diese Koexistenz ist eine Gewißheit, die einen 'sozialen Imperativ' beinhaltet⁴⁶⁹. Aber trotzdem hindert diese Erkenntnis die modernen Kreuzzuger nicht daran, wie wir dies am Beispiel der Geschichte des Kolonialismus sehen, andere Menschen zu unterwerfen und die Natur auszuplündern. Denn absoluter Wahrheitsanspruch der Moderne führt notwendig zur Unterdrückung: „Ganz gleichgültig, was der Inhalt ist: rechts, links, religiös, abergläubisch, was immer. Die Auswirkungen, die man seit der Französischen Revolution geschichtlich nachweisen kann, sind von einer erschreckenden Stereotypie: Die Systeme, die sich alle angeblich mit Humanisierung der Welt befassen, führen alle ins Inhumane“. Der ethische Imperativ, den Watzlawick in Anlehnung an H. von Foerster formuliert, lautet daher: „Handle stets so, daß weitere Möglichkeiten entstehen⁴⁷⁰. Aber dennoch paßt das ethische Postulat der Verantwortung nicht ohne weiteres zu der soziobiologischen Begründung der Erkenntnistheorie des Radikalen Konstruktivismus. So läßt sich Siebert zufolge ein

⁴⁶⁷ Derrida zit. nach Ebd., S. 174

⁴⁶⁸ Ebd., S. 176

⁴⁶⁹ Vgl. Siebert 1994, S. 59 f

⁴⁷⁰ Watzlawick zit. nach Siebert 1994, S. 60 f

‘normatives Defizit’ dieser biologischen Erkenntnistheorie nicht bestreiten: „Diese Theorie ist anthropozentrisch: Der Mensch denkt und handelt so, daß er als Mensch ‘zurechtkommt’“. Die konstruktivistische Erkenntnistheorie ist demnach „eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für tolerantes, verantwortliches Handeln“. Daher muß eine Ethik „die Schaffung und Veränderung von Strukturen einschließen“⁴⁷¹. Und genau diese Lücke in der Erkenntnistheorie wird durch die Ethik der Dekonstruktion geschlossen: Denn die Dekonstruktion setzt sich mit dem Prozeß der Schaffung und Veränderung von sprachlichen und gesellschaftspolitischen Ordnungsstrukturen auseinander.

6.3 Die Ethik der Dekonstruktion als Verantwortung vor dem Anderen

Dekonstruktion als Beschreibung des Prozesse der Wiedererkennung und Stiftung begnügt sich nicht mit Kenntnissen und Erkenntnissen, sondern ist auf ethisch begründetes, verantwortliches Handeln ausgerichtet. Die Ethik der Dekonstruktion erweist sich somit vor allem in gesellschaftlicher Praxis.

Um auf die Begründung der ethischen Dimension der Interkulturalität näher eingehen zu können, scheint es mir an dieser Stelle nahezulegen, noch einmal die Aufmerksamkeit auf Derridas mehr oder weniger systematische Entfaltung des Begriffes der ‘Iterabilität’ zu lenken. Derrida zufolge wird Anerkennung von der Iterabilität gezeitigt. Dies entspricht genau der offenen und uneinheitlichen Bewegung des Anerkennens, also dem unbeherrschbaren Verhältnis einer Gleichartigkeit, die nie einfach Gleichartigkeit ist, und einer Ungleichartigkeit, die nie einfach Ungleichartigkeit ist. Aus diesem Grund kann Derrida für das Verhältnis des Anerkennens ein Begriff der Verantwortung geltend machen:

Derrida führt den Begriff der Iterabilität in seinem Vortrag ‘Signatur Ereignis Kontext’ ein: „Der Vortrag beginnt mit Erwägungen, die sich nachträglich wie eine Vorwegnahme diskursethischer Grundannahmen ausnehmen“⁴⁷². Mit dem Gedanken der Iterabilität einer anerkennenden Wiederholung und eines wiederholtes Anerkennens kann Derrida zufolge die notwendige Beschränktheit einer modernen Politik der Anerkennung aufgewiesen werden, die es auf die Herstellung eines universalen Konsensus angelegt hat: „Derrida versteht Iterabilität als Wiederholbarkeit und Veränderbarkeit eines Zeichens, ohne die keine Kommunikation stattfinden würde“⁴⁷³. Mit der Wiederholbarkeit in jeweils verschiedenen Kontexten ist das Mitgeteilte somit stets einer Veränderbarkeit ausgesetzt.

Derrida zufolge könnte einzig ein ‘Meta-Kontext’, in dessen Mittelpunkt alle möglichen Kontexte verankert werden würden, für die Auflösung des Anerkennens in einem Wiedererkennen sorgen. Aber weil es aufgrund der Offenheit der Kontexte den Meta-Kontext laut Derrida gar nicht gibt, erfordert die Offenheit der Kontexte ein Anerkennen, das nicht in dem einen und auch nicht in dem anderen Kontext ausgemacht werden kann, sondern im Zwischen der Kontexte oder der Kulturen, in dem sich nichts ausmachen läßt. Das zwischen ist nämlich kein Raum wie die Räume, deren Grenze es bildet. Jedes Element, das der Iterabilität unterliegt, so Derrida, muß in gewisser Weise wiedererkennbar sein, so kann man dieses Wiedererkennen schon als ein Anerkennen begreifen, als ein Verhalten: „Es muß möglich sein <...> in all den empirischen Abwandlungen des Tons, der Stimme usw. die Identität <...> einer Form anzuerkennen, die etwas bedeutet“⁴⁷⁴.

⁴⁷¹ Siebert 1994, S. 62 f

⁴⁷² Derrida zit. nach Düttmann 1997, S. 89

⁴⁷³ Ebd., S. 91

⁴⁷⁴ Ebd., S. 93

Derrida zufolge wird Anerkennung also von der Iterabilität gezeitigt: Jede Wiederholung bedeutet eine Veränderung und bedarf der Anerkennung. Dies entspricht genau der offenen und uneinheitlichen Bewegung des Anerkennens, also dem unbeherrschbaren Verhältnis einer Gleichartigkeit, die nie einfach Gleichartigkeit ist, und einer Ungleichartigkeit, die nie einfach Ungleichartigkeit ist. Aus diesem Grund kann für das Verhältnis des Anerkennens ein Begriff der Verantwortung geltend gemacht werden, der gebunden ist an den freien Willen im Selbstbewußtsein Anerkennender. Darin liegt eine Erfahrung, die Derrida zufolge eine andere Verantwortung auferlegt: „Erfahrung einer unauflösbaren Unentscheidbarkeit zwischen der Bedingtheit der Kontexte, über die die Sprechenden und Anerkennenden einen relativen Überblick haben, und der Unbedingtheit, die sich in der ‘Öffnung und Offenheit der Kontexte’ ankündigt und die für jeden Anerkennenden und jeden Sprechenden eine absolute Herausforderung sein muß“⁴⁷⁵. Das führt dazu, daß man für die eigene Rede, für das eigene Verhalten, für das Gesagte um so verantwortlicher ist.

Die ethische Dimension der Anerkennung meint ein Sein-Lassen des anderen, die den anderen sein läßt, was er als anderer ist. Denn ohne Warum ist der Mensch, ohne Warum ist der voraussetzungslos Mensch. Ohne Warum ist der Mensch, den Adorno wohl emanzipiert genannt hätte: „auf dem Wasser liegen und friedlich in den Himmel schauen, ‘sein, sonst nichts, ohne alle weitere Bestimmung und Erfüllung’, könnte an Stelle von Prozeß, Tun, Erfüllen treten“⁴⁷⁶.

Für die Begründung der ethischen Dimension der Interkulturalität relevant ist also die Entscheidung über den Stellenwert des Anderen insofern, daß diese Entscheidung sich dann in den erkenntnistheoretischen Auffassungen vom Anderen niederschlägt und auch die praktischen Bemühungen beeinflusst. Daher ist ein gewaltloses Verhältnis zum Anderen entlang seiner ethischen Anerkennung und jenseits seiner Verachtung und Ergreifung sowie seines vereinnahmenden Verstehens verpflichtet, die Andersheit des Anderen in ihrer Irreduzibilität bestehen zu lassen. Damit würde die Anerkennung des Anderen durch das ethische Prinzip der Verantwortung begründet.

Anstelle der zweckgerichteten normativen Aufforderungen und Diskursarten in Sätzen mit Verkettungen von *Wir sollen* dies und jenes tun, *wir sollen* dies und jenes lassen (also Gebote und Verbote, die von einer Instanz zweckgerichtet ausgesprochen werden), also anstelle dieser Diskursarten, nehmen in der interkulturellen Diskursart andere Sätze mit anderen Verkettungen Stellung: *Wir können* auch dies und jenes tun und zugleich *wir können* dies und jenes lassen: Die Interkulturelle Diskursart zeigt also Alternativen, läßt Spielräume zu und regt zur anerkennenden Interaktion des Ungleichen an, ohne einen zwanghaften Charakter anzunehmen.

Die Dekonstruktion Derridas ist der Versuch, durch eine Dezentrierung des Subjekts die Andersheit des Anderen vor der Vereinnahmung zu bewahren, weil die Ich-Identität eine Beziehung zum Anderen verunmöglicht und eine Gewalt ausübt, die ihr selbst entgeht, und weil die Ich-Identität zu einem Aufgehen des Anderen im Ich neigt. So gesehen, ist das ‘Subjekt’ der Dekonstruktion ein anderes Subjekt als das der Moderne. Dekonstruktion will den Menschen noch denken, weil er in der Form, wie er bis jetzt im Rahmen der ‘Moderne’ gedacht ist, verstellt wurde. So kommt es darauf an, den Menschen als Anderen zu denken anstatt den anderen als Mensch. Erst dann kann deutlich werden, daß die Verantwortung schon im Denken besteht. Die Dekonstruktion des metaphysischen Humanismus, der das Wesen der Menschlichkeit verfehlt, weil sie kein Wesen ist, und den Anderen verstellt, ist

⁴⁷⁵ Ebd., S. 94

⁴⁷⁶ Vgl. Adorno 1963, S. 177; zit. nach Düttmann 1997, S. 106

Vernunftkritik aus Anerkennung und Verantwortung vor dem Menschen und der Natur. Diese Anerkennung liegt darin, daß nicht der Andere zum Menschen gemacht wird, sondern der Mensch als Anderer gedacht wird. Folglich ist Dekonstruktion keine Destruktion, sondern eine Entdeckung des Anderen, die ihn nicht versteht und zerstört, sondern verstehen will, daß der Andere Anderer ist und bleibt. Der Andere ist also noch gar nicht 'entdeckt' worden, sondern seine Entdeckung durch die Moderne war gleich seine Verstellung. Der Andere ist immer nur als 'Spur' da. Ein Denken des Anderen bewegt sich demnach selbst in der Spur des Anderen und in der Anerkennung dieser Spur.

6.4 Die Ethik der Interkulturalität bedeutet keine Handlungsanweisung, sondern eine verantwortliche Haltung

Interkulturalitäten sind unendliche, permanente Aufforderung des Anderen zu antworten. Aus diesem Grund untersteht die Interkulturalität keinem Begriff, der allgemeine Handlungsanweisungen vorschreibt. Interkulturalitäten müssen immer wieder neu entschieden und verantwortet werden. Von nun an wird das Inswerksetzen der Ethik der Interkulturalität (der Haltung, der Entscheidung, der Einstellung, der Praxis) stets jeder theoretischen und thematischen Bestimmung voraus- und über sie hinausgehen müssen.

Die Thematisierung des Begriffs der Interkulturalität ist deshalb unzureichend, weil sie stets sein wird, weil sie stets sein muß. Dennoch verlangt jede Haltung in dem Moment der Interkulturalität selbst, sich als ein Wissen zu verorten, das heißt zu wissen, was getan werden muß. Insofern schleicht sich bei jeder Interkulturalität eine gewisse Unverantwortlichkeit ein, beispielsweise all denen gegenüber, die von der interkulturellen Haltung nicht berücksichtigt wurden. Denn die Interkulturalität wird in dem Moment der Entscheidung im Namen des Anderen getroffen: Man unterstellt, ein Wissen über das Andere zu haben, um das Andere wiedererkennen zu können. Diese Verwicklung der Interkulturalität muß berücksichtigt werden, und wäre es nur, um die Arroganz all der guten Gewissen zu vermeiden.

Die Interkulturalität muß im Namen des Anderen in mir getroffen werden. Es ist somit der Prozeß der Entscheidung des Anderen in mir, also die Haltung, für die ich mich entscheide. Aufgrund der Existenz des Anderen kann nicht völlig vorherbestimmt werden, wie geantwortet wird, welche Haltung vom (dezentrierten, fragmentierten) Subjekt eingenommen wird, sondern die Art und Weise der Haltung muß immer wieder neu erfunden werden. Der Akt der Haltung einem anderen Gegenüber, überhaupt dem Anderen gegenüber, und das letztlich Un-Eins-Sein des Sich verweisen auf die konstitutive Rolle des Anderen, sowohl für die Subjektivität und Identifikation als auch für die Entscheidung und Haltung müssen immer wieder neu reflektiert werden.

Angesichts der konstitutiven Rolle des Anderen wohnt jeder Haltung ein passiver Moment inne, sonst wäre jede Haltung eine von einem Subjekt, das ein souveränes Subjekt wäre. Es ist so, „daß in der Beziehung zum Anderen und im Bezug zu den Dritten kalkuliert, verglichen oder etwas erwartet wird. Der Andere wird auch be-handelt. Aber nur deswegen, weil der Andere der absolut andere ist und die Beziehung zum Anderen nicht erzwungen werden kann; denn wäre der Andere ein Selbiger, müßte nicht ver-handelt werden. Insofern ist dieser Moment der Unentscheidbarkeit immer schon da gewesen und wird es sein - die Beziehung ist immer eine, die im Kommen bleibt“⁴⁷⁷. Die Beziehung zum Anderen, die durch unsere Haltung bestimmt wird, ist eine Beziehung im Kommen, eine Beziehung, die niemals eine vollendete Beziehung sein kann, sondern eine ständige Bewegung. Der Andere ist aber schon in die Stabilität des Selbst eingedrungen. Eine Haltung kann es darum nur geben, wenn sie ein

⁴⁷⁷ Vgl. Moebius 2003, S. 210

Hereinbrechen des Außen bzw. des Anderen 'in mir' ist, ansonsten wäre sie ein identischer Akt beim Selbst und folglich keine Haltung mehr.

Die ethische Beziehung zum Anderen, auch wenn sie sich in historischen Momenten und im Gesagten zu Antagonismen und Konflikten verfestigen kann, ist zunächst eine der Nicht-Gewalt, jenseits des Machtprinzips: „Noch vor der Hegemonisierung und Entscheidung, muss der Andere/das Andere aufgetaucht und in einem gewissen Sinne 'akzeptiert' worden sein. Das bedeutet jedoch keinesfalls, an eine Nicht-Gewalt zu glauben, sondern vielmehr daran, dass die Gewalt niemals so viel vermag, als dass sie diese Beziehung endgültig auslöschen könnte; das Andere entkommt noch dieser Macht und ist stärker als sie“⁴⁷⁸.

Meine Haltung, die Entscheidung in mir im Namen des Anderen, ist unendlich weit davon entfernt, eine Aufhebung der Unentscheidbarkeit zu sein: „Denn wenn man dem Anderen 'gerecht' wird, gibt es wiederum andere, denen man in diesem Augenblick nicht gerecht wird (und vice versa) und die ein neues Verhältnis zur Andersheit ereignen lassen: unendliche Bewegung“⁴⁷⁹. Dennoch muß es Stabilisierungen und endliche Entscheidungen zum Anderen geben: „Weil es unendliche Bewegungen 'gibt', 'gibt es' endliche und werden endliche notwendig“⁴⁸⁰. Will man diesen Bewegungen Rechnung tragen, so kann dies durch eine Politik der Ambivalenz geschehen, die versucht, „die Aporie zwischen (temporaler) Öffnung und real erlebter Existenzen auszuhalten“, indem sie die Identitätspolitik dekonstruiert⁴⁸¹. Die Politik der Ambivalenz ist ein plurales Projekt, das der Interkulturalität Rechnung trägt, indem es aufgrund Unentscheidbarkeit die Subjektpositionen nicht auf ein kohärentes Grundprinzip zurückführt. Die ethische Haltung der Interkulturalität stellt insofern eine besondere Beziehung zum Anderen dar, die 'entwaffnet'. Derrida nennt diese besondere Art der Beziehung zum Anderen als 'Politik der Freundschaft': Sie ist eine Beziehung, „die Gewalt ausschließt; eine nicht aneignbare Beziehung zum anderen, die sich ohne Gewalt ereignet und von deren Basis sich alle Gewalt abhebt“⁴⁸².

In seiner Schrift 'Über Gewißheit' schreibt Wittgenstein: Wenn Sprachspiele wie das Leben oder wie eine Lebensform 'da stehen', ohne vernünftige Begründung, dann muß Anerkennung jedem Erkennen und Urteilen vorausgehen als deren Möglichkeit, sie ist beinahe unantastbar⁴⁸³. Diese unbedingte und voraussetzungslose Anerkennung, von der Wittgenstein spricht, begründet m.E. die ethische Dimension einer postmodernen Theorie der Interkulturalität. Diese Anerkennung ist, wie Wittgenstein sie formuliert, beinahe unantastbar: Eine voraussetzungslose Anerkennung, die wie jedes Leben und jede Lebensform einfach da steht, die jedem Erkennen und Urteilen und als deren Möglichkeit vorausgeht. Diese voraussetzungslose Anerkennung heißt Verantwortung vor dem Anderen, die jeglicher gesellschaftspolitischen Anerkennung vorausgeht. Die ethische Anerkennung des Anderen als die voraussetzungslose Anerkennung begründet ebenfalls das oberste Grundrecht des Grundgesetzes der Bundesrepublik Deutschland: „Die Würde des Menschen ist unantastbar. Sie zu achten und zu beschützen ist Verpflichtung aller staatlichen Gewalt“. Hierbei wird vor dem Hintergrund der Vernichtungspolitik der Nazis nicht von der Würde der Deutschen gesprochen, sondern von der Würde des Menschen, ungeachtet jeglicher Zuschreibung⁴⁸⁴.

⁴⁷⁸ Vgl. ebd., S. 211

⁴⁷⁹ Vgl. ebd., S. 212

⁴⁸⁰ Vgl. ebd., S. 213

⁴⁸¹ vgl. ebd.

⁴⁸² Vgl. Derrida: Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus; zitiert nach Moebius 2003, S. 211

⁴⁸³ Vgl. Ludwig Wittgenstein: Über Gewißheit. Frankfurt am Main 1990, S. 144; zit. nach Alexander Garcia Düttmann: Zwischen den Kulturen. Frankfurt am Main 1997, S. 63 f

⁴⁸⁴ Zwar ist die Achtung und der Schutz der Unantastbarkeit der Würde des Menschen gemäß des Absatzes 1 des Artikels 1 des Grundgesetzes die Verpflichtung aller staatlicher Gewalt, aber gemäß Absatz 3 des Artikels 1

Neben einem (sprachphilosophischen) Gebrauch des Anerkennungsbegriffs für die Begründung der ethischen Dimension der Interkulturalität mache ich allerdings auch einen sozialphilosophischen Gebrauch des Anerkennungsbegriffs, mit dem wir uns in den folgenden drei Kapiteln auseinandersetzen werden. Hierbei geht es um die Frage, wie man neben der ethischen Verwendung des Anerkennungsbegriffs noch einen sozialphilosophischen Gebrauch von ihm machen kann, um dadurch auch noch die gesellschaftspolitische Dimension einer postmodernen Theorie der Interkulturalität zu begründen. Dafür gehe ich zunächst im folgenden Kapitel aus soziologischer Sicht auf die Entfaltung transnationaler sozialer Bindungen und Räume aufgrund der Globalisierungsprozesse ein. Mit einem nochmaligen Verweis auf 'Dekonstruktion' als Strategie der Interkulturalität soll Globalisierung im Sinne dieser Arbeit als Dekonstruktion nationalstaatlicher Deutungsmuster der Fremdheit und Andersheit erläutert werden. Die Analyse der Globalisierungsprozesse und deren Wirkungen auf die Vergesellschaftungsmöglichkeiten erlaubt uns, eine Unterscheidung zwischen moderner und postmoderner Anerkennungstheorie zu machen.

Während also die ethische Dimension der Interkulturalität m.E. die voraussetzungslose Anerkennung jeglichen Anderen und Verantwortung vor jeglichem Anderen (anderen Menschen, Natur, anderen Texten und Kontexten usw.) meint, betont die gesellschaftspolitische Dimension der Interkulturalität im Grunde genommen die Möglichkeitsbedingungen sozialer Anerkennung des empirischen sozialen Anderen im Mitten der Vielfalt und Unübersichtlichkeit gesellschaftlicher Interaktionen.

7. Die Entfaltung transnationaler sozialer Bindungen und Räume aufgrund der Globalisierungsprozesse

7.1 Dekonstruktion der nationalstaatlich orientierten Soziologie der Moderne

Der für die Sozialwissenschaften der nationalstaatlich orientierten Moderne zentrale Begriff der Gesellschaft fand noch in der klassischen Soziologie kaum Verwendung: „Die Vorläufer und Begründer der Soziologie dachten noch in einem weiteren Kontext: Für Adam Smith (1723-1790) wurde der Nationalreichtum durch eine internationale Arbeitsteilung erzeugt; und für Karl Marx (1818-1883) entstand der Kapitalismus in einem weltweiten Netzwerk von Tauschbeziehungen. Max Weber (1864-1920) vermied den Singular ‘Gesellschaft’ und wählte für sein soziologisches Werk den Titel ‘Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte’, (der erst nach seinem Tode in ‘Wirtschaft und Gesellschaft’ abgeändert wurde). Auch eine an langzeitlichen und raumübergreifenden Entwicklungen orientierte Soziologie vermeidet weitgehend den Gesellschaftsbegriff und spricht von Netzstrukturen und Interaktionsgeflechten. Historische und ethnologische Studien über die Entstehung, Vermischung und Auflösung von Völkern, Staaten und Kulturen zeigen, daß grundlegende Entwicklungen in Gesellschaften durch zwischengesellschaftliche Beziehungen, externe Einflüsse und Formen der demographischen, ökonomischen, kulturellen und/oder militärischen Expansion bedingt sind. Erst im Verlauf ihrer weiteren Herausbildung und Etablierung hat die Soziologie die Gesellschaft als zentrale Kategorie und umfassende Analyseeinheit betrachtet und sie mit dem modernen Nationalstaat gleichgesetzt“⁴⁸⁵.

Damit wurden Gesellschaften als singuläre Einheiten konzipiert bzw. konstruiert, die als letzte Einheiten auch das Objekt der soziologischen Theoriebildung und Forschung bildeten. Weshalb aber hat sich nationalstaatlich orientierte Soziologie der Moderne von der klassischen Soziologie verabschiedet? Peter Schimany stellt zurecht fest: „Die Ursprünge dieses Konzepts wurzelten geistesgeschichtlich im Fortschrittsdenken der Aufklärung und im Entwicklungsdenken des 19. Jahrhundert sowie politisch in den modernen Fortschrittsideologien. Als ‘Wissenschaft von der Gesellschaft’ zielte die Soziologie auf die Erklärung von ‘Fortschritt’ und ‘Entwicklung’, später auf die Analyse von ‘Dynamik’ und ‘Wandel’ der Gesellschaft. Damit wurde das Konzept der Gesellschaftsgeschichte zur überlieferten und selbstverständlichen Perspektive, die alle Sachfragen generiert, ohne selbst reflektiert werden zu müssen. Auch wenn die Vorstellung des einlinigen Fortschritts (bzw. der monofaktoriellen Entwicklung) durch die des vielgestaltigen Wandels abgelöst wurde, blieb dennoch die Annahme bestehen, daß jede Gesellschaft in ihrer Entstehung und Ausbildung aus ihrer inneren Verfassung ursächlich erklärt werden könne. Mit diesem Konzept der Gesellschaftsgeschichte korrespondiert die Auffassung, daß die Gesellschaft in der Lage sei, aus sich selbst heraus (langfristige) Entwicklungen zu entfalten, ohne dafür auf zwischengesellschaftliche Verhältnisse angewiesen zu sein. Entscheidend seien die in einer Gesellschaft gegebenen und als sozial definierten Verhältnisse, während zwischenstaatliche, internationale oder grenzüberschreitende Beziehungen von nachrangiger Bedeutung seien“⁴⁸⁶.

So wurde mit der Etablierung der deutschen Soziologie als akademischer Disziplin und unter dem Einfluß der nordamerikanischen Soziologie nach 1945 die ‘einzelstaatliche Perspektive’ vorherrschend. Sie blieb damit dem nationalen Kontext verhaftet: „Forschungen zu Gesellschaften, die sich dem modernen Staat entzogen, wurden in das Gebiet der Sozialanthropologie und Ethnologie, später auch in den Bereich der Entwicklungsländersoziologie verwiesen. Indem die Soziologie - als Kind ihrer Zeit - den

⁴⁸⁵ Vgl. Schimany 1997; S. 152

⁴⁸⁶ Ebd., S. 153

Gesellschaftsbegriff an den modernen Nationalstaat band, hatte sie es immer mit ‘einer’ Gesellschaft zu tun, die man durch den Staat regiert und eben begrenzt dachte⁴⁸⁷. Daher so „wenig wie die universalistischen Weltreligionen sich nur einem Staat oder einer Gesellschaft zuordnen lassen, so können auch zahlreiche weltanschauliche, politische, wirtschaftliche, soziale oder kulturelle Vergesellschaftungen keiner bestimmten Einheit zugeschrieben werden, weil sich diese zu allen Zeiten immer wieder quer zu bestehenden Gesellschaften gebildet haben“⁴⁸⁸. Genauso verhält es sich auch eine Beschäftigung mit Interkulturalität als interdisziplinär jenseits des Nationalstaates liegendem Thema, das sich mit hybriden Vergesellschaftungsformen quer zu bestehenden Gesellschaften befaßt.

Dem raum-zeitlich abstrakten ‘Ein-Gesellschafts-Modellen’ stellt Tenbruck daher konsequenterweise ‘Mehr-Gesellschafts-Modelle’ gegenüber: „Diese sind als plurale Konfigurationen mit quer laufenden Vergesellschaftungen konstruiert. Die traditionelle Vorstellung von Gesellschaften als autonom und separaten Gebilden mit fest umgrenzten Strukturen, die sich gemäß einer inhärenten Logik von einfach zu komplex, von traditionell zu modern, von statisch zu dynamisch etc. entwickeln, wird somit zugunsten eines umfassenderen Vergesellschaftungskonzeptes aufgegeben“⁴⁸⁹.

Als Alternative zum Begriff der Gesellschaft schlägt Max Weber folgerichtig den Terminus der ‘Vergesellschaftung’ auf den dynamischen Aspekt der Gesellschaftsbildung als offenen und kontingenten Prozeß vor: „Es macht der Soziologie keine Schwierigkeiten, das Nebeneinandergelten verschiedener, einander widersprechender Ordnungen innerhalb des gleichen Menschenkreises anzuerkennen. Denn sogar der Einzelne kann sein Handeln an einander widersprechenden Ordnungen orientieren“⁴⁹⁰.

Indem die Soziologie in Deutschland sich an nationalstaatlichen Prinzipien orientierte und den Blick für „das Nebeneinandergelten verschiedener, einander widersprechender Ordnungen innerhalb des gleichen Menschenkreises“ (Max Weber) verlor bzw. unterdrückte, „wurden zwischengesellschaftliche Konstellationen entweder ausgeklammert oder in innergesellschaftliche Strukturentwicklungen umgedacht, so daß etwa Migrationsbewegungen, Fragen der ‘multikulturellen Gesellschaft’ bis heute primär als Problem der Integration und Assimilation (von extern verursachten Störungen) erschienen. Territoriale Gebundenheit und nationale Begrenztheit war der bisher vorherrschende Rahmen soziologischer Reflexion und Analyse“⁴⁹¹.

7.2 Soziologie der Globalisierung

Bisher hat sich die Soziologie überwiegend mit der Analyse der nationalstaatlich organisierten Gesellschaften beschäftigt. Wie sieht es aber mit einer Soziologie der Globalisierung aus? Welche Antworten und Konzepte bietet die Soziologie jenseits der nationalstaatlichen Moderne?

Eine zunehmende Betonung der räumlichen Dimension bei den soziologischen Diskussionen ist erst seit etwa Ende der 80er Jahre des 20. Jahrhunderts zu konstatieren. Seitdem beginnt Soziologie in Deutschland zunehmend, sich von ihrer nationalen Perspektive zu lösen: „Mit Beginn der neunziger Jahre erfuhr die Soziologie eine zusätzliche perspektivische

⁴⁸⁷ Ebd., S. 153

⁴⁸⁸ Ebd., S. 154

⁴⁸⁹ Ebd., S. 155

⁴⁹⁰ Weber; zit. nach Ebd., S. 157

⁴⁹¹ Vgl. ebd., S. 157; sowie Kap. I dieser Arbeit

Erweiterung: Unterschiedliche und neue Formen der sozialräumlichen Restrukturierung und der Entstehung eines weltweiten Netzes von vielfältigen gesellschaftlichen Interaktionsformen bei gleichzeitiger Zunahme an Interaktionen werden nunmehr auch in der Soziologie - in Anlehnung an die Politik- und Wirtschaftswissenschaften - unter dem Begriff der 'Globalisierung' bzw. der 'Globalen Gesellschaft' thematisiert⁴⁹².

Die Soziologie der Globalisierung kann als „eine Reaktion auf verkürzte bzw. lineare Modelle der Modernität interpretiert werden“. Damit trägt Soziologie dem Dualismus von Tradition und Moderne, dem sie bisher verhaftet war, Rechnung, „weil der globale, öffentlich geführte Dialog aller 'Traditionen' dazu zwingt, die eigenen Selbstverständlichkeiten im Spannungsgeflecht von Verschmelzung und Abgrenzung zu begründen und zu behaupten“. Das Kennzeichen unserer Zeit jenseits der nationalstaatlichen Moderne und am Beginn des globalen Zeitalters ist nicht Konsens, sondern auf wechselseitiger Anerkennung beruhendem Dissens⁴⁹³.

Die Soziologie in Deutschland befindet sich nun in einem zweifachen Perspektivenwechsel: „Erstens reicht die Analyse des globalen Kontextes sowohl über den traditionellen Bezugsrahmen - den Nationalstaat - als auch über den neuen und erweiterten Bezugsrahmen - die Europäische Union bzw. die OECD-Länder - hinaus. Im Zuge der Globalisierung können soziale Beziehungen, Integrations- und Konfliktformen nicht mehr auf die relative Abgeschlossenheit territorial begrenzter und nationalstaatlich strukturierter Gesellschaften resp. Gesellschaftsblöcke bezogen werden. Aus der Perspektive einer globalen Gesellschaft stellt sich damit die Frage nach der Analyse von Sozial- und Systemintegration neu. Zweitens ist diese Frage aber nicht mehr nur durch die Beziehung von Tradition und Moderne bestimmt, sondern auch von der Beziehung zwischen Nation und Welt sowie von dem Verhältnis von Lokalem und Globalem geprägt“⁴⁹⁴. Daher bietet die Auseinandersetzung mit der Globalisierungsthematik auch für die Soziologie eine Chance, „ihre allzu engen konventionellen Fächergrenzen zu durchbrechen und endlich auch einen makrosoziologischen Horizont zu gewinnen, d.h. sich loszulösen vom homogenen 'Ein-Gesellschafts-Modell' und der Konzeption der Soziologie als einer isolativen und leicht idyllischen Binnen-Soziologie“⁴⁹⁵. Damit würde die Soziologie ihren Beitrag zu einer interdisziplinären Beschäftigung mit dem Thema der Globalisierung bzw. Interkulturalität leisten.

Wir stellen fest: Aufgrund der hohen Komplexität, Dynamik und Ambivalenz gegenwärtiger gesellschaftlicher Umbrüche wird postuliert, daß wir am Beginn des 21. Jahrhundert in einer globalen Gesellschaft leben⁴⁹⁶.

Kennzeichnend für eine globale, jenseits der nationalstaatlichen Moderne existierende, Welt sind: „neuartige Prozesse, die das Verhältnis von Raum und Zeit betreffen. Sie lassen die Welt zum einen immer homogener und gleichzeitiger und zum anderen immer heterogener und ungleichzeitiger erscheinen, bringen weltweite Integration und lokale Fragmentierung gleichermaßen hervor. Globalisierung als ein mehrdimensionaler und widersprüchlicher Komplex von Prozessen scheint somit das zentrale Charakteristikum gegenwärtiger gesellschaftlicher Entwicklung zu sein“⁴⁹⁷.

⁴⁹² Ebd., S. 158

⁴⁹³ Ebd.

⁴⁹⁴ Ebd., S. 159

⁴⁹⁵ Bühl; in: Ebd., S. 163

⁴⁹⁶ Vgl. Welsch 1988, S. 9-36

⁴⁹⁷ Vgl. Schimany 1997, S. 137

Wir leben in einer Weltgesellschaft, so daß „die Vorstellung geschlossener Räume fiktiv wird. Kein Land, keine Gruppe kann sich gegeneinander abschließen. Damit prallen die verschiedenen ökonomischen, kulturellen, politischen Formen aufeinander, und die Selbstverständlichkeiten, auch des westlichen Modells, müssen sich neu rechtfertigen. Wobei ‘Weltgesellschaft’ die Gesamtheit sozialer Beziehungen meint, die nicht in nationalstaatliche Politik integriert oder durch sie bestimmt (bestimmbar) sind“. Demnach meint ‘Welt’ in der Wortkombination ‘Welt-Gesellschaft’: „Differenz, Vielheit, und ‘Gesellschaft’ meint Nicht-Integriertheit, so daß man (mit M. Albrow) Weltgesellschaft als Vielheit ohne Einheit begreifen kann“. Dies setzt, so Ulrich Beck, sehr Unterschiedliches voraus: „transnationale Produktionsformen und Arbeitsmarktkonkurrenz, globale Berichterstattung in den Medien, transnationale Käuferboykotts, transnationale Lebensformen, als ‘global’ wahrgenommene Krisen und Kriege, militärische und friedliche Nutzung von Atomkraft, Naturzerstörung usw.“⁴⁹⁸.

Im Gegenteil zum ‘Globalismus’, der die Ideologie der Weltmarktherrschaft und die des Neoliberalismus bezeichnet, meint Globalisierung „Prozesse, in deren Folge die Nationalstaaten und ihre Souveränität durch transnationale Akteure, ihre Machtchancen, Orientierungen, Identitäten und Netzwerke unterlaufen und querverbunden werden“⁴⁹⁹.

Ein wesentliches Unterscheidungsmerkmal zwischen der nationalstaatlichen Moderne (Beck nennt sie ‘die Erste Moderne’) und der postnationalstaatlichen Moderne (Beck nennt sie ‘die Zweite Moderne’) ist, daß die faktisch entstandene Globalität und die in Gang gesetzte Globalisierungsprozesse unrevidierbar sind. Während die nationalstaatliche Moderne ihre Grenzen dicht machte, ihre eigene Nationalkultur konstruierte und das Eigene gegen das Andere (als das Fremde, Nicht-Dazugehörige) verteidigte, existieren in Postnationalstaatlicher Moderne „nebeneinander die verschiedenen Eigenlogiken der ökologischen, kulturellen, wirtschaftlichen, politischen, zivilgesellschaftlichen Globalisierung, die nicht aufeinander reduzierbar oder abbildbar sind, sondern jede für sich und in ihren Interdependenzen entschlüsselt und verstanden werden müssen“⁵⁰⁰. Entlang der Achse ‘global-lokal’ kennzeichnen die Globalisierungsprozesse die entstandene Lage der Postnationalstaatlichen Moderne. Damit dekonstruieren diese Prozesse die Spielregeln der Nationalstaaten.

Globalisierungsprozesse schaffen transnationale soziale Bindungen und Räume, werten die Lokalitäten auf, schaffen jenseits der Grenzen neue Interaktionen und geben der Interkulturalität enorme Möglichkeiten: „ein bißchen von dem, ein bißchen von jenem, das ist der Weg, wie Neuheiten auf die Welt kommen“⁵⁰¹. Damit scheint ‘das Projekt der Moderne’ gescheitert zu sein, denn die nationalstaatliche Moderne bestand aus der Einheit von ‘kultureller Identität’ (Volk), Raum (also nationale Grenzen) und Staat (politische und institutionelle Gebilden). Diese historisch entstandene Einheit scheint nicht mehr zu existieren. Damit scheint auch die Bühne für Interkulturalitäten frei geworden zu sein.

Was ist, um gegen die Globalisierungsskeptiker zu argumentieren, historisch, empirisch und theoretisch neu? Ulrich Beck antwortet: „Neu ist nicht nur das alltägliche Leben und Handeln über nationalstaatliche Grenzen hinweg, in dichten Netzwerken mit hoher, wechselseitiger Abhängigkeit und Verpflichtungen; neu ist die Selbstwahrnehmung dieser Transnationalität (in den Massenmedien, im Konsum, in der Touristik); neu ist die ‘ortlosigkeit’ von Gemeinschaft, Arbeit und Kapital; neu sind auch das globale ökologische Gefahrenbewußtsein und die korrespondierenden Handlungsarenen; neu ist die

⁴⁹⁸ Vgl. Beck 1997, S. 28

⁴⁹⁹ Ebd., S. 28 f

⁵⁰⁰ Ebd., S. 29

⁵⁰¹ Vgl. ebd., S. 30

unausgrenzbare Wahrnehmung transkultureller Anderer im eigenen Leben mit all den sich widersprechenden Gewißheiten; neu ist die Zirkulationsebene 'globaler Kulturindustrien' (Scott Lash/John Urry); neu sind auch das Heranwachsen eines europäischen Staatengebildes, die Zahl und Macht transnationaler Akteure, Institutionen und Verträge; schließlich ist auch neu das Ausmaß ökonomischer Konzentration, das allerdings abgebremst wird durch die neue grenzübergreifende Weltmarktkonkurrenz⁵⁰².

Transnationale soziale Räume heben im Prozeß der Globalisierung die Ortsbindung von Gemeinschaften auf: „Die Denkfigur, die hier erprobt wird, fügt zusammen, was als unvereinbar gilt: zugleich hier und dort zu leben und zu handeln <...> In der Vorstellungs- und Politikwelt nationalstaatlich geordneter Einzelgesellschaften spaltet sich Migration auf in die (auch kausal gesondert zu untersuchenden) Stadien und Kontexte des Aufbrechens, Wanderns, Ankommens und Integrierens (das auch scheitern kann). Demgegenüber unterstellt der Denk- und Forschungsansatz transnationaler sozialer Räume, daß etwas Neues, Drittes entsteht: soziale Lebens- und Handlungszusammenhänge, für die ein Hier-wie-Dort, ein Sowohl-als-Auch gilt. Unterhalb und zwischen den getrennten und geordneten Welten bilden sich 'soziale Landschaften' (Martin Albrow) heraus, welche Auswanderungsorte und Ankunftsorte verbinden und verändern⁵⁰³. Damit dekonstruieren transnationale soziale Räume das geordnete Weltbild der Monokulturalität der Moderne.

Die Globalisierungsprozesse ebenso wie die Entfaltung des Weltmarktes haben tiefreichende Folgen für national konstruierte Kulturen und Identitäten. Sie transformieren die innerhalb der Grenzen von Nationalstaaten entstandenen Lebensstile. Die Globalisierungsskeptiker wenden zwar zurecht kritisch ein: „In dem Maße, in dem auch die letzten Welt-Nischen in den Weltmarkt integriert sind, entsteht zwar die eine Welt, aber nicht als Anerkennung von Vielfalt, der wechselseitigen Offenheit, also pluralistisch-kosmopolitischer Selbst- und Fremdbilder, sondern genau umgekehrt als eine Waren-Welt <...> Sein wird Design - und dies weltweit⁵⁰⁴. Die Globalisierungsskeptiker vergessen aber, daß im Zuge der Globalisierung die Kulturinhalte und Informationen weltweit nicht linear, sondern ambivalent verlaufen. Sie berücksichtigen die Paradoxien, die Sowohl-als-Auch, der Globalisierung eben nicht. Die Globalisierungsprozesse können zwar die Interkulturalitäten fördern, aber die Interkulturalitäten entstehen erst, wenn man die Vielfalt des Anderen und die Differenz mit ihm in einem Dazwischen anerkennt. Außerdem führen die Globalisierungsprozesse keineswegs zu einer Vereinheitlichung der Welt und zu einer universalen Weltkultur (McDonaldisierung), sondern De-Lokalisierung setzt eine erneute Re-Lokalisierung voraus. Dennoch kann „Re-Lokalisierung, die sozusagen durch das Unendliche der De-Lokalisierung gegangen ist, <...> nicht mit linearem Weiter-So-Traditionalismus gleichgesetzt und als bornierter Provinzialismus praktiziert werden⁵⁰⁵.

Die Globalisierungsprozesse durchkreuzen die Gleichsetzung von Nationalstaat mit Nationalstaatgesellschaft, indem transkulturelle Kommunikations- und Lebensformen, Zurechnungen, Verantwortlichkeiten, Selbst- und Fremdbilder von Gruppen und Individuen hergestellt werden bzw. aufeinandertreffen: „Jenseits aller unterschiedlichen Bewertungen, Hoffnungen, Befürchtungen ist ein Faktum gewiß: Die ethnischen Zuordnungen werden, allein aufgrund der Gesellschafts- und Bevölkerungsentwicklung, zunehmend komplizierter. Denn im Zeitalter von Mobilität, Massenverkehr und Wirtschaftsvernetzung wächst die Zahl derer, die über den Radius der Herkunftsgruppe hinaus mit Menschen anderer Gruppen leben

⁵⁰² Ebd., S. 31 f

⁵⁰³ Ebd., S. 57 f

⁵⁰⁴ Ebd., S. 81

⁵⁰⁵ Ebd., S. 87

und arbeiten; die aus den unterschiedlichsten Gründen (ob Armut, Hunger, Verfolgung; oder Ausbildung und Beruf, Reisen und Neugier) ihre Heimat verlassen, für kürzere oder längere Zeit, vielleicht auch für immer; die Ländergrenzen überschreiten, hier geboren werden, da aufwachsen, dort heiraten und Kinder bekommen⁵⁰⁶. Und genau aus diesen eben erwähnten Gründen lautet eine der Thesen dieser Arbeit, daß die Diskursarten der Interkulturalitäten nichts etwas neues sind; die gab es schon immer, seitdem Menschen aufeinander treffen, aber die Globalisierungsprozesse fördern und beschleunigen weltweit die Interkulturalitäten jenseits der eigenen Dörfer, Regionen, Städte, Länder und Kontinente.

Die schnell wachsenden Gruppen der 'Transkulturellen' stellen damit zunehmend die Ordnungsprinzipien und Selbstverständlichkeiten der Nationalstaaten in Frage: „Wo gehören sie hin, zu uns, zu den anderen, zu welchen anderen? Da hat man es mit bunten, beweglichen, mehrfach verwickelten Lebensläufen, die sich den etablierten Kategorien nicht einfügen wollen“⁵⁰⁷. In diesem Sinne meint die Wortkombination 'Glokalisierung' eben das Lokale als Aspekt des Globalen. In diesem Zusammenhang spricht Arjun Appadurai von entstandenen 'ethnoscapes' und meint damit: „Landschaften von Personen', welche die unruhige, umbrechende Welt prägen, in der wir leben: Touristen, Immigranten, Flüchtlinge, Exilanten, Gastarbeiter und andere Menschen und Gruppen, die in Bewegung sind. Von Ihnen und ihrer physisch-geographischen Unruhe gehen wesentliche Impulse zur Veränderung der Politik innerhalb und zwischen den Nationen aus“⁵⁰⁸.

7.3 Interkulturalitäten im Zeitalter der Globalisierung

Halten wir noch einmal fest: In der nationalstaatlichen Moderne werden Gesellschaft und Staat deckungsgleich konstruiert, organisiert und gelebt: „Vorausgesetzt dabei ist die staatlich-politische Fixierung und Beherrschung des Raumes. Der Territorialstaat wird zum Container der Gesellschaft. Anders gesagt: Staatlicher Macht- und Kontrollanspruch begründet und kreiert Gesellschaft. Man kann und muß dieses Primat des Nationalen entlang der verschiedenen Grundrechte, des Bildungssystems, der Sozialpolitik, der Mehrparteienlandschaft, der Steuern, der Sprache, der Geschichte, der Literatur, der Verkehrswege, Infrastrukturleistungen, Paß- und Grenzkontrollen usw. usf. Durchdenken und ausmalen“⁵⁰⁹.

Obwohl die nationalstaatliche Politik der Moderne darauf aus war, 'quasi-essentialistische Identitäten' im Alltag zu schaffen, ließen sich diese Ordnungswünsche nicht ganz erfüllen: „Daß es 'schwarze Juden' gibt und 'spanische Deutsche', um nur das kleinste Einmaleins des ganz normalen weltgesellschaftlichen Durcheinanders anklingen zu lassen, wird in diesem Horizont als Grenzfall und als Ausnahme, also als Bedrohung bewußt“⁵¹⁰.

Vielfach lassen sich Menschen nicht mehr in tradierte Kategorien wie 'Jude' oder 'Schwarzer' einpassen, da ein Anstieg der interkulturellen Identitäten zu verzeichnen ist, so Elisabeth Beck-Gernsheim: Früher mußte man sich meist für eine Herkunft entscheiden, wodurch die andere ganz vernachlässigt wurde; man paßte sich an eine Seite an. Dagegen existiert heute eine Identität, die alle verschiedenen Herkunftten vereint, nämlich die bi- oder multikulturelle Identität. So stellen wir heute beispielsweise fest, daß die Zahl der binationalen oder bikulturellen Verbindungen in Deutschland erheblich zugenommen hat, was

⁵⁰⁶ Vgl. Beck-Gernsheim; zit. nach Ebd., S. 89

⁵⁰⁷ Ebd., S. 90

⁵⁰⁸ Appadurai zit. nach Ebd., S. 97

⁵⁰⁹ Vgl. Beck 1997, S. 115

⁵¹⁰ Ebd., S. 115 f

die folgenden Zahlen belegen: 1960 hatte bei jeder 25. Eheschließung mindestens einer der Partner einen ausländischen Paß, 1995 traf dies schon bei jeder 7. Ehe zu. 1960 hatten 1,3% der Neugeborenen einen ausländischen Vater und / oder eine ausländische Mutter, 1995 traf dies bei 19,2% der Neugeborenen zu⁵¹¹. Anhand dieser Zahlen läßt sich deutlich ein Trend zu bunteren Familienverhältnissen ablesen und auch die Tatsache wird deutlich, daß immer mehr Menschen in die tradierten Kategorien von amtlichen Vorgaben nicht passen, weil sie nichts davon sind oder vieles zugleich (z.B. schwarzer Jude mit italienischer Großmutter). Auch die Anzahl derer, die ihre Identität als bi- oder multikulturell begreifen und sich somit nicht auf die eine oder andere Seite ihrer Herkunft festlegen wollen, steigt⁵¹². Das Ordnungsproblem, welches durch die oben beschriebenen Prozesse entsteht, stiftet in der Praxis oft mehr Verwirrung als Ordnung. So entstehen z.B. komplizierte Behördenprozeduren, Ermessensfragen und Irrtümer. In Deutschland setzt das Staatsbürgerrecht trotz der Reform im Jahre 2000 bei der Festlegung der Nationalität primär auf die Abstammung der jeweiligen Person und nicht auf ihren Wohnort oder tatsächliche Lebensumstände. Solche Regelungen sind von gesellschaftlicher Brisanz, da die Nationalität Rechte, Pflichten und Ansprüche bedingt, wie z.B. Militärdienst, Arbeitserlaubnis oder das Aufenthaltsrecht⁵¹³. Es scheint also bei diesem Thema, aufgrund der 'Last der Geschichte', keine unbefangenen Begriffe zu geben. Die Last der Geschichte meint eine Geschichte der Ausgrenzung, Aussonderung und Diskriminierung⁵¹⁴.

Die Nationalstaaten verlangen jedoch immer noch eine Zuordnung, was die Teilhabe bzw. die Ausgrenzung von sozialen Ressourcen nach sich zieht. Damit stellt jemand, der nicht kategorisierbar ist, ein Ordnungsproblem für die Nationalstaaten dar. Dies zeigt sich auch in der aktuellen Diskussion um die doppelte Staatsbürgerschaft in Deutschland. Es gibt zwei Möglichkeiten, so Beck-Gernsheim, dieses Ordnungsproblem zu lösen: Man kann die Nicht-Kategorisierbaren per Beschluß in eine bestimmte Kategorie einpassen oder aber neue Kategorien mit Zwischenstatus finden. Beides sind soziale Konstrukte, um ein neues Ordnungsschema zu schaffen, wo das alte nicht greift. Beck-Gernsheim zeigt die dargelegte Politik der Kategorisierung an zwei Beispielen auf. Zunächst geht sie auf die problematische Frage ein, wer in den USA heute eigentlich (noch) Schwarzer ist. Als zweites Beispiel wählt sie die Frage nach 'Jude' oder 'Nicht-Jude' im Nationalsozialismus: Nachdem den Juden nach jahrhundertelanger Verfolgung im 19. Jahrhundert Rechte zugestanden und sie in die Gesellschaft assimiliert wurden, forderten die Nationalsozialisten ihre Ausgrenzung aus dem 'deutschen Volkskörper' zwecks Bildung eines 'judenfreien Deutschlands'. Diese Ausgrenzung wurde im Vergleich zur Diskriminierung von Schwarzen in den USA erschwert durch das Fehlen eines offensichtlichen (wenn auch unzuverlässigen) Kriteriums wie der Hautfarbe. Die Juden selbst verstanden sich Anfang des 20. Jahrhunderts vielfach eher als Deutsche als Juden und identifizierten sich mit Deutschland, was die Namensgebung vom 'Centralverein deutscher Staatsbürger jüdischen Glaubens' zeigt. Die Nationalsozialisten wollten diese Assimilation nun wieder rückgängig machen. Es wurden verschiedene Abstufungen der 'Aussonderung' entwickelt und Druck auf nicht-jüdische Partner ausgeübt, da gemischte Ehen als Quelle der 'Volksvergiftung' galten. Am 19. September 1935 erließen die Nationalsozialisten das 'Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre', wodurch Eheschließungen und außerehelicher Verkehr zwischen Juden und Nichtjuden verboten wurden. Die methodische Aussonderung erfolgte durch Kategorisierung in Kategorien wie 'Geltungsjuden', 'Glaubensjuden', 'einfache Mischehen', 'privilegierten Mischehen', 'Mischlinge ersten Grades' und 'Mischlinge zweiten Grades'. Juden mußten

⁵¹¹ Vgl. Beck-Gernsheim 1998, S. 154

⁵¹² Ebd., S. 125 f

⁵¹³ Ebd., S. 127 sowie S. 157

⁵¹⁴ Vgl. ebd., S. 146; sowie Kapitel 2 dieser Arbeit über die eben angesprochene 'Last der Geschichte'

einen 'typisch jüdischen' Vornamen annehmen oder an ihren eigenen anhängen, wenn dieser nicht als eindeutig jüdisch erkennbar war. Ferner erhielten ihre Pässe und Lebensmittelkarten ein großes *J*. Ab dem 1. September 1941 erfolgte die Etikettierung durch sogenannte Judensterne. 'Rasse' wurde nicht biologisch, sondern durch die Religionszugehörigkeit bestimmt; es gab also 'richtige' und 'falsche' Großeltern. Im Alltag erfolgte bis zur Einführung der Judensterne eine Zuordnung nach Augenschein. Aber viele Juden sahen sich gar nicht als solche und erkannten die Gefahr somit auch nicht. 'Jude' war, wen Hitler und Nationalsozialisten dazu erklärt hatten, obwohl viele Juden, besonders Kinder nicht 'jüdisch' lebten. Sie wußten unter Umständen gar nicht genau, was sie sich unter dem Judentum vorzustellen hatten. Es ist daher eigentlich ein Paradoxon, daß heute die deutschen Behörden von 'Juden' genau das Gegenteil fordern, wenn man es mit dem Nationalsozialismus vergleicht: 'Ostemigranten' sollen für eine Aufenthaltsgestaltung in Deutschland nachweisen, daß sie jüdischer Abstammung sind, während man früher den Nachweis des 'Nicht-Juden' einbringen mußte⁵¹⁵.

Viele Begrifflichkeiten erweisen sich damit in unserem interkulturellen Kontext als problematisch, da mit ihnen wertende Assoziationen zum Nachteil des Anderen verbunden sind. Außerdem unterliegen die Bedeutungen und Verwendungen von Begriffen einem steten Wandel. So bezeichnete die 'Mischehe' ursprünglich gemischt-konfessionelle Ehen aller Art; während des Nationalsozialismus waren damit die Ehen zwischen 'Ariern' und 'Nichtariern' gemeint. Heute verwendet man vielfach die Bezeichnung der 'multikulturellen Familie', welcher ebenso problembehaftet ist. Und auch die 'gemischte Familie' wird von vielen als Benennung abgelehnt. Hier stellt Beck-Gernsheim nun die Frage, welche Art von Vermischung eigentlich vorliegt: Handelt es sich um eine Mischung von Menschen verschiedener 'ethnischer Gruppen' oder verschiedener 'Rassen'? Und ist es eigentlich möglich, über gesellschaftliche Zuordnungsbegriffe zu schreiben, ohne diese Begriffe selbst zu verwenden? (Am folgenden Beispiel wird dies noch verdeutlicht: Sowohl 'Neger' als auch 'Afroamerikaner' oder 'Schwarzer' stoßen als Begriff bei vielen Menschen auf Ablehnung, da sie emotional aufgeladene, politische Konstruktionen sind. Genauso verhält es sich mit dem Begriff 'Jude'. Darf man angesichts der deutschen Vergangenheit noch das Wort 'Jude' in den Mund nehmen, ohne andere zu verletzen oder vor den Kopf zu stoßen?). Wir können deshalb mit Elisabeth Beck Gernsheim schlußfolgern, daß „wer wohin gehört, wer wer ist, <...> (gerade im Zeitalter von Migration und Globalisierung) nicht vorrangig eine Frage von Herkunft, Rasse, Ethnie, Blut, sondern von Gesetzen, Paragraphen, Vorschriften; dann erst Recht derer, die sie auslegen, der Bürokraten, Richter, Beamten, Sacharbeiter; ihrer Einsicht, Menschlichkeit und Geduld aber auch ihrer Willkür und Launen, ihrer Irrtümer, Vorurteile, Bornierungen <ist>“⁵¹⁶.

Somit stellen wir fest, daß im Zeitalter 'transnationaler sozialer Räume und Bindungen' Lebenswirklichkeiten und Lebenswelten nicht mehr mit den aus der nationalstaatlichen Moderne stammenden Begriffen erfaßt werden können. Es gibt 'einheimische Ausländer' genauso wie 'fremde Deutsche' und noch viele weitere Mischformen. Inzwischen ist es in der Tat, auch selbst für den Einzelnen, schwer geworden, Staatsbürgerschaften und ethnische Zugehörigkeiten zu durchschauen. Selbst bei eigenen Einordnung fehlen häufig die Möglichkeiten zur Kategorisierung. Da es an Eindeutigkeiten und Ordnungen fehlt, kann man die Frage nach dem 'Wer ist heute was?' gar nicht immer zufriedenstellend beantworten. Es gibt heutzutage Gruppen von 'translated men', von 'internationalen Bastarden'. Vieles ist undefinierbar geworden. Neue Kulturen entstehen durch Vermischung und Entwurzelung. 'Identitäten' sind oft plural und partiell und man zählt zu den 'Unzugehörigen'. Für den

⁵¹⁵ Vgl. Beck-Gernsheim 1998, S. 125 ff

⁵¹⁶ Vgl. ebd., S. 161 f

Nationalstaat geht von solchen unbestimmbaren Menschen auch eine Gefahr aus, da sie über Grenzen hinaus blicken und damit unbequem und vieles nicht gewöhnt sind, sich also nicht alles gefallen lassen⁵¹⁷.

Jenseits der nationalstaatlichen Moderne ermöglichen uns die Globalisierungsprozesse also demnach, von Differenzen, hybriden Vergesellschaftungsformen, 'Vermischungen', 'Unzugehörigkeiten' und Interkulturalitäten zu reden.

7.4 Globalisierung als Unterscheidung zwischen nationalstaatlicher und postnationalstaatlicher Moderne

Halten wir fest: Globalisierung erzwingt eine Unterscheidung zwischen nationalstaatlicher und postnationalstaatlicher Moderne: Die „Architektur des Denkens, Handelns und Lebens in staatsgesellschaftlichen Räumen und Identitäten zerbricht im Zuge wirtschaftlicher, politischer, ökologischer, kultureller, biographischer Globalisierung <...> Es entstehen Machtchancen, Handlungs-, Lebens- und Wahrnehmungsräume des Sozialen, welche die nationalstaatliche Orthodoxie von Politik und Gesellschaft aufbrechen und durcheinanderwirbeln“⁵¹⁸.

Am auffälligsten ist es, daß transnationale Unternehmen im Zuge der Globalisierung in die Lage versetzt werden, die Nationalstaaten gegeneinander auszuspielen, so Beck: „Auch mit den Symbol-Welten globaler Kulturindustrien wird die Gleichung von Staat, Gesellschaft und Identität aufgehoben, wie vor allem Appadurai zeigt: Die Imagination möglicher Leben ist nicht länger national oder ethnisch oder entlang der Gegensätze arm und reich, sondern nur noch weltgesellschaftlich zu begreifen. Wovon die Menschen träumen, wie sie sein wollen, ihre alltäglichen Glücksutopien halten nicht länger an den geopolitischen Raum und seine kulturellen Identitäten. Selbst Müllmenschen leben in und von dem Müll der Weltgesellschaft und bleiben eingebunden in die Symbolkreisläufe globaler Kulturindustrie“⁵¹⁹.

Als weiterer Mosaikstein zur Differenzierung von nationalstaatlicher und postnationalstaatlicher Moderne, oder mit den Begriffen von Ulrich Beck zwischen der 'Ersten' und 'Zweiten' Moderne⁵²⁰, können wir zwischen zwei Konstrukten von 'Kultur' unterscheiden. Diese Unterscheidung ist gerade deshalb für unsere interkulturelle Diskussion wichtig, weil wenn von 'kulturellem Pluralismus' und 'interkulturellen Beziehungen' usw. die Rede ist, meist unklar bleibt, ob damit eine 'geschlossene Kultur' oder eine 'offene Kultur' gemeint ist. Hierzu schreibt J.N. Pieterse: „Der eine Kulturbegriff (Kultur 1) bindet Kultur an ein bestimmtes Territorium: Er geht von der Annahme aus, Kultur sei das Ergebnis hauptsächlich lokaler Lernprozesse. In diesem Sinne besitzt eine Gesellschaft oder eine soziale Gruppe eine je 'eigene', gegen andere abgegrenzte Kultur. Diese Vorstellung geht zurück auf die Romantik des 19. Jahrhunderts und wurde in unserem Jahrhundert durch die Anthropologie weiterentwickelt, vor allem als kultureller Relativismus, der Kulturen als ganzheitliche, als Gestalt oder Konfiguration versteht <...> Ein weiter reichender Kulturbegriff (Kultur 2) betrachtet Kultur als allgemeine menschliche 'software'. Er liegt den Theorien zur Entwicklung und Ausbreitung von Kultur zugrunde und wird als wesentlich translokaler Lernprozeß bestimmt“⁵²¹.

⁵¹⁷ Ebd., S. 131 f

⁵¹⁸ Vgl. Beck 1997, S. 116

⁵¹⁹ Ebd., S. 117

⁵²⁰ Weil bei dieser mathematischen Unterscheidung man dann irgendwann zu einer 'Dritten' und 'Vierten' Moderne kommt, bleibe ich lieber bei meiner eigenen, soziologisch auch sinnvolleren Unterscheidung zwischen Moderne und Post(nationalstaatlicher) Moderne.

⁵²¹ Pieterse; zit. nach Beck 1997, S. 118

In diesem Sinne ist Kultur der postnationalstaatlichen Moderne als interkultureller Lernprozeß zu verstehen. ‘Kulturen’ sind daher notwendig im Plural zu verstehen: „Diese werden als nicht-integrierte, nicht-abgegrenzte Vielheit ohne Einheit gedacht <...> als inklusive Unterscheidungen“⁵²². Damit ist ‘Kultur’ als translokaler Lernprozeß nicht ‘ortlos’, sondern sie begreift „den Ort als nach außen offen“ und besitzt ein „Verständnis für das Globale im Ort“, so J.N. Pieterse. Demnach „resultiert die Besonderheit eines Ortes aus der Tatsache, daß er im Brennpunkt einer eigenen Melange zwischen transnationalen und lokalen gesellschaftlichen Beziehungen steht“⁵²³.

7.5 Globalisierung als Dekonstruktion nationalstaatlicher Deutungsmuster der Andersheit

Globale Impulse unserer Zeit rufen immer neue Querverbindungen zwischen bislang getrennten Lebenszusammenhängen: „Mit der zunehmenden Durchlässigkeit der politischen und sozialen Grenzen und einer sich steigernden globalen Mobilität werden auch die Möglichkeiten zur Auseinandersetzung mit dem ‘konkreten Fremden’, d.h. mit seiner ernüchternden Alltäglichkeit vielfältiger. Wenn lange Zeit die Vorstellung vorherrschen konnte, daß ‘die Fremde’ vorwiegend räumlich außerhalb des eigenen Lebenshorizonts anzusiedeln sei, so gerät sie uns heute bereits auf vielfältige und oft sonderbare Weise ‘unter die Haut’“⁵²⁴.

Hierbei geht es nicht nur um die Klärung der Fremdartigkeit des einzelnen Anderen, sondern vielmehr um die Konfrontation mit einer ‘spannungsreichen Beziehung zwischen einem eigentümlichen ‘Innen’ und einem fremdartigen ‘Außen’“, wobei „es zunächst um die eigenen Wahrnehmungen und Erfahrungsmöglichkeiten geht, durch die Teile der Außenwelt (aber auch unbekannte Innenwelten) uns zu be-fremden vermögen“⁵²⁵. In diesem Sinne wird Fremdheit nicht auf den exotischen „Charakter eines Gegenstandsbereichs zurückgeführt, sondern auf das meist unbewußt bleibende Faktum, daß in befremdlichen Erlebnissen immer auch die besonderen Wahrnehmungsstrukturen und Deutungsmuster einer Person, einer sozialen Gruppe <...> oder historischen Epoche“⁵²⁶ zum Ausdruck gebracht werden.

In der gegenwärtigen globalen Risikolage, in die sich die gesamte Menschheit mit unterschiedlicher Geschwindigkeit hineinbewegt, kann man sich einen blinden Ethnozentrismus immer weniger leisten. Darum als Mitbewohner einer Weltgesellschaft müssen wir uns mit der Tatsache auseinandersetzen, „daß sich unser Globus in seinen Kontinenten, Regionen und Lebensbereichen zu einem immer engeren Netz gegenseitiger Abhängigkeiten verknüpft. Hierdurch werden auch einander ferne Lebenszusammenhänge in ein immer dichter gefügtes Mosaik gepreßt, in dem mentale und historische Distanzen überhaupt erst miteinander in Kontakt gebracht werden. Fremdheit stellt sich uns daher immer seltener als eine ausschließlich räumlich erfahrbare Spannung dar. Sie erscheint vielmehr als eine konfliktträchtige Zeitgenossenschaft von unterschiedlichen Bedeutungszusammenhängen“⁵²⁷ und Haltungen.

Die zunehmenden Globalisierungsprozesse durchbrechen die nationalstaatlich errichteten Grenzen zwischen einem ‘Innen’ und einem ‘Außen’. Folglich bilden sich immer mehr

⁵²² Vgl. Beck, ebd., S. 118

⁵²³ Pieterse; zit. nach Beck 1997, S. 119

⁵²⁴ Vgl. Schäffter 1991, S. 7

⁵²⁵ Ebd.

⁵²⁶ Vgl. ebd.

⁵²⁷ Ebd., S. 11

Überschneidungen heraus, die die Lebensbereiche unterschiedlicher Menschen in Beziehung zueinander setzen, sie füreinander erfahrbar machen, so daß für sie unvermeidlich „Fremdheit ein Beziehungsverhältnis darstellt, das sich durch Nähe intensiviert“⁵²⁸. Dabei erlangen „die zunächst latent zugrundeliegenden Unterschiedlichkeiten eine soziale Bedeutung“, die sich zu persönlichen, gruppenbezogenen, politischen, ökonomischen Reibungsflächen aufbauen. „Erst durch unmittelbare Kontakte werden wir sensibel für die Bedeutung unvergleichbarer ‘Eigenzeiten’“ und Lebenswelten⁵²⁹. Mit ‘Eigenzeit’ ist hier gemeint, daß jeder Mensch oder jede soziale Gruppe „über ihre eigene Vergangenheit, besondere Gegenwart und spezifische Zukunft“ verfügt. Daher sind Menschen „einander vor allem in bezug auf ihre ‘Temporalität’ fremd: Sie existieren in verschiedenen Eigenzeiten, was zur Folge hat, daß sie in gegenseitigem Kontakt eine Verschränkung ihrer divergenten Geschichten, d.h. eine ‘Gleichzeitigkeit von Ungleichzeitigem’ hervorrufen“⁵³⁰. Jenseits der nationalstaatlichen Moderne und ihrer territorialen Ausschließungsmechanismen und im Hinblick auf gegenwärtige Globalisierungsprozesse entwickelt sich Fremdheit zunehmend deutlicher zu einer ‘temporalen Problematik’, wie Schäffter zurecht bemerkt: „Es geht dabei um eine Zeitgenossenschaft divergenter Gegenwärtigkeit“⁵³¹.

Wie angedeutet: Fremdheit ist ein ‘Beziehungsverhältnis’ und kein ‘objektiver Tatbestand’: „Erst wenn Grenzen zu Kontaktflächen werden, wird Fremdheit zu bedeutsamer Erfahrung“. Fremdheit bleibt solange abstrakt, bis wir „uns näher gekommen sind, die Fremdheit des anderen überhaupt erst in Erscheinung tritt“. So läßt sich feststellen, daß Fremdheit keine ‘Eigenschaft von Dingen oder Personen’ ist, „sondern ein Beziehungsmodus, in dem wir externen Phänomenen begegnen“. Fremdheit stellt sich uns als Beziehungsverhältnis, „dessen Bedeutung sich nur dann voll erschließt, wenn man seine eigenen Anteile“ in diesem Verhältnis mit zu berücksichtigen vermag: „Es geht dabei um die Fähigkeit, seine eigene Position und Sichtweise als eine Möglichkeit u.a. zu erkennen und dabei zu sehen, daß das, was ich und wie ich es als fremd erlebe, sehr wesentlich von meiner eigenen Geschichte abhängt“. Es ist meine Geschichte, die „die Fremdartigkeit des Anderen hervorruft“⁵³².

Bei der Begegnung zwischen differenten Menschen „stoßen daher immer auch unterschiedliche Konzepte und Wahrnehmungstraditionen von dem aufeinander, was als fremdartig gilt“. Fremdheit entsteht somit in unterschiedlichen Kontexten und Beziehungen und muß daher als plural definiert werden: „Fremde sind daher einander oft auch auf unterschiedliche Weise fremd <...> So kann die Art und Weise, wie z.B. ein Mann von einer Frau, ein Europäer von einem Asiaten oder ein Großvater von seinem Enkelkind als fremd erfahren wird, wiederum eine bestürzend fremdartige Erfahrung sein - sofern diese Wahrnehmungsdifferenz überhaupt thematisiert wird“⁵³³.

Die Begegnungen zwischen den sich fremden Menschen in einer globalisierten Weltgesellschaft bringen die ‘Routine des Alltags’ (Berger/Luckmann) durcheinander: „In der unmittelbaren Auseinandersetzung mit der Fremdheit eines konkreten Gegenübers geraten daher die Interaktionspartner schnell in ein Spiegelkabinett gegenseitig unbekannter ‘Erwartungs-Erwartungen’“. Man sagt sich: „Wie viel einfacher war es da noch in den ‘klassischen’, standardisierten Fremdenrollen, wie dem auswärtigen Händler, dem Eroberer,

⁵²⁸ Ebd.

⁵²⁹ Ebd.

⁵³⁰ Ebd., S. 12

⁵³¹ Ebd.

⁵³² Ebd.

⁵³³ Vgl. ebd; Auch bei unserem Thema ‘Interkulturalität’ werden natürlich die Wahrnehmungsdifferenzen thematisiert, nur bedauerlicherweise häufig in einem ethnisierenden Kontext, d.h., daß die Wahrnehmungsdifferenzen im Kontext der Interkulturalität ethnisiert werden.

dem fremden Weisen, dem fremden Künstler, dem Flüchtling oder dem Heimkehrer, bei denen weitgehend sozial geregelt war, was man von einander zu halten hatte und was jeweils in welcher Bedeutung als 'fremd' gelten konnte⁵³⁴.

Jenseits der nationalstaatlichen Moderne mit ihrer scharfen Grenzziehung zwischen einem 'Innen' und einem 'Außen', zwischen 'Eigenem' und 'Anderem', wird der Alltag des Menschen in einer globalisierten Weltgesellschaft natürlich nicht einfacher. Die Begriffe und Bedeutungen, die Zeichen und Zeichensetzungen, verlieren ihren ihnen zugewiesenen festen Boden, „so daß man immer seltener auf universelle Modi zurückgreifen kann“. Das Fremderleben bedarf im Zuge der Verhaltensunsicherheit daher einer ständigen Reflexion: „Reflektierter Umgang mit Fremdheit reicht daher notwendigerweise über eine isolierte Selbstklärung des eigene Fremderlebens hinaus - so wichtig dies zunächst als erster Schritt auch sein mag“⁵³⁵.

Fremdheit ist ein Beziehungsverhältnis, dessen Modalitäten auch gesellschaftlich konstruiert werden. Es geht um „gesellschaftliche Wirklichkeitsdefinitionen und damit um Fragen von Macht und Kontrolle“. Damit ziehen 'Ordnungsschübe' „Fremdheitsschübe nach sich mit allen Zeichen der Ambivalenz“⁵³⁶. Diese Ordnungsschübe bewirken „eine permanente Produktion von Mustern der Unterscheidung“. Die konstruierten und tradierten „Unterscheidungsmuster gliedern die Welt, machen sie verständlich, vorhersehbar und damit in gewissem Maße beherrschbar. Diese gesellschaftlich etablierten Unterscheidungsmuster sind aber immer gleichzeitig auch „Ausdruck des jeweiligen Standorts und eines besonderen Eigeninteresses, das in konkreten Auseinandersetzungen schnell in Konflikt mit anderen Perspektiven der Weltdeutung geraten kann“⁵³⁷. Daher ist es zu berücksichtigen, aus welcher 'Leitdifferenz' (Luhmann) sich eine Haltung herausbildet: Die Leitdifferenz der Interkulturalität als Haltung jedenfalls ist meiner Meinung nach die ethische und gesellschaftspolitische Anerkennung des Anderen in einem Dazwischen. Daher werden wir uns im folgenden Kapitel vor allem mit den Bedingungen der Möglichkeit gesellschaftspolitischer Anerkennung in einer postnationalstaatlichen Weltgesellschaft auseinandersetzen.

⁵³⁴ Ebd., S. 13

⁵³⁵ Ebd.

⁵³⁶ Ebd., S. 14

⁵³⁷ Ebd., S. 15

8. Perspektiven einer gesellschaftspolitischen Anerkennungstheorie der Interkulturalität

Bei der Erläuterung von Möglichkeitsbedingungen der Anerkennung mache ich, wie schon erwähnt, einen Unterschied zwischen ethischer und gesellschaftspolitischer Dimension der Interkulturalität. Diese Unterscheidung ist deshalb erforderlich, da ich mit der ethischen Dimension der Interkulturalität die unbedingte und voraussetzungslose Anerkennung der Existenz jeglichen anderen Daseins des Anderen hervorheben möchte. Die ethische Anerkennung des Anderen als die Bedingung der Möglichkeit der Interkulturalität ist somit unbedingt, voraussetzungslos und unantastbar. Sie betrifft die Anerkennung der unantastbaren Würde des Menschen. Die ethische Anerkennung der Existenz des Anderen ist insofern die Voraussetzung der sozialen Existenz des Anderen. Erinnerung sei hier noch einmal kurz an die Eroberungszüge der europäischen Kolonialisten und an die Vernichtungspolitik der Nazis, die dem Anderen sein Existenzrecht, seine Würde und damit auch sein soziales Dasein verweigert haben. Die Betonung der Notwendigkeit einer sowohl ethischen als auch gesellschaftspolitischen Anerkennung des Anderen gründet sich aus solchen historischen Erfahrungen. Auf der anderen Seite gehe ich bei der Erläuterung der gesellschaftspolitischen Dimension der Interkulturalität allerdings von historischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen der sozialen Anerkennung des Anderen aus. Die soziale Anerkennung ist im Gegenteil zur ethischen in einem gesellschaftspolitischen Kampf um Anerkennung verwickelt, ist somit konkret, kontextgebunden und kommt nie zu einem endgültigen Resultat und Abschluß.

Der Anerkennungsbegriff wird heute zumeist in sozial- und rechtsphilosophischen Kontexten verwendet; möglich ist eine solche Verwendung einzig, weil der Kampf um Anerkennung stets ein Heraustreten aus dem Naturzustand indiziert. Im Folgenden gebe ich zunächst einen kurzen Überblick über die Anerkennungstheorie von Hegel wieder, der die Idee der Gegenseitigkeit in die soziale Anerkennungstheorie eingeführt hat. Darauf aufbauend erläutere ich die Unterschiede zwischen einer modernen und postmodernen Anerkennungstheorie, die sich aufgrund eben der Gegenseitigkeit eines Kampfes um Anerkennung ergeben.

8.1 Wiedererkennung und Stiftung als Momente der Anerkennung

In seiner 'Phänomenologie des Geistes' wie auch seiner 'Jenaer Rechtsphilosophie' behandelt Hegel das Problem der Anerkennung als Grundlage einer gelungenen Identitätsbildung. Vor allem im Kapitel über Herrschaft und Knechtschaft aus der 'Phänomenologie des Geistes' läßt sich die Paradoxie der Anerkennung zeigen. Dieses Kapitel erhellt die notwendige Widersprüchlichkeit der Anerkennung sowie die Ein- und Gegenseitigkeit ihrer Bewegung. Diese Hegel zufolge kontinuierlich-einheitliche Bewegung im Kampf um Anerkennung stellt den Übergang vom Naturzustand zur Gesellschaft und zum Staat. Laut Hegel geht das wahre Anerkanntsein, ohne das Kultur, Gesellschaft und Staat sich nicht bilden und sich nicht 'ausdifferenzieren' können, aus dem Kampf um Anerkennung hervor, der ein Kampf auf Leben und Tod sein muß: In diesem Kampf erlangt das Selbstbewußtsein seine Selbständigkeit und Freiheit. Der bewußtseinsphilosophische Anerkennungsbegriff von Hegel beschreibt den Kampf um Anerkennung somit als eine Bewegung der Wahrheit und hebt zugleich folgende Konfigurationen für die Anerkennung als Bewegung und letztlich Resultat hervor: Anerkennung ist stets eine Bewegung des Selbstbewußtseins: Ohne Selbstbewußtsein, das seine Befriedigung sucht und sie als begehrendes nicht findet, gibt es für Hegel keine Anerkennung. Die Anerkennung ist stets ein Verhältnis zwischen dem einen und dem anderen Selbstbewußtsein. Die Anerkennung ist eine widersprüchliche Bewegung, da sie zugleich das

Anzuerkennende ein- und ausschließt. Deshalb zieht Hegel aus diesem paradoxen Wesen der Anerkennung die Konsequenz, daß der Kampf um Anerkennung ein ‘Kampf auf Leben und Tod’ sein muß. Hegel macht darauf aufmerksam, daß Worte, Versicherungen, Drohungen oder Versprechungen zur Anerkennung nicht ausreichen und daß das Selbstbewußtsein seine Fähigkeit zur Freiheit in der ‘Gefahr des Todes’ erwirbt. Der Kampf auf Leben und Tod endet für Hegel erst damit, daß ein Kämpfender der ‘abstrakten Negativität’ des Todes anheimfällt bzw. den fortgeführten Kampf einstellt. Somit ist für Hegel Anerkennung stets in einen Kampf eingebunden zwischen einem vorgesellschaftlichen Naturzustand und einem Zustand der Arbeit, Bildung und Kultur. Anerkennung als Resultat einer Bewegung ist für Hegels Bewußtseinsphilosophie Anerkennung in dem Maße, in dem Selbstbewußtsein, Identität, Kultur, Staat, Recht und Gesellschaft ohne Anerkennung sich nicht bilden und nicht gedacht werden können. Für Hegel stellt Anerkennung stets ein Verhältnis dar, das auf eine gewisse Gegenseitigkeit basiert, jedoch setzt Hegel das Resultat dieses Verhältnisses im Kampf um Anerkennung geradezu mit einer Spekulation gleich, mit einer sich selbst spiegelnden Wahrheit. Für Hegel besteht das Spekulative oder Vernünftige und Wahre in der Einheit des Begriffs oder des Subjekts und der Objektivität, so daß diese Einheit offenbar vorhanden ist: „So sehr Hegel auch betont, daß er die Nähe des Spekultativen in der Anerkennung als Gleichzeitigkeit von Identität und Nichtidentität, von Freilassung und einheitlicher Mitte auffaßt, so wenig kann man umgekehrt daran zweifeln, daß die Freilassung des anderen und die Nichtidentität des selbständigen Selbstbewußtseins mit dem anderen Selbstbewußtsein letztlich in der Einheit der Spekulation aufgehoben sind. Nur auf diese Weise kann die Bewegung des Anerkennens in ein Resultat einmünden, in das ‘Zusammenfließen’ der Anerkennenden und Anerkannten“⁵³⁸.

Im Gegenteil zur identitätsphilosophischen Darstellung der Anerkennung bei Hegel, der die Anerkennung letztlich als ein Resultat darstellt, ist ‘Anerkennung als Resultat’ keine Anerkennung mehr, sondern eine Wiedererkennung: „Wenn das eine und das andere Selbstbewußtsein sich ‘als gegenseitig sich anerkennend’ anerkennen“, dann ist lediglich „das Anerkennen des gegenseitigen Anerkennens ein Wiedererkennen, da sonst der Kampf um Anerkennung sich ins Unendliche fortsetzen würde“⁵³⁹. Die von Hegel konstruierte identitätsphilosophische Anerkennungspolitik, die der Anerkennung als Bewegung lediglich das Einheitliche und das Resultierende verleiht, „partizipiert in diesem Sinne an der Vereinheitlichung, die zur systematischen Einheit des absoluten Idealismus führt“⁵⁴⁰. Diese auf Identitätspolitik basierende Anerkennungsbewegung führt Anerkennung aber gerade zu keiner vermeintlichen Einheit und zu keinem einheitsstiftenden Selbstbewußtsein, wie von Hegel beabsichtigt, sondern vielmehr zu einem ‘Un-eins-Sein des Selbstbewußtseins’.

Der sozialphilosophische und identitätspolitische Gebrauch des Anerkennungsbegriffs der Moderne verwandelt das Anerkennen in das Resultat eines Kampfes um Anerkennung. In dem Augenblick, in dem Anerkennung zum Resultat eines Kampfes wird, ist sie keine Anerkennung mehr, sondern ein bloßes Wiedererkennen. Das Anerkennen bedarf, um ein solches zu sein, des Ungleichgewichts und der Ungleichartigkeit zwischen den Anerkennenden. Das Anerkennen selbst findet infolge dessen in einem ‘Zwischen’ der Kultur statt. Man muß somit den Begriff der Anerkennung zwischen den Kulturen erfinden: „Man muß die Spannung im Kampf um Anerkennung suchen, die von einem Riß, von inkommensurablen Ansätzen gezeitigt wird, nicht von integrierbaren Forderungen, die sich mit ruhigem Gewissen erheben lassen, nicht von Ideologien“⁵⁴¹.

⁵³⁸ Vgl. Düttmann 1997, S. 182-200

⁵³⁹ Vgl. ebd., S. 201

⁵⁴⁰ Ebd.

⁵⁴¹ Vgl. ebd., S. 9

Die Gleichzeitigkeit heterogener Züge und die doppelte, ungleichartige Funktion und Wirkung des Anerkennens, „sein performativer und sein konstativer Aspekt, sein unbeständiger Doppelcharakter als Handlung und Aussage, erzeugen in ihm eine Spannung, die Spannung eines Un-eins-Seins“. Das Anerkennen läßt die vorausgesetzte Identität des Anzuerkennenden nicht unberührt: „Würden nämlich Handlung und Aussage, Stiftung und Bestätigung restlos zusammenfallen, wäre entweder die Stiftung am Ende bloß Bestätigung und nicht eigentlich Stiftung, oder die Bestätigung wäre schließlich nichts als Stiftung“⁵⁴². Denn: „In dem Maße, in dem das Gestiftete nie einfach ein Bestätigtes ist, in dem Maße, in dem die Stiftung das vorausgesetzte entsetzt, erweist sich das Anerkannte oder Anzuerkennende selber als un-eins. Was anerkannt wird, ist nicht es selber; weder ist es ein vereinzelt zufälliges Ich, noch gehört es zu einem beständigen Wir. Einzig wenn es nicht es selber, einzig wenn es un-eins ist, kann es jedoch Anerkennung fordern“⁵⁴³. Das Verlangen nach Anerkennung ist also ein Verlangen nach einer Stimme des Nichtidentischen.

Als eine Forderung ist Anerkennung an die Öffnung eines Zwischen gebunden. Ein Dazwischen „das die Kultur zu einem Schwankenden, Unsicheren, Bewegten macht, zu einem in sich Vielfältigen, in sich und mit sich un-eins. Weil folglich Kultur nie einfach sie selber ist, kann es ein Anerkennen geben und ist die erste Forderung nach Anerkennung die der Kultur. Jedesmal, wenn etwas anerkannt wird oder werden soll, geht es auch um die Anerkennung von Kultur“. An dieser Stelle zitiert Düttmann Jean-Luc Nancy, der schreibt: „Jede Kultur ist in sich ‘multikulturell’, nicht nur, weil es immer eine vorgängige Akkulturation gegeben hat und es keine einfache und reine Herkunft gibt, sondern vor allem deshalb, weil der Gestus der Kultur einer des Vermischens ist: Es gibt Wettbewerb und Vergleich, es wird umgewandelt und uminterpretiert, zerlegt und neu zusammengesetzt, kombiniert und gebastelt“⁵⁴⁴.

Kultur ist keine Einheit oder kein Einheitliches und deshalb nie einfach sie selber. Dies ist ein Gedanke, den Freud in seiner Schrift ‘Das Unbehagen in der Kultur’ entfaltet: „Im Zuge der Entfaltung dieses Gedankens verwendet er regelmäßig die Wörter ‘anerkennen’ und ‘Anerkennung’. Freud behauptet etwa am Anfang seiner Schrift, daß man die ‘Unstimmigkeiten zwischen dem Denken und Handeln der Menschen’ und die ‘Vielstimmigkeit ihrer Wunschregungen’ beachten müsse, wolle man begreifen, was zu der allgemeinen Anerkennung eines einzelnen und seiner Leistung führt. In dem Maße, in dem das Anzuerkennende von seinem Erscheinen nicht losgelöst werden darf, in dem Maße, in dem es als erscheinendes ein Anerkennen erforderlich macht, in dem Maße, in dem mit der Differenz von Sein und Erscheinung die Differenz von Erkennen und Anerkennen gegeben ist, ist das Anzuerkennende nie ein Sich-selbst-Gleiches, mit sich selber eins oder identisch. Das Anerkennen richtet sich also nicht auf die eindeutig erkennbare und wiedererkennbare Identität eines einzelnen, Anerkennung läßt sich nicht rechtfertigen, indem man auf eindeutig gegebene und angebbare Maßstäbe verweist, die an einer solchen Identität gewonnen werden“⁵⁴⁵. Anerkennung ist Freud zufolge anfangs stets ‘Anerkennung eines Draußen’: „Wiederum erweist sich aber dieses ‘Draußen’ als ein mehrdeutiges und bereits deshalb als ein Fremdes und Drohendes; es ist sowohl Quelle der Lust als auch Quelle der Unlust“⁵⁴⁶.

⁵⁴² Ebd., S. 11

⁵⁴³ Ebd., S. 12

⁵⁴⁴ Nancy; zit. nach Ebd., S. 19

⁵⁴⁵ Freud; zit. nach Ebd., S. 19 f

⁵⁴⁶ Vgl. ebd., S. 21

Wo eine Loslösung stattgefunden hat, gibt es keinen dauerhaften Halt und keine geschlossene Einheit mehr: „Durch die Loslösung, welche die Bildung des Anerkennenden und des Anerkannten ermöglicht, wirkt sich das Un-eins-Sein im Anerkannten selber aus und verwandelt es in ein Anzuerkennendes; durch diese Loslösung wirkt es sich aber ebenfalls im Anerkennenden aus, es öffnet dessen Identität auf ein unbeherrschbares ‘Draußen’ hin, das die Gestalt einer ‘äußeren Autorität’ annehmen und zur ‘Anerkennung der Spannung’ führen kann, die zwischen dem Ich und der Autorität besteht, ja die sich in der anerkannten Autorität und im anerkennenden Ich ausmachen läßt“⁵⁴⁷. Deshalb: „In dem Maße, in dem Kultur un-eins ist, in dem Maße, in dem man in der Kultur außerhalb der Kultur steht und so zwischen den Kulturen, tut man immer etwas anderes als man sagt, sagt man immer etwas anderes, als man tut“⁵⁴⁸. Deshalb muß die Möglichkeit der Anerkennung im Un-eins-Sein des Anerkennenden gesucht werden und damit letztlich im Un-eins-Sein der Kultur selber. Aus diesem Grund läßt sich Anerkennung in verschiedenen Kontexten als ein Begriff gebrauchen, der sich gegen jede dogmatische Totalisierung, die Anerkennung in ein Resultat verwandelt, richtet und der seinen geteilten Ort zwischen den Kulturen hat, im Zwischen der Ordnung, die Kultur genannt wird.

Es gibt kein Verhältnis ohne Anerkennen; kein Urteilen, kein Erkennen, kein Beschreiben, kein Bewerten, kein Mitteilen und kein Handeln läßt sich ohne Anerkennung denken. Das Anerkennen ist ein Bestätigen und zugleich ein Stiften der Identität des Anzuerkennenden: „Es gibt stets verschiedene Anerkennungen. Das Anerkennen erweist sich als geschichtlich. Einmal, weil ein rein natürlich Gegebenes Anerkennung nicht fordern kann und das Anerkennen eine Kulturleistung darstellt. Dann, weil es an der Kulturentwicklung aktiv teilhat und Geschichte dadurch generiert, daß es eine Identität oder Einheit zu stiften sucht <...> Die Identität, die das Anerkennen bestätigen und stiften soll, ist Nichtidentität, der Übergang von der Kontingenz des Versprengten und Vereinzelten zu der Notwendigkeit eines Allgemeinen, der sich im Anerkennen und durch es vollziehen soll, ist ein Um- oder Abweg“. Daraus wird ersichtlich, „daß das Anerkannte und das Anerkennen un-eins sind. Bestätigung und Stiftung fallen im Anerkennen folglich nicht zusammen, auch das Anerkannte deckt sich folglich nicht mit sich selber. Das heißt aber ebenfalls: Nur wenn das Anzuerkennende nicht in der Unmittelbarkeit seiner Gegebenheit verharrt, nur wenn eine Abweichung es von seiner Bestimmtheit oder seiner Bestimmung trennt, vermag es erkannt oder anerkannt zu werden als ein Anzuerkennendes. Das Anzuerkennende fordert Anerkennung; das Anerkennende antwortet auf die Forderung und kann deshalb so wenig es selber sein wie das Anzuerkennende und das Anerkennen. Anerkennen, Anzuerkennendes und Anerkanntes sind somit stets un-eins“⁵⁴⁹. Denn das Anzuerkennende läßt sich nicht vollständig in einen Erkenntnisgegenstand oder in einen verfügbaren Gegenstand des Wissens oder der Kultur des Anerkannten verwandeln. Damit verlängert Anerkennung ebenfalls das Un-eins-Sein der Kultur.

An dieser Stelle stellt sich nun die Frage, ob man nicht von der Prämisse ausgehen sollte, daß es nur in dem Bereich der sogenannten Intersubjektivität sinnvoll ist, von einer Forderung nach Anerkennung zu reden? Und ob man umgekehrt nicht alle Entscheidungen suspendieren muß, die die Forderung nach Anerkennung einem abgegrenzten Gebiet der identischen Kultur zuordnen, in dem man immer schon weiß, was anerkannt werden kann? Würde eine solche Zuordnung nicht das Andere und das Heterogene des Anzuerkennenden ausschließen, ohne die sich Anerkennung nicht mehr von einem Wiedererkennen unterscheiden läßt?

⁵⁴⁷ Ebd., S. 21 f

⁵⁴⁸ Ebd., S. 29

⁵⁴⁹ Vgl. ebd., S. 31 f

Es ist unmöglich, daß man etwas überhaupt nicht anerkennt. Auch ein einfaches Anerkennen, das das bestätigende Moment mit dem stiftenden vollkommen zur Deckung bringt, ist ebenso unmöglich: „In dem Augenblick, in dem man sich zu etwas verhält, und sei es mit zerstreuter Aufmerksamkeit, hat man es anerkannt“. Dennoch „Zur Anerkennung als Bestätigung und Stiftung bedarf es freilich mehr als eines bloßen Sich-Verhaltens-Zu“⁵⁵⁰.

Die modernen Sozialwissenschaften verwenden den Anerkennungsbegriff so, daß er die Herstellung einer körperlichen, seelischen, moralischen und gesellschaftlichen Integrität menschlicher Wesen beschreibt. Damit halten sie an der Vorstellung einer Identität fest, die durch die Anerkennung bestätigt und wiedererkannt wird, ohne daß die Identität des Einheitlichen vom doppelten Zug des Anerkennens, von der Bestätigung und der Stiftung, ausgesetzt würde. Sie tradieren somit getreu ein Schema, das wesentlich ist für die Konstitution einer repressiven Sphäre der Sprache, des Denkens und des Handelns. Aber weil „das Anerkennen zwangsläufig an äußere Zeichen gebunden ist, an Festlegungen und Konventionen, an Lernprozesse und Interpretationsversuche, an Pädagogik und Hermeneutik, an Politik und Institutionalisierung, erweist sich der Ort, an dem es in das stabile Verhältnis geleisteter Anerkennung umschlagen soll, als der Ort einer Verzögerung ohne Ende“. Zur Anerkennung bedarf es gerade des Spiels, das den Umschlag von Anerkennen in eine endgültige Anerkennung vereitelt⁵⁵¹.

Es drängt sich nun die Frage auf, ob sich eine andere Welt vorstellen läßt als die des Anerkennens, in der man rastlos zwischen Kulturen und deren Welten zirkuliert, in der man zwischen der unmöglichen Forderung nach Anerkennung und deren unmöglicher Erfüllung hin- und hergerissen wird: Bestätigung und Stiftung ist der doppelte Zug, der im Anerkennen selber das offene Verhältnis heterogener Momente schafft: „Das Anerkennen ist ein Verhältnis, ein Zusammengehören des Unvereinbaren und das man darum nicht als Einheit begreifen kann. Dieser Selbstbezug des Anerkennens, der sich immer auf ein anderes bezieht, reproduziert im Anerkennen den Bezug oder das Verhältnis des Anerkennenden zu dem, was Anerkennung fordert“⁵⁵².

Das Verhältnis zwischen dem Bestätigen und dem Stiften ist keines additiver Zusammensetzung, so, als würde zu der Bestätigung eine Stiftung hinzukommen und sich von ihr abheben: „Was bestätigt werden soll, ist ja zugleich das, was das Anerkennen erst noch stiften muß. Das Anerkennen ist, mit Nietzsche zu reden, eine ‘Ver-Änderung’, keine ‘Ver-Ichlichung’, oder genauer: eine ‘Ver-Ichlichung’ ist es nur in dem Maße, in dem es eine ‘Ver-Änderung’ ist, die kein Ich zum Stillstand bringen und die in keinem Subjekt als Moment seiner Einheit wiedererkannt werden kann. Zwischen dem Anerkennenden und dem Anzuerkennenden herrschen Gleichheit und Ungleichheit, bestehen Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit. Diese Spannung macht das Anerkennen aus und unterscheidet es von einem bloßen Wiedererkennen“⁵⁵³.

Das anerkennende Verhältnis ist das unbeständige von Homogenität und Heterogenität, von Symmetrie und Asymmetrie, von Reziprozität und Zäsur: „Die Differenz im Anerkennen, die sich nicht in der Identität eines Aktes der Anerkennung aufheben läßt, in der Einheit des Anerkennens mit sich selber, ist jedesmal eine andere, wirkt sich jedesmal anders aus; sie ist ein Unterschied, der sich von sich selber unterscheidet. Das vielmalige und vielfältige Anerkennen impliziert einerseits eine gewisse begriffliche Einheit, die es einem erlaubt,

⁵⁵⁰ Vgl. ebd., S. 35

⁵⁵¹ Ebd., S. 49

⁵⁵² Ebd., S. 52

⁵⁵³ Ebd., S. 53 f

überhaupt von einem Anerkennen zu sprechen, das andererseits eingespannt ist in die Praxis des Anerkens als Praxis ständiger ‘Ver-Änderung’, als eingeschränkt-uneingeschränkte Vervielfältigung der Ereignisse⁵⁵⁴. Versteht man somit das Anerkennen als das wechselseitig und intersubjektiv offene Verhältnis von zwei unvereinbaren Momenten, dann ist es unmöglich, die Forderung nach Anerkennung einfach der Sprachinstanz eines schon in seiner Kultur anerkannten Subjekts zuzuordnen.

Der explizite oder implizite Rekurs auf den Anerkennungs-begriff in den logischen, sprachtheoretischen, psychoanalytischen, philosophischen, religionshistorischen oder aber auch pädagogischen Betrachtungen lenkt daher unvermeidlich den Gedankengang immer wieder dort, „wo das Verhältnis zu einem anderen, nicht unmittelbar Gegebenem oder Gegenwärtigem (die Wahrheit, das Unbewußte, das Wissen, die Konvention, die Geschichte) ein angespanntes, von Spannung durchzogenes Verhältnis sein muß, zwischen Gleichheit und Ungleichheit, zwischen Gleichartigkeit und Ungleichartigkeit, zwischen Gleichgewicht und Ungleichgewicht, zwischen Symmetrie und Asymmetrie⁵⁵⁵. Denn: „Wollte man Anerkennung als reines Verhältnis der Ungleichheit definieren, würde man eine Antwort auf die Frage schuldig bleiben, wie man überhaupt zu einem Ungleichen sich verhalten kann ohne ein Moment der Gleichheit; wollte man umgekehrt Anerkennung als reines Verhältnis der Gleichheit definieren, würde man eine Antwort auf die Frage schuldig bleiben, wie man überhaupt zu einem Gleichen sich verhalten kann ohne ein Moment der Ungleichheit; wollte man schließlich das Verhältnis von Gleichheit und Ungleichheit als ein rein dialektisches definieren und Anerkennung als Inbegriff einer positiven Dialektik, würde man eine Antwort auf die Frage schuldig bleiben, was die Anerkennung, die sich aus der Aufhebung der Ungleichheit ergeben soll, noch von einem Wiedererkennen unterscheidet, von dem Sich-Selbst-im-anderen-Wissen, das die Differenz oder das Nichtidentische in der Einheit der Identität aufhebt und das nicht so sehr der Anerkennung bedarf, als daß es sie bereits in sich einbegreift⁵⁵⁶. Deshalb ist Anerkennung weder ein Zustand noch ein Ergebnis, sondern regelmäßig eine in sich widersprüchliche und spannungsgeladene, gespaltene und uneinheitliche intersubjektive Bewegung. Anerkennung ist gegenüber allen Festlegungen widerspenstig, weil sie ihrem Begriff nach der vollständigen begrifflichen Bestimmbarkeit sich entzieht, „nur weil, mit Derrida zu reden, ein ‘strukturell Unbewußtes’ die Konstitution des Selbstbewußtseins in der Anerkennung blockiert, nur weil jeder, der sich vollständig anerkannt wähnt, stets wieder verwundert ausruft, das hätte er nicht gedacht, kommt es und muß es zu einem Kampf um Anerkennung kommen“. Der Kampf um Anerkennung tritt also „nicht von außen gleichsam zu ihr hinzu, vielmehr wohnt er ihr inne und wird vom Anerkennen jedesmal perpetuiert, so daß keine Anerkennung denkbar ist, die dem Kampf um sie ein Ende setzen könnte“⁵⁵⁷. Darum kann man auch immer mehr als bloß ein Begriff der Anerkennung bilden, weil die begriffliche Anstrengung einem unendlichen Kampf um Anerkennung unterliegt. Aus diesem Grund bleibt Anerkennung immer in einen Kampf um gesellschaftspolitische Anerkennung verwickelt.

8.2 Anerkennung ereignet sich ‘Zwischen den Kulturen’

Es stellt sich nun die Frage, wie sich Allgemeines und Besonderes im Kampf um Anerkennung zueinander verhalten. In welchem Sinn kann man von einer Allgemeinheit des Anerkennens sprechen? Zunächst in dem eines übergreifenden und vereinheitlichenden Zuges, der es ermöglicht, in jeweils verschiedenen Fällen das Anerkennen wiederzuerkennen. Anerkennung verweist ja auf einen Bezug, unabhängig davon, wie anerkannt wird: „Der Bezug, der zwischen den Kulturen besteht, ist also nicht einer, der die Herstellung oder die

⁵⁵⁴ Vgl. ebd., S. 54

⁵⁵⁵ Ebd., S. 66

⁵⁵⁶ Ebd., S. 66 f

⁵⁵⁷ Ebd., S. 68

Voraussetzung einer universalen Kultur, einer einheitlich gerichteten Geschichte und eines Meta-Kontextes ermöglicht oder legitimiert“⁵⁵⁸. Vielmehr ist dieser Bezug als Wiederholung und wiederholte Wiederholung, als Reiteration, zu denken, weil Wiederholung jedesmal auch eine Veränderung bedeutet. Das Wiederholte im Anerkennen erweist sich als ein offenes Geschehen, das in seiner Reproduktion die Differenz produziert. Dabei muß man sicherlich die bindende Kraft jener gesellschaftlich bedeutsamen Faktoren berücksichtigen, die für die Vereinheitlichung des wiederholten Anerkennens sorgen und die ein geregeltes gesellschaftliches Verhalten fördern. Walzer bezeichnet in seinem Buch ‘Sphären der Gerechtigkeit’ Rang, Titel, Herkunft, Geld und politische Macht als solche Faktoren⁵⁵⁹. Ich ziehe aus Walzers Feststellung die Schlußfolgerung daraus, daß gesellschaftspolitische Anerkennung nicht allein von der Autonomie der Anerkennenden bestimmt wird, sondern und vor allem auch von gesellschaftlich erzeugten Diskursen mitbestimmt ist⁵⁶⁰. Dabei muß die bindende Kraft gesellschaftlich relevanter Faktoren sich mit jeder Wiederholung aufs neue bewähren: „Was wiederholt wird, ist gewesen, sonst könnte es nicht wiederholt werden, aber gerade dies, daß es gewesen ist, macht die Wiederholung zu dem Neuen“⁵⁶¹. Die Verschiedenheit der Kulturzusammenhänge wird von den Veränderungen und Verschiebungen geschaffen. Selbst dort, wo die persönliche und soziale Identität des Wiederholten gesichert werden und das Wiederholte sich selbst gleich bleiben soll, greift ein unvorhersehbar Veränderndes ein, das die Identität nicht unberührt läßt.

Gegen die ausschließende Selbstgenügsamkeit und den unterdrückenden Charakter der Identitätspolitik der Moderne erinnert Interkulturalität an das Fremde im Eigenen und an das Existenzrecht des Anderen: „Die Erfahrung der Reiteration macht es zumindest möglich, daß Menschen die Vielfalt ihrer Ansprüche anerkennen können“⁵⁶². Anerkennung als Denken der Iterabilität ist „weder ein Denken des Allgemeinen noch ein Denken des Besonderen, weder ein Denken des Meta-Kontexts noch ein Denken der einzelnen Kontexte, weder ein Denken der Großkultur noch ein Denken einzelner, für-sich-seiender Kulturen. Als Denken und Praxis der Iterabilität sind Denken und Praxis des Anerkennens solche eines Zwischen ohne Voraussetzung einer Mitte, die nicht durch festgelegte Koordinaten bestimmt wird, eines Mediums, das nicht als ein Drittes zu den Elementen hinzutritt“⁵⁶³.

In einen unablässigen Kampf um Anerkennung eingebettet, ist die Bedürftigkeit nach Anerkennung stets größer als deren Erfüllung. Jedes Anerkennen ist ebenfalls aber auch „ein Sein-Lassen des anderen, Abbruch eines Kampfes, vorläufiges Resultat eines Prozesses, das den anderen sein läßt, was er als anderer ist und was das Anerkennen ihn erst sein läßt“⁵⁶⁴.

Für eine Theorie der Anerkennung stellt sich die Frage, woran man Anerkennung überhaupt erkennt. Ist Anerkennung an eine gemeinsame Erfahrung, an eine geregelte Praxis, an eine nationale Kultur, an gestische oder spezifisch sprachliche Konventionen und Festlegungen, an Rechtsansprüche und gesellschaftlich-staatliche Institutionen gebunden?

Die Forderung nach Anerkennung ist eine Forderung nach Bestätigung und Stiftung. Die gesellschaftspolitische Anerkennung ist also daher durch eine doppelte Wirkung gezeichnet:

⁵⁵⁸ Vgl. ebd., S. 74 f

⁵⁵⁹ Ebd., S. 76

⁵⁶⁰ Dieser Befund, im Kapitel IV über die ‘archäologische Spurensuche nach dem Anderen der Moderne’ ausführlich erläutert, wurde übrigens schon von Michel Foucault als diskursive Erzeugung des modernen Subjekts durch Macht- und Denksystem der Moderne festgestellt.

⁵⁶¹ Kierkegaard: Die Wiederholung; zit. nach Ebd., S. 77

⁵⁶² Walzer: Zwei Arten von Universalismus; zit. nach Ebd., S. 86

⁵⁶³ Vgl. ebd., S. 97

⁵⁶⁴ Vgl. ebd., S. 100

eine integrative sowie eine desintegrative Wirkung, „ohne daß Integration und Desintegration von einer positiven Dialektik aufgefangen werden und sinnhafte Bestimmtheit erhalten, für keine übergreifende Identifikation, die bleibende Stabilität verbürgt. Um sich aber mit einer Gruppe, einem Volk, einem Land, einem Staat, einer Kultur, einer Überlieferung zu identifizieren, um sie als solche identifizieren zu können, um sie wiederzuerkennen, um sich wiederzuerkennen in ihnen, um von ihnen wiedererkannt zu werden, ist Anerkennung unabdingbar. Identifikationen müssen nämlich eine Grenze überqueren und bedürfen so des Anerkennens zur Ermöglichung jenes Wiedererkennens, auf das sie zielen. Das Anerkennen durchkreuzt zum Beispiel jeden Versuch, einen Nationalismus zu rechtfertigen, selbst den aufgeklärten ‘Gegenwarts-Nationalismus’⁵⁶⁵. Wie alle anderen Identitäten vermag auch ein aufgeklärter Nationalismus sich nicht gegen den Einbruch eines fremden Außen abzuschotten. Ließe er sich abschotten gegen solche Einbrüche, so würde er unmittelbar in seiner Identität erstarren. Die Identität jedes Volkes ist eine unterbrochene. Ist nun die Identität eines Volkes eine wesentlich unterbrochene oder nicht-identische, kann es sich weder auf die organische Totalität einer Vergangenheit berufen noch auf die bruchlose Aneignung einer Zukunft. Zur gesellschaftspolitischen Anerkennung gehört infolge dessen eine Öffnung, die das Wiedererkennen immer wieder suspendiert: Die „irreduzible Spannung im Anerkennen ist eine zwischen Asymmetrie und Symmetrie, so daß die Forderung nach gewährleisteten und sichergestellten politischen Spielräumen dem Kampf um Anerkennung ebenso einbeschrieben ist wie die destabilisierende Disjunktion von Spiel und Raum. Politik ist nichts anderes als der Name für das Austragen des Konflikts in dieser Spannung, zwischen Name und Namenlosigkeit“⁵⁶⁶. Anerkennung ist somit Subversion des Identischen: Wo Anerkennung die moderne Politik der Identität und der Kultur ist, die Politik, die das Anerkennen als Resultat begreift, spaltet sie sich in zwei Extreme: Entweder halten ihre Verteidiger an einer Identität fest, deren Besonderheit in keiner Allgemeinheit aufgehen kann, oder sie versuchen, die besondere Identität auf eine allgemeine Identität zu beziehen und sie mit ihr zu vermitteln. Im zweiten Fall erhält die besondere Identität ihr Daseinsrecht erst durch den vermittelnden Bezug auf das Allgemeine, im ersten hängt die Behauptung der Besonderheit gerade von ihrer Widerstandskraft gegen das Allgemeine ab. Trifft es zu, daß der Verdacht gegen die Allgemeinheit, den die moderne Politik der Anerkennung hegt, von der Erkenntnis oder der Vermutung gespeist wird, daß sich in der Vermittlung von Allgemeinem und Besonderem die Auslöschung des Besonderen und die Vorherrschaft des Allgemeinen verbirgt, dann hat das Beharren auf der Verschiedenheit der Erfahrungen, mindestens eine dreifache Funktion. Sie soll der Gleichmacherei durch Kultur und Identität widerstehen; sie soll die Ideologie des Allgemeinen hinterfragen und sie soll der Monopolisierung durch einzelne Gruppen entgegenwirken.

Eine Politik der Anerkennung kann diese Schwierigkeit so lange nicht lösen, wie sie sich an dem überlieferten dualistischen Gegensatz von Allgemeinem und Besonderem, von Eigenem und Fremdem, ausrichtet und abwechselnd dem einen und dann dem anderen den Vorzug gibt: „Da das Anerkennen sich in Bestätigung und Stiftung, in ein Verhältnis der Gleichartigkeit und der Ungleichartigkeit aufspaltet und dadurch erst ein Anerkennen ist, da ein blinder Fleck die Einsicht in das Anerkennen zu einer ihrerseits anerkennenden macht, da das intersubjektive Anerkennen sich zwischen der Verallgemeinerung und der Besonderheit seiner Reiterationen bewegt, ist die Frage, die ein Denken des Anerkennen stellen muß, weder die Frage nach einem Allgemeinen, das in sich das Besondere aufnehmen kann, noch die Frage nach einem Besonderen, das sich dem Allgemeinen gegenüber unverfälscht und

⁵⁶⁵ Ebd., S. 115

⁵⁶⁶ Ebd., S. 120

unentstellt erhält. Vielmehr ist sie die Frage nach dem Verhalten des Denkens zum blinden Fleck, zum Un-eins-Sein, zum Zwischen des Anerkennens“⁵⁶⁷.

Die gesellschaftspolitische Dimension der Interkulturalität kann deshalb ihren Ort nicht im Besonderen oder im Allgemeinen, im Eigenen oder Anderen, ausmachen. Sie kann nicht das Besondere gegen das Allgemeine, das Eigene gegen das Andere, abschirmen oder dem Allgemeinen das Besondere, oder dem Eigenen das Andere, zuführen. Man kann sich zu ihnen nicht verhalten. Wenn aber Allgemeines und Besonderes, Eigenes und Fremdes, sich nicht einfach vermitteln und auch nicht isolieren lassen, wenn sie deshalb einer anerkennenden Haltung bedürfen, weil das Denken sich zu dem Dazwischen verhalten muß, zu dem Zwischen des Allgemeinen und Besonderen, des Eigenen und des Anderen, als das Dazwischen des Anerkennens, gerät es in einen Zirkel. Es muß das Zwischen des intersubjektiven Anerkennens anerkennen und sich wiederum zu dem Zwischen dieses Anerkennens verhalten: Die Notwendigkeit, sich zu dem Zwischen der Intersubjektivität des Anerkennens zu verhalten, muß man demnach als gesellschaftspolitische Aufgabe verstehen. Als Aufgabe einer verwandelnden intersubjektiven Praxis: Gesellschaftspolitische Anerkennung als Bestätigung und Stiftung bedeutet, konsequent gedacht, ein Unbehagen in und an der vereinheitlichenden Kultur und Identität der Moderne.

8.3 'Kultur' als Haltung

Anerkennung der Andersartigkeit, Gleichberechtigung, Chancengleichheit, politische Teilhabe, Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse, diese und andere sind Forderungen der Migrantinnen und Migranten in Deutschland und auch anderswo. Das politische Subjekt dieser Bewegung, die Migrantin bzw. der Migrant, gilt demnach als das Andere der etablierten Einheimischen. Als sozialer und politischer Akteur, als identifiziertes Subjekt der Migration, soll sie oder er in der Lage sein, die Interessen dieser benachteiligten Bevölkerungsgruppen zu artikulieren. Diese identifikatorische Grundannahme wird allerdings von einer auf Dekonstruktion und Poststrukturalismus basierende Anerkennungstheorie in Frage gestellt. Derrida und Foucault versuchen, Identität nicht als kohärentes, natürliches Merkmal festzuschreiben, sondern sie auf Andersheit hin zu öffnen.: Kann der als das politische Subjekt der Migration geltende Migrant überhaupt in kohärenter Form gedacht werden? Gibt es die Migranten, die als kohärente Identität auf gemeinsame Unterdrückungserfahrungen zurückgreifen können? Wie kann die Gesamtheit der Migranten, die in ihrer Herkunft und individuellen Erfahrung verschieden sind, auf einen gemeinsamen kulturellen Nenner gebracht werden? Müssen Identitäten als wesenhafte oder ontologische Grundlagen oder als komplexere Konstruktionen gedacht werden? Ist das Subjekt der Migration in einem vor-politischen, quasi-natürlichen Raum anzusiedeln oder ist das Subjekt selbst ein historisches, soziales und politisches Produkt? Diese Ausgangsfragen im Kontext der Interkulturalität stellen bei einer ersten Betrachtung keine absoluten Neuheiten dar. Vielmehr geht es dabei um die Frage, wie der Migrant - der Ausländer, das Fremde, das Andere - gesellschaftlich konstruiert wird? Die Frage nach dem Konstruktionscharakter richtet sich damit gegen den Essentialismus moderner Identitäts- und Kulturtheorien, das heißt, gegen die logozentrische Setzung vor-diskursiver, natürlicher, unhistorischer und dualistischer Identitätsauffassungen. Hierbei geht es um die Feststellung, wie die gesellschaftliche Rahmung der Moderne, die für ein bestimmtes Bild von Identitäten (z.B. für die Ethnisierung von Identitäten) verantwortlich ist, selber die Vorstellung von (ethnischen) Identitäten als vor-diskursive Entitäten reproduziert. Die Sichtweise auf das Identische und damit auf das Ethnische ist immer schon die Normativität eines modernen Sinnhorizonts eingeschrieben. Das heißt, daß Selbst- und Fremdverhältnisse gegenüber diesen Vorstellungen

⁵⁶⁷ Vgl. ebd., S. 123

den Hintergrund bilden, auf dem sich getrennte und wechselseitig-gemeinsame Handlungen und Erfahrungen konstituieren, sedimentieren und stabilisieren, so daß sie nicht nur in der alltäglichen Lebenswelt, sondern auch in der Wissenschaft selbst zur 'sozialen Wirklichkeit' avancieren⁵⁶⁸. Andere, diejenigen Migranten beispielsweise, die ihre ethnische Identitätszuschreibung verweigern, erscheinen im nationalen Sinnhorizont als 'Fehlentwicklungen', 'entwurzelt' und 'Verräter'.

Bei der Herstellung der Subjektivität von Migranten spielen die ethnischen Zuschreibungen der gesellschaftlichen Praxis zwar eine wichtige Rolle, aber wir können dennoch den kausalen Zusammenhang zwischen ethnischer Herkunft und Subjektivität mit Hilfe von diskursanalytischer und dekonstruktiver Praktiken, die uns Foucault und Derrida zur Verfügung stellen, in Frage stellen. Damit können wir in der Lage sein, die 'logische' Folge von (ethnischer) Herkunft - Kultur - Identität hin zu einer Sichtweise von Kontingenten, Diskursen, gegen- und wechselseitigen Konstitutionsprozessen solcher Kategorien zu verschieben. In dieser Hinsicht wird vornehmlich der Zusammenhang von Macht, Unterdrückung, Produktion kultureller Identitäten und Subjektivierung analysiert. Es geht letztendlich um die Dekonstruktion der modernen Ordnung von Kultur und Identität. Kulturen und Identitäten sind demnach Zuschreibungen und keine natürliche Gegebenheiten, vielmehr stellen sie ein komplexes Gewebe von Elementen dar, die durch ständige Wiederholung und 'performative Macht' zu festen, stabilen Gegebenheiten sedimentieren⁵⁶⁹. Die identitätslogischen Oppositionen Eigene/Andere, Inländer/Ausländer bekommen ihre jeweiligen Identitäten nicht nur durch die Relation auf das Andere, sondern auch in einem prozeßhaften Zusammenspiel mit anderen Elementen. Konstruktionen der ethnischen Identitäten bzw. kollektiven Identitäten haben demnach eine Geschichte und sind von ihren Kontextualisierungen abhängig, in denen sie auftauchen. Ihre Bedeutungen lassen sich niemals absolut festlegen, sondern können durch Wiederholungen 'performativ' verändert oder neu bezeichnet werden⁵⁷⁰. Performatives Handeln ist allerdings Bourdieu zufolge abhängig von 'Habitus', von sozio-strukturellen Bedingungen, wie zum Beispiel ökonomischen, sozialen oder symbolischen Kapitalformen und daraus verinnerlichten Normen und Wahrnehmungsschemata⁵⁷¹. Insofern erschweren soziale Ordnungen oder Kontexte durch verinnerlichte Normalisierungen eine ethisch-politische Performativität und Veränderung deutlich. Bourdieu geht mit seinem Konzept des Habitus allerdings davon aus, daß Normalisierungsprozesse die Macht haben, die Subjekte, die es zu normalisieren gilt, zu produzieren. Der Begriff des Habitus bei Bourdieu bezeichnet demzufolge verinnerlichte und dauerhafte Positionen, die eine Struktur reproduzieren. Gegen Bourdieus Denken einer reinen Reproduktion von Habitusstrukturen können wir mit den Prämissen der Dekonstruktion als gleichzeitige Wiedererkennung und Stiftung eines Diskurses argumentieren. Bourdieu denkt die Normalisierungsmacht und Handlungsfähigkeit der Subjekte zu deterministisch und zu strukturalistisch. Sein Habitus-Denken läßt m.E. deshalb kaum Platz für die Artikulation der eigenen Haltung und für kreatives, widerständiges Handeln und Entscheiden.

Eine, im Sinne der Dekonstruktion und Interkulturalität, nachvollziehbare und brauchbare Erklärung der Verflechtungen von diskursiven Konstruktionen wie Kultur, Identität und Machtverhältnissen liefert allerdings Michel Foucault. Laut Foucault sind Kulturen und Identitäten als machtstrategische diskursive Konstruktionen zu verstehen. Dabei koppelt er den Diskursbegriff an Machtanalyse. Diese Konzeption beschreibt soziale Zusammenhänge als Kräfteverhältnisse sowie als Permanenz von Konflikten und Machtverhältnissen. Macht ist

⁵⁶⁸ Vgl. Berger/Luckmann 1990, S. 61 ff

⁵⁶⁹ Vgl. Schäffter 1991

⁵⁷⁰ Zum Konzept der Performativität sowie der feministischen Lesart von Dekonstruktion vgl. Butler 1998

⁵⁷¹ Vgl. Bourdieu 1983, S. 183-198

demnach zunächst kein Privileg einer Gruppe, einer Person oder Institution, sondern drückt sich durch komplexe strategische Situationen in der Gesellschaft aus⁵⁷². Foucault begreift somit Macht nicht als Substanz, die eine Gruppe besitzen oder tauschen kann. Diese Macht existiert nicht. Bezüglich der Machtanalytik ist darum seine Ausgangsfrage auch nicht: Was ist die Macht?, sondern: Wie wird Macht ausgeübt?⁵⁷³

Foucault zufolge ist Macht ein multidimensionales, dynamisches, vielschichtiges Kräfteverhältnis mit Pluralitäten von Techniken und Taktiken. Die Machtbeziehungen sind nicht-subjektiv, weil sie den Subjekten weder angehören noch auf eine substantielle Absicht der Subjekte reduziert werden können. Die Subjekte sind selbst Produkte der Machtverhältnisse. Als Beispiel für diese Feststellung erwähnt Foucault die Beziehung zwischen den Deutschen und der Macht des Nationalsozialismus. Die Macht des Nationalsozialismus ging nicht von Hitler oder der NSDAP aus, sondern die machtstrategischen Diskurse durchzogen - auch durch verinnerlichte Denk-, Handlungs- und Wahrnehmungsschemata - weite Teile der Bevölkerung⁵⁷⁴. Innerhalb des Sozialen als Feld diskursiver Praktiken sind nach Foucault Machtbeziehungen allgegenwärtig. Die Kräfteverhältnisse der Macht sind überall anzutreffen, nicht nur auf makrostruktureller Ebene, sondern auch auf den mikrostrukturellen Feldern. Foucault geht deshalb in seiner Machtanalyse von einem internen Zusammenhang von Macht und Wissen aus. Ausübende Macht generiert, produziert und benutzt Wissen. Umgekehrt geht auch Wissen mit Machtwirkungen einher. Das Wissen beispielsweise über das, was geläufig als kulturelle Identität beschrieben und von Sozialwissenschaften untersucht wird, ist demnach selbst nicht frei von Einsätzen der Macht- und Kräfteverhältnisse. Durch die Erforschung von kulturellen Identitäten, beispielsweise von Migranten, werden von Sozialwissenschaften bestimmte Typisierungen vorgenommen, die nicht eine vermeintliche Realität beschreiben, sondern die angenommene Wirklichkeit dessen, was als Identität gedacht wird, wird durch die Artikulation und Diskursivierung, d.h. durch den Wissensprozeß hervorgebracht. Insofern ist Macht auch produktiv.: Sie schließt nicht nur aus, unterdrückt oder verschleiert, sondern sie produziert Wirklichkeiten in der Gestalt von Subjekten, Individuen, Fremd- und Selbstverhältnissen, Erfahrungen und Normen, mittels derer die Subjekte sich auch in Selbstbezügen konstituieren. Die Wissensdiskurse erschaffen die Identifikationsoberflächen für die Subjekte. Die Wahrheits- und Wissensdiskurse produzieren Normen, die Subjekte konstituieren und normalisieren. Demnach sind die sozialen Akteure einem gesellschaftskonstitutivem Arrangement von Diskursen und Regeln unterworfen und übernehmen diese in wiederholenden sozialen Praktiken und Interaktionen, die zur Selbstbildung führen⁵⁷⁵. Dabei richtet sich Foucaults Blick insbesondere auf die diskursiven Strategien und Machtbeziehungen, „die in einer bestimmten historischen Form der Wahrheitserzwingung“ am Werk sind⁵⁷⁶. Foucault unterscheidet zunächst in einem ersten Schritt zwischen zwei Arten von Macht: die juristisch-repressive und die strategisch-produktive Macht, um sie dann als regulative Macht miteinander in Verbindung zu setzen. Die juristische Macht entsteht durch einen sanktionierenden Diskurs von Werten und Normen, dem die Subjekte bei Strafandrohung, wegen zu befürchtender sozialer Exklusion, Folge leisten müssen. Die Subjekte entstehen und konstituieren sich durch diskursive Teilhabe und Positionierung, wodurch sie zu Subjektpositionen werden. Die juristisch-produktiven Diskurse, die regulativen Diskurse also, durch die sich Subjektpositionen konstituieren, sind sowohl die Bedingungen von Handlungen als auch Ausgangspunkte für weitere widerständige

⁵⁷² Vgl. Foucault 1977: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit Band I; S. 114

⁵⁷³ Ebd., S. 114 f

⁵⁷⁴ Ebd., S. 116

⁵⁷⁵ Vgl. ebd., S. 118 f

⁵⁷⁶ Ebd., S. 119

Aktionen. In unserem Zusammenhang bedeutet dies, daß Kultur und Identität selbst sozio-kulturell, diskursiv-politisch erzeugte Vorstellung sind. Die kulturellen Wahrnehmungs- und Denkschemata sowie die diskursiven Regulierungsverfahren bestimmen, regulieren und produzieren insofern die sozialen Subjekte: „Die politische Konstruktion des Subjekts ist mit bestimmten Legitimations- und Ausschlußzielen verbunden; diese politischen Verfahrensweisen werden aber durch eine Analyse, die sie auf Rechtsstrukturen zurückführt, wirksam verdeckt und gleichsam naturalisiert, d.h. als ‘natürlich’ hingestellt. Unweigerlich ‘produziert’ die Rechtsgewalt, was sie zu präsentieren vorgibt. Demnach muß es der Politik um die Doppelfunktion der Macht gehen, nämlich um die juristische und produktive“⁵⁷⁷. Es genügt also nicht zu untersuchen, wie ‘das Andere’, ‘der Fremde’ oder ‘der Migrant’ in Sprache und Politik repräsentiert bzw. identifiziert werden kann. Eine Theorie der Interkulturalität muß begreifen, wie die Kategorie des Anderen, gerade durch jene Machtstrukturen hervorgebracht und eingeschränkt wird, mittels derer das Ziel der Anerkennung und Gleichberechtigung erreicht werden soll. Für eine Theorie der Interkulturalität bedeutet diese Sichtweise eine kritische Auseinandersetzung mit Identitätskategorien und -zwängen durch deren sprachliche und gesellschaftspolitische Dekonstruktion. Diese Dekonstruktion beinhaltet eine Auseinandersetzung mit der Kausalkette Herkunft → Kultur → Identität. Doch warum ist eine Dekonstruktion, eine Entstabilisierung, von Identitäten, augenscheinlich so schwierig?

Auf diese Frage bezüglich einer gesellschaftspolitischen Strategie und Standortsbestimmung der Interkulturalität (Anerkennung von Subjektpositionen, Hybridität von Kulturen und Haltungen) noch weiter einzugehen sein. Es geht dabei um die möglichen Alternativen von modernen Subjektkonstituierungen: Soziale Subjekte der Interkulturalität konstituieren ihre Subjektpositionen durch einen Prozeß des Ausschließens und der Differenzierung (Wiedererkennung und Stiftung). Dabei ist die Logik der ‘Wiedererkennung’ (als Verwerfung) ein konstitutives Moment der Identitätsbildung. Denn keine Identität ist ohne ihr konstitutives, verworfenes Außen und die (De-)Identifizierung mit einem sozio-kulturellen Kontext möglich. Eine weitere politische Frage wird in der Dynamisierung dieser konstitutiven Ausschlüsse und in einer Grenzpolitik liegen: Wer wird beispielsweise von der Kategorie ‘Migrant’ ausgeschlossen? Warum kann es den ‘Deutschen’ nur geben, wenn es den ‘Migranten’ gibt und vice versa? Was bedeutet diese Binarität für andere Orientierungen, die sich auf einer der beiden Seiten nicht festlegen lassen (wollen)?

Wie ermöglichen Machtbeziehungen bestimmte Diskurse und Normalisierungspraktiken und wie schaffen diese Diskurse die Grundlage für Machtbeziehungen? Die Konstituierung eines Diskurses ist ein machtstrategischer Einsatz, der jedoch nicht unbedingt nur von einer herrschenden Gruppe instituiert werden oder ihr für immer angehören muß. Vielmehr kann sich dieser Diskurs auch von nicht herrschenden Gruppen her entwickeln und sich erst dann zu einem legitimierte Herrschaftsdiskurs etablieren. Dadurch kann man in einem Bereich des gesellschaftlichen Diskurses einen anderen Herrschaftszustand anstreben. Einen anderen Herrschaftszustand anzustreben, bedeutet Foucault zufolge, wenn „es einem Individuum oder einer gesellschaftlichen Gruppe gelingt, ein Feld von Machtbeziehungen zu blockieren, sie unbeweglich und starr zu machen“, und mit Mitteln, die sowohl ökonomisch als auch politisch sein können, „jede Umkehrbarkeit der Bewegung zu verhindern“⁵⁷⁸. Eine Bestrebung nach einem anderen Herrschaftszustand (durch Migrantinnen und Migranten oder andere Unterdrückten und Ausgeschlossene) kann sich m.E. ebenfalls auch dadurch ergeben, daß in einem oder mehreren Feldern die praktizierte Machtbeziehung starr, unbeweglich oder

⁵⁷⁷ Vgl. Butler 1991, S. 17

⁵⁷⁸ Vgl. Foucault 1985: Freiheit und Selbstsorge; S. 11

kontraproduktiv geworden ist⁵⁷⁹. Eine Diskursivierung kann demnach Macht produzieren und befördern, aber auch sie unterminieren: Es „handelt sich um ein komplexes und wechselhaftes Spiel, in dem der Diskurs gleichzeitig Machtinstrument und -effekt sein kann, aber auch Hindernis, Gegenlager, Widerstandspunkt und Ausgangspunkt für eine entgegengesetzte Strategie“⁵⁸⁰.

Für eine Anerkennungspolitik der benachteiligten, diskriminierten und stigmatisierten Minderheiten bedeutet diese Sichtweise zunächst eine selbstkritische Auseinandersetzung mit feststehenden Kultur- sowie Identitätskategorien und ethnischen Zuschreibungen. Die Auseinandersetzung kann mit Hilfe der Dekonstruktion von Ordnung der Kausalkette Herkunft → Kultur → Identität unterschiedlich geführt werden: Zum einen in der Fragestellung der Dichotomie von Einheimische/Migrant und zum anderen durch eine Analyse, wie diese Binarität mit einer ausschließenden normativen Ordnung der modernen Identitätslogik verbunden ist. Es geht also um die Problematisierung der Prozesse, die eine innere Kohärenz zwischen Herkunft, Kultur und Identität herstellen, indem wir zunächst die natürliche und angeblich logische Binarität Einheimische/Migrant, Eigene/Andere, hinterfragen und diese binäre Anordnung in den Kontext eines hegemonialen, epistemischen Modells der modernen Identitätslogik stellen. Geht man vor der Vorstellung aus, daß es nur das Eigene und das Andere, die Deutschen und die Ausländer gibt, so stellt sich die Frage, warum es lediglich nur zwei entgegengesetzte Identitäten geben muß und darf? Warum weigert sich die Identitätslogik der Moderne von entweder/oder, die Ambivalenzen und Kontingenzen der sozialen Subjekte als sowohl/als auch der Identitäten anzuerkennen? Und inwieweit hat diese Weigerung mit dem eigenen Machterhalt und der Reproduktion von etablierten Machtstrukturen zu tun?

Folgt man diesen Fragen, so stellt sich die Aufgabe einer genealogischen und machttheoretischen Untersuchung, die analysiert, wie Identität als Effekt der Machtstrukturen produziert wird und wie die Konstruktion ethnischer Identitäten jene diskursiven Mittel umfaßt, durch die ein natürliches Subjekt der Identität als ein vordiskursives und der Kultur vorgelagertes erscheinen kann. Identitäten sind folglich von den konstruierten Relationen und Kontexten abhängig, in denen sie definiert werden. Zu einem Merkmal nationalstaatlich organisierter Gesellschaften bzw. sozialer Ordnungen, in denen das Einheimische die Stellung eines normativen Privilegs inne hat, gehört die ordnungsstabilisierende Binarität von 'Eigene/Andere', 'Einheimische/Ausländer'. Um diese binäre Ordnung aufrechtzuerhalten und zu reproduzieren, werden zwei entgegengesetzte, sich widersprechende Identitäten benötigt. Die institutionalisierte Identitätspolitik der Moderne, beispielsweise in der Gestalt eines monokulturellen Bildungssystems, fördert, fordert und produziert zugleich die Eindeutigkeit eines jeden der gesellschaftlich festgelegten Identität, die in einem gegensätzlichen binärem System die Grenzen möglicher Identitäten bilden. Somit werden im Rahmen der Identitätspolitik und -logik der Moderne soziale Subjekte mit kohärenten Identitäten historisch-diskursiv (re-)produziert⁵⁸¹. Die Privilegierung der eigenen nationalen Identität und Kultur aufgrund einer angeblichen Ursprünglichkeit, wie im Sinne des deutschen Volksgeistes, lebt daher von den verworfenen anderen möglichen Konstruktionen und Praktiken. Allerdings und gerade deshalb können die von einer bestimmten kollektiven Identitätskonstruktion, wie in unserem Beispiel vom deutschen Volksgeist, verworfenen anderen Identitätspraktiken (französische, jüdische, türkische etc.) ebenfalls nicht als ursprüngliche oder natürliche angesehen werden. Einerseits weil sie selbst wiederum Produkte

⁵⁷⁹ Zum Beispiel durch das Fernhalten der in Deutschland geborenen oder länger lebenden Migranten von der deutschen Staatsbürgerschaft bis zum Jahre 2000

⁵⁸⁰ Vgl. Foucault 1977: Der Wille zum Wissen; S. 122

⁵⁸¹ Ebd., S. 122 f

diskursiver Formationen sind und andererseits, weil selbst die Identifizierung als Franzose, Jude oder Türke von der binären Unterscheidung Eigene/Andere lebt und damit andere Möglichkeiten, hybride interkulturelle Identitäten von sowohl als auch zu denken, verwirft. Allerdings können auch diese interkulturellen Formen der Identifizierung keinen Anspruch auf den Status einer Ursprünglichkeit stellen, da auch sie der Sprache und den Diskursen nicht vorgängig sind.

Folgt man dieser Analyse, so sind Herkunft → Kultur → Identität nicht als kausale Folge zu verstehen, die von der ethnischen Herkunft auf die damit korrespondierende Kultur und daraus resultierende Identität schließen, sondern sie konstituieren sich wechselseitig. Die sozio-kulturelle Vorstellung von Identitäten wirkt sich darauf aus, wie diese Identitäten als natürlich betrachtet und erlebt werden. Die binäre Konstruktion von Identität des Eigenen und des Anderen ist eine bestimmte soziale Organisation von Wissen dessen, was als das Eigene gilt und was als das Andere in einer hierarchischen Anordnung ausgeschlossen wird. Die drei Komponenten Herkunft, Kultur und Identität sind in diesem Sinne als historisch gewachsene, diskursive Formationen zu verstehen. Identität ist folglich die Matrix, innerhalb derer sich die Subjekte als kohärente Wesen konstituieren. Die von der identischen Matrix gesellschaftspolitisch hervorgebrachten kultureller Normen und Praktiken verbannen all jene Anderen in den Bereich des Unterentwickelten, Gestörten und Ausgeschlossenen, welche in der eigenen Kultur als inkohärente, diskontinuierliche und verdächtige Wesen auftauchen, wie zum Beispiel Juden, Franzosen, Türken oder diejenigen, die durch das System gar nicht mehr in den Bereich des Denkbaren fallen und den systemischen Sinnhorizont des Erlaubten oder Möglichen überschreiten⁵⁸².

Die Subjekte sind sowohl mittels Kontrolle und Abhängigkeit den sozio-kulturellen Normen der identitätslogischen Matrix unterworfen als auch durch Bewußtsein und Identifikation mit diesen Strukturen ihrer eigenen Identität verhaftet, was soviel heißt, daß sie sich innerhalb dieser Strukturen durch Identifikation und Selbstverhältnisse produzieren. Ein politisches Beharren auf der Natürlichkeit von 'Deutschen' und 'Türken' beispielsweise stellt somit keine Befreiung aus diesen Strukturen dar, sondern kann diese hierarchische Opposition und Exklusion sogar noch verfestigen.

Vor der Identifikation und Artikulation einer Identität gibt es keine vor-diskursive Subjektposition. Eine Subjektposition ist selbst schon ein Produkt hegemonialer Formationen und diskursiver Strukturen. Die Identität erweist sich also als performativ, d.h. sie selbst konstituiert die Identität, die sie angeblich ist⁵⁸³. Eine Identität konstituiert sich dennoch vor dem Hintergrund des Diskurses immer wieder neu, beispielsweise durch die zeithafte, performative Anrufung bei der Ankunft in einem neuen Land, wenn es heißt: Da kommt wieder ein neuer Ausländer rein,. Und reproduziert sich durch die alltägliche Wiederholung dieses Anrufes.

Die diskursiven Formationen von Kultur und Identität stellen also Positionen in Form von Subjektpositionen bereit, mit denen sich ein Subjekt seine eigene Haltung konstituiert. Das Subjekt verhält sich in den meisten Fällen der gesellschaftlich konstruierten Subjektposition entsprechend und generiert sie im alltäglichen Handeln. Beispielsweise wird von einem Deutschen erwartet, die für seine Identität auszuschließende Verhaltensweisen aus dem Möglichkeitsbereich der Identifikation heraus zu halten, damit er seine Identität und 'Leitkultur' nicht gefährdet. Um nicht negative Sanktionen zu erfahren oder mögliche

⁵⁸² Vgl. ähnliche Argumentationen von Bauman 1995; sowie Kap. II dieser Arbeit zu Ordnungsstrukturen der Moderne

⁵⁸³ Vgl. Butler 1991, S. 49

Handlungsspielräume, die ihm das Deutsch-Sein eröffnet, nicht zu gefährden, muß er die kollektiven Normen in vorstrukturierter Weise durch seine Haltung wiederholen. Genauso wie eine Struktur, ein Kontext oder eine soziale Ordnung nur durch permanente Wiederholungen überlebt, müssen auch die Akte der Identifikation und Verwerfung ständig wiederholt werden.

Die Existenz eines Diskurses und einer Identität ist Derrida zufolge aber nur aufgrund der Iteration überhaupt möglich. Die Wiederholung konstituiert das Subjekt und stabilisiert sowohl dessen Identität als auch die diskursiven Strukturen. Im Prozeß des Wiederholens entsteht das Subjekt im Sinne diskursiver und produktiver Macht und schafft sich und seine Haltung wieder neu, eine immer wieder herzustellende Neuproduktion der eigenen Haltung und Identität und des konstitutiven Außen. Die Werte und Normen einer Ordnung sind deshalb davon abhängig, daß sie ständig durch Iterabilität reaktualisiert und reartikuliert werden. Insofern ist die Annahme einer Kultur und Identität mit einem permanenten Reartikulieren verbunden. Der notwendige Reproduktionsprozeß von Identitäten und diskursiven Strukturen impliziert eine Instabilität, weil eine Wiederholung auch immer ganz anders ausgeführt werden kann. Mit anderen Worten: die Bedrohung der Stabilität liegt in der, für die Existenz des Diskurses notwendigen, generativen Wiederholbarkeit. Gemäß der Iterabilität kann der iterative Akt dabei nicht exakt dasselbe wiederholen⁵⁸⁴. Der Begriff der Iterabilität bei Derrida bezeichnet daher nicht das Kopieren einer identischen Handlung, sondern ein Zitieren, das die Identität des Wiederholten unvermeidlich verschiebt. In dem Prozeß der Wiederholung und Wiedererkennung können sich Risse auftun. Diese Risse bezeugen das, was die Haltung des Subjekts sowohl ausschließt als auch erst begründet: das verworfene Andere⁵⁸⁵.

Wir können auf der Basis der vorangegangenen Erläuterung zur Dekonstruktion des Kultur- und Identitätsbegriffs nun die Frage stellen, welche ethischen, gesellschaftspolitischen und pädagogischen Konsequenzen sich im Sinne der Interkulturalität aus der durch den Akt der Iterabilität und Wiederholung erzeugten De-Identifikation ergeben? Im Kontext der Interkulturalität geht es uns bei den ethischen und gesellschaftspolitischen Konsequenzen natürlich um ein Bejahen und die Einbeziehung des Anderen in diesen Bereichen. Das Fehlschlagen einer politischen Identifizierung im Sinne der Ausgrenzung oder Integration des Anderen, einer ethischen Identifizierung im Sinne der Einverleibung, Toleranz oder Duldung des Anderen und einer pädagogischen Identifizierung im Sinne der Fremdbestimmung des Anderen sind dabei selbst Ausgangspunkte für eine stärkere demokratisierende Bejahung interner Differenz. Dies wird am Beispiel der Anerkennungsbestrebungen der Minderheiten in Großbritannien besonders deutlich: Waren dort 'Schwarz', 'Neger' und 'Asiaten' herkömmlicherweise Schimpfworte gegen die Minderheiten, werden sie nun von den Minderheiten in ihrem Anerkennungskampf iterativ aufgenommen, umgearbeitet und resignifiziert. Diese Schimpfworte erlangten ihren ausschließenden Charakter durch ständige wiederholbare Praxis. Genau wegen dieser notwendigen Wiederholbarkeit und der ihm fehlenden Essenz, können diese Schimpfworte auch positiv reartikuliert und zu einem Sammelpunkt einer politischen Bewegung werden und die vorgängigen, konventionellen Verwendungsnormen 'falsch' zitieren. Dieses Zitieren impliziert, daß das Scheitern einer kulturellen Identität konstitutiv in diese Identität eingeschlossen ist. Im Verlauf der Artikulation von Subjektposition und der damit einhergehenden Identifikation bzw. De-Identifikation kann sich demnach Politik instituieren. Eine Subversion der subjektiven Strukturen und der Subjektpositionen als Haltung ist durch die Möglichkeit des falschen Zitierens der Normen und durch das konstitutive Außen jeder Identität möglich.

⁵⁸⁴ Vgl. Butler 1997, S. 300

⁵⁸⁵ Eine Logik der Differenz ist jedoch keine der Stabilität, sondern immer auch eine der Verschiebung im Sinne der 'différance'.

Gesellschaftspolitisches Handeln im Sinne der Interkulturalität bedeutet, dem vorangegangenen Kontext Risse und Brüche beizufügen, mit ihm zu brechen und ihn anders fortzuführen, um andere Kontexte und Bedeutungen zu schaffen: Anerkennung durch eine Haltung der Wiedererkennung und Stiftung!

Wie läßt sich nun die Auffassung eines vom Diskurs konstituierten Subjekts die Praktiken der Selbstkonstitution sowie die Möglichkeiten gesellschaftspolitischen Handelns denken? Das Subjekt konstituiert sich im Hinblick auf die diskursiven Formationen und erhält seine Haltung als Eigenleistung gerade von den Brüchen und Rissen der notwendigen, ständigen wiederholbaren Praktiken der Diskurse. Hierbei soll deutlich werden, daß der Andere bei der Konstitution der Subjektkonstitution eine besondere Rolle inne hat. Ausgehend von den Diskursen und ihrem konstitutiven Außen können wir folgern, daß das Subjekt bei der Konstituierung seiner Subjektposition als seiner Haltung eine aktive Rolle spielt und den gesellschaftspolitischen Diskursen der Macht nicht ohnmächtig ausgeliefert ist. Haltung bedeutet m.E. insofern eine erfahrungs- und biographiebedingte Subjektposition. Und interkulturelle Haltung stellt dementsprechend ein erfahrungs- und biographiebedingtes Verhalten dar, das Ausdruck der ethischen Verantwortung vor dem Anderen und gesellschaftspolitische Anerkennung des Anderen ist und das Handeln des Subjekts in seiner Lebenswelt anleitet. Die gesellschaftspolitische Intention der Interkulturalität besteht demnach in einer Veränderung von Haltungen und einer Dekonstruktion der diskursiven Machtstrukturen im Sinne der Anerkennung des Anderen.

Die Annahme und Funktion einer kulturellen Differenz und Identität ist im Anschluß an Foucault nicht von diskursiven Formationen zu trennen, die sich historisch herausgebildet haben. Die Annahme einer kulturellen Identität ist schon immer normativ aufgeladen und wird zu einem regulierenden Ideal. Demnach stellt sich das Subjekt der kulturellen Identifikation nicht nur als eine Norm dar, sondern auch als Teil einer regulierenden Praxis. Das Subjekt der kulturellen Identifikation ist ein regulierendes Ideal, das sich historisch im Sinne produktiver Macht erzeugt hat. Die von den Diskursen erzeugten Vorstellungen von kulturellen Identitäten, beispielsweise als christliches Abendland oder Volksgeist, konstituieren und kontrollieren die Subjekte gleichzeitig. Die diskursiven Gesetze dessen, was als kulturelle Identität gilt oder zu gelten hat, produzieren auch die von diesem Gesetz zu kontrollierenden Identität, um sie von anderen Identitäten abzugrenzen. Das, was benannt, angerufen oder zur genaueren Beschreibung kategorisiert und schematisiert wird, gelangt so erst zu seiner sozialen und erlebbaren Existenz⁵⁸⁶. Bei einer nationalstaatlichen Anrufung zum Beispiel wechselt das Subjekt von einem 'es' zu einem 'Staatsbürger'. Kraft dieser Benennung gewinnt die Subjektivität aus der Sicht des Nationalstaates erst seine Identität. Diese gewonnene Identität als Identität eigener Staatsbürger ist jedoch nach der begründenden oder legitimierenden Anrufung nicht beendet, sondern diese Anrufung wird von den verschiedensten Seiten und Autoritäten über die Zeit hinweg stets wiederholt eingesetzt, wobei sich der Anschein der Natürlichkeit verstärkt und sich in jeder Wiederholung zu einer sozialen und alltäglichen Gewißheit sedimentiert⁵⁸⁷. Die Anrufung instituiert sowohl eine Grenze als auch eine Wiederholung der Norm. Dies bedeutet, daß die Norm von ihrer permanenten Aktualisierung und Wiederholung funktional abhängig ist. Mit anderen Worten: ihre Antriebskraft erhält die kulturelle Identität durch regulierende Normen und deren ständige Wiederholung. Diese Wiederholung ist insofern notwendig, als daß der Identitätsprozeß nie zu einem Ende kommt, sich das Subjekt nie völlig den regulierenden Normen fügen und durch Instabilitäten heimgesucht werden kann. Deshalb sind die notwendigen Wiederholungen einer iterativen Praxis unterworfen, mittels derer Identitäten

⁵⁸⁶ Vgl. Foucault 1977: Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses.

⁵⁸⁷ Zum Prozeß der Sedimentierung vgl. Berger und Luckmann 1990, S. 72 ff

ergänzt, verändert und anders konstituiert werden können. Die regulierende Norm von kultureller Identität ist nicht nur als auferlegte Verhaltensanweisung, sondern auch unmittelbar als ein Modus der Vergesellschaftung und der Selbstkonstituierung zu begreifen. Die Normen stellen das Terrain dar, auf dem sich die Subjekte konstruieren und modifizieren. Das heißt, die Normen stehen in Wechselwirkung zu den Selbsttechnologien der Subjekte, denn die Subjekte können sich nur im Bereich des Denkbaren konstituieren. Das Subjekt bildet sich und seine Haltung erst durch den iterativen Prozeß der Annahme und Verinnerlichung eigener Position. Dieser Prozeß ist derjenige der gleichzeitigen Identifizierung mit einem schon dagewesenen Kollektiv und der vom konstitutiven Außen bewirkten De-Identifizierung. Insofern liegt das gesellschaftspolitische Ziel der Interkulturalität darin, die intersubjektive Beziehung zum Anderen, die ein Subjekt und seine Haltung ermöglicht, offen zu legen sowie zum Ort der Veränderung zu machen: Die Instabilitäten, Brüche und Risse der Kategorie der kulturellen Identität sollen folgerichtig aufgedeckt und gezeigt werden. Dazu ist nicht eine Kultivierung der Identifikationen von Nutzen, sondern es sind die konstitutiven Momente der Desidentifizierung, die eine demokratische Auseinandersetzung neu artikulieren können. Dies bedeutet, daß gerade mit Hilfe von (intersubjektiven) Praktiken, die Desidentifizierung mit jenen regulierenden Normen hervorheben, eine interkulturelle Haltung ermöglicht werden kann. Diese Haltung schreibt sich in das ein, was Jacques Derrida im Zusammenhang mit der Wiederholung und dem Ereignis als die Lehre der Heimsuchung des Anderen beschreibt⁵⁸⁸.

Diese interkulturelle Haltung schöpft ihre Handlungsmöglichkeit aus der permanenten wiederholenden und reartikulierenden intersubjektiven Praxis, die etablierten Werte und Normen 'richtig' oder 'falsch' zitieren kann. Die Handlungsfähigkeit, die in dieser wiederholenden, iterativen Praxis liegt, ist eine politische Praxis, die sich die Notwendigkeit der Normen, sich wiederholen zu müssen, zu Nutze macht. Das falsche Zitieren der gesellschaftlichen Normen kann demnach subversiv durch gesellschaftspolitische Reartikulationen erfolgen, wie diese sich beispielsweise bei den in Deutschland geborenen Migrantinnen und Migranten der zweiten und dritten Generation ereignen, wodurch sie sich ihre Identität als eine hybride Kultur in einem Dazwischen konstituieren.

Die dekonstruktivistische Erkenntnis über die Konstruiertheit von (kollektiven) Identitäten und Kulturen sollte allerdings den Blick darauf nicht verstellen, daß kollektive Identitäten und Kulturen real erlebt werden und somit eine sozial evidente Tatsache darstellen. Insofern sind Analysen, die beispielsweise ihren empirischen und erkenntnistheoretischen Blick auf die Ambivalenzen im Identitätswandel, auf den alltäglichen Umgang mit erlebten Existenzweisen und den institutionellen und machtdiskursiven Gegebenheiten richten, von entscheidender Bedeutung, die realen Existenzweisen insbesondere der Migrantinnen und Migranten und ihren Umgang mit ihnen aufgezwungenen Identitäten und Kulturen zu reflektieren.

8.4 Das dezentrierte Subjekt der Interkulturalität und seine Haltung

Die postmoderne Verabschiedung von großen 'Erzählungen' drückt sich in einer Fragmentierung des Sozialen aus und richtet ihren Blick weg von den 'Metaerzählungen' (Lyotard) hin zu Haltungen bzw. kleinen Erzählungen. So betont die postmoderne Dekonstruktion nicht nur die Differenzen, sondern auch ihre Relationalität und gegenseitige konstitutive Abhängigkeit. Die postmoderne Dekonstruktion würdigt die Fragmentierung des Sozialen und Personalen und spricht ihnen ihre offene Bestimmung und ihren politisch aushandelbaren Charakter zu und begreift die konstruierten Identitäten selbst als Produkte politischer Artikulation: „Jegliche Identität hängt von konkreten historischen Beziehungen

⁵⁸⁸ Vgl. Derrida 1996, S. 28

und Machtverhältnissen zwischen verschiedenen Kräften ab, die nicht auf eine einheitliche Logik oder einen letzten Ursprung zurückgeführt werden können <...> Die vollständige Fixiertheit einer Identität wird durch ein konstitutives Außen blockiert und zeigt dadurch die Kontingenz der Identität“. Aus der Sicht der Dekonstruktion bedeutet dies: „Die Identität ist relational und würde darum außerhalb einer Beziehung zum Anderen nicht das sein, was sie ist. Die Relation der Elemente untereinander und zum konstitutiven Außen sind somit gleichsam die Bedingung der Existenz der Identität; sie sind deshalb notwendig“⁵⁸⁹. Deshalb kann keine Gesellschaft jemals mit sich selbst identisch sein; keine Person kann jemals mit sich selbst identisch sein; keine Aussage kann jemals mit sich selbst identisch sein. Die Annahme eines identischen Selbst schließt die Existenz des Anderen und des Außen aus und vermittelt die Illusion eines Essentialismus. Das Soziale und das Personale selbst sind Produkte von Artikulationen: Kulturelle Identität als Konstruktion und Illusion ist „der ‘fehlgeschlagene Versuch’, eine einheitliche Geschlossenheit zu etablieren und ist deswegen in einem strengen Sinne unmöglich“⁵⁹⁰. Die Konstruktion jeder sozialen und personalen Identität ist demzufolge ein Produkt von Machtverhältnissen: „Die Konzeption von Gesellschaft als normativ integriertem, durch gesellschaftliche Gemeinschaft harmonisiertem Zusammenhang dürfte den soziologischen Blick lange darauf verstellt haben, daß die moderne Gesellschaft in erster Linie durch Differenz denn durch Identität geprägt ist“⁵⁹¹. Dies bedeutet nicht nur, „dass verschiedene Gruppen sich in der Gesellschaft einander gegenüberstehen, sondern vor allem, dass die antagonistischen Konflikte, die durch Einbruch des Außen entstehen, überhaupt erst Gesellschaft instituieren“⁵⁹².

In diesem Zusammenhang ist auf das gemeinsam von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe verfaßtes Buch „Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus“ hinzuweisen, das einen wichtigen Beitrag für eine dekonstruktive Sozialtheorie darstellt. Die Hegemonietheorie von Laclau und Mouffe ist der gesellschaftstheoretische Versuch, so Stephan Moebius in seiner Studie über die soziale Konstruktion des Anderen, „die Dekonstruktion in die Felder der politischen Theorie im Besonderen und der Sozialwissenschaftlichen im Allgemeinen zu übertragen“⁵⁹³. Laclau und Mouffe kritisieren im Anschluß an Derridas Dekonstruktion die Vorstellungen von geschlossenen, transparenten, selbstreferentiellen und quasi-organischen Gesellschaften oder sozialen Objektivitäten und wenden sich ferner gegen herkömmliche Vorstellungen des Subjekts bzw. der sozialen Akteure: „Ausgehend vom Poststrukturalismus und der Lacan’schen Psychoanalyse wird das Subjekt von Laclau und Mouffe weder als ein passiver Effekt geschlossener Strukturen noch als selbstbestimmtes Subjekt begriffen. Der soziale Akteur ist vielmehr zunächst im Sinne des Habituskonzepts von Bourdieu zu betrachten: Der modus operandi des Subjekts ist strukturiert und erzeugt wiederum soziale Praxisformen. Dennoch liegt ein Unterschied zum Habitusbegriff vor, der bei Bourdieu die verschiedenen Subjektpositionen in einem Subjekt vereinheitlicht: Sowohl das Subjekt als auch die strukturierende Struktur sind nur möglich (und damit im strengen Sinne einer Geschlossenheit unmöglich) aufgrund ihre Beziehung zu einem absolut Anderem ihrer selbst“⁵⁹⁴. Die Dekonstruktion konfrontiert somit den Dualismus zwischen Struktur und Handeln und deren wechselseitige Dynamik mit dem radikal Anderen: „Dies muss aber keineswegs als ein Mangel der Handlungsmöglichkeiten der sozialen Akteure oder der Subjekte gedeutet werden. Der Handlungsspielraum öffnet sich in der

⁵⁸⁹ Vgl. Moebius 2003, S. 169

⁵⁹⁰ Ebd., S. 171

⁵⁹¹ Vgl. Nassehi 1995, S. 453

⁵⁹² Moebius 2003, S. 172

⁵⁹³ Ebd., S. 156

⁵⁹⁴ Ebd., S. 158

notwendigen Wiederholung und Iteration jeder dislozierten, dezentrierten Struktur, die stets anders, vom Anderen her wiederholt werden kann⁵⁹⁵.

Ein wichtiger Bestandteil des dekonstruktiven Ansatzes von Laclau und Mouffe stellt der Begriff des Diskurses bzw. der diskursiven Formation von Michel Foucault dar. Jeder Diskurs hat ein konstitutives Außen, das an der Grenze des Diskurses erscheint: „Wenn eine Verbindung zwischen diskursiven Momente entsteht, bildet sich eine Artikulation, wobei die Beziehung der diskursiven Momente jedoch nicht vorgegeben, sondern kontingent ist“. Der dadurch zustande gekommene Diskurs verändert dabei die Bedeutung der zwei artikulierten Momente zu einer neuen Artikulation. Das heißt, bei einer „Artikulation bestehen mehrere Möglichkeiten ein Sinnmoment herzustellen“⁵⁹⁶.

Laclau und Mouffe bezeichnen die Grenzen der Diskurse als ‘antagonistische Grenzen’: „Mit dem Begriff des Antagonismus erklären sie die Beziehung zwischen Außen und Identität“. Sie zeigen, „wie in antagonistischen Konflikten Identitäten produziert und die jeweiligen Interessen konstruiert werden <...> Dies bedeutet, dass die beiden Konfliktparteien sich über ihre Beziehung zueinander konstituieren. Der Andere ist dabei einerseits die Bedingung der Unmöglichkeit der Identität, sich zu schließen, andererseits aber auch die Bedingung der Möglichkeit für die Selbstdefinition“⁵⁹⁷. Laclau und Mouffe zufolge ist der Diskurs durch „ein Ensemble differentieller Positionen und ihrer Regelmäßigkeit gekennzeichnet, die Bedeutungen in einem ‘Feld der Diskursivität’“ hervorbringen⁵⁹⁸. Nicht nur Personen sondern auch Institutionen unterliegen den Diskursen. Sie haben „ihre Bedeutung aufgrund relationalen Charakters und sind selbst ein Ensemble differentieller Positionen“⁵⁹⁹.

Ausgehend vom Diskurs entsteht das dezentrierte Subjekt der Dekonstruktion erst durch den Akt seiner Positionierung und seiner Artikulation. Die so dekonstruktiv erzeugte Artikulation und Positionierung des Personalen oder Sozialen bezeichne ich als Haltung. Damit sind Haltungen eben offene Produkte sprachlicher, gesellschaftspolitischer und geschichtlicher Diskurse. Genau in diesem offenen Charakter der Artikulationen und Positionierungen liegt auch die Möglichkeit ihrer Veränderungen. Dekonstruktivistisch gesprochen, bezeichnen Haltungen den Wiedererkennung- und Neukombinationscharakter jeden Diskurses.

8.5 Interkulturalität als Anerkennung positionierter Haltung der Subjekte

So zahlreich die Veröffentlichungen und Debatten zum Begriff der ‘Identität’ sind, so unterschiedlich und kontrovers sind die theoretischen und begrifflichen Bezüge. Schlagworte wie die ‘Sehnsucht nach Identität’ oder ‘Identitätskrise’ prägen die interkulturellen Debatten, so daß der Begriff Identität zu einem Schlüsselbegriff sozialwissenschaftlicher und interkultureller Diskurse wurde und somit dessen heterogene Thematisierung sichtbar werden läßt. Daher wundert es nicht, daß auch in den neueren Texten der Cultural Studies der Begriff ‘Kultur’ mit dem Begriff ‘Identität’ in Verbindung gesetzt wird. In älteren Cultural Studies-Arbeiten wurden mehrheitlich die Kategorien Klassenkulturen, Subkulturen oder Gegenkulturen benutzt, in denen mit Kultur bzw. Kulturen kollektive Strukturen und Praxen bezeichnet wurden. In neueren Veröffentlichungen der Cultural Studies kommt es jedoch zu einer „Verschiebung von der Analyse kollektiver Kulturen zur Analyse kultureller

⁵⁹⁵ Ebd., S. 159

⁵⁹⁶ Ebd., S. 162

⁵⁹⁷ Ebd.

⁵⁹⁸ Ebd., S. 164

⁵⁹⁹ Ebd., S. 167

Identitäten“⁶⁰⁰. Dies trifft auch auf die aktuellen Arbeiten von Stuart Hall zu, der im Lichte seiner Auseinandersetzung u.a. mit Derridas Dekonstruktion im Unterschied zu seinen früheren Arbeiten, von hybriden Identitäten im Kontext der kulturellen Identität spricht. Um sich von statischen Identitätskonzepten und der dort verwandten Begrifflichkeit abzusetzen, unterscheidet Hall zwischen alten und neuen Identitäten.

Stuart Hall, der in Jamaika geboren ist und seit Anfang der fünfziger Jahre in England lebt, schreibt aus der Perspektive des fragmentierten, marginalisierten und rassendiskriminierten Vertreters einer postkolonialen Theorie und wendet sich gegen einen naiven Multikulturalismus. Als eine neue Form der Identifikation zeichnet sich die von Hall vorgebrachte Definition kultureller Identität als ‘hybrid identities’ gerade dadurch aus, daß sie sowohl Differenzen aushält als auch Gemeinsamkeiten zur Positionierung in den Repräsentationsweisen der herrschenden Diskurse bereitstellt. In Anbetracht der Warnung vor Ontologisierung und Fundamentalisierung von Differenz sollte Hybridität weder wie jener konsumistische Multikulturalismus im Stile Benetton’s noch im Sinne absoluter Differenz eines ethnischen Mehr-/Minderheiten-Absolutismus konzipiert werden. Die Ermöglichung neuer hybrider Identifikationen wird von Hall nicht als Gefahr oder Verlust, sondern als Gewinn politischer Handlungsfähigkeit der stigmatisierten Subjekte gesehen. Denn ohne ein Erkennen der neuen politischen und theoretischen Verschiebungen kommt es zu Festschreibungen und Absicherungen überholter, statischer Konzeptionen der Identität. Der Konzeption Hall ähnlich wird in neueren Arbeiten der Cultural Studies, aber auch in neueren sozialwissenschaftlichen oder kulturwissenschaftlichen Arbeiten, zunehmend von ‘hybrid identities’, ‘Hybrid-Kulturen’ (Homi Bhabha), ‘cross-cultures’ oder ‘Transkulturalität’ (Wolfgang Welsch) gesprochen⁶⁰¹.

Im Rahmen der Cultural Studies kommt es zu einer Aufwertung des Kulturellen, indem sie, in enger Anlehnung an Gramsci, Kultur als ein Feld hegemonialer Auseinandersetzungen betrachten. Das bedeutet, daß gesellschaftliche Veränderungen nicht mehr einzig allein aus ökonomischen und politischen Zusammenhängen abgeleitet werden können. Vielmehr wird die Annahme vertreten, daß sich Macht, Herrschaft und Unterdrückung im wesentlichen kulturell reproduzieren. Innerhalb der Cultural Studies-Arbeiten rücken die bis dahin vernachlässigten kulturellen Institutionen der Zivilgesellschaft (Schule, Familie, Arbeit, Freizeit, Massenmedien) gegenüber den politischen Institutionen des Staatsapparates in den Vordergrund. Kulturelle Hegemonie und Macht funktionieren demnach nicht einfach auf der Basis von Unterdrückung, Ausbeutung und Zwang, sondern verlangen eine aktive und umfangreiche Zustimmung. Gesellschaftliche Hegemonie basiert auf einer hergestellten Einheit und ist daher nicht das Ergebnis vorgegebener Strukturen. So unterstreicht Grossberg, daß kulturelle Praktiken und Bedeutungen nicht nur textuell, symbolisch oder diskursiv, sondern selbst kontextuell sind. Sie sind vielmehr in ein Beziehungsgeflecht eingebunden. Cultural Studies befassen sich in diesem Sinne „mit der Rolle kultureller Praktiken bei der Konstruktion der Kontexte menschlichen Lebens als Machtmilieus“⁶⁰². Somit verzeichnen die Cultural Studies seit Beginn der achtziger Jahre des 20. Jahrhunderts eine theoretische Öffnung. Als Bezugspunkte werden nun vielmehr postmoderne und poststrukturalistische Theorien von Foucault und Derrida und postmarxistische Ansätze von Laclau, Mouffe rezipiert⁶⁰³.

⁶⁰⁰ Vgl. Rätzzel 1994, S. 68

⁶⁰¹ Vgl. Welsch 1995, S. 39-44; sowie Beck 1997

⁶⁰² Vgl. Grossberg 1994, S. 23

⁶⁰³ Vgl. ebd.

Im Zusammenhang mit der Prämisse postmoderner Theorie, nämlich die Dekonstruktion des universalen Subjekts der Vernunft als Basiskategorie moderner Politik steht die Schwierigkeit der Definition kollektiver Identität. Politischem Handeln wird in modernen politischen Theorien irgendeine essentielle kollektive Identität wie Nation, Kultur oder Volk zugrunde gelegt. Ebenso legitimieren sich die meisten politischen Bewegungen über die Konstruktion einer gemeinsamen Identität ihrer Mitglieder und einer homogenen Interessenstruktur. In diesem Sinne bezeichnet der Begriff der Identität das mit sich identische, das „den gesellschaftlichen Anforderungen entsprechende Individuum“⁶⁰⁴. Daher stellt sich die Frage nach der Möglichkeit emanzipatorischen Handelns und der Aufrechterhaltung von Politikfähigkeit. Es besteht weiterhin die Spannung zwischen Erhaltung politischer Handlungsfähigkeit und Zulassung von Differenzen. Die Frage der Repräsentation, d.h. die Vor- und Darstellung und der damit verbundene Prozeß der Aus- und Eingrenzung von Bedeutungen im theoretisch immer repressiven Stellvertretungsakt bleibt bis jetzt ungelöst. Wieviel Gemeinsamkeit wird gebraucht, und wieviel Differenz kann sichtbar bleiben? Wie lassen sich auf der Basis gemeinsamer Erfahrungen politische Subjekte begründen, die nicht eine spiegelbildliche Herausbildung neuer Zuschreibungen und Stereotypen zu verantworten haben? Hier zeichnet sich ein Spannungsverhältnis zwischen der Dekonstruktion essentieller Kategorien bei gleichzeitiger Artikulation und Repräsentation von Positionen innerhalb des herrschenden Diskurses und dessen spezifischer Repräsentationslogik ab. Macht es im Anschluß an diese Überlegungen noch Sinn, mittels Kategorien wie ‘Identität’, ‘Kultur’ und ‘Ethnizität’ zu arbeiten? Oder sollte nicht eingedenk der vielen aktuellen Forderungen nach homogenen und geschlossenen Identitäten, etwa die Renaissance nationaler Identitäten im ehemaligen ‘Ost-Block’, die Vorstellung, mittels Identität oder Ethnizität politische Handlungsfähigkeit zu erreichen, aufgegeben werden, da diese doch nur den altbekannten Mustern des Rassismus bzw. Kulturalismus zuarbeiten? Wichtig ist deshalb zu analysieren, was und wer unter welchen Bedingungen repräsentiert werden soll.

Stuart Hall fordert die Positionierung in den Diskursen, um nicht die politische Bedeutung des Begriffes der Identität zu entleeren. Dabei bleiben Herkunft, Sprache oder Kultur wichtige Ressourcen zur Konstruktion von Identitäten, auf die sich jeder beziehen kann, ohne die er oder sie weder einen Ort noch eine Stimme der Repräsentation im Diskurs hätte. Denn die Positionierung ermöglicht erst die Herstellung politischer Bedeutungen, die aber nicht als natürlich und dauerhaft, sondern als arbiträr und kontingent, d.h. als kulturell, politisch und strategisch konstruiert erachtet werden müssen. Daher stellt Hall zwei unterschiedliche, aber miteinander verbundene Definitionen kultureller Identität vor: Im ersten Teil der Definition bestimmt Hall ‘kulturelle Identität’ „im Sinne einer gemeinsamen Kultur, eines kollektiven einzig wahren Selbstes’, das hinter vielen anderen, oberflächlicheren oder künstlich auferlegten ‘Selbstes’ verborgen ist, und das Menschen mit einer gemeinsamen Geschichte und Abstammung miteinander teilen“⁶⁰⁵. Der zweite Teil der Definition „erkennt in dem, ‘was wir wirklich sind’ oder - da die Geschichte eingegriffen hat - ‘was wir geworden sind’, neben den vielen Ähnlichkeiten auch die entscheidenden Punkte einer tiefen und signifikanten Differenz. < ... > In diesem zweiten Sinne ist kulturelle Identität ebenso eine Frage des ‘Werdens’ wie des ‘Seins’“⁶⁰⁶.

Kulturelle Identitäten werden von Hall, m.E. entsprechend der dekonstruktivistischen und poststrukturalistischen Auffassung, von zwei gleichzeitig wirksamen Prozessen der ‘Wiedererkennung und Stiftung’ bestimmt: Der erste Prozeß kultureller Identifikation betont und bestimmt Ähnlichkeiten und Kontinuitäten, während der zweite Prozeß die Differenzen,

⁶⁰⁴ Vgl. Rätzl 1994, S. 74

⁶⁰⁵ Vgl. Hall 1994, S. 27

⁶⁰⁶ Ebd., S. 29

Brüche und Risse darstellt. Mit dieser Konstruktion versucht Hall, die Schwierigkeiten und besonderen Notwendigkeiten einer Identitätspolitik aus der Perspektive der Diaspora-Erfahrung zu formulieren. Für ihn sind dabei die Erfahrungen der Entwurzelung, der Marginalisierung und der Stigmatisierung entscheidend, da sie ihm für ein neues Konzept der Identität dienen, das besonders die Spannungen und Widersprüche notwendiger Heterogenität und Andersheit aushalten müssen, „das mit und von - nicht trotz - der Differenz lebt, das durch Hybridität lebendig ist“⁶⁰⁷. Ausgangspunkt ist dabei die geteilte Erfahrung der Diskontinuität aufgrund der Diaspora-Erlebnisse von versklavten und verschleppten Völkern, für die es noch nie eine ‘natürliche’ oder essentielle Einheit oder Homogenität gegeben hat. Beispielsweise kamen die Sklaven Amerikas aus den unterschiedlichsten Regionen und Traditionen und mußten sich zwangsweise in eine ihnen fremde ‘neue Welt’ eingliedern. Es kam zu Hybridbildungen, die sich aus der Vielfalt und dem Durcheinander afrikanischer, asiatischer und europäischer Einflüsse neu zusammensetzten und neue Identitätsbildungen ergaben. Hybridbildungen entstehen aus der Mischung, durch Transformation und Differenz, so daß das Einmalige in der Ästhetik des ‘cross-over’, des ‘cut ‘n’ mix’ zu finden ist. Aus dieser besonderen Konstellation ergibt sich notwendigerweise die Anerkennung von Differenzen und von Gemeinsamkeiten in bezug auf kulturelle Identitäten, in Halls Fall die der ‘schwarzen Identität’. Diese neue Form einer Identitätspolitik bzw. -bildung will er folgerichtig aber nicht nur auf marginalisierte Schwarze beschränkt wissen, sondern sie ist auch anwendbar für andere Marginalisierte dieser Welt, für Kulturen der Hybridität - wie etwa Migrantinnen und Migranten, Regionen und Gemeinschaften, die bisher von den bedeutenden Formen der Repräsentation ausgegrenzt wurden. Denn unter dem Einfluß der Globalisierung, besonders der Migration und Zeit-Raum-Verdichtungen, sind Fragen der kulturellen Identität auf vielfältiger Weise zurückgekehrt. Bei seiner Konzeption kultureller hybrider Identität bezieht sich Hall auf Erkenntnisse theoretischer Vorarbeiten aus der Zeit der Dekolonialisierung, der antikolonialen und nationalen Befreiungskämpfe und der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung. Insbesondere bei der Beschreibung der Entstehung einer ‘schwarzen Identität’ bezieht er sich an zentralen Stellen seiner Argumentation explizit auf das Werk von Franz Fanon⁶⁰⁸. An dieser Stelle gehe ich näher auf die Erläuterungen von Hall ein, da seine Beschreibung der Entstehung einer ‘schwarzen Identität’ etwa die gleichen Parallelen zur Befindlichkeit der Migrantinnen und Migranten hinsichtlich ihrer Identität in Deutschland aufzeigt.

Zur Beschreibung des zweiten Teils der Definition kultureller Identität verwendet Hall neben den theoretischen Vorarbeiten Gramscis vor allem Arbeiten der Feminismus- und Postkolonialismus-Debatte, die ihrerseits mehrheitlich auf Derrida und Foucault verweisen. Anhand von Verschiebungen in der ‘schwarzen’ Kulturpolitik verdeutlicht Hall die beiden Prozesse bzw. Definitionen kultureller Identität. Bezogen auf den wiedererkennenden Teil kultureller Identitäten ging es den Marginalisierten zunächst um die Bildung einer gemeinsamen Identität aufgrund der erfahrenen Diskriminierung und Ausgrenzung durch die Politik des Rassismus. Als Antwort auf diese Politik und deren rassistische Praktiken, die - wenn überhaupt - nur um den Preis der Integration und Anpassung eine Identifikation zugestand, etwa mit der ‘britischen Identität’, beginnt die Suche nach einem eigenen Ort der Identität, der ihnen zu gleichen Rechten und zu einer sicheren Position in der Gesellschaft verhelfen sollte. Dabei wurde die bisher als stigmatisierend empfundene Semantik der Farbe Schwarz umdefiniert zu einem Ausgangspunkt der positiven Selbstbeschreibung als ‘Schwarze’. Sie versuchten unter dem Slogan ‘Black Power’ aus der Segregation heraus Identitäten zu bilden, weil sie erkannten, „daß die ihnen bisher zugeschriebene Identität eine

⁶⁰⁷ Ebd., S. 41

⁶⁰⁸ Vgl. ebd., S. 73

der Waffen war, um sie niederzuhalten“⁶⁰⁹. Franz Fanon beschreibt den Prozeß der Entdeckung seiner eigenen kulturellen Identität, des Schwarzseins, anhand einer Geschichte, die ihm selber in Paris widerfahren ist. Fanon, der wie Hall aus der Karibik stammt, traf auf eine weiße Mutter und deren Kind. Das Kind zog seiner Mutter am Arm und sagte: „Sieh nur, Mama, ein Neger“. Für Fanon wurde in dieser Szene klar, wer er wirklich war: „Das erste Mal in meinem Leben wußte ich, wer ich bin. Das erste Mal fühlte ich mich, als sei ich in dem Blick, dem gewalttätigen Blick des Anderen explodiert und gleichzeitig als ein anderer neu zusammengesetzt worden“⁶¹⁰.

Auf der Suche nach dem verborgenen und verlorenen Ursprung einer kollektiven Gemeinschaft mit einer gemeinsam erlebten Geschichte, eigenen Traditionen und Mythen, wurde Afrika bzw. Asien zum symbolischen Ort einer neuen Identität. Bezogen auf die Situation der Migrantinnen und Migranten in Großbritannien identifizierten sich die verschiedenen Menschen unterschiedlicher Herkunft, beispielsweise aus Afrika, vom indischen Subkontinent (Pakistan, Bangladesch, Indien), aus dem Libanon oder der Karibik als ‘Schwarze’, aufgrund einer gemeinsamen Geschichte und Herkunft, die von den gleichen Erfahrungen der Diskriminierung, Verschleppung, Kolonialisierung und Versklavung geprägt waren und sind. Sie bilden daher „eine gemeinsame Identität über ethnische und kulturelle Differenzen zwischen unterschiedlichen communities hinweg“ und schaffen einen „imaginären Zusammenhang“⁶¹¹. ‘Schwarz’ wurde somit während eines bestimmten historischen Prozesses, d.h. in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts, als eine historische, politische und kulturelle Kategorie konstruiert, als Resultat symbolischer und ideologischer Kämpfe. Es ging um die einzig mögliche Verbindung über räumliche und gesellschaftliche Grenzen hinweg, die für ‘Schwarze’ offenstand, nämlich die Anerkennung einer frühen Verstreuung, der ‘african diasporic’. Aber im Unterschied zu Positionen, die in solcher Art der Reidentifikation nur eine Umkehrung der rassistischen Logik erkennen können, beurteilt Hall die geschilderte Form ‘schwarzer’ Identitätspolitik nicht als Gegenrassismus, der mit einem weiteren binären Code, aber jetzt mit umgekehrten Vorzeichen arbeiten und dem wesenhaften ‘weißen’ Subjekt bloß ein ‘schwarzes’ Subjekt entgegensetzen würde. Dagegen sieht Hall in dem gemeinsamen Bezug auf die eigene Geschichte der Sklaverei, Deportation und Kolonialisierung, die von der herrschenden Mehrheit bisher unterdrückt wurde und an keiner Schule unterrichtet wurde, die keine eigene Sprache hatte und sich in keinem Buch wiederfand, den legitimen Prozeß der Aneignung politischer Räume, der Imagination von Gemeinschaft, der Konstruktion von Heimat, ohne den keine Gegenpolitik hätte aufgebaut werden können. Demnach dient die Produktion kultureller Identitäten der Artikulation von Handlungsoptionen gegenüber hegemonialen Interessen. Ferner geht es darum, den Blick auf Prozesse politischer und gesellschaftlicher Machtausübung zu lenken, welche „die Minderheitenkulturen überhaupt erst von außen definierten und sie dazu brachten, ihre eigene kulturelle Identität und ‘community’ in einer dialektischen Umkehrung und Verschiebung der Werte, Mythen und kommunitären Rituale der dominanten Kultur in einer Affirmation eigener Traditionen der Differenz zu erschaffen“⁶¹². Hall bezeichnet diesen Prozeß als eine Intervention der Marginalisierten in die ‘Repräsentationsverhältnisse’. Durch den zweiten Teil der Definition kultureller Identität wird das Multiple-Werden ehemals monolithisch gedachter Blöcke bzw. Bewegungen unterstrichen, wie die Beispiele der feministischen Bewegung oder der ‘Schwarzen’ zeigen. Das, was Hall „das Ende des wesenhaften schwarzen Subjekts“ oder „das Ende der Unschuld“

⁶⁰⁹ Vgl. Diederichsen 1995, S. 132

⁶¹⁰ Franz Fanon; zit. nach Hall 1994, S. 73

⁶¹¹ Hall 1994, S. 28

⁶¹² Vgl. Lenz 1994, S. 183

nennt⁶¹³, zeichnet sich durch eine „Historisierung der afro-diasporischen Erfahrungen“ aus⁶¹⁴, deren Ziel die Bildung einer neuen politischen Kategorie war.

Unter Bezugnahme auf Michel Foucaults ‘Wahrheitsregime’ und Edward Saids ‘Orientalismus’ analysiert Hall die Verbindungen zwischen Kultur und Macht, auf welche Weise Diskurse darüber entscheiden, wie über etwas gesprochen wird und wie Wissen und Bedeutungen produziert werden. Deren praktische Ergebnisse zeigen sich darin, wie etwa ‘der Westen’ sich selbst und seine Beziehung zu den ‘Anderen’ während vieler Jahrzehnte darstellte. Entscheidend in dieser Konzeption ist die Bezeichnung eines jeden Repräsentationsregime als Machtregime, wodurch Macht, Diskurs und Wissen untrennbar verbunden sind⁶¹⁵. Den Versuch des Westens, ‘schwarze’ Menschen als ‘gleiche Andere’, als eine einheitliche Wissenskategorie darzustellen, bezeichnet Edward Said als ‘Orientalismus. Said definiert Orientalismus als „a systematic discipline by which European culture was able to manage - an even produce - the Orient politically, sociologically, militarily, ideologically, scientifically, and imaginatively“⁶¹⁶. In diesem Sinne ist es dem Westen möglich, ‘die Fremden’ als grundsätzlich verschieden, als von Natur aus minderwertig zu beschreiben und ihnen eine feste, wesenhafte und somit gemeinsame Identität zu attestieren. Dabei werden die Auszugrenzenden mit ganzheitlichen und organischen Wertvorstellungen ‘assimiliert’. Denn die Logik des Rassismus liegt gerade darin, Unterschiede zwischen denen unkenntlich zu machen, die auf der Basis quasi ‘natürlicher’ oder universeller ‘Rasse-Merkmale’ wie Hautfarbe, ethnischer oder geographischer Herkunft, als einheitlich dargestellt werden sollen. In dieser Konstruktion erscheinen Grenzen unüberwindbar und erzeugen ein typischerweise binäres Repräsentationssystem zwischen Zugehörigkeit und Ausgeschlossenheit. Die Ausgrenzung des ‘Anderen’ (Segregation) und deren paradoxe Gleichsetzung verneint deren Bedeutung und Einfluß für die ‘eigene’ Identität. Weder sie noch die Identität des ‘Anderen’ ist in der Weise homogen und abgeschlossen, wie es die statischen Konzeptionen der Monokulturalität uns glauben machen wollen⁶¹⁷.

Die bisher angesprochenen Strategien der Nichtrepräsentation, Diskriminierung und Segregation machen logischerweise auch vor der ‘black community’ nicht halt. Zunehmend werden die Grenzziehungen hinterfragt, etwa bezüglich des Essentiellen des Schwarzseins. Die von postkolonialen Intellektuellen ehemals unternommenen progressiven Versuche der Produktion positiver Vorstellungsbilder gelangen in die Nähe fundamentalistischer Zuschreibungen und verfangen sich in den Restriktionen binärer Dichotomien. Der Anspruch, immer eine bestimmte Interessengemeinschaft oder Identität zu vertreten, stellt sich als stigmatisierend und kontraproduktiv heraus. Fragen hinsichtlich der Ambivalenz, Grenzüberschreitung oder des Wandels bleiben in solchen Diskursen unberücksichtigt: „Denn solche kategorischen Imperative überschatten jeden Gedanken an Zweifel, Skeptizismus oder Regelverstoß. Die politische Strategie, die Identitäten schaffen will und dabei auf positive Typendarstellungen setzt, erkaufte sich ihren Erfolg immer auf Kosten der Repression der/s Anderen“⁶¹⁸.

Hinter der gemeinsamen schwarzen Identität rücken verstärkt die Differenzen und Schattierungen der kulturellen Identitäten in den Mittelpunkt. Ebenso wird die Verschiedenheit der sozialen Erfahrungen erkannt und thematisiert. Daher unterstreicht Halls

⁶¹³ Hall 1994, S. 19

⁶¹⁴ Diederichsen 1995, S. 130

⁶¹⁵ Vgl. Hall 1994, S. 17 f sowie S. 30, S. 154

⁶¹⁶ Vgl. Said 1991, S. 52

⁶¹⁷ Vgl. Said 1997, S. 81 ff

⁶¹⁸ Vgl. Julien 1993, S. 222

zweiter Teil der Definition kultureller Identität gegenüber dem ersten Teil die Brüche und Diskontinuitäten der wiederentdeckten gemeinsamen Identität. Denn gerade die erste Definition kultureller Identität, die am Beispiel der Wiederentdeckung und notwendigen Repräsentation einer gemeinsamen schwarzen Identität verdeutlicht wurde, ist durch den zweiten Teil der Definition entscheidend mitgeprägt. Für Hall wird in den oben aufgelisteten Punkten eine signifikante Verschiebung in der schwarzen Kulturpolitik sichtbar. Dabei handelt es sich aber nicht um zwei eindeutig unterscheidbare oder binäre Phasen, wobei die 'alte' durch eine 'neue' substituiert würde. Vergleichbar mit den beiden Teilen bzw. Prozessen der Definition kultureller Identitäten sind die beiden Phasen eng miteinander verbunden und dennoch als zwei unterscheidbare Momente charakterisierbar. Hall vergleicht die Verschiebung mit der Konzeption von Gramsci, der als Metapher für neue Widerstandspolitiken einen solchen Übergang als Wechsel vom 'Bewegungskrieg' zum 'Stellungskrieg' bezeichnete. Die wichtige Änderung liegt darin, daß jetzt um Positionen in allen gesellschaftlichen Bereichen gekämpft werden muß und nicht mehr nur in einzelnen Teilbereichen: „Es ist der Beginn eines Antirassismus, Antisexismus, Antiklassismus im Sinne eines Krieges um Stellungen, so wie Gramsci den 'Stellungskrieg' verstand“⁶¹⁹.

Die Frage, die im Kontext der Interkulturalität von großem Interesse ist, bezieht sich auf das Verhältnis von Identität und Differenz. Wie läßt sich mit solch einem postmodernen Konzept der hybriden Identität politische Handlungsfähigkeit erhalten? Dabei sollte man beachten, daß Differenz mehr ist als eine simple binäre, umkehrbare Opposition. Hier sei nur kurz an die Auflösung der binären Dichotomie Schwarz versus Weiß oder Frau versus Mann erinnert.

Eine Ergänzung und Kritik an der Verwendung der Differenzfrage in vielen Debatten des Multikulturalismus-Diskurses wendet sich gegen ein 'Lob der Gleichgültigkeit'⁶²⁰, in dem sich kulturelle Unterschiede auflösen. Denn auch die versuche, Zuschreibungen oder Stereotypenbildungen zu vermeiden, landen bei dem vom Rassismus her bekannten Ergebnis, daß dem Anderen jede positive Bedeutung und Eigenheit abgesprochen wird. Todorov nennt diese Haltung „einen übertriebenen Universalismus“, der „sämtliche kulturellen Unterschiede im Namen der Vereinheit der menschlichen Spezies und der Vielfalt der Individuen“ verwische⁶²¹. Der Begriff der hybriden kulturellen Identitäten wendet sich zudem gegen die Ontologisierung und Fundamentalisierung von Differenz. Eine solche ontologisierende Position findet sich im Umfeld der Neuen Rechte wieder. Das Konzept der Hybridisierung kritisiert einen ethnischen Absolutismus der Mehrheit, der die Forderung nach Beachtung kultureller Differenzen aufgreift, aber im Sinne absoluter Trennung der Kulturen und radikaler Abschließung der Grenzen gegenüber 'Fremden' uminterpretiert. Zunehmend gerät aber auch ein ethnischer Absolutismus seitens verschiedener Minderheiten in das Blickfeld der Kritiker, die gegen eine absolute Interpretation der Differenzen, in der Konsequenz dem Absolutismus der Mehrheit ähnlich, protestieren. So etwa gelangen diverse Multikulturalismuskonzepte (z.B. das Konzept des Kommunitarismus) in die Nähe eines Ethno-Pluralismus der Neuen Rechte, indem sie das eingeklagte Recht der Achtung von Differenzen zur verhängten Differenz der Kulturen verwandeln. Das Argument der kulturellen Andersartigkeit und Differenz dient dabei zur weiteren Festschreibung einer sozialen Hierarchie, die jene, die in den Blick eines 'wohlwollendes Rassismus' gelangen - der sie als ein folkloristisches Produkt zu vereinnahmen sucht - weiterhin an den unteren Rand der Gesellschaft positioniert. Denn entscheidend ist, wer von welcher Position aus spricht. Für die Angehörigen der 'Dominanzgesellschaft' (Birgit Rommelspacher) erscheint kulturelle Vielfalt oft nur als Bereicherung der eigenen Kultur, da aus einer hegemonialen Position geurteilt

⁶¹⁹ Hall 1994, S. 84

⁶²⁰ Vgl. Radtke 1991, S. 79-96

⁶²¹ Todorov 1993, S. 91

werden kann. Ein solcher Anti-Rassismus und Multikulturalismus ist weder in der Lage, Widersprüche innerhalb der Minderheiten, noch politisch und ökonomisch motivierte Grenzziehungen innerhalb der Minderheiten und gegenüber dem weißen Mainstream in den Blick zu bekommen. Vielmehr geht er von einem additiven Kulturmodell aus, demzufolge aus der Addition der Einzelkulturen sich das Ganze einer 'Nationalkultur' ergäbe. Auffällig ist die Problematik, daß in vielen solcher Diskurse lediglich die biologische durch eine kulturelle Definition der 'Rasse' ersetzt wird. Vielfach unterscheiden sich in sogenannten 'multikulturellen Gruppen' - wie sie etwa in der Werbung präsentiert werden - die einzelnen Mitglieder nur in den unterschiedlichen Hautfarben, die aber quasi nachträglich zu kulturellen Unterschieden deklariert werden. In solchen Diskursen übernehmen die so bezeichneten kulturellen Unterschiede einfach die Semantik der rassischen Unterschiede, ohne diese Semantik selbst anzugreifen. Damit bleibt auch in vielen Analysen unausgesprochene Tendenz zur Kulturalisierung politischer oder sozialer Konflikte ebenso erhalten wie die Ausgrenzung marginalisierter Gruppen nach den bekannten Mustern des kulturellen Rassismus⁶²².

Festzuhalten ist, daß kulturelle Identitäten historisch und politisch konstruiert sind und die Art einer sozialen Beziehung darstellen, d.h. sie haben sich in Abhängigkeit von Ort, Zeit und Kontext entwickelt und verändert, so daß sie nicht als statisch oder als essentielle Wahrheit einer authentischen Erfahrung bzw. einer einzigen Identität darstellbar sind, die im Extremfall auf 'natürliche' oder kulturalistische Unterscheidungsmerkmale reduziert werden und somit in die Nähe eines kulturellen Rassismus gelangen können. Aus der Stuart Halls Definition kultureller Identität läßt sich ableiten, daß kulturelle Identitäten keinen gemeinsamen Ursprung und keinen zu fixierenden Anfang haben, sondern sie sind „die instabilen Identifikationspunkte oder Nahtstellen, die innerhalb der Diskurse über Geschichte und Kultur gebildet werden. Kein Wesen, sondern eine Positionierung“⁶²³. Ferner geht es nicht um Bewahrung ursprünglicher Essenzen, um absolute Reinheit von Identitäten, sondern Hall verdeutlicht die Unterschiede und Brüche in den Identitäten, die bereits im Entstehungsprozeß existent und im Werden notwendigerweise angelegt sind. Charakteristisch für kulturelle Identitäten sind Differenzen trotz Gleichheiten, so daß einmal festgelegte Identitäten wieder in Bewegung kommen. Hall stellt damit alle statischen Identitätskonzepte in Frage, egal ob es statische Blackness-Konzepte sind oder klassische Konzepte nationaler Identität. Da es für ihn keine natürlichen Sicherheiten gibt, entwickelt er eine neue Identitätspolitik, deren Basis bzw. Paradigma die Diaspora-Erfahrungen sind und die Hall als 'hybrid identities' bezeichnet⁶²⁴.

Die von Hall vorgestellte hybride Identität und Kultur zeichnet sich gerade dadurch aus, daß sie die in den beiden Teildefinitionen kultureller Identität verdeutlichten Prozesse nicht gegeneinander ausspielt, sondern deren Gleichzeitigkeit und Interdependenz hervorhebt. Zweifelsohne müssen Differenzen als Einwand gegenüber hegemonialen Bestrebungen beachtet werden, aber nicht um den Preis eines Separatismus und Fundamentalismus. Auch eine kulturelle Gleichmacherei durch eine Respektierung der 'anderen' Kulturen als wesenhaft Anderes steht als monokulturelle Identitätspolitik im Wege. Damit geht auch die Ablehnung einher, daß Subjekte im Besitz absoluter Wahrheit oder Bedeutung, im Sinne von Lyotards 'Metaerzählungen', sind bzw. kommen können, da beide nicht von ihrer jeweiligen Erfahrung zu trennen sind. Verbindliche und legitime Positionen lassen sich demnach nur lokal und zeitlich begrenzt, in Abhängigkeit des jeweiligen Kontextes formulieren, anstatt neue, universal gültige Definitionen dessen zu entwickeln, was für Andere richtig und wichtig sein sollen. Hall erinnert uns: „Wenn ein Diskurs vergißt, daß er verortet ist, versucht er für

⁶²² Vgl. Radtke 1991 sowie Griese 2004

⁶²³ Hall 1994, S. 30

⁶²⁴ Ebd., S. 41

alle zu sprechen“⁶²⁵. So bedarf es ständiger Selbstreflexion über die eigene Begrifflichkeit, da Erfahrung selbst ein Produkt der Macht ist und daß deshalb „das, was am offensichtlichsten ist und am wenigsten in Frage gestellt wird, häufig am stärksten von Machtbeziehungen durchsetzt ist“⁶²⁶.

8.6 Das interkulturelle Anerkennungsprojekt einer pluralen Demokratie

Interkulturalität meint die Anerkennung des Anderen in einem Dazwischen. Die Glaubwürdigkeit der Interkulturalität ist deshalb sowohl aus ethischer als auch aus gesellschaftspolitischer Sicht daran zu messen, daß divergente Subjektpositionen und Haltungen als lebensweltliche Ressourcen zur Ermöglichung und nicht zur Verhinderung von Interaktionschancen genutzt werden, so daß sich jeder von Andersheit (Alterität) herausfordern läßt. Das Sprechen von der Anerkennung des Anderen in seinem Anderssein erhält damit in pluralen Gesellschaften einen konkreten politisch-rechtlichen Sinn. Denn es geht letztlich darum, das Andere nicht nur in seiner Alterität gelten zu lassen, sondern vor allem in seinem ethischen und gesellschaftspolitischen Gleichsein anzuerkennen. Vorerst scheinen die meisten demokratisch verfaßten Staaten Westeuropas diese Anerkennung des Anderen aber in erster Linie vom Grad der kulturellen Nähe zu sich abhängig zu machen und übersehen dabei, daß die eigene Gesellschaft gar nicht so homogen ist, wie sie es wünschen.

Nach der allmählichen Dekonstruktion alter gesellschaftspolitischer und ethischer Ordnungsstrukturen der nationalstaatlichen Moderne im Zuge der Globalisierungsprozesse ist das interkulturelle Anerkennungsprojekt einer pluralen Demokratie eine Herausforderung für die demokratisch verfaßten (Einwanderungs-)Gesellschaften geworden. Wir könnten uns im Spiegel des Anderen beobachten und auf diesem Weg eingefahrene Selbstverständlichkeiten und überraschende Begründungsdefizite auf beiden Seiten entdecken. Für eine demokratische Anerkennungskonzeption ist dies ein willkommener Anlaß nachzuweisen, daß ‘Babylon’ nicht nur für Hybris und sprachliche Heterogenität, sondern auch für dekonstruktive Arbeit an einem gemeinsamen Projekt im ‘Exil’ steht⁶²⁷.

Gesellschaftspolitisch kann ich das Projekt der Interkulturalität folglich als das interkulturelle Anerkennungsprojekt einer pluralen Demokratie in einer globalisierten Gesellschaft bezeichnen. Das interkulturelle Projekt einer pluralen Demokratie ist nichts anders als der Kampf um ein Höchstmaß an Autonomisierung von Menschen. Die plurale Demokratie findet jedoch nicht in einem machtfreien Raum rationalen Aushandelns statt, sondern die Machtverhältnisse begleiten jede Artikulation. Insofern ist die Gesellschaft selbst ein Ergebnis von Artikulationen und hegemoniellen Kämpfen: „Anstatt die möglichen Aufhebungen und Versöhnungen der Konflikte auf die Handlungsfähigkeiten eines einzigen Akteurs, zum Beispiel des Proletariats, zu projizieren, können neue Formen des sozialen Protests bzw. die divergenten sozialen Bewegungen als praktische und politische Formen auftauchen und alternative Richtungen des sozialen und historischen Wandels sichtbar werden. Dies bedeutet, dass zwischen ‘unterschiedlichen Akteuren und unterschiedlichen sozialen Arenen, in denen Konflikte ausgetragen werden, <...> durchaus Verbindungen und Anschlüsse bestehen (können). Das ist möglich, weil bestimmte Akteure sich in mehreren Arenen gleichzeitig bewegen als auch Transformationen der Semantik des einen in das andere Feld nicht a priori ausgeschlossen werden müssen“⁶²⁸. So sind die sozialen Bewegungen, wie die Frauenbewegung oder Antirassismus-Bewegung, die Ökologiebewegung oder die

⁶²⁵ Hall 1994, S. 60

⁶²⁶ Vgl. Grossberg 1994, S. 17

⁶²⁷ Vgl. Habermas 1996

⁶²⁸ Vgl. Moebius 2003, S. 214; vgl. ebenfalls Peter 1995, S. 195-202

Freiheitsbewegung ein Ergebnis der kapitalistischen und demokratischen Entwicklung: „Die hegemoniale Form des Postfordismus hat durch gesellschaftliche Transformationen neue Unterordnungsverhältnisse erzeugt: Das Individuum ist nicht nur als Verkäufer von Arbeitskraft dem Kapital untergeordnet, sondern auch durch die Eingliederung in andere soziale Verhältnisse wie zum Beispiel der Kultur, Freizeit, Krankheit, Erziehung, Geschlecht und Tod“. Die kapitalistischen Produktionsverhältnisse dehnen sich auf alle sozialen Verhältnisse aus, die nun allgemein unter einer Logik der Profitproduktion fallen⁶²⁹. Einerseits wird erst jetzt aufgrund dieser Entwicklungen durch den global gewordenen Kapitalismus eine plurale Demokratie möglich, andererseits hat sich bereits durch die Errichtung des Wohlfahrtsstaates eine tendenzielle Freisetzung der Individuen vollzogen. Diese Tendenzen der Individualisierung und Globalisierung ergeben neue Handlungsspielräume als auch neue Rechtsauffassungen, die die Zahl der sozialen Kämpfe vermehren und legitimieren können, so Laclau und Mouffe⁶³⁰. Früher ist die persönliche Identität und mit ihr auch das Maß an Anerkennung durch die gesellschaftspolitische Ordnung festgeschrieben worden. Die Vorstellung von der Anerkennung einer Identität, die fast ausschließlich durch die gesellschaftliche Stellung determiniert und durch die Orientierung an eine kollektivistisch verstandene Kultur fremd gebunden wurde, ändert sich allmählich im Zuge der Dekonstruktion nationalstaatlicher Prinzipien sowie aufgrund der Entfaltung transnationaler sozialer Bindungen und Räume als Folge der Globalisierungsprozesse. Die nationalstaatlichen Traditionen stellen jedoch hinsichtlich dieser neu entfalteten postnationalstaatlichen Konstellationen in jeder Hinsicht keinerlei befriedigende Kriterien für die Gestaltung der Pluralität im allgemeinen sowie der Einwanderungs- und Einbürgerungspolitik im besonderen bereit. Gegen die nationalistische Exklusion des Anderen setzt sich das interkulturelle Anerkennungsprojekt deshalb für eine weltbürgerliche Dynamik ein, die gesellschaftspolitisches Engagement und Pluralität fördert. Zu diesem Zweck möchte ich deshalb kurz auf den Kontext einer nordamerikanischen und inzwischen auch europäischen Debatte eingehen, die als Kommunitarismus-Liberalismus-Kontroverse bekannt ist und speziell im Zusammenhang mit der gesellschaftspolitischen Dimension der Interkulturalität und Migrationsforschung einen hohen diagnostischen Wert hat.

Bei der Kommunitarismus-Liberalismus-Kontroverse um ‘Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung’⁶³¹ gibt es zunächst grundsätzliche Übereinstimmungen darüber, daß Staaten prinzipiell das Recht haben, Regelungen zur Mitgliedschaft auszuarbeiten. Dazu sei nicht ein Rekurs auf nationalstaatliche Ideologien erforderlich, da auch mit vernünftigen Argumenten einsichtig gemacht werden könne, daß die Ressourcen eines konkreten Gemeinwesens endlich seien. Es geht also in jedem Fall um Entscheidungen, die optimal dem Leitbild distributiver Gerechtigkeit entsprechen sollten. Wenn wir ferner annehmen, daß solche Regelungen nicht dem freien Spiel der Marktkräfte zu überlassen sind, dann sei es sinnvoll, Einwanderungs- und Einbürgerungsgesetze in den Kompetenzbereich souveräner Staaten zu stellen und somit zu politischen Entscheidungen zu machen, die wiederum nur eine Realisierungschance haben, wenn sie mit gesellschaftlicher Unterstützung rechnen könnten. Und so läßt sich die Option bekräftigen, daß in demokratischen Republiken ein Maximum an Inklusion wünschenswert und sozialetisch begründbar ist. Andererseits wissen wir, daß der politische Alltag in den meisten Ländern anders aussieht. Deshalb sollen im Sinne von pragmatischen Vorschlägen wenigstens einige der Wege diskutiert werden, die Schritte zu mehr Inklusion sind und Vorstufen von großzügigeren Mitgliedschaftsregelungen sein könnten.

⁶²⁹ Vgl., Moebius 2003, S. 215; sowie Laclau und Mouffe 1991, S. 221

⁶³⁰ Vgl. Laclau und Mouffe 1991; zit. nach Moebius 2003, S. 216

⁶³¹ Vgl. exemplarisch Taylor 1993 sowie weitere Kommentare in diesem Buch

Habermas zufolge verdanken sich die modernen Verfassungen der vernunftgesellschaftlichen Idee, daß sich Bürger aus eigenem Entschluß zu einer Gemeinschaft freier und gleicher Rechtspersonen zusammenschließen. Dabei sind die Begriffe des subjektiven Rechts und der individuellen Rechtsperson als des Trägers von Rechten schon vorausgesetzt. Eine Verfassung kann demnach als ein historisches Projekt verstanden werden, das die Bürger in jeder Generation von neuem weiter verfolgen. Auch geltendes Recht muß in veränderten Kontexten angesichts neuer Bedürfnisse und Interessenlagern auf neue Weise interpretiert werden. Die politischen Errungenschaften von Liberalismus und Sozialdemokratie, die aus der bürgerlichen Emanzipationsbewegung und der europäischen Arbeiterbewegung hervorgegangen sind, haben beide gewiß das Ziel verfolgt, die Entrechtung unterprivilegierter Gruppen und damit die Spaltung der Gesellschaft in soziale Klassen zu überwinden.

Zu vollständiger öffentlicher Anerkennung jedes Menschen, so Habermas, gehören zwei Formen von Achtung. Erstens: Achtung vor der unverwechselbaren Identität jedes Individuums, unabhängig von Geschlecht, Rasse oder ethnischer Zugehörigkeit; zweitens Achtung vor jenen Handlungsformen, Praktiken, Spielarten von Weltauffassung, die bei den Angehörigen benachteiligter Gruppen hohes Ansehen genießen oder mit ihnen besonders eng verbunden sind, da sich normalerweise die kulturelle Nichtanerkennung mit krasser sozialer Unterprivilegierung verbindet, wobei sich beide kumulativ verstärken. Diese Forderung zielt nicht in erster Linie auf die Angleichung sozialer Lebensbedingungen, sondern auf den Schutz der Integrität der Lebensformen und Traditionen, in denen sich Angehörige diskriminierter Gruppen wiedererkennen können.

Habermas entwickelt somit einen diskurstheoretisch-liberalen Ansatz der Staatsangehörigkeit, die er mit der Idee des 'Verfassungspatriotismus' verbindet⁶³². Demnach darf der demokratische Rechtsstaat von Einwanderern eine politische Sozialisation verlangen, die mit den rechtsstaatlichen Prozeduren des Gemeinwesens kompatibel ist. Die kulturelle Herkunft und die Art der Vergesellschaftung müßte dann überhaupt nicht aufgegeben werden. Aber die Mechanismen der politischen Einbeziehung würden unter anderem ausschließen, daß fundamentalistische Einwandererkulturen Einfluß gewännen. Die rechtsstaatlichen Verfahren sind in gewisser Hinsicht farbenblind im Umgang mit den partikularen Kulturen potentieller Mitglieder des Gemeinwesens und können deshalb eine offene Einwanderungspolitik nicht nur verkraften, sondern sogar durch die Orientierung an universalen Prinzipien positiv gestalten. Für die lebensweltliche Erfahrung würde der Kontakt zu anderen Kulturen ohnehin eine Bereicherung und eine Erweiterung der Perspektiven bedeuten, so Habermas.

Der multikulturelle Liberalismus des Kommunitarismus, der von Charles Taylor gefordert wird, erkennt Habermas zufolge die Gleichursprünglichkeit von privater und öffentlicher Autonomie. So fordert Habermas, daß wir auch den Trägern subjektiver Rechte eine intersubjektiv begriffene Identität zuschreiben sollten. Personen, auch Rechtspersonen, werden nur durch Vergesellschaftung individuiert. Personen, aus denen sich eine Staatsnation zusammensetzt, verkörpern mit ihren Sozialisationsprozessen zugleich Lebensformen, in denen sie ihre Identität ausgebildet haben, auch wenn sie sich von den Traditionen ihrer Herkunft gelöst haben. Diese und ähnliche Verpflichtungen resultieren aus Rechtsansprüchen und keineswegs aus einer allgemeinen Wertschätzung der jeweiligen Kultur. Damit ist, mit Habermas' Worten gesprochen, Kultur ein 'Netzwerk' von Überlieferungen und Traditionen und 'intersubjektiv' geteilten Erfahrungs- und Lebenszusammenhängen, die aber subjektiv lebenslänglich bearbeitet werden.

⁶³² Vgl. Habermas 1992, S. 632-660

Aus der oben genannten Feststellung zieht Habermas in seiner theoretischen Auseinandersetzung mit Taylor um die 'Multikulturalismusdebatte' für die Frankophonen in Kanada und andere ethnischen Gruppierungen die Konsequenz, daß der Prozeß der Verwirklichung gleicher subjektiver Rechte auch auf der Gewährleistung der gleichberechtigten Koexistenz verschiedener ethnischer Gruppen und ihrer kulturellen Lebensformen beruht: „Denn die Integrität der einzelnen Rechtsperson kann, normativ betrachtet, nicht ohne den Schutz jener intersubjektiv geteilten Erfahrungs- und Lebenszusammenhänge garantiert werden, in denen sie sozialisiert worden ist und ihre Identität ausgebildet hat“⁶³³. Habermas hat in seinen Argumentationen 'ethnische' und 'nationale' Minderheiten im Visier, die seit längerer Zeit als Minderheiten in einem Nationalstaat leben und politisch nicht anerkannt bzw. unterdrückt werden, wie Kurden oder Bosnier, „insofern braucht die gleichberechtigte Koexistenz verschiedener ethnischer Gruppen und ihrer kulturellen Lebensformen nicht durch kollektive Rechte gesichert zu werden, die eine auf individuelle Bezugspersonen zugeschnittene Rechtstheorie überfordern müßte. Selbst wenn solche Gruppenrechte im demokratischen Rechtsstaat zugelassen werden könnten, wären sie nicht nur unnötig, sondern normativ fragwürdig“⁶³⁴. Der Schutz von identitätsbildenden Lebensformen soll letztlich der Anerkennung der Menschen dienen und bedeutet keineswegs 'Artenschutz', wie Habermas es trefflich sagt: „Unter den Bedingungen einer reflexiv gewordenen Kultur können sich nur solche Traditionen und Lebensformen erhalten, die ihre Angehörigen binden, obwohl sie sich ihrer kritischen Prüfung aussetzen und den Nachwachsenden die Option belassen, von anderen Traditionen zu lernen oder zu konvertieren und zu neuen Ufern aufzubrechen“⁶³⁵.

Der praktische Nutzen der Liberalismus-Kommunitarismus-Debatte liegt also in der Kontroverse über kollektive Identitäten, die sich nicht mehr durch den Rekurs auf eine archaische gemeinsame Herkunft legitimieren lassen. Die Komplexität von Recht und Moral in heutigen Gesellschaften ergibt sich somit aus der permanenten Spannung zwischen universalistischen Prinzipien und partikularistischen Ansprüchen. Es geht also letztendlich um die Kontextualisierung allgemeiner sozial- und rechtsphilosophischer Reflexionen und deren Operationalisierbarkeit für eine gerechte Praxis der Anerkennung. Diese vermittelnde Denkfigur ist auch bei Charles Taylor und Michael Walzer zu finden, die zwischen einem 'Liberalismus 1' (der Staat ist streng neutral) und einem 'Liberalismus 2' (der Staat setzt sich für den Fortbestand einer bestimmten Kultur ein) unterscheiden. Klassische Liberale tendieren wegen ihres optimistischen Menschenbildes stärker zu 'Liberalismus 1', Kommunitaristen hingegen, die den Gemeinsinn gefährdet sehen, suchen schneller bei den Sanktionen und Steuerungsmechanismen des 'Liberalismus 2' Zuflucht und beschwören den Zusammenhalt der Bürgergemeinschaft⁶³⁶. Wahrscheinlich handelt es sich um zwei Seiten einer Medaille, weil Identität nur in Sozialisationsprozessen gewonnen werden kann und somit Identität und Vergesellschaftung miteinander verwoben sind.

Worin unterscheiden sich nun Taylor und Walzer auf der einen Seite und Habermas auf der anderen Seite? Fehlt dem individualistischen Liberalismus der Diskurstheorie der Gemeinsinn? Oder droht bei kommunitärer Verwurzelung der Verlust von Freiheitsrechten? Die Fragen sind in dieser Zuspitzung irreführend. Denn auch Habermas fordert stets 'das Entgegenkommen eines konstanten Hintergrundes' garantierter Anerkennungsverhältnisse⁶³⁷.

⁶³³ Vgl. Habermas 1993, S. 172

⁶³⁴ Ebd., S. 173

⁶³⁵ Ebd., S. 174

⁶³⁶ Vgl. Taylor 1993. Dort befindet sich auch der ausführliche Kommentar von Michael Walzer.

⁶³⁷ Vgl. Habermas 1992, S. 641. Zum politisch-kulturellen Kontext der Verfassungsgrundsätze vgl. ebenfalls Ebd., S. 657 ff.

Sonst würde sich die rechtsstaatliche Konstruktion im luftleeren Raum bewegen, und der ‘Verfassungspatriotismus’ hätte keine motivierende Kraft. Auf diese Einsicht zielt ebenfalls Walzers ausdifferenzierte Theorie von verschiedenen Sphären der Gerechtigkeit: „Das erste und wichtigste Gut, das wir einander zu vergeben haben, ist Mitgliedschaft in einer menschlichen Gemeinschaft. Was immer wir in diesem Punkt beschließen, es strukturiert alle anderen von uns zu treffenden Distributionsentscheidungen vor, denn es legt fest, mit wem wir diese Entscheidungen treffen, von wem wir Gehorsam erwarten und Steuern einfordern und wem wir Güter und Dienstleistungen zuteil werden lassen“⁶³⁸. Die Überlegungen laufen also auf die Forderung hinaus, rational nachvollziehbare Regeln für ein Einwanderungsgesetz und Kriterien für die zweifache Zulassung⁶³⁹, erstens die legale Einwanderung und zweitens die Einbürgerung, anzugeben. Wenn es stimmt, daß, wie Habermas formuliert, „Staatsbürgerschaft und Weltbürgerschaft <...> ein Kontinuum <bilden>, das sich immer schon in Umrissen abzeichnet“⁶⁴⁰, dann kann die Bedeutung der Staatsbürgerschaft durch menschenrechtliche Verpflichtungen nicht relativiert, sondern verstärkt werden.

Habermas geht in seiner Analyse weiter davon aus, daß Emanzipationsbewegungen in pluralen Gesellschaften, die er als ‘multikulturell’ bezeichnet, kein einheitliches Phänomen bilden. Daher werde die Herausforderung um so größer sein, je tiefer die religiösen, rassischen und ethnischen Unterschiede oder die historisch-kulturellen Ungleichzeitigkeiten reichten, die überbrückt werden müßten. Die Herausforderung werde um so schmerzlicher sein, je mehr die Tendenzen zur Selbstbehauptung einen ‘fundamentalistisch-abgrenzenden’ Charakter annähmen. Diese und solche Phänomene eigneten sich gut zur Illustration von Schwierigkeiten der interkulturellen Verständigung, so Habermas. Sie beleuchteten das Verhältnis von Moral und Sittlichkeit oder die interne Beziehung von Bedeutung und Geltung und gäben der alten Frage neue Nahrung, ob wir den Kontext unserer jeweiligen Sprache und Kultur überhaupt transzendieren könnten oder ob alle Rationalitätsstandards bestimmten Weltbildern und Traditionen verhaftet blieben.

Habermas zufolge sei das demokratisch verfaßte Recht formal, und alles, was nicht explizit verboten sei, sei erlaubt. Dieses Recht sei individualistisch, weil es die einzelne Person zum Träger von subjektiven Rechten mache. Dieses modern verfaßte Recht sei zwingendes Recht, weil es staatlich sanktioniert. Es sei ein positives Recht, weil es auf die veränderbaren Beschlüsse eines politischen Gesetzgebers zurückgeht, und es sei prozedurales Recht, weil es durch ein demokratisches Verfahren legitimiert werde. Daher sei eine Rechtsordnung dann legitim, wenn sie die Autonomie aller Bürger gleichmäßig sichere. Autonom seien diese aber nur, wenn sich die Adressaten des Rechts zugleich als dessen Autoren verstehen könnten. So werfe aus rechtstheoretischer Sicht der Multikulturalismus die Frage der ‘ethischen Neutralität von Rechtsordnung’ auf. Dabei nennt Habermas ‘ethisch’ alle die Fragen, die sich auf Konzeption des guten oder nicht-verfehlten Lebens beziehen.

In bezug auf Ansprüche auf den Schutz kultureller Lebensformen durch das Gesetz, der von Taylor gefordert wird, kritisiert Habermas dessen Einsichten besonders in dem Punkt, wo er behauptet, daß das moderne Rechtssystem gegenüber kollektiven Identitäten blind und insofern ‘gleichmacherisch’ sei und der Korrektur bedürfte. Habermas zufolge dürfe die Berücksichtigung kollektiver Ziele, gleichgültig ob die der Mehrheit oder der Minderheiten, die Struktur des Rechts nicht auflösen und damit die Differenz zwischen Recht und Politik aufheben. Das Recht auf gleichen Respekt, den jeder Mensch auch in seinen identitätsbildenden Lebenszusammenhängen beanspruchen dürfe, habe nichts mit der

⁶³⁸ Vgl. Walzer 1992, S. 65

⁶³⁹ Ebd., S. 104

⁶⁴⁰ Vgl. Habermas 1992, S. 660

vermuteten 'Exzellenz' seiner Herkunftskultur zu tun. Es sei von der Feststellung auszugehen, daß der beschleunigte Wandel heutiger Gesellschaften alle stationären Lebensformen sprengt. Deshalb sei ein Fundamentalismus, der zu einer intoleranten Praxis führe, mit dem Rechtsstaat unvereinbar.

An die Einwanderungsmöglichkeit der Menschen in die Bundesrepublik und die Anerkennung der staatsbürgerlichen Rechte für Migranten stellt Habermas die Bedingung „der Zustimmung zu den Prinzipien der Verfassung innerhalb des Interpretationsspielraumes, der durch das ethisch-politische Selbstverständnis der Bürger und die politische Kultur des Landes bestimmt ist; das bedeutet also eine Assimilation an die Art und Weise, wie in der aufnehmenden Gesellschaft die Autonomie der Bürger institutionalisiert ist und wie hier der 'öffentliche Gebrauch der Vernunft' (Rawls) praktiziert wird“⁶⁴¹.

Habermas unterscheidet zwischen der rechtlich-politischen und der ethischen Integration. Während erstere notwendige Voraussetzung für die Staatsbürgerschaft sei, dürfe letztere nicht zur Bedingung gemacht werden. Daher müsse Habermas zufolge die ethische Integration der Zuwanderer von der Ebene der politischen Integration entkoppelt werden, und diese letztere müsse von jedem verlangt werden: „Der demokratische Rechtsstaat, der mit der Entkoppelung der beiden Integrationsebenen ernst macht, darf von Einwanderern nur die politische Sozialisation“ verlangen. Deshalb dürfe Habermas zufolge die Identität des Gemeinwesens, die in den Verfassungsprinzipien verankert sei und nicht an den ethischen Grundorientierungen, auch durch Migration nicht angetastet werden. Allerdings werde die Identität des Gemeinwesens keineswegs auf Dauer vor Veränderungen bewahrt bleiben⁶⁴².

Habermas' Folgerung ist m.E. darin zuzustimmen, daß die Anerkennungskämpfe in den demokratisch-rechtsstaatlichen Migrationsgesellschaften Auseinandersetzungen um die gesellschaftspolitische Anerkennung sein müssen, wobei die 'ethische Vielfalt' der Deutungen und Ansichten der Gesellschaftsmitglieder respektiert werden muß. Das heißt, allein die Anerkennung der demokratischen Verfassung ist die einzige Bedingung der Möglichkeit gesellschaftspolitischer Anerkennung und Teilhabe in einem demokratischen Rechtsstaat. Diese Bedingung der Möglichkeit der gesellschaftspolitischen Anerkennung darf keinesfalls an eine kollektivistisch verstandene Kultur als 'Leitkultur' oder an einen gemeinsamen 'Volksgeist' gekoppelt sein, wie diese häufig aus manchen politischen Talkshows und wissenschaftlichen Abhandlungen zu entnehmen sind.

Zu kritisieren sind Habermas begriffliche Auffassungen besonders hinsichtlich seiner Forderung nach 'Assimilation' und 'Integration' an den 'Verfassungspatriotismus'. Denn in einer 'postnationalstaatlicher Konstellation', wie Habermas selbst die momentane Befindlichkeit der demokratischen Rechtsstaaten beschreibt, gibt es m.E. keinen Platz für einen verbindlichen Patriotismus. Auch selbst die berechtigte Forderung der Anerkennung der demokratischen Verfassung gibt keinen Anlaß zum Patriotismus. Außerdem setzt Habermas mit der Forderung nach 'Assimilation' und 'Integration' an den 'Verfassungspatriotismus' eher auf wiedererkennende Momente denn auf ebenfalls notwendige stiftende Momente der Gestaltung des Rechtsstaates bei der Einbeziehung des Anderen. Eine Wiedererkennung im Sinne der Assimilation an die Verfassung sollte aber keinen Hinderungsgrund für die Stiftungsmomente sein, die gerade durch die 'ethische Vielfalt' von Lebenswelten zu gestalten wären.

⁶⁴¹ Vgl. Habermas 1993, S. 183

⁶⁴² Ebd.

Aus den kontroversen Diskussionen um die Anerkennungskämpfe in demokratischen Rechtsstaaten sind somit einiges für die Gestaltung der Interkulturalität in Theorie und Praxis zu gewinnen. Das interkulturelle Anerkennungsprojekt einer pluralen Demokratie fordert deshalb, alle Bürgerinnen und Bürger des demokratischen Rechtsstaates mit gleichen individuellen Rechten auszustatten, um das Prinzip der Chancengleichheit zu gewährleisten und jegliche Form der Benachteiligung zu verhindern oder jedenfalls gerecht zu verteilen. Es stellt die Forderung nach Anerkennung der unverwechselbaren Haltung jedes Individuums in den Vordergrund. Diese Anerkennungspolitik der Differenz stellt die gleiche Forderung an alle, sich gegen jede Form von Diskriminierung zu wehren. Sie legt den Schwerpunkt auf die Besonderheit jedes einzelnen Menschen. Sie unterstützt die freiwillige demokratische Partizipation, Selbstorganisation und Selbstartikulation, vor allem der benachteiligten Minderheiten, sofern dabei die elementaren, liberalen Grundrechte aller anderen Gesellschaftsmitglieder nicht angetastet werden. Dieser Ansatz ist deshalb in der Lage, die liberalen Grundrechte aller zu schützen. Darüberhinaus gewährleistet er aber auch die Anerkennung einer Vielfalt von Vergesellschaftungsformen, da die Existenz aller demokratischen Haltungen und Subjektpositionen innerhalb der Gesellschaft ein Motiv staatlicher Tätigkeit sein muß.

Wir können nun außerdem schlußfolgern, daß die Anstöße Derridas zur Anerkennung des Anderen als 'Dekonstruktionsarbeit', die 'Hegemonietheorie' von Laclau und Mouffe sowie die Überlegungen von Habermas zur 'Einbeziehung des Anderen' in einem Teil der Sozialwissenschaften anzusiedeln sind, die sich vor allem mit einer Dekonstruktion von geschlossenen oder essentialistischen Vorstellungen von Subjekt, Identität und Kultur sowie mit der Konstituierung hybrider sozialer Identitäten, Neuer Sozialer Bewegungen und gesellschaftspolitischer Anerkennung in demokratisch verfaßten Rechtsstaaten beschäftigen.

9. Die gesellschaftspolitische Dimension der Interkulturalität: Postmoderne Interkulturalität als anerkennende Haltung

Aufgrund der bisher erläuterten Ausführungen über die Ordnungsstrukturen der Moderne, die soziale und sprachliche Konstruiertheit des Anderen, die Kultur als Haltung, die ethische Anerkennung des Anderen, Entfaltung transnationaler sozialer Räume und Bindungen als Folge der Globalisierungsprozesse in einer Risiko-Weltgesellschaft komme ich nun im Anschluß noch einmal auf die gesellschaftspolitische Konsequenzen, die sich daraus ergeben. Die wichtigste Veränderung, die sich aus der Dekonstruktion des modernen Denk- und Handlungssystem ergibt, ist die Anerkennung einer postmodernen Haltung zu sich selbst, zu dem Anderen und zu der Welt. Dekonstruktivistisch gesprochen, heißt Postmoderne aus meiner Sicht die Dekonstruktion der sprachphilosophischen, subjektphilosophischen sowie nationalstaatlichen Prämissen der Moderne. Die Postmoderne beabsichtigt im Sinne der Dekonstruktion daher keine Überwindung der Moderne, sondern deren Dekonstruktion und deren Öffnung zum Anderen hin. Zu diesem Zweck muß die postmoderne Dekonstruktionsarbeit in der Moderne selbst stattfinden. Die Postmoderne bezeichnet deshalb zuallererst keine historische Periode, sondern meint vor allem, ganz im Sinne dieser Arbeit, eine geistige Haltung.

9.1 Postmoderne als eine geistige Haltung

Ich beginne noch einmal mit einem vereinfachten Bild jener modernen Konstellation, die den Einsatzpunkt der Postmoderne bildet: Vom Projekt der Aufklärung, bei dem es, in Kants Worten, um den „Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit“ ging, war schon bei Max Weber nicht viel anderes mehr übriggeblieben als ein Prozeß unaufhörlicher Rationalisierung, Bürokratisierung und Verwissenschaftlichung des gesellschaftlichen Lebens. Kapitalistische Ökonomie, moderne Bürokratie, technischer Fortschritt und schließlich die von Foucault analysierten Formen der Disziplinierung und der Machttechniken haben die Ausmaße eines gewaltigen Zerstörungsprozesses angenommen: zuerst die Vereinnahmung, der Ausschluß oder die Beseitigung des Anderen, gleichzeitig die Zerstörung der Traditionen, dann die Zerstörung des ökologischen Umfelds, schließlich die Zerstörung des ‘Sinns’ sowie jenes einheitlichen Selbst, das einmal das Produkt ebenso wie der Motor des Aufklärungsprozesses war⁶⁴³.

Die Vernunft, die in diesen Rationalisierungsprozessen geschichtlich am Werke ist, ist eine ‘identitätslogische’, eine planende, kontrollierende, objektivierende, systematisierende und vereinheitlichende, kurz: eine totalisierende Vernunft. Ihre Symbole sind das geschlossene System, die Maschine, das Experiment und der technische Eingriff. Im Kontext des Modernisierungsprozesses wird die politische Praxis zur Technik der Machterhaltung, der Manipulation und der Organisation, die Demokratie zu einer effizienten Form der Organisation von Herrschaft. Die Kunst schließlich wird als Kulturindustrie der kapitalistischen Ökonomie integriert⁶⁴⁴.

Mann kann die systemischen und kulturellen Differenzierungsprozesse der Moderne - die Ausdifferenzierung der Ökonomie, des Rechts und der Politik oder die Trennung der ‘Geltungssphären’ (Habermas) von Wissenschaft, Kunst und Moral- nicht mehr als solche aus der Perspektive einer wiederherzustellenden Einheit als Symptome einer verdinglichten Rationalität ansehen. Man muß also in der Tat, wie Lyotard es formuliert hat, die Hoffnung

⁶⁴³ Vgl. Albrecht Wellmer 1985, S. 48

⁶⁴⁴ Ebd., S. 48 f

auf eine ‘Versöhnung der ‘Sprachspiele’ aufgeben. Ich möchte mit Lyotard von einer irreduziblen Pluralität ineinander verschachtelter Sprachspiele in jeder Gesellschaft ausgehen. Das gilt sowohl im Kantischen Sinne einer Unterscheidung zwischen theoretischer, praktischer und ästhetischer Vernunft (wissenschaftlichen, praktisch-moralischen und ästhetischen Diskursen) als auch im Wittgensteinschen Sinne eines Pluralismus von Lebensformen, von ‘lokalen’ und ineinander vernetzten Sprachspielen, Legitimationsformen und von immer wieder neu zu schaffenden ‘Übergängen’, Klärungen und Einigungen - ohne die Möglichkeit eines alles umgreifenden ‘Metadiskurses’ - sei es im Sinne einer ‘Großtheorie’ oder einer Letztbegründung - und ohne die Chance, ja ohne die Wünschbarkeit eines allgemeinen Konsenses⁶⁴⁵.

Das Wort ‘Postmoderne’ gehört somit zu einem Netzwerk von Begriffen und Denkweisen, in denen das Bewußtsein einer anderen Haltung sich zu artikulieren versucht. Eine Haltung, die der einheitsstiftenden Ordnung der Moderne und ihrer rationalen Vernunft mißtraut und deshalb für die Anerkennung der Ambivalenzen des Daseins plädiert.

Zur Beschreibung der Instabilität des Präfixes ‘Post’ im Begriff der Postmoderne schreibt Homi Bhabha: „Unser Dasein ist heute von einem finsternen Gefühl des Überlebens geprägt, einem Leben an den Grenzen der ‘Gegenwart’, für die es keinen anderen Namen als die geläufige und kontroverse Instabilität des Präfixes ‘Post’ zu geben scheint: Postmoderne, Postkolonialismus, Postfeminismus“⁶⁴⁶. Die Grenze der Gegenwart meint dabei, „nicht das, wobei etwas aufhört, wie die Griechen es erkannten, die Grenze ist jenes, von woher etwas sein Wesen beginnt“⁶⁴⁷. Im ‘Darüber hinaus’ des Präfixes ‘Post’ befinden wir uns „im Moment des Übergangs, wo Raum und Zeit sich kreuzen und komplexe Konfigurationen von Differenz und Identität, von Vergangenheit und Gegenwart, Innen und Außen, Einbeziehung und Ausgrenzung erzeugen. Denn im ‘Darüber hinausgehenden’ Bereich herrscht ein Gefühl von Desorientierung, eine Störung des Richtungssinns: eine erkundende, rastlose Bewegung: hier und dort, überall, fort/da, hin und her, vor und zurück“⁶⁴⁸.

Postmoderne ist ihrem Verständnis nach eine „anders als die Moderne“ aufgebaute Moderne: „Wenn das Interesse an der Postmoderne sich zum Beispiel auf ein Feiern der Fragmentierung der ‘großen Geschichten’ des Rationalismus nach der Aufklärung beschränkt, dann bleibt es trotz seiner intellektuellen Stimulanz ein zutiefst beschränktes Unterfangen“⁶⁴⁹.

Die Postmoderne ist durch eine Bewegung der ‘Dekonstruktion’ charakterisiert. Der Augenblick der Postmoderne ist eine Art Explosion der modernen Episteme, bei der die Vernunft und ihr Subjekt - als Platzhalter der ‘Einheit’ und des ‘Ganzen’ - in Stücke fliegen. Freilich handelt es sich, bei genauerem Hinsehen, um eine seit langem in der Kunst und Literatur der Moderne begonnene Bewegung der Dekonstruktion - des Cogito, der totalisierenden Rationalität: Im postmodernen Bewußtsein sind die radikalsten Impulse der modernen Kunst und Literatur versammelt und aufgehoben⁶⁵⁰.

Wir sehen in der Absage an die Gewalttätigkeit einer ‘totalisierenden’ Vernunft der Moderne die Chance für einen postmodernen Begriff. Bei Lyotard hat sich die Kritik an der totalisierenden Vernunft der Moderne und ihrem Subjekt verdichtet zu einer Absage an den

⁶⁴⁵ Ebd., S. 50

⁶⁴⁶ Vgl. Bhabha 1997, S. 123

⁶⁴⁷ Heidegger; zit. nach Ebd., S. 123

⁶⁴⁸ Ebd.

⁶⁴⁹ Vgl. ebd., S. 127 f.

⁶⁵⁰ Vgl. Wellmer 1985, S. 55

Terror der 'Wahrheit'. Mit Adorno könnte man das, was Postmoderne im Auge hat, als gewaltlose Vielfalt des Vielen charakterisieren⁶⁵¹.

Jean-Francois Lyotard vertritt eine, einerseits durch Wittgenstein, andererseits durch die Kants Kritik der Urteilskraft inspirierte Postmoderne, in der sich Züge einer modernen Ästhetik (Adorno) und eines post-utopischen politischen Liberalismus auf suggestive Weise miteinander verbinden. Der Bruch mit der totalisierenden Vernunft erscheint jetzt zum einen als Abschied von den 'großen Erzählungen', von dem Fundamentalismus letzter Legitimationen und von den Utopien der Einheit⁶⁵². Lyotard vertritt einen irreduziblen Pluralismus der 'Sprachspiele' und betont den irreduziblen 'lokalen' Charakter aller Diskurse, Einigungen und Legitimationen. Statt dessen könnte man im postmodernen Sinne von einem pluralistischen Vernunftbegriff sprechen⁶⁵³. Postmoderne plädiert somit für Vielfalt anstelle von Vereinfachung, Mehrdeutigkeit anstelle von Einheit, 'Sowohl-als-auch' anstelle von 'Entweder-oder'.

In einer charakteristischen Passage erläutert Lyotard, was 'Gerechtigkeit' jenseits des Konsens wäre: „der Vielfalt und Unübersetzbarkeit der ineinander verschachtelten Sprachspiele ihre Autonomie, ihre Spezifität zuzuerkennen, sie nicht aufeinander zu reduzieren; mit einer Regel, die trotzdem eine allgemeine Regel wäre 'läßt spielen . . . und läßt uns in Ruhe spielen'“. Bei Lyotard erscheint die Postmoderne als Resultat einer großen 'De-Legitimations-Bewegung' der europäischen Moderne, für welche die Philosophie Nietzsches ein frühes und zentrales Dokument ist⁶⁵⁴. Mir scheint, daß die 'Suchbewegung' des postmodernen Denkens in Foucaults Poststrukturalismus, Derridas Dekonstruktion und Lyotards Philosophie ihren bisher prägnantesten Ausdruck gefunden hat.

Lyotard schreibt: „Mit der Moderne geht stets, wie immer man sie auch datieren mag, eine Erschütterung des Glaubens und, gleichsam als Folge der Erfindung anderer Wirklichkeiten, die Entdeckung einher, wie wenig wirklich die Wirklichkeit ist“⁶⁵⁵. So wie die Kritik des 'Identifizierenden Denkens' der Schlüssel ist für Adornos Ästhetik der Negativität, so wird die Kritik der Repräsentation zum Schlüssel für Lyotards Ästhetik der Postmoderne.

Postmoderne bezeichnet keine neue Ära, sondern vor allem eine geistige Haltung, die sich vornimmt, die Merkmale der Moderne zu dekonstruieren: „Moderne wird oft als ein universalistischer Zugang zur Welt definiert, der auf dem Glauben an universellen Fortschritt und die Autonomie des Subjekts beruht <...> Die Postmoderne verabschiedet sich von diesen 'Metaerzählungen' <...> und ihrem ausschließlichen Wahrheitsanspruch und führt einen radikalen Relativismus ein, der Raum schafft für Vielfalt, Heterogenität, Suspension der Urteile, vielfältige Formen der Wahrnehmung etc.“⁶⁵⁶.

Die postmodernen Diskurse erkennen die Vielfalt der Meinungen und Perspektiven an: „Verschiedene Positionen werden als möglich angesehen, aber sie sollten sich nicht gegenseitig dominieren oder Hierarchien etablieren“⁶⁵⁷. Daher befürworten die postmodernen Ansätze einen Pluralismus der Denkweisen, denn: „Als pluralistische Denkweisen sind postmodernen Ansätze demokratischer - aber auch konfliktreicher - ausgerichtet als universalisierende Diskurse. Sie räumen unterschiedlichen Wirklichkeiten das Recht auf eine

⁶⁵¹ Wellmer 1985, S. 56

⁶⁵² Vgl. Ebd., S. 58

⁶⁵³ Vgl. Lyotard 1982, S. 123

⁶⁵⁴ Vgl. Lyotard 1987, S. 140

⁶⁵⁵ Vgl. Ebd., S. 137

⁶⁵⁶ Vgl. Nestvogel 1997, S. 141 f

⁶⁵⁷ Ebd., S. 142

eigenständige Existenz ein, d.h. sie verfolgen nicht das Ziel, differente Wissens- und Lebensentwürfe in einem einzigen übergeordneten Konzept unterzubringen und aufzulösen⁶⁵⁸.

Postmoderne Ansätze kritisieren die Konzepte der modernen Subjektivität, indem sie die Vorstellung von Subjektivität als eine homogene Einheit in Frage stellen, denn: „Pluralität wird nicht nur außerhalb des Individuums, sondern auch in diesem wahrgenommen, als eine Art ‘multiple Identität’ <...> Das Subjekt ‘erscheint nicht als festgefügt Kern und einheitliches Partikel der Gesellschaft, sondern als vielschichtiges und fragmentiertes Gefüge gesellschaftlicher Praktiken, als Effekt sozialer und politischer Prozesse’ <...> Plurales Denken ist also kein neues Dogma, das den Platz alter ‘Metaerzählungen’ übernimmt. Vielmehr ist sie die Konsequenz aus Erfahrungen vergangener Jahre, daß es zunehmend schwieriger ist, ganzheitliche Positionen zu bewahren, ohne auf enorme Widersprüche zu stoßen oder in Resignation darüber zu verfallen, daß sich nur wenig geändert hat⁶⁵⁹. Deshalb setzt sich eine postmoderne Theorie der Interkulturalität für die Anerkennung der Subjektpositionen als Haltung ein.

Postmoderne Ansätze erleichtern uns die Parteinahme für Interkulturalität: „Wenn eine Vielfalt von Grundannahmen angesprochen wird und nicht nur eine Grundannahme - unhinterfragt - zugrundegelegt wird, erleichtert das eine interkulturelle Verständigung und ermöglicht die Wahrnehmung und Reflexion inter- (und intra-)kultureller Machtansprüche und Vereinnahmung. Gleichwohl müssen hierbei Gewalt und Unterdrückung zulassende Positionen nicht wertfrei hingenommen werden“⁶⁶⁰.

Die Postmoderne ist vor allem als ein bewußt erzeugter Diskurs von und für Minderheiten und Unterdrückten zu bezeichnen. Die Postmoderne ist aus meiner Sicht zuallererst eine anerkennende Haltung zum Anderen, zur Vielfalt und Differenz. In diesem Sinne ist Postmoderne ein Name und ein Begriff für jene Haltungen, Theorien, Praktiken und Diskurse, die sich für die Anerkennung des Anderen, der Vielfalt, der Differenz und pluralen Demokratie engagieren. Sie läßt sich am ehesten noch verstehen als eine Suchbewegung, als ein Versuch, Spuren des Anderen zu registrieren und die Konturen jener Haltung schärfer hervortreten zu lassen.

9.2 Postmoderne Kritik an der Politik der modernen Identität

Die europäische Aufklärung, die den Prozeß der Kolonialisierung mittrug, siedelte ihre universalistische Perspektive auf die Welt und die Menschheit innerhalb eines homogenen Rationalitätskontinuums an. Das heißt *différance* als das ständige Markieren und Neumarkieren von Positionen mußte innerhalb eines einzigen diskursiven Systems konzeptionell eingeschlossen sein. Um einen solchen universalisierenden Diskurs der Moderne durchsetzen zu können, wurden vielfältige Strategien des Umgangs mit Differenz als Andersheit durch Ausschluß, Verdrängung, Projektion, Exotismus, Orientalismus, Pathologisierung usw. erprobt⁶⁶¹.

Wie bereits gesehen, verschiebt sich der Nationalismus mit der kolonialistischen Expansion zum Imperialismus hin. Die Nation konstituiert sich dabei durch Ausschluß des (kolonialen) Anderen. Das interne Subsumption des sozialen Anderen (‘Verwerfung’) ist das Gegenstück

⁶⁵⁸ Ebd.

⁶⁵⁹ Ebd., S. 142 f

⁶⁶⁰ Ebd., S. 143

⁶⁶¹ Vgl. Ausführungen von Hall 1994

zu dem sozialen und politischen Ausschluß des externalisierten und kolonialisierten Anderen ('Verdrängung'). So projiziert das Mitteleuropa des 19. Jahrhunderts im 'Orientalismus' sein Bild des 'Orients' auf dessen gesellschaftliche und kulturelle Realität. Die hermeneutischen Konzepte und die narrativen Formen des Orientalismus vereinnahmten dieses Andere zum Zweck eigener Identitätsbildung des 'Westens',⁶⁶².

Im ausgehenden 19. Jahrhundert manifestiert sich in den Wissenschaften des Westens, insbesondere in solch scheinbar grundverschiedenen Disziplinen wie der Geographie und der Komparatistik, die Entstehung eines globalen Bewußtseins: „Die Entstehung dieser kulturellen Disziplinen fällt zeitlich mit einer ganz und gar globalen imperialen Blickrichtung zusammen. Die Bedeutung einer solchen Übereinstimmung läßt sich allerdings erst aus der Sicht eines späteren Geschichtsstadiums erkennen, in dem es nahezu in der gesamten kolonialisierten Welt Widerstand gegen totalitäre Aspekte der imperialen Herrschaft gibt, etwa gegen die Auffassung, daß es untergeordnete Rassen und periphere Regionen sowie rückständige, primitive oder unterentwickelte Kulturen gebe. Als Folge dieses Widerstandes - beispielsweise der Gründung einer Vielzahl von nationalistischen Parteien und Unabhängigkeitsbewegungen in Indien, der Karibik, Afrika und dem Mittleren Osten - wird offenbar, daß sich Kultur und Imperialismus im Westen gegenseitig stützen. Im Zentrum des imperialen Kulturentwurfs stand die Politik der Identität. Diese Politik mußte davon ausgehen, ja fest daran glauben, daß alles, was für Orientalen oder Afrikaner zutrifft, ganz sicher nicht für Europäer zutreffen kann.“⁶⁶³. So haben uns stets Konstruktionen wie 'das chinesische Denken' oder 'der griechische Geist', die nur schwer faßbar sind, begleitet. In der modernen Welt wird solchen Identitäten allerdings im allgemeinen weit größere Beachtung geschenkt als in früheren historischen Epochen, als die Welt weiter, unorganisierter, weniger globalisiert war. Wenn heute „eine Politik der nationalen Identität verfolgt wird, ist das vorwiegend eine Folge der imperialen Erfahrung. Denn als sich ab dem späten 18. Jahrhundert auf der ganzen Welt die große westlich-imperiale Expansion der Moderne vollzog, rückte dabei die Wechselbeziehung zwischen der Identität der Franzosen oder Engländer und derjenigen der kolonialisierten einheimischen Völker in den Vordergrund. Diese meist antagonistische Interaktion wiederum trennte die Menschen in Angehörige homogener Rassen auf der einen und exklusiver Nationen auf der anderen Seite“. Diese vertritt im Kern die These, daß jeder Mensch zwingend Angehöriger einer Rasse oder Kategorie ist: „Auf diese Weise entstanden solche erfundenen Wesenheiten wie 'das Orientalische' oder 'das Engländerium', 'das Franzosentum', das 'Afrikanertum' oder 'das amerikanische Auserwähltsein', gerade so, stünde hinter jeder dieser Vorstellung eine platonische Idee, die ihre Reinheit und Unveränderlichkeit vom Anbeginn bis zum Zeiteende garantierte“⁶⁶⁴. Ein Produkt dieser Identitäts-Doktrin ist der Nationalismus.

Die moderne Politik der Identität prägte insbesondere den Kolonialismus: Man ordnete die einheimische Bevölkerung der Kolonien einer anderen ethnischen oder geographischen Kategorie zu als der des westlichen weißen Mannes. Genau diese Kategorie wurde wiederum von den antikolonialistischen Revolutionären in ihrem Kampf ins Feld geführt und prägte deren Widerstandsidentität: „Hatte man Schwarze zuvor stigmatisiert und ihnen eine den Weißen untergeordnete Position zugewiesen, so ist es seither geboten, das Schwarzsein nicht zu verleugnen und nicht nach dem Weißsein zu trachten, sondern vielmehr das Schwarzsein zu akzeptieren und zu feiern, ihm sowohl poetisch als auch metaphysisch Würde zu verleihen. Die négritude, die zuvor ein Zeichen für Herabwürdigung und Minderwertigkeit gewesen war,

⁶⁶² Vgl. Said 1997, S. 81

⁶⁶³ Ebd., S. 81 f

⁶⁶⁴ Ebd., S. 85 f

gelangte auf diese Weise zu einem positiven Sein⁶⁶⁵. Doch obgleich aus der gesamten Unabhängigkeitsbewegung schließlich eigenständige und separate Staaten hervorgingen, erwies sich die nationalistische Politik der Identität schnell für die nachfolgende Periode als unzureichend. In seinem Buch 'Die Verdammten dieser Erde' kritisiert deshalb Fanon die Politik der modernen Identität als Separatismus und Pseudoautonomie: Beide resultieren aus einer uneingeschränkten Politik der Identität, die nun zu lange praktiziert worden ist und den Verhältnissen nicht gerecht wird⁶⁶⁶.

Dies bedeutet, daß die bloße Existenz als unabhängiger, postkolonialer Mensch oder Migrant weder ein Programm noch ein Prozeß, noch eine Vision ist. Sie ist vielmehr nichts weiter als ein geeigneter Ansatzpunkt, an dem die wirkliche Arbeit, die harte Arbeit, beginnen könnte: „Diese Arbeit beinhaltet nicht mehr und nicht weniger, als all die Völker und Kulturen, die eins auf eine periphere Position abgeschoben wurden, wieder in die übrige Menschheit einzubinden“. Denn „ohne dieses Konzepts bleibt nur die ärmliche Politik der Erkenntnis, die ausschließlich auf der Bestätigung und erneuten Bestätigung der eigenen Identität basiert, auf einem letztlich uninteressanten Wechsel von Präsenz und Absenz. Wer schwach ist, bekräftigt seine eigene Identität als Selbstzweck, gerade so, als suche er die billig und oberflächlich gewährte Aufmerksamkeit, wie man sie etwa als Individuum erfährt, wenn man in einem Raum voller Menschen beim Namen aufgerufen wird. Hat es solche Anerkennung erst erfahren, muß das Subjekt fortan nur noch still dasitzen“, während sich ringsum die Ereignisse wie in seiner Abwesenheit abspulen⁶⁶⁷.

Somit bringt, mit Edward Saids Worten gesprochen, das Bewußtsein für Minderheiten und Unterdrückte durch den geisteswissenschaftlichen Ansatz der Postmoderne fruchtbare Neuerungen mit sich, so daß man buchstäblich von einer kopernikanischen Wende sprechen kann, die alle traditionellen Forschungsgebiete erfaßt hat: „Der Eurozentrismus wurde definitiv in Frage gestellt. Heutzutage ist die Erkenntnis weit verbreitet, daß Gesellschaft und Kultur das heterogene Produkt heterogener Menschen innerhalb einer enormen Vielfalt von Kulturen, Traditionen und Situationen sind“. Dabei muß nochmals betont werden, daß das Projekt einer Entthronung des Eurozentrismus keinesfalls als Versuch interpretiert werden darf, „den Eurozentrismus beispielsweise durch afrozentrische oder islamozentrische Ansätze zu substituieren. Ethnische Partikularität an sich ist kein Garant für intellektuellen Fortschritt - ganz im Gegenteil“⁶⁶⁸.

9.3 Postmoderne Mehrfachkodierung angesichts der Globalisierung

Aufgrund der Migrationsbewegungen in unserer mobil gewordenen globalen Welt ist weiterhin davon auszugehen, daß Menschen, Waren, Dienstleistungen, Informationen und Zeichen in großen Wanderungsbewegungen auf der gesamten Erdoberfläche unterwegs sind. Nicht zuletzt fordern uns die globalen Migrationsbewegungen auf, den Begriff der personalen und kollektiven 'Identität' neu zu überdenken. Es geht also um die Identität, jene Möglichkeit des Rückgriffs auf vertraute Strukturen und Handlungen von Subjekten, Personen, Individuen einerseits, von Gemeinschaften, Kollektiven und Gesellschaften andererseits. Am Fall des Konzepts 'Nation' kann man paradigmatisch zeigen, daß kollektive und personale Identitäten keine naturwüchsigen oder metaphysischen Gegebenheiten sind, sondern daß sie spezifische geschichtliche und soziale Konstitutionsbedingungen aufweisen. Die Nation übernimmt in der Moderne die identitätsbildenden Funktionen der religiösen Gemeinschaft. Genau an dieser

⁶⁶⁵ Vgl. ebd., S. 86

⁶⁶⁶ Ebd., S. 87 f

⁶⁶⁷ Ebd., S. 88 f

⁶⁶⁸ Ebd., S. 90

Stelle setzt das Nationenkonzept an und konstruiert neue Strukturen, die eine Transformation von Kontingenz in Bedeutung und von Schicksal in Kontinuität leisten können. Nationen beschreiben sich selbst als organisch gewachsene, also quasi-natürliche Gebilde. Ein Beobachter zweiter Ordnung kann dies als funktionales Konstrukt erkennen, das gleichwohl reale Auswirkungen hat⁶⁶⁹. Der Nation als einer Schutzfunktion wurde also für eine gewisse Zeit die Aufgabe übertragen, menschliche Gesellschaft und Kultur zunächst in Europa, dann in anderen Teilen der Welt, vor der Bedrohung durch Kontingenz, Ambivalenz und jegliches Andere zu schützen. Die Erkenntnis, daß kollektive Identität nicht naturgegeben ist, bedeutet nicht, daß sie Resultat einer beliebigen Wahl ist. Auch das Subjekt ist Knoten- und Kreuzungspunkt der Sprachen, Ordnungen, Diskurse, Systeme wie auch der Wahrnehmungen, Begehren, Emotionen, Bewußtseinsprozesse, die es durchziehen⁶⁷⁰.

Nicht zuletzt angesichts der Globalisierung müßte es heute wohl weniger um Ausschluß des Anderen und des Nicht-Dazugehörigen gehen, sondern vielmehr um die Anerkennung der Produktivität interner Differenzen. Entscheidend für diese Überlegung ist die Dekonstruktion der Unterscheidung von Natur und Kultur in bezug auf Nationen. Die Migrationsbewegungen lassen heute das, was früher als 'Dritte Welt' woanders lokalisiert, ausgegrenzt und in seiner Realität verdrängt werden konnte, inmitten des Eigenen wiederkehren. Gegenüber der Einengung durch eine exklusive Identitätspolitik machtpolitischer und wissenschaftlicher Diskurse besteht daher die Notwendigkeit, einen Zwischen-Raum in den modernen antagonistischen Dualismus zwischen kollektivem Selbst und Anderem einzubauen, an dem das Andere zur Geltung kommt. Die interkulturelle Grundhaltung ist es, nicht so sehr das 'Andere', das in 'unserer' Mitte auftaucht, als 'Problem' zu betrachten, mit dem dann je nach politischer und wirtschaftlicher Befindlichkeit umzugehen ist, sondern zunächst sich selbst als das 'Andere' zu verstehen, denn Fremde sind wir uns selbst⁶⁷¹.

Wenn man zu dieser Einsicht gelangt, dann erkennt man angesichts der strukturellen Fremdheit unseres Dasein an, daß Kinder und Enkelkinder der ersten Gastarbeitergeneration inniger zu der deutschen Gesellschaft gehören als die als Deutsche nach dem Grundgesetz anerkannten ('Blutdeutsche') 'Spätaussiedler'. Worin dann aber die nationale Differenz besteht, weiß in konkreten Situationen kaum jemand noch anzugeben, ohne auf Paß oder Steuerpflicht zu verweisen. Daher erweist es sich in der Praxis wohl als vernünftig und pragmatisch, je nach Kontext und Situation, auf eine Mehrfachkodierung von personaler wie kollektiver Identität umzustellen. Die 'kulturellen Werte' einer Gesellschaft, wie die der Bundesrepublik Deutschland, ergeben sich somit aus ihrer Mehrfachkodierung innerhalb einer plural verstandenen Gesellschaft. So soll angesichts der Globalisierung eine postmoderne Theorie der Interkulturalität Anregungen für den Umgang mit mehrfach kodierten, komplexen Vergesellschaftungsformen anbieten, die sich innerhalb des pluralen Bezugsrahmens der Gesellschaft und Welt ansiedeln. Diesbezüglich werde ich mich besonders im Rahmen der Erläuterung von hybriden Kulturen mit den Möglichkeitsbedingungen von interkulturellen Haltungen beschäftigen.

9.4 Postmoderne hybride Vergesellschaftung: Die Umstellung von Identität auf Anerkennung der Differenz

Mein Interesse an Momenten des gesellschaftlichen und personalen Übergangs und des Bruches eher als an Konzepten von Ursprung und Einheit besteht hinsichtlich einer postmodernen Theorie der Interkulturalität darin, von einer einheitlich und kollektivistisch

⁶⁶⁹ Vgl. Hejl 1987, S. 118 f

⁶⁷⁰ Ebd., S. 119

⁶⁷¹ Vgl. Kristeva 1990

konstruierten 'Kultur' auf eine individuelle 'Haltung' der Subjektpositionen und von der modernen Forderung nach 'Identität' auf 'Anerkennung der Differenz' von Vergesellschaftungsformen als Grundhaltung der Postmoderne umzustellen. Statt Person und Gemeinschaft kollektiv und einheitlich zu konzipieren, betone ich den dekonstruktiven Bruch, den jede Anwesenheit in das Kontinuum zwischen Vergangenheit und Gegenwart einfügt, woraus jegliche Hybridität (Mehrfachkodierung) von Person und Gesellschaft resultiert. Dies wird besonders bezeichnend in dem Moment, in dem das ausgeschlossene und verdrängte Andere in der Mitte dieser Sinnstrukturen wieder auftaucht und für die Konstellation der eigenen Vergesellschaftung relevant wird.

Die Effekte der Massenmigration von Menschen und der globalen Zirkulation von Zeichen, Waren und Informationen bedeuten die Rekonfiguration des gesamten Feldes, in welches der moderne Diskurs der Identität einmündet. Erst in dieser Rekonfiguration werden die genannten Phänomene der postmodernen Welt soziologisch im Hinblick auf den Diskurs der Interkulturalität interessant. Der Diskurs, der die Rekonfiguration zur Post-Moderne begründet, ist die Verschiebung der Achse von einer Innen/Außen-Differenz zwischen dem Eigenen und dem Anderen, zwischen Kolonisierern und Kolonisierten, in Richtung auf eine Vielfalt interner Differenzen etwa innerhalb der Nationen, beispielsweise entlang der Achsen Etablierte/Außenseiter, Einheimische/Ausländer. Damit rückt gleichzeitig in den Blick, daß andere Differenzen immer schon die Unterscheidungen zwischen Nationen und zwischen sogenannter Erster und Dritter Welt wirksam überlagert und durchkreuzt haben. Es resultiert damit ein anderes Weltbild, da sich die Beschreibungsstrukturen von Welt ändern.

Entsprechen kann 'Postmoderne' als Prozeß der Dekonstruktion der Moderne verstanden werden, bei dem modern geprägte Strukturen sich fortsetzen, indem sie dekonstruiert und damit etwas anderes werden. Die Postmoderne ist die adäquate Beschreibung der Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft, in der sich ein Beobachtungsstil zweiter Ordnung durchgesetzt hat⁶⁷². Was moderne Begriffe wie 'Subjekt', 'Mensch', 'Humanismus' oder 'Werte' angeht, so kann argumentiert werden, daß es nicht um eine Abschaffung dieser gemeinten Konzepte geht, sondern um ihre Dekonstruktion. In diesem Zusammenhang und genau mit dieser Absicht führe ich daher den Begriff 'Dekonstruktion' (Wiedererkennung und Stiftung, Umkonzeptionierung, Wiedereinschreibung) als Strategie der Interkulturalität ein.

Gegenüber einer modernen, auf Linearität, Kontinuität und Fortschritt basierende Konzeption von Geschichte betonen die postmodernen Ansätze, unter dem Hinweis auf den *différance*-Charakter der Sprache (Derrida), daß jedem Begriff seine eigene Zeitlichkeit eingeschrieben ist, weil er seine Bedeutung erst innerhalb eines weiten Signifikantennetzes gewinnt, dessen Differenzstruktur einem permanenten Wandel ausgesetzt ist. Das Treiben zwischen den Kulturen bedeutet eine lebensweltliche Erfahrung des permanenten Driftens der *différance* in räumlicher, zeitlicher und sozialer Hinsicht als ein konstitutives Moment der postmodernen Theoriebildung. Daher muß Kultur als Ort des 'Widerstreits' zwischen Repräsentationen von Welt, Subjekt, Geschichte usw. verstanden werden⁶⁷³.

Politische und kollektive Subjekte sind keine vorgefundenen Gegebenheiten, sondern diskursive Ereignisse. Indem das Andere seine Stimme erhebt in einem Diskurs, der es ausgeschlossen hatte, und auf Berücksichtigung und Anerkennung seiner Autonomie beharrt, kann sich ein dritter Ort öffnen, an dem sich Geschichte als Fortschreibung der *différance* ereignet. Das Konzept hybrider Kulturen erlaubt uns, von hybriden Haltungen und Vergesellschaftungsformen zu sprechen, um über den bloßen Fakt kultureller Vielfalt

⁶⁷² Vgl. Luhmann 1992, S. 22

⁶⁷³ Vgl. Lyotard 1989, S. 68

hinauszugehen, in der die jeweils andere Kultur immer noch ein Objekt möglichen Wissens und abschließenden Verstehens ist. Wenn die Postmoderne statt der faktischen kulturellen Vielfalt auf deren Anerkennung setzt, so meint sie die interne Differenz, die jeder kulturellen Äußerung innewohnt: Das 'Ich', das spricht, ist prinzipiell wie empirisch betrachtet nie identisch mit dem Ich, von dem es spricht. Jedes Verstehen setzt an der Differenz von Information und Mitteilung an⁶⁷⁴.

Für jede Minderheit ist die Repräsentation ihrer Identität schwierig, weil sie sich innerhalb von symbolischen Ordnungen äußern muß, die entscheidend von dominanten Diskursen geprägt sind. Es gilt, für die Problemlage der Repräsentation von verknoteten, gespaltenen Subjekten in hybriden Kulturen Lösungsansätze zu skizzieren. Das Problem der Minderheiten besteht in einem Mangel an repräsentativer Macht, sich gegenüber sich selbst und gegenüber anderen als komplexe Menschen zu präsentieren und dadurch der Stigmatisierung und Ausgrenzung durch negative und herabsetzende Stereotypen seitens herrschender Ideologien der Etablierten etwas entgegenzusetzen zu können. Als interkulturelle Repräsentationsstrategie für stigmatisierte Minderheiten gilt einerseits eine kritische, individuelle Beschäftigung mit der 'Dominanzgesellschaft' (Birgit Rommelspacher) und ihrer Legitimierungsmacht und andererseits die kulturelle Politik der Differenz, d.h. ein Umdenken von kultureller Vielfalt auf Anerkennung von kultureller Differenz.

Die Abwendung von den Einzelgrößen wie 'Kultur', 'Volk' oder 'Klasse' als den vorrangigen konzeptuellen und organisatorischen Kategorien der Moderne führt zu einer bewußten Wahrnehmung der Positionen des Subjekts - Geschlecht, Generation, institutionelle Verortung, geopolitischer Raum - die jeder Einforderung von Identität in der modernen Welt immanent sind: „Theoretisch innovativ und politisch entscheidend ist die Notwendigkeit, über Geschichten von Subjektivitäten mit einem Ursprung oder Anfang hinaus zu denken und sich auf jene Momente oder Prozesse zu konzentrieren, die bei der Artikulation von kulturellen Differenzen produziert werden“. Diese 'Zwischen-Räume', die Vergesellschaftung ermöglichen, stecken das Terrain ab, von dem aus Strategien ausgearbeitet werden können, die zu neuen Orten der Zusammenarbeit und des Widerstreits führen: „Im Entstehen solcher Zwischenräume - durch das Überlappen und De-plazieren von Differenzbereichen - werden intersubjektive und kollektive Erfahrungen von nationalem Sein, gemeinschaftlichem Interesse und kulturellem Wert verhandelt“⁶⁷⁵. Im Bereich des darüber Hinausgehenden zu sein heißt also einen Zwischenraum zu bewohnen: „Aber 'im Darüber Hinaus' zu wohnen heißt auch an einer re-visionären Zeit teilzuhaben, an einer Rückkehr zur Gegenwart, um unsere kulturelle Gleichzeitigkeit neu zu beschreiben, die Zukunft auf der uns zugewandten Seite zu berühren. In diesem Sinne wird also der Zwischenraum des 'Darüber Hinaus' zu einem Raum der Intervention im Hier und Jetzt“⁶⁷⁶. Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität⁶⁷⁷. Und die Subjekte formen 'zwischen' (inter) all diesen Bestandteilen der Differenz - oder über dieser hinausgehend - ihre eigenen Haltungen. Die Subjekte werden, soziologisch gesehen, in diesem Dazwischen vergesellschaftet.

Der postmoderne Begriff, der Homi Bhabha zufolge nachdrücklich auf das 'Darüber Hinaus' verweist, verkörpert dessen rastlose und revisionäre Energie nur, wenn sie die Gegenwart in einen erweiterten Ort der Erfahrung verwandelt: „Darüber hinaus bedeutet räumliche Entfernung: Unsere unmittelbare Selbst-Präsenz, unser öffentliches Bild, wird durch die darin

⁶⁷⁴ Vgl. Luhmann 1984, S. 44

⁶⁷⁵ Vgl. Bhabha 1997, S. 124

⁶⁷⁶ Vgl. ebd., S. 131

⁶⁷⁷ Ebd., S. 126 f

enthaltenen Diskontinuitäten, Ungleichheiten, Minderheiten sichtbar. Wir sind nun mit dem konfrontiert, was Walter Benjamin als das Absprengen eines monadischen Augenblicks von homogenen Lauf der Geschichte bezeichnet, wodurch ein Verständnis der Gegenwart als „Jetzt-Zeit“ etabliert wird⁶⁷⁸.

Der hybride Zwischen-Raum ist derjenige, von dem aus der/die Untergebene sprechen kann, um wirksam zu werden und die Kultur und Sprache von innen her zu transformieren. Es handelt sich um dieselbe Strategien der Dekonstruktion als Wiederaneignung, der Rekontextualisierung und der Hybridisierung: Hybrid ist alles, was sich einer Vermischung von Traditionslinien oder von Signifikantenketten verdankt, was unterschiedliche Diskurse und Technologien verknüpft, was durch Techniken der Collage, des samplings, des Bastelns⁶⁷⁹ zustande gekommen ist. In solcherart hybridisierten Vergesellschaftung kann jegliche kollektive und nationale Identität bestenfalls noch eine unter vielen sein.

Eine auf die Anerkennung der kulturellen Differenz basierende Interkulturalität versteht den Prozeß der hybriden Identitätsbildung als dekonstruktiver Vergesellschaftungsprozeß, der sich im Oszillieren zwischen kultureller Herkunft und autonomer Setzung entfaltet. Hybride Kulturen können paradoxerweise gerade entstehen und sich entfalten aufgrund der Globalisierung der Technologie und des Kapitalismus sowie der Kommunikationsstrukturen. Dabei werden die traditionellen Zentren und Mechanismen moderner Machtausübung zu Orten und Netzwerken für die Verbreitung und Verknüpfung hybrider Haltungen.

Mit der Betonung und Beschreibung hybrider Strukturen und Haltungen erfasse ich somit den Diskurs der Interkulturalität als grundlegende Charakteristika der globalisierten Gesellschaften unter Berücksichtigung ihrer besonderen Ausprägungen. Der Diskurs der Interkulturalität beschreibt damit die Erfahrung von Entwurzelung, Herauslösung und Metamorphose, in der die Lage des Migranten besteht und aus der sich eine Metapher für die ganze Menschheit ableiten läßt. In einer solchen Situation ist Hybridität ein grundlegendes Charakteristikums jeder Kultur als Haltung. Die auf Dekonstruktion basierende Theorie hybrider Vergesellschaftung wendet sich daher entschieden gegen die Vorstellung einer homogenen nationalen Kultur. Symptomatisch für die Implikationen einer solchen homogenen Vorstellung ist die sozialwissenschaftliche Umschreibung westlicher Einwanderungsgesellschaften als ‘Multikulturelle Gesellschaft’⁶⁸⁰.

Es geht heute angesichts der Pluralisierung von Vergesellschaftungsformen und damit Lebenswelten nicht darum, ob wir Interkulturalität für erstrebenswert halten oder nicht, sondern viel mehr darum, wie wir mit ihr umgehen. Am Anfang muß für die Einsicht geworben werden, daß kein kollektives Konstrukt und keine Kultur von der globalen Zirkulation von Menschen, Dingen, Zeichen und Informationen unberührt geblieben ist. Die heutige Kultur als Haltung ist Hybrid: Das Subjekt der Interkulturalität erfährt sich als Knotenpunkt einer Vielzahl von Diskursen in einer hybriden, polykontexturalen Welt. Die Welt eines verknoteten Subjekts ist eine Welt, in der Dinge durch uns hindurchgehen - der Gencode, die Geschichte der Nation, die Sprachen, die wir sprechen, die Zwänge, denen wir ausgesetzt sind, die Leute, die um uns herum sind.

⁶⁷⁸ Ebd., S. 127

⁶⁷⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang auch den Begriff ‘Bastelbiographie’ von Beck 1995

⁶⁸⁰ Zur Kritik der Konzeptionen einer ‘Multikulturellen Gesellschaft’ vgl. exemplarisch Radtke 1991 u. 1992 sowie Griese 1999 u. 2004

Innerhalb eines solchen Theorierahmens ist es unmöglich, den Staat als eine Gesellschaft mit einer Kultur bzw. mit Multikulturen zu beschreiben⁶⁸¹. Das Konzept der Assimilation und einseitiger Anpassung, das den Staat als eine Gesellschaft mit einer einheitlichen Kultur und Vergesellschaftungsform beschreibt, tendiert dazu, die komplexen Wechselbeziehungs- und Rückkoppelungsprozesse zwischen den Kulturen zu übersehen und sie zu einem Vorgang zwischen zwei überzeitlichen Wesenheiten zu reduzieren: Der Ausländer paßt sich der Kultur und Gesellschaft des Gastlandes an! Aber an genau welche Kultur und Gesellschaft in der Bundesrepublik Deutschland sollte sich denn etwa ein Gastarbeiter aus der Türkei oder ein politisch verfolgter Schriftsteller anpassen? An das Großbürgertum oder an die Kanaken-Rap-Kultur der Berliner Kinder?

Fördern wir mit der Forderung nach 'Anpassung' die Handlungsfähigkeit und Emanzipation der Migranten? Soll eigentlich nicht jeder in der heutigen Weltgesellschaft in der Lage sein, an seinem eigenen Leben zu basteln, anstatt sich einem Kollektiv anzupassen?

9.5 Das postmoderne Management von Diversität und Selbstreferentialität

Die heutige, globalisierte Weltgesellschaft ist als polykontextural und hyperkomplex zu charakterisieren⁶⁸². Im Gegenteil zu einer modern gerahmten Welt, innerhalb derer sich die Differenzen einer Vielzahl unterschiedlicher Perspektiven letztlich prinzipiell immer auf eine einheitliche Realität zurückrechnen lassen müssen, bezeichnet Interkulturalität das Nebeneinanderexistieren von Diskursen, die in unterschiedlichsten Systemreferenzen sozusagen je eigene Haltungen einnehmen.

Hyperkomplex ist die heutige Weltgesellschaft, weil sie nicht nur eine komplexe Vielzahl alternativer Selbstbeschreibungen und Haltungen anfertigt und benutzt, die auf keine Einheit zurückzuführen sind, sondern weil sie diese Beobachtung bereits zu einem Element ihrer Selbstbeschreibung gemacht hat, etwa unter dem Titel der 'Postmoderne'. Vor diesem Hintergrund gewinnen die Überlegungen der postmodernen Interkulturalität eine verschärfte Brisanz für Beobachtungen der modernen Kultur und Gesellschaft im allgemeinen, untersucht sie doch Strategien des Umgangs mit Phänomenen der Mehrfachkodierung und Hybridität an aktuellen politischen und kulturellen Gegebenheiten. Die Postmoderne führt vor, wie aus dem inkohärenten Durcheinander und den kontingenten Überlagerungen verschiedenster Kulturelemente durchaus plurale Bindestrich-Personen und hybride Identitäten, die aus den Klüften des Dazwischen aufsteigen, sich zu einem Arrangement fügen können.

Eine auf postmoderne Ansätze basierende Theorie der Interkulturalität soll m.E. zeigen können, daß die Diskurse, Systeme und Menschen angesichts der Mehrfachkodierung auf kein Einheitsprinzip zu reduzieren sind. Die Inkommensurabilität der internen Funktionsmechanismen von Diskursen und Systemen ist nicht extern auf einen alles überspannenden Kompatibilitätsrahmen zurückzurechnen. Die Einheit der Gesellschaft von Menschen ist nicht erreichbar. Lyotard spricht in diesem Zusammenhang vom 'Ende der Metaerzählungen'. Die postmoderne Situation impliziert in weiten Bereichen ein Umstellen von Idealen der Einheit und Anpassung auf ein Management von Diversität und Selbstreferenz. Dabei verschiebt sich die Perspektive: Das Interesse an einer Einheitlichkeit der Welt und Lebensweisen verschiebt sich zunehmend hin auf Fragestellungen, die auf die Bedingungen und Möglichkeiten der Koexistenz pluraler Haltungen zielen.

⁶⁸¹ Vgl. Griese 1999

⁶⁸² Vgl. Fuchs 1992, S. 5

An diesem Punkt müßte eine Theorie der postmodernen, globalen, hybriden Interkulturalität epistemologische und technologische Verschiebungen im Zuge der Globalisierungsprozesse mitberücksichtigen. Aus der Beobachtung, daß Interkulturalität und Postmoderne in bezug auf technologisch und symbolisch geprägte Medienrealitäten und auf die sozialstrukturellen Gegebenheiten konvergieren, ergeben sich Fragen für den Bereich der kulturellen Semantik. Die Gretchenfrage postmoderner Theorie der Interkulturalität lautet also: Ist es überhaupt möglich, andere Geschichten zu erzählen, und kann man vermuten, daß das Erzählen anderer Geschichten positive Rückwirkungen auf sozial-politische Strukturen hat? In der kulturellen Semantik ist Luhmann zufolge eine sanftere Mischung von Kontinuitäten und Diskontinuitäten und ein anderer Zeitrhythmus möglich⁶⁸³.

Die Entscheidung von Migrantinnen und Migranten, in die Fremde zu gehen und einen alternativen Lebensentwurf zu riskieren, konfrontiert sie zwangsläufig mit der Notwendigkeit, sich anderen Lebenswelten zu stellen, mit Widersprüchen umzugehen lernen und sich permanent mit der Erfahrung von Andersheit und Fremdheit auseinanderzusetzen: „Diese Einübung in und Ausübung von Übergangs- und Fremdheitskompetenz versetzt Migranten in eine exzentrische Position und zwar sowohl gegenüber Einheimischen und deren lebensweltlicher Normalität als auch gegenüber den eigenen Landsleuten und deren lebensweltlichen Praktiken“. Durch Erfahrung der Migration sind Migranten gezwungen, eine doppelte Dekonstruktion zu verarbeiten: nämlich sowohl die Dekonstruktion „einer verzauberten Fremde als des imaginär Fremden“ als auch die Dekonstruktion „einer idyllischen Heimat als des imaginär Eigenen“. Durch „die Konfrontation mit dem faktischen, nicht imaginierten Fremden beginnen sie, vorher nicht bewußte Züge am Eigenen wahrzunehmen. Die Verschränkung der Blicke - der Blick der Angehörigen der anderen Kultur auf die eigene Kultur und der Blick auf die anderen Angehörigen der eigenen Kultur - führt zu einer doppelten Kontingenzerfahrung, so daß Differenzen und Unterschiedlichkeiten sowohl der eigenen als auch der fremden Kultur mit geschärftem Blick wahrgenommen werden“⁶⁸⁴.

Wie in der Literatur zur Soziologie des Fremden seit Georg Simmel beschrieben wird, verkörpern Migranten eine empirische Variante der Figur des Fremden und des Anderen. In diesem Sinne sind Migranten geradezu als Fremde und Andere par excellence der Moderne zu bezeichnen. Sie sind die Wandernden, die heute kommen und morgen bleiben mit den Charakteristika der sozialen Beweglichkeit, der Ambivalenz und dem Ineinander von Nähe und Distanz. Sie sind die ‘marginal men’ (Park), die auf der hybriden Grenze zwischen unterschiedlichen Vergesellschaftungsformen, Lebenswelten und Haltungen stehen und durch den Einsatz ihrer persönlichen Ressourcen den entstandenen sozialen Konflikt im eigenen Leben individuell lösen müssen. Die Migranten sind somit diejenigen, die die in ihrer neuen sozialen Umwelt vorfindbaren Hintergrundüberzeugungen nicht teilen und dadurch in eine persönliche Orientierungskrise (Schütz) geraten. Dabei können solche biographischen ‘Schaltstellen’ und Zäsuren Auslöser und Anknüpfungspunkte für Lernprozesse werden⁶⁸⁵. Die Migranten sind diejenigen, „die als Fremde in sich die Signatur des Hybriden, der Mischung, des Bindestrichs, des Unentschiedenen tragen, sie werden geradezu zum Symbol für das Unentscheidbare“⁶⁸⁶. Sie sind diejenigen, die den binären Code des vertrauten Freund-Feind-Schemas dekonstruieren und dadurch die vertraute Ordnung ins Chaos stürzen⁶⁸⁷.

⁶⁸³ Vgl. Luhmann 1980, S. 28

⁶⁸⁴ Vgl. Seitter 1999, S. 417

⁶⁸⁵ Zum Begriff biographischer ‘Schaltstelle’ von Griese vgl. das Gespräch von Siebert mit Griese in Siebert 1985, S. 47-50

⁶⁸⁶ Vgl. Seitter 1999, S. 418

⁶⁸⁷ Vgl. Bauman 1995; besonders S. 133-193

Diese Signatur des Hybriden, des Bindestrichs, des Unentschiedenen, des Ambivalenten und Übergangsbehafteten entspricht dem ‘Vergesellschaftungsmodus’ einer postmodernen Haltung, „in der sich zunehmend ein Perspektivenwechsel von Sicherheit, Eindeutigkeit, Wissen und Aufhebung von Entfremdung zu Unsicherheit, Ambivalenz, Nicht-Wissen und Fremdheit vollzieht“⁶⁸⁸. In diesem Sinne verkörpern Migranten hybride Lebensformen und Subjektpositionen einer Postmoderne, da ihr Leben in und zwischen den Welten „nicht nur eine Auseinandersetzung mit unterschiedlichen Identitätskonstruktionen erzwingt, sondern auch zur Ausbildung von variierenden Identitäten führt, die sich einer gleichzeitigen Positionierung an verschiedenen sozialen Orten verdanken“⁶⁸⁹. Diese gleichzeitige soziale Anwesenheit an verschiedenen Orten, sich verschiedene Subjektpositionen und Optionen offenzuhalten, „kann einerseits verstanden werden als ein Prozeß des allmählichen Überschreitens nationaler Binnenperspektiven in Richtung Transnationalismus und Transmigrantentum <...> andererseits aber auch als Ausdruck einer dilemmatischen Entscheidungssituation, die <...> mit enormem psychischen Aufwand verstetigt wird“⁶⁹⁰. Das Management des eigenen Lebens ist somit im Spektrum der Möglichkeiten mit eigenen Haltungen positioniert, die sowohl Chance und Zumutung, Befreiung und Zwang in sich tragen, die geprägt sind von der individuell zu bearbeitenden Optionenvielfalt einer pluralen Gesellschaft.

9.6 Postmodernes Management der eigenen Haltung in der eigenen Lebenswelt

An fast jedem Ort der Erde wird das eigene Leben, werden die Grundlagen des Handelns ständig mitbestimmt von Gegebenheiten, die an weit entfernten Orten ihren Ausgangspunkt haben. Dabei sieht „der einzelne sich heute sehr viel weniger als noch vor 10, 20 Jahren durch den gesellschaftlichen Rahmenbau, durch ‘Normen’ und ‘Traditionen’“ geleitet. Jeder sieht sich vor immer mehr folgenreiche Entscheidungen gestellt. Jeder Mensch wird also zu einem ‘Bastler’ seiner eigenen Biographie und Patchwork-Identität⁶⁹¹. Insofern wird das Management des eigenen Lebens m.E. zum Ausdruck einer postmodernen Form der Vergesellschaftung.

Das eigene Leben stellt für sich keine zeitlich oder vom Sinngehalt geschlossene Einheit mehr dar: „Das individualisierte postmoderne Individuum versucht mehrere Leben zu leben, und das zunehmend nicht hintereinander, sondern gleichzeitig“⁶⁹². Die ‘zersprungene Einheit’ der Welt, „das Signum unserer Zeit, zeigt sich vor allem daran, daß der einzelne moderne Mensch typischerweise in eine Vielzahl von disparaten Beziehungen, Orientierungen und Einstellungen verstrickt, daß er mit ungemein heterogenen Situationen, Begegnungen, Gruppierungen, Milieus und Teilkulturen konfrontiert ist, und daß er folglich mit mannigfaltigen nicht aufeinander abgestimmten Deutungsmustern und Handlungsschemata umgehen muß“⁶⁹³.

Schon an diesem Punkt wird deutlich, wie verzahnt unser eigenes individuelles Leben mit anderem eigenen individuellen Leben ist, und wie sich so eine Maschinerie aus institutionellen Abhängigkeitsverhältnissen ergibt. Wir leben unser eigenes Leben nämlich nicht in einem Vakuum der Gesellschaft, sondern vielmehr ist unser Leben in weiten Teilen

⁶⁸⁸ Seitter 1999, S. 418

⁶⁸⁹ Ebd.

⁶⁹⁰ Ebd.

⁶⁹¹ Vgl. Beck 1995, S. 5

⁶⁹² Vgl. Schroer 1997, S. 422

⁶⁹³ Vgl. Hitzler 1997, S. 57

durch standardisierte, institutionelle Vorschriften mitbestimmt. Der Eindruck von absoluter Selbstbestimmung in Zeiten der Globalisierung und Individualisierung ist nichts weiter als ein trügerischer Schein. So bedeutet Individualisierung eine neue „paradoxe Form der Vergesellschaftung“⁶⁹⁴. Richtig ist vielmehr, daß die Freisetzung der Individuen aus traditionellen Bindungen begleitet ist von einer stärkeren Abhängigkeit von Staat und Arbeitsmarkt, also von unpersönlichen Organisationen und Institutionen. Die Befreiung aus den direkten und persönlichen Abhängigkeiten und der Wechsel in abstraktere Abhängigkeitsbeziehungen, mit formaleren und allgemeineren Regelungen, die auch nur einzelne Facetten der Person betreffen, eröffnet nämlich Spielräume und Verlässlichkeit⁶⁹⁵. Ulrich Beck nennt dieses Paradox ‘institutionellen Individualismus’⁶⁹⁶. Daß aber der Begriff ‘Individualisierung’ doch immer noch Teil der Begrifflichkeit ist, scheint nicht ein Zufallsprodukt, sondern bewußt gewählt zu sein. Denn aller Vorgaben zu Trotz ist es letztendlich Aufgabe des Individuums, eine biographische Lösung systematischer Widersprüche zu finden. Das Individuum übernimmt somit das Management, zum Teil selbstgewählte und zum Teil aufoktroierte Lebensmuster und -inhalte miteinander zu verknüpfen und daraus ein sinnvolles eigenes Leben, eigene Subjektposition und damit eine eigene Haltung zu gestalten.

Waren es früher noch kollektive und vor allem familiäre Traditionen, die das eigene Leben strukturierten, so sind es heutzutage hauptsächlich Institutionen, die den Individuen Strukturen vorgeben. Zugleich sind diese Strukturen so wechselhaft und instabil, daß es wiederum Aufgabe des Individuums ist, aus der gewonnenen Freiheit Lebenssinn zu machen, und zwar durch selbstbestimmte Entscheidungen für eine produktive Lebenspraxis. Hitzler zufolge wird diese Sinngebung somit „zu einer privaten Angelegenheit des einzelnen Akteurs“⁶⁹⁷. Denn trotz aller gewonnenen Freiheit verspürt der Einzelne Druck, Lebensentscheidungen eigenverantwortlich zu thematisieren und anschließend zu organisieren. Denn auch mit dem Wegfall von bindenden Traditionen kann und will der Mensch sein Leben oft nicht wahllos dem Schicksal überlassen, sondern muß sich der Herausforderung stellen im ständigen Machtkampf gegen die Konkurrenz auf individuelle Weise zu behaupten, manchmal gar seinen eigenen Lebenslauf gegen unzählige andere Entscheidungsmöglichkeiten zu verteidigen und zu rechtfertigen. Immer in der Gewißheit, daß es neben der getroffenen Entscheidung auch andere ebenso richtige oder falsche Entscheidungen gegeben hätte: „Die einzelnen werden zu Akteuren, Konstrukteuren, Jongleuren, Inszenatoren ihrer Biographie, ihrer Identität, aber auch ihrer sozialen Bindungen und Netzwerke“. Der Preis der Einzigartigkeit kann jedoch eine gewisse Instabilität, und auf persönlicher Ebene das Gefühl von Unsicherheit fordern. Eine ‘Bastelbiographie’ ist zugleich auch immer eine ‘Risikobiographie’⁶⁹⁸.

So fragt sich das Individuum selbstverständlich, nach welchen Anweisungen es seine Biographie basteln soll. Es sucht nach einem Spielplan, der nicht gefunden werden kann: „Aber alle müssen mitspielen, müssen ihre Existenz selber basteln - und zwar zunehmend ohne auch nur einigermaßen verlässliche Anleitungen“⁶⁹⁹. Allerdings ist mit dieser Gewißheit das Leben jedes Einzelnen nicht bis die totale Beliebigkeit unabhängig und somit nahezu hilflos. Die strukturellen Bedingungen und Disziplinierungsmaßnahmen des Staates, aber auch die Einwirkungen des Arbeitsmarktes sorgen für Standardisierungen und Normierungen,

⁶⁹⁴ Beck 1995, S. 10

⁶⁹⁵ Vgl. Beck/Sopp 1997, S. 14

⁶⁹⁶ Vgl. Beck 2000, S. 199

⁶⁹⁷ Hitzler 1997, S. 57

⁶⁹⁸ Beck 1995, S. 11

⁶⁹⁹ Hitzler 1997, S. 57

die zumindest von der Außenperspektive eben keinen Zerfall in Millionen von absolut unvergleichbaren Lebensläufen bedeuten, sondern durchaus Muster erkennen lassen⁷⁰⁰.

Da heutzutage Normalität nicht mehr die Norm bedeutet, erscheint es uns sogar schon zweifelhaft und unnormal, wenn ein Leben in stets vorgeplanten und geordneten Bahnen abläuft - erwächst daraus doch vielfach der Wunsch oder der Zwang, ein unkonformes Leben zu leben: „Es wird die Norm, nicht konform zu sein“⁷⁰¹. Im eigenen Leben muß man sich, wie so oft, demnach entscheiden, ob das Leben ein originäres Leben oder das gewählt standardisierte sein soll. Die Betonung liegt in diesem Fall auf dem Zusatz ‘gewählt’, denn nicht eine zufällige, sondern ausschließlich eine bewußte Entscheidung schließt konventionelle und traditionelle Lebensmuster mit ein. Es bedarf in jeden Fall einer begründeten Entscheidung für die eingenommene eigene Haltung. Infolgedessen sieht sich der Einzelne genötigt, von sich aus aktiv zu werden, etwas zu tun, Ideen zu entwickeln, kreativ zu werden, oder anders ausgedrückt, bessere Chancen zur Lebensbewältigung hat der dynamische, selbstreflexive, risikobereite, stets kreative und innovative Sozialtypus.

An dieser Stelle können wir nun fragen, was Globalisierung der Biographie angesichts des sich vollziehenden Übergangs von einer Ortsmonogamie zur Ortspolygamie meint? Beck schreibt hierzu: „Im globalen Zeitalter ist das eigene Leben nicht mehr seßhaft oder an einen bestimmten Ort gebunden. Es ist ein Reiseleben“ und ein Nomadenleben. Hiermit wird die in der Soziologie inzwischen weit verbreitete Auffassung unterstützt, daß eine nationalstaatlich denkende Wissenschaft obsolet geworden ist. Erfahrungshorizonte beschränken sich nicht mehr ausschließlich auf persönliche und lokale Wahrnehmungen, sondern das eigene Leben wird mitbestimmt durch Ereignisse auf der anderen Seite der Erde⁷⁰². Bedeutsam wird immer mehr ein Weltbild, das die engen räumlichen Grenzen des Nationalstaates überwinden kann und den Blut- und Boden-Ideologien keine Chance mehr gibt: „Die Auflösung und Abschwächung klassischer industriegesellschaftlicher Vergemeinschaftungs- und Vergesellschaftungsformen führt danach zu einem Zerfall der kollektiv geteilten Werte, Normen, Handlungsmustern und -orientierungen“⁷⁰³. Dennoch, oder vielleicht auch gerade deswegen, haben die so selten gewordenen Traditionen vielerorts wieder Hochkonjunktur. Beck argumentiert folglich, daß ein neuzeitliches Erkranken fundamentalistischer Strömungen als eine Reaktion auf die Folgen der Globalisierung und Individualisierung zurückzuführen ist⁷⁰⁴.

Nicht nur große ‘Symbolwelten’ zerbrechen oder verlieren an Bedeutung, sondern gleichfalls auch traditionelle Rollenstereotypen von Frau und Mann. Dies wiederum wirkt sich auf das Zusammenleben der einzelnen Individuen aus. Es ist fraglich, ob heutzutage noch ein Beziehungsleben möglich ist, wenn die Einzelnen nur sich selbst und keiner Tradition, ‘Leitkultur’ und Rollenstereotypen unterworfen sind: „Dieser paradoxe Zusammenhang zwischen der Freisetzung, der damit verbundenen anwachsenden Freiheit und der wachsende Unsicherheit in der Beziehung zu anderen Personen beruht eben darauf, daß gleiches auch für den anderen gilt“⁷⁰⁵. Damit ist gemeint, daß das Bedürfnis nach individueller Freiheit und Selbstverwirklichung auch in den Grenzen einer Beziehung nicht halt macht und diese vielfach sogar sprengt. Eigenes und soziales Leben müssen neu aufeinander abgestimmt werden.

⁷⁰⁰ Vgl. Beck/Sopp 1997, S. 12

⁷⁰¹ Beck 2000, S. 203

⁷⁰² Vgl. Beck 2000, S. 204

⁷⁰³ Beck/Sopp 1997, S. 10

⁷⁰⁴ Vgl. ebd.

⁷⁰⁵ Ebd., S. 15

Das eigene Leben wird zu einem ständigen Reflektieren seiner selbst. Der Mensch betreibt heutzutage permanente 'soziale Reflexion', um die Widersprüchlichkeiten, die auf ihn einwirken überhaupt verarbeiten zu können und ihm eine Balance zu geben. Dazu ist Beck zufolge ein 'aktives Management' nötig⁷⁰⁶. Verdeutlichen läßt sich dies beispielsweise an den divergenten Erwartungen, Voraussetzungen und Ansprüchen, die ein Leben in der Migration für Migranten und besonders deren Kinder mit sich bringt. Die Vielzahl sozialer Kreise, in denen sie sich bewegen, offerieren vielfältige Optionen in bezug auf das eigene Leben eben dieser Migranten. Geprägt ist diese Vielfalt durch den Wegfall von 'Entweder-Oder-Entscheidungen' und von 'Kontroll-Normen' hin zu sogenannten 'Konstitutiv- oder Ermöglichungsnormen'. Das Entscheidungsspektrum erscheint beinahe unüberschaubar⁷⁰⁷. Das Zeitalter des eigenen Lebens ist indes nicht bedroht durch einen verstärkten Werteverfall oder ausgeprägter Ich-Sucht, hingegen vielmehr durch die nicht existierende Übertragung dieser neuen Lebensformen in politisch-öffentliche Themen. Momentan erfährt die Reflexion des eigenen Lebens nämlich eher einen immensen Rückfall ins Private⁷⁰⁸.

Individuen, im herkömmlichen Sinne 'Unteilbare', verschwinden mit den Dekonstruktionen der Moderne. Das Individuum zeichnet sich im Gegenteil gerade heute durch das 'Teilbare' aus. Heutige Lebensverzweigungen sind nicht mehr wie früher nach innen und außen durch Kirche, Staat und Klasse verschlossen, sondern von unendlich zergliederter Vielheit und Widersprüchlichkeit gekennzeichnet. Das 'Dividuum' ist zerfallen in „sein immer empfindlicheres, selbstbeobachtendes Sensorium und in die unüberschaubare Menge seiner diskontinuierlichen, heterogenen, zufälligen und widersprüchlichen Objektivierungen“⁷⁰⁹. Diese Vielheit und Fremdheit des eigenen Lebens wird sowohl globalisiert als auch politisiert. Globalisierung ist nicht mehr ein Prozeß, der sich 'irgendwo draußen' abspielt, sondern ein Vorgang, der das eigene Leben direkt betrifft, indem er Bedingungen schafft, mit denen sich das eigene Leben überall unmittelbar auseinandersetzen muß. Der Fernsehzuschauer als 'virtueller Weltbürger' ist beispielsweise direkt mit der Welt verkabelt und läßt damit das Fremde in sein Leben hineinbrechen. Keiner kann sich ganz dem Netz der Globalisierung entziehen, egal ob wir es wollen oder nicht. Auch Nationalstaaten können sich vor globalen Entwicklungen nicht abschotten.

An dieser Stelle bricht auch Beck mit der Legende einer 'territorialen Theorie der Identität'. Die Gefahr, die er bei dieser eingeschränkten Sichtweise heraushebt, ist die Ausblendung zunehmend ambivalenter Identitäten und die Beschränkung auf ein angeblich scharf konturierbares Konstrukt Identität. Daß dies unser Zeitalter aber gar nicht mehr zuläßt, und man selbst die Vielfalt der Identitäten als Zugewinn anstatt als Verlust der eigenen Verortung erkennen muß, wird häufig übersehen oder im schlimmsten Fall verdrängt⁷¹⁰. Die (berufliche) Zukunft in einer Risiko-Weltgesellschaft gehört jedoch geradezu den Spezialisten des Zusammenhangs: „In der Risikogesellschaft werden derart der Umgang mit Angst und Unsicherheit biographisch und politisch zu einer zivilisatorischen Schlüsselqualifikation und die Ausbildung der damit angesprochenen Fähigkeiten zu einem wesentlichen Auftrag, auch der Universität“. An dem Erwerb dieser Schlüsselqualifikation wird sich unsere Gesellschaft aber Beck zufolge spalten⁷¹¹.

⁷⁰⁶ Beck 2000, S. 206

⁷⁰⁷ Ebd., S. 207

⁷⁰⁸ Ebd.

⁷⁰⁹ Beck 1995, S. 39

⁷¹⁰ Ebd., S. 144

⁷¹¹ Ebd., S. 110 f

Mit dem Ausdruck 'fremdes eigenes Leben' kennzeichnet Beck die 'Welt der Ambiguitäten', in der wir leben. Demnach sind die Vielheit und Fremdheit des eigenen Lebens erst mit der Zersplitterung der Moderne entstanden⁷¹². Die Sozialethik des eigenen Lebens ergibt sich dabei also aus der Suche nach neuen Sozialbindungen und Solidaritäten, der Freiheit, traditionelle Rollenvorgaben zu unterlaufen oder zu überwinden, eigene Wünsche zu äußern und ihnen nachzugeben und das Andere als Voraussetzung des Eigenen anzuerkennen. Dem Leben wird also erst durch Selbstverpflichtung ein Sinn gegeben. Daraus entsteht eine Freiheitsparadoxie: Ich muß mich freiwillig verpflichten, von der eigenen Freiheit keinen oder nur sehr eingeschränkten Gebrauch zu machen: „Es geht also um die Selbstüberwältigung, Selbstfesselung der fremden Freiheit um der eigenen Freiheit und der gemeinsamen Sache willen“. Beck nennt dieses Bindungsideal die 'freiwillige kettenfreie Selbstfesselung', in denen selbstgewählte Sorge für den anderen als Selbstbegrenzung des eigenen Lebens erfahrbar wird. Ein im eigenen Leben eingelassener ethischer Werteuniversalismus soll vor Werterelativismus schützen. Werte der Unverletzlichkeit des Lebens, universelle Menschenrechte, die Erhaltung des Lebens und der Natur und die Sorge darum werden erst durch ihre Verletzung zum Beispiel in Katastrophensituationen wie Tschernobyl bewußt⁷¹³. Das eigene Leben ist m.a.W. ein Ausdruck der ethischen, gesellschaftspolitischen sowie pädagogischen Reflexion des eigenen Lebens auf das mitbestimmende Andere und Fremde. Die gesellschaftspolitische Haltung des eigenen Lebens weist m.E. insofern auf die eigene erfahrungs- und biographiebedingte Subjektposition hin. Und interkulturelle Haltung stellt dementsprechend ein erfahrungs- und biographiebedingtes Verhalten des eigenen Lebens dar, das Ausdruck der ethischen Verantwortung vor dem Anderen und gesellschaftspolitische Anerkennung des Anderen ist und das Handeln des Subjekts in seiner Lebenswelt anleitet.

⁷¹² Beck 1995, S. 44

⁷¹³ Ebd., S. 118

10. Die pädagogische Dimension der Interkulturalität

Die ethische Dimension der Interkulturalität hebt die voraussetzungslose Anerkennung des Anderen und die Verantwortung vor ihm hervor. Die ethische Anerkennung ist eine voraussetzungslose Anerkennung, weil sie die Anerkennung der Existenz des Anderen (Menschen, Natur) schlechthin meint. Als Konsequenz der 'Dialektik der Aufklärung' und der Vernichtungspolitik der Nazis stellt eine postmoderne Ethik fest: Wir haben eine Verantwortung vor dem Anderen!

Die gesellschaftspolitische Dimension der Interkulturalität als soziale Anerkennung eines empirischen Anderen setzt die ethische Anerkennung des Anderen also voraus. Denn ohne ein Gefühl der Verantwortung für die Existenz und Würde des Anderen sind die Etablierten gar nicht in der Lage, die Relevanz des Anderen gesellschaftspolitisch anzuerkennen. Es kommt zu keiner ernstgemeinten Interaktion, Kommunikation und Austausch. Denn solange wir die anderen Menschen nur als Belastung und Problem⁷¹⁴ ansehen, empfinden wir auch keinen Bedarf nach ihrer Einbeziehung in unsere Lebenswelt. Die gesellschaftspolitische Dimension einer postmodernen Theorie der Interkulturalität meint die gegenseitige soziale Anerkennung als Wiedererkennung und Stiftung unter den Prämissen einer globalisierten Einwanderungsgesellschaft. Sie findet, soweit sie überhaupt stattfindet, in einem alltäglichen intersubjektiven Dazwischen statt und wendet sich sowohl an Einheimische als auch an Migranten. Dieses alltägliche Dazwischen könnte als Ort der Vergesellschaftung die Schule, ein Fort- und Weiterbildungsseminar, der Arbeitsplatz, der soziokulturelle Verein, der Stadtteil, das Fernsehen oder das Internet als Medium der Kommunikation usw. sein.

Die postmoderne gesellschaftspolitische Anerkennung ist eine Subversion der nationalstaatlichen Identitätspolitik in einer globalisierten Weltgesellschaft, in der wir direkt und indirekt unter dem Einfluß des Anderen stehen. Eine postmoderne Anerkennungspolitik stellt sich ebenfalls als eine Herausforderung für die nationalstaatlich organisierten Gesellschaften Westeuropas dar, die sich nun in mancherlei Hinsicht in einem Übergang zu einer europäischen Union befinden. Und sie hebt den Dekonstruktionscharakter unserer eigenen postmodernen Kultur als Haltung hervor, mit der wir unsere je eigene Subjektpositionen in unserer Lebenswelt zusammenbasteln bzw. konstruieren. Deshalb ist die gesellschaftspolitische Anerkennung der Differenz auf die Praxis einer pluralen Demokratie angewiesen. Eine verbindliche gesellschaftspolitische Anerkennung und Achtung dieser divergenten Lebenswelten in einer Gesellschaft wie der Bundesrepublik Deutschland ist zwar durchaus durch das Grundgesetz und die nationale und europäische Rechtsprechung geschehen, allerdings solange die Migranten als gleichberechtigte Staatsbürger in Deutschland nicht faktisch und mental anerkannt sind, können sie nicht wirklich an demokratischen Anerkennungskämpfen teilhaben, bleibt so die politische Forderung nach Anerkennung des Grundgesetzes eine einseitige Angelegenheit der 'Dominanzgesellschaft'. Gesellschaftspolitisch müssen daher die postmodernen Vergesellschaftungsformen anerkannt werden.

Es stellt sich nun vor diesem Hintergrund schließlich die Frage, woran die pädagogische Dimension einer postmodernen Interkulturalität besteht? Und wie können wir die postmoderne Interkulturalität als anerkennende Haltung pädagogisch fördern bzw. praktizieren? Denn: „Lernen' heißt nicht wechselseitige Bestätigung des Bestehenden, sondern Interesse an der Differenz, an der Sicht des Andersdenkenden, an der reflexiven Vergewisserung, warum wir so und nicht anders denken und beobachten“⁷¹⁵.

⁷¹⁴ Vgl. exemplarisch die diversen Beiträge in: Griese / Kürsat-Ahlers/ Schulte / Vahedi / Waldhoff <Hg.> (2002)

⁷¹⁵ Vgl. Siebert 1994, S. 57 f

Unsere Haltungen in unseren Lebenswelten und unsere Erlebnisse der Welt sind subjektiv gedeutete Haltungen, wobei diese Bedeutungen vor allem durch symbolische Interaktionen mit unseren Bezugspersonen und durch unsere Vergesellschaftungsprozesse zustande kommen. Unser Handeln in der Alltagswelt, die aus 'symbolischen Sinnwelten' besteht, erfolgt auf der Grundlage dieser Deutungsmuster⁷¹⁶. Unsere Lebenswelt besteht, dekonstruktivistisch gesehen, vor allem aus sprachlichen und sozialen Deutungsmustern, die Kommunikation ermöglicht oder eben verunmöglicht: „Wer über 'Definitionsmacht' verfügt, kann auch Macht über Menschen ausüben. Stigmatisierungen und Ausgrenzungen von Minderheiten erfolgen auch durch Sprache, durch 'Zuschreibungen'“⁷¹⁷. Sprache verbindet und Sprache trennt, aber die Kommunikation über unsere Weltbilder und unsere Lebenswelten ist ein unverzichtbarer Bestandteil von Bildungsarbeit: „Gerade weil wir lebensgeschichtlich geprägte unterschiedliche Erfahrungen gemacht haben, müssen die Differenzen und unterschiedlichen Deutungen zur Sprache gebracht und verglichen werden. 'Lernen' heißt nicht wechselseitige Bestätigung des Bestehenden, sondern Interesse an der Differenz, an der Sicht des Andersdenkenden, an der reflexiven Vergewisserung, warum wir so und nicht anders denken und beobachten“⁷¹⁸.

Weit über eine Million Schüler nichtdeutscher Herkunft besuchen in der Bundesrepublik Deutschland die allgemeinbildenden Schulen: „In Niedersachsen beträgt ihr Anteil nach der letzten Schulstatistik des MK in der Grundschule 8,2%, in den Sonderschulen für Lernbehinderte (Schulen für Lernhilfe) 21,2%, in der Hauptschule 11,9%, in der Realschule 4,9% und am Gymnasium 2,8%. Ohne Abschluß verlassen 22,9% der ausländischen Schüler/innen die Schule, 2,5% machen das Abitur“⁷¹⁹. Dabei stellen die Untersuchungen zur Situation der Schüler nichtdeutscher Herkunft fest, daß „ausländische Schülerinnen und Schüler offensichtlich immer noch nicht die gleichen (Bildungs)Chancen wie deutsche“ haben. Verantwortlich für die ungleichen Bildungschancen sind sicherlich nicht „mangelnde Intelligenz und Begabungsressourcen“ dieser Schüler. Deshalb stellt sich die berechtigte Frage: „Wie kann dieses Phänomen erklärt werden und wie müßte man darauf reagieren?“ Und noch eine weitere Feststellung: „Die Lage der Aussiedlerkinder ist übrigens ähnlich“⁷²⁰.

Aus der Sozialisationsforschung über Heranwachsende wissen wir, daß „die zentralen Prozesse der Sozialisation und Identitätsentwicklung eine produktive Auseinandersetzung“ der Heranwachsende mit ihrer Lebenswelt bzw. sozialer Umwelt beinhalten. Dabei müssen Kinder und Jugendliche der zweiten und dritten Generation ständig „zwei Kulturen verarbeiten, die sich nicht selten in wesentlichen Fragen (Werte und Normen, Alltagskultur, religiöse Bindungen) unterscheiden“. Eine produktive Auseinandersetzung mit dem eigenen Leben, mit der eigenen interkulturellen Lebenswelt also, stellt sich den Schülern mit einem Migrationshintergrund als eine Herausforderung dar, die kaum von den deutschen Schulen unterstützt wird: „Sie verlangt die Orientierung an deutscher Kultur und Sprache“⁷²¹. Trotz inzwischen zahlreicher Konzepte über 'Interkulturelle Bildung und Erziehung, trotz der Zwei- bzw. Mehrsprachigkeit von inzwischen vielen Schülern und trotz der vorfindbaren interkulturellen Vergesellschaftungsformen wird immer noch eine monokulturelle Erziehung und Haltung an deutschen Schulen praktiziert. Die Monokulturalität der Erziehung führt aber dazu, daß die Interkulturalität, Heterogenität und Mehrsprachigkeit von Schülern (das heißt

⁷¹⁶ Vgl. Berger/Luckmann 1990

⁷¹⁷ Vgl. Siebert 1994, S. 55 f

⁷¹⁸ Ebd., S. 57 f

⁷¹⁹ Vgl. Bönsch 1999 b, S. 11

⁷²⁰ Vgl. ebd.

⁷²¹ Vgl. ebd.

die Adressaten der Erziehung) keine entsprechende Achtung und Anerkennung, vor allem im alltäglichen Unterricht, erfahren.

Die Nicht-Einbeziehung der Interkulturellen Lebenswelten von Schülern aus Migrantenfamilien suggeriert, dass „sie keine öffentliche Bedeutung“ haben. Es kommt „schnell zu Distanzempfindungen, die gesellschaftlich-politisch-sozialpsychologische Bedeutung haben (z.B. sehr konkret für außerschulische Kontakte)“⁷²². Die Anerkennung und Einbeziehung der Interkulturalität der Lebenswelten von Schülern nichtdeutscher Herkunft im Bildungssystem und in die Gesamtkonzeption des Unterrichts hat m.E. sicherlich große gesellschaftspolitische Bedeutung für Schule, für Schüler und auch für deren Eltern. Die Institution Schule kann aufgrund weiterer Migrationen nach Deutschland nicht auf Dauer monokulturell arbeiten, wenn sie in immer zunehmender Weise von Schülern mit einem Migrationshintergrund besucht wird. Ebenfalls kann die deutsche Schule aufgrund der enormen gesellschaftlichen Ausdifferenzierungen und deren Einflüsse im eigenen Leben der Schüler als Folge der Globalisierungsprozesse kaum noch weiter ihren ‘monokulturellen Habitus’ (I. Gogoloin) rechtfertigen: „Die forcierte monolinguale Einstellung der Schule verhindert eine ungestörte individuelle“ Auseinandersetzung der Schüler mit ihrer Lebenswelt und schlägt keine Brücke zwischen dem ‘System’ und der ‘Lebenswelt’. Dabei ist eine der zentralen Aufgaben der Schule die Vermittlung von Schlüsselqualifikationen und Kompetenzen in einer unübersichtlichen gewordenen globalisierten Welt, die immer pluraler und ausdifferenzierter, damit auch komplexer und bunter, wird. Eine produktive und anerkennende Einbeziehung der Lebenswelten von Schülern und die Berücksichtigung ihrer Migrationshintergründe erleichtert den Weg dorthin! Die Schule kann nur davon profitieren und damit auch einen Beitrag zur gegenseitigen Anerkennung zwischen Schule, Schülern und Elternschaft leisten: „Jeder Mensch hat ein Recht auf Förderung seiner Entwicklung und auf Erziehung zu einer eigenverantwortlichen und gemeinschaftsfähigen Persönlichkeit“⁷²³. Die Anerkennung der Lebenswelten von Schülern mit einem Migrationshintergrund fördert das Selbstvertrauen bei ihnen und fördert wiederum ihr Vertrauen in die gesellschaftlichen und politischen Institutionen der Bundesrepublik Deutschland und leistet damit einen beachtlichen Beitrag zur staatsbürgerlichen Erziehung.

Für die Berücksichtigung der pädagogischen Dimension der Interkulturalität ist daher die Beantwortung der Frage wichtig, ob und unter welchen Bedingungen pädagogische Projekte ‚anerkennende Haltungen‘ bei ihren Bildungsadressaten fördern können. Wünschenswert ist ebenfalls eine didaktische Behandlung im Rahmen einer postmodernen Theorie der Interkulturalität als anerkennende Haltung, die theoretisch-terminologisch konsequent die monokulturelle Haltung der modernen Pädagogik dekonstruiert. Die pädagogischen Konsequenzen dieser Arbeit folgen nicht stringent der theoretischen Analyse der vorangehenden Kapitel – vielleicht, weil dies beim Stand der Diskussion auch nicht möglich ist. In selbstkritischer Absicht und nach Absprache und Empfehlung meiner Referenten wird deshalb das vorliegende Kapitel der Dissertation über die pädagogische Dimension der Interkulturalität als anerkennende Haltung nicht weiter referiert.

⁷²² Vgl. ebd., S. 12

⁷²³ Vgl. Hubert 1999, S. 13

11. Literaturverzeichnis

- Adorno, Th. W. (1963): Kierkegaards Lehre von der Liebe. In: Ders. (1963): Kierkegaard. Konstruktion des Ästhetischen. Frankfurt am Main
- Adorno, Th. W. (1972): Kultur und Verwaltung. In: Ders., Gesammelte Schriften, Bd. 8. Frankfurt am Main, S. 122-146
- Adorno, Th. W. (1973): Negative Dialektik. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 6. Frankfurt am Main
- Adorno, Th. W. (1974): Versuch, das Endspiel zu verstehen. In: Ders.: Gesammelte Schriften, Bd. 11. Frankfurt am Main 1974
- Adorno, Th. W. (1982): Minima Moralia. Frankfurt am Main
- Akpinar, Ü. / López-Blasco, A. / Vink, J. (1979): Pädagogische Arbeit mit ausländischen Kindern und Jugendlichen. Bestandsaufnahme und Praxishilfen. 2. Auflage, München
- Akpinar, Ü. (1981): Menschen zweiter Klasse? Probleme mit der Identität und dem Identitätsbegriff. In: Ästhetik und Kommunikation. Beiträge zur politischen Erziehung. H. 44/1981, S. 98-101
- Albrecht-Heide, A. (1979): Grundlagen der Migrationsforschung. Berlin
- Assmann, A. / Friese, H. <Hg.> (1998): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3. Frankfurt am Main
- Auernheimer, G. (1984): Ausländerforschung. In: Ders. <Hg.> (1984): Handwörterbuch Ausländerarbeit. Weinheim und Basel
- Auernheimer, G. (1985): Problematische Rezeption einer Sozialisationstheorie. In: Informationsdienst zur Ausländerarbeit. H. 3/1985
- Bade, K. J. <Hg.> (1992): Deutsche im Ausland - Fremde in Deutschland. Migration in Geschichte und Gegenwart. München
- Bade, K. J. (1992a): Paradoxon Bundesrepublik: Einwanderungssituation ohne Einwanderungsland. In: Bade, K. J. <Hg.> (1992), S. 393-401
- Bade, K. J. (1994a): Ausländer, Aussiedler, Asyl in der Bundesrepublik Deutschland. In: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung <Hg.> (1994): aktuell - kontrovers. Hannover
- Bade, K. J. (1994b): Ausländer, Aussiedler, Asyl. Eine Bestandsaufnahme. München
- Bade, K. J. (1994 c): Das Manifest der 60. Deutschland und die Einwanderung. München
- Bald, D. und et al (1978): Die Liebe zum Imperium. Bremen
- Barkowski, H. (1984): Interkulturelles Lernen oder die Mauer im eigenen Kopf. Überlegungen nach einem Jahrzehnt DfaA. In: Essinger, H. / Ucar, A. <Hg.> (1984): Erziehung in der multikulturellen Gesellschaft. Versuche und Modelle zur Theorie und Praxis einer Interkulturellen Erziehung. Baltmannsweiler
- Bauman, Z. (1995): Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit. Frankfurt/Main
- Beck, U. / Vossenkuhl, W. / Ziegler, U. E. <Hg.> (1995): Eigenes Leben: Ausflüge in die unbekannte Gesellschaft, in der Wir leben. München
- Beck, U. / Sopp, P. <Hg.> (1997): Individualisierung und Integration: Neue Konflikte und neuer Integrationsmodus? Opladen
- Beck, U. (1997): Was ist Globalisierung? Frankfurt am Main
- Beck, U. <Hg.> (1998): Perspektiven der Weltgesellschaft. Frankfurt am Main
- Beck, U. (2000): Eigenes Leben in einer entfesselten Welt: Individualisierung, Globalisierung und Politik. In: Hutton, W. / Giddens, A. <Hg.> (2000)
- Beck-Gernsheim, E. (1998): Schwarze Juden und griechische Deutsche. Ethnische Zuordnung im Zeitalter der Globalisierung. In: Beck, U. <Hg.> (1998)
- Becker, H., Wolfstetter, L. und Gomez-Muller, A. <Hg.> (1985): Michel Foucault. Freiheit und Selbstsorge. Frankfurt am Main

- Benedikt, M. / Burger, R. <Hg.> (1986): Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts. Wien
- Benz, W. <Hg.> (1983): Die Bundesrepublik Deutschland. Bd. 2: Gesellschaft. Frankfurt am Main
- Berger, P. L. und Luckmann, T. (1990): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt am Main
- Bhabha, H. K. (1997): Verortung der Kultur. In: Bronfen / Marius / Steffen <Hg.> (1997)
- Bielefeld, U. <Hg.> (1991): Das Eigene und das Fremde. Hamburg
- Bönsch, M. / Vahedi, M. <Hg.> (1999 a): Zukunft der Bildungsfragen - Bildungsfragen der Zukunft aus interdisziplinärer Sicht. Texte zu einem wichtigen, aber ungeklärten Thema. Hannover
- Bönsch, M. (1999 b): Das ist immer noch ein Problem! In: 'BETRIFFT' 2/99, Hannover
- Bönsch, M. (2000): Variable Lernwege. Ein Lehrbuch der Unterrichtsmethoden. Paderborn
- Bohn, V. <Hg.> (1987): Romantik, Literatur und Philosophie. Frankfurt am Main
- Boos-Nünning, U. / Hohmann, M. / Reich, H. H. (1976): Integration ausländischer Arbeitnehmer. Schulbildung ausländischer Kinder. Bonn
- Boos-Nünning, U. (1976 a): Lernprobleme und Schulerfolg. In: Hohmann, M. <Hg.> (1976)
- Boos-Nünning, U.: Situationsanalyse (1976 b). In: Boos-Nünning/Hohmann/ Reich (1976)
- Borelli, M. (1979): Fremdarbeiter/Gastarbeiter/Arbeitsmigranten - Ökonomie und Politik. Stuttgart
- Borrelli, M. <Hg.> (1986 a): Interkulturelle Pädagogik. Positionen - Kontroversen - Perspektiven. Baltmannsweiler
- Borelli, M. (1986 b): Interkulturelle Pädagogik als Bildungstheorie? In: Ders. (1986a), S. 1-8
- Borrelli, M. (1986 c): Interkulturelle Pädagogik als pädagogische Theoriebildung: Hypothesen zu einem (neuen) Bildungsbegriff. In: Ders. (1986a), S. 8-36
- Bourdieu, P. (1982): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt am Main
- Bourdieu, P. (1983): Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital. In: Kreckel, R. <Hg.> (1983): Soziale Ungleichheiten. Sonderband 2 der Sozialen Welt. Göttingen
- Briel, H. M. (1993): Adorno und Derrida. Oder wo liegt das Ende der Moderne? New York
- Bronfen, E. / Marius, B. / Steffen, Th. <Hg.> (1997): Hybride Kulturen: Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen
- Butler, J. (1991): Das Unbehagen der Geschlechter. Frankfurt am Main
- Butler, J. (1997): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts.
- Butler, J. (1998): Haß spricht. Zur Politik des Performativen. Berlin
- Chmielorz, A. (1985): Der Europarat und die Migration in Europa. Pädagogische Diskussionen in seinen Gremien und die Entwicklung von Konzepten für den Unterricht von Migrantenkindern. Frankfurt/Bern
- Claussen, Detlev (1988): Nach Auschwitz. Ein Essay über die Aktualität Adornos. In: Diner <Hg.> (1988)
- Culler, J. (1994): Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie. Reinbek
- Czock, H. / Radtke, F.-O. 1984: Sprache - Kultur - Identität. Die Obsessionen der Migrationspädagogen. In: Stüwe, G. / Peters, F. (1984)
- Czock, H. (1993): Der Fall Ausländerpädagogik. Erziehungswissenschaftliche und bildungspolitische Codierungen der Arbeitsmigration. Frankfurt am Main
- Daus, R.(1983): Die Erfindung des Kolonialismus. Wuppertal
- Dederichs, E. (1973): Die soziale und schulische Situation der Kinder ausländischer Arbeitnehmer in der BRD. In: Theorie und Praxis der sozialen Arbeit. H. 12/1973, S. 470-474
- Derrida, J. (1972): Die Schrift und die Differenz. Frankfurt am Main

- Derrida, J. (1974): *Grammatologie*. Frankfurt am Main
- Derrida, J. (1976): *Randgänge der Philosophie*. Frankfurt/Berlin/Wien
- Derrida, J. (1979): *Die Stimme und das Phänomen*. Frankfurt am Main
- Derrida, J. (1982): *Die Postkarte. Von Sokrates bis an Freud und Jenseits*. Berlin
- Derrida, J. (1983): *Grammatologie*. Frankfurt am Main
- Derrida, J. (1986): *Positionen*. Graz/Wien
- Derrida, J. (1987): *Der Entzug der Metapher*. In: Bohn, V. <Hg.> (1987)
- Derrida, J. (1988): *Randgänge der Philosophie*. Wien-Graz
- Derrida, J. (1991): *Gesetzeskraft. Der mythische Grund der Autorität*. Frankfurt am Main
- Derrida, J. (1996): *Marx' Gespenster*. Frankfurt am Main 1996
- Derrida, J. (1997) : *Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen*. 7. Auflage, Frankfurt am Main
- Descombes, V. (1981): *Das Selbe und das Andere*. Frankfurt am Main
- Deutsche Shell <Hg.> (2000): *Jugend 2000*. Band I. Opladen
- Dickopp, K.-H. (1984): *Aspekte einer theoretischen Begründung von interkultureller Erziehung*. In: Reich / Wittek <Hg.> (1984)
- Diederichsen, D. <Hg.> (1993): *Yo Hermeneutics! Schwarze Kulturkritik. Pop, Medien, Feminismus*. Berlin
- Diederichsen, D. (1995): *Wie aus Bewegungen Kulturen und aus Kulturen Communities werden*. In: Fuchs, G. / Moltmann, B. / Prigge, W. <Hg.> (1995): *Mythos Metropole*. Frankfurt am Main
- Diner, D. <Hg.> (1988): *Zivilisationsbruch. Denken nach Auschwitz*. Frankfurt am Main
- Diner, D. (1988): *Aporie der Vernunft*. In: Ders. (1988)
- Dittrich, E. J. / Radtke, F.-O.<Hg.> (1990): *Ethnizität. Wissenschaften und Minderheiten*. Opladen
- Dohse, K. (1981): *Ausländische Arbeiter und bürgerlicher Staat. Genese und Funktion von staatlicher Ausländerpolitik und Ausländerrecht. Vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik Deutschland*. Königstein/Ts
- Düttmann, Alexander G. (1997): *Zwischen den Kulturen*. Frankfurt am Main
- Dumont, L. (1991): *Individualismus. Zur Ideologie der Moderne*. Frankfurt/Main-New York
- Ecker, G. (1990): *Dekonstruktion?* In: AN. SCHLÄGE 3/1990
- Elias, N. (1989): *Über den Prozeß der Zivilisation*. Frankfurt am Main
- Engelmann, P. (1997): *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart
- Esser, Hartmut (1983): *Gastarbeiter*. In: Benz (1983)
- Essinger, Helmut (1984): *Pädagogische Ausbildung (für Erzieher, Sozialarbeiter, Sozialpädagogen)*. In: Auernheimer (1984a), S. 244-247
- Essinger, Helmut (1986): *Interkulturelle Pädagogik*. In: Borrelli <Hg.> (1986a), S. 71-90
- Essinger, Helmut (1987): *Interkulturelle Erziehung - ein Arbeitsprinzip. Warum eine enge Verschränkung von Theorie und Praxis gefordert wird*. In: *Pädagogik heute*. H. 7/8, S. 40-44
- Essinger, S. / Graf, J. (1984): *Interkulturelle Erziehung - mehr als eine Shake-Hands-Philosophie*. In: Essinger/Ucar (1984), S. 3-12
- Finkielkraut, A. (1989): *Die Niederlage des Denkens*. Reinbek
- Fischer, N. / Hatrup, D. (1999): *Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen: Kant und Lévinas*. Paderborn
- Foerster, H. v. (1996): *Lethologie*. In: Müller, K. <Hg.> (1996): *Konstruktivismus*. Neuwied
- Foucault, M. (1969): *Wahnsinn und Gesellschaft*. Frankfurt am Main
- Foucault, M. (1973): *Die Archäologie des Wissens*. Frankfurt am Main
- Foucault, M. (1974): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt am Main
- Foucault, M. (1974): *Von der Subversion des Wissens*. Hg. v. W. Seitter. München

- Foucault, M. (1977): Die Ordnung des Diskurses. Frankfurt/Berlin/Wien
- Foucault, M. (1977): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit. Bd. I. Frankfurt/Main
- Foucault, M. (1977): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt/Main
- Foucault, M. (1985): Freiheit und Selbstsorge. In: Becker, H., Wolfstetter, L. und Gomez-Muller, A. <Hg.> (1985)
- Foucault, M. (1986): Sexualität und Wahrheit III. Die Sorge um sich. Frankfurt am Main
- Foucault, M. (1986): Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts.
In: Freibeuter. Vierteljahreszeitschrift für Kultur und Politik, Heft 28. Berlin
- Frank, M. (1984): Was ist Neostukturalismus? Frankfurt am Main
- Freud, S. (1974): Das Unbehagen in der Kultur. In: Ders., Studienausgabe, Bd. IX, Frankfurt am Main
- Friesenhahn, G. J. (1988): Zur Entwicklung interkultureller Pädagogik. Berlin
- Fritsche, M.: Zur Kritik der Ausländerpädagogik. In: Fritsche M. / Rieken, H. <Hg.> (1982)
- Fritsche M. / Rieken, H. <Hg.> (1982): Sprach- und Kulturarbeit mit Ausländern. Bericht einer Tagung am 20. Und 21.2.1982 in Rethorn. Oldenburg
- Fuchs, P. (1992): Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit. Frankfurt am Main
- Geiselberger, S. (1972): Schwarzbuch: Ausländische Arbeiter. Frankfurt am Main
- Glatzer, W. (1971): Bildungsnachfrage und Bildungsdefizit der Kinder ausländischer Arbeitnehmer. In: Leudesdorff, R. / Zillessen, H. <Hg.> (1971): Gastarbeiter - Mitbürger. Bilder, Fakten, Gründe, Chancen, Modelle, Dokumente. Genhausen/Berlin
- Gogolin, I. (1994): Das Leitbild öffentlicher Einsprachigkeit. „Common sense“ in der bundesdeutschen Einwanderungsgesellschaft. In: Gogolin, I. <Hg.> (1994): Das nationale Selbstverständnis von Bildung. Münster
- Gogolin, I. (1996): Interkulturalität als Herausforderung der Schule. In: Altrichter et al <Hg.> (1996): Handbuch für Schulentwicklung
- Gorzini, M. J. / Müller, H. <Hg.> (1993): Handbuch zur interkulturellen Arbeit. Wiesbaden
- Grammes, T. (1997): Handlungsorientierung im Politikunterricht. Hg. von Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung. Hannover
- Griese, H. M. (1984 a): Der gläserne Fremde. Bilanz und Kritik der Gastarbeiterforschung und der Ausländerpolitik. Opladen
- Griese (1984 b): Kritisch-exemplarische Überlegungen zur Situation und Funktion der Ausländerforschung und einer verstehenden Ausländerpädagogik. In: Ders. (1984)
- Griese, H. M. (1992): Interkulturelle Erziehung und multikulturelle Gesellschaft: Zur Entwicklung, Typisierung und Kritik eines aktuellen pädagogisch-sozialwissenschaftlichen Begriffspaares. In: Wessel, K.F. / Eggers, G. / Lost, C. <Hg.> (1992): Lebensbildung in Europa zwischen Utopie und Wirklichkeit. Bielefeld 1992, S. 349-363
- Griese, H. M. / Rommpel, A. / Vahedi, M. (1997): Forschungsantrag.
Unveröffentlichtes Manuskript. Hannover
- Griese, H. M. (1999): Über die Unmöglichkeit, in einer pluralistischen Gesellschaft und einer Globalisierten Welt zu einem allgemeinen Bildungsbegriff zu gelangen. In: Bönsch, M. / Vahedi, M. <Hg.> (1999 a), S. 25-52
- Griese, H. M. / Kürsat-Ahlers, E. / Schulte, R. / Vahedi, M. / Waldhoff H.-P. <Hg.> (2002): Was ist eigentlich das Problem am „Ausländerproblem“? Über die soziale Durchschlagskraft ideologischer Konstrukte. Frankfurt am Main, London
- Griese, H. M. (2004): Kritik der 'Interkulturellen Pädagogik'. Essays gegen Kulturalismus, Ethnisierung, Entpolitisierung und einen latenten Rassismus. 2. Auflage, Münster
- Grossberg, L. (1994): Cultural Studies: Was besagt ein Name? In: IKUS-Lectures, 3, 17/18
- Gudjons, H. (1999): Auf meinen Spuren: das Entdecken der eigenen Lebensgeschichte; Vorschläge und Übungen für pädagogische Arbeit und Selbsterfahrung. Hamburg

- Gudjons, H. (2001): Handlungsorientiert lehren und lernen. Schüleraktivierung - Selbsttätigkeit - Projektarbeit. Bad Heilbrunn
- Guttandin, F. (1980): Genese und Kritik des Subjektbegriffs. Marburg/Lahn
- Habermas, J. (1985): Der philosophische Diskurs der Moderne. Frankfurt am Main
- Habermas, J. (1988): Nachmetaphysisches Denken. Frankfurt am Main
- Habermas, J. (1992): Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main
- Habermas, J. (1993): Anerkennungskämpfe im demokratischen Rechtsstaat.
In: Taylor, Ch. (1993)
- Habermas, J. (1996): Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main
- Habermas, J. (1998): Die postnationale Konstellation. Politische Essays. Frankfurt am Main
- Hall, S. (1994): Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2. Hamburg
- Hamburger, F. (1990): Der Kulturkonflikt und seine pädagogische Kompensation.
In: Dittrich / Radtke <Hg.> (1990 a)
- Hamburger, F. (1994): Migration und Sozialisation: Anforderungen an ein pädagogisches Konzept. In: Hamburger, F. (1994): Pädagogik der Einwanderungsgesellschaft. Frankfurt am Main
- Hatrup, D. (1999): Emmanuel Lévinas: Das Denken über das Denken hinaus.
In: Fischer, N. / Hatrup, D. (1999): Metaphysik aus dem Anspruch des Anderen: Kant und Lévinas. Paderborn
- Hatrup, D. (1999): Das Lévinassche Denken des Anderen als Weg zur Gerechtigkeit.
In: Fischer, N. / Hatrup, D. (1999)
- Heidegger, M. (1953): Einführung in die Metaphysik. Frankfurt am Main
- Heidegger, M. (1990): Überwindung der Metaphysik. In: Ders. (1990): Vorträge und Aufsätze; Bd. I. Pfullingen
- Hejl, P. (1987): Zum Begriff des Individuums. Bemerkungen zum ungeklärten Verhältnis zwischen Psychologie und Soziologie. In: Schiepek, G. <Hg.> (1987): Systeme erkennen Systeme. Individuelle, soziale und methodische Bedingungen systemischer Diagnostik. München & Weinheim
- Herbert, U. (1986): Geschichte der Ausländerbeschäftigung in Deutschland 1880-1980. Berlin/Bonn
- Hitzler, R. (1997): „Der Vorhang im Tempel zerreißt...“. Orientierungsprobleme im Übergang zu einer 'anderen' Moderne. In: Beck, U. / Sopp, P. <Hg.> (1997)
- Hörisch, J. (1979): Das Sein der Zeichen und die Zeichen des Seins. Marginalien zu Derridas Ontosemiologie. In: Derrida (1979)
- Hoffmann-Nowotny / Hondrich <Hg.> (1981): Ausländer in der Bundesrepublik Deutschland und in der Schweiz. Segregation und Integration. Eine vergleichende Untersuchung. Frankfurt am Main
- Hohmann, M. <Hg.> (1976): Probleme des Unterrichts in der Grund- und Hauptschule aus der Sicht der Lehrer in Vorbereitungs- und Regelklassen. Bonn
- Hohmann, M. (1983): Interkulturelle Erziehung - Versuch einer Bestandsaufnahme.
In: Ausländerkinder in Schule und Kindergarten. H. 4/1983
- Hohmann, M. (1987): Interkulturelle Erziehung als Herausforderung für allgemeine Bildung?
In: Vergleichende Erziehungswissenschaft. Informationen. Berichte. Studien. H. 17/1987
- Horkheimer, M. / Adorno Th. W. (1969): Dialektik der Aufklärung. Frankfurt am Main
- Huber, B. / Unger, K. (1981): Politische und rechtliche Determinanten der Ausländerbeschäftigung in der Bundesrepublik Deutschland.
In: Hoffmann-Nowotny / Hondrich <Hg.> (1981.)

- Hubert, H. (1999): Lebenswelt im Zentrum. In: „BETRIFFT“ 2/99. Hg.: Niedersächsisches Ministerium für Frauen, Arbeit und Soziales. Hannover
- Huntington, S. (1996): Kampf der Kulturen. The Clash of Civilizations. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München 1996
- Hutton, W. / Giddens, A. <Hg.> (2000): Die Zukunft des Globalen Kapitalismus. Frankfurt am Main, New York
- Jank, W. / Meyer, H. (1994): Didaktische Modelle. Frankfurt am Main
- Jaspers, K. (1955): Vom Ursprung und Ziel der Geschichte. München
- John, B. (1984): Rückkehrhilfen in Berlin. In: Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik. H. 1/1984
- Jonas, H. (1979): Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt am Main
- Julien, I. (1993): Black is, Black Ain't. Bemerkungen zur De-Essentialisierung schwarzer Identitäten. In: Diederichsen, D. <Hg.> (1993)
- Kalb, P. E. <Hg.> (1993): Leben und Lernen in der multikulturellen Gesellschaft. Weinheim
- Kimmerle, H. (1983): Entwurf einer Philosophie des Wir. Bochum
- Koch, H. R. (1970): Gastarbeiterkinder in deutschen Schulen. Königswinter am Rhein
- Kofman, S. (1988): Derrida lesen. Wien
- Kristeva, J. (1990): Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt am Main
- Krüger-Potratz, M. (1987): Interkulturelle Erziehung als Herausforderung für allgemeine Bildung? In: Vergleichende Erziehungswissenschaft. Informationen. Berichte. Studien. H. 17/1987, S. 116-127
- Kühn, H. (1979): Stand und Weiterentwicklung der Integration der ausländischen Arbeitnehmer und ihrer Familien in der Bundesrepublik Deutschland. Memorandum des Beauftragten der Bundesregierung. Bonn
- Kürsat-Ahlers, E. <Hg.> (1992): Die multikulturelle Gesellschaft. Der Weg zur Gleichstellung? Frankfurt am Main
- Laclau, E. und Mouffe, C. (1991): Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien
- Lenz, G. H. (1994): American Cultural Studies: Multikulturalismus und Postmoderne. In: Ostendorf, B. <Hg.> (1994): Multikulturelle Gesellschaft: Modell Amerika? München
- Lüsebrink, H.-J. (1998): Geschichtskultur im (Post-)kolonialen Kontext. Zur Genese nationaler Identifikationsfiguren im frankophonen Westafrika. In: Assmann / Friese <Hg.> (1998)
- Luhmann, N. (1980): Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft. Frankfurt am Main
- Luhmann, N. (1984): Soziale Systeme. Frankfurt am Main
- Luhmann, N. (1992): Beobachtungen der Moderne. Opladen
- Lyotard, J.-F. (1982): Das postmoderne Wissen. Bremen
- Lyotard, J.-F. (1987): Beantwortung der Frage: Was ist Postmodern? In: Ders. (1987): Postmoderne für Kinder. Briefe aus den Jahren 1982-1985. Wien. Zit. aus: Tumult/4
- Lyotard, J.-F. (1989): Der Widerstreit. 2. Auflage, München
- Mead, G. H. (1973): Geist, Identität und Gesellschaft. Frankfurt am Main
- Mehrländer, U. (1969): Beschäftigung ausländischer Arbeitnehmer in der Bundesrepublik unter spezieller Berücksichtigung von Nordrhein-Westfalen. Köln/Opladen
- Meier-Braun, K.-H. (1988): Integration und Rückkehr? Zur Ausländerpolitik des Bundes und der Länder, insbesondere Baden-Württembergs. Mainz/München
- Meier-Braun, K.-H. (1995): 40 Jahre „Gastarbeiter“ und Ausländerpolitik in Deutschland. In: Bundeszentrale für politische Bildung (Hg.): Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, B 35/1995

- Meyer, H. (1986): Leitfaden zur Unterrichtsvorbereitung. Frankfurt am Main
- Meyer, H. (1987): Unterrichtsmethoden II. Praxisband. Frankfurt am Main
- Moebius, S. (2003): Die soziale Konstituierung des Anderen. Grundrisse einer poststrukturalistischen Sozialwissenschaft nach Lévinas und Derrida. Frankfurt/Main
- Nancy, J.-L. (1993): Lob der Vermischung. In: *Lettre internationale*, Heft 5/1993, Berlin 1993
- Nassehi, A. (1995): Der Fremde als Vertrauter. Soziologische Beobachtungen zur Konstruktion von Identitäten und Differenzen. In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 47/1995
- Nestvogel, R. (1987): Interkulturelles Lernen ist mehr als „Ausländerpädagogik“. In: *Informationsdienst zur Ausländerarbeit*. H. 2/1987, S. 64-71
- Nestvogel, R. (1997): Grundannahmen der bundesdeutschen Frauenforschung in interkultureller Perspektive. In: Noormann, H. / Lang-Wojtasik, G. <Hg.> (1997): *Die Eine Welt der vielen Wirklichkeiten. Pädagogische Orientierungen*. Frankfurt/Main
- Niedersächsisches Kultusministerium <Hg.> (1995): *Rahmenrichtlinien für Realschule, Geschichte - Soziale Weltkunde*. Hannover
- Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung <Hg.> (1997): *Grundgesetz für die Bundesrepublik Deutschland*. Hannover
- Nieke, W. (1982): Migranten, Minoritäten und Ausländerpädagogik - Schwierigkeiten bei der Bezeichnung und begrifflichen Erfassung. In: *Fritsche /Rieken* (1982), S. 7-17
- Nieke, W. (1984): Von der Ausländerpädagogik zur interkulturellen Erziehung? In: *Reich, H. H. / Wittek, F.* <Hg.> (1984), S. 83-98
- Nieke, W. (1986): Multikulturelle Gesellschaft und interkulturelle Erziehung. Zur Theoriebildung in der Ausländerpädagogik. In: *Deutsche Schule. Zeitschrift für Erziehungswissenschaft und Gestaltung der Schulwirklichkeit*. H. 4/1986, S. 462-474
- Nieke, W. (1993): Wie ist interkulturelle Erziehung möglich? In: *Kalb, P. E.* <Hg.> (1993)
- Niekrawitz, Clemens (1991): *Interkulturelle Pädagogik im Überblick. Von der Sonderpädagogik für Ausländer zur interkulturellen Pädagogik für Alle*. Frankfurt am Main
- Nietzsche, F. (1980): *Jenseits von Gut und Böse. Bd. IV*. In: *Schlechta <Hg.> (1980)*
- Nietzsche, F. (1980): *Menschliches, Allzumenschliches. Bd. II*. In: *Schlechta <Hg.> (1980)*
- Nietzsche, F. (1980): *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. Bd. V*. In: *Schlechta <Hg.> (1980)*
- Nietzsche, F. (1980): *Die fröhliche Wissenschaft. Bd. II*. In: *Schlechta, K.* <Hg.> (1980)
- Nikolinakos, M. (1973): *Politische Ökonomie der Gastarbeiterfrage. Migration und Kapitalismus*. Reinbek bei Hamburg
- Nuscheler, F. (1995): *Internationale Migration. Flucht und Asyl*. Opladen
- Oberndörfer, D. (1992): Vom Nationalstaat zur offenen Republik. Zu den Voraussetzungen der politischen Integration von Einwanderung, S. 23. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte. Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament*. B9/1992
- Peter, L. (1995): *Improvisierte Gedanken zum Verhältnis von moderner Gesellschaft und Gesellschaftsanalyse. Neue Realitäten des Kapitalismus. Linke Positionsbestimmungen*
- Pfersmann, O. (1986): Podiumsdiskussion mit Jacques Derrida. Fragen an die Phänomenologie - Abschied vom Prinzipiellen? In: *Benedikt, M. / Burger, R.* <Hg.> (1986)
- Politische Bildung. Jahrgang 29/1996. Heft 1. Schwalbach/Ts.* 1996
- Porcher, L. (1984): Glanz und Elend des Interkulturellen? In: *Reich / Wittek <Hg.> (1984)*, S. 35-46
- Puder, M. (1973): Der böse Blick des Michel Foucault. In: *Neue Rundschau* 83/1973
- Radtke, F.-O. (1985): Der Konzern der Vermittler. Oder: Wen fördert die Ausländerpädagogik. In: *Informationsdienst zur Ausländerarbeit*. H. 4/1985

- Radtke, F.-O. (1987): Konjunkturen der Bildungspolitik - Aufstieg und Fall der Ausländerpädagogik als Studienfach. In: Informationsdienst zur Ausländerarbeit. H. 1/1987, S. 66-69
- Radtke, F.-O. (1988): Zehn Thesen über Möglichkeiten und Chancen interkultureller Erziehung. In: Zeitschrift für Pädagogik. Beiheft 23/1988
- Radtke, F.-O. (1991): Lob der Gleich-Gültigkeit. Die Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus. S. 79-96. In: Bielefeld, U. <Hg.> (1991)
- Radtke, F.-O. (1992): Die Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus. In: Kürsat-Ahlers, E. <Hg.> (1992)
- Radtke, F.-O. (1996): Fremde und Allzufremde - Prozesse der Ethnisierung gesellschaftlicher Konflikte. In: Gesprächskreis Arbeit und Soziales. Nr. 62/1996, S. 7-17
- Räthzel, N. (1994): Cultural Studies und Rassismusforschung in der Bundesrepublik. In: IKUS-Lectures 3, 17/18
- Reich, H. H. / Wittek, F. <Hg.> (1984): Migration. Bildungspolitik. Pädagogik. Aus der Diskussion um die interkulturelle Erziehung in Europa. Essen-Landau
- Reich-Ranicki, M. (1993): Über Ruhestörer Juden in der deutschen Literatur. München
- Richter, H. (1983): Subkulturelle Segregation zwischen Assimilation und Remigration - Identitätstheoretische Grundlegungen für einen dritten Weg in der Ausländerpädagogik. In: Hamburger et al (1983a), S. 106-124
- Rombach, H. (1983): Welt und Gegenwelt. Umdenken über Wirklichkeit. Basel
- Romppel, J. / Vahedi, M. <Hg.> (1998): Zur interkulturellen Bildungsarbeit in Hannover. Eine empirische Studie anhand von ExpertInnen-Interviews. Mit freundlicher Unterstützung der Ausländerbeauftragten des Landes Niedersachsen. Hannover
- Ruhloff, J. (1986): Ausländersozialisation oder kulturüberschreitende Bildung? In: Borrelli, M. <Hg.> (1986a), S. 186-200
- Said, E. W. (1991): Orientalisms. London.
- Said, E. W. (1997): Die Politik der Erkenntnis. In: Bronfen / Marius / Steffen <Hg.> (1997)
- Sandfuchs, U. (1986): Umriss einer interkulturellen Erziehung. In: Frankfurter Hefte 1986, S. 1147-1152
- Schäffter, O. (1991): Modi des Fremderlebens. Deutungsmuster im Umgang mit Fremdheit. In: Schäffter, O. <Hg.> (1991): Das Fremde. Erfahrungsmöglichkeiten zwischen Faszination und Bedrohung. Opladen, S. 11-42
- Schimany, P. (1997): Globalisierung aus sozialwissenschaftlicher Perspektive. In: Schimany, P. / Seifert, M. <Hg.> (1997): Globale Gesellschaft? Perspektiven der Kultur- und Sozialwissenschaften. Frankfurt am Main
- Schlechta, K. <Hg.> (1980): Nietzsche. Werke in fünf Bänden. München
- Schmidtke, H.-P. (1983): Ein Thema „Ausländer“ genügt nicht. Der Ausländerfeindlichkeit durch kulturoffenen Unterricht vorbeugen. In: Ausländerkinder in Schule und Kindergarten. H. 1/1983, S. 14-24
- Schrader, A.; Nikles, B. W.; Griese, H. M. (1976): Die zweite Generation. Sozialisation und Akkulturation ausländischer Kinder in der Bundesrepublik. Kronberg
- Schroer, M. (1997): Globalisierung der Lebenswelten - Exkurse in die Alltagskultur der Moderne. In: Schimany, P. / Seifert, M. <Hg.> (1997)
- Schweitzer, H. (1994): Der Mythos vom interkulturellen Lernen. Zur Kritik der sozialwissenschaftlichen Grundlagen interkultureller Erziehung und subkultureller Selbstorganisation ethnischer Minderheiten am Beispiel der USA und der Bundesrepublik Deutschland. Münster/Hamburg
- Schweppenhäuser, H. (1972): Zum Widerspruch im Begriff der Kultur. In: Ders. (1972), S. 92-101
- Schweppenhäuser, H. (1972): Tractanda. Frankfurt am Main

- Schweppenhäuser, G. (1993): Ethik nach Auschwitz. Adornos negative Moralphilosophie. Hamburg
- Seitter, W. (1999): Riskante Übergänge in der Moderne: Vereinskulturen, Bildungsbiographien, Migranten. Opladen
- Siebert, H. (1985): Identitätslernen in der Diskussion. Bonn
- Siebert, H. (1994): Lernen als Konstruktion von Lebenswelten. Entwurf einer konstruktivistischen Didaktik. Frankfurt am Main
- Siebert, H. / Achinger, G. / Vahedi, M. (1994/1996): Hannover Interkulturell. Ein Verzeichnis interkultureller und entwicklungspolitischer Bildungsangebote und Aktionsgruppen. Hg. vom AB 'Interpäd', FB Erziehungswissenschaften I der Universität Hannover
- Siebert, H. (1996): Didaktisches Handeln in der Erwachsenenbildung: Didaktik aus konstruktivistischer Sicht. Neuwied
- Siebert, H. (1999): Konstruktivistische Pädagogik - Abschied von der Bildungsidee? In: Bönsch, M. / Vahedi, M. <Hg.> (1999)
- Steffen, G. (1981): Interkulturelles Lernen - Lernen mit Ausländern. In: Sandfuchs, U. <Hg.> (1981): Lehren und Lernen mit Ausländerkindern. Grundlagen - Erfahrungen - Praxisanregungen. Regensburg
- Steinert, J.-D. (1992): Drehscheibe Westdeutschland: Wanderungspolitik im Nachkriegsjahrzehnt. In: Bade, K. J. (1992), S. 386-392
- Stüwe, G. / Peters, F. (1984): Lebenszusammenhänge von Ausländern und pädagogische Problematik. Zur Kritik traditioneller Lernorte und Beispiele aktivierender Sozialarbeit. Bielefeld
- Stüwe, G. (1985): Ausländersozialarbeit in der Krise. In: Informationsdienst zur Ausländerarbeit. H. 4/1985, S. 47-48
- Taylor, Ch. (1993): Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung. Mit Kommentaren von Amy Gutmann (Hg.), Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf und einem Beitrag von Jürgen Habermas. Frankfurt am Main 1993
- Thränhardt, D. (1983): Ausländer in Dickicht der Verbände - Ein Beispiel verbandsgerechter Klientenselektion und korporatistischer Politikformulierung. In: Sozialarbeit und Ausländerpolitik (1983). Neue Praxis Sonderheft 7, Hg. von Hamburger, F. et al. Neuwied/Darmstadt, S. 62-77
- Tietz, U. (1999): Hans-Georg Gadamer zur Einführung. Hamburg
- Todorov, T. (1985): Die Entdeckung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt/Main
- Todorov, T. (1993): Rasse, Schreiben, Kultur. In: Diederichsen, D. <Hg.> (1993)
- Travner, D. (1990): Dekonstruktion? In: AN. SCHLÄGE 3/1990
- Vahedi, M. (1996): Die Rolle der Migrationsliteratur im individuellen interkulturellen Lernen - ein literarischer Zugang. In: Griese, H. M. / Wojtasik, G. <Hg.> (1996): Konstrukte oder Realität? - Perspektiven Interkultureller Bildung. Eine Schriftenreihe aus dem Fachbereich Erziehungswissenschaften I der Universität Hannover; S. 207-221
- Vahedi, M. (1998): Ein Vorschlag: Kultur als Haltung Zur interkulturellen Haltung. In: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung <Hg.> (1998): Migration und Interkulturalität in Forschung und Lehre an niedersächsischen Universitäten und Fachhochschulen. In Zusammenarbeit mit Prof. Dr. H. M. Griese und Diplom Päd. M. Vahedi (AB 'Interpäd' der Universität Hannover); S. 92-101
- Vahedi, M. (1998 a): Protokoll der Tagung 'Migration und Interkulturalität in Forschung und Lehre an niedersächsischen Universitäten und Fachhochschulen'. In: Niedersächsische Landeszentrale für politische Bildung <Hg.> (1998): Migration und Interkulturalität in Forschung und Lehre an niedersächsischen Universitäten und Fachhochschulen. In Zusammenarbeit mit Prof. Dr. H. M. Griese und Diplom Päd. M. Vahedi (AB 'Interpäd' der Universität Hannover), S. 14-18
- Vahedi, M. (1999): Ein Vorschlag: Kultur als Haltung Zur interkulturellen Haltung.

- In: Bönsch, M. / Vahedi, M. <Hg.> (1999), S. 52-74
- Vahedi, M (2000): Wegweiser zur Anerkennung der im Herkunftsland erworbenen Bildungsnachweise. Recherchiert und Zusammengestellt von M. Vahedi. Herausgegeben von der Arbeitsgemeinschaft Migrantinnen/Migranten und Flüchtlinge in Niedersachsen (AMFN) und dem Institut für Bildung und Kommunikation im Migrationsprozessen (IBKM) der Carl v. Ossietzky Universität Oldenburg (2000)
- Vahedi, M. (2002): Was ist eigentlich das Problem am „Ausländerproblem“? Eine Satire. In: Griese / Kürsat-Ahlers / Schulte / Vahedi / Waldhoff <Hg.> (2002), S. 315-322
- Vink, J. (1974): Außerschulische Fördermaßnahmen für ausländische Kinder. In: Müller, Hermann <Hg.> (1974): Ausländerkinder in deutschen Schulen. Ein Handbuch. Stuttgart, S. 127-142
- Vink, J. (1976): Außerschulische Sozialisationshilfen. In: Hohmann, M. (1976): Unterricht mit ausländischen Kindern. Düsseldorf
- Walzer, M. (1992): Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Pluralität und Gleichheit. Frankfurt am Main
- Watzlawick, P. (1988): Die Unsicherheit unserer Wirklichkeit. München
- Weber, M. (1956) : Vorbemerkung zu den Gesammelten Aufsätzen zur Religionssoziologie. In: Ders. (1956): Soziologie - Weltgeschichtliche Analysen - Politik. Stuttgart
- Wellmer, A. (1985): Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne: Vernunftkritik nach Adorno. Frankfurt am Main
- Welsch, W. (1988): Postmoderne. Genealogie und Bedeutung eines umstrittenen Begriffs. In: Kemper, P. <Hg.> (1988): Postmoderne oder der Kampf um die Zukunft. Frankfurt am Main
- Welsch, W. (1995): Transkulturalität. Zur veränderten Verfaßtheit heutiger Kulturen. In: Zeitschrift für Kulturaustausch, 1/1995, S. 39-44
- Wessel, K.F. / Eggers, G. / Lost, C. <Hg.> (1992): Lebensbildung in Europa zwischen Utopie und Wirklichkeit. Bielefeld
- Woydt, J. (1987): Ausländische Arbeitskräfte in Deutschland. Vom Kaiserreich bis zur Bundesrepublik. Heilbronn