

KAPITEL II: KULTURELLE IDENTITÄT BEI STUART HALL – POSITIONIERTHEIT

Nachdem im vorausgehenden Kapitel dargestellt wurde, wie zersplittert das Subjekt der Moderne durch die verschiedenen Dezentrierungen ist, geht es jetzt um die Frage seiner Identität. Es scheint fast, als sei dieser Begriff sinnlos geworden: Wie lässt sich noch etwas Generelles, Allgemeingültiges über das „sich selbst gleich sein“ – so die eigentliche Wortbedeutung – eines dermaßen differenzierten Gegenstandes sagen? Trotz der Schwierigkeit des Unterfangens hält Hall an der Notwendigkeit fest, eine Vorstellung von Identität zu haben und sich ihr begrifflich zu nähern.²²

„Bleibt dann, könnten wir fragen, überhaupt ein Diskurs über soziale Identität übrig? Habe ich diesen nicht von allen erdenklichen Seiten zum Einsturz gebracht? Aber wie für die theoretische Arbeit der letzten zwanzig Jahre generell gilt, kehrt ein Begriff in dem Moment, in dem er aus der Tür verschwunden ist, durch das Fenster wieder zurück, wenn auch nicht genau an die selbe Stelle. [...] Es ist für mich daher nicht verwunderlich, daß wir in demselben Moment, indem wir ein bestimmtes Bewusstsein von Identität verloren haben, feststellen, dass wir es brauchen. Aber wo können wir es finden?“ (1994b: 72)

In *Who needs Identity* (1996) gibt Hall eine erste Definition dessen, was er unter ‚Identität‘ versteht, und zwar aus einem diskurstheoretischen Kontext heraus: Er bezeichnet mit dem Begriff Identität den „Treffpunkt oder die Nahtstelle“ zwischen Diskursen und Praktiken auf der einen und Subjektivierungsprozessen auf der anderen Seite. Meines Erachtens ist „Nahtstelle“ der treffendere Ausdruck, da, wie Hall weiter ausführt, es sich nicht um einen eindeutigen (quasi arithmetischen) Punkt, sondern um eine Verbindungsstelle, etwas Hergestelltes, und damit wieder Ver-

22 Ein Plädoyer, auf den Identitätsbegriff als analytisches Instrument gänzlich zu verzichten, stammt von Floya Anthias (2003). Auch wenn das Konzept in einer postmodernen oder poststrukturalistischen Version die Fragmentiertheit auf begrüßenswerte Weise betone, würde es, so ihr ausschlaggebendes Argument für den Verzicht, an Identität als einem „Besitz- bzw. Eigentumsverhältnis (*possessive property*)“ festhalten. Stattdessen möchte sie von der „Erzählung von Zugehörigkeit“ einerseits und von „Positionalität“ andererseits sprechen (vgl. Anthias 2003: 21).

änderbares oder Auflösbares handelt. Die Nahtstelle überbrückt eine Lücke zwischen den in sozialen Diskursen für Individuen vorgesehenen Subjektpositionen einerseits, in die diese hineingerufen (*hailed, interpellated*) werden, und andererseits den Prozessen, die ‚sprechbare‘ Subjekte herstellen („*subjects which can be ‚spoken‘*“; vgl. Hall 1996: 6). Damit setzt Hall an dem Punkt wieder an, dessen Vernachlässigung er bei Michel Foucault moniert (s.o., Kap. I.1).

Im Folgenden sollen diese vorgegebenen Subjektpositionen beschrieben werden, die mit Hall im Zusammenhang der postkolonialen Situation durch Hybridität und Diasporaisierung gekennzeichnet werden können (vgl. Mercer 2000: 234). Damit beziehe ich mich auf den passiven Aspekt der Positionierung des dezentrierten Subjektes – auf seine Positioniertheit. Dem soll eine Darstellung der Identität in Differenz vorausgeschickt werden, sowie Halls Abgrenzung seiner Auffassung von Ethnizität gegenüber einer Position des Multikulturalismus.

1. Identität in Differenz

Hall nähert sich einer Bestimmung von Identität sozusagen von der Rückseite her an, nämlich durch die Darstellung dessen, was er unter Differenz versteht. Er bedient sich zur Erklärung Derridas Begriff der *différance*. Um aus der modernen Dichotomie von Identität und Differenz auszubrechen, führt Derrida diesen sich durch einen Buchstaben unterscheidenden Begriff ein (*différance* statt *différence*). Damit macht er darauf aufmerksam, dass er das Wort – *différance* – nicht nur in der Bedeutung von „Unterschied“ verstehen möchte, sondern zugleich auch in der zweiten Bedeutung, die das französische Verb *différer* außerdem trägt, nämlich Aufschub, bzw. aufschieben. Diese Überlegung erläutert Derrida in Berufung auf die Semiologie Saussures (vgl. Derrida 1990: 87f).²³ Aus der willkürlichen Beziehung zwischen Zeichen und Bezeichnetem folgt, dass die Bedeutung eines Zeichens immer nur durch den aufschiebenden Umweg über andere Zeichen zu erfassen ist, und nie durch einen direkten Bezug auf den Gegenstand, das Bezeichnete selbst. Bedeutungen, und damit auch Unterscheidungen können nie endgültig und abschließend festgelegt werden, sie enthalten immer ein „Bis-Auf-Weiteres“. Dies ist gemeint, wenn Derrida von einer „Spielbewegung“ (Derrida 1990: 89) spricht.

23 Die von Saussure beschriebene Arbitrarität des Zeichens wurde oben schon erläutert (vgl. I.1).

„[D]ie bezeichnete Vorstellung, der Begriff [ist] an sich nie gegenwärtig [...], in hinreichender Präsenz, die nur auf sich selbst verweise. Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffsprozesses und -systems überhaupt.“ (Derrida 1990: 88)

Derridas Logik der *différance* ist die einer sich ständig im Fluss befindlichen Differenz (vgl. Hall 2000c: 5). Im Fortgang dieses Kapitels wird gezeigt werden, dass Stuart Hall dies als Vorraussetzung zwar akzeptiert, dass ihm eine Rezeption Derridas, die sich nur auf das endlose Gleiten der Signifikanten und die kontinuierliche Bewegung konzentriert, jedoch als unzureichend erscheint.

Derrida ist nicht Halls einziger Zeuge für den konstitutiven Charakter des Differenzbegriffes. Neben dem bereits erwähnten linguistischen Zugang Saussures referiert Hall drei weitere theoretische Konzepte aus der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in denen Differenz eine zentrale Rolle spielt. Neben Saussure stützt sich Hall als zweiten auf den russischen Sprachwissenschaftler Michail Bachtin, der darauf hinweist, dass Bedeutung erst im Dialog zwischen verschiedenen Sprechern (und Zuhörern) entsteht. Bedeutung ist damit, so Bachtin, fundamental *dialogisch* (vgl. Hall 1997e: 234). Es besteht also nicht nur die Saussuresche Differenz zwischen Signifikant und Signifikat, sondern auch die zwischen dem Sender und dem Empfänger der Kommunikation. Die SprecherInnen gebrauchen Worte, denen sie nicht selbst die von ihnen intendierte Bedeutung geben können, weil sie bereits eine tragen. Im Dialog zwischen verschiedenen SprecherInnen wird um Bedeutung verhandelt und gekämpft. Hall betont, dass Bedeutung somit niemals fixiert werden kann, und einzelne SprecherInnen niemals die Kontrolle über sie erlangen und auf Dauer erhalten können (vgl. Hall 1997e: 235). Sie entfaltet sich vielmehr im Dialog, in der „Passage“ zwischen Sprechern (vgl. Hall/Maharaj 2001: 42): „Any statement which has a meaning for another human being is therefore grounded in more than what it says – its excess – but is also less than what you want it to say [...]“ (Hall/Maharaj 2001: 43).

Als dritten wichtigen Einfluss für seine Vorstellung von Differenz nennt Hall die Arbeiten der Kulturanthropologin Mary Douglas und ihrer Vorgänger Durkheim und Lévi-Strauss. Hier erscheint es als grundlegendes Prinzip menschlicher Kultur, dass soziale Gruppen die Dinge ihrer Lebenswelt in Kategorien ordnen, und zwar primär in binären, sich gegenseitig ausschließenden Kategorien. Als bekanntes Beispiel dafür

nennt Hall Lévi-Strauss' Beobachtung der Unterscheidung zwischen Rohem und Gekochtem. Laut Lévi-Strauss basieren alle menschlichen Kulturen auf der Bildung binärer Oppositionspaare als grundlegender Ordnungskategorie, mit der stets eine Wertung einhergeht (Gekochtes ist wertvoller als Rohes). Das Festhalten an solchen Klassifikationssystemen sorgt für Stabilität, wohingegen ein Durchbrechen dieser Ordnungen etwa durch „Materie am falschen Ort“ – Hall nennt als Beispiel Dreck im Schafzimmer statt im Garten – in extremen Fällen als Tabubruch und Bedrohung erfahren wird (vgl. Hall 1997e: 236). Ebenso bedrohlich für eine kulturelle Ordnung können Dinge oder auch Menschen erfahren werden, für die in einem bestehenden Klassifikationssystem keine Kategorie vorhanden ist, wie etwa „a substance like mercury, which is a metal but also a liquid, or a social group like mixed race *mulattoes* who are neither ‚white‘ nor ‚black‘ but float ambiguously in some unstable, dangerous, hybrid zone of indeterminacy in-between“ (Hall 1997e: 236). Ob die Verletzung symbolischer Grenzen nun als Bedrohung oder – denn der Umgang mit ihnen ist ambivalent und paradox – als Reiz und Verlockung erfahren wird, die Existenz dieser Grenzen ist für Kultur jedenfalls zentral (vgl. Hall 1997e: 237).

Als viertes weist Hall schließlich auf die Bedeutung von Differenz in der Psychoanalyse hin. Hier bezieht er sich insbesondere auf die Weiterentwicklung der Freudschen Theorien durch Jacques Lacan. Personale Identität entwickelt sich in einer bestimmten Phase im kindlichen Entwicklungsprozess, wenn das Kind lernt, sich von einem „signifikanten Anderen“ zu unterscheiden (in erster Instanz ist dies zumeist die Mutter). Diese Erfahrung ist notwendig für die psychische Entwicklung und die Ausbildung des Selbst, es ist aber zugleich die Erfahrung von Verlust und eigener Mangelhaftigkeit/Unvollständigkeit. Das (der oder die) Andere wird zu dem, was begehrt wird und (wieder-)vereinnahmt werden will, aber niemals wieder so erreicht werden kann, wie es vor der ersten bewussten Trennung von der Mutter erlebt wurde. Hall verweist auf

„[...] the Lacanian insight [...] that the subject is constructed across a ‚lack‘, the self by its ‚others‘. This for me is an absolutely fundamental point, because it implies that, within ourselves, within the terms of a meaning, we are always inadequate. We cannot complete ourselves. We are always open to that which is other or different from ourselves, which we cannot encapsulate into ourselves, draw into our field of meaning or representation.“ (Hall/Maharaj 2001: 40f)

Zusammenfassend soll hier zu diesen nur kurz angerissenen Differenzkonzeptionen festgestellt werden, dass die beiden sprachwissenschaftli-

chen (Saussure, Bachtin) dazu tendieren, eher die *Beweglichkeit* und *Willkürlichkeit* von Differenzen, Unterscheidungen und damit festlegbaren Bedeutungen zu unterstreichen, während der anthropologische und der psychoanalytische Blick eher den konstitutiven *Notwendigkeitscharakter* von Differenz betonen, welchen diese für menschliche Existenz und menschliches Zusammenleben trägt. Hall weist in einem didaktisch aufbereiteten Lehrbuch²⁴ zuletzt etwas vereinfachend darauf hin, dass man sich zwischen diesen vier Konzepten nun nicht für eines entscheiden müsse: Differenz ist ambivalent und hat „positive“ und „negative“ Aspekte (vgl. Hall 1997e: 238). Die Lacansche Auffassung von der für die eigene Identität notwendigen, konstitutiven Gegenwart des Anderen und die von Derrida aufgegriffene und ausgeweitete Konzeption der *différance* sind für ein Verständnis von Halls Identitätsbegriff am bedeutungsvollsten. Halls Derrida-Rezeption ist allerdings eine eingeschränkte, und er selbst gibt dafür pragmatische Gründe an:

„Die Wahrheit ist, dass Derrida uns in der Frage nach dem Verhältnis von Identität und Differenz weniger weiterhilft, als er vielleicht könnte. Und die Vertreter seines Ansatzes in den USA, vor allem in der amerikanischen Literaturwissenschaft und Philosophie, helfen uns dabei noch weniger. Genau in dem Moment, in dem sie Derridas Ausdruck der *différance* aus der Spannung zwischen ihren beiden Konnotationen ‚verschieden sein‘ und ‚aufschieben‘ herauslösen und nur noch als ein endloses Spiel der Differenz fassen, wird das, was Derridas Politik ausmacht, fallengelassen.“ (Hall 1994b: 75f)

Von einer solchen Rezeption der Dekonstruktion distanziert sich Hall, er betrachtet sie als „verfeinertes Spiel“ für Akademiker, die sich in ihrem Elfenbeinturm selbst genügen. Hall sieht in dem politischen Philosophen Ernesto Laclau einen der wenigen, die die Methode der Dekonstruktion von Derrida aufgreifen und sich dabei nicht im „endlosen Gleiten“ verlieren. Hall scheint ihm die Fähigkeit zuzugestehen, „die Spannung aufrecht zu erhalten“. Laclau steht in einer ähnlichen Tradition wie Hall, er arbeitet mit Begriffen von Althusser, Lacan, Gramsci, Foucault und Derrida und entwickelt mit diesen gemeinsam mit der Philosophin Chantal Mouffe eine eigene Konzeption von Hegemonie. Hier soll der Ausschnitt ihrer Argumentation dargestellt werden, in dem es um die Konstituierung sozialer Identität geht. Laclau und Mouffe leiten in der „Dekonstruktion des Marxismus“ – so der deutsche Titel ihres Buches – her, wie unsere Sprache, und damit unsere Möglichkeit, Welt zu erfassen und zu gestalten, zu den Dingen in willkürlicher Beziehung steht und es in der

24 Representation: Cultural Representations and Signifying Practices (1997), konzipiert für eine Seminarreihe an der Open University.

Spätmoderne keine zentralen, „transzendentalen“ Signifikanten mehr gibt (Laclau/Mouffe 2000: 149), um die herum sich ein allgemeingültiges, verbindliches Weltbild mit Werten und Normen aufbauen ließe, wie dies etwa vor der Säkularisierung für den Signifikanten „Gott“ galt. „[E]s gibt keine gesellschaftliche Identität, die völlig geschützt ist vor einem diskursiven Äußeren, das sie umformt und verhindert, dass sie völlig genährt wird“ (Laclau/Mouffe 2000: 148). „Nähen“ wird hier im Sinne einer Metapher für unwiderrufliche Festlegung verwandt. Dies bedeutet jedoch nicht im Umkehrschluss, dass alle Bedeutung sich *ständig* im Fluss befindet. Es ist „weder absolute Fixiertheit noch absolute Nicht-Fixiertheit möglich“ (Laclau/Mouffe 2000: 149); letzteres wäre nur der Fall im „Diskurs des Psychikers“ (Laclau/Mouffe 2000: 150). Innerhalb der diskursiven Formationen²⁵ bilden sich Nahtstellen, in Anlehnung an Lacan sprechen Laclau und Mouffe auch von Knoten- oder Steppunkten (*points de capitons*), um die herum sich Diskurse für eine gewisse Dauer festigen; wohlgemerkt nicht unwiderruflich. An diesen Knotenpunkten stehen dann privilegierte Signifikanten, deren Bedeutsamkeit nicht angetastet wird – wiederum „bis auf Weiteres“.

„Die Unmöglichkeit einer endgültigen Fixiertheit von Bedeutung impliziert, dass es partielle Fixierungen geben muss – ansonsten wäre das Fließen der Differenzen selbst unmöglich. Gerade um sich zu unterscheiden, um Bedeutungen zu untergraben, muß es *eine* Bedeutung geben. [...] Jedweder Diskurs konstituiert sich als Versuch, das Feld der Diskursivität zu beherrschen, das Fließen der Differenzen aufzuhalten, ein Zentrum zu konstruieren. Wir werden die privilegierten diskursiven Punkte dieser partiellen Fixierung *Knotenpunkte* nennen, [...] privilegierte Signifikanten, die die Bedeutung einer Signifikantenkette fixieren. Diese Beschränkung der Produktivität der Signifikantenkette erzeugt jene Positionen, die Aussagen möglich machen [...]“ (Laclau/Mouffe 2000: 150)

Weiter führt Laclau aus, dass gerade diese privilegierten Signifikanten bedeutungsarm, wenn nicht sogar bedeutungsleer sind (vgl. Laclau 2002: 446). Ihre Funktion besteht, im Gegensatz zu der „gewöhnlicher“ Signifikanten, nicht mehr darin, differentielle Elemente einer diskursiven Formation zu bezeichnen, sondern Äquivalenzen zwischen solchen Elementen

25 Den Begriff der diskursiven Formation verwenden Mouffe und Laclau in Anlehnung an Foucault, wenngleich mit Einschränkungen; sie nehmen andere Gewichtungen vor. Foucault charakterisiert die diskursive Formation durch „Regelmäßigkeit in der Verstreuung“, wobei er dann das „Verstreutsein“ in den Vordergrund stellt. Laclau und Mouffe hingegen interessieren sich mindestens ebenso sehr für den Aspekt der Regelmäßigkeit (Laclau/Mouffe 2000: 142).

ten herzustellen und sie zu Äquivalenzketten zusammenzufügen. Die Äquivalenzrelation besteht dann zu einem antagonistischen Äußeren, das vom System, um dessen Einheit es geht, ausgeschlossen wird. Auf diese Weise wird die notwendige „Fiktion“ von kollektiver sozialer Identität hergestellt. Philipp Sarasin erläutert dies, an Laclau und Mouffe anschließend, am Beispiel deutscher Identität. Eine Person deutscher Nationalität kann sich durch viele Selbstbezeichnungen beschreiben (z.B. regionale Identität, Beruf, Religionszugehörigkeit, etc.), die einander widersprechen können, das „Deutsch-Sein“ ist in dieser Signifikantenkette nur eines von vielen Gliedern. In einer Situation, in der etwas Nicht-Deutsches zum relevanten Bezugspunkt wird, erhält das „Deutsch-Sein“ eine privilegierte Funktion. Sarasins Beispiel ist das des Krieges: „Wenn ich mein Land gegen die Franzosen verteidige, bin ich nur Deutscher“ (Sarasin 2001: 69). Die anderen Aspekte der Identität treten dabei in den Hintergrund. Ohne das konstitutive Gegenüber (der Franzosen) tritt diese nationale Identität wieder in die Reihe zurück und wird in anderen Zusammenhängen überlagert, kann sogar vollkommen unbedeutend erscheinen. Für sich alleine genommen, enthält diese Identität einen „Mangel an vollem Sein, an Positivität“ (ebd.). „Je leerer diese ‚empty signifiers‘ sind, je unklarer ihr Signifikat bleibt, desto besser eignen sie sich offensichtlich für ihre Funktion als Steppunkte und als Marker für den konstitutiven Antagonismus“ (Sarasin 2001: 69).

Differenz zu etwas anderem ist also, aus diesen Überlegungen folgend, notwendige Bedingung für jede Identität. Dies gilt, wie Lacan zeigt, für die individuelle Identität ebenso wie für kollektive Identitäten, was hier anhand der Überlegungen Laclaus und Mouffes verdeutlicht wurde. Ohne ein Anderes oder ein Außen kann es keine Identität geben. Identität und Differenz dürfen nicht als einander lediglich ausschließend gedacht werden. Dies ist keine Negativdefinition, sondern gewissermaßen eine ganzheitliche, denn Identität und Differenz sind die zentrale *Paarung*:

„I do not think that you could talk about identity without talking about what an identity lacks – difference. This is very important because it is the point at which one recognizes that one can only be constituted through the other, through what is different. Difference, therefore, is not something that is opposed to identity, instead it is absolutely essential to it.“ (Hall/Maharaj 2001: 41)

Eine Logik reiner Exklusion führt im Bereich des Sozialen zu Separatismus und Apartheid, so Hall; „eine Logik reiner Differenz [ist] nur dort eine gangbare Strategie, wo eine Identität nichts von einer anderen Identität“

tität will und zu ihr auch nicht in einer konstitutiven Beziehung steht“ (Hall 2002: 36). Wo in einer globalisierten Welt könnte dies der Fall sein? Soziale Identitäten, die einer solchen Strategie folgten, würden sich letztlich selbst die Existenzbedingung entziehen. Hall weiter:

„Dies ist logisch schwer aufrechtzuerhalten, da jede Identität mit Bezug auf einen Mangel konstituiert wird – mit Bezug auf jenen Anderen, der nicht derselbe ist, von dem ‚Selbigkeit‘ sich differenzieren muss. Wie er [Laclau, L.S.] sagt, kann man eine Identität nicht bekräftigen, ohne dabei den weiteren Kontext zu bekräftigen, der den Grund ihrer Differenz ausmacht – oder auch ohne die konstitutive Rolle der Macht, die den Ausschluss produziert, durch den an jedem Punkt die Selbigkeit einer Identität qua Abgrenzung von ihren Anderen gewonnen wird. [...] So schreibt Laclau, ‚dass alle differentielle Identität konstitutiv gespalten sein wird, sie wird der Kreuzungspunkt zwischen der Logik der Differenz und der Logik der Äquivalenz sein‘.“ (Hall 2002: 36)

In diesem Konzept der „Identität in und durch Differenz“ ist die Grenze zwischen beidem niemals endgültig festgelegt, sie ist vielmehr immer kontext- und perspektivabhängig. „Trennungslinien der Differenz [werden] immer wieder in Beziehung zu unterschiedlichen Referenzpunkten neu positioniert“ (1994a: 32). Ein Beispiel Halls hierfür ist die Karibik, die vom Westen aus gesehen „gleich“ ist, also als eine homogene Einheit wahrgenommen wird, wohingegen sich für Hall bei einem Besuch Martiniques zeigt, dass es gleichzeitig auch sehr „französisch“ und von Jamaika sehr verschieden ist; „Differenz bleibt in und neben der Kontinuität bestehen“ (ebd.). So bewegen sich je nach Standpunkt des Betrachters „Differentialpunkte entlang einer gleitenden Skala“ (1994a: 33).

Was hat es mit der im obigen längeren Zitat bereits erwähnten konstitutiven Rolle der Macht in diesem Zusammenhang auf sich? Der machtvolle Aspekt innerhalb der Konstituierung von Identitäten tritt am deutlichsten bei den binären, dichotomisierenden Identitätskategorien wie der des Geschlechts oder der Rasse auf. Diese sind zugleich immer Dominanzverhältnisse, in denen der stärkere der beiden Pole (*männlich* – weiblich, bzw. *weiß* – schwarz) die eigene Identität dadurch zu stabilisieren sucht, dass er bestimmte Eigenschaften seiner selbst unterdrückt, ausschließt und sie dem anderen Pol zuschreibt. Nocheinmal Laclau:

„If [...] an objectivity manages to partially affirm itself it is only by repressing that which threatens it. Derrida has shown how an identity's constitution is always based on excluding something and establishing a violent hierarchy between the two resultant poles – man/woman, etc. What is peculiar to the second term is thus reduced to the function of an accident as opposed to the essentiality of the first. It is the same with the black-white relationship, in which white, of course, is equivalent to ‚human being‘. ‚Woman‘ and ‚black‘

are thus ‚marks‘ (i.e. marked terms) in contrast to the unmarked terms of ‚man‘ and ‚white‘.“ (Laclau 1990: 33 zitiert nach Hall 1996: 5)

Laclau beschreibt hier auf einer allgemeineren Ebene den Vorgang, den Said, wie oben dargestellt, die „Orientalisierung“ des Orients durch den Westen nennt.

In diesem Abschnitt wurde gezeigt, dass Halls Vorstellung von Identität in Differenz weitgehend von Derridas Begriff der *différance* geprägt ist, und Hall sich somit von einem Identitätskonzept verabschiedet, das jemals als abgeschlossene Einheit oder Vollständigkeit „fertig“ sein könnte. Mit Laclau und Mouffe distanziert sich Hall aber von der Vorstellung einer absoluten Nicht-Fixiertheit, ohne dabei auf vollständige Fixiertheit zurückzufallen. Die privilegierten Signifikanten sorgen im Bereich des Sozialen für zeitweiliges Anhalten des Bedeutungsflusses, es entstehen *arbiträre Schließungen* an kontingenten Punkten (vgl. Hall 1994b: 76; Hall/Maharaj 2001: 41f). Im dritten Kapitel, wenn es um die Identitätspolitik geht, werde ich darauf zurückkommen.

Hall kennzeichnet sein Konzept für Verknüpfungen zwischen einzelnen Signifikanten, ebenso wie zwischen Signifikanten und sozialer Praxis, also dem Diskursiven und dem Außer-Diskursiven, mit dem Begriff der *Artikulation*. Den Begriff entlehnt er bei Althusser, der ihm die doppelte Bedeutung „Ausdruck/Verbindung“ gibt. Diese Doppelbedeutung besteht auch im Englischen, und Hall weist darauf hin, dass etwa das Bild eines „verkoppelten (*articulated*) Lastwagens“, bei dem der Anhänger an das Führerhaus angebunden werden kann, aber nicht muss, seine Vorstellung gut beschreibt (vgl. Hall 2000d: 65). Eine Artikulation versteht Hall als eine Verbindung zweier heterogener Elemente, die diese für eine gewisse Dauer zu einer Einheit zusammenfügt, die aber nicht notwendig besteht und auch wieder gelöst werden kann. Verbindungen in diesem Sinne sind immer konditional. Hall bevorzugt dieses Konzept, da er dadurch jede totalitäre, absolute Schließung vermeiden kann (vgl. Hall 2000e o.S.). Weiter oben wurde bereits erwähnt, dass Hall bei Michel Foucault die Auseinandersetzung mit der Frage vermisst, wie es kommt, dass Subjekte sich mit den für sie möglichen diskursiven Positionen identifizieren, oder es eben nicht tun (vgl. Hall 1996: 14). An eben diesem Punkt stellt sich für Hall die Frage nach der Identität, und er schlägt vor, die Beziehung „von Subjekt und diskursiven Formationen als eine Artikulation zu denken“ (Hall 1996: 14). Diese als Artikulation gedachte Verbindung ist immer unvollkommenen, Subjekte fügen sich niemals passgenau in diskursive Formationen ein: „Identification is, then, a process of articulation, a suturing, an over-determination, not a

subsumption. There is always ‚too much‘ or ‚too little‘ – an overdetermination or a lack, but never a proper fit, a totality“ (Hall 1996: 3). Als Artikulation bezeichnet Hall auch retrospektiv seine gesamte Denkweise (im Gespräch mit Juha Koivisto):

„I’m not a theorist in the sense of building theoretical models, but I think of [a] concrete subject, which is different from empiricism. Work on a concrete example is always theorised, so because I came to it in that way, I would still think of myself as fundamentally an articulation theorist. I mean if I want to understand the relationship between this and that, the account I would give of it ultimately will be a theory about articulation, though I don’t say I will use articulation theory to explain this. That’s not how I work, I don’t borrow the theory.“ (Hall 2000e o.S.)

2. Ethnische Identität – Ethnizität

Stuart Hall beginnt Ende der 80er Jahre mit der Entwicklung seiner Vorstellung von Ethnizität. In seinen Analysen des *Thatcherism* identifiziert er die Konstruktion einer engen und exklusiven Form des „Englischseins“ als Strategie der konservativen Regierung unter Margaret Thatcher, eine der „machtvollsten, dauerhaftesten, effektivsten – und am wenigsten bemerkten – Quellen“ ihrer Popularität (vgl. Hall 2000f: 95). Dieser englische Nationalismus ist für Hall eine „überraschend beständige, mächtige und reaktionäre Kraft“ (Hall 2000f: 96) und zugleich die hegemoniale Form der Ethnizität, die sich selbst nicht als solche wahrnimmt. Als Ethnizitäten werden aus ihrer Perspektive nur die „Anderen“ wahrgenommen und als solche marginalisiert. Dies betrifft nicht nur die von außerhalb Europas Eingewanderten, sondern auch die Bewohner der Peripherien der britischen Inseln selbst, wie etwa die Nordiren, Schotten und Waliser (vgl. Hall 1994c: 51). Hall verfolgt nun in seiner Kritik des englischen Nationalismus eine Doppelstrategie: Zum einen hält er diesem gewissermaßen einen Spiegel vor und demonstriert ihm sein eigenes „Ethnisch-Sein“, zum anderen greift er den Begriff der Ethnizität aus dem Zusammenhang des Multikulturalismus auf, um ein Gegenkonzept kolonisierter und marginalisierter Subjekte zum „alten Diskurs des Nationalismus und der nationalen Identität“ zu entwickeln (Hall 1997d: 138). Sein Ziel ist es, den Begriff zu „entkolonialisieren“ (Hall 1994f: 22). Zu Beginn der 90er Jahre bezieht Hall entschieden Position gegen den „Multikulturalismus“²⁶, später differenziert er seine Kritik und lässt sich auf eine Diskussion ein. Zunächst erscheint der Multikulturalismus aber

26 Siehe dazu auch das Kapitel „Identitätspolitik 1“.

insgesamt als eine hegemoniale Strategie, die lediglich dazu diene, „die Realität von Rassismus und Unterdrückung zu leugnen“ (Hall 1994f: 22). Das „entkolonialisierte“, neue Konzept von Ethnizität beruht auf der *vorgestellten Gemeinschaft (imagined community)*.

„It insists on difference – on the fact that every identity is placed, positioned, in a culture, a language, a history. Every statement comes from somewhere, from somebody in particular. It insists on specificity, on conjuncture. But it is not necessarily amour-platé against other identities. It is not tied to fixed, permanent, unalterable positions. It is not wholly defined by exclusion.“ (Hall 1997d: 138)

Diese beiden Vorstellungsweisen – Ethnizität und Nationalität – oder auch die der „alten“ und der „neuen“ Ethnizität weisen gefährliche Überschneidungen auf, wie Hall betont: Ethnizität ist auch in der „böartigsten regressiven Vorstellung“ von nationaler Identität enthalten (Hall 1997d: 138). Der entscheidende Unterschied besteht nun in der Exklusivität auf der einen und der Offenheit auf der anderen Seite. Das Festhalten an einer Positioniertheit ist für Hall aber notwendig; das „Gefühl von ‚Verortung‘ [...] mit Bezug auf bestimmte Gemeinwesen, lokale Orte, Territorien, Sprachen, Religionen oder Kulturen“ wird gebraucht wie ein „Koordinatensystem“ (vgl. Hall 2000f: 96). „Es ist dieses Greifen nach den Grundlagen, das ich Ethnizität nenne. Ethnizität ist der notwendige Ort oder Raum, von dem aus Menschen sprechen“ (Hall 1994c).

Wie oben schon erwähnt, lässt Hall sich später insofern auf den Multikulturalismus ein, als er das Konzept in einer dekonstruierten Form weiterverwenden möchte. Er lehnt zwar den „Ismus“ ab, da er durch die „formale Singularität“ eine nicht existierende Einheit der einzelnen Elemente suggeriere. Adjektivisch könne der Begriff „multikulturell“ jedoch verwandt werden. Hall plädiert dafür, von multikulturellen Gesellschaften zu sprechen, in denen Menschen mit unterschiedlichen ethnischen, kulturellen und religiösen Hintergründen zusammen leben, wobei *zusammen leben* betont werden muss: „provided they are attempting to build a common life, and are not formally segregated into distinct separate segments“ (Hall 2000c: 3). Hall lehnt auch weiterhin bestimmte Varianten des Multikulturalismus ab und macht dies davon abhängig, „wie offen, inklusiv und interdependent die jeweilige Konzeption von Differenz ist“ (Hall 2002: 35). Insbesondere argumentiert er gegen ein „stark pluralistisches Differenzkonzept“, also eines, dass die deutliche Unterscheidbarkeit einzelner Teilkulturen annimmt, wobei diese in sich wieder als homogene Einheiten konzipiert sind, in denen „Individuen allein aufgrund ihrer Mitgliedschaft in einer gleichsam hierarchisch gegliederten

Hackordnung bestimmten, von der Gemeinschaft gebilligten Lebensformen“ unterworfen sind (Hall 2002: 35). Mit Sarat Maharaj sieht er darin Parallelen zu einer Logik der Apartheid. Damit wendet sich Hall gegen einen reifizierenden und monolithischen Kulturbegriff, der Menschen problematisch und unhaltbar klassifiziert und hierarchisiert, und dem der einzelne Mensch dadurch untergeordnet wäre.

Für Hall bedeutet Ethnizität per se noch nicht die *Zugehörigkeit* zu einer kulturellen Gemeinschaft. Zwischen beiden bestehe keine natürliche oder (naturalisierte) Verbindung (vgl. Hall 2000c: 11). Zugehörigkeit dürfe nicht als singular und monolithisch aufgefasst werden. Sie ist in Halls Augen eher etwas Assoziatives; mehr eine Verbindung als eine Vereinigung. Vor allem dürfe einer Person ihre Zugehörigkeit nicht zugeschrieben werden (vgl. Hall 2000c: 6).

In den folgenden beiden Kapiteln werden die Metaphern der Hybridität und der Diaspora im Mittelpunkt stehen. Beides sind Formeln, hinter denen sich umfassende Vorstellungskomplexe verbergen. Und in beiden Fällen können nicht, wie sonst in wissenschaftlicher Tradition üblich, diese Begriffe als „Zentralbegriffe des Autors“ eingeführt und definiert werden, so dass man im Anschluss auf sie als stabile Fixpunkte rekurrieren könnte. Hall verweigert die Einführung von „Zentralbegriffen (*master concepts*)“ (vgl. Hall 1994b: 71). Seine Konzepte bleiben immer beweglich und für Veränderung offen, und sie wandeln ihren Gehalt *kontextabhängig*. Daher soll eher von Metaphern als von Zentralbegriffen die Rede sein. Durch die Verhandlung über ihre Bedeutung befindet man sich schon mitten in der politischen Auseinandersetzung: „questions of metaphor are absolutely deadly political questions“ (Hall 1997c: 290). Er führt aus: „If you open yourself to the politics of cultural difference, there is no safety in terminology. Words can always be transcoded against you, identity can turn against you, race can turn against you, difference can turn against you, diaspora can turn against you because that is the nature of the discursive“ (Hall 1997c: 299). Hier sollen also „Hybridität“ und „Diaspora“ untersucht werden. In welchen Zusammenhängen erachtet Hall zunächst das Sprechen von Hybridität für sinnvoll?

3. Hybridität – ein unreines Konzept gegen die Reinheit

Der Begriff „Hybridität“, entlehnt aus dem Lateinischen (*hibrida* = Mischling, Bastard), bezeichnet allgemein ein „durch Kreuzung entstandenes Wesen“ (Kluge 1999: 390). In der Literatur zur kultur- und sozialwissenschaftlichen Hybriditätsdebatte steht zumeist der Schriftsteller Salman Rushdie Pate für die Prägung dieses Konzeptes, so auch bei Hall, und deshalb gebe ich zunächst Rushdie selbst wieder:

„Im Zentrum des Romans [Die Satanischen Verse, L.S.] steht eine Gruppe von Charakteren, meist britische Muslime oder nicht besonders gläubige Personen muslimischer Herkunft, die genau mit der Sorte großer Probleme kämpfen, die entstanden sind, um das Buch zu umzingeln, Probleme der Hybridisierung und Ghettoisierung, der Versöhnung des Alten und Neuen. Die, welche den Roman heute am lautstärksten bekämpfen, sind der Meinung, dass die Vermischung verschiedener Kulturen unvermeidlich zur Schwächung und Zerstörung ihrer eigenen führen müsse. Ich bin der entgegengesetzten Meinung. *Die Satanischen Verse* feiern die Hybridität, Unreinheit, Vermischung und Veränderung, die durch neue und unerwartete Verbindungen zwischen Menschen, Kulturen, Ideen, Politiken, Filmen, Songs entstehen. Sie freuen sich an der Bastardisierung und fürchten den Absolutismus der Reinheit. Als *Mélange*, als Mischmasch, ein bisschen von dem, ein bisschen von jenem, *so betreten Neuheiten die Welt*. Dies ist die großartige Möglichkeit, die die Massenmigration der Welt gibt und die ich zu ergreifen versucht habe. *Die Satanischen Verse* sind für Veränderung durch Mischung, für Veränderung durch Vereinigung. Sie sind ein Liebeslied für Bastarde wie uns.“ (Rushdie 1991: 394, zitiert nach Hall 1994d: 219; Herv. bei Hall)

Auf Kultur bezogen bedeutet Hybridität also eine neu entstandene oder im Entstehen begriffene kulturelle Formation, die Elemente aus anderen kulturellen Formationen aufgreift. Diesen gegenüber behauptet sie eine gewisse Eigenständigkeit.

Sowohl der Begriff Hybridität wie auch eine Konzeption vom Sprechen über Kulturalität, in dem dieser Begriff an zentraler Stelle steht, sind inzwischen von einer umfangreichen eigenen Debatte umgeben, die hier Ausschnittsweise dargestellt werden soll. Es werden drei verschiedene Zusammenhänge erläutert, in denen die Metapher der Hybridität bei Hall auftaucht. Je nach Zusammenhang weist er ihr unterschiedliche Konkretion und unterschiedlichen politischen Gehalt zu. In einem weiteren Schritt wird Halls Auseinandersetzung mit der am Hybriditätskonzept geäußerten Kritik geschildert, und zuletzt wird seine Abgrenzung gegenüber der postmodernen Vorstellung eines voluntaristischen kulturellen Nomadentums dargestellt.

Der erste zu nennende Kontext für „Hybridität“ betrifft die Situation der nach dem Ende der Kolonialzeit in Großbritannien eingewanderten Bevölkerungsgruppen, zu denen Hall auch selbst zählt, ebenso wie Rushdie, der diese Erfahrung literarisch verarbeitete. Hall nimmt Rushdie als Zeugen für die positive, bejahende Selbstpositionierung der aus ehemaligen Kolonien Eingewanderten, die ihren Standpunkt zwischen Herkunfts- und Ankunfts-kultur behaupten wollen. Dies soll kein vorübergehender Schwebeszustand sein, der die Migranten vor die Alternative der Assimilation oder des „Zurückkehrens zu den Wurzeln“ stellt. Es ist eine „unwiderrufliche“ (Hall 1994d: 218) Positionierung, und kein deplaziertes Sitzen zwischen zwei Stühlen. „It insists, that is to say, on being neither fully *this* nor fully *that*“ (Hall 2000c: 6). Die hybride Herkunft befähigt Menschen zur Übersetzung. Gerade das Beispiel Rushdies verdeutlicht auch die „Kosten und Gefahren“ dieses Standpunktes, worauf Hall hinweist: Rushdie gegenüber wurde von iranischen Fundamentalisten die Fatwa ausgesprochen.

Halls Fokus ist zumeist auf die britische Gesellschaft gerichtet,²⁷ und ihn interessiert vorrangig das Zusammenleben dort. Die britische Gesellschaft ist aber spätestens heute, im Zeitalter der Globalisierung, nicht mehr isoliert für sich zu betrachten. Die Globalisierung stellt für Hall letztlich nur den neuesten „Teil einer sehr viel längeren Geschichte“ dar (Hall 1994c: 44). Weiter oben ist bereits gezeigt worden, wie Hall im Rahmen der postkolonialen Theorie Globalisierung weit in die historische Dimension hinein ausweitet. In dieser Geschichte spielt Hybridisierung schon viel eher eine Rolle, jenseits eines auf die Britischen Inseln begrenzten Blickes. In diesem zweiten auszumachenden Kontext ist nicht nur ein Ausschnitt einer gesellschaftlichen Formation hybrid, sondern diese als Ganzes. Das prominente Beispiel für eine derartige Situation sind bei Hall immer wieder die karibischen Gesellschaften. Die vor dem gewaltsamen Eindringen der europäischen Eroberer dort existierenden Kulturen – etwa die der Arawaks auf Jamaika – wurden so radikal vernichtet, dass das Zusammenleben dort in den auf die Eroberung folgenden Jahrhunderten „rein“ hybride war. Das, was karibische Identität ausmacht, was ihr „Einmaliges“, „Eigentliches“ ist, ist gerade die Hybri-

27 Kobena Mercer beschreibt Halls Arbeitsweise und seine Interessengebiete insgesamt als „nomadisch“. Er habe sich zu jeder Zeit sowohl mit der jamaikanischen als auch mit der britischen Situation beschäftigt (vgl. Mercer 2000: 236f). Hall selbst erklärt allerdings in einem Interview, die Karibik und Ereignisse dort würden ihn nur insofern interessieren, als sie für die Situation *hier*, d.h. in Großbritannien relevant seien und sie beeinflussen würden (vgl. Hall/Davis 2004: 195, siehe ausführlicher dazu Kap. III.2.4).

dität (vgl. Hall 1994a: 41). Die aus Afrika dorthin verschleppten Sklaven, aus Asien angeworbenen Kontraktarbeiter und Händler und die europäischen Kolonisatoren formten eine neue Kultur, „die keine Ursprünge hat. [...] Jeder, der dort lebt, kommt gewissermaßen von anderswo her“ (Hall/Höller 1999: 105). Im gleichen Gespräch (mit Christian Höller) revidiert Hall diese Aussage: Natürlich hat jede Kultur ihre Ursprünge, aber eben nicht nur den einen, sondern, und das wird im Fall der Karibik besonders deutlich, eine Vielzahl von Ursprüngen (vgl. Hall/Höller 1999: 106). Aus diesem Zusammentreffen kann etwas gänzlich Neues entstehen, das so in keiner der Ursprungskulturen enthalten war.

Das Gegenstück zum Beispiel der Karibik ist bei Hall die englische Kultur. Sie scheint zunächst „das Produkt einer einheitlichen, organischen Formation“ zu sein, dem gegenüber die karibischen Einwanderer Minderwertigkeitskomplexe hatten und „dachten, sie hätten ein permanentes Identitätsproblem“ (Hall/Höller 1999: 105). Diese englische „Kultur“ hatte schon auf Jamaika als der erstrebenswerte Maßstab gegolten, sie war dort im kolonialen Schulsystem „gelehrt“ worden. Hall beschreibt, wie er in England zum ersten Mal Osterglocken sieht, die er schon aus Gedichten kennt, während er Namen jamaikanischer Pflanzen nicht kannte (vgl. Hall 1994c: 49). Im „Mutterland“ angekommen, entdeckten die Einwanderer dann, dass die Briten keineswegs – um es überspitzt zu formulieren – alle unentwegt Shakespeare zitierten. Koloniales Schul- und Verwaltungssystem, und sicher auch einige Verherrlichung der fernen Heimat seitens der Kolonisatoren hatten das Bild des Britischen in der Karibik homogenisiert und stilisiert. „[A]uch die englische Kultur [war] niemals eine organische Einheit gewesen, sondern aus widersprüchlichen Teilen zusammengeflickt“ (vgl. Hall/Höller 1999: 105). Vor den Augen der Einwanderer zerbrach buchstäblich die „große Metazerzählung über Einheit, Identität und so weiter“ (ebd.) in Stücke. Die organische Einheit ist also auch hier nicht zu finden, es gibt sie *in Wirklichkeit* nicht. Sie wird aber immer wieder imaginär hergestellt, und ihr Bild funktioniert bestens, wenn es in die Ferne projiziert wird, oder auch in die Vergangenheit. Aus der Nähe betrachtet jedoch, sind alle modernen Nationen kulturell hybrid. Hier spricht Hall also von Hybridität in einem dritten, dem globalsten Zusammenhang. Er beobachtet einen „langsamen, graduellen Übergang zwischen einer Hybridität als Charakteristikum der marginalen Kontaktzonen zu einer viel allgemeineren, alle Kulturen erfassenden Hybridität, ohne dabei autonome Einheiten vorauszusetzen“ (Hall/Höller 1999: 107). Mit den „marginalen Kontaktzonen“ sind die von den Europäern (ehemals) kolonisierten Gebiete/

Gesellschaften gemeint. Kann der oben erwähnte „graduelle Übergang“ im Sinne einer fortschreitenden, immer weiter um sich greifenden Hybridisierung verstanden werden? Tritt kulturelle Hybridisierung tatsächlich erst in der kolonialen Peripherie ein und erreicht später, wie in einer Kettenreaktion, die Zentren? Hall legt an anderer Stelle mit der „Teetasengeschichte“ den verschwiegenen Teil der Geschichte offen:

„Menschen wie ich, die in den fünfziger Jahren nach England kamen, haben dort – symbolisch gesprochen – seit Jahrhunderten gelebt. Ich kam nach Hause. Ich bin der Zucker auf dem Boden der englischen Teetasse. Ich bin der süße Zahn, die Zuckerplantage, die die Zähne von Generationen englischer Kinder ruinierte. Dann gibt es neben mir Tausende andere, die der Tee in der Tasse selbst sind. Der lässt sich nämlich, wie Sie wissen, nicht in Lancashire anbauen. Im Vereinigten Königreich gibt es keine einzige Teeplantage. Und doch steht die Tasse Tee symbolisch für die englische Identität. Was wissen denn die Menschen überall auf der Welt schon von den Engländern, außer daß sie ohne eine Tasse Tee den Tag nicht überstehen können? Aber wo kommt er her? Aus Ceylon – Sri Lanka, Indien. Das ist die auswärtige Geschichte, die in der Geschichte des Englischen enthalten ist. Es gibt keine englische Geschichte ohne diese andere Geschichte.“ (Hall 1994b: 74)

An diesem plastischen Beispiel wird deutlich, wie zutiefst hybride die englische Kultur ist. In der homogenisierenden Darstellung englischer Kultur wird verschwiegen und *vergessen*²⁸, dass das Teetrinken erst durch die koloniale Ausbeutung zu einem der „typischsten“ Bestandteile der britischen Alltagskultur werden konnte.

Der Begriff der Hybridität ist problematisch und hat Hall einige Kritik eingebracht. Welche Kritikpunkte an dem Konzept gibt es, die ihn treffen, und wie reagiert er darauf? Es wurde gezeigt, dass Hall Hybridität einmal als Merkmal von Einwandererkulturen in Europa, dann als Merkmal von ehemals kolonialen Gesellschaften, insbesondere denen der Karibik, und schließlich als Merkmal moderner Nationen *überhaupt* verwendet. Im Gespräch mit Höller reflektiert er diesen etwas inflationären Einsatz, durch den der Begriff seine politische Relevanz zu verlieren droht. Es ist für Europas Alteingesessene sicherlich dringend notwendig, sich bewusst zu machen, wie heterogen und durch ständige Austauschprozesse *geworden* die Nationalkulturen sind, und dass sie nur scheinbar klar voneinander abgegrenzt werden können. Aber Hybridität ist für Hall

28 Benedict Anderson zeigt, wie die Konstruktion nationaler Identität und Geschichte durch die Erinnerung bestimmter Ereignisse einerseits zustande kommt, ebenso sehr aber auch durch das kollektive Vergessen anderer Ereignisse, die das zumeist positive Selbstbild in seiner angestrebten Homogenität verkomplizieren oder es gar zerstören würden (Anderson 1996: 188f).

nicht gleich Hybridität. Mit einem solchen Bewusstwerden ist etwas erreicht, aber die Kluft zwischen Alteingesessenen und Einwandern ist so leicht nicht zu schließen. Jede und jeder mag „seine eigene marginale, hybride Position konstruieren“ (Hall/Höller 1999: 107) – die konkrete Situation arbeitsloser schwarzer Jugendlicher bleibt doch eine prekärere als die eines intellektuellen Konferenzteilnehmers.²⁹ In einem späteren Vortrag macht Hall nocheinmal deutlich, worum es ihm geht, und grenzt sich von einer Missinterpretation der Hybriditätsmetapher ab:

„This term *hybridity* seems to me to have been much misunderstood (I’m partly guilty of using it myself. [...]) [Hybridity] is not about the literal mixing of racial categories. It’s not a question of the pure races as a pose [sic, opposed; L.S.] to the hybridised ones. It is not about hybrid individuals which you can then set up against modern individuals and traditional individuals. [...] No. Hybridity describes the inevitable process of cultural translation which is inevitable in a world where communities, peoples, cultures, tribes, ethnii are no long [sic, longer; L.S.] homogeneous, self sufficient autochthonous entities, tightly bound within by kinship and tradition and strongly boundaried in relation to the outside world.“ (Hall 2000c: 6)

Auf den Vorwurf, dass eine hybride Mischung von etwas das Bestehen einer vorgängigen Reinheit voraussetzen würde, entgegnet Hall:

„Dieses Argument stimmt rein logisch und bereitet mir auch seit längerem Kopfzerbrechen. Die Antwort darauf kann nur lauten, dass es diese homogenen Einheiten niemals gegeben hat. [...] Man kann der logischen Falle nicht ganz entkommen, weswegen ich auch Hybridität eher als polemische Metapher, als „unreines Konzept“ verwende, und nicht als analytischen Begriff. [...] Es geht dabei in erster Linie um die störende Kraft in bezug auf die alten Essentialismen.“ (Hall/Höller 1999: 107)

Wenn ihm die „logische Reinheit“ auch weniger wichtig ist als die polemische Signalwirkung, dann bleibt doch die unheilvolle Assoziation zur Biologie (Tier- und Pflanzenzucht). Einige Kritiker werfen den Verfechtern des Hybriditätsansatzes vor, sie würden damit in direkter Weise an die Tradition der Rasseforschung und Eugenik des 19. Jahrhunderts anknüpfen (vgl. Rademacher 1999: 257, auch Young 1995, zitiert nach Hall 1997a: 246). Hall weist diesen Vorwurf als grobe Verkürzung und „unbeschreiblich simplifizierend“ zurück (ebd.). Tatsächlich ist der Beg-

29 Die kontrastierende Gegenüberstellung dieser (sich natürlich nicht notwendig ausschließenden) Identitäten beschreibt Hall als aus einer Konferenzdiskussion entstanden, in der ein „weitgehend englisches Publikum [...] wie verrückt sein Englischtum abstritt und uns [i.e. ihm, Rushdie und Bhabha, L.S.] versicherte, wie „unrein“ und „hybrid“ es doch sei. Jeder wollte an dieser ominösen Marginalität teilhaben [...]“ (Hall/Höller 1999: 107).

riff durchgehend in so verschiedenen Kontexten wie der Botanik und der Elektronik in Gebrauch. Es bleiben meines Erachtens die „Vernaturwissenschaftlichung“ und der technokratische Beiklang als Bedenken zurück, die sich vielmehr *aktuellen* Trends anzupassen scheinen und eine kritische Auseinandersetzung mit diesen vermissen lassen.³⁰

Ein weiterer Kritikpunkt am Hybriditätskonzept besteht – um ihn auf einen prägnanten Nenner zu bringen – in seiner „Marktgängigkeit“. Das Sprechen von hybriden Kulturen könne, angesichts einer globalen Konsumgesellschaft und einer Ökonomie, die Vielfalt und Diversität als modische Trends vereinnahmt, kaum mehr subversive Energie entfalten. Kobena Mercer schreibt dazu: „Indeed, hybridity has spun through the fashion cycle so rapidly that it has come out the other end looking wet and soggy“ (Mercer 2000: 235). Hall hingegen betrachtet den „Hybriditätshype“ in Kunst und Warenwelt als vorübergehende Erscheinung, während das, was ihn interessiert, ein tiefergehender und langfristiger Wandel ist: „Unter diesen modischen Zyklen liegt aber ein historischer Übergang verborgen, der sicher länger anhalten wird“ (Hall/Höller 1999: 108).

Halls Vorstellung von Hybridität impliziert noch lange nicht, dass eine solche Identität per se eine politischere ist als eine „alte Identität“. Er betrachtet sie nicht als Hoffnungsträger mit immanent kreativem Potential, sondern konstatiert zunächst einfach ihre Existenz; er verschiebt ihre Betrachtung von der eines prekären, an sich problematischen Zerriebenwerdens „zwischen den (alten) Kulturen“ zu einer notwendig gewordenen Feststellung menschlicher Existenzweise. Hall entlarvt dadurch die Alternative zwischen Traditionalismus und Assimilation als eine falsche und eröffnet einen dritten Weg, der neben den beiden alten Möglichkeiten ein gleiches Maß an Normalität beansprucht.

Weiteren Aufschluss über Halls Hybriditätskonzept liefert seine Auseinandersetzung mit dem von ihm so genannten „postmodernen Nomadismus“ (Hall 2000c: 6). In einem Aufsatz von 1989 greift er diese Metapher zunächst auf und integriert sie in sein Konzept. Die Migrationen der Einwanderer der Karibik bezeichnet er als die

30 Was die polemische Signalwirkung betrifft, scheint mir der von Rushdie in einem Atemzug genannte Ausdruck der „Bastardisierung“ besser geeignet zu sein als die artifizielle „Hybridität“. Diese Überlegung ergibt sich aus der Analogie zu der (zumindest teilweise) erfolgreichen Umdeutung des Wortes „schwul“, dessen Konnotation mit intendierter Beleidigung aus vielen, wenn auch bei weitem nicht allen Kontexten geschwunden ist. Dies wirklich nur als Randbemerkung, da ich für mich hier kein Mitspracherecht einfordere.

„endlosen Wege, auf denen die karibischen Völker zur Migration bestimmt wurden. Sie ist zum Signifikanten für die Migration selbst geworden, für das Reisen, Unterwegssein und für die Rückkehr als gemeinsame Erfahrung und Bestimmung, für den Antillaner als den Prototypen des Nomadentums der modernen oder postmodernen Neuen Welt, der sich ständig zwischen dem Zentrum und der Peripherie hin und her bewegt.“ (Hall 1994a: 39f)

Die Sprechweise von den Nomaden findet sich bereits in Deleuzes und Guattaris *Tausend Plateaus*, wo mit dieser Figur Vergesellschaftungsformen bezeichnet werden, die dem geordneten Rechtsstaat und der *polis* äußerlich sind. Außerdem beschreiben Deleuze und Guattari auf einer weitaus abstrakteren Ebene eine allgemeine Seinsweise, zu der auch das *nomadische Denken* und die *nomadische (mindere, vage) Wissenschaft* gehören. Sie illustrieren dieses Bild mit vielen ethnographischen Beispielen (vgl. Deleuze/Guattari 1997: 495).³¹ Gegen das Nomadentum auf dieser epistemologischen Metaebene hätte Hall möglicherweise nichts einzuwenden; vielmehr stört er sich wohl an der in der Rezeption gewohnten Inflation des Bildes. Deleuze und Guattari stellen nämlich dezidiert fest, was ihren Nomaden vom Migranten unterscheidet:

„Der Nomade hat ein Territorium, er folgt gewohnten Wegen, er geht von einem Punkt zum anderen, ihm sind die Punkte (Wasserstellen, Wohnorte, Versammlungspunkte etc.) nicht unbekannt. Aber die Frage ist, was ein Prinzip des nomadischen Lebens ist und was nur eine Folge. Zunächst einmal sind die Punkte, selbst wenn sie die Wege bestimmen, den Wegen, die sie bestimmen, streng untergeordnet, im Gegensatz zu dem, was bei den Sesshaften vor sich geht. Die Wasserstelle ist nur da, um wieder verlassen zu werden, jeder Punkt ist eine Verbindungsstelle und existiert nur als solche. Ein Weg liegt immer zwischen zwei Punkten, aber das Dazwischen hat die volle Konsistenz übernommen und besitzt sowohl Selbstständigkeit wie eine eigenen Richtung. Das Leben der Nomaden ist ein Intermezzo. Selbst die Bestandteile seiner Wohnstätte sind im Hinblick auf den Weg entworfen, der sie immer wieder in Bewegung setzt. *Der Nomade ist durchaus kein Migrant, denn ein Migrant geht prinzipiell von einem Punkt zum anderen, selbst wenn dieser andere Punkt ungewiß, unvorhersehbar oder nicht genau lokalisiert ist.* Aber der Nomade geht

31 Dieses nomadische Denken, das mit der abendländischen wissenschaftlichen Tradition („Königswissenschaft“) nicht vereinbar ist und von ihr als minderwertig eingestuft wurde, ist „ein Modell des Werdens und der Heterogenität, das dem Feststehenden, Ewigen, Immergleichen und Dauerhaften gegenübergestellt wird“ (Deleuze/Guattari 1997: 495). Dieses Denken scheint mir in einiger Hinsicht dem „Artikulationsdenken“ Halls verwandt zu sein (vgl. Deleuze/Guattari 1997: 496; Hall 2000e o.S.), da es nahe an Ereignissen und empirisch gegebenen Problemen bleibt, und diese nicht an konsistent konstruierte Theorien anzupassen versucht. Eine weitere Ähnlichkeit besteht in der Betonung des Prozesshaften – „Schnitte, Wegnahmen, Hinzufügungen, Projektionen“ – „jede Figur [bezeichnet] eher ein Ereignis als ein Wesen“ (Deleuze/Guattari 1997: 496).

nur durch den Zwang der Notwendigkeit, als Konsequenz, von einem Punkt zum anderen: Im Prinzip sind die Punkte für ihn Relaisstationen auf einem Weg. Nomaden und Migranten können sich auf verschiedene Weise miteinander vermischen oder ein gemeinsames Ganzes bilden; *sie haben dennoch ganz unterschiedliche Beweggründe und Bedingungen* [...].“ (Deleuze/Guattari 1997: 522ff; Herv. L.S.)

Während das aus diesem Bild zu destillierende Motto „Der Weg ist das Ziel“ möglicherweise im übertragenen Sinne als Beschreibung für Existenzweisen der Spätmoderne geeignet scheint, so darf es doch nicht im wörtlichen Sinne auf das Migrantendasein übertragen werden. Hall distanziert sich später von einer Auffassung, die Hybridität mit diesem Konzept des Nomadentums in eins setzt. In einem Gespräch Anfang der 90er verwehrt sich Hall schon gegen diese Metapher, da ihm die Kluft zwischen „echten“, auf Kamelen reitenden Nomaden, und jenem „businessclass-reisenden Jetset“ zu groß sei (vgl. Hall/Appiah/Ramdas 1993: 110).

„[...] it [hybridity] is certainly not a celebration of a kind of postmodern nomadism where new identities are put on like cosmetics and taken off every morning, and where life is like nothing so much as a Scandinavian smorgasbord (help yourself). In fact, the costs of hybridisation can be extremely high, personally and collectively.“ (Hall 2000c: 6)³²

Hier distanziert er sich von der Vorstellung, Identität wäre etwas frei Wählbares und jederzeit zu Änderndes. Bei Deleuze und Guattari scheint dieser Voluntarismus so noch gar nicht angelegt zu sein. Als ein Vertreter eines in diese Richtung tendierenden Konzeptes kann Zygmunt Bauman genannt werden. Er führt gleich vier neue Typen ein, deren Lebensstile seiner Ansicht nach für die Postmoderne charakteristisch sind: Den Flaneur, den Spieler, den Touristen und den Vagabunden, von denen die letzten beiden als zwei Spezifizierungen des Nomadendaseins gelten können. Der Vagabund hat überhaupt keine Heimat, hält es nirgendwo länger aus, wird ständig getrieben von enttäuschten und gelockt von unerfüllten Hoffnungen (Bauman 1996: 28). Heimisch kann er nirgends werden, aber das scheint auch besser so zu sein: „If natives cease to amuse, one can always try to find the more amusing ones“ (Bauman 1996: 129). Schon hier scheint es vorrangig um eine hedonistische Existenz zu gehen, Bauman betont allerdings, dass das Leben des Vagabunden harte und raue Realität habe – im Gegensatz zu dem des Touristen (Bauman 1996: 30). Bei letzterem überwiegen im Gegensatz zum

32 Scandinavian smorgasbord = kaltes Büffet

Vagabunden eher die „Pull- als die Push-Faktoren“. Er ist stets auf der Suche nach neuen Abenteuern, wobei er gegen echte Gefahren „versichert“ ist und sich nirgends tiefer involvieren lässt, sondern den ästhetischen Genuss sucht (Bauman 1996: 30f). Von den beiden von Bauman entworfenen Figuren ist der Tourist die privilegiertere mit dem umfangreicheren soziokulturellen Kapital. Die metaphorischen Figuren Baumans dürfen nun nicht missverstanden werden, Bauman selbst geht es nicht (vorrangig) um etwaige räumliche Mobilität, sondern um „freiwillige und unfreiwillige ‚Nichtsesshaftigkeit‘ im Sinne moralischer Bindungslosigkeit“ (Eickelpasch/Rademacher 2004: 49). Das Konzept des Nomaden ist Hall *zu* beweglich; Hybridität bedeutet keinesfalls eine Freisetzung des Individuums aus jeglichen kulturellen Bindungen.

Die Abgrenzung gegenüber dem postmodernen „Nomaden“ gelingt Hall m.E. auf überzeugende Weise. Hybridität verleugnet nicht eine Herkunft, sondern weist vielmehr nachdrücklich auf ihre Komplexität und „Vielheit“ hin, sowie auf die bleibende Kraft der Bindung an Vergangenheit und Wurzeln, auch wenn diese den zukünftigen Lebensweg und -stil nicht deterministisch im Vorhinein weisen.

4. Diasporaisierung – die Frage des Ortes

Der Ausdruck Diaspora stammt aus dem Griechischen und bedeutet wörtlich soviel wie „Zerstreuung, Ausstreuung“. Er wurde im Kirchenlatein in der Bedeutung der „außerhalb Judäas lebenden Juden“ verwendet und steht (im Deutschen) seit dem 19. Jhdt. im weiteren Sinne für den „(Lebensraum einer) ethnischen oder konfessionellen Minderheit“ (Kluge 1999: 178). Im öffentlichen Sprachgebrauch steht im europäischen Rahmen bis heute sicherlich die Assoziation mit der Erzählung des jüdischen Volkes im Vordergrund des Diskurses, das von biblischer Zeit an bis zur Flucht vor der Bedrohung durch den Nationalsozialismus im vergangenen Jahrhundert immer wieder der Bedrohung und Vertreibung ausgesetzt war und sich infolgedessen über die ganze Welt verteilte.

Die Nachfahren afrikanischer Sklaven, die von europäischen Sklavenhändlern in die „Neue Welt“ verschleppt wurden, griffen diese Bezeichnung zur Beschreibung der eigenen Situation auf. Die „Erfahrung von Zerstreutheit und Fragmentierung [ist] allen Geschichten der aufgezungenen Diaspora gemeinsam“ (Hall 1994a: 28). Die jüdisch-christliche Erzählung vom in die Sklaverei gezwungenen „Volk Gottes“ findet so eine grausame Wiederholung in der Neuzeit. „In der Geschichte

der modernen Welt gibt es kaum traumatischere Brüche als diese erzwungenen Trennungen von Afrika“ (Hall 1994a: 31).

Obwohl die Geschichte der afrikanischen Versklavung anders als die der Hebräer durch Ägypten durch ihre zeitliche Nähe zur Gegenwart noch viel mehr als historische Faktizität erinnert wird und Relevanz besitzt, hat sie auch schon als Mythos große Bedeutung erlangt. Die mythische Darstellung von Afrika als Mutter (von der die Trennung unwiderlich vollzogen ist) spendet Trost für die Nachfahren der Opfer der Sklaverei. Dies ist „ein notwendigerweise ‚aufgeschobenes‘ Afrika, ein Afrika als spirituelle, kulturelle und politische Metapher“ (Hall 1994a: 36). Hall macht deutlich, dass dieses Afrika kaum etwas mit dem realen, geographischen Kontinent und den heute dort lebenden Menschen zu tun hat, sondern dass es sich, in Saids Worten, um eine „imaginative Geographie und Geschichte“ (Hall 1994a: 36) handelt. Hall warnt vor einer Verwechslung, die den Fehler „des Westens“ wiederholen würde, das reale Afrika als zeitlosen, monolithischen Komplex zu imaginieren, es zu objektivieren und damit zu unterwerfen (ebd.).

Die Diasporaerfahrung ist eine paradoxe: Sie zerreißt und vereinigt zugleich. Gerade das Wissen, aus *verschiedenen* afrikanischen Heimatkulturen verschleppt worden zu sein, stiftet den *gemeinsamen* Erinnerungshintergrund für die karibischen Nachfahren der afrikanischen Sklaven. Diese Erfahrung wiederholt sich für den aus Jamaika stammenden Emigranten, wenn er von Großbritannien aus zum ersten Mal beispielsweise Martinique besucht; Hall beschreibt dies aus eigener Erfahrung als „Schock der ‚Dopplung‘ von Gleichheit und Differenz“ (Hall 1994a: 32).

Die Metapher der Diaspora steht für Hall an zentraler Position für die derzeitige *conjuncture* der Spätmoderne. Die „gesteuerten und ungesteuerten, erzwungenen und nicht erzwungenen“ Bevölkerungsbewegungen sind in dem derzeit erreichten Ausmaß noch nicht da gewesen, und sind kein vorübergehendes Phänomen. In kulturellen Begriffen formuliert, bedeutet dies:

„They [peoples] are moving [...] into the narratives, through which they will have to tell their history of migration, loss, displacement, redefining themselves, of home, of another home, of the question of where is home, of all of the images and metaphors of a perpetually unsettled people. That is the modern fact that is transforming this society; it is transforming Europe, Western European society. It is a world-historical fact of astonishing proportions [...].“ (Hall 1997c: 296)

In dieser Passage scheint die Vorstellung vom Nomadentum – „perpetually unsettled people“ – wieder anzuklingen, aber gleichzeitig wird

nocheinmal deutlicher, dass mit dem Verlust einer ursprünglichen, angestammten Heimat nicht die Aufgabe eines Bedürfnisses nach Heimat einhergeht. Der entscheidende Punkt ist, dass es für die Diasporaisierten kein Zurück zum Ursprünglichen gibt. Von einer realen Rückkehr aus der Diaspora, wie diese der Zionismus vorsieht und wie sie in der Gründung des Staates Israel realisiert wurde, distanziert sich Hall deutlich (vgl. Hall 1997c: 298) und hofft, dass sich dieser Fehler für die Karibik nicht wiederholt:³³

„Die Frage ist also, ob die Menschen der Karibik im Stande sind, diesen imaginären Charakter ihres Afrikas zu erkennen und damit weiter zu arbeiten. Denn solange sie das Gefühl haben, dass es um die Realität geht, anstelle der Vorstellung, geht es schief. Wenn man die Geschichten, auf der die eigene Identität basiert, wörtlich nimmt, legt man seine Identität fest und lebt in Gefangenschaft.“ (Hall/Appiah/Ramdas 1993: 113; aus dem Niederl. übers. L.S.)

Hall macht an verschiedenen Beispielen deutlich, dass die Suche nach der verlorenen Heimat, nach den Wurzeln eine Suche in der Vergangenheit ist, die zwar mit realen Reisen nach Afrika verbunden sein kann, aber letztlich eine *zirkuläre* Bewegung ist. Der Suchende landet letztlich immer dort, wo er hier und *jetzt* steht:

„Hier finden wir das Afrika, in das wir – ‚über einen Umweg‘ – zurückkehren müssen: Das Afrika, das ein Teil der Neuen Welt *geworden* ist, das ‚Afrika‘, das wir selbst geschaffen haben, das ‚Afrika‘, wie wir es in unserer Politik, unserer Erinnerung und in unseren Wünschen und Sehnsüchten wieder-erzählen.“ (Hall 1994a: 37)

Dieses gilt für die in der Karibik (oder anderswo in der Neuen Welt) Lebenden ebenso wie für die von dort Emigrierten; für letztere also sogar im Sinne einer doppelten Diasporaisierung. Sowenig die Diasporaisierten an einen Ursprung zurückkehren können, sowenig sind sie auch gewillt, wie Nomaden immer weiter zu wandern. Die Migrationserfahrung ist nicht ohne Bindungen und Begrenzungen zu denken. Eine Auswanderung ist natürlich keine Reise mit einem festen Ziel, sie beginnt vielleicht „mit nichts als einem Flugticket“ in der Tasche (Hall 1997c: 296), aber es geht doch auch darum, irgendwo anzukommen, auch wenn das nicht immer gelingt.

33 Im Falle der „Repatriierung“ von ehemaligen US-amerikanischen Sklaven an der afrikanischen Westküste und der Gründung des Staates Liberia 1847 gegen Widerstand der Einheimischen war dies allerdings schon lange zuvor eingetreten.

Die Selbsterkenntnis, vom Aus- zum Einwanderer geworden zu sein, und es bleiben zu wollen, kann spät eintreten, wie Hall autobiographisch beschreibt. Nachdem er zehn Jahre in England gelebt hatte, stellte er fest: „I had never called myself an immigrant in all my life, and suddenly I said, ‚That’s what I am.‘ After all, I’ve gone to the people’s place, I’m going to stay whether they like it or not, I intend to get a job if they’re going to give me one. What am I but an immigrant?“ (Hall 1997c: 294)

Ist der Standpunkt der Diasporaisierten unweigerlich einer „am falschen Ort“ (Said 2002³⁴)? Hall favorisiert die Metapher gerade deshalb, weil sie zu der Vorstellung der kulturellen Nation als der („einzig wahren“) vorgestellten Gemeinschaft (imagined *community*) quersteht, sie durchschneidet (vgl. Hall 1997c: 298). Einen „kulturellen, rassistischen Nationalismus“ (1997c: 297), der sich hinter scheinbar so unschuldigen Selbstbezeichnungen wie „Britishness“ oder „Englishness“ verbirgt, bezeichnet Hall als *backlash* gegenüber der Diasporaisierung als der „größten und konstitutivsten kulturellen Tatsache der Welt der Spätmoderne“ (Hall 1997c: 296). Dieses „Zusammenschustern“ einer kulturellen Homogenität will sich der Tatsache verschließen, dass die europäischen Gesellschaften „bis in ihre Wurzeln hybridisiert und bastardisiert“ sind (Hall 1997c: 297).

Kann durch Halls Konzept kultureller Identität wirklich ein Perspektivwechsel erreicht werden? Befördert es ein Selbstverständlichwerden der Tatsache, dass „[n]ationale Kulturen in zunehmenden Maße aus der Perspektive von Minderheiten mitproduziert [werden], die postkoloniale Geschichte den westlichen nationalen Identitäten inhärent [ist]“ (Bronfen/Marius 1997: 8)? Meines Erachtens bleibt Hall mit seinen Konzepten der Hybridität und Diaspora hinter anderen aktuellen Forschungen zum Transnationalismus zurück. Der nationalstaatliche Rahmen bleibt bei ihm fester Bezugspunkt, während zunehmend Migrationsbewegungen in den Blick genommen werden, die tatsächlich einem „nomadischen“ Lebensstil ähnlicher werden. Migranten halten häufig durch transnationale Netzwerke sehr vitale und essentielle Verbindungen zu ihren Herkunfts-orten aufrecht, auch wenn möglicherweise eine endgültige Rückkehr aufgrund ökonomischer Bedingungen ausgeschlossen ist. Ebenso ausgeschlossen ist aber auch der endgültige Abschied. Es kommt zu einer häufig regelmäßigen Pendelmigration und der „Herausbildung relativ dauerhafter und dichter, pluri-lokaler, und nationalstaatlicher Grenzen überschreitender Verflechtungsbeziehungen von sozialen Praktiken, Symbolsystemen und Artefakten“ (Palenga-Möllnbeck 2004: 104). Da eine sol-

34 So der Titel von Edward Saims Autobiographie.

che Lebensweise in (mindestens) zwei unterschiedlichen kulturellen Räumen kaum treffend als Immigration (oder Emigration) bezeichnet werden kann, wurde u.a. von der US-amerikanischen Sozialanthropologin Nina Glick Schiller der Begriff der Transmigration geprägt (vgl. Palenga-Möllnbeck 2004: 103).

Hybridität und Diaspora, um die herum Halls Zugang zu ethnischer Identität hier fixiert wurde, ergeben zusammen betrachtet ein sich ergänzendes Bild. Das Sprechen von der Diasporaisierung thematisiert das verlorene und wiederzuerzählende Alte, während das Konzept der Hybridität die mögliche Neupositionierung und einen gangbaren Weg in die Zukunft aufzeigen soll.

5. Historisierung und Politisierung von Identität

In den meisten hier behandelten Texten Halls ist in vielfältiger Weise von Identität die Rede. In einem vergleichsweise späten Interview formuliert er, dass es ihm tatsächlich weniger um Identität als solche als um den Prozess der Identifikation gehe. An anderer Stelle wieder nennt er Identität selbst einen Prozess des Werdens. Damit ist jedoch kein zielgerichteter Prozess in dem Sinne gemeint, dass er auf eine Vervollkommnung hinstreben würde. Identität müsse man sich „als eine ‚Produktion‘ vorstellen, die niemals vollendet ist, sich immer in einem Prozess befindet“ (Hall 1994a: 26). Beispiele hierfür sind wieder in Halls eigener Lebensgeschichte zu finden. Zum einen ist seine oben bereits erwähnte Identifikation mit dem „Immigrant-Sein“ zu nennen, die er jedoch wieder aufgibt. „The trouble is that the instant one learns to be ‚an immigrant‘, one recognizes one can’t be an immigrant any longer: It isn’t a tenable place to be“ (Hall 1997: 135). Darauf hin habe für Hall die nächste Identifikationsphase begonnen; er habe über mehrere Jahre hinweg gelernt, sich selbst als „Schwarz“ zu bezeichnen. Um diese Phase wird es im folgenden Kapitel unter anderem gehen. Aber auch die schwarze Identität ist nicht das endgültige Ziel. Beide Identitäten, die des „Immigranten“ und die des „Schwarzen“, treten für eine bestimmte Dauer in den Vordergrund und erhalten dominante Bedeutung.

Identität verschiebt laut Hall ihren „Ort“ vom anthropologisch Gegebenen des Subjektes zur politischen Verhandlungssache (Hall 2000c: 6). Wie andere der Dekonstruktion unterzogene Begriffe kehrt auch dieser „in dem Moment, in dem er aus der Tür verschwunden ist, durch das Fenster wieder zurück, wenn auch nicht genau an die selbe Stelle“ (Hall 1994b: 71).

Dabei, so sollte an dieser Stelle aus dem Vorausgehenden deutlich geworden sein, ist der Handlungsspielraum ein eingeschränkter, die Positionierung des Subjektes ist zugleich ein passives Erfahren wie eine aktive Handlung: Das dezentrierte Subjekt ist immer schon irgendwo positioniert, es wird historisch, sozial und kulturell von außen positioniert und es trägt selbst zu seiner Positionierung bei.

Die in dieser Studie vorgenommene Herleitung von Identitätspolitik (als dem was getan wird) aus Identität (als dem was ist) ist also mehr der Darstellbarkeit geschuldet, die Unterscheidung von Prozess und Gegenstand wird letztlich hinfällig. Beide fallen in Eins. Es wurde gezeigt, wie dynamisch diese Identität ist, die immer nur in einem präzise bestimmten Kontext von Zeit, Ort und den umgebenden Anderen eine benennbare Gestalt annimmt. Sie ist nur ein Zwischenergebnis eines Prozesses. Da, wo Individuen diesen Prozess intentional zu beeinflussen suchen, soll nun im Folgenden von Politik gesprochen werden.