

Homi K. Bhabha

Grenzen. Differenzen. Übergänge

2007

<https://doi.org/10.25969/mediarep/1459>

Veröffentlichungsversion / published version
Sammelbandbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Bhabha, Homi K.: Grenzen. Differenzen. Übergänge. In: Antje Gunsenheimer (Hg.): *Grenzen, Differenzen, Übergänge. Spannungsfelder inter- und transkultureller Kommunikation*. Bielefeld: transcript 2007, S. 29–48. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/1459>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Keine Bearbeitungen 3.0 Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - No Derivatives 3.0 License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0>

Grenzen. Differenzen. Übergänge.

Homi K. Bhabha

Grenzen. Differenzen. Übergänge: Drei Wörter, die über unsere wissenschaftlichen Reflektionen, unsere konzeptionellen Ambitionen hinausweisen, stecken, als tief in den harten, steinigen Grund jener „umstrittenen Felder“ gerammte Wegweiser, das Terrain von interkultureller Kommunikation und transkulturellem Leben ab. Als heuristische Medien bestimmen diese drei Topoi - *Grenzen. Differenzen. Übergänge* - die Agenda unserer theoretischen Arbeit, wandeln das Unrecht der Gesellschaft in Wissen und öffnen die Normen der Ideologie gegenüber der Interpretation. Doch sie sind uns mehr als Wissensobjekt und Forschungsthema. Als rhetorische Figuren oder figurative Themen verweisen sie in eine Zukunft, die vorwärtsgewandtem Denken, innovativer Interpretation und hoffnungsvollem Aktivismus Raum bietet. Sie führen uns von der Gelehrtheit zum Gefühl, lenken uns in die Richtung der Horizonte der Ethik, auf diese schwachen Lichtschimmer zu, die die faktenbezogenen Diskurse der Politik und ihre salbungsvoll pädagogische Prosa erleuchten. Drei Schlüsselbegriffe passen sich dem speziellen Habitus des humanistischen Denkens an, dem Streben der Geisteswissenschaften nach dem Prozess der *Poesis* und dem Handwerk des *Herstellens*, das sich in Literatur, Ethik und Phänomenologie manifestiert. Die Geisteswissenschaften behaupten nicht eine instrumentelle oder kausale Beziehung zwischen Medium und Botschaft, Objekt und Nutzen, Technik und *Telos*. Die Geisteswissenschaften wirken in der Bildung der Sinne - und in der Bildung von Eliten und Massen -, weil sie aus der Distanz Wissen produzieren. Sie funktionieren innerhalb der Sphäre der ‚Repräsentation‘, in der Form zu Gefühl wird und eine ästhetische, ethische Berufung auf die menschliche Erfahrung eine Welt theoretischer Konzepte und intellektueller Ideen entstehen lässt.

Die Kluft zwischen Pädagogik und dem Performativen, zwischen disziplinärem Wissen und ästhetischer oder kultureller Erfahrung (und beide sind wichtig) generiert in den Geisteswissenschaften eine dauerhafte, produktive Spannung zwischen dem als subjektiv und dem als objektiv Erachteten, zwischen Faktum und Wert. Und weil sie diese epistemologische und pädagogische Spannung aufweisen, verfügen die Geisteswissenschaften nicht über ein festgefügtes Prinzip oder eine Methode, sondern betreiben ein gemeinsames Projekt, verfolgen einen gemeinsamen Zweck: Für *diesen* Akt der Interpretation, der zum gelehrten Austausch, zum Dialog der Intellektuellen und zur öffentlichen Diskussion führt, rühmt man sie. Diese Spannung in der Produktion humanistischen Wissens stellt ihren grundlegenden Beitrag zum gesellschaftlichen Leben dar. Die *Geisteswissenschaften bauen eher Gemeinschaften denn Modelle*. Durch Interpretation, Instruktion und Interlokution schaffen sie *Meinungsklimata*. Wie das Wetter kann humanistisches Wissen wechselhaft, turbulent, schwer vorhersagbar sein. Doch behauptet etwa jemand ernsthaft, wir könnten ohne Luft sein? In meinem Beitrag möchte ich Sie mit diesem spezifisch humanistischen Projekt der Bildung einer Gemeinschaft vertraut machen: Wir

zeichnen eine befähigende Grenze um uns. Möge sie uns das Gefühl geben, im Lichtkegel zu stehen.

Grenzen sind also die Schranken zwischen den Disziplinen, die wir überwinden/transzendieren, um interdisziplinär Studien zu betreiben, die zu ‚Wahlverwandtschaften‘ führen und uns die Begegnung mit kultureller Vielfalt auf komparativistischer und kosmopolitischer Ebene erlauben. In diesem Sinn sind Grenzen *liminale* Formen der Definition. Gewiss haben die meisten anlässlich dieser Tagung präsentierten Forschungsprojekte auf die eine oder andere Weise diese große Grenze der modernen Zeit - die politische und kulturelle Grenze des Nationalstaates - unterminiert, jedoch nicht überwunden. Verharren wir aber nicht bei der so offensichtlichen Aussage, dass wir in globalen Zeiten leben, in denen unsere Existenz von den Schattenlinien der Souveränität - des Selbst oder des Staates - gezeichnet ist, die nicht mehr die gleiche Autorität und Macht haben wie einst in der Zeit des *Empire* oder im Jahrzehnt der postkolonialen Unabhängigkeit zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts, dem Moment von Bandung.

Diese Konferenz will und muss die Begriffe neu denken: *Grenzen. Differenzen. Übergänge*. Daher sei das Thema der DissemiNation nur kurz angesprochen; ich habe umfassend darüber geschrieben. Zur Frage der Zerrüttung (Subversion) des Nationalstaates - als Anbieter und Hüter von Kultur und Bewusstsein - denke ich, wie Michel Foucault, eher disjunktiv. Foucault schrieb 1979:¹

We are witnessing a globalisation of the economy? For certain. A globalisation of political calculations? Without doubt. But a universalisation of political consciousness - certainly not.

Wir sind Zeugen der Globalisierung der Wirtschaft? Gewiss. Der Globalisierung politischen Kalküls? Zweifellos. Doch einer Universalisierung des politischen Bewusstseins - keineswegs.

Politische ‚Verzerrung‘, ökonomische Spaltung, die ‚Kolonialstrukturen‘ reproduzieren (Joe Stieglitz, IBM CEO), und die moralischen Dilemmata der Inkommensurabilität der Kulturen bestimmen die Grenzen in unserer Ära des globalen *Übergangs*, der eher Transition denn Transformation ist. Die „Extreme“ existieren in einer Beziehung antagonistischer - und agonistischer - Proximität (nicht Polarität). Die ‚säkulare‘ Liberalisierung der Märkte erlebt *miteinander einhergehend* zunehmende Xenophobie und religiöse Fundamentalismen; die Völker der Diaspora im Westen, die an der Modernisierung des öffentlichen Raumes und der Zivilgesellschaften dort teilhaben, repräsentieren zugleich diejenigen, die am leidenschaftlichsten für Traditionalismus und Orthodoxie eintreten. Westliche Regierungen, die zum Sprachrohr des demokratischen Ideals in der Welt wurden, sind selbst Sklaven der tiefen Intoleranz und mangelnden Transparenz der Bewegungen der religiösen Rechten im eigenen Land. Diese Vorbehalte gegenüber der gelobten Globalisierung führen mich zur wichtigen Frage des „globalen Zweifels“, der, wie Amartya Sen in *Identity*

¹ Foucault (2000, S. 446).

and Violence argumentiert, eine wesentliche Komponente der humanitären Ethik einer integrativen und inklusiven *Polis* ist. Kontrafaktisch urteilt Sen:

The central issue is not whether a particular arrangement is better for all than no co-operation at all [...] Rather the principal question is whether the particular divisions to emerge, among the various alternatives available, are fair divisions, given what could be chosen.²

Die zentrale Frage lautet nicht, ob ein bestimmtes Arrangement für alle besser ist als überhaupt keine Kooperation [...] Die grundlegende Frage ist vielmehr, ob die spezifischen Spaltungen in den verschiedenen verfügbaren Alternativen angesichts der Wahlmöglichkeiten gerecht sind.

Globaler Zweifel ist weder eine Form von fortschrittsfeindlichem Defätismus noch Sehnsucht nach dem westfälischen Nationalstaat. Der ‚Zweifel‘ ist eine Hermeneutik der Wahrheit: Er ist eine soziale *Praxis*, und seine Elemente sind Selbsthinterfragung, kritische Intelligenz, ethisch-politische Reflektion und soziale Interlokution. Er ist der Prozess, in dem wir die Bedingungen der Wahrheit und die praktischen, pragmatischen Folgen unseres Handelns in der Welt testen. Globaler Zweifel sucht den Ausgleich zwischen den ‚Vorteilen‘ des globalen Transfers und den Kosten und Konsequenzen des gesellschaftlichen Wandels, ohne humanitäre Ethik und die Politik der Inklusion und Gleichberechtigung aus dem Blick zu verlieren. Zweifel als dem Handeln (*action and agency*) vorausgehende Praxis ist ein wirkungsmächtiges drittes Element in der Dialektik von Transfer und Transformation, die die ‚globale‘ Dialektik generiert.

Die Sprache von Verfassungsreform und öffentlicher Politik verfügt nur selten über ein adäquates Vokabular des globalen Zweifels, das das affektive Leben der Bürgerinnen und Bürger anspricht - das Gefühl von öffentlicher Angst, Ambivalenz, Unsicherheit, Unentschlossenheit, das sie befällt, wenn sie Optionen des Lebens und der Politik erwägen. Dies sind die schwierigen, unangenehmen Passionen des politischen Lebens, die sich nicht einfach als öffentliche ‚Tugenden‘ klassifizieren lassen. Ein neues Gefühl von ziviler oder bürgerlicher Zugehörigkeit (*civic or civil belonging*) in einem globalisierten Zeitalter bedingt die Sprache der interkulturellen *Interpretation* ebenso wie die politikorientierte Prosa sozialer Integration. Diese muss metaphorreich und fantasievoll sein; eine Sprache, die auf die ethische Hermeneutik des Zweifels rekurriert, damit die öffentliche Repräsentation gesellschaftlicher Konflikte und politischer Widersprüche nachhaltig möglich bleibt.

Die zahlreichen inneren Widersprüche und Auseinandersetzungen, die Lidija Basta Fleiner in ihrem Projekt zur Poesis der Schaffung einer Verfassung für das multikulturelle Europa erkundet³, illustrierten die Paradoxa des ‚Zweifels‘, die in der Herausbildung neuer Politikformen bewältigt werden müssen. Die Schaffung einer Verfassung als kultureller und diskursiver Modus der Willensbildung artikuliert ein Problem

² Sen (2006, S. 135);

³ Siehe hierzu den Beitrag von Lidija Basta Fleiner in diesem Band [Anm. der Herausgeberin].

radikaler Liminalität in der zentralen Frage, die Basta Fleiner in ihrer Untersuchung aufwirft:

What would be the emergence of a supra-national constitutionalism without a ‚constitutional‘ demos?

Was wäre die Entstehung eines supranationalen Konstitutionalismus ohne ein ‚konstituierendes‘ Demos?

Basta Fleiner verweist auf das Thema der Alterität - gleichgültig, ob als Andersein, rechtliche Aporie, Unmöglichkeit juristischer Regelung oder Inkommensurabilität der Kulturen - im Kern des Verfassung-Schreibens und der Festlegung rechtlicher und politischer Normen. Die Aporie nimmt bei der Konstruktion einer liminalen Grenze von Legalität und Kultur eine axiale (nicht eine dezentrale oder marginale) Stellung ein. Als differenzierende Achse bildet sie einen Schnittpunkt (Schiasmus) genau da, wo man erwartet, dass eine Grenze ein Limit *setzt* oder heterogene Elemente oder Praktiken kultureller Identität in eine primordiale Einheit integriert. Die Frage der kulturellen Identität bewegt sich um diese Achse der Alterität: ein Auge auf sich selbst gerichtet, das andere in eine andere Richtung blickend.

Die Autorität oder Integrität der Grenze - ihre Abhängigkeit vom Druck der Macht und Herrschaft - hängt weitgehend von ihrer Mobilität und der Kontingenz ab, die für die liminale Grenze konstituierend ist: ihre axiale Alterität. Die doppelte Axialbewegung macht Grenzen flexibel, so dass Inklusion und Exklusion, Abschottung und Konflikt, Identität und Intervention, Injunktion und Interpretation möglich werden. Liminale Grenzen sind bindend und können, auf Grund des Potenzials der strategischen Wendung der räumlichen Dynamik der Identität als Gleichheit (Exklusion von Differenz) in die temporäre Dynamik der Differenz als Revision/Relokation der Identität als Diversität (die Schaffung von Solidaritäten), überwunden werden. Die liminale, konstruktivistische Grenze imitiert die transformative und translationale Bewegung eines ästhetischen Genres - der Schelmenroman - , dessen Entwicklung sowohl erkennbar als auch re-visionär, diachronisch und disseminatorisch ist und die Spannung zwischen Zügelung (*containment*) und Streit (*contestation*) wahrt. Es mag ein langer Weg sein von den Grenzen der ästhetischen Genres zu den Grenzen des Rechts, doch Andrea Büchlers Projekt⁴ belegt das Prinzip: Wo liegt die transitionale Grenze der Integration - und was sollte die Toleranzschwelle sein - bei der Integration der kulturellen Praktiken von Migrantenfamilien in das nationale Familienrecht? Die juristische Frage stellt sich am interkulturellen Schnittpunkt; die Kultur der Legalität steht am Dreh- und Angelpunkt (Axialpunkt) eines wichtigen Themas: Wie darf man, unter dem Auge des Gesetzes, Migrantenfamilie sein oder einer solchen angehören?

Das Denken - und Überwinden - von Grenzen (*boundary-thinking / boundary-breaking*), und so habe ich den Prozess beschrieben, erinnert an Jörn Rüsen's Idee⁵

⁴ Siehe hierzu den Beitrag von Andrea Büchler in diesem Band [Anm. der Herausgeberin].

⁵ Siehe hierzu den Beitrag von Jörn Rüsen in diesem Band [Anm. der Herausgeberin].

eines „kulturübergreifenden Humanismus“ (*comprehensive humanism*), der durch die Hauptnarrative der Menschheit, als Trope - oder Topos - der kulturellen Identität wirkt, eine Randexistenz wahrt und eine doppelte Funktion erfüllt: Hauptnarrative der Menschheit und historisches und kulturelles Metonym eines spezifischen, diachronischen Bildes von der ‚Menschheit‘. Ein solcher Humanismus bewältigt die Spannung zwischen „dem Verständnis der Menschen von Zugehörigkeit und Trennung/Lösung vom Anderen, von Ähnlichkeiten und Unterschieden zwischen ihnen“. Die ‚Menschheit‘ als Hauptnarrativ schmiedet die Grenze zwischen ‚kultureller Identität‘ und dem Horizont des Humanismus. Dabei handelt es sich um eine kontingente Grenze, die sich der Diachronizität, Revision und Interpretation öffnet und gleichzeitig Abschottung und Identität impliziert. Die ‚Chance‘ des Humanismus reflektiert sehr schön, was ich ‚Dopplung der Grenzen‘ (*doubleness of boundaries*) nenne. Sie ergibt sich, weil sich die Grenzen axial konstituieren, wodurch sie ästhetisch und aspirational wirken können. Rüsen erinnert mich, durch das Wort ‚Chance‘ im Titel seines wunderbaren Essays über Ranke, an genau diesen Begriff. Dort behauptet er, die Ästhetik⁶

„introduces the *chance* of autonomy within the framework of historical determination“.

„bewirkt die Chance der Autonomie innerhalb einer rahmengebenden historischen Bestimmtheit“.

Es handelt sich, in der Tat, um die ‚Chance‘ der humanistischen Identifikation, die die Möglichkeit einer Affiliation durch Alterität oder Bindung an das Andersein (*otherness affiliation*) - eine nicht-souveräne Solidarität - unter denen schafft, die für die ‚Politik der Differenz‘ eintreten.

Differenzen bedingen, dass wir über die separierbaren (manchmal separatistischen) Pädagogiken der Klassendialektik, Rassenanalytik, feministischen Paradigmen, Medienhermeneutik, geopolitische Verortung von Minderheiten hinweg oder zwischen ihnen arbeiten. Lydia Hausteins Projekt *Global Icons*⁷ diskutiert die kreative transkulturelle Kommunikation zwischen den ikonischen Bildern, dem globalen Zirkulieren von symbolischem und zur Ware gewordenem Kapital und den Praktiken der Identifikation der Jugend - die sie, malerisch, als „tribale Markierungen“ bezeichnet. In der Arbeit über die Kluften verschiedener Jugendgruppen in Tokio, New York und Rio hinweg identifiziert sie die Art und Weise, in der die ‚Identität‘ einer Ikone - beispielsweise ein Che-Guevara-T-Shirt - optisch ‚gleich‘ bleibt, während sie je nach urbaner oder nationaler Verortung kulturell und in der Interpretation ‚Differenzen‘ aufweist. Diese diakritische Auslegung der urbanen und ikonischen Grenzen verweist auf die Bandbreite von Werten und Bedeutungen, die es differenziell innerhalb der gleichen Praxis, der gleichen Aussage, dem gleichen Text oder Objekt

⁶ Rüsen (1993, S. 140).

⁷ Lydia Hausteins: „Ikonen des globalen Bildverkehrs“, Vortrag gehalten im Rahmen der Konferenz „Grenzen. Differenzen. Übergänge. Spannungsfelder inter- und transkultureller Kommunikation“ (Dresden, 14. - 16. Juni 2006).

geben kann. Die Nähe der Differenz - ihre Proximität - ist ebenso tödlich und produktiv wie die Polarität von Bedeutung oder Bedeutsamkeit. Dies findet ein starkes Echo auch in Andreas Wimmers faszinierendem Projekt zu *Ethnischer Grenzziehung und kultureller Differenzierung*.⁸ Die Identifikation von ‚Differenz‘ - oder die ‚Differenz der Identität‘ - mag eher eine Bewältigung von Graden auf einer Skala der kulturellen und psychischen Proximität als eine Dialektik der Distanz sein. Proximität über Intentionalität hinaus ist die Beziehung zum Nachbarn im moralischen Sinn des Wortes. Levinas schreibt über die Begegnung mit dem Anderen,⁹ und Wimmers kompetente Aufmerksamkeit für die diversen und disjunktiven Stätten, die die Signifikantenkette jeglicher Grenze konstituieren, erhellt die Ethik und Politik der Proximität. Soziale Abschottung, politische Relevanz, kulturelle Differenzierung, historische Stabilität - diese strategischen Grenzlinien der Trennung und Verdrängung brechen auf und zeigen die Farbskala der Identifikationen über die Diakritika der kulturellen Proximität, die zu gesellschaftlicher Polarisierung führen können.

Ein Humanismus der ‚proximativen Differenzen‘ (*proximate differences*) mit dem Ziel interkultureller Kommunikation - nennen wir es kulturelle Inter-Lokution - muss den ‚Chancen bringenden‘ Sprung in einen Bereich der Intersubjektivität wagen, in dem es keine dominante Kultur (Leitkultur) gibt, keinen gebieterischen Wertedogmatismus einer einzelnen oder souveränen Ideologie der Differenz. Dieser Sprung bestimmt den Wert der Differenzierung durch den praktizierten interkulturellen Dialog, ohne dass Polaritäten oder Binärismen kultureller Zugehörigkeit vorausgesetzt würden. Derartige Interlokutionen gibt es im Bereich des menschlichen *Inter-est*, das nicht auf der einen oder anderen Seite einer präkonstituierten, primordialen Differenz behauptet wird, sondern sich über eine dritte Position zwischen Kulturbesitz (*cultural possession*) und trans- oder interkultureller Leistung (*performance*) äußert:

Something which *inter-est*, which lies between people and therefore can relate and bind them together.

Etwas, das *inter-est*, zwischen den Menschen besteht und sie daher miteinander verbinden, in Beziehung zueinander setzen kann. ¹⁰

Die Intersubjektivität (als Ort der interkulturellen Kommunikation) gründet ihren Anspruch auf gleiche Rechte und Repräsentation nicht in Bezug auf die Souveränität des kulturellen Identitarismus. Die inter-/transkulturelle Interlokution findet ihre Einsicht und Eingebung in dem, was Maurice Merleau-Ponty¹¹ einst bezeichnete als

⁸ Gleichnamiger Vortrag im Rahmen der Konferenz „Grenzen. Differenzen. Übergänge. Spannungsfelder inter- und transkultureller Kommunikation“ (Dresden, 14. - 16. Juni 2006).

⁹ Levinas (1987, S. 119).

¹⁰ Hannah Arendt in „The Human Condition“ (1998, S. 182).

¹¹ Merleau-Ponty (1973, S. 153-4).

... a logic of human coexistence which does not make any event impossible [while creating, at the same time,] ... a system in which at any moment no problem is separable from the rest.

... eine Logik der menschlichen Koexistenz, die ein Ereignis nicht verunmöglicht, [während sie gleichzeitig] ein System [schafft], in dem ein Problem zu keinem Zeitpunkt vom Übrigen getrennt werden kann.

Differenzen dürfen niemals zu Inseln der Identität werden; sie sind am nützlichsten und schönsten, wenn die metaphorische und begrifflich erfasste Fantasie sie als Archipele der Identifikation sieht - miteinander verbundene Systeme von Land und Meer, Inseln und Wasser, die ineinander fließen, Küste und Wellenkamm im intensiven Austausch miteinander. Inseln, Nationen, Communities, Gruppen, Individuen: Lebenswelten verschiedenartiger Ökologien und Ethikalitäten, verschiedene Kulturen und Sitten, gewaschen vom gleichen Wasser, doch tief, und zugleich fließend, verbunden durch das gemeinsame Meer der Geschichte. Inseln eines Archipels sind Teil eines Systems von Signifikanten; jede Identität ist zugleich sekundär und komplementär zur anderen in einer Kette von Dependenz und Dissemination. Jede Küste hat ihre charakteristischen Marker, jedes Ökosystem seinen einzigartigen Charakter, jede Kultur ihre individuellen Qualitäten, jedes Lied eigene Bürden und Rhythmen. Doch es gibt nicht nur die eine Bedeutung der Ganzheit. Hier existiert weder die primordiale Form der Totalisierung noch ‚Wahrhaftigkeit‘. Die Geografie ist ebenso Sache menschlicher Interpretation, wie die Geologie Sache kultureller Narration ist. Und doch schaffen die Nähe unbekannter Inseln, die Nachbarschaft der Fremden und Fremdheit die starken Strömungen und verschiedenen Klimata zwischen den Landmassen in der Umarmung des Archipels, die unsichtbar und doch unteilbar miteinander verbunden sind. Jedes Zutagetreten von Geschichte und Territorium - jede Verortung eines kulturellen Narrativs - verleiht dem Archipel ein Lebensmuster, eine Daseinsform. Wie gelangen wir von Insel zu Insel? Wie verbinden wir unser Streben von Ort zu Ort? Wie navigieren wir die starken Strömungen und widerstehen dem Wetterwechsel? When does a life bend towards freedom? Grasp its direction?

How do you know you're not circling in pale dreams, nostalgia, stagnation?

But entering that deep current malachite, colorado

Requiring all your strength wherever found

Your patience and your labour

Desire pitted against desire's inversion

All your mind's fortitude?

Race, class ... all that ... but isn't all that just history?

Aren't people bored with it all?

Wann neigt sich ein Leben der Freiheit zu? Erfasst ihre Richtung?
Wie weißt du, dass du dich nicht im Kreise drehst, in blassen Träumen, Nostalgie, Stagnation?
Indem du dich in diese tiefe Strömung begibst, Malachit, Colorado,
die all deine Stärke erfordert, wo auch immer du sie findest,
Deine Geduld und dein Bemühen,
Begehren gegen die Umkehrung des Begehrens steht, Deine Geisteskraft in Gänze gefordert ist?

Rasse, Klasse ... all das ... Doch ist das nicht bloß Geschichte?
Sind die Menschen davon nicht gelangweilt?

Klasse übertrumpft nicht *Gender*, Rasse steht nicht notwendigerweise über beiden. Nicht, weil es keine Differenzen zwischen ihnen gäbe oder diese sich - ontologisch und epistemologisch - überschneiden. Sondern, weil die Struktur der Differenz als Anspruch auf politische Vertretung und kulturelle Anerkennung ein ‚interzessiver‘ Prozess der Beziehung auf Gegenseitigkeit (*process of mutual relationality*) ist, die sowohl Verbindung (*connection*) als auch Kommunikation (zum Beispiel über die Erzählung einer Geschichte) darstellt. Interzession ist eine politische oder kulturelle Bewegung hin zu Bindung (*affiliation*), Fürsprache (*advocacy*) und Solidarität, die nicht *a priori* eine ontologische Identifikation mit einer dominanten - und dominierenden - Form der Differenz fordert, bevor sie sich einem gemeinsamen Emanzipationsprojekt verschreibt. Fürsprache und Solidarität sind ethische und politische Akte, die durch die Interzession strukturiert werden. Sich identifizieren, für jemanden sprechen, ohne Anspruch auf Souveränität und Hierarchie zu erheben, bedeutet nicht Entmächtigung. Es geht vielmehr um die Bekräftigung einer Solidarität, die aus der Gemeinsamkeit (*commonality*) oder Ähnlichkeit (*similitude*) des Menschseins entsteht, ohne dass hierdurch die Zuschreibung einer Singularität oder Souveränität erfolgt. Giorgio Agambens Worte erläutern mein Konzept der Interzession trefflich:¹²

Next to *similitudo* (resemblance) there is *similutas*, that is the fact of being together (which also implies rivalry, enmity); and next to *similare* (to be like) there is *simulare* (to copy, to imitate ... to feign). To grasp not the resemblance but rather the simultaneity ... is the restless power that keeps [us] together and constitutes [our] being-in-common.

Neben *similitudo* (Ähnlichkeit) gibt es *similutas*, das Zusammensein (was Rivalität und Feindschaft impliziert); neben *similare* (ähnlich sein) gibt es *simulare* (kopieren, imitieren ... simulieren). Im Erfassen nicht der Ähnlichkeit, sondern der Gleichzeitigkeit ... liegt die rastlose Kraft, die [uns] zusammenhält und [unser] Gemeinsamsein konstituiert.

Die kulturelle Inter-Lokution erfolgt durch den Prozess des ‚Um-sich-selbst-Willens‘ (*be-halving*), durch die splittende Achse, in der Begegnung mit einem anderen (*an-other*) asymmetrischen Subjekt oder durch die disjunktive kulturelle Praxis oder

¹² Agamben in „Means Without End: notes on politics“ (2000, S. 98-9).

Gemeinschaft [die ihre eigenen Widersprüche und Negationen innerhalb der Gruppe aufweisen kann]. Dies bringt uns, wie beschrieben, an den Schnittpunkt innerhalb der Grenze (*cross-roads within the boundary*), wo wir, durch den interzessiven Akt des Gemeinsamseins (*being-in-common*) in der Lage sind, zu re-vidieren, zu er-kennen und unsere Interessen und Missionen zu restrukturieren. In seinem postum veröffentlichten Essay *Humanism and Democratic Criticism* streitet Edward Said engagiert für einen ‚interzessiven‘ Humanismus, der sich in den in der Entstehung begriffenen antagonistischen Prozess der Geschichte einmischt:

[...] always and constantly the undocumented turbulence of unsettled and unhoused exiles, immigrants, itinerant or captive populations for whom no document, no adequate expression yet exists to take account of what they go through [...]. Humanism, I strongly believe must excavate the silences, the world of memory, of itinerant barely surviving groups, the kind of testimony that doesn't make it onto the reports [...]¹³

[...] immer und ständig die nicht-dokumentierte Turbulenz des Exils ohne Wohnsitz oder Dach über dem Kopf, Immigranten, wandernde oder in Gefangenschaft gehaltene Bevölkerungsgruppen, für die es noch kein Dokument, noch keinen passenden Ausdruck gibt, um festzuhalten, was sie durchmachen [...]. Der Humanismus muss, davon bin ich fest überzeugt, das Schweigen überwinden, die Welt der Erinnerung der ziehenden, kaum überlebenden Gruppen freilegen, die Art des Zeugnisses, über das nicht berichtet wird.

Dies ist nicht ein philanthropischer oder sentimentaler Sprech-Akt zugunsten der Unterdrückten, die geduldig auf Emanzipation und Repräsentation warten, denn dies hieße, den Unterdrückten die Komplexität ihrer Bedingungen abzusprechen und zu behaupten, dass sie nicht den asymmetrischen Machtstrukturen der proximativen Differenzen (*proximate differences*) unterlägen oder dass die Sprache des Leidens spontan für sich selbst spräche, ohne den Gedanken an-einander als Appell und Versuch, das Gemeinsamsein (*being-in-common*) zu einer gemeinsamen Sache zu machen. Das interzessive Subjekt steht auch an der Grenze, durch die sich die Achse der Alterität zieht. Die Folge ist Angst und Desorientierung, die am Scheideweg der Geschichte aufkommt, wenn man an der Klippe steht, eine Entscheidung treffen, das Maß der liminalen Grenze des Seins nehmen muss:

When does a life bend towards freedom? Grasp its direction? [...] Maybe through a teacher: someone with facts with numbers with poetry.

Who wrote on the board: IN EVERY GENERATION ACTION FREES OUR DREAMS [...]

Wann neigt sich ein Leben der Freiheit zu? Erfasst ihre Richtung? [...] Vielleicht durch einen Lehrer: jemanden mit Fakten mit Zahlen mit Poesie.

Wer schrieb an die Tafel: IN JEDER GENERATION BEFREIT DAS HANDELN UNSERE TRÄUME [...].

¹³ Said (2004, S. 25 u. 81).

Ein interzessiver Ansatz - Freiheit durch einen Lehrer, ein Fakt, ein Gedicht, eine Zahl - ist unabdingbar, wenn man begreifen möchte, was es heißt, nach Gleichheit in der Differenz zu streben. Etienne Balibar erörtert brilliant, was in den Minderheitenbewegungen heute auf dem Spiel steht:

An equality that is not the neutralisation of differences [universalist equalisation, based on a notion of a level playing field] but the condition and requirement of the diversification of freedoms.

Gleichheit/Gleichberechtigung, die nicht in der Neutralisierung der Differenz besteht [universalistische Gleichsetzung auf der Grundlage des Gedankens eines ebenen Spielfeldes], sondern Bedingung und Voraussetzung ist für die Diversifizierung der Freiheiten.

Nur wenige Autoren verstehen die Aufgabe der Diversifizierung der Freiheiten mit der gleichen interventionistischen - um nicht zu sagen: interzessiven - Passion wie der französisch-tunesische Philosoph und politische Aktivist Albert Memmi. Keiner kennt besser als er die Erfahrung der Selbstfragmentierung im Dienst der Fürsprache. Das Nachvollziehen des Leidens der Unterdrückten war seine Lebensaufgabe. *Dominated Man, Notes towards a Portrait* (1968), Memmis Überlegungen zur Kette der Unterdrückung in der Moderne - Rassismus, Kolonialisierung, Antisemitismus, Sexismus -, versammelt Vorworte, Einführungen, Aufsätze und Kritiken. Der Essay *A Total Revolt* leitet die französische Ausgabe von James Baldwins *The Fire Next Time* ein; *Negritude and Jewishness* widmet sich Leopold Senghor; *The Tyrant's Plea* ist eine Meditation über Simone de Beauvoirs Feminismus, der durch ihre Liebe für Sartre kompliziert und kompromittiert wurde; *Does the Worker Still Exist* hinterfragt die einst hochgehaltene These vom ‚Ende der Arbeit‘ und stellt fest, dass die ‚Verbürgerlichung‘ der Arbeiterklasse in nichts weniger eine Bedingung der Dependenz ist als die Not der Frauen, Schwarzen oder ‚Fremdarbeiter‘. Memmi hofft, dass seine „unvollständigen Skizzen“ (*partial sketches*) einmal das Portrait ‚der beherrschten Völker unserer Zeit‘ ergeben:

We have by now learned that oppressed people resemble each other. Their own peculiar features and individual history aside, colonised people, Jews, women, the poor show a kind of family likeness: all bear a burden which leaves the same bruises on their soul, and similarly distorts their behaviour. Alike suffering often produces similar gestures, similar expressions of pain, the same inner paroxysms, the same agony of the same revolt.¹⁴

Wir wissen nun, dass die Unterdrückten einander ähneln. Abgesehen von ihren eigenen spezifischen Eigenschaften und ihrer je individuellen Geschichte weisen die Kolonisierten, Juden, Frauen, die Armen eine Familienähnlichkeit auf: alle tragen eine Bürde, die die gleichen Druckstellen auf ihrer Seele hinterlässt und auf ähnliche

¹⁴ Memmi (1968, S. 16).

Weise ihr Verhalten verzerrt. Ein ähnliches Leiden führt häufig zu ähnlichen Gesten, ähnlichen Ausdrucksformen für den Schmerz, die gleichen inneren Paroxysmen, die gleiche Agonie der gleichen Revolte.

Die Feststellung, dass das Leben der Kolonialiserten, Juden, Frauen und Armen Ähnlichkeiten aufweist, beschwört unmittelbar das Gespenst der sentimentalischen Solidarität. Die Behauptung einer über Gruppeninteressen und Identitäten hinausgehenden Ähnlichkeit auf der Grundlage affektiver Analogien - ähnliche Gesten, ähnliche Ausdrucksformen für den Schmerz, die gleichen inneren Paroxysmen - hat den Beigeschmack der Kultur des Klagens oder der Avantgarde der Opfer (*vanguard of victimage*). Beide Phrasen erinnern an die Kontroversen der Kulturkämpfe, die in den 1980er und 1990er Jahren im Namen einer ‚Politik der Differenz‘ ausgefochten wurden. Nach dem 11. September 2001 gab es ein Revival einiger der Themen dieser Jahre: Ein parlamentarischer Sonderausschuss des Kongresses untersucht jetzt die *Area Studies Programmes*, prüft kulturrelativistische und antipatriotische Gefühle an verschiedenen Zentren für Auslandsstudien und ihre Curricula - insbesondere die des Postkolonialismus. Die Politik der Differenz lässt sich auf einen Corpus institutioneller Fragen mit großer Bandbreite ein, von der Reform der Lehrpläne über die Verteidigung der Kultur, nationale und internationale „Staats-sicherheit“, zweisprachige Erziehung und *Hate Speech*.

Memmis Konzept der ‚Familienähnlichkeit‘ - und der Begriff scheint voll von Wittgensteinschen Assoziationen - bietet einen interessanten Ansatz in der Auseinandersetzung mit den Annahmen und Argumenten in den aktuell einflussreichen Darstellungen über die ‚Politik der Anerkennung‘. Die Art der Ähnlichkeit zwischen den unterdrückten Gruppenidentitäten, die Memmi als ‚Familienähnlichkeit‘ betrachtet, hängt weniger von einer vorgegebenen Gemeinsamkeit kultureller Werte (*commonality of cultural value*) als von der Konstruktion der von ihm sogenannten konditionierten Gemeinschaft (*community of condition*) ab. Dieser Begriff findet sich in seinem Essay *Negritude and Jewishness*, in dem er schreibt, die Ähnlichkeit in den Bedingungen der meisten unterdrückten Völker

is a movement of distinction which alone will allow the false and restricting unity to be disposed of in recognition of the several facets of black [and Jewish] reality.¹⁵

ist eine differenzierende Bewegung, die allein es erlaubt, sich in Anerkennung der verschiedenen Facetten der schwarzen [und jüdischen] Realität von der falschen und einschränkenden Einheit zu befreien.

Wie lässt sich verhindern, dass diese differenzierende Bewegung zu anodynem Pluralismus wird? Beschreibt ‚Differenzierung‘ das Gewebe kultureller Differenzen und Schnittpunkte, wenn sich diese aus einer falschen oder einschränkenden Einheit lösen, oder beschreibt sie Memmis kritische Praxis? Ich zitiere aus Memmis Aufsatz:

¹⁵ Memmi (1968, S. 38).

It would be sufficient for me [...] to point to the hypothesis that there is a similarity in the conditions of most of the oppressed peoples [...] Of course, these parallels do not do away with the specific meanings of each word, [that describes the identification of Jews and Blacks] and of its contents, for the main reason that, beyond the similarities, the differences between the conditions and the traditions are of the utmost importance. The oppression of the Jew is not the same as that of the black man, nor as that of the colonised nations. Neither, by the way, is that of each black man with that of all black men. And, furnished with these ideas and with the common tools, it is up to the black to make their own inventory. We can only propose the questions: How does one characterize the contents of Negritude, or more exactly from now on, of each Negritude? If it is agreed, as I proposed, that Negritude is only the degree of conformity [and hence of normative deviation or non-conformity] of each black man to the collective personality of the group, one can see that this would be an essentially dynamic concept with several variables. What part will the negative and the positive aspects play each time? Will we be able to describe and to define a coefficient of Negritude in the way that we found the coefficient of Jewishness?¹⁶

Es reichte aus, [...] auf die Hypothese zu verweisen, dass es eine Ähnlichkeit in den Bedingungen der meisten unterdrückten Völker gibt [...] Natürlich beseitigen diese Parallelen nicht die spezifischen Bedeutungen jedes Wortes [das die Identifikation von Juden und Schwarzen beschreibt] und ihrer Inhalte, vor allem aus dem Grund, dass, jenseits der Ähnlichkeiten, die Differenzen zwischen Bedingungen und Traditionen von größter Bedeutung sind. Die Unterdrückung des Juden ist nicht die Unterdrückung des Schwarzen oder der kolonialisierten Nationen. Ebenso wenig ist die des einzelnen Schwarzen die aller Schwarzer. Ausgestattet mit diesen Überlegungen und den allgemeinen Werkzeugen obliegt es den Schwarzen, ihr eigenes Inventar zusammenzustellen. Wir können nur die Fragen vorschlagen: Wie charakterisieren wir die Inhalte der Negritude, oder, akkurater von heute an, jeder Negritude? Und wenn wir uns darauf verständigen, meinem Vorschlag zu folgen und zu sagen, dass Negritude nur der Grad der Konformität [und damit der normativen Abweichung oder Nicht-Konformität] des einzelnen Schwarzen in Bezug auf die kollektive Persönlichkeit der Gruppe ist, wird erkennbar, dass dies ein essenziell dynamisches Konzept mit mehreren Variablen ist. Welche Rolle werden die negativen und positiven Aspekte jeweils spielen? Werden wir in der Lage sein, einen Koeffizienten der Negritude so zu beschreiben und zu bestimmen, wie wir den Koeffizienten des Jüdischseins fanden?

Wittgensteinsche Anklänge finden sich auch in Memmis Unterscheidung von Minderheitengruppen, die auf der Ebene von Namen und Worten identifiziert werden, im Gegensatz zu Inhalten. Dies ist ein ungewöhnlicher Denkansatz in der Unterscheidung von Kultur als Ontologie und Kultur als imaginärer, semiotischer und ethischer Praxis im Austausch mit anderen definierenden und diversifizierenden Diskursen und Protokollen. An dieser Stelle führt Memmis Betonung der inter- und intrakulturellen Kommunikation zu einem Diskurs, der in der von mir entwickelten

¹⁶ Memmi (1968, S. 38).

Bedeutung interzessiv ist, insofern er auf eine politische und ethische Praxis verweist, die den Kulturen erlaubt, zu entdecken, was Zugehörigkeit zur Gemeinschaft (*belong-in-common*) bedeutet, ohne dass man notwendigerweise einander gleich ist; eher repräsentative Scheinsolidarität (*semblant solidarity*) als Identität. Durch das Sprachspiel des Benennens vermittelt Wittgenstein.¹⁷

Don't say that there must be something common to them all or they would not be called games [...] For if you look and see you will not see something common to all, but similarities, relationships [...].

Sag nicht, dass sie etwas gemeinsam haben müssen, damit sie Spiele genannt werden können [...] Denn wenn man hinsieht, entdeckt man nicht etwas, was sie alle gemeinsam haben, sondern Ähnlichkeiten, Bezüge [...].

Der Diskurs der ‚Familienähnlichkeit‘ basiert auf der Annahme der Ähnlichkeit oder von Parallelen der Unterdrückten - Juden, Schwarze, Kolonialisierte, Muslime - und bewegt sich in Richtung einer sich überschneidenden differenzierenden Bewegung innerhalb und zwischen diesen Gruppen. Es geht dabei um die Vermeidung identitaristischer oder essenzialistischer Äquivalenzen zwischen ihnen, denn, so Memmi,

... [the] oppression of the Jew is not the same as that of the black man [...] neither is that of each black man with that of all black men.¹⁸

... [die] Unterdrückung des Juden ist nicht die des Schwarzen, [...] noch [...] ist die des einzelnen Schwarzen die aller Schwarzer.

Die differenzierende Bewegung impliziert zugleich die differenzierenden Aspekte ‚Geschlecht‘ und ‚Generation‘ in der differenzierenden Betrachtung von Unterdrückung und Repräsentation schwarzer Männer und Frauen. Das heißt nicht, dass der Prozess der Differenzierung seine Quelle letztlich in der individuellen oder subjektiven Erfahrung sieht, die damit ontologische Autorität hätte. Memmis Sprachspiele mit der emanzipatorischen Identifikation erfolgen vorsichtig und kasuistisch. Er separiert jeden Aspekt des Benennens der Negritude oder des Judentums in einer Weise, die mit Wittgensteins Theorie von der Familienähnlichkeit in Einklang steht, die davon ausgeht,

a name only signifies what is an element of reality [...] we see component parts of something composite [...]. We see a whole which changes (*is destroyed*) while its component parts remain unchanged [...]. These are the materials from which we construct that picture of reality.¹⁹

¹⁷ Ludwig Wittgenstein in „Philosophical Investigations“ (1968, S. 59, 29).

¹⁸ Memmi, a.a.O.

¹⁹ Wittgenstein a.a.O.

[dass] ein Name nur ein Element der Realität bedeutet [...] wir sehen die zusammengefügte Teile eines Kompositums [...] Wir sehen das Ganze, was sich verändert (verändert wird), während seine Teile unverändert bleiben [...]. Dies sind die Stoffe, aus denen wir das Bild der Realität zusammenfügen.

Memmis Portraits produzieren eine Dynamik der Ähnlichkeit mit mehreren Variablen durch einen Prozess des Splittens; denn um Familienähnlichkeit zu erzielen, schreibt er,

it will be necessary to split the concept of Negritude, as I was obliged to split that of Judaism.²⁰

Es wird nötig sein, das Konzept der Negritude zu splitten, wie ich das des Judentums splitten musste.

Memmis Auflösung der Bindungen des ethnischen oder rassekonstruierten Seins - sei es Negritude oder Judentum - impliziert wiederum die Anerkennung des Scheidewegs oder der Achsen der Differenz, die es, durch Angst und Desorientierung, erlaubt, die Proximität der Differenz, die Nähe des Anderen zu sehen.

Das Splitten ist dabei nicht nur eine trockene, definitorische Übung, sozusagen linguistische Haarspalterei. Denn wenn die figurative Sprache für kulturelle Klischees, *Hate Speech*, den Kampf der Kulturen (*clash of civilizations*), gegen die sich die Politik der Differenz richtet, auch eine wichtige Rolle spielt, demonstriert Memmis Analyse der Sprache und des Diskurses doch, wie uns eine differenzierende Bewegung von der Frömmerei und den Vorschriften der Identitätspolitik befreien will. Memmi wird hier deutlich, wenn er sagt:

[D]espite its appearance, Negritude does not correspond to a racial community, but to a *community of condition*, which is a condition of oppression under the [mythical] pretext of race [...] the ethnic response of the black man to the ethnic accusation of the white. We find the same global and probably provisional response in most of the colonized who have grown into [...] pseudo ethnic solidarity to counter the ethnic contempt of the colonizer.²¹

Es mag anders erscheinen, doch Negritude entspricht nicht einer über die Rasse bestimmten Gemeinschaft, sondern einer konditionierten Gemeinschaft, die unter dem [mythischen] Vorwand der Rasse eine Bedingung der Unterdrückung konstituiert: die ethnische Reaktion des Schwarzen auf die ethnischen Anschuldigungen des Weißen. Wir entdecken die gleiche globale und vermutlich provisorische Reaktion bei den meisten Kolonialisierten, die in eine [...] pseudoethnische Solidarität hineingewachsen sind, um die ethnische Verachtung durch die Kolonialisierer zu bewältigen.

²⁰ Memmi in „Dominated Man“ (1968, S. 35).

²¹ Memmi (1968, S. 36).

Memmis Lieblingsprozedere der Gruppenidentifikation ist eine differenzierende Bewegung, die die Kulturen weder polarisiert noch totalisiert. Eine solche politische oder diskursive Bewegung erfordert einen doppelten Modus der Identifikation: einen „*coefficient of Jewishness or Negritude*“ - „Koeffizienten des Judentums oder der Negritude“. Das Maß der eigenen Identität als jüdisch oder schwarz, konstituiert über das kontinuierliche Aufblitzen des negativ-positiven Impulses der Identifikation - ein Pulsieren der Differenz in der Semiose der Identität oder Ähnlichkeit -, ermöglicht produktive Ambivalenz, eine sich selbst hinterfragende, selbstreflektierende Beziehung zur eigenen *Community*. Dieser Modus der Identifikation als Koeffizient einer konditionierten Gemeinschaft (*community of condition*) ermöglicht gleichberechtigte Beziehungen innerhalb und zwischen den Gemeinschaften -der Minderheit oder Mehrheit -, so dass es, wie Memmi schreibt, möglich wird, „*the false problems of all or nothing, of total acceptance or total rejection*“²² - „[...] über die falsche Fragestellung des Alles oder Nichts, totale Akzeptanz oder totale Ablehnung hinaus“ zu transzendieren.

Die differenzierende Bewegung führt das Subjekt der Minderheit über ‚totale Akzeptanz oder totale Ablehnung‘ hinaus und erlaubt zugleich eine als partielle Identifikation entstehende Form der Familienähnlichkeit der Minderheiten. Ein gemeinsames Gefühl kollektiven Handelns gegen das Leiden, doch aus ihm geboren, muss nicht im quasi-ontologischen Anspruch auf die Souveränität einer bestimmten *Causa* oder in einer primordialen im Klassen- oder Rassensubjekt verkörperten politischen Identität gründen. Was den einen als alter Hut erscheinen mag, wird heute wieder munter von denen vertreten, die uns davon überzeugen wollen, dass wir in einer Welt ‚nach der Theorie‘ leben, die uns zurück in die Lukacs’sche marxistische Zukunft führen wird, oder anderen, die davon überzeugt sind, dass unsere postkoloniale Zeit die Rückkehr eines unermesslichen Deleuzschen Imperiums erlebt!

Memmis Ansicht nach erteilt der Prozess der partiellen oder gesplitteten Identifikation dem Recht auf Souveränität einer Gruppe eine Absage, damit eine konditionierte Gemeinschaft aus mehreren Gruppen entstehen kann. Elaine Scarry argumentiert in ihrem Buch über Schönheit²³ ähnlich, wenn sie die Verdrängung oder Angrenzung des souveränen Subjekts im Angesicht des Objekts der Schönheit oder die Versuchungen der Gerechtigkeit beschreibt. Dies ist Teil einer Diskussion, die den hier vorgegebenen Rahmen sprengen würde, doch lassen Sie mich in diesem Zusammenhang einige Argumente nennen, die ich mir tendenziell, wenn auch aufrechtig, angeeignet habe. Freuds bahnbrechendes Kapitel über die *Identifikation in Gruppenpsychologie und die Analyse des Ego* beschreibt die Gruppenidentifikation mit mimetischen Begriffen als „Infektion oder Imitation“ - eine Art (An)Schein (*semblance*), in dem „*one ego has to perceive a significant analogy with another on one point*“²⁴ - „an einem bestimmten Punkt ein Ego eine signifikante Analogie mit einem anderen erkennen muss“, ein verbindender Punkt (*point of affiliation*), der nicht zu einem Einzelnen gehört, sondern eine intersubjektive Konstruktion ist, die durch

²² Memmi (1968, S. 38).

²³ Elaine Scarry (1999): „On Beauty and Being Just“. Princeton: Princeton University Press.

²⁴ Freud (1975, S. 136).

den Akt der Identifikation entsteht. Eine derartige Scheinbeziehung (*semblant relationship*) setzt nicht voraus, dass bereits Sympathie besteht, sagt Freud, sondern erfordert Identifikation/Affiliation, die an diesen einen Punkt gebunden ist. Die partielle Identifikation stellt den Beginn einer neuen Bindung dar: die Familienähnlichkeit der Gruppenidentifikation sozusagen. Damit ist der eine Punkt faktisch weder originär noch singulär, sondern Dreh- und Angelpunkt der partiellen Identifikation, die eine neue Bindung inauguriert, die eine kollektive ist, eine Bedingung der Gemeinschaft, ohne dass eine grundlegende Loyalität zu einem Ursprung, einer Ontologie, einer souveränen Differenz gefordert würde. Auch Margaret E. Keck und Katherine Sikkink beschreiben die zentrale und partielle Solidarität in ihrem Buch über NGOs und die internationale Zivilgesellschaft als eine Bindungsstruktur (*structure of affiliation*).²⁵ Die Scheinsolidarität darf nicht auf ein Modell einer gemeinsamen Subjektivität reduziert werden; denn es handelt sich nicht um

a restoration of an original identity or a neutralisation of differences in the equality of rights, but as the production of an equality without precedents or models, it achieves the complementary and reciprocal affiliation of ‚mutual‘ groups,

die Wiederherstellung der Originalidentität oder die Neutralisierung von Differenzen bei gleichen Rechten, sondern um die Produktion von Gleichheit/Gleichberechtigung ohne Präzedenzfall oder Modelle,

die, so Etienne Balibar, die komplementäre und reziproke Affiliation von Gruppen auf Gegenseitigkeit (*mutual groups*) hervorbringt.²⁶ Der vorliegende Fall - Differenzierung der Gleichheit, Diversifizierung der Freiheit - erinnert an einen Fadenstrang, der umso stärker ist, je mehr Fasern in ihm verwebt sind, während wir Faser um Faser in einem Wittgenstein'schen Gewebe knüpfen.

Das Problem der Scheinsolidarität hat, wie Sie sich erinnern werden, seine begriffliche und metaphorische Genealogie in meinen früheren Konzepten der proximativen Differenzen (*proximate differences*), der Archipelkulturen und, in jüngerer Zeit, des interzessiven Umgangs mit der Differenz. Vieles davon findet sich zusammengefasst in einem Aufsatz Memmis aus dem Jahr 1968. Er widmet sich hier den Fragen der globalen Ethik in Bezug auf das Leben der ‚Fremdarbeiter‘. Am Schluss seines Textes erörtert Memmi, was es bedeuten würde,

to arrive at rights and a morality which are actually universal; that is to say to consider the entire planet as a really single society.²⁷

Rechte und eine Moral zu erreichen, die tatsächlich universal wären; das heißt, den gesamten Planeten als wahrhaft eine Gesellschaft zu denken.

²⁵ Margaret E. Keck und Katherine Sikkink (1998): „Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics.“ New York: Cornell University Press.

²⁶ Etienne Balibar in „Subjection and Subjectivation“ (1994, S. 56).

²⁷ Memmi in „Dominated Man...“ (1968, S. 137).

Sein Beispiel ist der Fall des ‚Fremdarbeiters‘, dessen Name als Kompositum zweifellos umstritten und doch Zeichen der Scheinsolidarität ist. Mit einer gewissen kontrafaktischen Ironie und seiner Liebe zur Differenzierung fragt Memmi, ob es nicht das Beste wäre, den ‚Fremdarbeiter‘ schlicht als Teil des Proletariats zu behandeln und damit sein Fremdsein gänzlich zu leugnen. Seine doppelte Bürde - als rassistisch und ökonomisch diskriminierter Fremder und Arbeiter - wäre damit zumindest ein wenig leichter; er würde schlicht zum Arbeiter, mit gleichen Rechten und Pflichten.²⁸ Doch diese kategorische Reduktion auf die Klasse befriedigt uns nicht. Wenn der ‚Fremdarbeiter‘ kein ‚Fremder‘ mehr ist, kann durch die Intersektion oder Intervention des ‚Fremdseins‘ auch keine nicht-diskriminierende, multikulturelle oder kosmopolitische Gemeinschaft mehr entstehen, und die moralische Pflicht gegenüber dem unbekanntem Nächsten, der, wie Levinas sagen würde, dem Bewusstsein ständig anachronistisch präsent sein müsste, ginge verloren: „*Consciousness is always late for the rendezvous with the neighbour.*“ - „Das Bewusstsein kommt zum Rendezvous mit dem Nächsten immer zu spät.“²⁹

Warst du jemals selbst Fremder?, fragt Memmi seinen imaginären, ‚rassistischen‘ Gesprächspartner. *Glaubst du, du würdest jemals einer sein?* Dann erfolgt die Einsicht: Jeder ist immer potenziell ein Fremder. Es genügt, daran zu erinnern, dass Erniedrigung, Leiden und Revolte in unterschiedlichem Maß und in verschiedenen Formen das Schicksal der großen Mehrheit unter uns ist. Memmi appelliert mit der Frage nach der kontrafaktischen Entscheidung fantasievoll an die Freiheit: Glaubst du, du hättest dich dafür entschieden, Fremder zu sein, wenn du die Wahl gehabt hättest? Die Freiheit von Erniedrigung, Leiden, Rassismus lässt sich nicht als rein rhetorisch verwerfen. Eine derart kontrafaktische Rhetorik von der Freiheit als „wirksamer Kraft, um zu erreichen, was man erreichen möchte“, sagt Amartya Sen, „ist ein essenzieller Wert der Sprache und Idee der Freiheit“ (Sen 2006: 69).³⁰ Und genau hier wird die Rolle der kontrafaktischen Entscheidung relevant, ja zentral:

Being able to live as one *would* value, desire and choose is a contribution to one's freedom (and not just to one's well-being or agency achievement, though it is also that).³¹

Leben zu können, wie man es für wertvoll erachtete, wünschte und wählte, ist ein Beitrag zur eigenen Freiheit (nicht nur zum Wohlbefinden oder als Errungenschaft des Handelns, wenngleich es auch dies ist).

Die sprachliche Form des Kontrafaktischen - wie hätte man entschieden, hätte man die Wahl gehabt -, sagt Sen, „*fits into a broad, general concept of freedom, rather than having to be seen as invoking some peculiarly remote idea of freedom*“ - „[...] passt eher in ein umfassendes, allgemeines Konzept der Freiheit, als dass es als

²⁸ Memmi, a.a.O.

²⁹ Levinas (1987, S. 19).

³⁰ „[...] as an effective power to achieve what one would choose [...] is an essential value of the language and idea of freedom“ (Sen 2006, S. 68).

³¹ Sen a.a.O.

eine seltsam ferne Idee der Freiheit gesehen werden sollte [...]“³² Die interlokutiv erhobene Forderung nach Gleichheit/Gleichberechtigung - verkörpert im Fremden als Stichwort im Dialog - kommt an der Schnittstelle von rassistischer Diskriminierung und der Teilung in Klassen auf. Dies erfordert das Abwägen in beiden Fällen, denn sie beantworten sich gegenseitig, und eine Verbindung, die über Naturalisierung als Perspektive des Nationalvolks hinausgeht, sowie die Idee der Klassengleichheit und -gleichberechtigung (*class equality*), die die kulturelle oder *Gender*-Differenz des Fremden neutralisiert. Ein kontrafaktischer Diskurs des Rechts auf Gleichheit in Differenz drängt jetzt in Memmis imaginären Alltagsdialog in den Vordergrund. Eine konditionierte Gemeinschaft, gründend in der Scheinsolidarität, schält sich heraus.

Ob Memmi über die Perversion der kolonialen Machtverhältnisse oder, in seinem Aufsatz über Simone de Beauvoir, über die Komplexität der Geschlechterverhältnisse schreibt, immer ist er der Ansicht, dass es die Proximität oder Intimität der Differenz (*intimacy of difference*) ist - „*where so many groups, each jealous of its own physiognomy, live side by side*“ - „[...] in der so viele Gruppen, eifersüchtig ihre Physiognomie hütend, Seite an Seite leben“,³³ die die befähigenden, agonisierenden Bedingungen der Freiheit darstellt. Schein, oder das Gefühl für den Anderen (*fellow-feeling*), sind möglich, denn

the subject sees himself as others see him - which will enable him to support himself in a dual situation [...] of interlocution and intersubjectivity [...] within the fragile framework of the imaginary relation to the other, and it hangs on that very uncertainty.³⁴

das Subjekt sieht sich, wie andere es sehen, was ihm erlaubt, sich in einer doppelten Lage [...] in Interlokution und Intersubjektivität - innerhalb des fragilen Rahmens der erdachten Beziehung zum Anderen zu halten, und hängt genau an dieser Ungewissheit.

Dies ist, wie Sie sich erinnern werden, der Prozess, in dem das Splitten der jüdischen oder schwarzen Identität Familienähnlichkeit zulässt, die politische und andere als die eigenen Interessen umfasst und damit neue Bindungen generiert. Die Bedeutung der Schaffung einer intersubjektiven Sphäre findet sich sehr schön vermittelt durch Balibars Überzeugung,

the value of human agency arises from the fact that no one can be liberated or emancipated by others, although no one can liberate himself/herself without others.³⁵

sich der Wert des menschlichen Handelns aus der Tatsache ergibt, dass niemand von anderen befreit oder emanzipiert werden kann und sich doch niemand ohne andere befreien oder emanzipieren kann.

³² Sen, a.a.O.

³³ Memmi, a.a.O.

³⁴ Jacques Lacan in „The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis“ (1988, S. 181).

³⁵ Balibar (1994, S. 13).

Albert Memmi zwirbelt den Faden der Familienähnlichkeit noch weiter, bis er sich wie ein Strick um den Hals anfühlt und zwingt, sich mit dem eigenen diabolischen Zwilling auseinanderzusetzen. Der ethische Wert menschlichen Handelns, scheint Memmi sagen zu wollen, rührt von der Tatsache her, dass sich niemand befreien kann, ohne sich zugleich mit der schrecklichen, asymmetrischen Gemeinsamkeit (*commonality*) zu konfrontieren, für die die Edikte der Banalität des Bösen - Exklusion, Unterdrückung und Leiden - gelten. Denn die Macht ist so pervers, dass sie gebrochene Gegenseitigkeit (*mutilated mutuality*) fordert, und die Emanzipation bedingt, dass man in diesen gesprungenen Spiegel blickt, um die historische Entscheidung für Freiheit und Gerechtigkeit zu treffen. Will man die Grenzen und Schranken des Seite-an-Seite-Lebens überwinden, selbst in von grundlegenden Antagonismen geprägten Beziehungen, muss man sich einer scheinbar unmöglichen, doch unerlässlichen Wahrheit stellen:

„In other words, either [the oppressor] no longer recognises the [oppressed], or he no longer recognises himself.“

Dem wäre hinzuzufügen:

„Either the oppressed recognises the family likeness of others or she no longer recognises herself.“³⁶

Mit anderen Worten: Entweder erkennt [der Unterdrücker den Unterdrückten] nicht mehr, oder er erkennt sich selbst nicht mehr. [...]

Entweder erkennt die Unterdrückte die Familienähnlichkeit der Anderen, oder sie erkennt sich selbst nicht mehr.

Dies also sind die beunruhigenden Bedingungen des Schicksals der Freiheit, die ich Ihnen als zwischen Freund und Feind stehend referiert habe. Die Erschütterungen durch Krieg, Besatzung, Segregation und Vertreibung lassen mich dennoch mutig hoffen, dass eine Art Scheinsolidarität entstehen kann. In diesen Zeiten der Unruhe und Energie suche ich nach einem Zeichen der Proximität der Differenz, das schließlich ein Leben mit gemeinsamen Grenzen und kontrapunktischer Geschichte möglich macht. Unterdrückung und Zerstörung können Mauern und Grenzen niederreißen. Warum können diese Tore dann nicht auch in Zeiten des Friedens geöffnet bleiben und die Räume neu besiedelt werden? Gibt es keinen Platz für die Hoffnung? Erhebt sich keine Stimme in Fürsprache?

Ich fürchte, dass wir unseren Nachbarn in Feindschaft, in tödliche Umarmung getrieben, heute näher sind, als wir es je in Freundschaft waren. Doch die Tür zur Geschichte ist weder geöffnet noch geschlossen. Wir tragen gemeinsam die Verantwortung, zu entscheiden, was geschehen soll.

Übersetzung aus dem Englischen: Lilian-Astrid Geese

³⁶ Memmi, a.a.O.

Literaturverzeichnis

Agamben, Giorgio

2000 Means Without End: notes on politics. Minneapolis: University of Minnesota Press. [dt. Titel: Mittel ohne Zweck]

Balibar, Etienne

1994 Subjection and Subjectivation. In: Supposing the Subject, herausgegeben von Joan Copjec. London und New York: Verso.

Hannah Arendt, Hannah

1998 The Human Condition. Chicago: University of Chicago Press.

Foucault, Michel

2000 For an Ethic of Discomfort. Power: Essential Works of Foucault 1954 - 1984, herausgegeben von Ed. James D. Faubion. New York: the New Press.

Freud, Sigmund

1975 Group Psychology and the Analysis of the Ego. New York: W.W. Norton. [dt. Titel: Gruppenpsychologie und die Analyse des Ego]

Keck, Margaret E. und Katherine Sikkink

1998 Activists Beyond Borders: Advocacy Networks in International Politics. New York: Cornell University Press.

Lacan, Jacques

1988 The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis, herausgegeben von Jacques Alain Miller. Cambridge: Cambridge University Press. [dt. Titel: Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse]

Levinas, Emmanuel

1987 Collected Philosophical Papers. Boston: Nijhoff, Boston.

Memmi, Albert

1968 Dominated Man: notes toward a portrait. New York: Orion Press.

Merleau-Ponty, Maurice

1973 Adventures of the Dialectic. Evanston: Northwestern University Press.

Rüsen, Jörn

1993 Studies in Metahistory. Providence, RI: Berghahn Books.

Said, Edward

2004 Humanism and Democratic Criticism. New York: Columbia University Press.

Scarry, Elaine

1999 On Beauty and Being Just. Princeton: Princeton University Press.

Sen, Amartya

2006 Identity and Violence. New York: W.W. Norton. [dt. Titel: Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt]

Wittgenstein, Ludwig

1968 Philosophical Investigations. Oxford: Blackwell. [dt. Titel: Philosophische Untersuchungen]