

■ Sozialökonomischer Text Nr. 105

Yasar Aydin

Zum Begriff der Hybridität

©HWP - Hamburger Universität
für Wirtschaft und Politik
Hamburg, September 2003
ISSN 0178-174X



HWP - Hamburger Universität für Wirtschaft und Politik
Von-Melle-Park 9
20146 Hamburg
Tel. 040/42838-6984
Fax 040/42838-4150
Email: Wittenberg@hwp-hamburg.de

Diplomarbeit des Sozialökonomischen Studienganges
der Hamburger Universität für Wirtschaft und Politik

Hauptfach: Soziologie

1. Prüfer: Prof. Dr. S. Breuer

2. Prüfer: Dr. R. Volkmann

Zum Begriff der Hybridität



Vorgelegt von:

Yasar Aydin

Mat. Nr.: 14117

Hamburg, den 15.05.2003

„Du wirst die Länder der Christen durchreisen, die immer ungläubig waren. Es kann nicht ausbleiben, daß Du Dich dort immer wieder befleckst. Wie könnte der Prophet sein Auge auf Dir haben unter so vielen Millionen seiner Feinde? Ich wollte, mein Herr träte nach seiner Rückkehr eine Pilgerfahrt nach Mekka an: Ihr würdet euch beide im Lande der Engel reinigen.“

(Charles de Montesquieu, *Perserbriefe*, S. 35)

*„Nord und West und Süd zersplittern,
Throne bersten, Reiche zittern,
Flüchte du, im reinen Osten
Patriarchenluft zu kosten!
Unter Lieben, Trinken, Singen
Soll dich Chisers Quell verjüngen.*

*Will mich unter Hirten mischen,
An Oasen mich erfrischen,
Wenn mit Karawanen wandle,
Shawl, Kaffee und Moschus handle;
Jeden Pfad will ich betreten
Von der Wüste zu den Städten.*

*Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord und südliches Gelände
Ruht im Frieden seiner Hände.“*

(J. W. Goethe, *Westöstlicher Diwan*, S. 277, 279 f.)

„All societies produce strangers, but each society produces its own kind of strangers, and produces them in its own inimitable way.“ (Bauman 2000b: 46)

Bildnachweis:

Hybridity? No, Syncretism! The Refusal of ‚Purity‘, Mix and Stir
Von Leslie Roman; acrylic on canvas 1998

Das Titelbild entstammt aus dem Internet:

„<http://www.edst.educ.ubc.ca/faculty/roman/pages/intro565.html>“

Vorwort

Gegenstand vorliegender Diplomarbeit ist die Hybriditätskategorie, ihre gegenwärtigen Verwendungsweisen und ihr historisch gesellschaftlicher Kontext. Sie zielt auf die Erkundung sozialtheoretischer Diskurse zur Hybridität und Hybridbildung, auf das Offenlegen ihrer theoretischen Möglichkeiten, praktischen Relevanz, ethischen Dimensionen und ihrer Grenzen. Methodisch beruht sie auf einer kritischen Diskursanalyse, die den Fokus auf Brüche, Diskontinuitäten, Wissens- und Machtkomplexe richtet sowie auf einer kritischen Dekonstruktion, die auf Dezentrierung, Zerstreung und Sedimentation von Grundbegriffen zielt und bei der Rekonstruktion auf Differenz statt Identität, Mobilität statt Statik, Auflösung von Gegensätzen statt Gegensatzbildung orientiert. Auf der Grundlage sozialtheoretischer Texte wird eine Begriffsanalyse vorgenommen, die von der Frage "Wie ist Identität und Hybridität im Kontext der Globalisierung zu denken?" geleitet ist.

Die Hybriditätskategorie ist durch theoretische wie politisch praktische Ambivalenz geprägt: während sie auf der einen Seite kritisch emanzipatorische Potenziale bereitstellt, geht sie auf der anderen Seite mit gegenwärtigen Macht- und Herrschaftsverhältnissen konform. Daher gilt es, so die These, durch eine permanente Dekonstruktion und Kontextualisierung gegenüber ihrer ideologischen Gestimmtheit und Verstrickung Abstand zu gewinnen.

Die Analyse beginnt mit einer Vergegenwärtigung des historischen und theoretischen Hintergrunds (Kap. I) und geht auf die Rekonstruktion der Hybriditätskategorie in den Diskursfeldern der Postmoderne, Postkolonialismus und Cultural Studies über (Kap. II). Die folgenden Kapiteln (III. und IV.) thematisieren die Hybriditätskategorie im Zusammenhang mit der individuellen und kulturellen Identität. Kapitel V. stellt die Hybriditätskategorie in den Kontext der Globalisierung und diskutiert sie im Zusammenhang mit den Entwicklungen und Tendenzen des globalen Kapitalismus. Abschließend werden die gewonnenen Einsichten und Ergebnisse rekapituliert sowie die eigene Zustimmung aber auch Vorbehalte begründet dargelegt (Kap. VI.).

Dieses Vorwort lädt zur Besichtigung einer Baustelle respektive eines Projekts im Werden als zu einer fertigen Arbeit. Die für diese Diplomarbeit geleistete Lektüre möchte ich als kritische Sondierungen in Diskursfeldern und erste Annäherungen an Themen verstanden wissen, zu der mein Interesse gilt.

Für die Betreuung dieser Arbeit und für seine Anregungen möchte ich Prof. Dr. Stefan Breuer und für sein Zweitgutachten Dr. Rainer Volkmann mein Dank aussprechen. Für die Aufnahme meiner Diplomarbeit in die Schriftenreihe Sozialökonomische Studientexte der Hamburger Universität für Wirtschaft und Politik danke ich Christian Hild von der Presse- und Öffentlichkeitsarbeit. Mein besonderer Dank gilt auch der Hans Böckler Stiftung, die mich während meines Studiums und während der Niederschrift dieser Arbeit durch die Vergabe eines Stipendiums unterstützt hat.

Inhaltsverzeichnis

EINLEITUNG	2
1. DARSTELLUNG DES PROBLEMS	2
2. FRAGESTELLUNG UND VORGEHENSWEISE.....	4
I. HISTORISCHER UND THEORETISCHER HINTERGRUND.....	6
1. HYBRIDITÄT UND WISSENSCHAFTLICHER RASSISMUS	7
2. BAKHTIN: SPRACHE UND HYBRIDITÄT	9
3. IDENTITÄTS- VS. DIFFERENZDENKEN	12
II. HYBRIDITÄTSKATEGORIE UND HYBRIDBILDUNG.....	16
1. POSTKOLONIALISMUS, HYBRIDITÄT, ZWISCHENRÄUME.....	17
2. SUBALTERNITÄT UND STRATEGISCHER ESSENTIALISMUS.....	25
3. MIGRATION UND HYBRIDBILDUNG	30
III. HYBRIDITÄT UND DAS WISSEN ÜBER IDENTITÄT	32
1. IDENTITÄT ALS UNENDLICHER PROZESS	33
2. DEZENTRIERUNG UND DEKONSTRUKTION DER IDENTITÄT	35
3. IDENTITÄT UND ANERKENNUNG	41
IV. HYBRIDITÄT UND KULTURELLE IDENTITÄT	45
1. NATIONALISMUS, NATIONALE KULTUR, NATION	46
2. MULTIKULTURALISMUS UND POLITIK DER ANERKENNUNG	48
3. HYBRIDITÄT ALS REFERENZ KULTURELLER IDENTITÄT	54
V. GLOBALISIERUNG UND HYBRIDBILDUNG	57
1. STRUKTURELLE HYBRIDBILDUNG: GLOBALISIERUNG UND FLEXIBILISIERUNG	59
2. TRANSFORMATION ZEITLICHER UND RÄUMLICHER STRUKTUREN	63
3. KULTURELLE HYBRIDBILDUNG, HOMOGENITÄT, HETEROGENITÄT	66
VI. SCHLUSSBEMERKUNG	69
LITERATURVERZEICHNIS	74

Einleitung

1. Darstellung des Problems

Identität gehört zu den zentralen Themen theoretischer und medialer Diskurse. Postuliert werden darin zum einen Identitätskrisen zum anderen Vervielfältigung der Identitätsmöglichkeiten – sei es auf individueller als auch kollektiver Ebene. Die Aktualität der Identität kann als ein Indiz dafür gelten, dass unsere Selbst- und Fremdwahrnehmung – Identitätsbildung erfolgt in Relation zu anderen – problematisch geworden ist. Was sind die Gründe dafür? Z. Bauman zufolge ist die gegenwärtig wahrgenommene *Zerbrechlichkeit* und Aktualität von Identitäten ein strukturelles Problem der *liquid modernity*. Er postuliert in seinem Buch, das den Titel *Liquid Modernity* trägt, eine radikale Veränderung der sozialen Struktur. Charakteristisch für die Moderne sei die Festigkeit ihrer sozialen Institutionen und symbolischen Formen, trotz der zu der Zeit stattfindenden radikalen Umwandlungsprozesse. An die Stelle der durch Umwandlungsprozesse sich verflüssigenden sozialen Institutionen und symbolischen Formen traten neue – moderne – festere Formen des Sozialen. Die Prozesse der Verflüssigung und Verdampfung ließ jedoch das komplexe Netzwerk sozialer Verhältnisse und die Orientierung an Festigkeit und Stabilität bezüglich sozialer Institutionen unberührt.

„The melting of solids led to the progressive untying of economy from its traditional political, ethical and cultural entanglements. It sedimented a new order, defined primarily in economic terms. That new order was to be more ‘solid’ than the orders it replaced, because – unlike them – it was immune to the challenge from non-economic action.”

(Bauman 2000a: 4)

Die Gegenwart der *Liquid Modernity* stehe im Zeichen radikalerer Prozesse der Verflüssigung und Verdampfung. Die Wahrnehmung außerordentlicher Mobilität der Flüsse und Ströme von Objekten und Subjekten sowie deren *‘Leichtigkeit’* und *‘Schwereelosigkeit’* nimmt Bauman zum Anlass, „to consider ‘fluidity’ and ‘liquidity’ as fitting metaphors when we wish to grasp the nature of the present, in many ways *novel*, phase of the modernity.” (Bauman 2000a: 2) Die von Bauman postulierte Leichtigkeit und Schwereelosigkeit sozialer Formen sind verantwortlich für die gegenwärtige Befindlichkeit der Subjekte und Zerbrechlichkeit ihrer Identitäten. Das „Unbehagen der Postmoderne“ bzw. der *liquid modernity* ist auf die „Freiheit, die auf der Suche nach Lustgewinn zuwenig individuelle Sicherheit toleriert“, zurückzuführen. Das Unbehagen der *solid* Moderne dagegen geht auf das Übermaß an Ordnung und Mangel an Freiheit zurück (Bauman 1999: 11). „If solid modernity was an era of the wars of liberation, liquid modernity is the time of the wars of recognition.” (Bauman 2001: 143)

Der Zwang zur Identitätskonstruktion und die Knappheit der dazu erforderlichen materiellen, symbolischen wie psychischen Ressourcen machen Identitätskonstruktionen besonders prekär. Die Einsicht in die Wahrscheinlichkeit des Scheiterns von Identitätsprojekten gibt der Tendenz zur Essentialisierung von Differenzen und Grenzen des Selbst neuem Auftrieb. Unter diesen Umständen fällt es besonders schwer, die Dämonisierung von Anderen zu vermeiden, die für das Scheitern des eigenen Identitätsprojekts zur Verantwortung gezogen werden. Ein möglicher Grund, so Young (1999: 148, 165), ist die ontologische Unsicherheit derjenigen, die sich selbst im Zentrum der Welt platzieren, und ontologische Unsicherheiten sind eine interne strukturelle Bedingung der *liquid modernity*. In der *Neuen Weltordnung* der Ströme und Flüsse von Subjekten, Objekten, Symbole, Informationen etc. (Lash und Urry 1999), in der die verbindende Klammer zwischen Nation und Staat schwächer wird, avanciert sich die Kultur zu einer Essenz und unveränderlicher Quelle der Identität. „[C]ultural fundamentalism which is grounded in an essentialist notion of culture is a specific ideological response to a specific problem, namely that posed by foreigners ‘in our midst’” (Franklin et. al. 2000: 158).

Auch wenn der biologische Rassismus heute als überwunden gilt, erleben essentialistische Sichtweisen und Wahrnehmung der Anderen zurzeit eine erneute Blüte. Religiöser Fundamentalismus, essentialistischer Kulturalismus,¹ Orientalismus, Okzidentalismus, etc. gehören zu den bekanntesten. Wirft man nur einen flüchtigen Blick auf die Tageszeitungen, so nimmt man, insbesondere nach den Ereignissen vom elften September, den orientalistischen Ton in den Erklärungen westlicher Politiker wahr². Auf der anderen Seite erkennt man in den Erklärungen der Vertreter des politischen Islamismus klare Züge eines

¹ Vgl. Huntington (1997), der mit seinem Paradigma „Kampf der Kulturen“ ein eher düsteres Bild einer Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert auf der Grundlage von Konflikten zwischen den so genannten Kulturkreisen entwirft. Huntington formuliert nicht nur Hypothesen für eine zukünftig mögliche Weltpolitik, sondern betreibt zugleich eine Kulturalisierung der Internationalen Beziehungen, die nicht kulturelle Motiven staatlicher Auseinandersetzungen aus dem Blickfeld verliert. Seinem Paradigma liegt eine essentialistische Auffassung der Kultur zugrunde.

² Als ein konkretes Beispiel des Orientalismus kann auf einen Zeitungsartikel Margaret Thatchers, der ehemaligen Premierministerin Großbritanniens, verwiesen werden. In *The Guardian* vom 12. Februar 2002 (Islamism is the new bolshevism) äußert sie sich zum Islamismus in einem sehr aggressiven Ton und in einer Gleichsetzung mit Extremismus, Fanatismus, Intoleranz, Terrorismus, usw. Kurz, *der* Islam steht für das Negative *par excellence*, er ist der dem (demokratischen, toleranten, zivilisierten) Eigenen entgegen gesetzte Andere schlechthin. „Islamic extremism today, like bolshevism in the past, is an armed doctrine. It is an aggressive ideology promoted by fanatical, well-armed devotees. And, like communism, it requires an all-embracing long-term strategy to defeat it. [...] For example, Iran and Syria were both sharply critical of Osama bin Laden, the Taliban and the attacks of September 11. Nevertheless, they are both enemies of western values and interests.” Dieser kurze Zeitungsartikel eignet sich m. E. vorzüglich als Beispiel, weil er fast alle Kriterien eines legitimierenden Diskurses beinhaltet: Konstruktion eines Feindes, Beschwörung einer Gefahr, die von diesem Feind ausgeht und die Notwendigkeit einer Handlung gegen diesen Feind.

Okzidentalismus.³ Gemeinsam ist diesen Diskursen, dass sie mit asymmetrisch normativen Gegensatzpaaren operieren, kulturelle Unterschiede dämonisieren und andere stigmatisieren. Die Frage ist, warum im *Westen* heutzutage immer noch vom *Orient* gesprochen und auf orientalischem Diskurs bestanden wird? Hat Edward Said nicht bereits nachgewiesen, dass *der Orient* eine Fiktion ist? Läuft das Bestehen auf persönlicher, ethnischer oder kultureller Identität notwendigerweise auf Exklusion von Anderen hinaus, die diese partikularen Identitäten nicht teilen? Führt das Bestehen auf kultureller Identität zum kulturellen Essentialismus, der eine Reihe von negativen Bezeichnungen bezüglich anderer Kulturen (der Barbar, der 'unzivilisierte' Schwarze, der 'exotische' Orientale, etc.) produziert?

2. Fragestellung und Vorgehensweise

Die Beschäftigung mit der Hybriditätskategorie vorliegender Arbeit geht auf diese und ähnliche Fragen zurück. Bietet die Hybriditätskategorie bzw. Hybriditätsperspektive eine theoretische Alternative der Identität und Wahrnehmung des Anderen, die uns vor essentialistischen Verstrickungen und Deutungsmuster bewahrt? Ziel dieser Arbeit ist die Erkundung der Diskurse zur Hybridität und Hybridbildung, um nicht nur die theoretischen Möglichkeiten der Hybriditätskategorie, sondern auch ihre Grenzen ausfindig zu machen. Die Vorgehensweise besteht aus einer vergleichenden Literaturrecherche und interpretative Analyse sozialtheoretischer Texte. Auf der Grundlage dieser Texte wird eine Begriffsanalyse vorgenommen, die von der Frage 'Wie ist Identität und Hybridität im Kontext der Globalisierung zu denken?' und der Anstrengung, der Hybriditätskategorie anhaftenden Schwächen auszutragen und Leerstellen ausfindig zu machen, geleitet ist.

Zunächst geht es um die historischen und theoretischen Hintergründe der Hybriditätskategorie (Kap. I), da ohne den Rückgriff auf Bakhtins Sprachphilosophie und zentrale Momente des Dekonstruktivismus die Entwicklung der Hybridität von einem biologisch rassistischen zum kritischen Begriff nicht verstanden werden kann. Im darauffolgenden Kapitel (II) geht es um zentrale Momente der Hybriditätskategorie, wie sie von Homi K. Bhabha, Gayatri Spivak und Stuart Hall im Kontext des Postkolonialismus entwickelt wurden. Dann soll das Problem der Identität aus dem Blickwinkel der Hybridität

³ Bezüglich des Okzidentalismus vgl. Margalit, A./Buruma, I. (2002). In *New York Review of Books* vom 17. Januar liefern die Autoren eine aufschlussreiche Analyse der internen Struktur und des sozial politischen Kontext des Okzidentalismus. Im Zentrum des Okzidentalismus sowie auf seiner Zielscheibe steht der *einheitliche Westen* als die Stätte der Dekadenz, Entfremdung, Individualismus, Kosmopolitismus, Sozialismus, usw. Kurz, der Westen steht für alles, was aus der Sicht der eigenen Kultur, Tradition, Lebensweise, usw. unerwünscht sind. Der Westen wird als der Feind konstruiert, von dem eine große Gefahr für die eigene Zivilisation ausgeht und daher die Legitimation für eine Aktion (militärisch, politisch, kulturell, usw.) gegen ihm liefert.

analysiert und diskutiert werden (Kap. III). Dabei steht im Zentrum die Frage, was wir der Hybriditätskategorie bezüglich Identität theoretisch/normativ abgewinnen können. Die Diskussion der Hybriditätskategorie in Zusammenhang mit Nationalismus und Multikulturalismus hat ebenfalls den Zweck, diesen aus dem Blickwinkel der Hybriditätskategorie zu kritisieren (Kap. IV). Im vorletzten Kapitel (V) schließlich geht es um die Möglichkeiten der Hybriditätskategorie als analytisches Rüstzeug. Zum Schluss (Kap. VI) sollen dann die gewonnen Einsichten, die Zustimmung, aber auch Vorbehalte gegenüber der Hybriditätskategorie in gebündelter Form rekapituliert werden.

I. Historischer und theoretischer Hintergrund

Der Begriff Hybridität nimmt in angelsächsischen Sozialwissenschaften eine wichtige Stellung ein. Innerhalb des deutschen Sprachraums dagegen hat sich der Begriff noch nicht durchgesetzt. Er ist in allgemeinen Lexika der Sozial- und anderen Kulturwissenschaften oder der Philosophie nicht enthalten. In *Penguin Dictionary of Sociology*, ein für den angelsächsischen Sprachraum bestimmtes populäres Wörterbuch der Soziologie, steht der Begriff Hybridität im Verweisungszusammenhang zum Verhältnis zwischen Verwestlichung und lokalen Kulturen. Hybridität impliziert die anthropologische Interpretation, dass der historische Prozess der so genannten Verwestlichung die einheimische Kulturen nicht einfach zerstört oder an die westliche Kultur zwangsweise assimiliert. Die Behauptung einer solchen Zerstörung bzw. Assimilation lokaler Kulturen durch Verwestlichung würde ein falsches Bild heraufbeschwören, in dem die westliche Kultur als die aktive und lokale Kulturen als die passive Seite eines kulturellen Zusammentreffens dargestellt würden. In den historischen Prozessen des Zusammentreffens westlicher mit anderen Kulturen (im Zeitalter des Imperialismus und Kolonialismus) ist die erstere nicht unberührt geblieben. Die Hybriditätskategorie verweist geschichtlich auf Prozesse der Hybridbildung, die real stattgefunden haben. Der italienische Philosoph und Protagonist des postmodernen Denkens Gianni Vattimo (1990) verwendete die Begriffe Hybridität und Hybridbildung, um sich von der konservativen Kulturkritik zu distanzieren, die Verwestlichung als eine Bedrohung der kulturellen Authentizität betrachtete. Im Globalisierungsdiskurs bezieht sich der Hybriditätsbegriff auf das Zusammentreffen globaler Prozesse mit lokalen und regionalen Gebräuchen und Traditionen. Er steht in einem Gegensatz zur Analysen, die kulturelle Arrangements im Kontext der Globalisierung im Lichte der Authentizität thematisieren.

Der zunächst im neunzehnten Jahrhundert verwendete Begriff Hybridität erfreut sich seit den 80ern eines erneuerten intensiven Interesses. In Diskursfeldern der Postmoderne, *Cultural Studies*, Globalisierung und des Postkolonialismus gilt Hybridität nicht nur als eine theoretische Perspektive, sondern wird auch analytisch verwendet. In diesem Kapitel geht es jedoch darum, den historischen Verweisungs- und Entstehungszusammenhang der Hybriditätskategorie aufzuspüren und ihr theoretisches Fundament offen zu legen. Wie bereits erwähnt, es handelt sich bei den Begriffen Hybridität/Hybridbildung keinesfalls um Neologismen bzw. um eine *Newspeak* der Spätmoderne. Verwendet wurden sie bereits in den Rassen- und Kolonialdiskursen des neunzehnten Jahrhunderts (vgl. Abschn. 1) und in sprachphilosophischen Diskursen (vgl. Abschn. 2) des zwanzigsten Jahrhundert (Bakhtin/russischer Formalismus). Interessant ist diese Genealogie auch deswegen, weil sie Bedeutungsverschiebungen (Brüche und Diskontinuitäten) in der Geschichte der Hybriditätskategorie offen legt. Der theoretische, bzw. philosophische Hintergrund der

Hybriditätskategorie (vgl. Abschn. 3) ist ebenfalls wichtig, weil es ohne ihn schwierig ist, den Bogen von den Rassen- und Kolonialdiskursen des neunzehnten Jahrhunderts über Bakhtins Sprachphilosophie hin zum Postkolonialismus, zur Postmoderne und *Cultural Studies* zuwege zu bringen.

1. Hybridität und wissenschaftlicher Rassismus

Der Begriff Hybridität verwies in den Rassentheorien des neunzehnten Jahrhunderts auf die menschlichen Sprösslinge verschiedener Rassen. Die wissenschaftliche Thematisierung der Differenzen zwischen verschiedenen Rassen brachte das Urteil mit sich, dass die Menschheit in verschiedenen Spezies eingeteilt sei: Es gab nicht die eine gemeinsame menschliche Rasse, sondern eine Vielfalt menschlicher Spezies (Young 2002: 9). Darwin verwendete den Begriff der Hybridität, um sein Argument der Evolution der Spezies zu bekräftigen (Young 2002: 12). Und für Herder, Hybridität war schon immer der Wesenszug der Kultur, auch wenn er zuweilen eine partikulare Kultur mit dem partikularen Charakter einer Nation identifizierte (Young 2002: 41). Um zu den Rassentheorien zurückzukommen, Hybridität wurde in Zusammenhang mit der biologischen Fruchtbarkeit diskutiert. Robert Knox, der Anatom und Rassentheoretiker aus Edinburgh, zog daraus folgende Schlussfolgerung:

„Naturalists have generally admitted that animals of the same species are fertile, reproducing their kind for ever; whilst on the contrary, if an animal be the product of two distinct species, the hybrid, more or less, was sure to perish or to become extinct ... the products of such a mixture are not fertile.”

(Knox 1862: 487)

Mehr noch, in den rassentheoretischen Debatten des neunzehnten Jahrhunderts ging es überwiegend um die Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der Hybridität und dementsprechend lag der Fokus auf dem Problem der Sexualität und sexuellen Vereinigungen zwischen den ‘Weißen’ und ‘Schwarzen’. Nach Auffassung eines anderen Rassentheoretikers,

„there is a great difference between ‘mongrels’, which are crosses between distinct races, and ‘hybrids’, which are crosses between distinct species. The mongrels are, so far as we know, fertile with one another. But between species, in many cases, you cannot succeed in obtaining even the first cross; at any rate it is quite certain that the hybrids are often absolutely infertile one with another.”

(Huxley 1893-5: 423-4)

Zusammenfassend lassen sich folgende Positionen innerhalb der Hybriditätsdebatte des neunzehnten Jahrhunderts unterscheiden: (1) Die Zurückweisung der Annahme, dass

verschiedene Menschengruppen sich untereinander mischen können und dass, im Falle einer Vermischung, diese Mischung notwendigerweise zur Unfruchtbarkeit führen werde (*Argument des Polygenismus*). (2) Die Annahme, dass Fortpflanzung unter allen Menschengruppen unbegrenzt möglich sei und dass diese Mischung eine neue *Mischrasse* hervorbringe (*Amalgamierungsthese*). (3) Die Annahme, dass Amalgamationen unter Menschen tatsächlich stattfinden, dass jedoch die Mischlinge entweder aussterben oder auf einen oder anderen Typus zurückkehren würden (*Dekompositionsthese*). (4) Die Annahme, dass Hybridität zwischen der nahen und entfernten Spezies variiert: Vereinigungen zwischen verbündeten Rassen gelten als fruchtbar, wobei die Vereinigungen der entfernten Rassen als unfruchtbar oder degenerative betrachtet werden (*Dekadenzthese*). (5) Die Annahme, dass *miscegenation* eine *mongrel group* produziere und damit zu einem *race less chaos* führe (*Negativversion der Amalgamierungsthese*) (Young 2002: 18).

Ganz in negativem Sinne, wie er in Rassentheorien des neunzehnten Jahrhunderts diskutiert wurde, verwendete auch der Soziologe H. Spencer den Begriff Hybridität. Im Mittelpunkt seiner Soziologie stand die Annahme, dass hybride Gesellschaften unorganisierbar und unfähig sind, Stabilität für ihre Gesellschaftsmitglieder zu gewährleisten (Young 2002: 19). Solche Sozialtheorien benutzten den Begriff Hybridität nicht nur im metaphorischen Sinne. Sie wurde abgeleitet aus dem Wissen über das Problem sexueller Interaktion unter verschiedenen Rassen und formuliert, um damit auf verschiedene Effekten des Zusammentreffens von disparaten Körpern zu verweisen.

„In the different theoretical positions woven out of this intercourse, the races and their intermixture circulate around an ambivalent axis of desire and aversion: a structure of attraction, where people and cultures intermix and merge, transforming themselves as result, and a structure of repulsion, where the different elements remain distinct and are set against each other dialogically.”

(Young 2002: 19)

Diese Genealogie der Hybriditätskategorie in ihrem Anfangsstadium ruft ihre Verflechtung mit organischen Theorien der Identität und Diskursen des wissenschaftlichen Rassismus ins Bewusstsein. Entgegen ihrer gegenwärtigen Verwendungsweise verweist sie im 19. Jahrhundert auf die „*negativen*“ Konsequenzen des Zusammentreffens von *Rassen*. Diese an der Hybriditätskategorie anhaftende biologistische rassistische Semantik ist als eine Einladung zu theoretischer Wachsamkeit und erhöhter Reflexivität zu verstehen. Die Hybriditätskategorie darf jedoch den Eugenikern und Rassisten des 19. Jahrhunderts nicht überlassen werden. Papastergiadis bringt das Problem durch eine rhetorische Frage vorzüglich auf den Punkt: „Should we use only words with a pure and inoffensive history, or should we challenge essentialist models of identity by taking on, and then subverting, their own vocabulary?“ (2000b: 169) Es ist der Verdienst Bakhtins und der

Poststrukturalisten/Postkolonialisten wie Vattimo (1990), Bhabha (1994), Spivak (1999), Hall (1994) u. a., wie noch zu zeigen sein wird, die Hybriditätskategorie von ihren ursprünglichen Verflechtungen mit Biologismus, Rassismus, Organismus, Essentialismus zu befreien.

2. Bakhtin: Sprache und Hybridität

Hybridität steht in Bakhtins Sprachphilosophie für die Ambivalenz der Sprache. Bakhtin verweist damit auf das allen Sprachen inhärente fundamentale Vermögen, im selben Moment identisch als auch different zu sein. Auf die rhetorische Frage, 'Was ist Hybridbildung?', antwortet er wie folgt:

„It is a mixture of two social languages within the limits of a single utterance, an encounter, within the arena of an utterance, between two different linguistic consciousnesses, separated from the another by an epoch, by social differentiation or by some other factor.”

(Bakhtin 1981: 358)

Dialog

Im Mittelpunkt seiner Sprachtheorie steht der Begriff Dialog, der für die Sprache von zentraler Bedeutung ist. Jede Art von Rede oder Schrift ist immer schon Dialog, der sich aus drei Elementen zusammensetzt: Sprecher/in, Zuhörer/in und die Beziehung zwischen Sprecher/in und Zuhörer/in, mit anderen Worten, der Bereich des *Dazwischen*. Das Gesprochene und das damit Ausgedrückte, sei es Ideen oder irgendeine Wahrheit, ist das Erzeugnis von Interaktion von mindestens zweier Personen. Bakhtin kontrastiert diesen Begriff des Dialogs mit dem des Monologs. Parallel zu dieser Unterscheidung liegt der Kontrast zwischen Poesie und Prosa (Roman, Geschichte, etc.). Poesie, als die historisch privilegierte Form der Literatur, stehe in einem Gegensatz zur Prosa. Bevor wir diesen Gedankengang weiter entwickeln, sind wir angehalten, an dieser Stelle eine ergänzende Klammer zu eröffnen. Bakhtin zufolge wirken im Gebrauch der Sprache zwei entgegengesetzte Kräfte: zentripetale und zentrifugale. Zentripetale Kräfte (es handelt sich hierbei um einen aus der Physik entnommenen Begriff) tendieren, die Dinge in Richtung Zentrum zu ziehen, wobei zentrifugale Kräfte Dinge vom Zentrum in äußere Richtungen treiben. Bakhtin zufolge operiert die monologische Sprachweise gemäß zentripetaler Kräfte. Der/die Sprecher/in einer monologischen Sprachweise versucht, alle Elemente der Sprache, in all ihrer rhetorischen Arten (die journalistische, religiöse, politische, ökonomische, akademische, individuelle usw.), zu einer Stimme zu bündeln und in Richtung Zentrum zu treiben. Die zentripetalen Kräfte der *Monologia* versuchen, sich aller Unterschiede zu entledigen. *Monologia* steht hier für ein System von Normen einer Standardsprache, oder

einer offiziellen Sprache, die jede zu sprechen in der Lage ist, oder zumindest zu sein hat (Klages 2003: 3).

Heteroglossia

In der *Heteroglossia* – die Idee der Multiplizität einer Sprache – bewegt sich die Sprache in Richtung Vielfalt. Nicht in dem Sinne des Poststrukturalismus, d. h. der Multiplizität von Sinn der einzelnen Wörtern oder Trennung des Signifikaten vom Signifikanten, sondern im Sinne der vielfältigen Sprachweisen, der rhetorischen Strategien oder des Vokabulars. In der Sprache und im Gespräch sind sowohl zentripetale als auch zentrifugale Kräfte am Werk. Sprache in diesem Sinne ist sowohl anonym als auch sozial; etwas das sich jenseits des Individuellen, des Konkreten, gefüllt mit besonderem Inhalt, formiert und umgekehrt von dem sprechenden Subjekt geformt wird.

Doch zurück zu der Unterscheidung Poesie/Prosa. Die poetische Sprache ist Bakhtin zufolge historisch zentripetal konzipiert, wobei die Sprache der Prosa (Roman, Novelle, etc.) zentrifugal ist. Die Sprache der Prosa ist dialogisch and heteroglossisch, und als solcher ein Feld von Kämpfen zur Überwindung der einstimmigen, monologischen Äußerung, welche die offizielle, zentralisierte Sprache charakterisiert. Poesie ist dagegen in ihrem Wesen nach fundamental monologisch. Sie operiert als ein hermetisch selbstgenügsames System. Das poetische Wort, so Bakhtin, bezieht sich lediglich auf sich selbst, auf sein Objekt und auf seine eigene Einheit. In diesem Sinne ist die dialogische Art der Sprache, mit ihrem Sinn für Begrenztheit, Geschichtlichkeit und soziale Determinierung, der monologischen Sprache und dem poetischen Stil vollständig fremd. Was für ein literarisches Werk hat Bakhtin überhaupt in seiner Vorstellung, wenn er vom heteroglossischen Roman spricht?

„A good example of heteroglossic novel is Melville’s *Moby Dick*, which uses a huge variety of (socio-ideological) languages: the language of the whaling industry, the language of Calvinist religion, the language of the domestic/sentimental novel, the language of Shakespearean drama, the language of platonic philosophy, the language of democracy, etc. In using all these languages, Melville hopes to increase the potential size of his readership, as the novel probably contains some kind of language which every reader has as part of his/her existing vocabulary or ‘horizon’.”

(Klages 2003: 5)

Hybridität

Bakhtin unterscheidet, ebenfalls wie Bhabha (1994) und Young (2002), zwischen einer nicht intendierten unbewussten (*organic hybridisation*) und einer intendierten Hybridbildung. Die erste ist die wichtigste Form des historischen Lebens und der Evolution

aller Sprachen. Man könne sogar sagen, dass Sprachen historisch erst durch die Hybridbildung der innerhalb Grenzen eines Dialekts koexistierenden Sprachen sich verändern.

„In organic hybridity, the mixture merges and is fused into a new language, world view or object; but intentional hybridity sets different points of view against each other in a conflictual structure, which retains ‘a certain elemental, organic energy and openendedness’.”

(Young 2002: 21)

Bakhtin verwendet den Begriff Hybridbildung auch, um die Fähigkeit einer Äußerung zum Ironisieren und Demaskieren einer anderen Äußerung zu bezeichnen. Intentionale Hybridität/Hybridbildung heißt dieses Phänomen, weil es, im Husserlschen Sinne, immer Gradlinigkeit impliziert und die intendierte Orientierung des Wortes im Sprechakt in Richtung seiner Empfänger mit einschließt (Young 2002: 20). Allgemein gesehen steht der kategorienüberschreitende Begriff Hybridität/Hybridbildung bei Bakhtin für Vermischung von Phänomenen, die als verschieden und geteilt gelten. Hybridbildung findet jedoch nicht nur in der Sprache, sondern auch

„auf Plätzen wie Jahrmärkten statt, auf denen sich das Exotische und das Vertraute, Dörfler und Städter, Handelnde und Zuschauer begegnen. Sie tritt darüber hinaus im Rahmen einer Machtbeziehung zwischen Zentrum und Rand, Hegemonie und Minderheit auf und signalisiert das Verschwimmen, die Destabilisierung oder Subversion dieser hierarchischen Beziehung.“

(Pieterse 1998: 105)

Die semantische Ambivalenz der Hybridität in Bakhtins Sprachphilosophie stellt ein signifikantes dialektisches Modell für kulturelle Interaktion bereit. Eine organische Hybridität, die auf der einen Seite, im Konflikt mit intentionaler Hybridität, in Richtung einer Fusion tendiert und somit eine dialogische Aktivität und politisierte Situierung von kulturellen Differenzen ermöglicht. Während der autoritäre Diskurs singulär und einheitlich zu sein hat, um die eigene Hegemonie aufrechtzuerhalten, tendiert der oppositionelle Diskurs dazu, die Singularität des hegemonialen Diskurses durch eine Sprache der Vielfalt und Ambivalenz zu destabilisieren. Zur weiteren Verdeutlichung des Problems kann ein Young Zitat sich als nützlich erweisen:

„Hybridity therefore, as in the racial model, involves an antithetical movement of coalescence and antagonism, with the unconscious set against the intentional, the organic against the divisive, the generative against the undermining. Hybridity is itself an example of hybridity, of a doubleness that both brings together, fuses, but also maintains separation. For Bakhtin himself, the crucial effect of hybridization comes with the latter, political category, the moment where, within a single discourse, one voice is able to unmask the other.”

(Young 2002: 22)

3. Identitäts- vs. Differenzdenken

Philosophisch steht der Begriff Hybridität in einem engen Zusammenhang zum Differenzdenken. Die philosophische Haltung, die als Differenzdenken bezeichnet wird, nimmt ihren Ausgang in der Kritik des Identitätsdenkens von Adorno und radikalisiert sich durch Derridas dekonstruktivistische Bemühungen, die von der Idee der Nichtreduzierbarkeit der Differenz geleitet sind. Das Identitätsdenken, dessen Ziel es ist, alle Differenzen zu einer Einheit zu bringen, hat sein Ursprung in der griechischen Philosophie und ist tief verankert im modernen Ideal der Unparteilichkeit in der Moralthorie der Aufklärung. Dieses Ideal der Unparteilichkeit generiert Dichotomien wie das Universale vs. Partikulare, das Öffentliche vs. Private sowie die Vernunft vs. Leidenschaft. Dabei funktioniert es zugleich als Ideologie, weil es die Art und Weise, wie die dominanten Gruppen für ihre partikulare Perspektiven Universalität beanspruchen, mystifiziert. Zudem hilft es, hierarchische Strukturen der Entscheidungsfindung zu legitimieren. In der Tat, das traditionelle Ideal der Unparteilichkeit, in der Gestalt des radikalen Republikanismus und der Idee und Realität der universellen Staatsbürgerschaft, schloß Individuen und Gruppen aus, die, wie zum Beispiel Frauen, Schwarze, amerikanische Einheimische und Juden, mit dem Körper assoziiert und somit in einem Gegensatz zur Vernunft, zum Öffentlichen oder Universellen vorgestellt wurden (Young 1990: 97).

Identitätsdenken

Die Logik der Identität beinhaltet die Tendenz, Entitäten in Begriffen der Substanz und nicht des Prozesses oder der Relation zu konzeptualisieren. Dabei wird die Substanz öfters als etwas begriffen, was das Selbstsein einer Entität ausmacht, das in Veränderungen gleich bleibt, identifiziert, quantifiziert und mit anderen Substanzen verglichen werden kann. Identitätslogik impliziert Klassifikation, Vereinheitlichung, Vergleichbarkeit und Totalisierbarkeit. Sie unterdrückt folglich Differenzen, wobei hier die Kategorie der Differenz sich sowohl auf das Spiel der konkreten Ereignisse als auch auf die Verlagerung von Differenzierung bezieht, auf die die Praxis der Sinngebung basiert (Young 1990: 98). Um es in Youngs Worten auszudrücken:

„The logic of identity also seeks to reduce the plurality of particular subjects, their bodily, perspectival experience, to a unity, by measuring them against the unvarying standard of universal reason. The irony of the logic of identity is that by seeking to reduce the differently similar to the same, it turns the merely different into the absolutely other. It inevitably generates dichotomy instead of unity, because the move to bring particulars under a universal category creates a distinction between inside and outside.”

(Young 1990: 99)

Durch dieses Beispiel tritt offen zutage, dass die Logik der Identität eigentlich das Gegenteil ihrer ursprünglichen Intention hervorbringt. Sie produziert dichotomisierende hierarchische Gegensätze wie innen/außen, Essenz/Zufall, gut/böse, normal/abweichend, Subjekt/Objekt, Geist/Körper, Natur/Kultur etc.

Rassistisch und sexistisch motivierte Ausschlüsse aus der Öffentlichkeit gehen zum Teil, wie Young rekonstruiert hat, auf Strukturen der modernen Vernunft und ihrer intendierten Opposition zum Wunsch (Begehren), Körper und Affektualität (affectivity) zurück. Diese Operationsweise der Vernunft wird auch in der Fachliteratur als kultureller Imperialismus bezeichnet, die auf Unsichtbar-Machen, Markierung und Stereotypisierung von Gruppen hinausläuft. Kulturell imperiale Gruppen setzen ihre Werte, Erfahrung und Perspektive als normativ und universal. Die Auflösung des kulturellen Imperialismus erfordere, so Young (1990), eine kulturelle Revolution und eine Revolution der Subjektivität. Hieraus folgt , dass

„[v]ictims of cultural imperialism are thereby rendered invisible as subjects, as persons with their own perspective and group-specific experience and interests. At the same time they are marked out, frozen into a being marked as other, deviant in relation to the dominant norm.”

„Rather than seeking a wholeness of the self, we who are the subjects of this plural and complex society should affirm the otherness within ourselves, acknowledging that as subjects we are heterogeneous and multiple in our affiliations and desires.”

(Young 1990: 123, 124)

Zur Moderne gehören die Ersetzung Gottes als Rechtfertigungsinstanz und letzter Referenz diskursiver Ableitungen durch das Subjekt sowie der Ausschluss von Heterogenität bzw. Differenz. Sozialtheoretiker und Denker wie Derrida, Lyotard oder Foucault setzen sich dagegen zur Wehr. Lyotard sieht in der Entwertung der Heterogenität den eigentlichen Keim der Fehlentwicklung der Moderne, „die gegen ihren ‘guten Willen’ zu unakzeptablen Zustände führt.” (Engelmann 1990: 16) Daraus folgt, dass es darauf ankomme, der „Heterogenität wieder zur Geltung zu verhelfen und auf der Basis anerkannter Heterogenität Formen des Zusammenhangs zu denken und zu entwickeln.” (Ebd.)

Man könnte sogar behaupten, Derridas ganze philosophische Anstrengung bestehe darin, das Denken aus der Identitätslogik zu befreien. In *‘Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften von Menschen’* setzt Derrida an die Stelle der Identitätslogik und die damit verbundene Denkweise, die an Linearität, Serialität und Kontinuität orientiert, die Logik der Differenz, die sich an Ereignis, Bruch und Diskontinuität orientiert.

Zielscheibe seiner Kritik ist auch der Begriff *Struktur*. Struktur impliziert, so Derrida, ein Zentrum, das die Aufgabe hat, die Struktur zu orientieren, ins Gleichgewicht zu bringen und zu organisieren. Das Zentrum einer Struktur hatte auch dafür Sorge zu tragen, „daß das Organisationsprinzip der Struktur dasjenige in Grenzen hielt, was wir das Spiel der Struktur nennen könnten.“ (Derrida 1990: 115) Der Begriff der Struktur wird durch den des Diskurses ersetzt. Denn in dem Augenblick der Abwesenheit eines Zentrums oder eines Ursprungs der Struktur wird alles zum Diskurs. D.h. zu einem „System, in dem das zentrale, originäre oder transzendente Signifikat niemals absolut, außerhalb eines Systems von Differenzen, präsent ist.“ (Derrida 1990: 117)

Differenzdenken

Ein anderes Moment von Derridas Philosophie und der Logik der Differenz, das bezüglich unserer Fragestellung von Belang ist, ist die Auflösung von unvereinbaren Gegensätzen. Derrida demonstriert dies anhand des Beispiels eines gängigen Gegensatzes: Natur vs. Kultur. In der abendländischen Denktradition wurde die Natur dem Gesetz, der Institution, der Kunst, der Technik sowie der Freiheit, der Arbitrarität, der Geschichte, der Gesellschaft, dem Geist usw. entgegengesetzt. Zur Natur gehörte folglich, was universell oder spontan ist und was von keiner besonderen Kultur oder bestimmten Norm abhängt. Zur Kultur gehört alles, was von einem System von Normen abhängig ist, die die Gesellschaft regelt und deswegen von einer sozialen Struktur zu einer anderen variieren kann. Der französische Ethnologe Lévi-Strauss verwendet diese Gegensatzpaare, so erinnert uns Derrida, um auf einen bestimmten Sachverhalt aufmerksam zu machen, „der die so übernommene Entgegensetzung von Natur und Kultur nicht mehr zuläßt und der die Prädikate der Natur und Kultur *gleichzeitig* zu fordern scheint.“ (Derrida 1990: 122) Dieser Sachverhalt ist das *Inzestverbot*. Es ist universell und gleichzeitig kulturell. Die Dialektik von Natur/Kultur löst sich bezüglich des Inzestverbots auf. Derrida nimmt dieses Beispiel von Levi-Strauss wieder auf, um auf die Ambivalenz der Sprache, d.h. auf die Tatsache, dass „die Sprache in sich die Notwendigkeit ihrer eigenen Kritik birgt“ (Derrida 1990: 123), aufmerksam zu machen.

Die Ersetzung der Identitätslogik durch die Logik der Differenz korreliert mit der Ersetzung der Interpretation der Struktur und des Zeichens durch die Interpretation des Spiels:

„Die eine [Interpretation] träumt davon, eine Wahrheit und einen Ursprung zu entziffern, die dem Spiel und der Ordnung des Zeichens entzogen sind, und erlebt die Notwendigkeit der Interpretation gleich einem Exil. Die andere [Interpretation], die dem Ursprung nicht länger zugewandt bleibt, bejaht das Spiel und will über den Menschen und den Humanismus hinausgelangen, weil Mensch der Name des Wesens ist, das die Geschichte der Metaphysik und der Ontotheologie hindurch, das heißt im Ganzen seiner Geschichte, die volle Präsenz, den versicherten Grund, den Ursprung und das Ende des Spiels geträumt hat.“

(Derrida 1990: 138)

Die Kritik des Identitätsdenkens bzw. die Zuwendung zum Differenzdenken ist für die Theorien von Bhabha, Spivak und Hall wie auch für die Hybriditätskategorie von großer Bedeutung⁴. Die Hybriditätskategorie übt in Postkolonialismus, Postmodernismus und *Cultural Studies* dieselbe Funktion, die die Dekonstruktion in der Philosophie ausübt. Doch während Derrida seine Kritik an der abendländischen Tradition von einem philosophischen Standpunkt aus formuliert und speziell auf den Logismus bzw. Logozentrismus konzentriert, fordert Bhabha die westliche Tradition bezüglich ihrer Rhetorik der Rechte und Pflichten heraus⁵. Ihm zufolge müsse der moderne Mythos der Menschenrechte

„be questioned on the basis of the anomalous and discriminatory legal and cultural status assigned to migrant, diasporic, and refugee populations. Inevitably, they find themselves on the frontiers between cultures and nations, often on the other side of the law.”

(Bhabha 1994: 175)

⁴ Gayatri Spivak ist zum Beispiel die Übersetzerin von Derridas *De la grammatologie* vom Französischen ins Englische. Auch gehört sie zu den ersten Rezipienten Derridas im Vereinigten Königreich.

⁵ Bhabhas Ansatz kann in vier zentralen Momenten zusammengefasst werden: (1) Ablehnung der humanistischen Tradition mit dem Verweis auf die Ambivalenz der Aufwertung des Menschen (die Aufwertung des Menschen in der frühen Neuzeit gehe einher mit der Abwertung von anderen, die sich in das Konzept des Menschen, das dieser Aufwertung zu Grunde liegt, nicht problemlos einfügen lassen); (2) radikaler Antiuniversalismus mit dem Verweis auf zahllose Formen der Gewalt und des versteckten Partikularismus, die den Marsch des Universellen durch die Geschichte begleitet haben; (3) Abneigung gegenüber ontologischen Konzepten der Kultur, Politik, Identität, usw.; (4) Abneigung gegenüber binären Begriffspaaren, stabilen Kategorien und Essentialismus (vgl. Bhabha 1994).

II. Hybriditätskategorie und Hybridbildung

Im zurückliegenden Kapitel wurde auf den historischen Entstehungs- und Verwendungszusammenhang sowie auf den sprachtheoretischen und philosophischen Hintergrund der Hybriditätskategorie verwiesen. In diesem Kapitel geht es um die Analyse des Hybriditätsdiskurses, der mehrere Diskursfelder durchkreuzt. Die Kategorie Hybridität spielt auch im Globalisierungsdiskurs eine wichtige Rolle und Hybridbildungen als Teilprozesse der Globalisierung sind ebenfalls von großer Bedeutung. Dieser Punkt wird noch in der Folge zu verdeutlichen sein. Als nächster Schritt stellt sich daher die Frage nach der Verwendungsweise der Hybridität innerhalb des Diskursfeldes Postkolonialismus und *Cultural Studies*. Dabei wird insbesondere auf Theoretiker/innen wie Homi K. Bhabha, Stuart Hall und Gayatri Spivak Bezug genommen. Zunächst sind wir aber angehalten, auf einige offene Fragen zu verweisen; sie sollen für unsere Diskussion als eine Orientierung dienen. Wenn die Hybriditätsperspektive eine plausible Strategie der Wahrnehmung des Anderen bietet und Grenzen der eigenen kulturellen Identität auf nicht essentialistische Weise thematisiert, wie erklärt sich dann die Beharrlichkeit essentialistischer Sichtweisen bezüglich der Identität, Kultur und Gemeinschaft? Wenn Hybridbildung im Zeitalter der Globalisierung eine soziale Realität ausmacht, wie erklärt sich dann die feierliche Rezeption der Hybridität als befreiend bzw. emanzipatorisch? Sind Vorstellungen ethnischer Reinheit, Rassismus und Hybridität verschiedene Varianten desselben Begriffs der Kultur, die innerhalb eines globalen Systems produziert sind, das unterschiedliche Positionen und unterschiedliche lokale Hierarchien beinhaltet und dadurch bestimmte Formen der Identifikation bzw. Identitätskonstruktion generiert? Sind hybride Identitäten überhaupt wünschenswerte Optionen?

H. K. Bhabha, S. Hall, G. Spivak

Homi K. Bhabha, Stuart Hall und Gayatri Spivak können im gegenwärtigen diskursiven Feld des Postkolonialismus und der *Cultural Studies* als diejenigen Theoretiker/innen hervorgehoben werden, die für die Hybriditätskategorie und hybride Identitäten plädieren. Sie gehören auch zu den Protagonisten der Hybriditätsdebatte. Trotz unzähliger Differenzen untereinander scheinen sie in der Deutung der Hybridität als Gegengift zur essentialistischen Subjektivität und Identität überein zu stimmen. Nach Halls Dafürhalten hat kulturelle Identität *per se* einen hybriden Charakter, wobei er hinzufügt, dass die gegenwärtige Form der Hybridität durch eine spezifisch historische Konstellation kultureller Formationen und deren Artikulation bestimmt sei (Papastergiadis 2000a: 273). Gayatri Spivak verwendet den Begriff Hybridität, anders als Stuart Hall, als Metapher für kulturelle Identität (Papastergiadis 2000a: 277). Homi K. Bhabha geht es wiederum darum,

anhand des Begriffs Hybridität Konflikte innerhalb des kolonialen Diskurses ans Licht zu tragen.

Die Kategorien Hybridität, Kultur, Identität usw. sind keine 'Dinge an sich', sondern Verweisungszusammenhänge von Bedeutungselementen. Die Hybriditätskategorie lässt sich folglich nicht mit empirischen Wirklichkeiten gleichsetzen. Damit möchte ich auf den sozial konstituierten und sozial konstitutiven Charakter von sozialen Kategorien aufmerksam machen (vgl. hierzu auch Bormann 2001). Hybridität wird hier als eine Perspektive verstanden, die drei verschiedene Sets von Behauptungen beinhaltet. Empirisch verweist sie auf historische Hybridbildungen (Hybridbildung findet statt), theoretisch fungiert die Hybriditätsperspektive als ein analytisches Rüstzeug und normativ impliziert sie eine Kritik von Grenzen sowie eine Aufwertung von Mischungen.⁶ Eine weitere Bedeutung der Hybridität ist die so genannte 'dazwischen' Existenz ('in-betweenness'). Die Erkenntnis der *Dazwischenliegenden* und der *Zwischenräumen* bedeutet theoretisch die Transzendenz des Dualismus, der binären Denkweise und der Aristotelischen Logik. Methodologisch ist dies zugleich eine *differentia specifica* des Poststrukturalismus und der Dekonstruktion; es repräsentiert zudem eine Akzentverschiebung weg vom theoretischen *Werkzeugkasten* der cartesianischen Epistemologie (vgl. Pieterse 2001: 238).

1. Postkolonialismus, Hybridität, Zwischenräume

Postkoloniale Theorie

Der Postkolonialismus als eine theoretische Perspektive kann zunächst als das kritische Komplement zum Postmodernismus bestimmt werden. Im Kern des Postmodernismus steht die Behauptung, das Projekt der Moderne, eingeleitet durch die Aufklärung, habe sein Versprechen nicht einlösen können. Die katastrophalen Ereignisse des zwanzigsten

⁶ Hybriditätsbegriff als analytisches Rüstzeug ermöglicht die begriffliche Erfassung von Phänomenen bzw. Gebilden, die sich aus entgegengesetzten Strukturen, Elementen oder Kräften zusammensetzen und sich einer Synthese entziehen. Er impliziert nicht – wie etwa der Begriff Dialektik – die Entstehung einer höheren Einheit durch das Zusammenkommen zwei sich widersprechende Strukturen. Die Einheit eines hybriden Gebildes besteht sozusagen in der Koexistenz verschiedener Strukturen. Ist es überhaupt sinnvoll, die Kategorie der Dialektik zugunsten der Hybridität fallenzulassen? Es dürfte verständlich sein, dass wir an dieser Stelle die Debatte um die Relevanz der Dialektik nicht aufnehmen können. Es sei nur darauf hingewiesen, dass Theoretiker, die einen Foucaultschen bzw. dekonstruktivistischen Ansatz folgen, oft für eine nicht dialektische materialistische Ontologie plädieren. Hardt/Negri (2001) und Deleuze/Guattari (2000 und 2002) teilen die Ansicht, dass der Kapitalismus eine neue Phase der Entwicklung mit neuen Differenzen und Antagonismen erreicht habe, die man mit der Dialektik des Hegelianischen Marxismus nicht analysieren könne. Die normative Seite der Hybriditätskategorie beinhaltet ein politisches Projekt, das auf Differenz und Spezifität des Lokalen besteht und den Totalitarismus der universalisierenden Diskurse und Strukturen der Macht ablehnt. Die Affirmation fragmentarischer Identitäten wird von postmodernen und postkolonialen Theoretiker als eine subversive Kraft gegen die Souveränität sowohl des modernen Subjekts als auch modernen Nationalstaates gefeiert (vgl. Hardt/Negri 2001: 139)

Jahrhunderts hätten bewiesen, dass die Moderne an einer Sackgasse angekommen sei. Der Postkolonialismus vertritt dagegen die Ansicht, die Moderne habe sich mehr oder minder erfolgreich abgeschlossen, da der globale Triumph westlicher Modelle der Sozialdemokratie und der ökonomischen Organisation besiegelt sei (Moore-Gilbert 1997: 122). Der Begriff Kolonialismus verweist auf das System internationaler Beziehungen im neunzehnten Jahrhundert, in dem europäische Staaten, allen voran Großbritannien, durch Errichten von Kolonien in Amerika, Afrika und Asien sich Vorteile für ihre Nationalökonomien verschafften. Analysiert wurde diese historische Epoche bereits in der Tradition der *Kritischen Theorie* von Marx/Engels bis Mandel oder Wallerstein anhand des Begriffs *Imperialismus*. Der Postkolonialismus verweist in diesem Sinne auf den historischen Prozess unmittelbar nach dem Zweiten Weltkrieg, in Folge dessen ehemalige Kolonien ihre politische Unabhängigkeit errungen haben bzw. von ihren Kolonialstaaten in die politische *Unabhängigkeit* entlassen wurden. Ob diese Staaten von ökonomischer Benachteiligung und politischer Dominanz tatsächlich befreit und zur Selbstbestimmung in internationalen Angelegenheiten befähigt sind, ist nicht Thema dieser Arbeit⁷.

Der Kolonialismus als Praxis westlicher Nationalstaaten und als System internationaler Beziehungen konnte institutionalistisch ohne die Unterstützung eines legitimierenden Diskurses⁸ nicht erfolgreich operieren bzw. sich aufrechterhalten. Der Kolonialdiskurs

⁷ Zu den Verdiensten der postkolonialistischen Globalisierungs- und Modernitätsdiskurse gehören auch das Dezentrieren und Delokalisieren tradierter Geschichten der Moderne, indem sie den eurozentrischen Blickwinkel der Modernitätstheorien nachzuweisen versuchen. „Eine durch den Postkolonialismus geprägte Lesart der Moderne unterläuft das auf Kontinuität und auf einen einheitlichen Welt-Raum zentrierte Verständnis globaler Modernität und entlarvt es als Legitimation eines westlich zentrierten Macht-Wissens-Komplexes.“ (Noller 2000: 25)

⁸ Es liegt auf der Hand, dass eine systematische Entfaltung des Begriffs *Diskurs* den Rahmen vorliegender Arbeit sprengen würde. Woran es mir liegt, ist eine Klarstellung dessen, wenn auch nur andeutungsweise und ohne jeglichen Anspruch auf Vollständigkeit, was in Folgendem unter Diskurs verstanden wird. Ganz allgemein lässt sich der Begriff als Bezeichnung für die Gesamtheit kultureller Wissensbestände und für ihre Verflechtung mit Macht bzw. Machtverhältnisse bestimmen. In diesem Sinne führt er Kultur und Struktur zusammen. Der Diskurs ist eine relationale Totalität der bezeichnenden Sequenzen, die einen mehr oder weniger kohärenten Rahmen für das, was gesagt und getan werden kann, ausmacht. Der Diskursbegriff umfasst semantische wie pragmatische Aspekte und hebt die Unterscheidung Denken/Realität auf (Torfing 1999: 300). Laclau und Mouffe (1985) zufolge ist jeder Diskurs „constituted as an attempt to dominate the field of discursivity by expanding signifying chains which partially fix the meaning of the floating signifier“ (z. n. Torfing 1999: 98).

In *Archäologie des Wissens* bezeichnet Foucault den Diskurs als „eine Menge von Aussagen [...], insoweit sie zu selben diskursiven Formation gehören. Er bildet keine rhetorische oder formale, unbeschränkt wiederholbare Einheit, deren Auftauchen oder Verwendung in der Geschichte man signalisieren (und gegebenenfalls erklären) könnte.“ (1997: 170) An anderer Stelle teilt uns Foucault mit, dass der Diskurs „nicht die majestätisch abgewickelte Manifestation eines denkenden, erkennenden und es aussprechenden Subjekts [ist]: Im Gegenteil handelt es sich um eine Gesamtheit, worin die Verstreuung des Subjekts und seine Diskontinuität mit sich selbst bestimmen können. [...] Ebenso muß man jetzt erkennen, daß es weder durch den Rückgriff auf ein transzendentes Subjekt noch durch den Rückgriff auf eine psychologische Subjektivität zu leisten ist, wenn es um die Definition des Systems seiner Äußerungen geht.“ (1997: 82)

rechtfertigte⁹ die Expansion der westlichen ökonomischen und politischen Macht, Administration und kulturelle Formen in den zum Teil neu entdeckten Gebieten der Welt während der industriellen Phase der Moderne. In diesen Diskursen wurde die Unausweichlichkeit der Modernisierung, Enttraditionalisierung, Verwestlichung und des *freien* Handels unermüdlich propagiert. Der Kolonialdiskurs beinhaltet eine ganze Reihe begrifflicher Gegensätze wie zum Beispiel innen/außen, Moderne/Tradition, West/Ost, usw. Eine beispielhafte und besonders bekannte Variante des Kolonialdiskurses ist der Orientalismus, der im Zeitalter des Imperialismus produziert und eingesetzt wurde, um Kolonialbildung und koloniale Siedlung zu legitimieren. Im zwanzigsten Jahrhundert diente er zur Legitimation im Nahostkonflikt zum Nachteil der Palästinenser oder anderer antiimperialistischer Strategien. Die interne Struktur des Orientalismus beruht auf einer rigiden Ost-West-Dichotomie sowie auf binären normbeladenen Begriffspaaren. Der Orientalismuskurs kultiviert zudem den Mythos vom *faulen Orientalen*, von der Abwesenheit von dynamischen und positiven Mechanismen in orientalischen Gesellschaften und von der Notwendigkeit der Modernisierung durch koloniale Administration (Said 1995: 38, 48, 103f.).

Die Welt der modernen Souveränität und der internationalen Beziehungen ist eine dualistische, die eine Reihe binärer Oppositionen wie Selbst/Andere, weiß/schwarz, innen/außen, Herrscher/Beherrschte, usw. beinhaltet. Die postmoderne bzw. postkoloniale Logik und ihre zentrale Kategorien wie Differenz und Hybridität fordern diese binäre Logik der Moderne heraus. In diesem Sinne liefert die Orientierung an das Prinzip der Differenz die theoretische Grundlage für diejenigen, die sich gegen die modernen Diskurse des Patriarchats, Kolonialismus und Rassismus wehren. Die postmoderne bzw. postkoloniale Sensibilität und Reflexivität sind sehr wichtig, weil sie das Symptom des Bruchs mit der modernen Souveränität und Machtverhältnisse markieren. Aber besteht da nicht die Gefahr, indem man diese Kategorien gegen die heutigen Gesellschafts- und Machtverhältnisse einsetzt, offene Türen zu stürmen? Sind sie nicht bereits von den herrschenden Kräften entdeckt und werden sie nicht bereits für deren Zwecke eingesetzt?

„When we begin to consider the ideologies of corporate capital and the world market, it certainly appears that the postmodernist and postcolonialist theorists who advocate a politics of difference, fluidity, and hybridity in order to challenge the binaries and essentialism of modern sovereignty have been outflanked by the strategies of power. Power has evacuated the bastion they are attacking and has circled around to their rear to join them in the assault in the name of difference.“

(Hardt und Negri 2001: 138)

⁹ Es ist hier daran zu erinnern, dass nach Foucaults Verständnis Macht/Wissen sich im diskursiven Raum (in Diskursen) entfalten. Diskurse sind nicht nur Ausdruck, sondern auch Konstitutionsbedingung des Sozialen. Sie konstituieren, wie Bublitz et. al. pointiert ausdrücken, „eingebunden in ein komplexes Kräftediagramm, gesellschaftliche Sinn-Ordnungen und Unordnungen, deren Effekt - nicht Ausgangspunkt - ein sinnhaft handelndes Subjekt ist“ (1999: 13).

Hybridität

Bhabha versucht, die theoretische Konflikte und interne Widersprüche des Kolonialdiskurses ans Licht zu fördern. Dabei befreit er die Analyse der kolonialen Beziehungen von einem begrifflichen System, das aus binären Oppositionen besteht. Er entgegnet Edward Said (1995) und seinem Orientalismuskonzept, dass das Verhältnis zwischen dem Kolonisator und Kolonialisierte komplexer und nuancierter ist, als Saids Darstellung erlaube. Für Bhabha geht es vielmehr darum, die Gegenseitigkeit und Verhandlungen quer durch koloniale Teilung zu betonen. Die Zirkulation widersprüchlicher Ereignisse bezüglich psychischer Effekte der kolonialen Beziehungen, wie der Wunsch als auch der Angst vor dem Anderen, unterminiere die Annahme, dass Identitäten und Positionen von Kolonisator und Kolonialisierte könnten in stabilen und vereinheitlichenden Kategorien repräsentiert und voneinander klar abgegrenzt werden (Moore-Gilbert 1997: 116). Bhabha greift auf Bakhtins Begriffe der subversiven und dialogischen Hybridität zurück, um auf diese Weise dichotomische Gegensätze bei der Beschreibung und Diskussion kolonialer Beziehungen und Begegnungen hinter sich zu lassen. Hybridität soll zudem auf die Ambivalenz der kolonialen Begegnung verweisen; damit gibt er dem Hybriditätsbegriff eine neue Wendung. In diesem Sinne verweist die Hybridität auf den historischen Prozess, indem die koloniale Autorität versucht, die Identität des Kolonisierten bzw. des Anderen zu verändern und dabei scheitert. Das Ergebnis dieses Scheiterns ist hybride Subjektivität.

„The interaction between the two cultures proceeds with the illusion of transferable forms and transparent knowledge, but leads increasingly into resistant, opaque and dissonant exchanges. It is in this tension that a ‘third space’ emerges which can effect forms of political change that go beyond antagonistic binarisms between rulers and ruled”

(Papastergiadis 2000a: 279).

Bhabhas Kritik nicht hybrider Identitäten, sei es im Falle des Kolonialismus, Neo-Kolonialismus oder Dritte-Welt-Nationalismus, zielt auf deren interne Struktur, die aus vereinheitlichenden und binären Begriffen bestehen. Dagegen versucht er eine für die Spät- bzw. Postmoderne geeignete alternative Darstellung von kulturellen Differenzen zu entfalten, die feindlich gegenüber binären Begriffspaaren und einheitlich starren Grenzen ist. Die Kategorie der Hybridität hat folglich die Aufgabe, aus der binären Logik auszubrechen. Sie impliziert, dass alle Kulturen *unrein*, gemischt und hybrid seien, und dass sich alle kulturellen Formationen in einem Prozess der kontinuierlichen Hybridität bzw. Hybridbildung befinden (Bhabha 1994: 129f.). Hybridität repräsentiert aber auch die ambivalente Wende des diskriminierten Subjekts in das Furcht einflößende, überhöhte Objekt der paranoiden Klassifikation – eine beunruhigende Infragestellung der Images und der Präsenz der Autorität. In diesem Sinne ist Hybridität nicht nur problematisch für die

koloniale Repräsentation/Darstellung, sondern auch für die Individualisierung. Hybridität kehrt die Wirkungen der kolonialen Nichtanerkennung um, so dass andere Formen des Wissens in den dominanten Diskurs einfließen und die Basis der kolonialen Autorität entfremden können (Bhabha 1994: 113f.).

Kultur

Grob gesehen kann von zwei Auffassungen von Kultur gesprochen werden. Kultur verweist nach einer Auffassung auf ein System gemeinsamer Normen, Werte und Sinngehalte. In strukturalistischen bzw. poststrukturalistischen Theorien dagegen verweist der Kulturbegriff auf gesellschaftliche Praxis. Kultur wird nicht nur als eine Daseinsform aufgefasst, sondern als Produktion von Sinn und Normen innerhalb eines bestimmten Raumes und durch eine Vielzahl von ideologisch diskursiven Praxen. Bei Bhabha finden wir die Unterscheidung Kultur als Epistemologie (culture as epistemology) und Kultur als Ausdruck (culture as enunciation). Angeregt ist diese Unterscheidung durch Charles Taylors (1985) Konzept der minimalen Rationalität. „The effect of cultural incommensurability is that it takes us beyond merely *formal criteria of rationality*, and points us towards the human *activity of articulation* which gives the value of rationality its sense.” (Bhabha 1994: 177) Während der erste Kulturbegriff auf Funktion und Intention fokussiert, richtet der zweite Kulturbegriff das Augenmerk auf Sinnggebung (signification) und Institutionalisierung und versucht, die politische Behauptung der kulturellen Priorität und Hierarchien wie zum Beispiel etabliert/populär (bezüglich Kultur) oder wir/andere (bezüglich Identität) anders zu platzieren. Kultur als Ausdruck ist in erster Linie ein dialogischer Prozess, der auf die Unterminierung der Rationalität des hegemonialen Moments und auf deren Ersetzung durch einen alternativen hybriden Ort der kulturellen Verhandlung zielt.

„My shift from the cultural as an epistemological object to culture as an enactive, enunciatory site opens up possibilities for other times of cultural meaning (retroactive, prefigurative) and other narrative spaces (fantasmic, metaphorical). My purpose in specifying the enunciative present in the articulation of culture is to provide a process by which objectified others may be turned into subjects of their history and experience.”

(Bhabha 1994: 178)

Ein anderer Vorzug der Kultur als Ausdruck liegt darin, dass diese ein Modell der kulturellen Differenz bereitstellt, das besondere und multiple Geschichten und Identitäten der Marginalisierten respektiert und bewahrt (Moore-Gilbert 1997: 120). Dabei distanziert sich Bhabha von ontologischen Konzepten der kulturellen Artikulation - wie es beim Multikulturalismus der Fall ist - und vom Kulturrelativismus, wie es in der Folge (vgl. Kapitel IV) noch zu verdeutlichen sein wird.

Nationalismus

Impliziert der subalterne Nationalismus, der die Souveränität der Nation anstrebt, einen Bruch im Kolonialdiskurs? Bhabha macht darauf aufmerksam, dass der Nationaldiskurs innerhalb des Horizonts des Kolonialdiskurses verfangen bleibt. Kolonialismus erzeugt eine Kultur, innerhalb deren Reichweite die Subalternen bleiben, auch wenn sie ihre Kolonisatoren bekämpfen. Auch Widerstand und Kampf gegen die Kolonisatoren findet innerhalb psychologischer Grenzen statt, die von den Kolonisatoren gesetzt sind (Young 2001: 343). „[B]y claiming to have a different national culture and to be different nation, you are, paradoxically, using the concepts of the very system and culture from which you are claiming difference.” (Young 2001: 345) Kraniauskas macht darauf aufmerksam, dass Bhabhas Begriff des Postkolonialismus ähnlich wie Freuds Begriff des Unbewussten operiert. Das will sagen, dass Bhabha annimmt, der Postkolonialismus sei strukturiert wie die Sprache und dass der Kolonisator, wie das Unbewusste, ohne Geschichte, jedoch immer präsent sei (Kraniauskas 2000: 240). Da an anderen Stellen dieser Arbeit auf Bhabhas Interpretation und Kritik des Nationalismus näher eingegangen wird, soll an dieser Stelle nur noch erwähnt werden, dass der nationalistische Diskurs – Bhabha zufolge – letzten Endes illiberal sei und deswegen stets abgelehnt werden müsse. Damit wird ebenfalls auf die Ambivalenz und Gefahren jeglicher Diskursen aufmerksam gemacht, die darauf aus sind, klare Grenzen zu ziehen, sei es zwischen Nationen, Kulturen, Ethnizitäten oder Identitäten (vgl. Werbner 2000).

Der Third Space

Young macht auf zwei unterschiedliche Operationsweisen der Hybridität aufmerksam: organisch und intentional. Die organische Hybridität/Hybridbildung wirkt hegemonisierend, bringt neue Räume, Strukturen und Kulissen in Erscheinung. Intentionale Hybridität/Hybridbildung dagegen bringt Diasporagemeinschaften hervor, interveniert als eine Form der Subversion, Übersetzung und Transformation. Diese Zweideutigkeit der Hybridität sei sowohl politisch als auch theoretisch von großer Bedeutung, da ohne die Betonung der aktiven, trennenden Momente und Bewegungen der Homogenisierung und Diasporisierung der Eindruck entstehen könnte, der Begriff Hybridbildung unterstelle die Existenz ursprünglicher, reiner, fixierter und getrennter Vorfahren. Young unterscheidet des Weiteren Hybridbildung als Kreolisierung und Hybridbildung als *race less chaos*. Während die erstere Phänomene wie Fusion, Erzeugung von neuen Formen einschließt, die gegen ältere entgegengestellt werden können, produziert die Hybridbildung als so genannte *race less chaos* keine neuartige Form, sondern etwas, was an Bhabhas rastlose, unbehagliche und interstitielle Hybridität erinnert: „a radical heterogeneity, discontinuity, the permanent revolution of forms” (Young 2002: 25).

Der Dritte Raum (*Third Space*) ist die Metapher für Orte dieser radikalen Heterogenität, Diskontinuität, kulturelle Übersetzung und permanente Transformation in Form.

„What must be mapped is, in fact, the problem of signifying the interstitial passages of cultural difference that are inscribed in the ‘in-between’, in the temporal break-up that weaves the ‘global’ text. [...] The space of ‘thirdness’ in postmodern politics opens up an area of ‘interfection’ [...] where the newness of cultural practices and historical narratives are registered in ‘generic discordance’, ‘unexpected juxtaposition’, ‘the semiautomization of reality’, ‘postmodern schizo-fragmentation as opposed to modern or modernist anxieties or hysterias’.”

(Bhabha 1994: 217)

Es ist die nicht-synchrone Zeitlichkeit¹⁰ der globalen und nationalen Kulturen, die einen Kulturraum eröffnet – *Third Space* – wo Verhandlungen zwischen inkommensurablen Differenzen eine Spannung zu Grenzfall-Existenzen erzeugen können.

Es ist nicht der Minderheitennationalismus, der die Geschichten der westlichen Nationen destabilisieren könnte, sondern die störende Kundgebungen dieses *Dritten Raumes*.

„The intervention of the Third Space of enunciation, which makes the structure of meaning and reference an ambivalent process, destroys this mirror of representation in which cultural knowledge is customarily revealed as an integrated, open, expanding code. Such an intervention quite properly challenges our sense of historical identity of culture as a homogenizing, unifying force, authenticated by originary Past, kept alive in the national tradition of the People. In other words, the disruptive temporality of enunciation displaces the narrative of the Western nation which Benedict Anderson so perceptively describes as being written in homogeneous, serial time.”

(Bhabha 1994: 37)¹¹

Der Dritte Raum als ein symbolischer Ort (kein materieller!) ist selbst nicht darstellbar, stellt jedoch die diskursive Bedingung der Erzählungen bereit, die bestreiten, Bedeutung und Symbole hätten eine ursprüngliche Einheit bzw. Beständigkeit. Damit bereiten sie die Einsicht, dass sogar die selben Zeichen verwendet, übersetzt, wieder historisiert und von Neuem gelesen werden können (ebd.).

Der Dritte Raum hat, wie bereits erwähnt, eine koloniale und eine postkoloniale Herkunft. Hervorzuheben an dieser Stelle ist jedoch, dass die Metapher

„may reveal that the theoretical recognition of the split-space of enunciation may open the way to conceptualizing an *international* culture, based not on the

¹⁰ Zum besseren Verständnis des Phänomens der nicht-synchronen Zeitlichkeit sei es erwähnt, dass es sich dabei um „different moments in historical time“ handelt, die „jumps back and forth“ (Jameson 1991: 373 ff.).

¹¹ Der Vorstellung des Dritten Raumes als *privilegiertes Ort* der Reflexion über Nation, Nationalkultur, Nationalismus und Territorialität muss man entgegenhalten, dass nicht alle Stimmen der Minderheit, der Peripherie und der Marginalität notwendigerweise progressiv sein müssen (vgl. Yuval-Davis 2000).

exoticism of multiculturalism or the *diversity* of cultures, but on the inscription and articulation of culture's *hybridity*. [...] It makes it possible to begin envisaging national, anti-nationalist histories of the 'people'. And by exploring this Third Space, we may elude the politics of polarity and emerge as the others of our selves."

(Bhabha 1994: 38f).

Es ist zu erwähnen, dass Bhabha die Entstehung historischer Diasporagemeinschaften nicht ausführlich analysiert. Diasporas entstehen durch Massenmigration und stabilisieren sich als translokale und transnationale Gemeinschaften durch vielfältige Möglichkeiten der modernen Kommunikation. Sie werden, wie Appadurai meint, als „diasporic public spheres bezeichnet, die neue Qualität einer global nicht territorial fixierten, sozialräumliche Vergesellschaftungsform vergegenwärtigen“ (Berking 1998: 385). Diasporas sind jedoch keine Inseln in nationalen Kulturen, sondern „interaktive, den globalen Finanz- und Medienströmen analoge Netzwerke, die ihrerseits zur Verflüssigung territorialer Identitäten beitragen“ (ebd.). Die theoretische Erfassung der Diasporagemeinschaften löst den traditionell angenommenen Zusammenhang zwischen Gemeinden, Nachbarschaften und Milieus auf der einen, und Orte, Plätze und Regionen auf der anderen Seite auf. Damit entzieht sie der diesen Zusammenhang zu Grunde liegenden Vorstellung, Fremde, Migranten und *Outsider* sollten in die lokale „Kultur“ der *Insider* integriert werden (Mythos der kulturellen Integration), die theoretische Grundlage (vgl. Noller 2000: 25).

Identität

„According to Bhabha, attention to the process of identification requires a finer recognition of the strategy of negotiation. Identity always presupposes a sense of location and a relationship with others. However, this attention to place does not presuppose closure. For the representation of identity most often occurs precisely at the point where there has been a displacement.”

(Papastergiadis 2000b: 193)

Die Verwendung der Hybriditätskategorie in Bezug zu Identität ist eine sowohl zeitgemäße als auch effektive Herausforderung an essentialistische Sichtweisen und organische Modelle, die in Sozialwissenschaften gängig sind. Hybride Identität wird nicht in der Weise konstruiert, dass die Essenz zweier Identitäten kombiniert wird. Hybridbildung ist auch nicht das Ergebnis eines Akkumulationsprozesses.

„The hybrid is formed out of the dual process of displacement and correspondence in the act of translation. As every translator is painfully aware, meaning seldom moves across borders with pristine integrity. Every translation requires a degree of improvization. The hybrid, therefore, is not formed out of an excavation and transferral of foreignness into the familiar, but out of this awareness of the untranslatable bits that linger on *in* translation. In this respect Bhabha would be critical of Raphael's model of appropriation.”

(Papastergiadis 2000b: 194)

2. Subalternität und strategischer Essentialismus

Spivak bezieht sich auf eine ähnliche Problematik bei ihrer Rezeption und Verwendung der Hybriditätskategorie. Daher kann eine detaillierte Diskussion von Spivaks Theorie ausgespart bleiben; hervorgehoben sollen lediglich die Differenzen zu Bhabhas Theorie. Spivak verwendet den Dekonstruktivismus, wie Bhabha, um das System binärer Begriffe zu unterminieren, das auf die Legitimation der Macht ausgerichtete hegemoniale Diskurse charakterisiert. Bhabha richtet jedoch in seiner Theorie sein Augenmerk auf psychische Prozesse der Identifikation und kulturelle Praktiken der Performanz, um auf diese Weise die Bedeutung der Hybridbildung für alle Formen radikaler Transformation wie auch für die Erneuerung der Tradition hervorzuheben. Gayatri Spivak steht eher kritisch gegenüber solch einer postkolonialistischen Demographie. Anders als Bhabha, gebührt Spivak nach ökonomischen Strukturen der internationalen Arbeitsteilung wie auch deren kulturellen und politischen Konsequenzen eine detailliertere Aufmerksamkeit. Sie ist der Ansicht, dass die Konzentration auf kulturelle Aspekte und Probleme der Identitätskonstruktion nicht auf Kosten der Makro- oder Objektivdeterminanten wie Klasseninteressen, globaler Kapitalismus und System internationaler Beziehungen gehen dürfe (Moore-Gilbert 1997: 80f.). Auch bezüglich der Rolle des Dritten Raumes, der ja bei Bhabha den Raum für das Zusammentreffen der Kulturen bereitstellt, ist Spivak anderer Meinung. Sie zeichnet eine klare Trennlinie zwischen den diasporischen Gemeinschaften in der Ersten und der Subalternen Gemeinschaften in der Dritten Welt.

„The subaltern and the diasporic are, in her view, incommensurable worlds, and projecting the concept of hybridity on to the former is not only misleading but akin to providing an alibi for global exploitation.”

(Papastergiadis 2000a: 274)

Spivak verwendet den Begriff der *Subalternität*, um auf soziale Gruppen zu verweisen, die sich in den untersten Stufen der sozialen Hierarchie befinden und damit für die kolonialen sowie nationalen Strategien weniger sichtbar sind. An anderer Stelle verwendet sie den Begriff der weiblichen *Subalternität* im Kontext der Subjektposition, um auf die doppelt marginalisierte Stellung der Frauen in der Dritten Welt zu verweisen: marginalisiert durch den ökonomischen Nachteil und durch die geschlechtliche Unterwerfung (Spivak 1988: 84). In Begriffen der subalternen Identität, Situation und Handlung kommt auch Spivaks methodologischer Eklektizismus zum Vorschein. Subalternität bzw. subalternes Subjekt erscheint als das gänzlich Andere. Der/die Subalterne scheint in einem konstitutiven Außen des globalen ökonomischen Systems zu sein. In einem Interview teilt sie uns mit, dass

„subalternity is the name I borrow for the space out of any serious touch with the logic of capitalism or socialism ... Please do not confuse it with unorganized labour, women as such, the proletariat, the colonized, the object of the

ethnography, migrant labour, political refugees, etc. nothing useful comes out of the confusion.”

(Spivak 1993)

In solchen Formulierungen entsteht der Eindruck, der/die Subalterne sei nicht Teil der globalen Ökonomie und entkomme, bis zu einem gewissen Grad, ihrer Determinierung.

Spivak zielt anhand dieser Perspektive der Subalternität als ein leerer Raum oder als unzugängliche Offenheit (blankness) auf die Unterbrechung der dominanten Konzeptionen der Subjektkonstitution und Praxen der Subjektpositionierung, sei es im Bereich der internationalen Arbeitsteilung als auch in radikalen Kulturtheorien des *Westens*. Die theoretische Implikation dieser Konstruktion der Subalternität ist der Rückfall in Essentialismus.

„Thus the more the subaltern is seen as *wholly* other, the more Spivak seems to construct the subaltern’s identity neither relationally nor differentially, but in essentialist terms, thus repeating precisely the failure of the Subaltern Studies group to consider the subaltern in context adjacent constituencies like the native elite. Even more bizarrely, the idea of the subaltern being essentially ‘untouched’ by the global economy would seem to imply that the subaltern is not actually in a subordinate position, insofar as s/he cannot be exploited by a system of which is not part.”

(Moore-Gilbert 1997: 102)

Eine weitere Implikation ist die Depotenzierung des Begriffs der Subalternität. Je weiter der Begriff der Subalternität, aufgrund dieser essentialistischen und ahistorischen Formulierung, als eine Fiktion aufgefaßt wird, desto mehr wird die Leiden und Ausbeutung der/des Subalternen ebenfalls als Fiktion aufgefasst.

Es ist wichtig festzuhalten, dass Gayatri Spivak mit ihren Begriff des *strategischen Essentialismus* auf ein wichtiges Problem aufmerksam macht, das Bhabha ignoriert oder zumindest nicht vermag, zufriedenstellend zu thematisieren bzw. zu lösen. Damit ist die Spannung zwischen Antiessentialismus und kollektiver Handlungsfähigkeit gemeint, die Seyla Benhabib als die „Kluft zwischen soziologischer Aufgeklärtheit und sozialer Militanz“ sehr präzise auf den Punkt bringt (1999: 25). Bhabha setzt sich über die Frage hinweg, wie die Motivation sozialer Bewegungen und ihrer Mitglieder – Subalterne, Minderheiten, Frauen, usw. – ohne den Rückgriff auf einen Essentialismus – sei es auch im strategischen Sinne – gewährleistet werden soll. Warum sollen soziale Akteure für eine Sache ihre engagierte Beteiligung und Opferbereitschaft darbieten, wenn sie davon nicht überzeugt sind, die Sache sei essentiell für sie? Der radikale Konstruktivismus von Bhabha kann nicht angemessen erklären, was Individuen dazu bringt, Identitätsunterschiede für etwas Essentielles zu halten.

„Mitglieder und Theoretikerinnen von Bewegungen, die die gesellschaftliche Anerkennung bestimmter Formen von Identität einklagen“, so Benhabib, „müssen annehmen, daß die Unterschiede, in deren Namen sie sich einsetzen, für ihr Leben als Individuen grundlegend und essentiell sind. [...] Ohne den grundlegenden Glauben an die entscheidende Bedeutung dieser identitätsbedingten Unterschiede wären soziale Bewegungen nicht imstande, Individuen zu motivieren und sich ihre Beteiligung und Opferbereitschaft langfristig zu sichern.“

(Benhabib 1999: 24)

Damit stellt sich die Frage nach kritischer Leistungsfähigkeit und Wirksamkeit eines fundamentalen Antiessentialismus gegen gegenwärtige Gesellschafts- und Machtverhältnisse. Ist mit dem Antiessentialismus alleine der Sache der Freiheit gedient? War die Ideologie des Weltmarktes nicht schon immer ein antiessentialistischer Diskurs *par excellence*? Ein zentrales Moment des Antiessentialismus ist die Ablehnung der Unterscheidung Wesen/Erscheinung. Wenn wir uns jedoch auf diese Position einlassen, wenn wir also

„refuse distinctions between appearances and substance, the apparent and the real, words and deeds, as involving some kind of epistemological authoritarianism, then no criticism can be made of a man who treated women badly while claiming to be a feminist. Similarly, we could not distinguish between what President Reagan said the US did in relation to Nicaragua and what they actually did. The fact that in their everyday lives, sceptics are as alert as anyone else to whether words and deeds belie one another shows they don't believe their scepticism. [...] Capitalism has nothing to fear from those who refuse to distinguish appearance from substance on epistemological grounds.“

(Sayer 1998: 6)

Die hier vorgetragenen kritischen Interventionen sollen jedoch nicht als Plädoyer für einen Essentialismus missverstanden werden. Dem Verfasser geht es vielmehr um eine erhöhte Reflexivität gegenüber fundamentalen Formen des Antiessentialismus¹². Mit Spivak können wir uns jedoch auch dem Problem stellen, wie wir das Studium einer Kultur angehen können, wenn unsere Referenzen mit den Koordinaten dieser Kultur nicht korrespondieren? Wie könnte eine Kultur repräsentiert werden, deren historisches

¹² Es liegt auf der Hand, dass an dieser Stelle die Essentialismus vs. Antiessentialismus Debatte nicht aufgenommen werden kann. Eine letzte Bemerkung mag jedoch als Schlusswort angemessen sein. Vielleicht ist es sinnvoller, anstatt den Begriff der Essenz vollständig aufzugeben, die starke Gegensätze Essentialismus vs. Antiessentialismus zu transzendieren und einer reicheren und flexibleren Ontologie zu bedienen, wie Sayer (2000: 83) vorschlägt. Ohne das emanzipatorische Potential zu leugnen lehnt Sayer den radikalen Antiessentialismus und Konstruktivismus ab. Er plädiert für einen moderaten Essentialismus (ebd.: 87). Gegen die Sicht, dass Essentialismus eine soziale Konstruktion sei, wendet er ein, dass daraus nicht folge, Essenzen (worauf der Essentialismus verweist) notwendigerweise auch soziale Konstruktion zu sein hat (ebd.: 92). An anderer Stelle heißt es zur Begründung eines 'moderaten' Essentialismus, dass „without successful stable practical reference, which requires stable referents, we would not be able to agree on what was unstable. Even if reference is unstable, it does not follow that referents are.“ (Ebd.: 93)

Gedächtnis und konzeptuelle Apparate durch koloniale Begegnung dermaßen zerstört sind, dass es den Anschein erweckt, Austausch und Dialog würden nicht länger existieren? Oder, ist der Subalterne überhaupt in der Lage, sich zu artikulieren? Spivak vertritt bezüglich dieser Frage die Ansicht, dass subalterne Menschen nicht in der Lage seien, sich zu artikulieren. Wie kommt sie zu diesem düsteren Ergebnis? Erwähnt sei an dieser Stelle, dass zwischen ihrer rhetorischen Frage und ihrer Antwort eine Reihe von Implikationen bezüglich der Sprache des Widerstandes, der Struktur der Unterdrückung sowie der Rolle der Intellektuellen liegen. Spivak zufolge besteht der Sinn jeglicher Repräsentation aus zweierlei: dem Politischen und Rhetorischen, die Marx in den Begriffen der Autorisierung (*proxy*) und der Vertretung (*portrayal*) artikuliert.

„This observation serves as both a rebuke to the tendency to conflation by western intellectuals, and a corrective to any suggestion that there can be a representation of the real subaltern’s consciousness. This is because any representation of authentic condition is always premised on contestatory replacement as well as an appropriation (a supplement) of something that is artificial to begin with - ‘economic conditions of existence that separate their mode of life’.”

(Papastergiadis 2000b: 191)

Spivak vertritt die These, dass Verstehen nicht auf das linguistische Problem der Übersetzung reduzierbar ist. Wie sollte man eine Kultur in eine andere übersetzen, wenn deren auf Verantwortung beruhendes ethisches System durch Begriffe wie demokratische Rechte und Zivilgesellschaft aus anderen Kulturen bekämpft und dadurch gefährdet ist?

„[T]he incommensurability between these two orders is such that the gaps and silence would be more significant than any utterances. There is no clear process by which the realities and experiences of the Indian subaltern can be translated into western categories. Spivak insists that in this instance there is no prior space that can facilitate a dialogue between the west and its Other.”

(Papastergiadis 2000b: 191)

Der/die Subalterne kann sich nicht selbst Gehör verschaffen, weil in dem Moment, in dem der/die Subalterne in die Arena der Repräsentation und Verhandlung eintritt, er/sie sich zugleich von seiner/ihrer Position der Subalternität entfernt. Indem zu hegemonialen Kräften gesprochen wird, hat man bereits einen Schritt unternommen, ein organischer Intellektueller zu sein. Die Praxis der Repräsentation ist bereits eine Bewegung weg von den Bedingungen des bzw. der Repräsentierten.

„‘The subject’ implied by the texts of insurgency can only serve as a counterpossibility [sic.] for the narrative sanction granted to the colonial subject in the dominant groups. The postcolonial intellectuals learn that their privilege is their loss.”

(Spivak 1993: 82)

Dies impliziert den Bedarf nach zusätzlicher Reflexivität über den Status, wer im Namen des/der Subalternen spricht und wer in der Lage ist, dem/der Subalternen zu zuzuhören. Spivaks Vorsicht gilt sowohl einer falschen Delegation als auch einer müßigen Identifikation. Es sei weder möglich noch beneidenswert, in einer Position zu Subalternität zu sprechen. Spivak distanziert sich damit von dem der Hybriditätsperspektive inhärenten Optimismus gegenüber kultureller Übersetzung.

„If the successful colonial subject, related to but not identical with the native informant, is himself (or indeed, herself) a ‘wild anthropologist’ who succeeds in becoming a simulacrum (‘mimic [wo]man’ of his (or her) imposed object of study as s/he gains in ‘civilizational competence’, the postcolonial subject, in order to resist a mere celebration of global hybridity, must turn that savage training to account and anthropologize the heritage of the Euro-United States more deliberately.”

(Spivak 1999: 157)

Kulturelle Übersetzung ist nicht nur eine semiotische, kognitive, diskursive Anstrengung. „When, however, the violence of imperialism straddles a subjected language, translation can become a species of violation as well.” (Spivak 1999: 163) Spivak teilt die extreme Ansicht Benjamins, dass keine Übersetzung die ihr angemessene exakte Korrespondenz finden könne.

Spivak stellt fest, dass die Kritik der Hybriditätsperspektive nützlich ist, weil, obwohl sie sich im Kampf gegen kulturellen Absolutismus und Rassismus in der Ersten Welt als nützlich erwiesen hat, heute dazu tendiere, andere notwendige Kämpfe, die anders markiert sind, theoretisch zu verbieten. Wie auch Hutnyk hervorgehoben hat, die Hybriditätsperspektive ist, in vieler Hinsicht, zu einer Legitimation der Ignoranz scharfer organisatorischer Fragestellungen verkommen (Hutnyk 2000: 120 f.). Spivak ist kritisch gegen die Annahme, der Kolonialismus sei Modernisierung bzw. Modernismus und der Postkolonialismus sei der Widerstand gegen Postmodernismus bzw. der ‘wahre’ Postmodernismus, oder dass nur der postmoderne Postkolonialist der triumphierende, sich selbst deklarierte Hybrid sei. Ihre Position ist, dass

„academic assertions of this difference, supporting the simulated specificity of a radical position, often dissimulate the implicit collaboration of the postcolonial in the service of *neo*-colonialism. Today this has been displaced into hybridist postnational talk, celebrating globalization as Americanization.”

(Spivak 1999: 361)

3. Migration und Hybridbildung

Stuart Hall konzentriert sich in seinen Arbeiten auf die Betrachtung der Migration und auf die Realität der Multikulturalität mittels einer Achse, in der auf der einen Seite die Moderne bzw. das Wir und auf der anderen Seite die Tradition bzw. das Andere steht. Er macht auf die Aussichtslosigkeit der Annahme aufmerksam, man stünde im Zeitalter der Globalisierung einfach vor der Wahl zwischen einer *Rückkehr* zu den eigenen kulturellen Wurzeln und einem *Nachgeben* gegenüber dem Assimilationsdruck bzw. gegenüber dem Verschwinden in der Homogenisierung. Jenseits solch einer falschen Alternative bestehe die Möglichkeit einer kulturellen Übersetzung. Er verweist auf Identitätsbildungen, die als natürlich angenommene Grenzen durchschneiden und durchdringen. Subjekte dieser Identitäten sind Immigranten, die in verschiedenen Ländern des Westens sich niedergelassen haben und versuchen, sich dort zurechtzufinden. Diese Subjekte schließen sich in der *Fremde* zu Gemeinschaften zusammen, die starke Bindungen zu den Orten ihrer Herkunft und zu ihren Traditionen erhalten, und umgekehrt durch die Bindung an die Heimat und Tradition ihren Zusammenhalt sichern. Sie verhalten sich jedoch distanziert gegen die Illusion, sie könnten kraft dieser Bindungen, die sie unterhalten und pflegen, zur Vergangenheit zurückkehren. Sie teilen die Einsicht, dass sie in ihren Ankunftsändern in nahem Kontakt mit anderen Kulturen zu leben und mit Angehörigen dieser Kulturen zurechtzukommen haben. Sie haben jedoch auch ein Interesse daran, sich nicht zu assimilieren und ihre kulturellen Identitäten nicht vollständig zu verlieren.

Folglich tragen die hybriden Subjekte die Spuren der Kulturen, Traditionen, Sprachen und Geschichten mit sich, durch die sie geprägt worden sind. Diese besonderen Spuren und Zeichen sind jedoch weder einheitlich noch lassen sie sich einfach, zumindest im herkömmlichen Sinne, vereinheitlichen. Sie sind Produkte mehrerer ineinandergreifender Geschichten und Kulturen und gehören gleichzeitig mehreren 'Heimaten' an - nicht nur zu einer besonderen Heimat.

„Menschen, die zu solchen *Kulturen der Hybridität* gehören“, um mit Hall zu sprechen, „mußten den Traum oder die Ambition aufgeben, irgendeine 'verlorene' kulturelle Reinheit, einen ethnischen Absolutismus, wiederentdecken zu können. Sie sind unwiderruflich *Übersetzer*.“

(Hall 1994: 218)

Hybridität steht in Halls Theorie in einem Gegensatz zum Nationalismus und religiösem Fundamentalismus, einschließlich deren Versuchs, angesichts der historischen Hybridbildung und der Heterogenität reinen Identitäten erneut Geltung zu verschaffen (Hall 1994: 219). Der Rückgriff auf Hybridität und hybride Identitäten biete zudem eine mögliche Alternative zum machtvollen Wiederaufleben der '*Ethnizität*' als eine Form des Widerstandes gegen Tendenzen globaler Homogenisierung. Halls Referenz ist dabei Baumans soziologische Erklärung der wiederauflebenden Ethnizität, die das

„unerwartete Aufblühen ethnischer Loyalitäten innerhalb nationaler Minoritäten in den Vordergrund [rückt]. In gleichem Maß wirft sie einen Schatten auf das, was der tiefe Grund des Phänomens zu sein scheint: die wachsende Trennung zwischen der Zugehörigkeit zu einem Staat und der ethnischen Zugehörigkeit (oder allgemeiner, kultureller Konformität), die die ursprüngliche Anziehungskraft des Programms kultureller Assimilation deutlich mindert. ... Ethnizität wurde zu einer von vielen Kategorien von Merkmalen, um die herum flexible und sanktionsfreie Gemeinschaften gebildet werden, auf die hin individuelle Identitäten geformt und geltend gemacht werden. Aus diesem Grund haben sich die zentrifugalen Kräfte, die einst ethnische Integrität geschwächt haben, deutlich verringert. Stattdessen besteht eine starke Nachfrage nach einer betonten, wenn auch eher symbolischen als institutionalisierten ethnischen Distinktion.“

(Bauman 1991: 48)

Die Hybriditätsperspektive ermöglicht theoretisch, bezüglich des Zusammentreffens verschiedener Kulturen, sich von der Illusion der Ethnizität als sozialer Raum der Reinheit und Homogenität sowie von der Illusion klarer Grenzen zu befreien. „Hall ermahnt uns“, so Bhabha, „die Geschichte der Gegenwart zu denken, indem wir uns durch die Hybridität hindurch und nicht um sie herum ..., innerhalb des Postkolonialen und nicht dagegen arbeiten.“ (1997: 26) Sie zerstört zudem den Mythos, dass es möglich sei, reine und vollständig kohärente Identitäten zu konstruieren oder die Schließung der eigenen Gemeinschaft und Tradition gegenüber anderen Gemeinschaften und anderen Traditionen wiederherzustellen. Dabei greift Stuart Hall (1994) auf Rushdies emotionale Verteidigung der Hybridität zurück. S. Rushdie, der aus Indien stämmige Schriftsteller, widmet sein Roman der Hybridität:

„Im Zentrum des Romans steht eine Gruppe von Charakteren, meist britische Muslime oder nicht besonders gläubige Personen muslimischer Herkunft, die genau mit der Sorte großer Probleme kämpfen, die entstanden sind, um das zu umzingeln, Probleme der Hybridisierung und Gettoisierung, der Versöhnung des Alten und Neuen. Die, welche den Roman heute am lautstärksten bekämpfen, sind der Meinung, daß die Vermischung verschiedener Kulturen unvermeidlich zur Schwächung und Zerstörung ihrer eigenen führen müsse. Ich bin der entgegengesetzten Meinung. Die *Satanischen Verse* feiern die Hybridität, Unreinheit, Vermischung und Veränderung, die durch neue und unerwartete Verbindungen zwischen Menschen, Kulturen, Ideen, Politiken, Filmen, Songs entstehen. Sie freuen sich an der Bastardisierung und fürchten den Absolutismus der Reinheit. Als *Mélange* (sic.), als Mischmasch, ein bißchen von dem, ein bißchen von jenem, *so betreten Neuheiten die Welt*. Dies ist die großartige Möglichkeit, die die Massenmigration der Welt gibt und die ich zu ergreifen versucht habe. *Die Satanischen Verse* sind für die Veränderung durch Mischung, für Veränderung durch Vereinigung. Sie sind ein Liebeslied für Bastarde wie uns“

(Rushdie 1991: 394).

III. Hybridität und das Wissen über Identität

Was wissen wir heute über die Identität? Zunächst ist zu bemerken, dass der inflationäre Gebrauch es schwierig macht, auf diese Frage eine präzise Antwort zu geben. Es fällt als erstes auf, dass der Begriff sowohl in den Sozialwissenschaften als auch im alltäglichen Sprachgebrauch für Probleme der Selbstidentifikation, Selbstverortung und Selbstvergewisserung von Individuen in gesellschaftlichen Zusammenhängen steht. Des Weiteren lässt sich beobachten, dass die vielfachen Spaltungen und Fragmentierungen der Identitätsdiskurse dazu geführt haben, dass Identität mit Begriffen wie Selbstbewusstsein, Selbstkonzept, Individualität, Ich, Subjekt, Charakter, Persönlichkeit oder sogar Kultur synonym verwendet wird. Es gibt kaum eine Frage, um es überspitzt zu formulieren, die nicht in Zusammenhang mit der Identität diskutiert werden könnte. Es sind also nicht zuletzt die Unbestimmtheit und Verschwommenheit, die es schwierig machen, den Begriff in kritischer Perspektive zu nutzen.

Bevor wir auf Identität näher eingehen, erscheinen mir einige allgemeine Bemerkungen zu ihr als angebracht. Identität ist unter anderem ein Gefühl des Selbstseins¹³, der Persönlichkeit, d.h. unsere Identität gibt anderen darüber Auskunft, was für ein Mensch wir sind. Der Begriff beinhaltet daher eine Spannung: er impliziert Gleichartigkeit und zugleich Andersartigkeit. Wenn jemand Angehöriger einer Nation ist, dann ist er/sie gleich wie die anderen Mitglieder seiner/ihrer Nation, aber anders als Mitglieder anderer Nationen. Von zentraler Bedeutung für die Identität ist auch ihr Erwerb. Es gehört mittlerweile zum Gemeinplatz, dass es primäre Identitäten gibt, die man sich in der Kindheit erwirbt wie zum Beispiel Geschlechtsidentität oder Ethnizität, die relativ unveränderlich sind. Relativ deswegen, so muß man gleich hinzufügen, weil auch Primäridentitäten, wie wir es heute anhand des Beispiels der transsexuellen Praxen/Identitäten begründen können, letztendlich veränderlich sind. Sekundäre Identitäten werden, in einem größeren Umfang als die Primäridentitäten, in einem offenen Prozess der Verhandlungen erworben. Daher werden wir die Identität zunächst in ihrer Prozesshaftigkeit in Betracht ziehen (vgl. Abschn. 1). Es wird auch vielfach behauptet, dass Identitäten unter dem Druck der gesellschaftlichen Umwandlungsprozesse fragmentiert werden und ihre Integrität/Kohärenz¹⁴ verlieren. Dies nehme ich zum Anlass, in einem zweiten Schritt Identität in Bezug auf Integrität/Kohärenz zu diskutieren (vgl. Abschn. 2). Es gehört ebenfalls zum Allgemeinwissen, dass

¹³ „Identität‘ bedeutet aber im Kern auch nur das ‘Sich-Selbstgleichsein‘, die Einheit eines individuellen Lebens.“ (Daniel 1981: 9)

¹⁴ Es sei an dieser Stelle hinzugefügt, dass das Problem der Integrität/Kohärenz nicht nur wegen der jüngsten gesellschaftlichen Umwandlungsprozesse aktuell ist, sondern eine lange zurückliegende Tradition hat. „Jedes Individuum hat“, um es mit Daniels Worten auszudrücken, „eine Biographie, eine besondere, ihm eigentümliche Lebensgeschichte. Diese besteht aus einer Mannigfaltigkeit von Taten, Erlebnissen, Erfahrungen, Reaktionen, Empfindungen, Erkenntnissen etc., die keineswegs alle immer im Einklang miteinander stehen.“ (1981: 11)

Identität/Identitätskonstruktion nicht nur eine Angelegenheit individueller Anstrengung ist. Von zentraler Bedeutung bei der Identitätskonstruktion sind auch der soziale Zusammenhang, das soziale Umfeld und die Anerkennung. Es ist für das Individuum von zentraler Bedeutung, ob Menschen in seinem sozialen Umfeld oder Institutionen seiner Gesellschaft ihm Anerkennung gebühren oder verwehren (Abschn. 3). Dabei geht es um die Beantwortung der Frage nach der Diskontinuität und den Brüchen innerhalb des Identitätsdiskurses, welche die Hybriditätsperspektive bewirkt.

1. Identität als unendlicher Prozess

Z. Bauman spricht von der Identität als *Problem*. Warum ist die Identität ein Problem? Wie ist sie überhaupt zum Problem geworden? Zunächst sei erwähnt, dass Bauman mit seinem Sprachgebrauch von Identität als Problem die Absicht hat, auf den Zusammenhang zwischen Identität und Krise aufmerksam zu machen. Er argumentiert, dass Identität niemals zum Problem 'geworden' ist. Sie

„konnte überhaupt nur als Problem existieren, sie war von Geburt an ein 'Problem', wurde als Problem geboren. [...] Man denkt an Identität, wann immer man *nicht sicher* ist, wohin man gehört; das heißt, man ist nicht sicher, wie man sich selbst innerhalb der evidenten Vielfalt der Verhaltensstile und Muster einordnen soll und wie man sicherstellen kann, daß die Leute um einen herum diese Einordnung als richtig und angemessen akzeptieren würden, so daß beide Seiten wüßten, wie man in Gegenwart des anderen verfahren kann. *'Identität' ist ein Name für den gesuchten Fluchtweg aus dieser Unsicherheit.*“

(Bauman 1997: 134)

Aus der zitierten Textstelle lässt sich herauslesen, dass Identität von Anfang an einen Arbeitscharakter hat, dass sie einen an das Subjekt gerichteten Auftrag beinhaltet und dass das Subjekt sich aktiv um die Bildung seiner Identität zu kümmern hat. Es steht dabei außer Debatte, dass dieser Prozess auch fehllaufen kann, d.h. dass Individuen bei ihrer Identitätsarbeit scheitern können. Dies alles spitzt das Problem der Identitätsarbeit/Identitätskonstruktion noch zu und macht die Sache noch viel heikler, als man es im Alltag annehmen würde (vgl. dazu auch Keupp et al. 2002).

Nach einem gängigen Verständnis stellen wir uns die Identität vor als jenes individuelle „Rahmenkonzept einer Person, innerhalb dessen sie ihre Erfahrungen interpretiert und das ihr als Basis für alltägliche Identitätsarbeit dient.“ (Keupp et al. 2002: 60) Nach diesem Verständnis ermöglicht die Identität dem Individuum, die Erfahrungen, die es macht zu interpretieren und diese sinnhaft miteinander zu verknüpfen. Diese Erfahrungen wiederum dienen als Ressource und Hilfsmittel bei der Konstruktion der Identität, d.h. beim in

Angriff-Nehmen der Identitätsarbeit. Hieraus folgt, dass die Identität als ein subjektiver Konstruktionsprozess von Individuen zu begreifen ist, in dem es um eine Passung von innerer und äußerer Welt geht (Keupp et. al. 2002: 7). Identitätsbildung als eine aktive Leistung von Subjekten erfordert auch die möglichst realistische Einschätzung der eigenen Situation und sozialen Lage sowie eine möglichst effektive Verarbeitung der Wahrnehmungs- und Erfahrungsströme. Bei der Identität geht es also um ein Passungsverhältnis respektive einen Balanceakt zwischen dem subjektiven *Innen* und dem gesellschaftlichen *Außen*, d.h. zur Produktion einer individuellen sozialen Verortung. Dies „ist die universelle Anforderungssituation der *conditio humana*, also die anthropologische Grundaufgabe des Menschen.“ (Keupp et. al. 2002: 28)

Die Identitätsbildung bzw. Identitätsarbeit ist keinesfalls ein risikofreier, eindimensionaler und schon gar nicht ein progressiver Prozess. Im Gegenteil: Die Suche nach Identität wie ihre Konstruktion ist eher eine krisenhafte Herausforderung an das Subjekt, die vor allem durch die Moderne zu einem bewußt wahrgenommenen Thema geworden ist (Keupp et. al. 2002: 26). Die Vorstellung einer gelungenen Identität, die eine Vollintegration der Persönlichkeit impliziert, war jedoch seit langem Zielscheibe theoretischer Kritik. Man hat ihr unterstellt, sie sei eine gesellschaftspolitische Fiktion und bewirke ideologische Selbsttäuschung. Eine sehr pointierte Formulierung für solch eine Perspektive lieferten Adorno und Horkheimer bereits in der *Dialektik der Aufklärung*: „Das Erwachen des Subjekts wird erkaufte durch die Anerkennung der Macht als des Prinzips aller Beziehungen.“ (Adorno & Horkheimer 1997: 15) An anderer Stelle heißt es,

„[d]ie Herrschaft des Menschen über sich selbst, die sein Selbst begründet, ist virtuell allemal die Vernichtung des Subjekts, in dessen Dienst sie geschieht, denn die beherrschte, unterdrückte und durch Selbsterhaltung aufgelöste Substanz ist gar nichts anderes als das Lebendige, als dessen Funktion die Leistungen der Selbsterhaltung einzig sich bestimmen, eigentlich gerade das, was erhalten werden soll.“

(Adorno & Horkheimer 1997: 62)

In *Dialektik der Aufklärung* steht die Identität für Zwang, Gewalt, Unterwerfung und Entfremdung. Mit anderen Worten, für all das, was einer gelungenen Identität und einem gelungenen Leben widerspricht. Jenes Subjekt, das die Aufgabe der Identitätsbildung mit Erfolg in Angriff genommen hat, ist jemand, dem es gelungen ist, in der Unterwerfung und Ausbeutung der äußeren Natur die eigene innere Natur zu disziplinieren und unterwerfen. Die Gestalt des Odysseus, an der Adorno und Horkheimer die Entstehung des Subjekts und die Geschichte der Subjektivität¹⁵ rekonstruieren, ist ein berühmter Charakter aus der

¹⁵ Folgender Satz in *Dialektik der Aufklärung* ist m.E. ein pointierter Ausdruck der Ambivalenz der Subjektivität/Identität des Odysseus: „In Wahrheit verleugnet das Subjekt Odysseus die eigene Identität, die es zum Subjekt macht und erhält sich am Leben durch die Mimikry ans Amorphe.“ (Adorno und Horkheimer 1997: 75)

griechischen Mythologie, der die Versuchungen und Bedrohungen durch die äußere und innere Natur durch die Errichtung einer inneren Kontrollinstanz erfolgreich meistert. Die vom Subjekt, in unserem Fall ist es der Odysseus, mühsam errichtete Kontrollinstanz „ermöglicht eine reflexive Distanz zu naturhaften, triebgesteuerten Abläufen. Das ist die Voraussetzung für die Vorstellung der Emanzipation von unbegriffenen oder unbeeinflussbaren Naturgewalten.“ (Keupp et. al. 2002: 18)

Die kritische Perspektive, die Adorno und Horkheimer in *Dialektik der Aufklärung* gegenüber der Identität einnehmen, fördert die Ambivalenz der Identität¹⁶ ans Tageslicht. Mehr noch, Adornos Plädoyer für ein „Ende des Identitätszwanges“ in *Negative Dialektik* kann als die Vorwegnahme der dekonstruktivistischen Dezentralisierungsversuche gedeutet werden. „Das befreite Ich“, so Adorno (1997: 275), „nicht länger eingesperrt in seine Identität, wäre auch nicht länger zu Rollen verdammt.“ Vorwegnehmend sei an dieser Stelle darauf hingewiesen, dass es wohlgerne die monologische Orientierung zur Identität ist respektive die monologischen Identitätskonstruktionen sind, die nach Auffassung postmoderner und postkolonialer Kritiker von Jacques Derrida bis Homi K. Bhabha, Stuart Hall und Gayatri C. Spivak „dekonstruiert“, „dezentriert“ oder „disloziert“ werden müssen. Obwohl die Identitätsbildung/Identitätskonstruktion als ein dialogischer/kommunikativer Prozess begriffen werden müsste, wurde sie in der westlichen Welt in einer „ichbezogenen Form erzählt und präsentiert.“ (Keupp et. al. 2002: 20) Der Versuch, den Anschluss an die Kritiken und Diskursen zu finden, welche die monologische Identitätserzählung in Frage stellen, so viel steht zunächst einmal fest, erfordert, sich von der Illusion eines Subjekts zu verabschieden, das sich wähnt, durch historisch-gesellschaftliche Veränderungen hindurch immer gleich geblieben und seine Identität durch alle gesellschaftlichen Lebensumständen hindurch erhalten zu haben. Doch als nächster Schritt sei das Problem der Einheit/Kohärenz kurz skizziert.

2. Dezentrierung und Dekonstruktion der Identität

Nach Stuart Hall sind „moderne Identitäten ‘dezentriert’, ‘zerstreut’ und fragmentiert“ (1994: 180). Was jedoch heute als theoretischer Gemeinplatz erscheint ist das Ergebnis einer langjährigen theoretischen Entwicklung. Stuart Hall skizziert diesen theoretischen

¹⁶ In der Tat, es ist zu erwähnen, dass Identität in der Moderne als eine Momentaufnahme und als solche als statisch aufgefasst wird. Dies immunisiert die Identität gegenüber historischen Gegebenheiten, so dass das Selbstbild immer günstiger ausfällt als das Fremdbild. Es erscheint daher sinnvoller, statt Identität den Begriff der Identitätsbildung bzw. Identifikation zu verwenden, die nicht Statik, sondern Dynamik, Werden, Unvollkommenheit, etc. suggeriert. „Während der Identitätsbegriff statisch ist, sich auf das Eigene und die eigene Vergangenheit beschränkt und sich nicht, oder allenfalls nur sehr schwierig, korrigieren lässt, impliziert die Identifikation eine Handlung, entlehnt ihre Modelle sowohl der eigenen als auch fremden Kulturen und lässt sich leicht korrigieren.“ (Fokkema 1999: 51)

Prozess in fünf Schritten. Dieser beinhaltet folgende Stationen: (1) Marxens Bruch mit dem Individualismus¹⁷ der bürgerlichen Sozialtheorie und seine Konzentration auf Produktionsverhältnisse. Er stellt, anstelle abstrakter Vorstellungen vom Menschen, die Ausbeutung der Arbeitskraft und die Kapitalkreisläufe in den Mittelpunkt seiner theoretischen Überlegungen. Der theoretische Bruch, den Marx und Engels vollziehen, stellt die Frage nach der Identität, also nach Individuen und ihrer Selbstverortung neu als Frage nach gesellschaftlichen Verhältnissen. Erinnert werden soll an dieser Stelle an Marx' Begriff 'Charaktermaske', der „die Handlungen eines Individuums als Auswirkung von ökonomischen Strukturen und Prozessen einer Gesellschaft“ (Daniel 1981: 16) darstellt. Kurz: Identität ist zentriert um einen Kern bzw. ein Zentrum (die Ökonomie)¹⁸.

(2) Eine weitere Beitrag zur Dezentrierung der Identität kommt von Freud und seiner Entdeckung des Unbewußten. Freud machte darauf aufmerksam, dass unsere Identitäten, unsere Sexualität und die Strukturen unseres Begehrens auf der Grundlage psychischer und symbolischer Prozesse des Unbewussten gebildet werden. Lacan, der eine strukturalistische Lesart von Freuds Theorie entworfen hat, verweist auf den Prozess, in welchem der Säugling, in seiner Unfähigkeit und Abhängigkeit, sich selbst im Spiegel seines Images erkennt. Identität ist nicht immer präsent im Subjekt, sondern kommt zum Vorschein „from the place of the Other (following the mirror phase, from the place of language and wider cultural codes. It is, thereby, from its very earliest stages, a fictional construct.“ (Redman 2000: 11) Identität wird, Lacans Ansatz zufolge, konstituiert auf der Grundlage des Mangels an Identität; Identitätskonstruktion ist daher eine permanente Suche nach Identifikation mit etwas, das diesen existentiellen Mangel aufheben bzw. die existentielle Lücke schließen soll. Lacans Subjekt ist ein entfremdetes (entfremdet, weil es nur in der symbolischen Ordnung seinen Platz findet) und zugleich ein getrenntes (getrennt von Anderen und von der Mutter - *mOther*) (Albertsen und Diken 2002: 13).

(3) Die dritte Dezentrierung ist mit dem strukturalistischen Linguisten Ferdinand de Saussure verbunden. Saussure argumentierte, dass Menschen nicht die Autoren ihrer eigenen Aussagen sind, die sie mittels der von ihr gesprochenen Sprache machen. Sie sind auch nicht die Urheber der Bedeutungen ihrer Aussagen, performativen Sätzen und Urteilen. Damit ist gemeint, dass die Sprache ein gesellschaftliches und nicht individuelles System ist. Die Existenz der Sprache geht den Menschen voraus, daher können Menschen nicht auf eine einfache Weise die Autoren ihrer eigenen Wörtern und Aussagen sein. Die

¹⁷ Nach Auffassung Alfred Sohn-Rethels (1970) ist die Idee der Warenform der eigentlich geheime Generator der universalistischen Form der transzendentalen Subjektivität (und der Identität, YA).

¹⁸ Marx' Begriff der Gesellschaft verweist auf eine Totalität mit einem definierbaren Zentrum: die ökonomische Sphäre. Die Einheit dieser Totalität ist gewährleistet durch die Widersprüche des Kapitalismus und durch die Unterordnung der Gesellschaft an das Wertgesetz des Kapitals (vgl. Marx 1966).

Aussagen, die von Menschen gemacht werden, haben nur Bedeutung im Rahmen eines Sprach- und Zeichensystems und ergeben nur innerhalb eines größeren Kontextes einen nachvollziehbaren Sinn. Sprache besitzt nicht nur eine Ausdrucksfunktion, sondern darüber hinaus performative, Sinn generierende und konstitutive Funktionen. „Eine Sprache zu sprechen, bedeutet nicht nur, unsere innersten, ureigensten Gedanken auszudrücken, sondern ebenso, den weiten Spielraum an Bedeutungen zu aktivieren, die bereits in unseren sprachlichen und kulturellen Systemen eingebettet sind.“ (Hall 1994: 196) Derrida, der wie alle anderen Sprachphilosophen von Saussure und seinen *linguistic turn* nachhaltig beeinflusst ist, ergänzt Saussures Bemerkungen zu Sprache durch die Annahme, dass der/die individuelle Sprecher(in) *nie* eine Bedeutung endgültig fixieren könne – auch nicht die eigene Identität. Mehr noch, in den Strukturprinzipien von Sprache und Schrift erkennt Derrida die Strukturprinzipien des Seins schlechthin. Nach dieser so genannten *linguistischen Wende* erscheint die Gesellschaft durch Sprache und durch Kommunikation konstituiert.

(4) Mit dem Werk von Foucault ereignet sich die vierte große Dezentrierung. Foucault verweist in seinen historischen Studien auf das Entstehen eines neuen Typus der Macht im neunzehnten Jahrhundert, der schließlich im zwanzigsten Jahrhundert voll zur Geltung kommen sollte: die Disziplinarmacht¹⁹. Anders als die herkömmlicheren Formen der Macht besteht die Funktion der Disziplinarmacht in der Regulierung, Überwachung und Kontrolle der Bevölkerung, Gruppen, Individuen und des Körpers. Das grundlegende Ziel der Disziplinarmacht besteht in der Erschaffung von Menschen als ‘fügsamen Körper’. Hinsichtlich der Subjektivität und Identität ist es besonders interessant, dass Disziplinarmacht und ihre Techniken das Subjekt weiter individualisieren und seinen Körper intensiver (nicht nur von außen, sondern auch von innen) unterdrücken (Hall 1994: 197).

„In einem Disziplinarregime wirkt die Individualisierung in absteigender Richtung. Kraft Überwachung, ständiger Beobachtung werden alle der Kontrolle Unterworfenen individualisiert [...] Doch die Macht hat nicht nur die Individualität ins Feld der Beobachtung versetzt, sie fixiert auch diese objektive Individualität im Feld der Schrift.“

(Foucault, n. Dreyfus und Rabinow 1987: 190)

¹⁹ „Die traditionelle Macht ist diejenige“, teilt uns Foucault mit, „die sich sehen läßt, die sich zeigt, die sich kundtut und die Quelle ihrer Kraft gerade in der Bewegung ihrer Äußerung findet. Jene aber, an denen sich die Macht entfaltet, bleiben im Dunkeln; sie empfangen nur soviel Licht von der Macht, wie diese ihnen zugesteht: den Widerschein eines Augenblicks. Ganz anders die Disziplinarmacht: sie setzt sich durch, indem sie sich unsichtbar macht, während sie den von ihr Unterworfenen die Sichtbarkeit aufzwingt.“ (1994: 241)

(5) Die letzte Dezentrierung ist das Ergebnis des Einflusses vom Feminismus, sowohl als theoretische Kritik als auch als soziale Bewegung. Feminismus und soziale Bewegungen appellierten in erster Linie an die soziale Identität ihrer Basis: Der Feminismus an die Frauen, die Sexualpolitik an die Schwulen und Lesben usw., was später auch als Identitätspolitik genannt werden sollte (Hall 1994: 199). Feministische Theoretiker/innen haben die Denaturalisierung der Primäridentitäten wie Geschlecht, Nation, Ethnizität, usw. bewirkt und damit den Weg für die Vorstellung vielfältiger Identitäten (*plural identities*) geebnet.

Auf Grundlage dieser bescheidenen Genealogie des Identitätsbegriffs können drei Auffassungen von Identität unterschieden werden: Subjekt- und Identitätskonzepte der Aufklärung, soziologische Subjekt- und Identitätskonzepte und postmoderne bzw. postkoloniale Subjekt- und Identitätskonzepte.

„Das Subjekt der Aufklärung basierte auf einer Auffassung der menschlichen Person als vollkommen zentriertem und vereinheitlichem Individuum. Es war mit den Vermögen der Vernunft, des Bewußtseins und der Handlungsfähigkeit ausgestattet. Sein ‘Zentrum’ bestand aus einem inneren Kern, der mit der Geburt des Subjekts entstand und sich mit ihm entfaltete, aber im wesentlichen während der ganzen Existenz des Individuums derselbe blieb – kontinuierlich oder ‘identisch’ mit sich selbst. Das essentielle Zentrum des Ich war die Identität einer Person.“

(Hall 1994: 181)

Es sei erwähnt, dass es sich hierbei um eine individualistische Konzeption des Subjekts und seiner Identität handelt, wobei man ebenfalls hinzufügen muss, dass in der Tradition der Aufklärung Subjekte gewöhnlich als männlich vorgestellt wurden.

Das soziologische Subjekt-Konzept dagegen reflektierte die wachsende Komplexität der modernen Welt und die Wahrnehmung, dass der innere Kern des Subjekts nicht autonom war und sich selbst genügte, sondern im Verhältnis zu ‘signifikanten Anderen’ geformt wurde, die dem Subjekt die Werte, Bedeutungen und Symbole vermittelten. In der Soziologie von G. H. Mead, G. C. Cooley und anderen symbolischen Interaktionisten wird die Identität in der Interaktion zwischen einem Ich und der Gesellschaft gebildet. Von G. H. Mead „wird ein Subjekt konstruiert, das sich in interaktiven Transaktionen und Bedeutungszuschreibungen kontinuierlich seinen Platz und seine Identität zu sichern hat, weil es dafür keine Vorweggarantie geben könne“ (Keupp et. al. 2002: 54). Aber auch das Subjekt der symbolischen Interaktionisten hat, sowie Hall bemerkt, „immer noch einen inneren Kern, ein Wesen, das ‘das wirkliche Ich’ ist, aber dieses wird in einem kontinuierlichen Dialog anbieten, gebildet und modifiziert.“ (Hall 1994: 182) In diesem Konzept überbrückt die Identität die Kluft zwischen dem *Innen* und dem *Außen*, mit

anderen Worten zwischen der persönlichen und der öffentlichen Welt. Identität verklammert das Subjekt mit der Struktur. Sie stabilisiert sowohl die Subjekte als auch die kulturellen Welten, die sie bewohnen. Genau diese Vorstellung vom Subjekt ist es, von dem heute Abschied genommen wird. „Das Subjekt, das vorher so erfahren wurde, als ob es eine einheitliche und stabile Identität hätte, ist nun im Begriff, fragmentiert zu werden. Es ist nicht aus einer einzigen, sondern aus mehreren, sich manchmal widersprechenden oder ungelösten Identitäten zusammengesetzt.“ (Ebd.)

Dadurch entsteht die postmoderne Vorstellung eines Subjekts ohne eine gesicherte, wesentliche oder anhaltende Identität. „Identität wird ein ‘bewegliches Fest’.“ (Ebd.) Dieses Subjekt ist *historisch* definiert und nimmt zu verschiedenen Zeiten verschiedene Identitäten an, die nicht um ein kohärentes Ich herum vereinheitlicht sind. Nach der postmodernen Vorstellung ist eine vereinheitlichte, vervollkommnet sichere und kohärente Identität eine Illusion. In uns wirken eher widersprüchliche Identitäten, die in verschiedene Richtungen drängen, so dass unsere Identitätsprojekte und Identifikationen beständig wechseln (ebd.: 183). Ein Blick auf die Straßen der großen Städte Deutschlands oder auch anderer europäischer Länder würde schon reichen, um Menschen mit hybriden Identitäten und das *bewegliche Fest der Identität* (Bauman) wahrzunehmen: Jugendliche aus unteren Schichten, Immigranten der zweiten Generation, die neue gemischte Lebensstile pflegen (vgl. Pieterse 2001: 229). Ein weiteres Beispiel der hybriden Identitäten und auch Lebensstile liefert die Soziologin Nilüfer Göle:

„As can be observed in the Turkish context, not only Islamists using the latest model of Macintosh computers, writing best-selling books, becoming part of the political and cultural elite, winning elections, and establishing private universities, but they are also carving out new public spaces, affirming new public visibilities, and inventing new Muslim lifestyles and subjectivities. ... An Islamic service sector offers luxury hotels that advertise facilities for an Islamic way of vacationing; they feature separate beaches and nonalcoholic beverages. Islamic dress and fashion shows, Islamic civil society associations, Islamic pious foundations, associations of Islamic entrepreneurs, and Islamic women’s platforms all attest to a vibrant and rigorous social presence.“

(Göle 2000: 112)²⁰

²⁰ Das Beispiel mit dem Computer erinnert an Stoibers schlagwortartige Definition der Modernität bzw. Modernisierung als die Versöhnung von Lederhose und Laptop. Dies ist m. E. ein gelungenes Beispiel der Vorstellung hybrider Identität und Subjektivität. Stoiber schwebt anscheinend eine Gesellschaft vor, die sich aus Individuen zusammensetzt, die in der Lage sind, von neuesten Technologien Gebrauch zu machen und gleichzeitig ihre lokale Tradition zu pflegen. Laptop steht hier für Leistung, Flexibilität, Zukunftsoffenheit, usw. während die Lederhose die Tradition, Lokalität, Ortsgebundenheit, usw. symbolisiert. Hybridität in Gestalt einer Kombination von Moderne und Tradition und hybride Identitäten bzw. Subjektivitäten sind aus der Sicht der politischen Konservativen, wie dieses Beispiel zeigt, nicht unbedingt ein Horrorszenario.

Der Begriff des modernen Subjekts und seine Identität ist konzeptualisiert anhand der Attribute Zentrum, Einheit, Stabilität, Kohärenz, Rationalität, Transparenz und Autonomie. Diesem Subjekt- und Identitätsverständnis ist heute die Basis abhanden gekommen. Daher erscheint die Rekonstruktion des Subjekt- und Identitätsverständnisses um die Begriffe Historizität, Multiplizität, Differenz, Widersprüchlichkeit, Kontingenz und Kurzlebigkeit als angemessen für die gegenwärtige gesellschaftliche Realität. Dieses Subjekt- und Identitätsverständnis korreliert mit der strukturellen, kulturellen und persönlichen Hybridität, Mobilität und Differenz. So gesehen bietet es einen *Fluchtweg* (Deleuze und Guattari 2002) aus dem eisernen *Gehäuse* der modernen Identität. Bringt die Vervielfältigung der Identitätsmöglichkeiten nur Freiheit, Kreativität, Lust, Freude, usw. mit sich, oder führt sie auch dazu, dass immer mehr Menschen diesen Zustand als Unsicherheit, Krise, Zwang (Zwang zum Genießen, Freisein, zur Kreativität, zur Sünde, usw.) erleben? Ist die Bejahung der Hybridität, Differenz und Mobilität grundsätzlich befreiend, oder täte man gut daran, einzusehen, dass Differenz, Hybridität und Mobilität an und für sich nicht befreiend sind? „Difference, hybridity, and mobility are not liberatory in themselves, but neither are truth, purity, and stasis.“ (Hardt und Negri 2001: 156)

Es geht hier nicht um eine Rückkehr zur modernen symbolischen Ordnung der Einheit, Stabilität und Wahrheit, sondern um den Tatbestand, dass während die Kategorien Hybridität und Differenz gegen die Disziplin und gegen die Logiken der Disziplargesellschaft eingesetzt werden konnten, bieten sie heute in der globalen postmodernen Kontrollgesellschaft keinen sicheren *Fluchtweg* mehr. Diese Kategorien und die ihr impliziten Logiken sind vom globalen Kapitalismus und von der Kontrollgesellschaft bereits neutralisiert und werden für eigene Zwecke eingesetzt. Das Prinzip der Kreativität zum Beispiel, das dem Konzept der hybriden Identität implizit ist, ist heute umkodiert in Begriffen der Flexibilität und Risikobereitschaft, und das Prinzip der Differenz ist insbesondere in Bereichen der Musik-, Mode-, und Filmindustrie kommerzialisiert (vgl. Diken und Laustsen 2001: 8). Die Befürwortung hybrider Identitäten und multipler Lebensstile erscheint in einem anderen Lichte, wenn sie in Zusammenhang mit der flexiblen Akkumulation und ihren Bedürfnis nach Beschleunigung der Produktion und Konsumtion gedacht wird (Harvey 2000: 156, vgl. Kapitel V, Abschn. 1).

Die der Hybriditätskategorie implizite Parteinahme für multiple Identitätsvorstellungen und Lebensstile ist zudem das Komplement der Ästhetisierung²¹ sozialer Bereiche. Gewährt

²¹ Harvey zufolge wenden sich Menschen in Zeiten der Konfusion und Unsicherheit – bewirkt durch periodischen Krisen und Überakkumulation – der Ästhetik zu. Die postmoderne Bewegung beinhaltet die Ästhetisierung des Sozialen, weil sie die Ästhetik gegenüber der Ethik privilegiert und die Ethik zu einer subjektiven Angelegenheit erklärt. In der postmodernen Zeit der Ästhetisierung, um mit Harvey zu sprechen, „[t]he experience of time and space has changed, the confidence in the association between scientific and moral judgements has collapsed, aesthetics has triumphed over ethics as a prime focus of social and intellectual concern, images dominate narratives, ephemerality and fragmentation take

man der Andersartigkeit – von Stilen, Geschmacksrichtungen, Identitätsvorstellungen, usw. – höchste Priorität, besteht die Gefahr, ästhetische Werte gegenüber moralisch politischen Werten zu privilegieren (Sayer 1998: 6). Es erscheint wichtig zu vergegenwärtigen, dass die Hybriditätskategorie bezüglich der Identitätskonstruktion nicht nur befreiende kritische Potentiale bereitstellt, sondern die Gefahr des Kulturalismus und der Befürwortung gegenwärtiger Gesellschafts- und Machtverhältnisse impliziert. Die Hybriditätskategorie und ihre Logik stellen keinen externen symbolischen Raum bereit, von dem aus der Kapitalismus kritisiert werden könnte. Mehr noch, hybride Identitäten entfalten keine für das Gesellschaftssystem subversiven bzw. transformativen Energien, weil sie dem neuen Geist des *flexiblen* Kapitalismus nicht widersprechen. Hybride Identitäten und Subjektivitäten entfalten zwar neue Begehren²², sie werden aber vom Kapitalismus innerhalb der Logik von Markt und Geld gehalten. Die momentanen Abweichungen von der Norm im Falle hybrider Identitäten tragen eher dazu bei, wie es mir scheint, das Normale zu erhalten und zu stabilisieren.

3. Identität und Anerkennung

Identität ist das Selbstverständnis von Menschen. Sie ist nicht nur durch die mühsame Identitätsarbeit und Ressourcen, die einem dabei zur Verfügung stehen, sondern auch durch die soziale/private Anerkennung und Nichtanerkennung geprägt. Anerkennung ist sowohl für das Wohlergehen als auch für das Gefühl der Selbstverwirklichung des Einzelnen von großer Bedeutung. Die Forderung nach Anerkennung ist daher nicht nur eines der zentralen Themen der Politik, sondern auch der Identitätsbildung. Nach Taylor (1997) ist das Verlangen nach Anerkennung ein menschliches Grundbedürfnis. Identitäten sind auf wechselseitige Anerkennung angewiesen, sowie es auch in der Philosophie und Sozialtheorie von Hegel bis Mead thematisiert wurde: „Identitätskonstruktionen bedürfen der sozialen Validierung, wenn sie ihren Produzenten Zugehörigkeit und Respekt erbringen wollten.“ (Keupp et. al. 2002: 27)

In der industriellen Moderne war die für die Identitätsbildung erforderliche soziale Anerkennung in klar strukturierten sozialen Figurationen wie Familie, Nachbarschaft, lokale Gruppen und Netzwerken gesichert. Das soll jedoch nicht über die historische

precedence over eternal truths and unified politics, and explanations have shifted from the realm of material and political-economic groundings towards a consideration of autonomous cultural and political practices.“ (Harvey 2000: 328)

²² Bei Deleuze und Guattari ist das Begehren eine zentrale Kategorie: „Es gibt nur den Wunsch und das Gesellschaftliche, sonst nichts.“ (n. Diefenbach 1999: 80) Der Kapitalismus ist ein System, das Differenzen als Innovation bejaht, Begehren nicht schlicht unterdrückt, zensiert, verbietet, sondern aus moralischen, religiösen und konservativen Beschränkungen freisetzt (ebd.: 84 f.).

Tatsache hinweg täuschen, dass das Verhältnis zwischen dem Subjekt und gesellschaftlichen Strukturen durch Harmonie und Reziprozität geprägt war. Die Einbettung der Identität und Identitätskonstruktion in feste gesellschaftliche Strukturen gab dem Subjekt ein Gefühl der Sicherheit; der Preis war jedoch der Verzicht auf Freiheit. Versuchte das Subjekt gegen den Mangel an Freiheit durch Autonomiestreben entgegen zu wirken und neigte es dazu noch seine relative Autonomie als völlige Unabhängigkeit von anderen zu deuten, so war in solchen Fällen der Entzug sozialer Anerkennung vorprogrammiert. Bauman zufolge bestand das Unbehagen der Identität in der Moderne in einem Übermaß an Ordnung und Mangel an Freiheit, während es in der Spät- bzw. Postmoderne das Gegenteil der Fall ist.

„Postmoderne Männer und Frauen haben ein Stück ihrer Sicherheitsmöglichkeiten gegen ein Stück Glück eingetauscht. [...] Das ‘Unbehagen der Postmoderne’ entsteht aus einer Freiheit, die auf der Suche nach Lustgewinn zuwenig individuelle Sicherheit toleriert.“

(Bauman 1999: 11)

Neu ist also nicht das Bedürfnis nach Anerkennung, sondern dass wir in Verhältnissen leben, in denen das Streben nach Anerkennung scheitern kann. In Gesellschaften der Vor- bzw. Frühmoderne war die Identität weitgehend durch die gesellschaftliche Stellung des Einzelnen festgelegt. In der Spät- bzw. Postmoderne dagegen hängt die Identität wesentlich von den dialogischen Beziehungen der Subjekte zu anderen Subjekten ab. „Identitäten werden“, um Taylor (1997: 26) zu zitieren, „in einem offenen Dialog ohne gesellschaftlich vorab festgelegtes Drehbuch geformt.“ So wesentlich die Anerkennung für Identitätsbildung und für das Wohlergehen des Subjekts ist, so sehr ist auch die Nichtanerkennung eine Quelle des Leidens und der Unterdrückung, die sogar zur Verachtung des eigenen Selbst führen kann (Taylor 1997: 13). Der extreme Individualismus, den wir heute beobachten, erhöht dieses Risiko der Nichtanerkennung im gesellschaftlichen Dialog. Hybride Identitäten und Lebensentwürfe bringen extreme Individualisierung mit sich, die nicht immer zur Freiheit, sondern oftmals zur Identitätskrisen führt:

„[S]ubjects experience themselves as radically unsure, with no ‘proper face’, changing from one imposed mask to another, since what is behind the mask is ultimately *nothing*, a horrifying void they are frantically trying to fill in with their compulsive activity or by shifting between more and more idiosyncratic hobbies or ways of dressing, meant to accentuate their individual identity.“

(Zizek 200: 373)

Das Problem der Anerkennung war ebenfalls ein wichtiges Thema der Philosophie der Neuzeit. Philosophen wie Machiavelli und Hobbes gehen von einem „Kampf um

Selbsterhaltung” und damit von einem Menschenbild als ein egozentrisch nur auf den Eigennutz bedachtes Wesen aus. In einem permanenten Zustand des furchtsamen Mißtrauens würden die Menschen ohne staatliche Regelungen in einen „*Krieg aller gegen alle*“ geraten, so Hobbes in *Leviathan*. Hegel setzt dagegen die Überzeugung, „daß sich aus einem Kampf der Subjekte um die wechselseitige Anerkennung ihrer Identität ein innergesellschaftlicher Zwang zur praktisch-politischen Durchsetzung von freiheitsverbürgenden Institutionen ergibt” (Honneth 1992: 11).

Honneth (1992) entfaltet, ausgehend von Hegel und Mead, drei Muster der Anerkennungsformen: (1) Anerkennung in Primärbeziehungen wie Liebe und Freundschaft, in denen es, bezüglich der Anerkennungsweise, um emotionale Zuwendung geht. Mißachtungsformen sind dabei in erster Linie die Misshandlung von Personen und Vergewaltigung. Von dieser Anerkennungsweise ist die physische Integrität der Personen betroffen, da sie aus Primärbeziehungen ihr Selbstvertrauen schöpfen. (2) Die Rechtsverhältnisse, in denen es um kognitive Achtung geht, betreffen Persönlichkeitsdimensionen und moralische Zurechnungsfähigkeit. In dieser Anerkennungsform geht es um Selbstachtung der Personen als Träger von liberal demokratischen Rechten. Das Fehlen der Anerkennung in Rechtsverhältnissen beeinträchtigt die Selbstachtung der Personen und führt zur Entmachtung und Ausschließung. Diese Anerkennungsform ist für die soziale Integrität der Personen von zentraler Bedeutung. (3) Anerkennung als Teilhabe an einer Wertgemeinschaft/Solidarität, in der es um soziale Wertschätzung geht, die Selbstschätzung der Personen gefördert und Individualisierung und Egalisierung ermöglicht wird. Mißachtungsformen sind Entwürdigung und Beleidigung. Betroffen sind davon die Ehre und Würde des Individuums (zur Struktur sozialer Anerkennungsverhältnisse vgl. Honneth 1992: 211).

Hinsichtlich des Gefühls der Anerkennung lässt sich auf drei miteinander verwobene Elemente hinweisen: Aufmerksamkeit von anderen; positive Bewertung durch andere und Selbstanerkennung. Zusammenfassend läßt sich sagen, „daß der Kampf um Anerkennung/Nichtanerkennung auf gesellschaftlicher und politischer Ebene unmittelbare Folgen für die Identität und Integrität der Subjekte hat.” (Keupp et. al. 2002: 261) Honneths Theorie der Anerkennung markiert einen dreifachen Bruch mit der modernen Vorstellung der individuellen Einbettung in die Gesellschaft: (1) Die Einbettung der Individuen zur Sicherung deren Identität und Sozialität hängt nicht nur von der kognitiven Achtung innerhalb der Rechtsverhältnisse ab. (2) Die kognitive Anerkennung wird erweitert um die Anerkennung in Primärbeziehungen wie Liebe und Freundschaft. (3) Honneth rehabilitiert die Teilhabe an einer Wertgemeinschaft und Solidaritätszusammenhang eigener Wahl. Kurz, er orientiert sich nicht nur an die Vernunft, sondern bezieht die Ästhetik und Kultur

mit ein. Honneths Konzept der Anerkennung ist kompatibel mit hybriden Identitätsvorstellungen und multiplen Subjektivitäten. Mit anderen Worten, es bleibt offen für die Differenz, Hybridität, Mobilität, usw. Ähnliches schwebt auch Bhabha vor mit seinem postkolonialen politischen Projekt, das Multiplizität und Differenz befürwortet und sie gegen die herrschenden Strukturen der Macht wendet. Die Befürwortung der Individualität, Differenz und Hybridität ignoriert keineswegs die Bedeutung der Einbettung und der Gemeinschaft (vgl. Hardt und Negri 2001: 145):

„To live in the unhomely world, to find its ambivalences and ambiguities enacted in the house of fiction, or its sundering and splitting performed in the work of art, is also to affirm a profound desire for social solidarity.“

(Bhabha 1994: 18)

Die besondere Verletzlichkeit der Subjekte und die Gefahr der Identitätsdiffusion bei Nichtanerkennung und die Bedeutung der Gemeinschaft eröffnet die Frage nach einer kollektiven Identität. Nach Habermas ist „[e]ine die individuellen Lebensgeschichten übergreifende Identität der Gruppe [...] die Bedingung für die Identität der einzelnen.“ (1990: 93 f.) Durch welche Form der kollektiven Identität kann der Zusammenhalt einer Gesellschaft stabilisiert werden, ohne die Differenz, Hybridität, Pluralität, Autonomie der Subjekte zu gefährden? Worin können wir heute eine kollektive Identität verankert sehen? In der Nation, Partei, Religion, Ethnizität oder Kultur? Waren es die Nation und Partei, die in den letzten zwei Jahrhunderten sich als Gestalten einer kollektiven Identität durchgesetzt hatten, so steht heute die Nation als eine Referenz der kollektiven Identität im Begriffe ihrer Auflösung, wobei man von der letzteren sagen kann, dass sie bereits der Geschichte angehört. Jenseits normativer Überlegungen zum Problem der kollektiven Identität lässt sich beobachten, dass Religion, Kultur und Ethnizität heute als Gestalten kollektiver Identität immer mehr an Bedeutung gewinnen.²³ In der gegenwärtigen Weltgesellschaft (vgl. Luhmann 1997), in der theoretischer und philosophischer Naturalismus ständig an Boden und symbolischer Kraft verliert, findet eine „renaturalisation of capitalism“ statt „which is more accurately understood in terms of its culturalisation“ (Franklin et. al. 2000: 161) In diesem Kontext,

„culture is seen to be deployed as a fixed and fixing source of identity in ways which reproduce the previously naturalised hierarchies and exclusions of national citizenship and cross-national migration.“

(Franklin et. al. 2000: 158)

²³ Zur Neuaufwertung der Ethnizität als eine Bezugsgröße kollektiver Identität vgl. den zweiten Band der Hannoverschen Schriften mit dem Themenschwerpunkt *Kritik des Ethnonationalismus* (Claussen et. al. 2000). Was die Religion und Kultur betrifft vgl. Castells (2001a, 2001b u. 2001c), Hall (1994).

IV. Hybridität und kulturelle Identität

In den vorherigen Abschnitten wurde darauf hingewiesen, dass die Identität der Personen Verletzungen der anderen ausgesetzt ist und dass sie der Anerkennung anderer bedarf. Mit Habermas hatten wir argumentiert, dass persönliche Identität einer kollektiven Identität untergeordnet werden müsse, um die Gemeinschaft und die darin erzeugte Anerkennung auf die Dauer intakt zu halten. So ähnlich argumentiert auch der eher konservative Philosoph Roger Scruton:

„Die Veranlagung des Menschen erfordert, daß er (sic!), obwohl er als autonomes Wesen existiert und handelt, dazu nur in der Lage ist, weil er sich zuerst mit irgend etwas Größerem identifiziert: als Mitglied einer Gesellschaft, Gruppe, Klasse, Staat oder Nation oder einer Einrichtung / Ordnung, die er vielleicht nicht einmal mit einem Namen verbinden kann, die er jedoch instinktiv als Heimat erkennt.“

(Scruton 1986: 156)

Ernest Gellners Argumentation geht in die entgegengesetzte Richtung, auch wenn er zunächst einmal rhetorisch eine Position zugunsten der Nationalität einnimmt:

„Ein Mensch braucht eine Nationalität, so wie er eine Nase und zwei Ohren haben muß; das Fehlen einer dieser beiden Attribute ist zwar nicht unvorstellbar und mag von Zeit zur Zeit vorkommen, aber nur als Ergebnis eines Unglücks: Es ist selbst eine Art Unglück. All dies erscheint offensichtlich, obwohl es leider falsch ist. Daß es jedoch so offensichtlich als wahr erscheint, ist tatsächlich ein Aspekt oder vielleicht auch der Kern des Problems des Nationalismus. Der Tatbestand, eine Nation(alität) zu besitzen, ist kein inhärentes Attribut der Menschlichkeit, aber er hat diesen Anschein erworben.“

(Gellner 1991: 15 f.)

Menschen werden nicht mit nationalen Identitäten geboren. Nationale Identitäten werden erst durch Repräsentationen gebildet und im Verhältnis zu ihnen verändert. Eine Nation ist nicht nur ein politisches Gebilde; sondern gleichzeitig ein System politischer Repräsentationen, das Bedeutungen und Sinnzusammenhänge produziert und reproduziert. Als solches ist sie für das Subjekt und seine Identität von beachtlicher Bedeutung. Eine Kultur – auch eine nationale Kultur – ist, wie Kymlicka meint, nicht an und für sich wertvoll. Sie erhält ihren Sinn und Wert dadurch, dass sie Einzelnen den Zugang zu einer gesellschaftlichen und nationalen Kultur gewährt und dadurch einen Bereich sinnvoller Optionen zur Verfügung stellt. Die Verfügbarkeit sinnvoller Optionen hängt also vom Zugang zu einer gesellschaftlichen und nationalen Kultur ab, wobei die Kultur als ein System mit geteiltem Vokabular der Tradition und Konvention verstanden wird (Kymlicka 1999: 34-35).

1. Nationalismus, nationale Kultur, Nation

Der Begriff *Nationalkultur* ist eine Erzählung (*narration*), die sich, wie Stuart Hall meint, aus fünf Elementen zusammensetzt. (1) Die Erzählung der Nation, die in Nationalgeschichten, in der Literatur, in den Medien und in der Alltagskultur präsent ist und nacherzählt und wiederholt wird. Sie stellt einen Zusammenhang von Geschichten, Symbolen, Vorstellungen, Landschaften, Szenarien, geschichtlichen Ereignissen, nationalen Symbolen und Ritualen her, die einer Nation Bedeutung verleihen. (2) Das zweite Element besteht aus der Betonung der Ursprünge, Kontinuität, Tradition und Zeitlosigkeit. Die nationale Identität wird als etwas Ursprüngliches, Primäres vorgestellt und repräsentiert, das in der 'wirklichen Natur der Dinge' immer schon bereit ist, die ein natürlicher Ausdruck des Wesens der Nation ist, wenn auch es manchmal im Tiefen schlummert und aus ihrem langen, anhaltenden Schlaf zu erwecken ist oder zu erwachen hat. (3) Die Erfindung der Tradition (Hobsbawm). Traditionen, wie Hobsbawm und Ranger (1983) meinen, die uns „erscheinen, als wären sie alt, oder dies behaupten, sind oft erst vor kurzem entstanden oder manchmal erfunden [...] 'Erfundene Traditionen' (meinen) einen Zusammenhang von Praktiken [...] ritueller oder symbolischer Natur, mit denen sichere Werte und Verhaltensnormen eingepägt werden sollen, was automatisch eine Kontinuität mit einer passenden historischen Vergangenheit bedeutet [...]“ (Hobsbawm und Ranger 1983: 1). (4) Ein weiteres Element, das für die Konstruktion einer nationalen Kultur notwendig ist, ist der Gründungsmythos. In der Gestalt des Gründungsmythos wird eine Geschichte konstruiert, die den Ursprung der Nation, des Volkes und seines *Nationalcharakters* so früh ansetzt, dass die Trennlinie zwischen der realen und der mythischen Zeit im Nebel verschwindet. Ursprungsmythen helfen den Entrechteten, Vorurteile zu hegen und diese in verständlichen Begriffen auszudrücken oder neue Nationen zu gründen (Hall 1994: 203). (5) Das letzte Element der Nationalkultur schließlich besteht in der Imagination eines reinen, ursprünglichen Volkes.

Die nationale Kultur bzw. der Diskurs einer Nationalkultur schafft Identitäten, die mehrdeutig zwischen Vergangenheit und Zukunft verortet werden. Die nationale Kultur und der Nationalismus sind zugleich äußerst ambivalent; Tom Nairn (1977) spricht in diesem Zusammenhang vom Januskopf des Nationalismus. „Wie verschieden ihre Mitglieder in Begriffen der Klasse, des Geschlechts oder der 'Rasse' auch immer sein mögen, eine Nationalkultur versucht, sie unter einer kulturellen Identität zu vereinigen, um sie alle als Angehörige derselben großen Familie zu repräsentieren.“ (Hall 1994: 205) Die Realität sieht jedoch anders aus. „Nationale Identitäten subsumieren nicht alle anderen Formen der Differenz unter sich. Sie sind keinesfalls frei vom Spiel der Macht, von inneren Spaltungen, von quer zu ihnen verlaufenden Treueverpflichtungen und Differenzen.“ (Hall 1994: 208)

Bhabha zufolge sind nationale Repräsentationen höchst instabile und zerbrechliche Konstruktionen und können niemals die Einheit herbeischaffen, die sie versprechen (1994: 139). Der Nationaldiskurs übt eine pädagogische und eine performative Funktion aus. Er beansprucht einen fixierbaren Ursprung für die Nation und behauptet das Gefühl einer kontinuierlichen Geschichte, die Mitglieder einer Nation in der Gegenwart mit früheren Generationen derselben Nation verbindet. Die pädagogische Funktion besteht in der Ermächtigung der Autorität, Legitimität und Vorrangstellung der Nation als ein politisches und soziales Zentrum, das Menschen zu einem Volk bzw. zu einer Nation formiert. Der Nationaldiskurs übt gleichzeitig eine performative Funktion aus. Die Performativität verweist auf die Art und Weise wie nationale Ikonen und populäre Symbole (sämtlich Repräsentationen, die zur Fixierung von Normen und Grenzen beitragen) ständig auf die Probe gestellt werden, ob sie in der Lage sind, der Gesamtheit der Bevölkerung das Gefühl einer horizontalen Kameradschaft zu vermitteln. Eine nationale Kultur hat sich ständig vorzuführen, um die willkürlich zusammengesetzten Symbole, die sie verwendet, zu einer Einheit zu formieren. Der Begriff der Nation trägt in sich die Spannung zweier inkompatibler Gegensätze: die Nation als eine fixierte, originäre Essenz (fortbestehend und pädagogisch) und die Nation als sozial fabriziert und ohne einen fixierten Ursprung (iterativ und performativ) (Bhabha 1994: 118ff.).

„It is through the performative aspects of nationalist discourse that difference returns *from within* to challenge the homogeneous nation with its unified people and myths of origin, as the marginalised people of the population are granted an opportunity to intervene in the production of the nation’s representation of itself.”

(Bhabha 1994: 119)

Nationaldiskurse erfordern, um zu funktionieren, Essenz, Ursprung, Einheit, Zusammenhang (Kohärenz) und Zurückstellung der Erinnerung an Präsenz und Geschichten der einzelnen Individuen innerhalb ihrer imaginierten Grenzen. Dies bedeutet, dass nationales Gedächtnis immer die Stätte der Hybridität der Geschichten und der Verschiebung von Geschichten ist.

„The nation remains a site of heterogeneity and difference. Narratives which claim otherwise can do so only through the marginalization of the certain groups, yet even this claim will be undone by the disjunctive temporalities which they cannot help but create. In Bhabha’s work, nationalist discourses are ultimately illiberal and must always be challenged.”

(McLeod 2000: 120; Bhabha 1994: 120)²⁴.

²⁴ Obwohl Bhabha und andere Postkolonialisten die Illusion der Nationalkultur als den *privilegierten Ort* des Widerstandes gegen Kolonialisierung, von außen erzwungene Modernisierung oder Globalisierung unermüdlich dekonstruieren, erscheint mir ihr Verständnis von der Nation und dem Nationalismus der Komplexität dieser Phänomene nicht angemessen. Der Standpunkt, den ich bei der Analyse und Interpretation dieser Theorien und Diskurse eingenommen habe, besteht auf die Vielfalt der Funktionen

Zwei Probleme entstehen aus Bhabhas Kritik des Nationaldiskurses bzw. Nationalismus. Erstens ist nach der Handlungsmöglichkeit und Widerstandsfähigkeit der Contranarration im Kontext des Nationaldiskurses zu fragen: Entsteht die Widerstandshandlung aus dem Akt der Repräsentation von den Rändern (*margins*) der Nation aus oder ist dieser – wenn auch auf mystischer Weise – bereits im Nationalismus selbst vorhanden?²⁵ Zweitens ist zu erwähnen, dass Bhabha bezüglich des Nationalismus in eine theoretische Falle gerät. Er universalisiert sein Modell der Ambivalenz nationaler Repräsentationen, obwohl er stets beteuert, dass er an der Formulierung einer allgemeinen Theorie nicht interessiert sei.

In den gegenwärtigen Sozialtheorien verschiedener *colour* wird angenommen, dass aufgrund der Dynamiken und des Tempos globaler Integration der Austausch zwischen den Nationen gewachsen ist. Hall (1994: 209) identifiziert drei mögliche Konsequenzen für kulturelle Identitäten: (1) Die Erosion nationaler Identitäten; (2) die Bildung partikularistischer Identitäten als Widerstand gegen die Globalisierung; und (3) den Niedergang nationaler Identitäten, während neue Identitäten der Hybridität ihren Platz einnehmen.

2. Multikulturalismus und Politik der Anerkennung

Es gilt fast für alle Spielarten des Nationalismus, dass dieser die Einheit des Volkes gegenüber der Einheit des Territoriums privilegiert. Damit unterdrückt er oftmals Unterschiede im Inneren und schließt sich zu Unrecht gegen Unterschiede im Äußeren ab. In den gegenwärtigen wissenschaftlichen wie medialen Diskursen steht der Begriff *Multikulturalismus* für theoretische wie praktische Anstrengungen, die die Anerkennung gruppenspezifischer Forderungen gegen ihre Unterdrückung durch den Staat und seinen Nationalismus anstreben. Der Sphäre der persönlichen Beziehungen, in der die Ausbildung von Identität und Selbst als ein Prozess in einem Dialog und Kampf mit signifikanten

sowohl der Nation als auch des Nationalismus und auf die Unterscheidung des dominanten vom untergeordneten Nationalismus. Es ist wichtig zu sehen, dass während das Konzept der Nation in den Händen der Herrschenden den *status quo* und die Restauration fördert, dient es in den Händen der Subalternen als Waffe für Wechsel und Revolution. Das Konzept der Nation verkörpert gegenüber externen Mächten eine Verteidigungslinie. Ferner ist auf die modernisierende Effekte der Nation zu erinnern, die religiöse, ethnische und linguistische Barrieren aufhebt und die Bevölkerung zu einer Nation vereint (vgl. Hardt und Negri 2001: 106-7). Es ist also zu unterscheiden zwischen den nach außen und nach innen gerichteten Nationalismus. „Precisely the structures that play a defensive role with respect to the outside - in the interest of furthering the power, autonomy, and unity of the community - are the same that play an oppressive role internally, negating the multiplicity of the community itself“ (ebd.: 108).

²⁵ Bhabha sei bezüglich seines Verständnisses des Nationaldiskurses und des Widerstandes gegen diesem, wie Kraniuskas meint, einem semiotischen Idealismus verfallen, weil sie die Erzeugung von Sinn und Bedeutung in dem erzählerischen Akt lokalisiert und nicht in der Substanz der erzählten Ereignisse (2000: 240).

Anderen stattfindet, steht die öffentliche Sphäre entgegen, in der es um die Politik der egalitären Anerkennung geht. Die Politik der gleichberechtigten Anerkennung besteht wiederum aus zwei unterschiedlichen Prinzipien: Politik des Universalismus (genannt auch Prinzip der Gleichachtung) und Politik der Differenz. Die erstere geht davon aus, dass Ehre und Würde allen Bürgern in gleichem Maße zukommt. Ziel ist dabei die Vermeidung einer Rangordnung unter den Bürgern. Bei der letzteren geht es in erster Linie um die Anerkennung der unverwechselbaren Identität eines jeden Individuums oder einer Gruppe, ihrer Besonderheit gegenüber allen anderen. Mit anderen Worten, Politik der Differenz setzt auf die Besonderheit eines jeden Bürgers/Individuums (Taylor 1997: 28). Das Verhältnis dieser beiden Konzeptionen ist keinesfalls frei von Spannungen. Während die erstere der zweiten Konzeption den Vorwurf des Verstoßes gegen den Grundsatz der Nicht-Diskriminierung erhebt, erwidert die zweite der ersten Konzeption mit dem Vorwurf der Negation der Identität, da sie Menschen in homogene, ihnen nicht gemäße Form aufzwingt (Taylor 1997: 33f.).

Wenden wir uns der Politik der allgemeinen Menschenwürde zu. J. J. Rousseau, ein Ahnenvater (zusammen mit I. Kant) der Politik der allgemeinen Menschenwürde, gilt als der Urheber des Diskurses der Anerkennung. Er räumte in seinem Diskurs der allgemeinen Gleichachtung der Menschen einen zentralen Platz ein und wertete sie für die Freiheit als unentbehrlich auf. Es gehört zum Rousseaus (1996) Verdienst, die Stolz und die Wertschätzung anderer als ein legitimes ethisches Code einzubeziehen – in einem Geistesklima, in dem der Stolz die ihr gebührende philosophische Bedeutung verwehrt wurde. In Rousseaus Vorstellung von der idealen Republik nimmt der Wunsch nach Wertschätzung eine zentrale Stelle ein; alle Bürger sollten unter der Schirmherrschaft des allgemeinen Willens gleichermaßen geehrt werden (Taylor 1997: 40-41). Taylor bemerkt jedoch, dass die egalitäre Wertschätzung im Zweifelsfall mit jeder Art von Differenz unvereinbar zu sein scheint. „Der Schlüssel zum freien politischen Gemeinwesen liegt für Rousseau anscheinend in der rigorosen Ausschließung jeder Rollendifferenzierung.“ (1997: 42) Auch liberalere Varianten der allgemeinen Menschenwürde wie die liberale Gesellschaftskonzeption von Dworkin (1978) gehen von der Werteneutralität und Gleichbehandlung aus. Sie vertreten die Ansicht, dass eine liberale Gesellschaft im Hinblick auf die Idee des guten Lebens neutral zu sein und lediglich den Rahmen zu gewährleisten hat, innerhalb dessen die Bürger, welche Anschauungen sie auch immer haben mögen, fair miteinander umgehen. Dem Staat kommt dabei die Aufgabe zu, die Bürger gleich zu behandeln. Eine liberale Gesellschaft könne sich keine Anschauungen über das Gute zu Eigen machen, heißt es weiterhin (Taylor 1997: 51).

Demgegenüber wird oftmals unter Verweis auf die gesellschaftliche Faktizität argumentiert, dass das politische Gemeinwesen sich nicht neutral verhält und dass solch eine Behauptung bestenfalls eine Ideologie ist.

„Es gibt eine Politik der Gleichachtung“, so Taylor kritisch, „die in einem Rechte-Liberalismus zum Ausdruck kommt, der sich der Differenz gegenüber unaufgeschlossen zeigt, weil er (a) auf einer gleichförmigen Anwendung der diese Rechte definierenden Regeln besteht und keine Ausnahme zulässt und weil er (b) mißtrauisch gegenüber kollektiven Zielen ist.“

(Taylor 1997: 55)

Dagegen verweist Taylor auf liberale Gesellschaftsmodelle, die mit der Verteidigung bestimmter Rechte in Einklang gebracht werden können. Diese Gesellschaftsmodelle sind bereit, „die Wichtigkeit bestimmter Formen von Gleichbehandlung abzuwägen gegen die Wichtigkeit des Überlebens einer Kultur, und sie entscheiden dabei bisweilen zugunsten der letzteren.“ (Taylor 1997: 56) Wobei man zugleich bemerken muss, dass es sich dabei nicht um prozedurale Liberalismusmodelle handelt, sondern um solche, die auf Urteilen gründen, in denen der Integrität der Kulturen ein zentraler Platz zukommt. Taylor selbst plädiert dafür, Kulturen die Möglichkeit einzuräumen, sich innerhalb vernünftiger Grenzen selbst zu behaupten. Es gibt Kulturen, wie Taylor meint, mit denen wir zusammenleben und uns weltweit innerhalb einzelner Gesellschaften vermischen müssen (Taylor 1997: 70). Diese Einsicht verlangt von uns jedoch

„keine endgültigen, inauthentischen Urteile über die Gleichwertigkeit von Kulturen, sondern die Bereitschaft, uns offen zu halten für vergleichende Kulturstudien, die in der daraus resultierenden Verschmelzung unseren eigenen Horizont verändern. Vor allem verlangt sie von uns das Eingeständnis, daß wir von jenem letzten Horizont sehr weit entfernt sind, vor dem sich der relative Wert unterschiedlicher Kulturen deutlich erweisen würde.“

(Taylor 1997: 71)

Kymlicka (1999), ein anderer Vertreter des Multikulturalismus, und sein multikultureller Liberalismus erkennt sogar das Recht auch vormoderner und nicht-westlicher Kulturen auf Schutz – nicht bloß auf Toleranz – im allgemeinen Rahmen moderner liberaler Gesellschaften an. Er versucht in seiner Theorie, liberale Lehren der Gleichheit und Autonomie mit der Zuschreibung bestimmter Rechte an ethnische und nationale Minderheiten zu versöhnen. Kymlicka schwebt ein demokratischer Multikulturalismus vor, der sich nicht auf eine enge, negative Auffassung der Freiheit beschränkt. Dieser müsse zur Disposition stellen, welche minoritären Kulturpraktiken Schutz verdienen und welche nicht. „Überdies ist die Haltung des demokratischen Multikulturalismus“, wie Brunner und Peled (1998: 389) meinen, „zu Minderheitenkulturen eher partizipatorisch als paternalistisch orientiert. Ihm geht es nicht nur um den Schutz, sondern um die produktive Teilhabe der

Angehörigen von Minderheiten am ökonomischen und kulturellen Leben der ganzen Gesellschaft.”

Kymlicka ist von der Ansicht geleitet, dass es für den Staat keine Möglichkeit gibt, in kulturellen Angelegenheiten neutral zu bleiben. Der Gedanke, dass eine staatsbürgerliche Nation und ihre Regierung in Bezug auf ethnokulturelle Gruppen ihre Neutralität aufrechterhalten könne, sei ein Mythos. Es ist nach Kymlickas Ansicht praktisch unvermeidlich, dass staatliche Politik eine bestimmte gesellschaftliche Kultur bzw. Kulturen nicht fördert (Kymlicka 1999: 26-27). Doch was unterscheidet ethnisch oder nationalistisch orientierte Staatsbürgerschaft von der multikulturellen Staatsbürgerschaft? Eine zentrale Bedingung der multikulturellen Staatsbürgerschaft ist, der ethnokulturellen Identität und Verhaltensformen von Minderheiten- und Einwanderergruppen Rechnung zu tragen. Wobei man den Multikulturalismus als eine Integrationspolitik unter anderen zu verstehen hat, der lediglich die Integrationsbedingungen neu formuliert (Kymlicka 1999: 48 ff.). Wie sind die Grenzen dieses Multikulturalismus zu ziehen? Nach Kymlickas Verständnis habe die multikulturalistische Politik die Gleichheit zwischen verschiedenen Gruppen und die Freiheit innerhalb dieser Gruppen zu respektieren. Sie müsse verhindern, dass eine Gruppe eine andere Gruppe oder ihre eigene Mitglieder unterdrückt, indem sie ihnen die bürgerlichen und politischen Grundrechte kürzt (Kymlicka 1999: 63). Eine Voraussetzung der Politik des Multikulturalismus ist also die Kompatibilität der Kulturen mit der Freiheit des Individuums, der Gleichheit der Bürger und den Menschenrechten.

Der Vorzug des Multikulturalismus gegenüber dem Nationalismus bzw. der nationalistischen Staatsbürgerschaftskonzepte kommt offensichtlich darin zum Ausdruck, dass dieser nicht nur den individuellen Rechten der Bürger und ihrer Teilhabe an negativen Freiheiten, sondern auch der Integration kultureller, ethnischer oder anderer Minderheiten Sorge trägt. Wie Kymlicka bemerkt, der Multikulturalismus wirkt nicht marginalisierend aus, sondern - ganz im Gegenteil - eher integrativ. Die Strategien und politischen wie sozialen Maßnahmen des Multikulturalismus würden daher im Widerspruch zur ethnischen Marginalisierung und auch zum Ethnonationalismus stehen, weil diese die Integration in die, und nicht den Rückzug aus den regulären Institutionen der Gesellschaft unterstützen (Kymlicka 1999: 71).

„Der Nationalismus von Minderheiten und der Multikulturalismus von Einwanderern sind keine bedauerlichen Abweichungen vom liberalen Ideal eines kulturell neutralen Staates, sondern vielmehr voraussagbare und zu rechtfertigende Reaktionen auf die Tatsache, daß der liberale Staat kulturell nicht neutral ist und auch nicht sein kann.“

(Kymlicka 1999: 83)

Ausgehend von Analysen und Vergleichen zwischen verschiedenen Varianten der Integrationspolitik sowie von der Analyse des Nationalismus (Minderheiten- als auch Mehrheitsnationalismus) kommt Kymlicka zu der Schlussfolgerung, dass (a) der Multikulturalismus unumgänglich für liberal demokratische Gesellschaften ist; (b) nur eine Konzeption des Multikulturalismus zur Offenheit liberal demokratischer Gesellschaften und ihrem Respekt vor der Wahlfreiheit des Einzelnen paßt; (c) die wesentliche Herausforderung für den Multikulturalismus in liberal demokratischer Gesellschaften darin bestehe, die fremd bestimmten, stigmatisierenden und segregierenden Elementen marginaler Identitäten (von Schwarzen, Schwulen, Lesben usw.) zu verringern, damit diese sich den anderen minoritären Identitäten (ethnische, kulturelle, religiöse, usw.) annähern (Kymlicka 1999: 84 f.).

Kurzum, der Multikulturalismus verfällt nicht wie der Nationalismus in die Versuchung, eine kulturell homogene Nation zu konstruieren, und dabei alles Fremde/Fremdartige entweder zu assimilieren, auszugrenzen, des Landes zu verweisen oder gar auszulöschen. Es bedarf m. E. keiner großen Anstrengung um einzusehen, dass der Multikulturalismus bzw. die multikulturelle Staatsbürgerschaft/Identität Individuen einen viel breiteren Spielraum bei ihrer persönlichen Identitätskonstruktion gewährt. Der Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung sind für die gleichberechtigte Koexistenz verschiedener Subkulturen und Lebensformen innerhalb eines demokratischen Gemeinwesens geeigneter als die nationalistische Staatsbürgerschaft. Dennoch beinhaltet er Aspekte, die der Kritik würdig sind. Obwohl der Multikulturalismus der praktischen Multikulturalität in der „polykontextuell verfassten Gesellschaft“, die zur selbstverständlichen und fraglosen Alltagsnormalität gehört, Rechnung trägt, nimmt er auf der anderen Seite den Prozess der Kulturalisierung, in dem „persönliche Lebensstile, kulturelle und religiöse Einstellungen etc. schrittweise ins Private abgedrängt werden, wo sie zunehmend für die Entfaltung der Individualität des Einzelnen an Bedeutung gewonnen haben“ (Yıldız 2000: 214), billigend in Kauf. Des Weiteren ist auf die dem Multikulturalismusdiskurs inhärente Ontologisierung der Ethnizität aufmerksam zu machen. „Indem im Multikulturalismusdiskurs Pluralität bzw. kulturelle Vielfalt automatisch mit ethnischer Herkunft zusammen gedacht ist, wird Ethnizität als ontologisches Mobiliar aufgefasst und anthropologisiert.“ (Yıldız 2000: 216, mit Bezug auf Radtke 1991: 91) Radtke sieht im Multikulturalismus eine Strategie der „Ethnisierung der Immigranten“ und eine „Selbstethnisierung sozialer Gruppen“ mit dem Ziel, gesellschaftliche Konflikte als „ethnisch verursachte Probleme“ zu deuten. „Die Heranziehung von ethnischen Differenzen bei der Verteilung gesellschaftlicher Ressourcen korrespondiere mit der Ethnisierung sozialer Konflikte und führe zur Unterminierung der Grundlagen einer liberal verfassten Gesellschaft.“ (Radtke 1994: 235, nach Yıldız 2000: 218)

Hollinger (1995) macht darauf aufmerksam, dass der Multikulturalismus den Nationalismus von Minderheiten fördere. Ihm zufolge respektiert der Pluralismus des Multikulturalismus die „überlieferten Grenzen und verortet die Individuen in der einen oder anderen Gruppe aus einer Reihe schützens- oder erhaltenswerter ethnorrassischer Gruppen.“ (Hollinger 1995, n. Kymlicka 1999: 86) Nancy Fraser (1995: 71f.), eine bedeutende Theoretikerin in diesem Diskursfeld, argumentiert, dass der Kampf um Anerkennung mit dem Kampf um Verteilung verknüpft werden müsse. Sie betont, dass kulturelle Unterschiede nur auf der Basis sozialer Gleichheit frei entwickelt und demokratisch vermittelt werden können. Daher geht es ihr vorrangig um die Entwicklung einer allgemeineren, umfassenderen Gerechtigkeitskonzeption, die sowohl die Verteilung als auch Anerkennung berücksichtigt (Brunner und Peled 1998: 386). Es dürfte daher unschwer einzusehen sein, dass

„Angehörige einer Minderheit, die in ihrer eigenen statt in der Mehrheitssprache ausgebildet wurden, [...] auf dem Arbeitsmarkt benachteiligt sein [können]. Anders ausgedrückt kann die kulturelle Autonomie unter bestimmten Umständen als eine Form der Segregation dienen.“

(Brunner und Peled 1998: 387)

Zizeks zufolge sei der Multikulturalismus die perfekte Ideologie des globalen Kapitalismus. Die multikulturelle Haltung sei eine, die aus einer Art leeren globalen Position heraus jede *lokale* Kultur in der Weise behandelt, wie einst der Kolonisator die Kolonisierten behandelte – als Eingeborene, deren Sitten sorgsam studiert und respektiert werden müssen.

„That is to say: the relationship between traditional imperialist colonialism and global capitalist self-colonization is exactly the same as the relationship between Western cultural imperialism and multiculturalism – just as global capitalism involves the paradox of colonization without the colonizing nation-state metropolis, multiculturalism involves a patronizing Eurocentrist distance and/or respect for local cultures without roots in one’s own particular culture. In other words, multiculturalism is a disavowed, inverted, self-referential form of racism, a ‘racism with distance’ – it ‘respects’ the Other’s identity, conceiving a Other as a self-enclosed ‘authentic’ community towards which the multiculturalist maintains a distance made possible by his/her privileged universal position.“

(Zizek 2000: 216)

Der Multikulturalist ist kein direkter Rassist, der anderen seine eigenen Werte oder seine eigene Kultur als überlegen entgegenhält. Er/sie beansprucht für seine/ihre Haltung eine privilegierte Universalität, ausgehend von der er/sie partikuläre Kulturen be- und verurteilen kann. Der Respekt, den der Multikulturalist für die Besonderheit des Anderen entgegenbringt, ist eine Behauptung der eigenen Überlegenheit.

„The conclusion to be drawn is thus that the problematic of multiculturalism (the hybrid coexistence of diverse cultural life-worlds) which imposes itself today is the form of appearance of its opposite, of the massive presence of capitalism as *global* world system: it bears witness to the unprecedented homogenization of today's world.”

(Zizek 2000: 218)²⁶

Der Vorwurf des Rassismus mag übertrieben erscheinen; ein Blick in die multikulturalistische Praxis bezeugt aber das Gegenteil davon. Der Staat versucht, durch die Politik des Multikulturalismus die Diskriminierungsrate rassistischer und ethnischer Exklusion zu senken. Er provoziert jedoch mit seiner Politik der positiven Diskriminierung nicht nur den Protest der *Mehrheitsgesellschaft*, sondern schafft zugleich „durch seine Intervention eine soziale Realität, in der sich die Gesellschaft genau in die rassistischen Kriterien aufteilt, die seine Therapie zerstören wollte“ (Berking 2000: 51). Ferner ist es wichtig zu sehen, dass eine auf Dauer gestellte positive Diskriminierung mit der Zeit in die negative Diskriminierung umschlägt.

3. Hybridität als Referenz kultureller Identität

„All societies produce strangers, but each society produces its own kind of strangers, and produces them in its own inimitable way. If the strangers are the people who do not fit the cognitive, moral or aesthetic map of the world [...] if they [...] make obscure what ought to be transparent, confuse what ought to be straightforward recipe for action [...] if they befog and eclipse the boundary lines which ought to be clearly seen [...] then each society produces such strangers”

(Bauman 2000b: 46).

Gesellschaften besitzen nicht nur ihre eigentümliche Art und Weise der Produktion und Reproduktion des Fremden, sondern auch ihre eigentümliche Art und Weise des Umgangs mit den Fremden. Die in der Moderne dominante Einstellung betrachtete Fremden/Fremdheit (Heterogenität) als etwas Anormales und Bedauerliches und nahm an, dass in der zukünftigen Gesellschaftsordnung keinen Platz für Fremden/Fremdheit sein werde (Primat der Homogenität). In unseren postmodernen Zeiten herrscht dagegen die *Übereinkunft*, dass Differenz, Heterogenität und Fremdheit/Fremdsein gut und edel sei, und dass es wert ist, sie zu schützen und zu kultivieren (Bauman 2000b: 55). Der Multikulturalismus ist ebenfalls eine Strategie des Umgangs mit Fremden/Fremdheit, der Respekt und Anerkennung für minoritäre und marginale Kulturen fordert. Er beinhaltet jedoch auch die Tendenz, kulturelle Unterschiede zu idealisieren, und wertet damit

²⁶ An anderer Stelle bezeichnet Zizek den Multikulturalist als denjenigen ehemaligen Linken, „der den globalen Kapitalismus als Tatsache akzeptiert hat und sich nun ‘realistisch’ auf den kulturellen Kampf gegen jegliche ‘fundamentalistische’ Behauptung einer bestimmten kulturellen Tradition beschränkt, womit er direkt eine der Widerstandsmöglichkeiten gegen den globalen Kapitalismus zerstört.“ (Zizek 1997: 167)

fundamentalistische, kulturelle Selbstdefinitionen unter Minderheiten auf. Die Hybriditätsperspektive von Bhabha impliziert dagegen eine nüchternere Einstellung zur kulturellen Differenz wie auch zum Umgang mit kultureller Differenz. An dieser Stelle sei, zwecks einer Abgrenzung zur Hybriditätsperspektive, an einige Kritikpunkte des Multikulturalismus verwiesen.

H. K. Bhabha distanziert sich von der Lehre der 'kulturellen Vielfalt' (*cultural diversity*), die ein wichtiger Bestandteil des Multikulturalismus ist, mit der Begründung, dass sie – wie das Apartheidregime – den Grenzen und Beziehungen zwischen Kulturen eine absolute und ontologische Qualität zuschreibt. Er wehrt sich in seinen theoretischen Schriften unermüdlich immer wieder gegen die Vorstellung, Kulturen hätten klare Grenzen, in die man Menschen einordnen kann. Bezüglich kultureller Differenz gehe es nicht einfach darum, dass ein/e Kultur/kreis eine andere Kultur in sich aufnimmt, integriert oder ihre Sprache in die eigene übersetzt. Bhabha hält sowohl gegen den Kulturrelativismus als auch gegen die postmoderne Aufwertung der multiplen *Selbste* (*multiple selves*) eine Distanzhaltung aufrecht und betont, dass das Verhältnis zwischen Kulturen, sei es im postkolonialen Zustand oder im Zusammenhang der Migrationserfahrung zur dominanten Kultur, nicht einfach antagonistisch ist. Bhabha zufolge fehlt der postmodernen Huldigung der '*pluralen Identitäten*' die theoretische wie praktische Reife.

„In some respects the postmodern vision of the cultural synthesis or bricolage is too close in its political implications, for Bhabha's liking, to dominant mainstream discourses of multi-culturalism and cultural relativism. Both of these, in their different ways, seek to minimize the challenge posed by cultural difference in order to preserve the 'organicist' mythology of the 'host' community or nation. Multi-culturalism does this by implicitly constructing cultures as essentially equivalent and therefore interchangeable in their various parts, leading inevitably to an emphasis on assimilation to the dominant. Cultural relativism, in Bhabha's eyes, necessarily manages cultural difference in relation to a normative centre, which also serves to reinforce the authority of the dominant culture.”

(Moore-Gilbert 1997: 125-6)²⁷

²⁷ Es ist dieser Kult des Gastgebers, die binäre Oppositionen wie Gastgeber/Gast oder Gastgebergesellschaft/Heimat produziert und reproduziert. Die Attraktion der Vorstellung einer Heimat als einen sicheren Raum, sicher vor den Fremden und vor der Ruhestörung und Infragestellung, die von den Fremden ausgehen, ist ein wichtiges Moment der Fremdenfeindlichkeit. Der Missbrauch von *Heimat* als einen geschützten und sicheren Raum stützt sich auf einen ausschließenden, territorialisierenden, xenophobischen, premodernen und patriarchalen Kult der Heimat (vgl. Dikeç 2002: 243). Die Alternative dazu könnte eine Haltung der Gastfreundschaft (*hospitality*) sein, die auf das Offenhalten von Grenzen und Räumen hinausläuft und Sozialräume nicht ausschließend vorstellt und ordnet, sondern als Räume der Anerkennung, der Auseinandersetzung aber auch des Kampfes betrachtet. „[T]here is no way [...] to escape the advent of the stranger, to avoid questions and questionings that tremble, if not stir, the socio-political order that once appeared, perhaps, as a safe home. Nor is there a way to avoid the production of others. What is more important, instead of reflecting on the ways by which no other would be produced, is to be able to resist processes that produce and reproduce others; processes that stabilize themselves, that close spaces, and that derive their sustainability from the very process of othering itself. [...] what is more important [...] is to be able to provide for the social, cultural, institutional, ethical and political spaces

An anderer Stelle kritisiert Bhabha den sich auf die hegelianische Problematik der Anerkennung stützenden Multikulturalismus von Taylor wegen seines Bekenntnisses zu kultureller Authentizität und seiner militanten Befürwortung der Voraussetzung kultureller Gleichwertigkeit:

„Der Feminismus, die Rassenbeziehungen und der Multikulturalismus von heute gründen auf einer Spielart eines Nach-Herderschen Authentizitätsbegriffs – innere Wahrheit als Hin- oder *Rückwendung zu uns selbst* –, welcher nun durch das Konzept einer sozialen Dialogik zum Ausdruck gebracht wird.“

(Bhabha 1997: 36)²⁸

Er begegnet Taylors Versuch, die Forderung nach kultureller Emanzipation und Anerkennung seitens der Ausgeschlossenen durch eine präskriptive Annahme kultureller Gleichwertigkeit zu begründen, ebenfalls mit Skepsis. Das Konzept der agonalen Hybridbildung der Minderheiten- und Diasporaidentitäten, wie Bhabha meint, führt seine Theorie über die multikulturellen Politik der gegenseitigen Anerkennung hinaus, die auf einer Vorstellung kultureller Gleichrangigkeit beruht. Die Differenz der *Nähe*, die in Bhabhas Theorie auf das In-Erscheinung-Treten eines Angehörigen der Minderheit als Akteur verweist, widerspricht dem zueinander In-Beziehung-Stellen *differenter* Kulturen auf normalisierender Grundlage einer abstrakten *Universalität*.

„Nähe ist der *Überschuß der Hybridisierung*, in dem das Problem für amerikanische Schwarze oder Weiße nicht ‘Vereinnahmung’ oder ‘Assimilation’, sondern die Anerkennung ihrer ‘Doppelbeziehung’ und deren *Interfektion* ist (um Jamesons Begriff für die Begegnung mit dem Selbst ‘inmitten’ des minorisierten ‘anderen’ zu gebrauchen).“

(Bhabha 1997: 32)

Bhabhas Kritik zielt auf eine neue Kulturpolitik, die über das Konzept kultureller Beziehungen hinausgeht – unbeabsichtigt ob diese innerhalb oder außerhalb eines nationalen Raumes situiert sind. Er lehnt ebenfalls ab, die Beziehungen zwischen Kulturen in Begriffen eines konfrontationalen Fundamentalismus zu diskutieren. Er ist davon überzeugt, entschieden gegen jegliche Vorstellung von Authentizität, Originalität und Abgrenzbarkeit der Kulturen, dass Kulturen stets *unrein*, vermischt und hybrid sind (vgl. Moore-Gilbert: 1997: 129).

where we could learn to engage with and learn from each other, while being able to constitute our subjectivities free from subordination, in democratic ways. The point, then, is to open spaces [...] more importantly; it is to keep them open” (Dikeç 2002: 243-4).

²⁸ In der Tat, Taylors affirmative Bezugnahme zu J. G. Herders Idee der Originalität verweist zwar auf „die zukunftssträchtige Idee des modernen Nationalismus sowohl in ihrer gutartigen wie in ihrer böartigen Version“ (Taylor 1997: 20), lässt aber die Tatsache, dass J. G. Herders Auffassung die Kulturen in einem atomistischen Lichte darstellt, im Verborgenen. Herder vertritt die Auffassung, dass „jeder Mensch ein eigenes Maß“ habe, „gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander.“ (Herder 1877-1913: 291)

V. Globalisierung und Hybridbildung

Aus welchen Gründen ist Identität 'in aller Munde'? Die umfassende gesellschaftliche Veränderung, die wir heute bewusst wahrnehmen und die in Sozialwissenschaften intensiv diskutiert wird, legt die Vermutung nahe, dass die sich abzeichnende Diskurskonjunktur zum Thema Identität etwas mit diesen wandelnden gesellschaftlichen Rahmenbedingungen zu tun haben könnte. Meine Beschäftigung mit dem Globalisierungsdiskurs in diesem Kapitel, wenn auch nur oberflächlich, geht auf das Vorhaben zurück, auf die besondere Beschaffenheit eines solchen Zusammenhangs zwischen gesellschaftlicher Veränderung und intensivem Interesse an der Identität einzugehen. Werfen wir zunächst ein mal einen Blick auf Positionen, die den Zusammenhang von Globalisierung und Identitätsbildung thematisieren, bevor wir auf den Globalisierungsdiskurs näher eingehen.

In sozialwissenschaftlichen Versuchen der Gegenwartsdeutung, die sich dem Stichwort der Globalisierung bedienen, werden auf transnationale ökonomische, ökologische und politische Prozesse Bezug genommen. Eine vergleichbare Relevanz wird „kulturellen Dynamiken der *Enträumlichung*“ beigemessen, die die herkömmlichen Grundannahmen der Human- und Sozialwissenschaften herausfordern. Dazu gehört auch die Annahme einer engen Verbindung zwischen Raum, Stabilität und kultureller Reproduktion. Appadurai vertritt, in Bezug auf diesen Punkt, die These, dass Globalisierungsprozesse diese Koppelung aufbrechen und damit auch die Basis für kollektive Identitäten grundlegend verändern.

„Die Enträumlichung [...] verändert nicht nur die traditionellen Loyalitäten innerhalb der Gruppen [...], sondern [...] führt zu anderen Formen des Reichtums und Investitionsmustern [und] beeinflusst die Strategien von Staaten. Diese Lockerungen der bisher festen Verbindung zwischen Völkern, Reichtum und Territorien verwandelt radikal die Basis kultureller Identität.“

(Appadurai 1998: 13)²⁹

²⁹ Deleuze und Guattari (2000) sprechen in diesem Zusammenhang von der Deterritorialisierung. Man darf sich jedoch die Deterritorialisierung nicht nur geographisch oder als einsinnige, vorwärts stürmende Tendenz vorstellen. Der Begriff Deterritorialisierung verweist bei Deleuze und Guattari auf die Geschmeidigkeit, Anschlussfähigkeit, Gleichzeitigkeit und Diskontinuität des Kapitalismus. „But what they [Kapitalismus und Staat, YA] deterritorialise with one hand, they reterritorialise with the other.“ (2000: 258) Während die Finanzströme deterritorialisierende Effekte hervorbringen, wirken die Bedingungen der Kreditvergabe und der Rückzahlung der Zentralbanken reterritorialisierend. D.h. die Zentralbank reterritorialisiert die wirtschaftlichen Transaktionen, die durch globale Finanzströme deterritorialisieren wurden (ebd.: 258). Tendenzen der Deterritorialisierung folgen Tendenzen der Reterritorialisierung. Der Kapitalismus schreitet sowohl deterritorialisierend als auch reterritorialisierend voran. „[D]as Wiederauftauchen reaktionärer Weltanschauungen, Nationalismen und Rassismen verbindet sich mit weiteren kulturellen Freisetzungprozessen, vor allem in den medialen Repräsentationen, zum Teil aber auch in den Lebensstilen“ (Diefenbach 1999: 95).

Interessant ist auch, bezüglich unserer Frage nach dem Zusammenhang von Globalisierung und Identität, Manuel Castells' groß angelegte Analyse der Transformationen der Weltgesellschaft, in der er die elektronischen Kommunikationsmöglichkeiten ins Zentrum seiner Globalisierungstheorie rückt. Diese Transformationen und die neu entstehenden Kommunikationsmöglichkeiten hätten zum Entstehen einer Netzwerkgesellschaft (*network society*) geführt, die sowohl weltweit gespannte Kapitalverflechtungen und Produktionsprozesse ermöglichen als auch kulturelle Codes und Werke globalisieren würde (vgl. Castells: 2001a: 500-509). Welche Auswirkungen haben diese weltumspannenden netzwerkartigen sozialen Beziehungen für die Konstitutionsbedingungen kollektiver respektive kultureller Identitäten?

Manuel Castells als auch Richard Sennett (1998) oder David Harvey (2000 und 2001) konstatieren ambivalente Restrukturierungsprozesse kollektiver bzw. kultureller Zugehörigkeiten. Castells beschreibt im zweiten Band seiner Trilogie zur Netzwerkgesellschaft (*The Power of Identity*) eine Widerstandsbildung gegen die Netzwerkgesellschaft, in der sich lokale und Verbindlichkeit vermittelnde soziale Beziehungen verflüchtigen. Die Auflösung von geteilten Identitäten, die parallel zur Auflösung der Gesellschaft als ein sinnvolles soziales System verläuft, generiert neue Formen der Identität, darunter auch die fundamentalismusträchtige *resistance identity*. Sie entstehen aus einer eher defensiven Identitätspolitik von Gruppen, sozialen Bewegungen oder auch einzelnen Personen, die sich gegen die Dominanzkultur der 'real virtuality' in der Gestalt einer kollektiven Wir-Figuration wehren. Gemeinsam ist diesen defensiven Identitäten, dass sie auf lokalen, kulturellen oder religiösen Eindeutigkeiten und Grenzziehungen bestehen. Das Grundprinzip lautet, in Castells Worten, in der „*exclusion of the excluders by the excluded*“ (Castells 2001b: 9; kursiv im Original). Die Träger von *resistance identity*, sei es Gruppen, soziale Bewegungen, Kommunen oder Personen, sind charakterisiert durch drei Merkmale. Sie erscheinen als Reaktion auf herrschenden sozialen Trends, die zugunsten autonomer Quellen vom Sinn abgewehrt werden.

„They are, at their onset, defensive identities that function as refuge and solidarity, to protect against a hostile, outside world. They are culturally constituted; that is, organized around a specific set of values whose meaning and sharing are marked by specific codes of self-identification: the community of believers, the icons of nationalism, the geography of locality.“

(Castells 2001b: 65)

Auch Sennett beobachtet, dass der globale Kapitalismus zur Stärkung des Ortes führt, wenn auch unbeabsichtigt, und die Sehnsucht der Menschen nach Verwurzelung in einer Gemeinde fördert. All die emotionalen Bedingungen des globalen flexiblen Kapitalismus beleben und verstärken die Sehnsucht nach einer stabilen Identität und einem sicheren

Gefühl der Zusammengehörigkeit, die häufig die Gestalt eines imaginierten regressiven *Wir* annimmt, das sich gegen Immigranten und andere Außenseiter richtet (Sennett 1998: 190). David Harvey zufolge beinhaltet die Globalisierung eine radikale Umstrukturierung des geographischen sowie sozialen Raumes und der Temporalität (Zeit). Die Umstrukturierung dieser Räume beeinflusst die persönliche und kollektive Identität, da Identität von dem Gefühl der Verortung innerhalb eines Raumes (*Ich gehöre hierher*) und einer Zeit (*Dies ist meine Biographie, meine Geschichte*) abhängt. Identitätskrisen sind daher das Ergebnis von schnellen und umfassenden Veränderungen in räumlichen und temporalen Strukturen der Gesellschaft. Um Harvey zu zitieren: „Crises of identity (Where is my place in this world? What future can I have?) arise out of strong phases of time-space compression.” (2001: 124)

Aus welchen Teilprozessen besteht die Globalisierung? Und wie wirken diese im Einzelnen auf die Konstruktion der Identität, auf Vorstellungen der kulturellen Gemeinsamkeiten, der kollektiven Zugehörigkeiten und Grenzziehungen? Wie sinnvoll ist es, die Hybriditätskategorie analytisch einzusetzen und die Globalisierung und ihre Teilprozesse als Hybridbildungsprozesse zu analysieren?

1. Strukturelle Hybridbildung: Globalisierung und Flexibilisierung

Castells kündigt die Ankunft einer neuen Ökonomie an. Die *new economy* ist kapitalistisch, da die Regulierungsweise des gesamtwirtschaftlichen Geschehens trotz der Veränderung der Entwicklungsweise gleich geblieben ist. Konstatiert wird damit auch eine Umstrukturierung von einer industriellen hin zu einer informationalen Entwicklungsweise. In der informationalen Entwicklungsweise ist die hauptsächliche Aufgabe des *information processing* die Weiterentwicklung der Technologie des *information processing* als die unumgängliche Quelle der Produktivität. Wissen wird eingesetzt, um neue Technologien zu produzieren und diese Technologien werden wiederum eingesetzt, um die Generierung des Wissens und *information processing* voranzutreiben (Castells 2001a: 17).

Die *new economy* ist informational, global und vernetzt. Sie ist informational, weil die Produktivität wie auch die Wettbewerbsfähigkeit der wirtschaftlichen Einheiten und Agenten von deren Kapazität zum Generieren, Prozessieren und Anwenden der auf Wissen basierenden Information abhängt. Sie ist global, weil nicht nur die Kernaktivitäten der Produktion, Zirkulation und Konsumtion, sondern auch deren Komponenten – Kapital, Arbeit, Rohstoffe, Management, Information, Technologie und Märkte – in globalem Umfang organisiert sind. Sie ist schließlich vernetzt, weil Produktivität sich in einem globalen Netzwerk von Interaktionen unter Geschäftsnetzwerken generiert sowie der Wettbewerb darin ausgehandelt wird. Um Castells zu zitieren, „[i]t is the historical linkage

between the knowledge-information base of the economy, its global reach, its network-based organizational form, and the information technology revolution that has given birth to a new, distinctive economic system” (2001a: 77).

Welche Wirkungen zeitigen diese Entwicklungen auf die soziale Struktur der Weltgesellschaft? Castells zufolge konstituieren die Transformationen einen neuen Typus der Sozialstruktur: die Netzwerkgesellschaft. Sie besteht aus einer Sozialstruktur, die nicht durch Stabilität oder Beständigkeit charakterisiert ist, und die nicht der Gesellschaft innerlich ist. Die Sozialstruktur der Netzwerkgesellschaft basiert auf den Strukturen der Kommunikations- und Informationstechnologie. Castells zufolge sind Metaphern wie Flüsse, Flexibilität und Reflexivität viel tauglicher bei der Beschreibung der sozialen Morphologie der Netzwerkgesellschaft (Castells 2000)³⁰. Die Transformation der sozialen Morphologie durch die Entstehung und Zerstreung der Kommunikationssysteme umfasst auch die radikale Veränderung der räumlichen und temporären Strukturen. Doch darauf wird im nächsten Abschnitt zu kommen sein. In Bezug auf unseren Zweck, nämlich Aufspüren von Formen struktureller Hybridbildung, kann zunächst einmal gesagt werden, dass die Verschiedenartigkeit der Dimensionen der Netzwerkgesellschaft auf die der Globalisierung inhärente Fluidität, Unbestimmtheit und Zukunftsoffenheit verweist. Unter diesen Umständen ist es sinnvoller, Globalisierung als einen Prozess struktureller Hybridbildung zu deuten als anzunehmen, sie bringe lediglich Standardisierung hervor.

Dieses Beispiel gibt uns des Weiteren den Hinweis, dass sich auch in der Ökonomie eine Reihe von Hybridbildungen bestimmen läßt. Wie auch Pieterse darauf verweist, kann die Koordination unterschiedlicher Produktionsweisen als ein Prinzip der Hybridbildung gelten. Enthielt die traditionelle duale Ökonomie säuberlich voneinander getrennte Wirtschaftsbereiche, so kann heute beobachtet werden, dass die Grenzen dieser Wirtschaftsbereiche unschärfer werden und Grenzüberschreitungen sich häufen. Auch die Theorie der Koordination geht heute von interagierenden Bereichen aus, die Melange-Effekte hervorbringen. Exemplarisch ist in diesem Zusammenhang der ‘Semi-Proletarier’, der sich zum Teil noch auf die ländliche Subsistenzwirtschaft stützt. Die Dependenztheorie, um ein anderes Beispiel zu verwenden, kann ebenfalls als eine Theorie der strukturellen Hybridbildung interpretiert werden. Sie versteht den Kapitalismus in abhängigen Ländern als Mischkategorie, in der die Logiken von Kapitalismus und Imperialismus verschmolzen sind. Die Thematisierung der Hybridbildung markiert zudem die Trennlinie zwischen

³⁰ Castells dekonstruiert die Vorstellung von der Gesellschaft als eine stabile, einheitliche, kohärente und um eine Sphäre bzw. um ein Prinzip organisierte Totalität. Er rekonstruiert sie auf Grundlage der Begriffe bzw. Metaphern wie Flüsse/Ströme, Flexibilität und Reflexivität. Dies suggeriert die Orientierung an einem horizontal strukturierten Gesellschaftsverständnis. Bezüglich der Vorstellung einer horizontalen Strukturierung und Organisation der Gesellschaft vgl. auch Luhmann (1997).

Neomarxismus und klassischem Marxismus³¹. Der umstrittene Begriff der Semiperipherie³² ist eine andere Bezeichnung für ein hybrides Gebilde (Pieterse 1998: 97).

„Die umfassende Tendenz der Zunahme globaler Dichte und gegenseitiger Abhängigkeit, die Globalisierung, läßt sich folglich als Pluralisierung von Organisationsformen beschreiben. Hybridbildungen und die Melange verschiedener Organisationsweisen bewirken eine Pluralisierung von Formen der Zusammenarbeit und des Wettbewerbs und bringen neue Mischformen der Kooperation hervor. Dies ist auf strukturellem Gebiet die logisch zwingende Folge der flexiblen Spezialisierung und des Just-in-time-Kapitalismus einerseits sowie der kulturellen Hybridisierung und der multiplen Identitäten andererseits.“

(Pieterse 1998: 99)

Auf Hybridbildungen innerhalb der Ökonomie wird auch im Diskursfeld der Flexibilisierung verwiesen. Die Metapher der Flexibilität wird verwendet, um auf die neuen Technologien und organisatorischen Formen, die das fordistische Modell ablösen, zu verweisen. Die Krise des Fordismus kann, wenn auch nur verkürzt, auf das Stichwort *Rigidität* reduziert werden. Sie ging zurück auf Probleme, die hauptsächlich mit der Rigidität der Langfristigkeit (*long-term*) und des Großumfangs der fixierten Kapitalinvestments in Massenproduktionsysteme zusammenhing. Das fordistische Modell hielt die Flexibilität der Produktions- und Absatzpläne in Grenzen und orientierte sich an die vom stabilen Wachstum geprägten Konsumentenmärkte (Harvey 2000: 142). Das Modell, das an die Stelle des Fordismus tritt, bezeichnet Harvey als *flexible Akkumulation*. Dieses Modell ist gekennzeichnet durch eine direkte Konfrontation mit den Rigiditäten des Fordismus. Es setzt sich zusammen aus Arbeitsprozessen, Arbeitsmärkte, Produktion und Konsumption (Harvey 2000: 146).

³¹ Als ein konkretes Beispiel einer neomarxistischen Gesellschaftsanalyse anhand der Hybriditätskategorie kann auf Hardt und Negri (2001) verwiesen werden, die Marxsche Kritik der Politischen Ökonomie mit poststrukturalistischer Epistemologie (mit Bezug zu Foucault und Deleuze und Guattari) zusammenbringen. In ‚*Empire*‘ (vgl. insbesondere Teil 3, Abschn. 3.4 und 3.5.) machen sie auf Phänomene struktureller Hybridbildungen aufmerksam. In diesem Zusammenhang können auch ihre Absage an die Vorstellung einer Linearität von der Industrialisierung bzw. vom Industrialismus zur Informatisierung bzw. zum Informationismus (2001: 289) und ihr Verweis auf die Koexistenz verschiedener Produktionsweisen (2001: 288) erwähnt werden. Die neue Weltordnung bzw. Souveränität des ‚*Empires*‘, wie sie meinen, ist durch einen Prozess globaler Hybridkonstitution charakterisiert. Ihre Vorstellung von der Gesellschaft bauen sie auf Metaphern bzw. Begriffen wie Rhizom, Mobilität, Flexibilität und Biomacht. „The Empire that is emerging today, however, is not really a throwback to ancient Polybian model, even in its negative, ‘bad’ form. The contemporary arrangement is better understood in postmodern terms, that is, as an evolution beyond the modern, liberal model of mixed constitution. [...] the first axis of transformation involves the nature of the mixture in the constitution – a passage from the ancient and modern model of a *mixtum* of separate bodies or functions in the current situation.“ (2001: 316f.)

³² Vgl. die Weltsystemtheorie von I. Wallerstein (1974).

Die *flexible Akkumulation* steht jedoch nicht in einem strikten Gegensatz zum Fordismus. Harvey ist distanziert gegenüber der emphatischen Sichtweise der Flexibilisierung, vertreten insbesondere von Piore und Sabel (1984), die annimmt, dass neue, dezentralisierte Technologien der Führung sowie Kontrolle innerhalb Produktionsprozesse an die Stelle dominanter und repressiver Formen der Arbeitsorganisation treten. Die These von der *flexiblen Akkumulation* ist auch eine Ablehnung an die Sichtweise, die dazu neigt, die Idee der Flexibilität als eine Form der Ideologie zu interpretieren, die reaktionäre, gegen die Arbeiter gerichtete politische Praktiken legitimiert. Sozialwissenschaftler wie Pollert (1988), Scott (1988) oder Sayer (z. n. Harvey 2000) teilen die Ansicht, dass wer die Idee der Flexibilität unterstützt, sei es freiwillig oder unfreiwillig, zu dem Geistesklima beiträgt, das die sozialen Bewegungen der Arbeiterschaft als aussichtsloser darstellt als sie bereits sind (Harvey 2000: 190). Die These von der *flexiblen Akkumulation* ist eine Position, die zwischen dieser Extremen liegt: eine Synthese zur Repräsentation der strukturellen Hybridbildung?

„Flexible technologies and organizational forms have not become hegemonic everywhere (but then neither did the Fordism that preceded them). The current conjuncture is characterized by mix of highly efficient Fordist production (often nuanced by flexible technology and output) in some sectors and regions (like cars in USA, Japan, or South Korea) and more traditional production systems (such as those of Singapore, Taiwan, or Hong Kong) resting on ‘artisanal’, paternalistic, or patriarchal (familial) labour relations, embodying quite different mechanisms of labour control.”

(Harvey 2000: 191)

Die *flexible Akkumulation* beinhaltet nicht nur im Bereich der Produktion und des Arbeitsprozesses eine Reihe struktureller Hybridbildung, sondern auch im Bereich des Konsums. Sie ist begleitet durch Flexibilisierungsschübe innerhalb der Konsumsphäre und daher geprägt durch eine große Aufmerksamkeit auf den rapiden Wechsel der Moden, Lebensstile und Mobilität von Artefakten jeder Art. An die Stelle der relativ stabilen Ästhetik des Fordismus tritt somit die durch Gärung, Aufruhr, Instabilität und florierende Qualitäten geprägte postmoderne Ästhetik, die Differenz, Kurzlebigkeit, Spektakel, Mode und die Kommerzialisierung der kulturellen Formen begeistert aufnimmt (Harvey 2000: 156). Doch auf die Formen der kulturellen Hybridbildung wird später noch zu kommen sein. Es sei zunächst soviel gesagt, dass die strukturelle Hybridbildung mitunter die Basis für hybride Perspektiven und Identitätsvorstellungen bereitstellt, wenn auch nicht im strikten Sinne determiniert. Zusammenfassend kann an dieser Stelle die Behauptung aufgestellt werden, dass die strukturelle Hybridbildung multiple Identitäten und die Dezentrierung des sozialen Subjekts ermöglicht, da diese auf der Fähigkeit der Individuen, mehrere Organisationsmöglichkeiten gleichzeitig zu nutzen, beruhen. Die Fähigkeit,

mehrere Organisationsmöglichkeiten zu nutzen setzt logischerweise voraus, dass innerhalb eines sozialen Raumes oder Sozialsystems verschiedene Organisationsmöglichkeiten, also strukturelle Hybridbildung und hybride Organisationsfigurationen, bereits bestehen. Globalisierung und Flexibilisierung bilden daher den größeren Rahmen für eine Vervielfältigung und Erneuerung der *Quellen des Selbst* (vgl. auch Pieterse 1998: 99).

2. Transformation zeitlicher und räumlicher Strukturen

Wie steht es mit den Formen zeitlicher und räumlicher Hybridbildung? Als räumliche Manifestationen der Hybridbildung kann auf die durch wechselseitige Durchdringung verschiedener Logiken entstandenen *hybriden Orte* und Räume verwiesen werden. Ein interessantes Beispiel in diesem Zusammenhang ist das Phänomen der sogenannten *'Bauernstädte'* in Lateinamerika, die im Zuge der Urbanisierung durch die Verschmelzung von vorkapitalistischen und kapitalistischen Produktionsweisen entstehen. Rand- und Grenzgebiete (Ökonomische Sonderzonen und Steueroasen), um ein anderes Beispiel zu nennen, sind ebenfalls hybrider Orte des Aufeinandertreffens verschiedener Organisationsweisen, wo staatliche Souveränität und transnationale Unternehmen aufeinander treffen sowie überseeische Militärstützpunkte und Forschungsstationen. In diesem Kontext der Grenzländer und hybriden Räume kann auch das Verschwinden und Wiederauftauchen der Abgrenzung von öffentlichem und privatem Raum interpretiert werden. Auch Globale Städte (Sassen 1991) mit ethnischer Melange und ethnisch gemischten Quartieren bilden hybride Räume in der globalen Landschaft sowie der Einsatz der Informationstechnologie bei transnationalen Finanztransaktionen einen Hyperkapitalraum hervorbringt (Pieterse 1998: 98).

Als eine weitere Form der Hybridbildung kann die Koexistenz verschiedener Zeitkonzepten und Zeiterfahrung gelten. Artikuliert wird die zeitliche Hybridbildung im Begriff *gemischter Zeiten*, wie sie in Lateinamerika geläufig sind. Gemeint ist damit konkreter die Koexistenz, das Nebeneinander von Prämoderne, Moderne und Postmoderne im selben gesellschaftlichen Zusammenhang. „Dazu paßt die Beobachtung“, so folgert Pieterse (1998: 98), „daß inhärente Ungleichzeitigkeit ein allgemeines Merkmal von Zivilisationen der Dritten Welt sei.“ Soweit zur Formen räumlicher und zeitlicher Hybridbildung. An dieser Stelle mag es angebracht sein, darauf hinzuweisen, dass die Diskurskonjunktur des zum Thema Identität ebenfalls ein Indiz für umfassende Transformationen in räumlichen und zeitlichen Strukturen der Gesellschaft/en ist. Es ist in den gegenwärtigen theoretischen Diskussionen ein Gemeinplatz, dass sowohl Raum als auch Zeit für die Reproduktion der gesellschaftlichen Verhältnisse von zentraler Bedeutung sind. Harvey zufolge beinhaltet die Entstehung der *flexiblen Akkumulation* eine neue Runde der Raum-Zeit-Verdichtung (*time-*

space compression) (2000a: 147) und die Globalisierung umfaßt eine neue Phase der kapitalistischen Produktion des Raumes. Nach Deleuze und Guattari (2000) besteht die Geschichte des Kapitalismus aus Prozessen der Territorialisierung, Entterritorialisierung und Reterritorialisierung.

Für welche Prozesse steht die Metapher Raum-Zeit-Verdichtung? Der Kapitalismus als ein umfassendes weltumspannendes Sozialsystem stand von Beginn an vor der Aufgabe, die Warenzirkulation zu beschleunigen und dadurch den Umsatz zu erhöhen. In diesen Zusammenhang gehört auch das Erfordernis, räumliche Barrieren auszuräumen und den Weg für einen reibungslosen Verkehr von Waren und anderen Wirtschaftsfaktoren zu ebnen. Aus diesem strukturellen Erfordernis, das der kapitalistischen Wirtschaftsweise inhärent ist, erklärt Harvey die Beschleunigungsprozesse, welche den Entstehungsprozess des Kapitalismus begleiten und die räumlichen und zeitlichen Strukturen revolutionieren. Das Konzept der Raum-Zeit-Verdichtung verweist also auf die Geschichte des Kapitalismus, „characterized by sped-up in the pace of life, while so overcoming spatial barriers that the world sometimes seems to collapse inwards upon us.“ (Harvey 2000: 240)

Eine essentielle Dimension dieser Raum-Zeit-Verdichtung ist der lineare Prozess des kontinuierlichen Schrumpfens der Welt, bewirkt durch die Innovationen in der Informations- sowie Transporttechnologie, die den Raum durch die Zeit vernichtet. Harvey unterteilt diesen Prozess des Schrumpfens in mehrere zeitliche Perioden. Während in der Periode zwischen 1500 und 1840 die Durchschnittsgeschwindigkeit einer Pferdekutsche und eines Segelschiffes bei etwa 10 m.p.h. (Meilen pro Stunde) lag, konnten die Dampflokomotive und Dampfschiffe in der darauffolgenden Periode von 1850 bis 1930 eine Geschwindigkeit von 65 m.p.h. bzw. 36 m.p.h. erreichen. Die moderne Periode von 1950 bis 1960 erreicht mit ihren Propellerflugzeugen eine Durchschnittsgeschwindigkeit von 300 bis 400 m.p.h. In der Zeit nach 1960 weisen die Jet-Passagierflugzeuge eine Durchschnittsgeschwindigkeit von 500 bis 700 m.p.h. auf (Harvey 2000: 241). Diese progressive Entwicklung der Durchschnittsgeschwindigkeit dokumentiert den aktuellen Prozess des Zusammenbrechens räumlicher Barrieren und Hindernissen. Sie führt auch dazu, dass wirtschaftliche Akteure, die innerhalb des kapitalistischen Wirtschaftssystems agieren, nunmehr sich dazu gezwungen fühlen, den lokalen Vorteilen intensivere Aufmerksamkeit zu widmen und diese intensiver zu nutzen (Harvey 2000: 294).

Wie hat sich die Transformation vom Fordismus zur flexiblen Akkumulation auf die Bedeutung und Verwendung der Begriffe des Raumes und der Zeit gewirkt? Der ökonomische Restrukturierungsprozess vom Fordismus, d.h. von einem relativ stabilen Modell der Kapitalakkumulation zum flexiblen Modell der Kapitalakkumulation, ist seit

den 1970ern begleitet durch einen progressiven und intensiven Prozess der Raum-Zeit-Verdichtung. Die strukturellen Prozesse haben zugleich desorientierende und störende Einflüsse auf Wirtschaft, Politik und kulturelles wie soziales Leben. Sie manifestieren sich in erster Linie in der Beschleunigung des Produktionsprozesses, die vertikale desintegrative Tendenzen der Produktionsräume zeitigt (Harvey 2000: 285). Eine der Konsequenzen dieser Beschleunigung in der Umlaufzeit des Kapitals ist die postmoderne Denk- und Handlungsweise. Diese betont in erster Linie die Unbeständigkeit (Sprunghaftigkeit) und Kurzlebigkeit der Moden, Produkte, Produktionstechniken, Arbeitsprozesse, Ideen, Ideologien, Werten und etablierten Praktiken (ebd.).

Die Intensität der Raum-Zeit-Verdichtung, so Harvey, im westlichen Kapitalismus seit den 1960ern mit ihren ganzen Merkmalen der exzessiven Kurzlebigkeit und Fragmentierung in sowohl politischen und privaten als auch sozialen Bereichen stellt den Kontext bereit, in welchem der Postmodernismus und Postkolonialismus mit ihrer Betonung der Differenz- und Identitätspolitik gedeihen konnten (2000: 306). Harvey betont mit Nachdruck, dass ästhetische und kulturelle Praktiken für Veränderungen in räumlichen und zeitlichen Dimensionen und ihrer Wahrnehmung besonders empfänglich sind. In Zeiten der Konfusion und Unsicherheit gewinne die Hinwendung zur Ästhetik eine besondere Bedeutung. Da die Phasen der Raum-Zeit-Verdichtung störende Effekte zeitigen, kann auch angenommen werden, dass die Hinwendung zur Ästhetik und Kultur ein Schlüssel zur Erklärung von sozialen Bewegungen, die Differenz- und Identitätspolitik betreiben, bereitstellen. Krisen der Überakkumulation lösen nicht nur die Suche nach räumlichen und zeitlichen Resolutionen, sondern erzeugen auf der anderen Seite auch eine überwältigende Raum-Zeit-Verdichtung. Daraus leitet Harvey (2000: 327) die Schlussfolgerung ab, dass der Überakkumulation und dem Prozess der Raum-Zeit-Verdichtung mächtige ästhetische Bewegungen folgen.

Die Raum-Zeit-Verdichtung wird nicht nur ermöglicht durch Flexibilisierungstendenzen der Wirtschaft und wirtschaftliche wie politische Führung und Organisation, sondern fällt auch mit einer steigenden Suche nach personeller und kollektiver Identität zusammen. Wie bereits erwähnt, in einer Welt der Unbeständigkeit, Sprunghaftigkeit und Unsicherheit gewinnt die Suche nach Sicherheit, Beständigkeit und Langlebigkeit in einem erhöhten Maße an Bedeutung³³. Räumliche Identität wird in diesem Geistesklima aus dem einfachen

³³ An diesem Punkt stoßen m. E. die kritischen Potentiale der Hybriditätsperspektive an ihre Grenzen. Die Befürwortung der Differenz, Hybridbildung, Mischformen, Collage, usw. stehen in einem Ergänzungsverhältnis zur Unberechenbarkeit beschleunigter gesellschaftliche Wandlungsprozesse und zunehmender Kontingenz-, Differenz- und Alteritätserfahrungen der Individuen. In einer sozialen Welt der Ephemerität, Kontingenz und Differenz können Begriffe wie Hybridität, Differenz und Mobilität nicht von vornherein kritische Potentiale mobilisieren. Die Befürwortung der Hybridität, Differenz und Mobilität bedeutet gewiss gleichzeitig die Befürwortung kultureller Freisetzungprozesse, vielfältiger Identitätskonstruktionen und Lebensstile. Sie kann aber auch, wenn sie nicht durch eine Wachsamkeit

Grunde, weil nämlich jede/r einen Platz der Individualisierung (einen Körper, ein Zimmer, Haus, eine Gemeinschaft, eine Nation) einnimmt und die Art und Weise unserer Individualisierung unsere Identität formt, zu einer zentralen Frage (Harvey 2000: 302)

3. Kulturelle Hybridbildung, Homogenität, Heterogenität

In diesem Abschnitt soll dem Phänomen der kulturellen Hybridbildung nachgegangen werden. Der Verweis auf den Prozess der kulturellen Hybridbildung im Kontext der Globalisierung hat den Zweck, eine Position und ein theoretisches Verständnis jenseits des Konstatierens der Homogenität und Heterogenität zu bestimmen. Die kulturelle Globalisierung wird in der Globalisierungstheorie öfters unter dem Stichwort Homogenisierung behandelt. Sozialtheoretiker gehen tendenziell davon aus, dass es sich bei der Globalisierung um einen sich über Lokales hinwegsetzenden Prozess handelt. Dabei wird von einer Dualität ausgegangen, in der sich auf der einen Seite die Nationen, Nationalstaaten, Regionen und eine Vielzahl von Lokalitäten befinden und auf der anderen ein Prozess, der diese Ebenen aushöhlt, schwächt, ja sogar auflöst (Robertson 1998: 193).

Wenden wir uns zunächst der Homogenisierungsthese zu. Thematisiert wird das Phänomen Homogenisierung insbesondere in Diskussionen um den kulturellen Imperialismus, in denen man auch auf wichtige Aspekte der lokal/global Problematik stößt. In diesem Zusammenhang kann vor allem auf die populäre intellektuelle Sichtweise verwiesen werden, derzufolge die gesamte Welt von westlicher, genauer gesagt von amerikanischer Kultur überrollt wird. Die globalen Ikonen wie *Coca-Cola*, *Madonna*, *CNN*, *Hollywood*, *Microsoft* usw. sind beliebte Objekte, die öfters als Beleg der Homogenisierungsthese herhalten müssen. Dabei ist es nicht möglich, homogenisierende Tendenzen völlig von der Hand zu weisen. Insbesondere die internationalen Mediengruppen und -zusammenschlüsse fordern nationale Identitäten und Institutionen immer stärker heraus. Zur Quelle dieser Herausforderung gehören die so genannten Popkulturen, der Konsumismus und Materialismus (Held et. al. 2001: 328). Des Weiteren nennen Held et. al. (2001: 331) sechs gesellschaftliche Bereiche, die die Evidenz der Globalisierung von Kultur und Kommunikation in der Gegenwart sichern: Bereiche der Telekommunikation und Sprache, Medienindustrie, Radio- und Musikindustrie, Kino, Fernsehen und Tourismus.

Die Homogenisierungsthese bzw. die Lesart der kulturellen Globalisierung als Prozess der Homogenisierung ist jedoch unvollständig. „Sie übersieht“, so auch Pieterse,

gegenüber ökonomischer Prozesse und eine Kritik der politischen Ökonomie ergänzt ist, zur Verdeckung ökonomischer Funktionalität der genannten Prozesse beitragen.

„die Gegenströmungen: die Einwirkungen nicht-westlicher Kulturen auf den Westen. Sie unterschätzt zudem die Ambivalenz der die Globalisierung vorantreibenden Kräfte und ignoriert die aktive und eigenwillige lokale Rezeption westlicher Kultur, die zum Beispiel in einer Aneignung westlicher Elemente resultiert. Sie vermag auch die wechselseitige Beeinflussung nicht-westlicher Kulturen nicht zu erfassen und läßt keinen Freiraum für die Mischung von Kulturen, wie sie bei der Entwicklung ‘dritter Kulturen’ wie der Weltmusik entstehen. Sie überschätzt die Homogenität der westlichen Kultur und übersieht die Tatsache, daß viele der Standards, die der Westen und seine Kulturindustrie exportieren, aus einer Mischung von Kulturen erwachsen.“

(Pieterse 1998: 101)

Kulturelle Botschaften und Produkte, seien diese aus USA oder aus anderen Teilen des Westens, werden unterschiedlich aufgenommen und interpretiert. Lokale Gruppen und Akteure verhalten sich keinesfalls passiv gegenüber der Kommunikation aus dem Zentrum, sondern nehmen diese auf unterschiedliche Weise auf (Robertson 1998: 213). Die Schwäche der Homogenisierungsthese manifestiert sich in ihrem Scheitern, die Art und Weise, wie kulturelle Produkte lokal konsumiert, gedeutet und in ihren Sinndimensionen transformiert werden, theoretisch zu erfassen. In Held et. al.’s Worten, „homogenization thesis assumes a [...] too passive view of audiences and their capacity to read and reread programmes in the most unexpected of ways.“ (2001: 373)

Der Prozess kultureller Globalisierung ist geprägt durch dessen Unschärfe und Melange, Überschneidungen und Mischverhältnisse. Aus diesem Grund erscheint es mir viel sinnvoller, den Begriff der kulturellen Hybridbildung anstatt Begriffe wie Homogenisierung/Heterogenisierung zu verwenden. Aus dem gewonnenen Reflexionsniveau kann behauptet werden, dass die Annahme, Globalisierung bedeute Homogenisierung, Modernisierung und Verwestlichung, empirisch einseitig und historisch oberflächlich ist. An dieser Stelle folge ich Pieterse’s Ansicht, dass „die vergangenen und gegenwärtigen Globalisierungsprozesse zutreffend als Hybridisierungsprozesse beschrieben werden können.“ (1998: 118) Der Prozess struktureller Hybridbildung läuft Hand in Hand mit kultureller Hybridbildung, die zusammen eine immer weitere Öffnung der Tore von vormals imaginären Gemeinschaften und intensivere Grenzüberschreitungen bewirken; nicht jedoch das Verschwinden der Grenzen (Pieterse 1998: 118).³⁴

Die kulturelle Hybridbildung trägt zur Untergrabung nach innen gerichteter Kulturkonzepte bei, die dem romantischen Nationalismus, dem Rassismus, dem Ethnozentrismus, der religiösen Rivalität, dem Kulturchauvinismus und dem kulturellen Essentialismus zugrunde liegen. Die Relevanz der Hybridbildung hängt jedoch von der Existenz und strategischer Bedeutung der Kategorien der Nation, des Staates, der Region, der Kultur und der Ethnizität

³⁴ Oder auch Horizontverschmelzungen in Taylorschem Sinne. Wobei ich keinesfalls die Ansicht vertrete, diese Grenzüberschreitungen würden im Namen kommunikativer Verständigungsabsichten (Habermas) geschehen.

ab. Die Hybriditätsperspektive wird ihre theoretische Bedeutung beibehalten, solange diese Kategorien ihre strategische Bedeutung ebenfalls beibehalten. Die Konzentrierung auf Prozesse der Hybridbildung würde zeigen, dass Hybridbildung zu allen Zeiten stattgefunden hat. Diese offensichtliche Stärke der Hybridität-Perspektive/Hybridbildung ist jedoch zugleich ihre Schwäche. „Wenn wir akzeptieren“, wie Pieterse bereits bemerkt, „daß alle Kulturen *immer schon* hybrid waren, folgt daraus zugleich, daß der Begriff der Hybridbildung letztlich tautologisch ist: die gegenwärtige Globalisierung ist eine Hybridbildung aus bereits hybriden Kulturen.“ (1998: 119)

VI. Schlussbemerkung

Es liegt nicht im Interesse vorliegender Arbeit, aus der Betrachtung und Kritik der Hybriditätskategorie systematische Verallgemeinerungen und starke Schlussfolgerungen zu ziehen oder eine systematische, alternative Hybriditätskategorie vorzulegen. Ich halte es für sinnvoller und für den Rahmen vorliegender Arbeit angemessener, in diesem Kapitel meine Zustimmung und Kritik zur Hybriditätsperspektive in gebündelter Form zu rekapitulieren.

Zunächst möchte ich einige positive Aspekte der Hybriditätskategorie festhalten. Analytisch ermöglicht sie die begriffliche Erfassung von Phänomenen, die sich in einem Prozess des Werdens befinden und aus entgegengesetzten Strukturen, Logiken, Dynamiken, Funktionen und Funktionsweisen bestehen. Wobei die entgegengesetzten Kräfte keine Einheit darstellen. Die Hybriditätskategorie macht den Blick für Mischformen, Übergänge, Zwischendinge und Zwischenräume frei. Sie bietet ebenfalls ein Deutungsmuster der Globalisierung, durch das aus der binären Logik Homogenisierung vs. Heterogenisierung gebrochen werden kann. Jenseits dieser Entgegensetzung ermöglicht sie uns, die Globalisierung als Prozesse ökonomischer, struktureller, kultureller, geographischer und temporaler Hybridbildung zu deuten. Auch zerstört sie die Fundamente des *Kults der Authentizität* lokaler Kulturen und Lebenszusammenhänge. Die Hybriditätskategorie steht einer konservativen Kulturkritik ebenfalls entgegen, die Prozesse kultureller Globalisierung schlichtweg als Verwestlichung darstellt und somit den Blick für Interaktionen zwischen Regionen bzw. zwischen dem Globalen und Lokalen versperrt. Theoretiker wie Homi K. Bhabha, Gayatri Ch. Spivak und Stuart Hall räumen mit der Illusion auf, der Rückgriff auf die Nation bzw. auf den Nationalismus stelle eine Widerstandsform gegenüber den sogenannten homogenisierenden Tendenzen der Globalisierung bzw. gegenüber globaler Macht- und Herrschaftsverhältnisse. Den Nationalismus stellen sie von Grund auf als reaktionär, nicht liberal und gar als autoritär dar. Doch der Preis ihrer Kritik des Nationalismus ist eine Entdifferenzierung des Nationalismus wie auch der Nation. Es ist durchaus möglich, Nationalismus und Nation weiter zu differenzieren, um ihrer Komplexität, Funktionalität und Dimensionen gerecht zu werden.

Identität wird in Hybriditätsdiskursen in Begriffen der Historizität, Multiplizität, Widersprüchlichkeit, Kurzlebigkeit, Mobilität konzipiert, die der gegenwärtigen Realität eher entspricht als moderne Identitätsvorstellungen. Der Identitätsbegriff und dessen normativer Kern implizieren die Autonomie des Subjekts und sein Recht auf freier Wahl des eigenen Lebensentwurfs und Lebensstils. Somit wird mit diesem Identitätsbegriff traditionellen Vorstellungen von gutem Leben, Subjektivität und Identitätsbildung der argumentative Boden entzogen. In diesem Sinne bietet die Befürwortung multipler hybrider Identitäten die Möglichkeit, der Privilegierung tradiertter Identitätsvorstellungen und

Lebensweisen der Moderne zu entkommen. Sowohl Homi K. Bhabha als auch Stuart Hall und Gayatri Ch. Spivak lehnen das cartesianische Bild ab, wonach ein autonomes rationales Subjekt einer Welt der Objekte gegenübersteht, die es sich vorstellt und sie vorstellend meistert. Erkennende und handelnde Subjekte werden dagegen als gesellschaftliche Wesen konzipiert. Es ist zu begrüßen, dass auf diese Weise das atomistische und unbeteiligte cartesianische Subjekt aus seiner Position im Zentrum der Erkenntniswelt und der moralischen Welt vertrieben wird, da es den egozentrischen und despotischen Besitzindividualismus untermauert, der den abendländischen Rationalismus der Moderne begleitet und ihn dazu getrieben hat, alles Abweichende auszuschließen. Doch ist der „ästhetische Individualismus“ postkolonialer und postmoderner Theorien, basierend auf einem Foucaultschen Subjektverständnis als „Künstler des eigenen Lebens als eines persönlichen Kunstwerks“ tatsächlich das radikal Andere des Besitzindividualismus der früh neuzeitlichen politischen Theorie oder eher dessen Spiegelbild? (McCarthy 1993: 16) Auf die Frage, durch welche Gerechtigkeitsprinzipien dem ästhetischen Individualismus postmoderner und postkolonialer Prägung Grenzen gesetzt und durch welche Arten gesellschaftlicher Ordnungen diese Grenzen wirksam erhalten werden könnten, vermag ich in postkolonialen Diskursen von Homi K. Bhabha und Gayatri Ch. Spivak keine Antwort zu finden.

Mehr noch, das kritische Potential der Vorstellung hybrider Identitäten erschöpft sich im Kontext des gegenwärtigen flexiblen Kapitalismus und der Konsumgesellschaft. Die Konstruktion hybrider Identitäten, die pluralen Lebensentwürfe und die dazu erforderliche materielle Ressourcen stehen in einem komplementären Verhältnis zum Konsum. Die Ästhetisierung der Identitätskonstruktionen und Subjektivitätsentwürfe bedeutet zugleich eine weitere Kommerzialisierung der Lebenswelt (Habermas) und ermöglicht die Erschließung neuer Konsummärkte. Es bleibt weiter fragwürdig, ob es allein mit der Einsicht in den hybriden Charakter einer jeden Identität Probleme der Selbst- und Fremdwahrnehmung gelöst werden können. Das Werben für hybride Identität in Begriffen der Differenz, Kreativität und Mobilität übt zugleich ideologische Funktion aus, indem es darüber hinweg täuscht, als befände der Entwurf des eigenen Selbst als hybrides Subjekt vollständige in der Macht der Individuen. Wie Žižek zurecht bemerkt, es ist allzu naiv „to praise the hybridity of the postmodern migrant subject, no longer attached to specific ethnic roots, floating freely between different cultural circles.“ (Žižek 2000: 220) Stellt sich die feierliche Befürwortung der Mobilität nicht als Ideologie heraus, wenn sie nicht gleichzeitig die faktische Ungleichheit hinsichtlich der Ausstattung mit materiellen Ressourcen und des Zugangs zu den Bedingungen der Mobilität thematisiert? Es gehört zur gegenwärtigen Realität, dass kosmopolitisch eingestellte Mitglieder der höheren und hoch mittleren Klassen mit geeigneten Visa sich problemlos in der Weltgesellschaft (Luhmann) bewegen,

während für Mitgliedern unterer Klassen immer noch sehr mühselig ist, wenn nicht gar aussichtslos, ein Visum zu bekommen. Ist es nicht so, dass die erste Gruppe von Menschen sich der kulturellen Differenz, Hybridität und Mobilität über nationaler Grenzen hinweg erfreuen, während die Mehrheit der Menschen wie arme Immigranten, Gastarbeiter, vertrieben aus ihrer Heimat wegen Armut, Unterentwicklung oder ethnische Säuberung, die Hybridität, Differenz und Mobilität als traumatische Erfahrung erleben? (Vgl. Zizek 2000: 220)

Soll man nun aufgrund ideologischer Funktionalität und Ambivalenz der Hybridität auf sie gänzlich verzichten und, an ihrer Stelle, für eine Rückkehr zur substantialistischen essentialistischen Identitäten plädieren? Eine mögliche Antwort auf diese Frage wäre eine Dekonstruktion und Kontextualisierung der Hybriditätskategorie, um gegenüber ihrer ideologischen Gestimmtheit einen gewissen Abstand zu gewinnen. Ziel der Kritik an der Hybriditätsperspektive sollte eine angemessenere Hybriditätskategorie auf der Höhe der Zeit sein. Eine nur auf die Stabilität, Langlebigkeit und Bodenständigkeit abhebende Kritik der Identität ist einseitig, da sowohl die Progressivität als auch die rückwärts Gewandtheit von Begriffen je von ihren speziellen Kontext und Verwendungszusammenhang abhängig sind. Postkoloniale Theoretiker täten gut daran, wenn sie ihren Kritik des Universalismus wörtlich nehmen und, anstatt den Universalismus pauschal abzulehnen, an einer differenzierteren Betrachtung des Universalismus arbeiten würden. Ist es realistisch anzunehmen, eine Entwurzelung und Destabilisierung universalistischer Strukturen führe von sich aus zur Vermeidung eines intoleranten und aggressiven Partikularismus – eines Kriegs aller gegen alle, in dem die tüchtigsten überleben? Reicht die Dekonstruktion universalistischer Strukturen aus, dass Andere respektiert und in Freiheit unbehelligt gelassen werden? „Um den gesellschaftlichen Raum zu vergrößern“, teilt uns McCarthy mit,

„in dem sich die Andersheit ungehindert entfalten kann, und um einen mannigfaltigen und umfassenden Pluralismus zu etablieren und aufrechtzuerhalten, scheint es vielmehr erforderlich zu sein, daß wir universelle Prinzipien der Toleranz und Achtung einprägen und Institutionen stabilisieren, die für die Sicherung der Rechte und die Durchsetzung von Grenzziehungen sorgen“.

(McCarthy 1993: 174)

Ein weiteres Argument für die Ambivalenz und Komplexität des Universalismus können wir vom Slovay Zizek abgewinnen:

„It is no longer, as in the standard ideology, the universality that occludes the twist of its partiality, of its privileging a particular content; rather, it is the very attempt to locate particular roots that ideologically occludes the social reality of the reign of ‘real abstraction’“.

(Zizek 2001: 2)

Die Postkolonialisten, allen voran Bhabha, dekonstruieren die Kategorie der Kultur bzw. kultureller Identität in Begriffen der Authentizität, Stabilität, Abgrenzbarkeit und Reinheit. Bhabha verfährt in seiner Theorie dekonstruktiv, d.h. er desedimentiert, destabilisiert, entwurzelt umstößt ererbte Begriffe und Schemata, wendet sie gegen ihre eigenen Voraussetzungen, lockert, hebt auf, zersetzt und demontiert. Kann man sich aber bei der Organisation des sozialen Lebens lediglich an die Demontage von Götzenbildern halten? „Dekonstruktive Praktiken können hier, wie es scheint, unmöglich etwas anderes sein als Ergänzungen von Praktiken der Konstruktion der Ideale, Normen, Prinzipien, Gesetze und Institutionen, nach denen wir uns im Leben richten.“ (McCarthy 1993: 174) Der Kulturbegriff der Postkolonialisten unterscheidet sich von dem der Multikulturalisten, indem sie ihre Aufmerksamkeit auf Überschneidungen, Durchgänge, Flüsse und Ströme zwischen Kulturen richten und Vorstellungen der Authentizität und Originalität ablehnen. Sie stehen aber wie die Multikulturalisten in der Tradition der kulturellen Wende. Der Postkolonialismus verweist auf Formen der Unterdrückung, die eher kulturell als ökonomisch bedingt sind. Diese Sichtweise befreit uns davon, den Sexismus, Rassismus oder andere Formen der nicht-klassenspezifischen Unterdrückung als ein Epiphänomen der kapitalistischen Wirtschaft im Allgemeinen oder des Kapitals im Besonderen zu sehen. Dies erfolgt jedoch auf Kosten eines schleichenden Kulturalismus. Indem sie mit einem überstrapazierten Kulturbegriff arbeiten sind sie zudem der Gefahr eines kulturalistischen Imperialismus ausgesetzt. Dadurch geraten auch strukturelle, ökonomische und klassenspezifische Formen der Unterdrückung aus dem Blickwinkel oder werden nicht ausreichend thematisiert (vgl. Sayer: 1998: 1).

Des Weiteren ist festzuhalten, dass im Diskursfeld des Postkolonialismus Identität in erster Linie als eine kulturelle Angelegenheit betrachtet wird. Damit werden die ökonomischen, materiellen, strukturellen und juristischen Dimensionen der Identitätsbildung außer Acht gelassen. Wie bereits mit Bezug auf Fraser (1995) und Bauman (2001) erwähnt wurde hat der Postkolonialismuskurs die Privilegierung des *Kampfes um Anerkennung* gegenüber dem *Kampf um Emanzipation* und *Kampf um Verteilung* zu Folge. Der Preis für die Aufwertung der Anerkennung ist also eine partielle Entwertung sozialer Gleichheit, Gerechtigkeit und Verteilung. Es ist beachtenswert, dass Bhabha, Spivak und Hall den Problemen der sozialen Gleichheit, Verteilung und des Zugangs zur materiellen wie ideellen Gütern wenig Beachtung schenken. Die Schlussfolgerung, die ich aus der Spannung zwischen dem Kampf um Anerkennung und dem Kampf um Verteilung ziehe, ist, dass die Sorge um die kulturelle Identität nicht an die Stelle des Kampfes um bessere Lebensbedingungen zu treten hat. Ist dies der Fall, dann kann m. E. von einer Ideologisierung gesprochen werden. Die kulturalistischen Tendenzen könnten jedoch mit einem ökonomischen Blickwinkel (im Sinne von Pierre Bourdieu) ausgeglichen werden.

Mit Bourdieus Offenheit gegenüber gesellschaftlichen Strukturen und empirischen Materialien und seiner Zusammenführung der Mikro- und Makroanalyse zu einer Theorie der Praxis lässt sich auch die einseitige Fokussierung postkolonialer Theoriebildung auf kulturelle Interaktion und auf dekonstruktivistische Textanalyse als bevorzugte Methode (Empiriedefizit) abgerundet werden. Dies stellt uns vor die Frage, ob Bourdieus Theorie der Praxis und Forschungsgegenstände der Postkolonialisten fruchtbar zu einem Forschungsansatz gebündelt werden können.

Literaturverzeichnis

- Appadurai, A.** (1998): 'Globaler Ethnische Räume', in: U. (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W.** (1997): *Negative Dialektik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Adorno, T. W. / Horkheimer, M.** (1997): *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Albertsen, N. / Diken, B.** (2002): 'What is the Social?' In: Soziologieabteilung der Universität zu Lancaster, '<http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/soc033bd.html>', 25.03.2003.
- Bakhtin, M. M.** (1981): *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Austin: University of Texas Press.
- Bastide, R.** (1970): 'Mémoire collective et sociologie du bricolage', *L'Année Sociologique* 21.
- Bauman, Z.** (1991): 'Modernität und Ambivalenz', in: U. Bielefeld (Hrsg.), *Das Eigene und das Fremde*, S. 23-49, Hamburg: Junius.
- Bauman, Z.** (1997): *Flaneure, Spieler und Touristen*. Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Z.** (1999): *Unbehagen in der Postmoderne*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Bauman, Z.** (2000a): *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z.** (2000b): 'The Making and Unmaking of Strangers', in: P. Werbner und T. Moodod, *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London & New Jersey: Zed Books.
- Bauman, Z.** (2001): 'The Great War of Recognition', in: *Theory, Culture & Society* Vol. 18(2-3): 137-150. London: Sage.
- Beck, U.** (Hg.) (1998): *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Benhabib, S.** (1999): *Kulturelle Vielfalt und demokratische Gleichheit*. Frankfurt/ M.: Fischer.
- Berking, H.** (1998): '„Global Flows and Local Cultures“. Über die Rekonfiguration sozialer Räume im Globalisierungsprozess.' In: *Berliner Journal f. Soziologie*, Heft 3, 381-392.
- Berking, H.** (2000): '„Homes away from Home“: Zum Spannungsverhältnis von Diaspora und Nationalstaat'. In: *Berliner Journal f. Soziologie*, Heft 1, 49-60.
- Bhabha, H. K.** (1994): *The Location of Culture*. London & New York: Routledge.
- Bhabha, H. K.** (1997): 'Globale Ängste', in: P. Weibel / S. Zizek (Hrsg.), *Inklusion: Exklusion. Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration*. Wien: Passagen.
- Bormann, R.** (2001): *Raum, Zeit, Identität. Sozialtheoretische Verortungen kultureller Prozesse*. Opladen: Leske & Budrich.
- Brah, A. / Coombes, A. E.** (2000): *Hybridity and its Discontents. Politics, Science, Culture*. London & New York: Routledge.
- Breuer, S.** (1992): *Die Gesellschaft des Verschwindens. Von der Selbstzerstörung der technischen Zivilisation*. Hamburg: Junius.
- Brunner, J. / Peled, Y.** (1998): 'Das Elend des liberalen Multikulturalismus: Kymlicka und seine Kritiker', in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 46/3, 369-391.

- Bublitz, H./ Bührmann, A. D. et. al.** (1999): Diskursanalyse – (k)eine Methode? In: Dies., *Das Wuchern der Diskurse*. Frankfurt/M. & New York: Campus.
- Castells, M.** (2000): 'Material for an exploratory theory of the network society', in: *British Journal of Sociology* vol. no. 51, issue no. 1 (January/March), pp. 5-24.
- Castells, M.** (2001 a): *The Rise of the Network Society*, Oxford: Blackwell.
- Castells, M.** (2001 b): *Power of Identity*. Oxford: Blackwell.
- Castells, M.** (2001 c): *End of the Millennium*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Claussen, D. / Negt, O. et. al.** (Hrsg.) (2000): *Kritik des Ethnonationalismus. Hannoversche Schriften 2*. Frankfurt/M.: Neue Kritik.
- Daniel, C.** (1981): *Theorien der Subjektivität. Einführung in die Soziologie des Individuums*. Frankfurt & New York: Campus.
- Deleuze, G. / Guattari, F.** (2000): *Anti-Oedipus*. London: The Athlone Press.
- Deleuze, G. / Guattari, F.** (2002): *A Thousand Plateaus*. London & New York: Continuum.
- Derrida, J.** (1990): 'Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen', in: P. Engelmann (Hrsg.), *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.
- Diefenbach, K.** (1999): '[The Crack up:] Kapitalismus verstehen. Poststrukturalistische Mikropolitiken bei Guattari, Deleuze und Foucault', in: J. Baumann, E. Müller, S. Vogt (Hrsg.), *Kritische Theorie und Poststrukturalismus*. Hamburg: Argument.
- Dikeç, M.** (2002): 'Pera, Peras, Poros. Longings for Spaces of Hospitality', in: *Theory, Culture & Society*: London: Sage, 227-247.
- Diken, B. / Laustsen, C. B.** (2001): 'Enjoy your fight! - "Fight Club" as a symptom of the Network Society', in: publiziert von der Soziologieabteilung der Universität zu Lancaster, <http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/soc080bd.html>, 01.02.2002.
- Dreyfus, H. L. / Rabinow, P.** (1987): *Michel Foucault: Jenseits Strukturalismus and Hermeneutik*, Frankfurt/M.: Athenäum.
- Engelmann, P.** (Hrsg.) (1990): 'Einführung: Postmoderne und Dekonstruktion. Zwei Stichwörter zur zeitgenössischen Philosophie', in: Ders., *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*. Stuttgart: Reclam.
- Fokkema, D.** (1999): 'Okzidentalismus als Antwort auf Saids Orientalismus. Argumente für einen neuen Kosmopolitismus', in: R. Viehoff u. R. T. Segers (Hg.), *Kultur, Identität, Europa*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, M.** (1994): *Überwachen und Strafen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Foucault, M.** (1997): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Franklin, S. / Lury, C. et. al.** (2000): *Global Nature, Global Culture*, London: Sage.
- Fraser, N.** (1995): 'From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a "Post-Socialist Age"' in: *New Left Review* 212, 68-93.
- Gay, P. / Evans, J.** (ed.) (2000): *Identity: A Reader*. London: Sage Publications.

- Gellner, E.** (1991): *Nationalismus und Moderne*. Berlin: Rotbuch.
- Goethe, J. W.** (1982): 'Westöstlicher Diwan', in: *Gedichte*, Zürich: Diogenes.
- Göle, N.** (2000): 'Snapshots of Islamic Modernities', in: *Daedalus* 129/1: 91-117.
- Habermas, J.** (1990): 'Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?'
In: Ders., *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Hall, S.** (1994): *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg: Argument.
- Hall, S.** (2001): 'The Question of Cultural Identity', in:
<http://www.csuchico.edu/~pkittle/101/hall.html>
- Hardt, M. / Negri, A.** (2001): *Empire*. Cambridge & London: Harvard University Press.
- Harvey, D.** (2000): *The Condition of Postmodernity*, Cambridge & Oxford: Blackwell.
- Harvey, D.** (2001): *Spaces of Capital*. Edinburgh: University Press.
- Held, D. / McGrew, A. et. al.** (2001): *Global Transformations: Politics, Economics & Culture*,
Cambridge: Polity Press.
- Herder, J. G.** (1800): 'Ideen', in: Herder, *Sämtliche Werke*, Berlin 1877-1913, Bd. 13, 291.
- Hobsbawm, E. / Ranger, T.** (Hrsg.) (1983): *The Invention of Tradition*. Cambridge.
- Hollinger, D.** (1995): *Postethnic America. Beyond Multiculturalism*. New York.
- Honneth, A.** (1992): *Kampf und Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Huntington, S. P.** (1997): *Kampf der Kulturen*. München: Europaverlag.
- Hutnyk, J.** (2000): 'Adorno at Womad: South Asian Crossovers and the Limits of Hybridity-Talk', in: P. Werbner / T. Moodod (Hrsg.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London & New Jersey: Zed Books.
- Huxley, T. H.** (1893-5): 'Six Lectures to Working Men on Our Knowledge of the Causes of the Phenomena of Organic Nature', in: *Collected Essays*, London: Macmillan.
- Jameson, F.** (1991): *Postmodernism or, the Cultural Logic of Late Capitalism*, Durham: Duke University Press.
- Keupp, H. et. al.** (2002): *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Hamburg: Rowohlt.
- Klages, M.** (2001): 'Mikhail Bakhtin', in:
<http://www.colorado.edu/English/ENGL2012Klages/bakhtin.html>.
- Knox, R.** (1862): *The Races of Men: a Philosophical Enquiry into the Influence of Race over the Destinies of Nations*, 2nd edition, London: Renschaw.
- Kraniauskas, J.** (2000): 'Hybridity in a transnational frame: Latin-Americanist and post-colonial perspectives on cultural studies', in: A. Brah und A. E. Coombes, *Hybridity and its Discontents: Politics, Science, Culture*. London & New York: Routledge.
- Kymlicka, W.** (1995): *Multicultural Citizenship*. Oxford.
- Kymlicka, W.** (1999): *Multikulturalismus und Demokratie. Über Minderheiten in Staaten und Nationen*. Hamburg: Rotbuch.

- Laclau, E. / Mouffe, C.** (1985): *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- Lash, S. / Urry, J.** (1999): *Economies of Signs and Space*. London: Sage Publications.
- Luhmann, N.** (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Margalit, A. / Buruma, I.** (2002): 'Occidentalism', in: *The New York Review of Books*, Jan. 17.
- McCarthy, T.** (1993): *Ideale und Illusionen. Dekonstruktion und Rekonstruktion in der kritischen Theorie*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- McLeod, J.** (2000): *Beginning Postcolonialism*. New York: Columbia University Press.
- Montesquieu, C.** (1988) [1754]: *Perserbriefe*. Frankfurt/M.: Insel.
- Moore-Gilbert, L.** (1997): *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*, New York: Columbia University Press.
- Morley, D. / Chen, K-H.** (1997): *Stuart Hall. Critical Dialogues in Cultural Studies*. London & New York: Routledge.
- Müller, E.** (1999): 'Die Fluchtlinien des Gilles Deleuze', in: J. Baumann, E. Müller, S. Vogt (Hrsg.), *Kritische Theorie und Poststrukturalismus*. Hamburg: Argument.
- Nairn, T.** (1977): *The Break-up of Britain*. London: NLB.
- Noller, P.** (2000): 'Globalisierung, Raum und Gesellschaft: Elemente einer modernen Soziologie des Raumes'. in: *Berliner Journal f. Soziologie*, Heft 1, 21-48.
- Papastergiadis, N.** (2000a): 'Tracing Hybridity in Theory', in: P. Werbner u. M. Tariq (Hrsg.), *Debating Cultural Hybridity. Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*, S. 257-281. London & New Jersey: Zed Books.
- Papastergiadis, N.** (2000b): *The Turbulence of Migration*. Cambridge: Polity Press.
- Patton, P.** (2000): *Deleuze and the Political*. London & New York: Routledge.
- Pieterse, J. N.** (1998): 'Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural', in: Beck, U. (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Pieterse, J. N.** (2001): 'Hybridity, So What? The Anti-Hybridity Backlash and the Riddles of Recognition', in: *Theory, Culture & Society*. London: Sage.
- Piore, M. / Sable, C.** (1984): *The Second Industrial Divide*. New York.
- Pollert, A.** (1988): 'Dismantling flexibility'. *Capital and Class*, 34, 42-75.
- Radtke, F. O.** (1991): *Lob der Gleich-Gültigkeit. Die Konstruktion des Fremden im Diskurs des Multikulturalismus*. Hamburg.
- Redman, P.** (2000): 'Introduction', in: P. du Guy, J. Evans und P. Redman (Hg.), *Identity: A Reader*. London: Sage Publications.
- Robertson, R.** (1998): 'Glokalisierung: Homogenität und Heterogenität in Raum und Zeit', in: U. Beck (Hg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Rousseau, J. J.** (1996): *Gesellschaftsvertrag*. Stuttgart: Reclam Verl.
- Rushdie, S.** (1991): *Imaginary Homelands*. London: Granta Books.
- Said, E. W.** (1995): *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*, London: Penguin Books.
- Sassen, S.** (1991): *The Global City*. Princeton: Princeton University Press.

- Sayer, A.** (1998): 'Critical and Uncritical Cultural Turns', publ. v. der Soziologie Abteilung der Universität zu Lancaster, in: '<http://www.comp.lancs.ac.uk/sociology/soc017as.html>', 22.10.2001.
- Sayer, A.** (2000): *Realism and Social Science*. London: Sage Publication.
- Sayyid, S.** (2000): 'Bad faith: anti-essentialism, universalism and Islamism', in: A. Brah und A. E. Coombes, *Hybridity and its Discontent: Politics, Science, Culture*. London & New York: Routledge.
- Scott, A.** (1988): *New Industrial Spaces: Flexible Production, Organisation and Regional Development in North America and Western Europe*. London.
- Scruton, R.** (1986): 'Authority and Allegiance', in: J. Donald / S. Hall (Hrsg.), *Politics and Ideology*. Milton Keynes: Open University Press.
- Sennett, R.** (1998): *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*. Berlin: Berlin.
- Sohn-Rethel, A.** (1970): *Geistige und körperliche Arbeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- Spivak, G. C.** (1988): 'Can the Subaltern Speak?' In: C. Nelson und L. Grossberg (Hrsg.), *Marxism and Interpretation of Culture*. London: Macmillan, 271-313.
- Spivak, G. C.** (1993): 'Supplementing Marxism', in: B. Magnus und S. Cullenberg (Hrsg.), *Whither Marxism? Global Crises in International Perspective*. New York: Routledge, 109-119.
- Spivak, G. C.** (1999): *A Critique of Postcolonial Reason*, Cambridge & London: Harvard University Press.
- Tatcher, M.** (2002): 'Islamism is the New Bolshevism', in: *The Guardian*, 12. Februar.
- Taylor, C.** (1985): *Philosophy and the Human Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C.** (1997): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt/M.: Fischer.
- Torfing, J.** (1999): *New Theories of Discourse. Laclau, Mouffe and Zizek*. Oxford & Malden: Blackwell.
- Touraine, A.** (1995): *Critique of modernity*. Cambridge & Oxford: Blackwell.
- Vattimo, G.** (1990): *Das Ende der Moderne*. Stuttgart: Reclam.
- Wallerstein, I.** (1974): *The Modern World-System*. New York: Academic Press.
- Warde, A.** (2000): 'Eating Globally: Cultural Flows and the Spread of Ethnic Restaurants' in: D. Kalb, M. van der Land, R. Staring, B. van Steenbergen und N. Wilterdink (Hrsg.), *The Ends of Globalisation: Bringing Society Back In*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Welsch, W.** (1995): *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Werbner, P.** (2000): 'Introduction: The Dialectics of Cultural Hybridity', in: Ders./T. Moodod, *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London & New Jersey: Zed Books.
- Werbner, P. / Moodod, T.** (2000): *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London & New Jersey: Zed Books.
- Yıldız, E.** (2000): 'Multikulturalität und Demokratie im Zeitalter der Globalisierung', in: C. Butterwegge u. G. Hentges (Hg.), *Zuwanderung im Zeichen der Globalisierung*. Opladen: Leske & Budrich.
- Young, I. M.** (1990): *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: University Press.
- Young, J.** (1999): *The Exclusive Society*. London: Sage.
- Young, R. J.** (2001): *Postcolonialism. A Historical Introduction*, Oxford: Blackwell.
- Young, R. J. C.** (2002): *Colonial Desire. Hybridity in Theory, Culture and Race*. London & New York: Routledge.
- Yuval-Davis, N.** (2000): 'Ethnicity, Gender Relations and Multiculturalism', in: P. Werbner u. T. Moodod (Hrsg.), *Debating Cultural Hybridity: Multi-Cultural Identities and the Politics of Anti-Racism*. London & New Jersey: Zed Books.
- Zizek, S.** (1997): 'Das rassistische Shibboleth', in: P. Weibel u. S. Zizek (Hrsg.), *Inklusion: Exklusion. Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration*. Wien: Passagen., 145-178.
- Zizek, S.** (2000): *The Ticklish Subject: the absent centre of political ontology*. London & New York: Verso.
- Zizek, S.** (2001): *Did Somebody Say Totalitarianism?* London & New York: Verso.

Ehrenwörtliche Erklärung

Ich versichere hiermit, dass ich meine Diplomarbeit ohne fremde Hilfe selbständig verfasst und nur die angegebenen Quellen und Hilfsmittel benutzt habe. Wörtlich oder dem Sinn nach aus anderen Werken entnommene Stellen habe ich unter Angabe der Quellen kenntlich gemacht.

Hamburg, den 15.05.2003