

4 Kulturalität

Kultur lebt vom Menschen in Relation, in Wechselbeziehung und -wirkung zu der ihn umgebenden Gesellschaft. Der Mensch bedingt Gesellschaft und ist durch Gesellschaft bedingt. Es ist ein dauerhafter gegenseitiger Herstellungsprozess in der »Gewissheit auf einen Platz in dieser Gesellschaft« (Witsch 2008: 22). Kultur in sozialer und politischer Dimension eines breiten Kulturbegriffs (vgl. Reinwand-Weiss 2013/2012) ist die Handlung selbst innerhalb eines offenen Orientierungssystems (vgl. Yousefi & Braun 2011: 10), wobei Kultur und *kulturelle Herkunft* ohne *Ortsbestimmung* zu verstehen sind. Im Zusammenhang mit der forschungsleitenden Fragestellung betrachte ich das Spektrum der *Interkulturalität* in einer wissenschaftstheoretischen Dimension¹ und verbunden mit der Frage nach dem Bestehen kultureller Identität. Ich orientiere mich besonders an Hamid Reza Yousefi und Ina Braun, die von Interkulturalität »als eine Realität [ausgehen], die in allen Gesellschaften seit Menschengedenken anzutreffen ist« (2011: 27). Das Gemeinsame und das Unterschiedliche sind die Antriebsmechanismen kultureller Verortung. In diesem Zusammenhang wende ich mich

1 »Wissenschaft ist der Versuch der gedanklichen (kognitiven) Bewältigung von Wirklichkeit [Hervorheb. im Original]« (Fischer 2010: 127). Klaus Fischer meint Wissenschaft und Kultur – Leben, Beobachten und Verstehen hängen in kontinuierlicher Symbiose zusammen (vgl. ebd.). Hamid Reza Yousefi und Ina Braun gehen in der methodischen Untersuchung des Zusammenspiels von Theorie und Praxis von Interkulturalität als wissenschaftliche Disziplin aus (vgl. 2011: 29).

Homi K. Bhabas Werk »Die Verortung der Kultur« (2011) zu, das deutliche Parallelen und übertragbare Muster im Verhältnis Gehörloser und Hörender zulässt. Mich interessiert insbesondere der differenz-orientierte Ansatz, den ich der Auffassung François Julliens (2019) zum Konzept des Abstands gegenüberstelle und mit der gegebenen Dichotomie der Gehörlosen-Welt und der Hörenden-Welt in Verbindung bringe.

4.1 Interkulturalität

Das Präfix *inter*² geht von einem *Zwischen* aus, das sich an der auf Differenz basierenden Partizipation der Kulturen voneinander, ipso facto einem »kritisch-argumentativen Dialog zwischen und innerhalb unterschiedlicher Denkstrukturen und Weltanschauungen in unterschiedlichen kulturellen Kontexten« (Yousefi & Braun 2011: 30) orientiert. Es ist im Sinne einer Interkulturalität von einer *Interaktion* die Rede (vgl. Bolten 2012: 40). Dafür braucht es selbstverständlich erst einmal diese unterschiedlichen Denkstrukturen, das heißt kontextgebundene Themen, die als Instrument des Austauschs dienen sowie von einer Eigenständigkeit der Kulturen und von einer Bereitschaft des Austauschs über das Eigene und das Andere ausgehen. »Mit ihr wird eine interkulturelle Kommunikation angestrebt, in der sich Verstehen-Wollen und Verstanden-werden-Wollen des Eigenen und des Anderen bedingen« (Yousefi & Braun 2011: 30). Ohne diese Bereitschaft ist ein interkultureller Dialog nahezu unmöglich. Interkulturalität führt nach Yousefi und Braun zur gegenseitigen kulturellen Anerkennung und macht das Bewusstwerden von Differenz und Gemeinsamkeit erst möglich. Dabei hält das Konzept der Interkulturalität keinen Anspruch auf *Verabsolutierung* vor (vgl. ebd.). Ein Austauschprozess ist weder endgültig noch abgeschlossen.

2 Der Präfix *inter* stammt aus dem Lateinischen. Jürgen Bolten führt aus, dass »hier nicht eine soziale Struktur [gemeint ist], sondern ein Prozess, der sich im Wesentlichen auf die Dynamik des Zusammenlebens von Mitgliedern unterschiedlicher Lebenswelten auf ihre Beziehungen zueinander und ihre Interaktionen untereinander bezieht« (2012: 39).

Es geht um Interkulturalität in Abgrenzung zu anderen Kulturtheorien, die auf das Verhältnis von Gehörlosen und Hörenden allerdings nicht anwendbar sind. So beschreibt eine *Multikulturalität* (vgl. Taylor 1993: 13-78) eher ein Nebeneinander, das jedoch noch kein Miteinander evoziert, das heißt, eine interkulturelle Komponente der Interaktion liegt nicht vor. Für den *Transkulturalitätsansatz* nach Wolfgang Welsch (vgl. 2017) und für den *Hyperkulturalitätsansatz* nach Byung-Chul Han (vgl. 2005) gilt: Einerseits besteht eine zunehmende Individualisierung und andererseits eine Reduktion auf Orientierungspunkte (Unterschiede), das heißt eine *Gleichmachung bei gleichzeitiger Ungleichheit*. Beide Ansätze gehen nicht mit biologisch gegebenen Unterschieden einher, wonach ein visuell-auditiver Sprachunterschied besteht. In Anlehnung an Rafael Ugarte Chacón ignorieren die beiden zuletzt genannten Kulturtheorien die Freiheit und Freiwilligkeit kultureller Identitätsbildung, eine kulturelle Prägung sowie Macht- und Zwangsstrukturen, was einer autonomen kulturellen Identitätszusammenstellung zuwiderläuft (vgl. 2015: 113).

4.2 Kulturelle Identität

Identität verweist auf einen Entwicklungsprozess, das heißt eine Identifikation mit der subjektiven Identität. »Indem wir unsere Identität bestimmen, versuchen wir zu bestimmen, wer wir sind, »woher wir kommen« (Taylor 1993: 23).³ Die Rede ist von einer kulturellen Identität als »die Gesamtheit der kulturell geprägten Werte samt der daraus resultierenden Weltansichten und Denkweisen sowie der ebenfalls kulturell geprägten Verhaltens- und Lebensweisen verstanden, die das Eigenbild einer Kulturgemeinschaft [...] prägen« (Uhle 2004: 15). François Jullien postuliert hingegen: *Es gibt keine kulturelle Identität* (2019). Er betont *Identität* als Differenzverfahren, mit denen Gräben zwischen-einander geschaffen würden. Entgegen der unüberwindbaren Barrieren

3 So meint auch Homi K. Bhabha, dass Identität immer nur der problematische Prozess des Zugangs zu einem Bild der Totalität sei (vgl. 2011: 75).

schlägt Jullien das *Konzept des Abstandes* vor, das als abstandsloser Möglichkeitsraum einen *Raum des Dialogs* eröffnet, das von ihm benannte *Zwischen* als neutralen, *kognitiv-konstruierten* Raum (vgl. 2019: 41f.). Er plädiert für das Gemeinsame durch Abstand als Genesis einer evolutionären Entwicklung (vgl. ebd.: 73): »Das Gemeinsame ist der Ort, an dem sich die Abweichungen/Abstände entfalten, und die Abstände bringen das Gemeinsame zur Entfaltung« (ebd.: 80). Das beschriebene *Zwischen* des Abstands identifiziert nicht, sondern möchte entdecken, als unbewusster Vorgang des *In-Spannung-Versetzens* von Subjekten (vgl. ebd.: 71). Homi K. Bhabha konstatiert, dass ein Identifikationsprozess eine gewisse *Unformulierbarkeit* für das Subjekt in sich birgt, die er mit einer *Unsichtbarkeit*⁴ beschreibt (vgl. 2011: 70) und erst durch eine *Störung* (Differenz) eine Sichtbarkeit, das heißt eine Form der Formulierbarkeit erhält (vgl. ebd.: 73). Konkret erhält der Identifikationsprozess eine Formulierbarkeit, wenn es durch Störung einer Erklärung bedarf (vgl. ebd.: 73).⁵ Zwischen Eigen- und Fremdwahrnehmung geht dem Prozess ein *Raum der Spaltung* einher (vgl. Bhabha 2011: 65ff.). Der Mechanismus der Identitätsfindung ist mithin von einem Differenzmodell geprägt, das einen Anderen zum Exoten⁶ macht (*Othering*⁷) und gleichermaßen sich selbst zum Exoten für die Anderen macht. »Anerkennung beschreibt das Recht auf Differenz und hat mit der aktiven Akzeptanz dessen zu tun, was jenseits eigener Haltung liegt« (Yousefi & Braun 2011:

4 *Unsichtbarkeit* heißt es, weil kein vollständig erfassbares Betrachtungsobjekt gegeben ist (vgl. Bhabha 2011: 69).

5 Das *wahrelch* entwickelt sich aus der Behauptung der Authentizität der Person, die in eine Hinterfragung eben jener mündet und fortbesteht (vgl. Bhabha 2011: 73).

6 »Exotismus bedeutet, den Anderen nicht in dessen Bezugssystem zu erfahren, sondern ihn mit eigenen Idealen vergleichend zu betrachten und ihn in ethnozentrischer Ausschmückung als radikal verschieden zu interpretieren« (Yousefi & Braun 2011: 48).

7 »Otheringprozesse vollziehen sich im Kontext interdependenter Ungleichheits- und Machtverhältnisse und dienen der Aufrechterhaltung und Reproduktion bestehender Differenzordnungen« (Lindmeier 2019: 53).

99). Bolten fügt hinzu, dass wir das Fremde nicht kennen und verstehen lernen wollen, wenn wir das Eigene nicht reflektieren (vgl. 2012: 91). Diese Sichtweise bedeutet jedoch nicht, die Denk- und Verhaltensweisen des anderen schlichtweg zu akzeptieren. Das Anderssein als solches sei zunächst zu akzeptieren (vgl. ebd.: 88). Der Identifikationsprozess steht immer im Verhältnis zu einer Andersheit, das heißt, Identifikation als Prozess ist fundamental die Beziehungsarbeit des Selbst *am Anderen* (vgl. Bhabha 2011: 67).

Daher kann es nicht um die Frage gehen, *ob* Unterschiede bestehen, sondern *wie* Unterschiede bzw. Grenzen bestehen (Konnotation von Unterschieden). Wie kann eine Kultur subjektiv lebbare Stabilität im Rahmen eines *Gemeinsamen* geschaffen werden? Es geht um das Individuum *per se*, das in Relation mit einem anderen steht und dadurch etwas Gemeinsames als das Resultat aller Beteiligten abgebildet wird (vgl. Bolten 2012: 106). In der Anlehnung an Jullien und seiner Aussage, es gebe keine *kulturelle Identität*, präzisiere ich in der Formulierung eine (*kulturgeprägte*) *Identität eines Menschen* die wiederum in Kulturprozesse eingreift, womit ein sich gegenseitig bedingender Identifikationskreislauf zwischen Mensch und (menschlicher) Umwelt gegeben ist.

Es entspricht dem Ansatz von Yousefi und Braun, dass das *Ich* nicht in einem vollkommenen Zusammenhang *zu seiner Kultur* zu betrachten sei, sondern *mit seiner Kultur*, das heißt von seiner Kultur geprägt, jedoch aus eigenen Erfahrungshintergründen heraus handelnd und im stetigen Veränderungsprozess begriffen ist (vgl. 2011: 53). Identität kann sich also dynamisch verhalten. Was dabei feststeht ist das zum Einen Identität unverhandelbar besteht und zum Anderen, dass Identität eine Form der Eigenständigkeit evoziert. Die persönliche Identität eines Menschen besteht, insofern es Kommunikation *innerhalb und zwischen* Kulturen geben kann, geben muss, wenn von einer mündigen Gesellschaft ausgegangen wird.

4.3 Kulturelle Diversität und kulturelle Differenz

Das Gemeinsame liegt in der Diversität⁸ und Anerkennung von Andersheit begründet, was sich in der Verortung der Kulturen widerspiegelt. *Kulturelle Diversität* versteht Homi K. Bhabha allerdings als einen passiven Akt, nämlich der bloßen Anerkennung vorgegebener kultureller Inhalte, der zu liberalen Begriffen wie Multikulturalismus führe, die im Bestreben einer einzigartigen kollektiven Identität ihr Leben fristen (vgl. 2011: 52). Bhabha geht von einer *kulturellen Differenz* als einen aktiven Prozess einer kontinuierlichen Verhandlung aus. Kulturen seien niemals einheitlich und auch nie einfach dualistisch in ihrer Beziehung des Selbst zum anderen (vgl. ebd.: 54). Nach Jullien legt Differenz fest, damit identifiziert und fördert es mithin eine Rückkehr in eine isolierte und essenzialisierte Kultur-Identitätszelle (vgl. 2019: 76). Auf diese Weise lasse sich kein Raum des *Zwischen* als Ort der Verhandlung etablieren: »Sobald die Unterscheidung einmal getroffen ist, kehrt bei der Differenz jeder der beiden Terme auf seine Seite zurück, und der eine vergisst den anderen« (ebd.: 39). Abstand dagegen bringt keine Identität zum Vorschein, sondern »ein anderes Mögliches« (ebd.: 43).⁹ So befinden sich nach Jullien Kulturen in ständigen Transformationsprozessen »und deshalb ist es unmöglich, kulturelle Charakteristiken zu fixieren oder von der Identität einer Kultur zu sprechen« (ebd.: 47). Damit marginalisiert Jullien gegebene Unterschiede, die aufgedeckt werden müssen, um sie hinreichend verstehen und handhaben zu können. Gleichzeitig und durch ihre scheinbare Eliminierung hebt Jullien

8 Diversität richtet sich auf die Wertschätzung sozialer Gruppenmerkmale. Somit würde Vielfalt anerkannt sein und mögliche, sich daraus ergebende Potentiale genutzt werden (vgl. Walgenbach 2017: 92).

9 Es bleibt unklar *wer oder was* genau den *Raum des Abstands* betritt, um in ein Abstands-Verhältnis zu treten. Julliens Konzept des Abstands birgt keine Bestimmbarkeit (von Kulturen). Seine Ausführungen beziehen sich nicht auf eine Basis oder nur die Möglichkeit einer multikulturalistischen Teilhabe an (Identitäts-)Verhandlungsprozessen. Darüber hinaus definiert Jullien Kultur nicht explizit, sondern geht mit dem Begriff *Kulturen* eher von bestimmten Herkunftsräumen aus.

diese Ausgangspunkte erst hervor (und identifiziert sie selbst), womit sie dann jedoch ungreifbar (im Sinne von nicht verstehbar) erscheinen und negative Assoziationen hervorrufen. Genau diesen Prozess verbindet Bhabha mit kultureller Diversität, die entgegen ihrer Bedeutung vielmehr eine Spaltung befürwortet, als Kulturen zusammenführt (vgl. 2011: 52). Homi K. Bhabha begreift Differenz als unkonnotierte (eher respektable) Wechselwirkung zwischen Kulturen und nur in der Vergegenwärtigung einer Grenze und in der aktiven Benennung der kulturellen Differenz kann ein gemeinsamer Raum erschlossen werden (vgl. ebd.). Folglich geht es in einer gemeinsamen Raumerschließung nicht um die Suche nach einer kollektiven Wahrheit, sondern um die subjektorientierte Suche *nacheinander*, die in der *Differenz* begründet liegt und den Raum erst begründet. »Dissens, Alterität und Andersheit sind die diskursiven Bedingungen für die Zirkulation und Anerkennung eines politisierten Subjekts und einer öffentlichen ›Wahrheit‹« (ebd.: 35). Ohne Differenz gibt es kein Zusammenkommen.

4.4 Ein Zwei-Welten-Konstrukt

Im Verständnis von H-Dirksen Bauman und Joseph J. Murray birgt Diversität eine Notwendigkeit für das Individuum, weil Diversität eine Vergemeinschaftung mit sich bringt. Es geht folglich und konkret weniger um eine Notwendigkeit von Diversität, sondern vielmehr um eine Notwendigkeit von Vergemeinschaftung (vgl. 2014: 27f.). An eine grundlegende kulturelle Differenz anknüpfend stellt sich die Frage, wie ein Ansatz aussieht, der Differenz gestaltet und nicht nur zeigt. Tomas Vollhaber weist angesichts des Ansatzes von H-Dirksen Bauman und Joseph J. Murray darauf hin, dass ein Deaf-gain-Konzept eben erst die Trennung der Kulturen als *dichotome Ideologie eines ›Zwei-Welten-Konstrukts‹* befürwortet, vor der Homi K. Bhabha in seiner Kritik der kulturellen Diversität warnt, nämlich im Grunde vor einer spaltenden, radikalen Rhetorik von Diversität (vgl. Vollhaber 2018: 403; Bhabha

2011: 52).¹⁰ »Es geht nicht um die Differenz gehörlos–hörend, sondern um die Differenz des gehörlosen Subjekts« (Vollhaber 2012: 540). Vollhaber geht es darum, das heterogene Miteinandersein von gehörlosen und nicht gehörlosen Menschen zu begreifen und die Möglichkeit eines gemeinsamen Voneinander-Lernens zu erfahren (vgl. 2018: 404), weshalb er sich einer kulturellen Differenzperspektive innerhalb eines Zwei-Welten-Konstrukts *gehörlos-hörend* hinsichtlich eines *differenten Raums* zuwendet, ohne ihn allerdings näher zu beschreiben (vgl. Vollhaber 2018: 406). Ein Zwei-Welten-Konstrukt begründet Paddy Ladd indes mit der Hervorhebung der ständigen Abgrenzung Gehörloser zur Hörenden-Welt (vgl. 2003: 245f.): eine Dichotomie der Welten. Allerdings plädieren die Bestrebungen der Partizipation und eine wachsende Empowerment-Bewegung gehörloser Menschen mit der Forderung nach Gleichstellung gewissermaßen für eine Vereinheitlichung oder Verschmelzung der Welten, das heißt für die Aufhebung einer Dichotomie, wie auch Anna-Kristina Mohos schreibt: »dass die Annäherung tauber und hörender Menschen mit der Zielstellung einer inklusiven Gesellschaft nicht gelingen kann, wenn die dichotome Annahme einer ›Gehörlosenwelt‹ einerseits und einer ›Hörendenwelt‹ andererseits aufrechterhalten wird« (2017: 34f.). Die Grenzziehung zwischen den Welten und vor allem deren Aufrechterhaltung ließe die politische Wirkkraft im Kampf um Anerkennung und Gleichstellung schwinden (vgl. ebd.: 42f.). Auch Franziska Ehrhardt macht darauf aufmerksam, dass eine solche Dichotomie die Gefahr in sich birgt, »die hörende Welt und die gehörlose Welt als absolute, statische und einheitliche Größen mit klaren Grenzziehungen zu verstehen« (2010: 112). So stehen die beiden Strömungen der Weltendichotomie (Zwei-Welten-Konstrukt), die der Aufhebung und die der Aufrechterhaltung, gegeneinander. Die Frage nach kulturellen Erfahrungsräumen, die Differenz gestalten und zugleich eine Klärung des Konflikts über das Fortbestehen des Zwei-Welten-Konstrukts beinhalten, stellt sich nach wie vor.

10 Homi K. Bhabha spricht von einer »radikale[n] Rhetorik der Trennung von Kulturen« (2011: 52).