

Fremd-Wahrnehmung : Unterscheidungsweisen und Definitionsmacht

Singer, Mona

1997

<https://doi.org/10.25595/902>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Singer, Mona: *Fremd-Wahrnehmung : Unterscheidungsweisen und Definitionsmacht*, in: Die Philosophin : Forum für feministische Theorie und Philosophie, Jg. 8 (1997) Nr. 15, 44-56. DOI: <https://doi.org/10.25595/902>.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Philosophy Documentation Center.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: <https://doi.org/10.5840/philosophin199781520>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en>

Mona Singer

Fremd-Wahrnehmung Unterscheidungsweisen und Definitionsmacht

„It must be odd to be a minority he was saying.
I looked around and I didn't see any.
So I said, Yeah, it must be.“

Mitsuye Yamada
(*Looking Out. Camp Notes and Other Poems*)

I.

Zu Beginn möchte ich eine Geschichte nacherzählen. Es ist eine Geschichte, in der verschiedenes angesprochen wird, worum es in dem folgenden Text gehen soll: um kollektive Identitäten und kulturelle Differenzen, um Identitätspolitik und Ausgrenzungen, um Übersetzungen und Positioniertheit.

Die Geschichte stammt von Elaine K. Chang, deren Eltern von Korea in die USA auswanderten. Es ist die Geschichte vom blauen Frosch¹:

In der US-amerikanischen asiatischen *community*, so Elaine K. Chang, werde sie als *Banane* – außen gelb und innen weiß („I am considered ashamed of my yellowness, insofar as I apparently aspire to master the language, culture and ideology of white people“) – oder, noch schlimmer, als *Banyukja* bezeichnet – als Koreanerin, die ihre Herkunft und ihre Sprache vergessen oder nie gekannt hat. Mit diesen Zu- und Beschreibungen könne sie sich nicht nur nicht identifizieren, sondern sie hätten vielmehr auch noch einen Entfremdungs- und Distanzierungseffekt. Wenn sie sich jedoch selbst benennen könnte, dann so Chang, würde sie zu ihrer Selbstbeschreibung keine weibliche und nicht einmal eine menschliche Identifikationsfigur heranziehen, sondern den blauen Frosch. Die Geschichte vom blauen Frosch war die Lieblingsgeschichte ihrer Kindheit, eine koreanische Geschichte, die ihr die Mutter wieder und immer wieder er-

¹ Chang, Elaine K., A Not-so-New Spelling of My Name: Notes Toward (and Against) a Politics of Equivocation, erscheint in: *Displacement. Cultural Identities in Question*, hrsg. von Bammer, Angelika, Bloomington, hier zitiert nach Trin T. Minh-ha, Other Than Myself/My Other Self, in: Robertson, George et al. (eds.), *Travellers' Tales. Narratives of Home and Displacement*, London and New York 1994, S. 19 f.

zählen mußte. Dieser blaue Frosch sagte und tat niemals das, was seine Mutter von ihm hören und haben wollte, sondern immer das Gegenteil. (Und mit jedem neuen Erzählen der Geschichte durch Changs Mutter wurden die Verweigerungen des Froschsohnes ungeheuerlicher). Und als die Froschmutter spürte, daß ihr Ende nahte, bat sie den Froschsohn, sie im Fluß zu begraben – im Bewußtsein, daß er immer das Gegenteil macht und sie dann dort begraben würde, wo sie begraben sein wollte, nämlich in der Erde. Aber als die Froschmutter tot war, packte den widerspenstigen Froschsohn in seiner Trauer die Reue ob seiner Bockigkeit, mit der er der Mutter das Leben schwer gemacht hatte, und reuevoll geht er daran, ihr den letzten Wunsch zu erfüllen: Er begräbt sie im Fluß. Und jedesmal wenn es regnet, weint er, weil er fürchtet, ihr toter Körper könnte weggeschwemmt werden.

Als Elaine Chang nun erwachsen war, fragte sie ihre Mutter, ob sie sich an die Geschichte vom blauen Frosch erinnere. Die Mutter war verwirrt und wußte nicht, von welcher Geschichte die Rede sein sollte. Die Tochter rekapitulierte kurz und es stellte sich heraus, daß der „blaue“ Frosch ein Übersetzungsfehler war: Die Mutter war des Englischen zu dieser Zeit noch nicht so mächtig gewesen und hatte die Farben verwechselt. Die Tochter war wie vor den Kopf gestoßen: Der Held der koreanischen Geschichte war nur ein ganz normaler grüner Frosch, so gewöhnlich, wie die richtige Hautfarbe und die richtige Sprache am entsprechenden Ort. Ein Fehler in der Übersetzung, das vermeintliche Blau, das die Außenseiterrolle des Frosches unterstreicht, hatte für die Tochter von ImmigrantInnen die Geschichte für das Verhältnis zur Mutter und zur Muttersprache, zur Sprache der Mutter, identifikationsmächtig werden lassen. Heute, so Chang, würde sie gerade diesen *übersetzten blauen* Frosch, das (Zusatz)Produkt kultureller und sprachlicher Grenzüberschreitungen im Verhältnis von Mutter, Kind und Sprache, als Identifikationsfigur nehmen. Und am Ende ihrer Geschichte fragt Elaine Chang: „Haben blaue Frösche einen Platz im akademischen Diskurs“?

II.

Sozial zu existieren heißt immer auch, wahrgenommen zu werden und zwar als distinkt wahrgenommen zu werden. Jede Identifikation ist ein Akt der Unterscheidung und der Grenzziehung und damit aber auch immer schon unlösbar mit dem, wovon sie sich absetzen will, verbunden. Identitäten vermitteln sich durch Differenzen, durch Erzählungen und Repräsentationen. Bei Fragen der Identität geht es sowohl um das Wahrgenommen-Werden, als auch um die eigenen Weisen der Wahrnehmung, um Selbst- und Fremdbilder.

In den Selbst- und Fremdbezeichnungen artikuliert sich die Identität einer Person und ihre Beziehung zu anderen. Im Gebrauch der Ausdrücke kann (im Fall eines Dialogs mit anderen) oder könnte (im Fall eines Monologs über andere) Übereinstimmung herrschen, oder aber man verwendet für die anderen Ausdrücke, die jene nicht akzeptieren könnten. D. h. „im einen Fall ist die gegenseitige Anerkennung impliziert, im anderen fließt eine abschätzige Bedeutung in die Bezeichnung ein, so daß sich die Gegenseite wohl angesprochen, aber nicht anerkannt finden kann“². Solche „nur einseitig verwendbare, auf ungleiche Weise konträre Zuordnungen“ bezeichnet Reinhart Koselleck als „asymmetrisch“. Diskriminierende Klassifikationen von Menschen sind demnach unter anderem daran zu erkennen, daß sie asymmetrische Zuordnungen sind, d. h. sie zeichnen sich dadurch aus, daß sie nur einseitig verwendet werden und verwendbar sind, weil die Angesprochenen sich nicht damit identifizieren. Daher möchte ich hier zunächst festhalten, daß *sich das Monologisieren über andere aus sich heraus gar nicht von einem Diskriminierungsverdacht befreien kann*.

Bezogen auf Kollektive sind Asymmetrien in den Selbst- und Fremdbezeichnungen mit der spezifisch historischen und politischen Definitionsmacht und Unterscheidungsgewalt in Zusammenhang zu bringen. Antworten auf die Frage, was jeweils *konkret* Andere zu sozial Ausgegrenzten macht, können daher nur in dichten Beschreibungen spezifischer historischer, politischer, ökonomischer Kontexte zum Vorschein kommen. Denn sowohl das Vertraute als auch das Unvertraute werden sozial erzeugt, und darum sind Ausgrenzungen soziale Phänomene, die strukturell mit der Definitionsmacht und Unterscheidungsgewalt in bezug auf kollektive Identitäten verbunden sind. Kämpfe um kollektive Identitäten manifestieren sich in Klassifizierungskämpfen und Grenzziehungen, in Kämpfen um die Macht über das Kennen und Anerkennen, um die Durchsetzung von Wahrnehmungskategorien und Unterscheidungsweisen.

Eine aktuelle Form des Klassifizierungskampfes im Hinblick auf die Einheit von sozialen Gruppen ist die Frage nach deren kultureller Identität. Einerseits wird vor allem von Seiten postmoderner und postkolonialer TheoretikerInnen die Aufmerksamkeit gegenüber kulturellen Differenzen gefordert und als eurozentrismus-, universalismuskritisch und emanzipatorisch verstanden.

² Vgl. Koselleck, Reinhart, Zur historisch-politischen Semantik asymmetrischer Gegenbegriffe, in: Jeismann, Michael/Ritter, Henning, *Grenzfälle. Über neuen und alten Nationalismus*, Leipzig 1993, S. 175.

Andererseits aber wird das Sprechen über kulturelle Identität nachgerade als das Gegenteil gefaßt: als ausgrenzend, als essentialisierend und rassismusverdächtig. Vom „Kampf der Kulturen“ ist sogar die Rede.³ In solchen Sprechweisen wird eine Vorstellung von kulturellen Unterschieden vermittelt, durch die Kulturen als irreduzible Substanzen erscheinen, als inkonvertibel und konflikträchtig wegen ihrer Irreduzierbarkeit. Damit werden aber nicht nur Beschreibungen von „Realitäten“ angeboten, sondern es wird auch dazu beigetragen, ein ganz bestimmtes Konzept von kulturellen Unterschieden – nämlich ein ausgrenzendes – gesellschaftlich wirksam zu machen und *festzuschreiben*. Denn auch der wissenschaftliche Diskurs, ob er nun beschreibend-neutral oder programmatisch-parteilich auftritt, ist politisch und Teil der Klassifizierungskämpfe.

Im folgenden möchte ich daher versuchen, kulturelle Identität ins Verhältnis zu setzen: zu theoretischen Diskursen und zu der Positioniertheit der theoretischen Rede. Und ich möchte vorausschicken, daß dieser Text von einer Position aus geschrieben ist, die mit der Behauptung sympathisiert, daß moderne Identitäten widersprüchlich, zerstreut und dezentriert sind, und mit dem Interesse nach der Frage, welche Konsequenzen diese Behauptung für eine feministische und anti-rassistische Politik haben könnte.

III.

In der gegenwärtigen Anti-Rassismus Diskussion wird von einigen AutorInnen die Rede von kulturellen Differenzen unter Neorassismus-Verdacht gestellt: In den rassistischen Argumentationen habe ein Paradigmenwechsel stattgefunden. Das Konzept der *Biologisierung* werde durch das der *Kulturalisierung* ersetzt, der Begriff der *Rasse* durch den Begriff der *Ethnizität* oder der *kulturellen Identität* und die Vorstellung von *interrassischen Ungleichheiten* durch die Vorstellung von *interkulturellen Differenzen*. An die Stelle der biologischen

³ So behauptet beispielsweise der derzeit vielzitierte Samuel P. Huntington, daß nicht ökonomische oder ideologische Gegensätze, sondern kulturelle Unterschiede die Ursachen für künftige Kriege sein werden. Rund um den Globus zeige sich bei allen Gesellschaften der Wunsch nach kultureller Identität und entsprechender Abgrenzung. Die Menschen heute, so Huntington, streiten für ihren Glauben, identifizieren sich mit ihrer Kultur und können sich gegen andere Kulturen letztlich immer nur mit Gewalt behaupten. (Vgl. Huntington, Samuel P., *Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München 1996.)

rassistischen Argumentation würde nun als funktionales Äquivalent die Rede von einer zu bewahrenden *kulturellen Differenz* treten.

Als besonders scharfer Kritiker einer positiven Konzeption von kulturellen Differenzen tritt der Philosoph André Taguieff auf. Der differentialistische Rassismus lasse sich von einer „ideologischen Bastelei“ ableiten, die auf zwei wesentlichen Schritten beruhe: „einer Verteidigung *kultureller Identitäten* und einer *Verherrlichung (éloge) der Differenz*“.⁴ Taguieff kritisiert in diesem Zusammenhang vor allem kulturelrelativistische und postmoderne Ansätze, die das „Lob der Differenz“ angestimmt hätten, das nun von der Neuen Rechten als Forderung nach einem „Recht auf Differenz“ gegen potentielle EinwanderInnen gewendet werde. AdressatInnen seiner Angriffe sind aber auch jene, die einen antiimperialistisch motivierten „differentialistischen Dritte-Welt-Standpunkt“ einnehmen, indem sie „den Spieß umdrehen“ und nun den Okzident als Angeklagten „essentialisieren“: Rassismus werde über weite Strecken mit Universalismus und dieser wiederum mit Imperialismus assoziiert, das Nicht-Identische, der Fremde, der Andere idealisiert.

Die Frage ist aber nun, *wer* hier jeweils von kulturellen Differenzen zum Zweck der Ausgrenzung spricht. Die Forderungen nach einem Recht auf Differenz, die von Taguieff kritisiert werden, gehen vornehmlich von Angehörigen der westlichen Industrieländer aus, die sich mit einer solchen Argumentation gegen EinwanderInnen abgrenzen wollen.⁵ Denn der neue Rassismus, so Étienne Balibar, ist ein Rassismus der Epoche der „Entkolonialisierung“, in der sich die Richtung der Bevölkerungsbewegung zwischen den alten Kolonien und den alten „Mutter“ländern umkehrt. Mit diesem differentialistischen Rassismus bringen Taguieff und andere Verteidiger des Universalismus⁶ aber auch jene westlichen KulturanthropologInnen in Zusammenhang, die auf die Anerkennung der Polyphonie, der Unterschiedlichkeit und Gleichwertigkeit der Kulturen verweisen⁷ und damit, so Taguieff, das „schöne Glitzern der

⁴ Taguieff, Pierre-André, Die ideologischen Metamorphosen des Rassismus und die Krise des Antirassismus, in: Bielefeld, Uli (Hg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt?* Hamburg 1991.

⁵ „Wir haben nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, unsere nationale Persönlichkeit und auch unser Recht auf Differenz zu verteidigen.“ (Jean-Marie Le Pen, zitiert nach Taguieff, a. a. O., S. 250.)

⁶ Z. B. Finkielkraut, Alain, *Die Niederlage des Denkens*, Reinbek bei Hamburg 1989.

⁷ Wie zum Beispiel Claude Lévi-Strauss. Dieser hat im Auftrag der UNESCO 1951 einen Text mit dem Titel *Rasse und Geschichte* (in: *Strukturelle Anthropologie II*, Frankfurt/Main 1975) verfaßt. In diesem Text spricht Lévi-Strauss zunächst dem Begriff „Rasse“ jeglichen wissenschaftlichen Wert ab, fügt jedoch hinzu, daß die Bekämpfung der Biologisierung von Unterschieden alleine nicht ausreichend sei: Man müsse auch die Hierarchisierung

Differenz“ mit wissenschaftlichen Referenzen verbrämt hätten. Der anthropologische Kulturalismus, der sich hier neuerdings in den Dienst des Gedankens, „Kulturvermischungen“ seien etwas Schädliches, gestellt sieht, hat aber, wie Balibar dagegen unterstreicht, mit seiner Orientierung auf die Anerkennung der Unterschiedlichkeit und Gleichwertigkeit der Kulturen dem humanistischen und kosmopolitischen Antirassismus der Nachkriegszeit den größten Teil seiner Argumente geliefert und damit einen wesentlichen Beitrag zum Kampf gegen bestimmte, auf Uniformierung hinwirkende Formen des Imperialismus geleistet.⁸

Soweit Taguieff mit seiner Kritik des „Rechts auf Differenz“ das *Recht der Stärkeren* meint, soweit stimme ich ihm in seiner Kritik zu. Nicht aber darin, daß ein positives Konzept von kultureller Differenz nicht denkbar wäre. Wesentlich dabei ist die Frage, wie kulturelle Identität definiert wird und wer darüber in welchem Kontext aus welcher Position heraus spricht. Bezeichnend für Taguieffs Kritik ist, daß die Differenzkonzepte derer, die ausgegrenzt werden, in seiner universalistisch motivierten Kritik nicht zur Sprache kommen.⁹

IV.

Eine Konzeption von kultureller Identität, die auf jegliche Ursprungsphantasien verzichtet, hat unter anderem Stuart Hall entwickelt. Hall ist der Ansicht, daß weder der Begriff der kulturellen Identität noch der der Ethnizität aufgegeben werden muß, um den Kampf für Emanzipation führen zu können. Es gibt, so Hall, mindestens zwei unterschiedliche Wege, kulturelle Identität zu bedenken. Der eine Weg ist der, kulturelle Identität zu essentialisieren, d. h.

dieser Unterschiede bekämpfen. Diese Hierarchisierung sei in dem Fortschrittsmodell gegründet, wie es die Aufklärung installiert habe. In einem Stufenmodell des zivilisatorischen Fortschritts wurde die Vielfalt der Kulturen hierarchisiert, und an dessen Spitze haben sich die europäischen Aufklärer selbst gesetzt. Und damit hätten sie ihr eigenes Denken zum Vorbild und ihre eigenen Ansprüche zu universalen gemacht. Die Vorstellung von einem linearen zivilisatorischen Fortschreiten, das die Menschen in Angehörige zurückgebliebener und hochentwickelter Kulturen einteile, sei darum aus wissenschaftlichen und moralischen Gründen ebenso zu verabschieden, wie die Einteilung der Menschen in Rassen.

⁸ Vgl. Balibar, Étienne, Gibt es einen neuen Rassismus? in: *Das Argument*, 31. Jg. (Mai/Juni 1989), Heft 3, S. 373.

⁹ Taguieff erwähnt einzig Franz Fanon, der seines Erachtens einen schwarzen Gegenrassismus vertritt: die letzten werden die ersten sein, die Verdammten die Auserwählten.

von der Vorstellung einer gemeinsamen Kultur auszugehen, „eines kollektiven ‚einzig wahren Selbst‘, das Menschen mit einer gemeinsamen Geschichte und einer gemeinsamen Abstammung teilen“. Nach dieser Definition würden unsere kulturellen Identitäten die gemeinsamen historischen Erfahrungen und die gemeinsam genutzten kulturellen Codes reflektieren, „die uns als ‚einem Volk‘, unabhängig von den sich verändernden Spannungen und Wechselfällen in unserer aktuellen Geschichte einen stabilen, gleichbleibenden und dauerhaften Referenz- und Bedeutungsrahmen zur Verfügung stellen.“¹⁰

Werden Differenzen jedoch nicht essentialistisch, sondern als Verhältnisse und Beziehungen gefaßt, dann hat man auch ein anderes Verständnis von Identität: dann sind kulturelle Identitäten „ebenso eine Frage des ‚Werdens‘ wie des ‚Seins‘“, gehören ebenso zur Zukunft wie zur Vergangenheit, haben Ausgangspunkte und Geschichten und sind weit davon entfernt, in einer wesenhaften Vergangenheit für immer fixiert zu sein, sondern sie sind „dem permanenten ‚Spiel‘ von Geschichte, Kultur und Macht unterworfen“.

Diese Vorstellung von kultureller Positioniertheit¹¹ verweist darauf, daß wir es sind, die kollektive Geschichten hören und weitererzählen, produzieren und reproduzieren und daß demnach diese Geschichten nicht etwas sind, das es bloß zu entdecken oder aufzudecken gilt, sondern daß der Blick zurück immer schon unauflösbar die Gegenwart mit der Vergangenheit, Fakten mit Interessen, Erkenntnis mit Macht verstrickt. Kulturelle Identität ist demnach auch kein „bloßes Trugbild“, keine willkürliche Konstruktion, keine subjektive Erfindung, sondern vielmehr etwas Reales – sie hat ihre Geschichten, und *Geschichten haben ihre realen, materiellen und symbolischen Effekte*.

Identitäten sind „die Namen, die wir unterschiedlichen Verhältnissen geben, durch die wir positioniert sind, und durch die wir uns selbst anhand von Erzählungen über die Vergangenheit positionieren“, sie sind die „instabilen Identifikationspunkte oder Nahtstellen, die innerhalb der Diskurse über Geschichte und Kultur gebildet werden. Kein Wesen, sondern eine Positionie-

¹⁰ Hall, Stuart, *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, hrsg. von U. Mehlem et al., Hamburg 1994, S. 27.

¹¹ Vgl. dazu die feministische wissenschaftstheoretische Auseinandersetzung zu „situiertem Wissen“ u. a. bei Haraway, Donna, *Situierendes Wissen. Die Wissenschaftsfrage im Feminismus und das Privileg einer partialen Perspektive*, in: diess., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, hrsg. v. C. Hammer und I. Stieß, Frankfurt a. M.–New York 1995; Harding, Sandra, „Strong Objectivity“ and Socially Situated Knowledge, in: diess., *Whose Science? Whose Knowledge? Thinking from Women's Lives*, Buckingham 1991.

rung. Daher gibt es immer eine Identitätspolitik, eine Politik der Positionierung.“¹²

Ein häufiger Einwand gegen das Konzept der kulturellen Identität besteht darin, daß dieser Diskurs dazu diene, die Unterschiede *innerhalb* dieser imaginierten Gemeinschaft zu verschleiern und zu verdecken. Kulturelle Identität und Positioniertheit ist aber nun keineswegs so vorzustellen, daß diejenigen, die vorgeblich der gleichen Kultur angehören, auch bezogen auf soziale Hierarchien gleiche Positionen einnehmen. Die als verschiedene Kulturen gefaßten Einheiten, welche gemeinsamen Merkmale auch immer zu ihrer Repräsentation herangezogen werden, sind sozial differenziert und hierarchisiert und jede Kultur ist demnach ein bewegtes Machtfeld.¹³ Als Individuen sind wir in verschiedene Arten von Identitätspolitik verstrickt und sind so in und durch multiplikative(n) Beziehungen positioniert. Eine Politik, die das in Rechnung stellt, besteht darin, anzuerkennen, daß Identitäten nicht gleich bleiben, daß sie widersprüchlich sind und uns zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Kontexten unterschiedlich situieren.

Aber auch im Verhältnis zu anderen kulturellen Einheiten sind Kulturen keine abgeschlossenen, homogenen Gebilde. Kulturelle Selbst- und Fremdbilder kommen in Beziehungen und durch Abgrenzungsprozesse zustande, das heißt in und durch Verhältnisse, die immer auch Macht- und Herrschaftsverhältnisse sind. Insofern können allein dadurch die kulturellen Unterschiede nicht als inkonvertibel angesehen werden. So läßt sich die Vorstellung von unterschiedlich territorialisierbaren Kulturen nicht von der Geopolitik des Kolonialismus trennen.¹⁴ Für das koloniale Management, so Edward Said, sei

¹² Hall, a. a. O., S. 30; vgl. ebenso ders., Who Needs Identity? in: Hall, Stuart/du Gay, Paul (eds.), *Questions of Cultural Identity*, London–Thousands Oaks (Ca.)–New Delhi 1996.

¹³ Heute wird in den Kulturanalysen unterschiedlicher disziplinärer Herkunft (Kulturanthropologie, Kultursoziologie etc.) zunehmend von einem Begriff von Kultur ausgegangen, der Kultur nicht mehr mit Kohärenz, Integration und Konsens assoziiert, sondern Kultur wird als bewegtes Feld verstanden, in dem Macht produziert und um sie gekämpft wird. Ein solches wissenschaftliches Feld sind z. B. die *cultural studies*. Vgl. dazu beispielsweise Grossberg, Lawrence et al. (ed.), *Cultural Studies*, New York–London 1992.

¹⁴ Man denke dabei an die Erschaffung von Nationalstaaten in der sogenannten Dritten Welt durch die Kolonialmächte. In Kombination mit neuen Landkarten und politischen Grenzziehungen wurden auch die BewohnerInnen neu klassifiziert. Die Klassifikationen wurden territorial zugeschnitten, um die formale Topographie der neuen Landkarten demographisch aufzufüllen. Viele neue Namen für Völker entstanden so aufgrund kolonialer Landkarten und einer entsprechenden Demographie. Wie solchermaßen neue Grenzen gezogen wurden und damit neue kulturelle und politische Kontexte geschaffen wurden, illustriert sehr aufschlußreich Benedict Anderson am Beispiel von Südostasien (Die Erschaffung der Nation durch den Kolonialstaat, in: *Das Argument*, 33. Jg., (März/April 1991), Heft 2, S. 197–211).

die Aufteilung der Welt in geographisch abgrenzbare Kulturen vielmehr ein wichtiges Herrschaftsinstrument gewesen. Die „westliche“ Kultur sei mit „nicht-westlichen“ Kulturen, von denen sie sich abzugrenzen trachtet, durch die imperiale (Definitions-)Macht und (Unterscheidungs-)Gewalt vielschichtig verbunden und verwoben. Die imperialen Erfahrungen verbinden die Kulturen dieser Welt und darum sind weder die westlichen Identitätsbilder ohne ihre Gegenbilder der Dritten Welt zu verstehen, noch kann man die kulturelle Entwicklung in den nicht-westlichen Ländern unabhängig von imperialen Kontakten und Konfrontationen erörtern.¹⁵

Vor dem Hintergrund der imperialistischen, eurozentristischen und rassistischen Geschichte/n ist daher die Frage, wie kulturelle Identität konzeptualisiert wird, eine „höchst politische“ Frage. Differenzen sind weder für immer festgeschrieben, noch sind sie ein endloses Spiel, für das niemand verantwortlich ist. Sie sind vielmehr geschichtlich und wir müssen sie als solche rekonstruieren.

Zusammenfassend möchte ich festhalten, daß eine Konzeption von kultureller Identität dann ausgrenzend ist, wenn sie essentialistisch argumentiert wird, d. h. 1) wenn sie so verhandelt wird, als ob sie *per se* existieren würde und damit geschichtslos wäre; 2) wenn Kulturen wie abgeschlossene, eindeutige, homogene Bedeutungsfelder verstanden werden und nicht als permanente Übersetzungen (ob es abgeschlossene kulturelle Gebilde jemals in der eindeutigen homogenen Form gegeben hat, wie es manche Kulturrelativisten nahelegen, sei einmal dahingestellt, heute jedenfalls, vor dem Hintergrund des Imperialismus und der Globalisierungsprozesse, kann kein „hermeneutischer Monismus der Bedeutung mehr behauptet werden“¹⁶); 3) wenn kulturelle Identität als außerhalb von Geschlechter, Klassen- und politischen Machtverhältnissen gefaßt wird und nicht als spezifische historische Geschichte und lokale Formation derselben; 4) und wenn die Individuen darauf reduziert werden oder sich darauf reduzieren, diese Identität exklusiv zu repräsentieren.

V.

In der feministischen Diskussion ist in den letzten Jahren die Aufmerksamkeit gegenüber kulturellen Differenzen massiv eingefordert worden. Dies hat zu

¹⁵ Vgl. Said, Edward W., *Kultur und Imperialismus*, Frankfurt a. M. 1994.

¹⁶ Vgl. Benhabib, Seyla, *Feminismus und Postmoderne. Ein prekäres Bündnis*, in: Benhabib, Seyla/Butler, Judith/Cornell, Drucilla/Fraser, Nancy, *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne in der Gegenwart*, Frankfurt a. M. 1993.

einer kritischen Selbstanwendung des Paradigmas der Situiertheit auf feministische Forschung selbst geführt. Die Kritik, die feministische Theorie sei vorzüglich eine Theorie weißer Mittelstandsfrauen, wurde von Frauen formuliert, die sich in den feministischen Theorien nicht als Subjekte wiederfanden. Im Kontext der Diskussion um den Skeptizismus gegenüber dem Geschlecht als zentraler analytischer Kategorie und um die Forderung nach den Aufmerksamkeiten gegenüber den Unterschieden zwischen Frauen gibt es aber auch kritische Stimmen. In Frage gestellt wird, ob mit diesem Blick auf Differenzen der Feminismus sich nicht dezentriert und damit politikunfähig wird. In diesem Sinn problematisiert zum Beispiel Cornelia Klinger die postmodern-dekonstruktivistischen und postkolonial-multikulturellen Ansätze und stellt fest: Keine seriöse feministische Diskussion komme heute mehr „ohne Hinweis auf Differenzen zwischen Frauen bzw. auf die Bedeutung anderer gesellschaftlicher und diskursiver Scheidelinien des Geschlechts, also auf Rasse, Klasse, sexuelle Orientierung usw. aus.“¹⁷ Erstaunlich rasch seien viele Feministinnen bereit, die Relativität, die kulturelle und historische Bedingtheit und Begrenztheit ihres eigenen Projekts einzugestehen. Ähnlich auch Susan Bordo, die fragt: „... just how many axes can one include and still preserve analytical focus or argument“?¹⁸

Dagegen möchte ich jedoch einwenden, daß das Zusammenbringen von kulturellen Differenzen und Geschlecht nicht bedeutet, daß man nun vor lauter Differenzen keine Geschlechterhierarchie mehr sieht. Das ist dann nicht der Fall, wenn wir kulturelle Identität als die Ebene kollektiver Werte, Normen, Symbole und Praktiken verstehen, innerhalb derer sich jeweils bestimmte Geschlechterbeziehungen, Klassenstrukturen, sowie politische und historische Verhältnisse, konfliktreich manifestieren. Insofern geht es keineswegs um ein verharmlosendes Konzept von „Multikulturalität“ im Sinne einer folkloristischen Partikularität und Polyvalenz, das das Unterscheiden beliebig macht und damit das Urteilen über Diskriminierungen außer Kraft setzt, sondern um ein Konzept von kulturellen Differenzen, in dem die Unterschiedlichkeiten von spezifischen Macht- und Herrschaftsverhältnissen zur Sprache kommen.¹⁹ So

¹⁷ Klinger, Cornelia, Über neuere Tendenzen in der Theorie der Geschlechterdifferenz, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 43 (1995), S. 803.

¹⁸ Bordo, Susan, Feminism, Postmodernism, and Gender-Scepticism, in: Nicholson, Linda J. (ed.), *Feminism/Postmodernism*, New York–London 1990, S. 139.

¹⁹ Denn wie es Madan Sarup auf den Punkt bringt: „Capital moves about the globe and creates a hierarchy of places“. (Sarup, Madan, Home and Identity, in: Robertson, George et al. (eds.), a. a. O., S. 96).

gesehen könnte es dann in den feministischen Analysen darum gehen, Diversitäten nicht durch die Benennung von Differenzen aufzusummieren, sondern jeweils kontextuell analytisch zu gewichten, in welcher spezifischen Zusammensetzung identitätsstiftende Dimensionen wirkmächtig sind. Oder wie es Cornelia Klinger fordert: Nicht die Differenzen zwischen Frauen als Frauen gilt es vor den Blick zu bringen, sondern die Differenzen und Interpendenzen zwischen den verschiedenen Kategorien.²⁰ Brigitte Kossek spricht in diesem Zusammenhang von der Notwendigkeit, „Durchkreuzungsansätze“ zu entwickeln, die sichtbar machen, daß „Macht und Unterordnung keine sich gegenseitig ausschließenden Positionen von Frauen darstellen“.²¹

Voraussetzung dafür, daß der feministische Diskurs nicht selbst ausgrenzend verfährt und eine „diskursive Kolonisierung“ betreibt, wie Chandra T. Mohanty²² am Beispiel der Konstruktion der „Dritte-Welt-Frau“ ausführt, wäre, daß man Vergleiche anstellt und theorie(und wissenschafts-)politische und politisch praktische Möglichkeiten schafft, um diese unterschiedlichen identitären Relevanzstrukturen zur Sprache bringen zu können. Solange so viele vom Diskurs ausgeschlossen sind, kann die Rede von kulturellen Differenzen bloß ein Versprechen, ein (Rück-)Verweis auf den Ort sein, von dem aus wir sprechen: ein *Ausweisen der Positioniertheit der eigenen Rede*. Die Differenzierungen können dann nur als *Relativierungen* zustande kommen, und zwar durch In-Beziehung-Setzen und Übersetzen.

Wann die Benennung von Differenzen dazu führt, Identität über Differenzen wahrzunehmen, und wann dazu, Identität festzuschreiben, bleibt nicht nur für die Fremdbezeichnungen eine schwierige Frage, sondern auch für die Selbstbezeichnungen. Das verdeutlicht Trinh T. Minh-ha, wenn sie einerseits schreibt: „Wohin sie auch immer geht, muß sie ihre Identitätspapiere vorweisen. Auf welcher Seite steht sie? (Wofür hast du dich eingesetzt? ...) Wohin gehört sie (politisch, ökonomisch)? Wem schenkt sie ihre Loyalität (sexuell, ethisch, beruflich)? Wenn sie im Zentrum angetroffen wird, wird sie nur allzu rasch daran erinnert, daß sie den dauerhaften Status einer ‚Gastarbeiterin‘, einer ‚Migrantin‘ oder einer ‚zeitweiligen Besucherin‘ hat – einen

²⁰ Klinger, a. a. O., S. 813.

²¹ Vgl. Kossek, Brigitte, *Rassismen & Feminismen*, in: Fuchs, Brigitte/Habinger, Gabriele (Hg.), *Rassismen & Feminismen. Differenzen, Machtverhältnisse und Solidarität zwischen Frauen*, Wien 1996, S. 14.

²² Mohanty, Chandra Talpade, *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in: Williams, Patrick/Chrisman Laura (eds.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, New York–London–Toronto–Sydney–Tokyo–Singapore 1994.

Status, der zur Aufrechterhaltung der zentralen Macht notwendig ist. ‚Was ist mit einem konkreten Beispiel aus Ihrer eigenen Kultur?‘ ‚Können Sie uns erzählen, wie das ist in ... (ihrem Land)?‘ – ... Oft können sie ihr, die *als*, nur *als* spricht, nur zuhören, weil Differenzen so weiterhin konsumierbar bleiben. Nicht Fremde, aber fremd.“²³ Und wenn sie andererseits zu bedenken gibt: „Die Frage, wann sich jemand (etwa in Begriffen der Ethnizität, des Alters, der Klassenzugehörigkeit, des Geschlechts oder der Sexualität) ‚markieren‘ und wann sich jemand solchen Markierungen entschieden widersetzen sollte, bleibt weiterhin eine Herausforderung. Antworten auf diese Frage bleiben an spezifische Orte, Zusammenhänge, Umstände sowie an die Geschichte des Subjekts in einem bestimmten Augenblick gebunden. Positionierungen befinden sich in einem radikalen Übergang und sind beweglich. Sie bilden notwendige, wenn auch willkürliche Endpunkte, die politische Aktionen und eine kulturelle Praxis möglich machen.“²⁴

VI.

Das Problem der kulturellen Identität stellt sich vor allem für „übersetzte Menschen“ (S. Rushdie), für Menschen, die Grenzen überschreiten, die in verschiedenen Kontexten situiert sind.²⁵ Würde man auf die Thematisierung von kulturellen Identitäten aus Furcht davor, daß damit wieder Ausgrenzung legitimiert werde, oder daß man dann nur mehr kulturrelativistisch kleine Geschichten erzählen könnte, verzichten, dann stellt sich die Frage, wie anhand von Identitätsachsen, wie etwa Geschlecht, Klasse, sexuelle Orientierung oder Alter, Erfahrungen von Fremdheit, von Heimatlosigkeit und von Übersetzungsproblemen (im metaphorischen und direkten Sinn), wie sie von MigrantenInnen, Exilierten, Flüchtlingen beschrieben werden, verstanden werden könnten. Ein biologistisch argumentierender Rassismus ist ebenso wie ein kulturali-

²³ Trinh T. Minh-ha, Über zulässige Grenzen: Die Politik der Identität und Differenz, in: Fuchs, Brigitte/Habinger, Gabriele (Hg.), a. a. O., S. 151.

²⁴ Ebd., S. 156.

²⁵ Zygmunt Bauman thematisiert Identitätsfragen als Verlusterfahrungen: „One thinks of identity whenever one is not sure of where one belongs; that is, one is not sure how to place oneself among the evident variety of behavioural styles and patterns, and how to make sure that people around would accept this placement as right and proper, so that both sides would know how to go on in each other's presence. ‚Identity‘ is a name given to the escape sought from that uncertainty.“ (Bauman, Zygmunt, From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity, in: Hall, Stuart/du Gay, Paul (eds.), a. a. O., S. 19.)

stischer Rassismus immer mit einer Verortung verknüpft: man ist mit seiner Hautfarbe und/oder mit seinem kulturellen Hintergrund am falschen Ort. Und insofern: Fremde kennt man nicht, Fremde erkennt man. Durch die Hautfarbe, durch eine andere Sprache und Sprechweisen, durch eine andere Art des Sich-Kleidens, durch eine andere Mimik und Gestik erkennen die zur Ordnung rufenden Kollektive, daß man nicht zu ihnen gehört.

Aber auch die Identitäten der „Einheimischen“ sind hier und heute nicht mehr so selbstverständliche, wie sie vielleicht einmal waren. Der politische Raum wird im wachsenden Maße durch konkurrierende, widersprüchliche und sich überschneidende Identitäten zersplittert, und Politik läßt sich immer weniger in einer einzelnen, übergreifenden Identitätskategorie begründen.

Das mag vielleicht verunsichernd sein – doch andererseits denke ich, daß gerade das Bewußtsein der Hybridität der eigenen Identität Voraussetzung für anti-essentialistische und anti-rassistische Denkweisen sein könnte, für eine *dialogische* Auseinandersetzung mit kulturellen Differenzen und für eine Politik, die darin besteht, Identität durch Differenz zu denken.

Anschrift der Autorin: Dr. Mona Singer, Hannovergasse 11/18, A-1200 Wien