

POSTKOLONIALE SUBJEKTE: MODERNE UND TRADITION UNTER ANATOLISCHEN SCHWABEN

Tilman Lanz

Einführung

Am 7. Mai 1998 hielt der Bundestagsabgeordnete der Grünen, Cem Özdemir, im Rahmen einer Debatte über Minderheitensprachen in Europa eine Rede im Bundestag. Özdemir begann mit der beruhigenden Versicherung, dass er seinen Beitrag nicht auf Türkisch halten werde. Statt dessen sprach er, zur allgemeinen Erheiterung der anwesenden Abgeordneten aller Fraktionen, in perfektem Schwäbisch.

Cem Özdemir gehört dem Bundestag seit 2002 nicht mehr an, doch seine Geschichte – eloquent beschrieben in seiner Autobiographie – gibt uns wertvolle Aufschlüsse über das Leben der türkischen Immigranten in Deutschland heute.

Der vorliegende Text ist im Groben in drei Teile gegliedert. Im ersten Teil entwickle ich mit Hilfe der jüngsten Arbeiten von Judith Butler eine kritische Perspektive auf die Rolle des cartesianischen Subjekts in Prozessen der Moderne. Diesen Diskurs setze ich dann im Folgenden in Beziehung zum historischen Moment des Postkolonialismus und zu gegenwärtigen Vorstellungen über kulturelle Differenz in Deutschland. Dieser einleitende Teil dient dazu, das diskursive Feld abzustecken, mit dem Deutsche türkischer Herkunft heute in Deutschland konfrontiert sind.

Im zweiten, zentralen Teil dieses Vortrags werde ich dann anhand des Beispiels von Cem Özdemir eine der zahllosen Varianten aufzeigen, wie sich türkische Immigranten in diesem diskursiven Feld bewegen. Dabei konzentriere ich mich auf die Analyse zweier spezifischer Elemente: zum einen die traditionelle Orientierung innerhalb regionaler Identitäten und zum anderen die Hinwendung zur Moderne. Dabei werde ich zeigen, wie Cem Özdemir diese beiden Element auf sehr geschickte Art und Weise und mit einem erstaunlichen Maß an Selbstsicherheit einsetzt, um sich bei der Konstruktion seiner Subjektivität mehr Freiheit zu schaffen.

Zum Abschluss kehre ich nochmals zurück zu den Begriffen und Vorstellungen um das cartesianische Subjekt im Verhältnis zu kultureller Differenz und Postkolonialismus. Dort zeige ich, in welcher Beziehung Butlers kritisches Verständnis von Subjektivität zu Cem Özdemirs Beispiel steht und welche Schlussfolgerungen das Beispiel für Butlers Theorie erlaubt.

Das cartesianische Subjekt

Autoren wie Julia Kristeva und David Simpson, die sich mit dem cartesianischen Subjekt und seinem momentanen Zustand in jüngster Zeit befasst haben, stellen übereinstimmend fest, dass eben dieses Subjekt sich in einer Krise befindet (vgl. Kristeva 2000 und Simpson 2002). David Simpson zum Beispiel beschreibt die zentrale Bedeutung dieser Krise indem er darauf verweist, „(...) that his majesty the subject is in more than usual state of crisis or rhetorical insecurity“ (Simpson 2002: 9). In diesem Text entwickle ich eine spezifische Sicht darauf, was genau der Krise dieser „Majestät“ zugrunde liegt und welche Erkenntnisse eine Subjekt-kritische Analyse des Themas der türkischen Immigration nach Deutschland erbringen kann.

Zunächst wird aber zu klären sein, was man genau unter einem cartesianischen Subjekt zu verstehen hat. Ein Blick in die Geschichte dieses Begriffes wird hier hilfreich sein: Zum Ende der europäischen Renaissance hin – im 17. Jahrhundert – entwickelt der belgisch-französische Philosoph René Descartes eine Philosophie, die zutiefst seiner Zeit verpflichtet ist. Kernpunkt dieser Philosophie ist das berühmt-berüchtigte Dictum Descartes’ „Cogito, ergo sum“. Diese Verknüpfung von Gedanken und Sein wird von Descartes’ Nachfolgern spätestens seit der europäischen Aufklärung als Glaubensbekenntnis des Rationalismus verstanden: Der denkende Mensch kann sich das Universum über seine Geisteskraft erschließen. Gleichzeitig – und hier setzen seit der Mitte des 19. Jahrhunderts die Kritiken dieses cogito an – wird dem Denken alles andere untergeordnet. Insbesondere der *fühlende* Mensch, so die Kritiker von Nietzsche bis Foucault, wird im denkenden Subjekt von Renaissance, Aufklärung und Moderne zu stark vernachlässigt. Diese Kritiken des cartesianischen Subjekts haben in den letzten Jahrzehnten einige der zentralen Debatten innerhalb und jenseits der Philosophie mitbestimmt: Die Lacan-Althusser Debatte über die Natur des Subjekts in den 1960er Jahren fällt ebenso in diese Rubrik wie die Debatte zwischen Habermas und Foucault über die Werte der Aufklärung.

Den Zustand des cartesianischen Subjekts in den modernen Zivilgesellschaften des Westens möchte ich nun zunächst anhand von zwei jüngeren Arbeiten von Judith Butler erläutern (Butler 2000a, 2000b). In *Subjection, Resistance, Resignification* und in *Circuits of Bad Conscience* umreißt Butler die wesentlichen Elemente der philosophischen Diskussion um das cartesianische Subjekt der westlichen Welt im Verlauf des letzten Jahrhunderts wobei sie

gleichzeitig eine fundamentale Kritik an diesem Diskurs zumindest vorbereitet.

Der erste Artikel, den ich hier besprechen will – *Subjection, Resistance, Resignification* – widmet sich dem Spannungsfeld zwischen einer Foucault'schen und einer freudianischen Lesart des cartesianischen Subjekts (Butler 2000a). Eine solche Perspektive gewinnt ihren Wert ganz klar dadurch, dass sowohl Freud als auch – viel später – Foucault eine fundamentale Kritik des cartesianischen Subjekts, wie es in der hegelianischen Metaphysik eingebettet ist, mitbegründet haben; der besondere Reiz liegt nun darin, dass Freud und Foucault hierbei völlig unterschiedliche Wege beschreiten (vgl. Freud 1953, 1954, 1961, 1967, 1994 und Foucault 1994, 1995).

Sigmund Freud hatte auf der Basis seiner Vorstellung des Unbewussten eine Theorie entwickelt, die sich mit der Entstehung des Subjekts im Spannungsfeld zwischen sozialer Interaktion und psychischer Entwicklung beschäftigte. Dabei ist es wichtig festzuhalten, dass Freuds Ansatz stets das Subjekt in den Mittelpunkt gestellt hat und all seine Forschungen von dieser Perspektive aus unternommen wurden: Das Unbewusste als ein psychisches Vermögen, das jenseits sozialer und individuell-bewusster Einflüsse liegt, nötigte Freud diese Subjekt-zentrierte Sichtweise geradezu auf, insbesondere wenn wir das Verstehen des Unbewussten als das Kernziel seiner Forschungen sehen. Gleichzeitig hatte Freud jedoch die Büchse der Pandora – durch Hegels Metaphysik wohlverschlossen – geöffnet und mit dem Unbewussten eine psychische Qualität im Menschen (wieder)entdeckt, die sich dem strengen cartesianischen Dogma des Denkens dauerhaft entzog und einer rationalen Logik unzugänglich blieb.

Michel Foucault war dagegen von vornherein sehr skeptisch, ob es überhaupt ein homogenes, in sich abgeschlossenes Subjekt geben könnte. Er orientierte sich stark an Nietzsches Lebensphilosophie, und daher war für ihn das Subjekt – insbesondere das cartesianische – immer ein eindeutiges Produkt der vielschichtigen Prozesse der Moderne; es entstand durch Subjektivierung im sozialen Diskurs (vgl. Foucault 1970, 1982 und Nietzsche 1955, 1973). Der spezifische Wert von Foucaults Denken liegt dann konsequenterweise auch darin, die Grenzen des Subjekts durchlässig gemacht zu haben, auch wenn es im Diskurs der Moderne stets als hermetisch und auf homogene Einheit – eben als unteilbares Individuum – ausgerichtet betrachtet wurde.

Es ist Butlers Verdienst, den Versuch unternommen zu haben, diese beiden so unterschiedlichen Ansätze zu einer Kritik des cartesianischen Subjekts zu vergleichen und, wo möglich, sie miteinander in Einklang zu bringen. Butler selbst ist mit ihren früheren Arbeiten eindeutig mehr der Foucault'schen Perspektive zuzurechnen, doch in *Subjection, Resistance, Resignification* entwickelt sie eine erfrischende Offenheit gegenüber freudianischen Theorien und ihrer Subjekt-Zentriertheit (vgl. Butler 1993, 1997 und 2000a). Genau dies ist dann auch das Thema, dem sich Butler speziell in diesem Artikel widmet: wie sich eine freudianische Vorstellung des Psychischen mit einer Foucault'schen, diskursanalytischen Perspektive vereinbaren lässt. Letztend-

lich ist Butlers Ansatz dabei ein inklusiver. Er läuft darauf hinaus, dass sie weniger einen Vergleich zwischen Foucaults Diskurs und Freuds psychischen Apparat durchführt, sondern versucht, Freuds Theorien in den Foucault'schen Diskurs einzubetten. Schließlich bleibt aus Butlers Sicht nicht viel mehr von Freud übrig als seine revolutionäre Vorstellung des Unbewussten im Dienste von Foucaults Diskursanalyse:

„[A] certain place for psychoanalysis is secured in that any mobilization against subjection will take subjection as its resource, and that attachment to an injurious interpellation will, by way of a necessarily alienated narcissism, become the condition under which resignifying that interpellation becomes possible. This will not be an unconscious outside of power but rather something like the unconscious of power itself, in its traumatic and productive iterability“ (Butler 2000a: 348).

Mit dieser Symbiose von Freuds Unbewusstem und Foucaults Diskurs im sozialen Prozess der *resignification* erreicht Butler nun zwar die Eingliederung des Unbewussten in diskursive Prozesse; sie beantwortet aber leider nicht die brennende Frage, ob denn die diskursiven Kräfte – schließlich also das Soziale – in ihrer subjektivierenden Ausprägung allein für die Konstituierung des Subjekts verantwortlich zeichnen, oder ob es jenseits des sozialen Feldes noch andere Kräfte gibt, die ebenso in dieser Produktion mitwirken – gedacht sei hier unter anderem an Freud selbst, der mit Libido und Todestrieb eine wichtige biologische Komponente des Subjekts propagierte.

Im zweiten Artikel von Butler – *Circuits of Bad Conscience* – stellt sich uns dann jedoch ein ganz anderes Bild dar (Butler 2000b). Hier vergleicht Butler Nietzsches Vorstellung vom Willen mit der freudianischen Idee des Begehrens und rückt damit auch die Frage in den Mittelpunkt, was jenseits des Sozialen noch zur Konstituierung eines Subjekts beiträgt. Butler stellt zunächst fest, dass bei Nietzsche der Wille sich schließlich selbst objektifiziert und sie fragt dann, was den Willen zu diesem Verhalten veranlasst und welche Auswirkungen es hat (Butler 2000b: 122-123). Butler interpretiert dabei Nietzsche so, dass der Wille sich gegen sich selbst wendet, weil er nur dadurch eine dauerhafte Funktion erlangen kann: Nur wenn der Wille sich ständig dem Erreichen seines Ziels verweigert, kann er dauernd existieren und dem Subjekt die Illusion von Kohärenz und Homogenität geben (ebd.: 130). Butler folgert daraus:

„The soul is precisely what a certain violent artistry produces when it takes itself as its own object. The soul, the psyche, is not there prior to this reflexive move, but this reflexive turning of the will against itself produces in its wake the metaphors of psychic life“ (ebd.).

In Butlers Augen ist also im Nietzsche'schen Willen als genau solch einer *violent artistry* der Ursprung der Subjektivierung und damit auch des Subjekts begründet: Dadurch, dass der Wille sich selbst seine Erfüllung versagt, dass der Wille sich selbst vom Mittel in den Zweck verwandelt, sich objektifiziert, wird das Subjekt geschaffen und in der Folge auch erhalten. Wir müssen also,

so argumentiert Butler, das Subjekt stets als einen Prozess begreifen und keinesfalls als eine festgefügte, homogene und hermetische Einheit.

Interessanterweise findet Butler bei Freud ganz ähnliche Strukturen zur Konstituierung des Subjekts vor, wobei der Wille aus Nietzsches Werk von Freud durch das Begehren ersetzt wird (ebd.: 131-132). Daher resümiert Butler: „The desire to desire is a willingness to desire precisely what would foreclose desire, if only for the possibility of continuing to desire“ (ebd.: 132). Während allerdings der Wille bei Nietzsche noch eine weitgehend individuelle Angelegenheit ist, stellt Butler bei Freud eine definitive Hinwendung zur Regulierung des Begehrens in der sozialen Welt fest, die über die Entstehung des psychischen Apparates erreicht wird (ebd.: 132-133 und vgl. Freud 1961b).

Mit dem Willen (Nietzsche) und dem Begehren (Freud) gibt Butler uns in *Circuits of Bad Conscience* Fähigkeiten an die Hand, die auf regulative Mechanismen und Kräfte schließen lassen, welche sich jenseits des sozialen Feldes manifestieren und ihre Wirkung entfalten – nämlich im Innern des Subjekts. Diese Kräfte, das deutet Butlers Titel schon an, entstehen durch den Kurzschluss des Willens beziehungsweise des Begehrens mit sich selbst. Laut Butler sind die so entstandenen Kräfte zweifellos sozialen Ursprungs, aber sie haben sich von diesem Kontext gelöst und wirken nun unabhängig von ihm. Dies allerdings nur, und hier bleibt Butler dann doch weitgehend Foucault verhaftet, um letztendlich wieder im sozialen Kontext eingesetzt zu werden.

Um diese Analyse durchführen zu können und zu diesen Schlussfolgerungen zu gelangen, muss Butler sich allerdings zumindest ein wenig von der Dominanz der sozialen Perspektive lösen und eine eher Subjekt-zentrierte Position einnehmen. Im Gegensatz zu *Subjectification, Resistance, Resignification* gelingt ihr das in *Circuits of Bad Conscience* auch in hervorragender Manner. Nur auf diese Weise können wir zu einem besseren Verständnis dessen kommen, was wirklich das Subjekt konstituiert. Sicherlich sind starke soziale Kräfte in diesem Prozess am Werk, aber genauso sicher ist auch, dass die soziale Determinierung des Subjekts niemals absolut sein kann.

Dies gilt insbesondere für das cartesianische Subjekt als einem Eckbaustein des Projekts der Moderne. Foucault hat zwar sehr wertvolle Arbeit geleistet, um klarzumachen, dass Subjekte immer nur das Produkt sozialer Prozesse sind – so, wie das cartesianische Subjekt Produkt der Moderne ist. Aber Foucault war möglicherweise in seinem revolutionären Begehren ein wenig zu radikal: Schließlich wird kaum jemand ernsthaft die Existenz von Subjekten – so wenig sie auch homogen und hermetisch sein mögen – bezweifeln wollen. Genauso gilt aber auch – und für diese Erkenntnis sind Butlers Texte entscheidend – dass der Mythos eines cartesianischen Subjekts bisher nicht verwirklicht wurde und sich wohl niemals verwirklichen lassen wird. Ob es dennoch erstrebenswert sein kann, dem cartesianischen Ideal als einer Utopie nachzujagen – diese Frage muss den Apologeten der *Civil Society* und einer Dialektik der Aufklärung überlassen bleiben. Ich gehe im Folgenden nun davon aus, dass das cartesianische Subjekt-Ideal eine zentrale Rolle im Projekt

der deutschen Moderne spielt. Zugleich nehmen im symbolischen System, das dieses Projekt darstellt, Bilder und Vorstellungen des Anderen eine zentrale Stellung ein. Aus diesem Blickwinkel werde ich im Folgenden die Rolle des cartesianischen Subjekts in der deutschen Gesellschaft erläutern. Anschließend erörtere ich die Frage, wie Menschen in diesem Kontext reagieren, die durch ihre familiäre oder kulturelle Herkunft nicht unbedingt mit dem cartesianischen Ideal vertraut sind. Wie gehen diese Menschen – in diesem Fall Immigranten – mit der Anforderung um, ebenfalls dem cartesianischen Ideal nachzueifern?

Auf diesem Weg will ich nun zunächst den Diskurs, dem Immigranten – und besonders türkische Immigranten – in Deutschland ausgesetzt sind, etwas näher erläutern; dies werde ich aus der theoretischen Perspektive einer postkolonialen Analyse der deutschen Verhältnisse und aus der praktischen Perspektive des Paradigmas der kulturellen Differenz tun.

Postkolonialismus

Der Ursprung postkolonialer Theorien wird oft mit den Arbeiten von Frantz Fanon Mitte des 20. Jahrhunderts, insbesondere im Zusammenhang mit dem französischen Algerienkrieg, verknüpft. In Werken wie *Schwarze Haut, Weiße Masken* und *Die Verdammten dieser Erde* prangerte Fanon mit scharfer Zunge und wachem Verstand die französische Praxis in den Kolonien an (Fanon 1985, 1981). Daher sind seine Werke heute ein fester Bestandteil des postkolonialen Kanons.

Fanon allerdings wusste damals noch nichts von seiner Funktion als Begründer einer der einflussreichsten intellektuellen, akademischen und kulturkritischen Strömungen in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts. Erst im Verlauf der letzten zwanzig Jahre hat sich durch die Arbeiten von Kritikern wie Edward Said, Gayatri Spivak, Arjun Appadurai und Homi Bhabha die postkoloniale Schule fest an den anglophonen Universitäten und darüber hinaus etabliert (vgl. Said 1993, 1994; Spivak 1990; Appadurai 1990, 1991, 1995; Bhabha 1994). Das Verdienst dieser Autoren ist es, eine postkoloniale Theorie entwickelt zu haben, die sich auf alle Orte, die früher im Kolonialismus involviert waren, anwenden lässt. Besonderen Wert legen postkoloniale Theorien darauf, die wechselseitigen Perspektiven von ehemaligen Kolonialherren und Kolonisierten gleichermaßen zu berücksichtigen.

Postkoloniale Theorien verstehen sich dabei als dem historischen Moment der Dekolonisierung verbunden: In diesem Moment haben sich, so der Kern der postkolonialen Thesen, zwar die politischen Rahmenbedingungen scheinbar zum Besseren gewendet, doch die viel tiefer liegenden Strukturen der Unterdrückung sind durch die Entkolonisierung in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts keineswegs weggefallen. Wie das Beispiel Fanons eindrucksvoll und tragisch zugleich zeigt, haben die Kolonialmächte rechtzeitig einheimische Eliten in den Kolonien ausgebildet (vgl. Fanon 1963: 206-248). Diese

Eliten übten ihre neu erworbene Macht in aller Regel auch im Sinne der ehemaligen Kolonialherrscher aus und zementierten somit mehr oder weniger den kolonialen Status Quo. Man könnte diese Praxis durchaus als eine raffinierte und verfeinerte Spielart der britischen „indirect rule“ der Kolonialzeit verstehen. In diesem Zusammenhang entfaltet der Begriff „Post-Kolonialismus“ seine weitreichendste Bedeutung, da er die Übernahme der kolonialen Strukturen in die Zeit nach der Dekolonisierung genauso kritisiert, wie er dazu aufruft, bei koloniale und nachkoloniale Zeit als ein Kontinuum, als miteinander verbunden und als sich gegenseitig beeinflussend zu betrachten. Die Analyse dieser Verhältnisse, der Strukturen und Prozesse der *postkolonialen* Zeit, ist ein Schwerpunkt postkolonialer Studien (vgl. Said 1993, 1994 und Spivak 1990).

Ein weiterer Schwerpunkt liegt in der Beobachtung und Analyse der Migrationen aus den ehemaligen Kolonien in die früheren Kolonialzentren, nach Europa und Nordamerika. Das Interesse der Kritiker gilt hier insbesondere dem Zusammenleben der Einwanderer mit der Ursprungsbevölkerung – den neuen Eingeborenen, wenn man so will. Das Hauptaugenmerk scheinen die postkolonialen Kritiker dabei auf sprachliche Aspekte zu legen. Das verwundert nicht weiter, wenn man sich ein zentrales Zitat bei Frantz Fanon in Erinnerung ruft: „Sprechen heißt imstande sein, sich einer bestimmten Syntax zu bedienen, über die Morphologie dieser oder jener Sprache zu verfügen, vor allem aber, eine Kultur auf sich zu nehmen, die Last einer Zivilisation zu tragen“ (1985: 14). Für Kritiker der postkolonialen Bedingungen geht es also darum, wer wann wo sprechen darf. Es geht aber vor allem darum, *wie* etwas gesagt wird, d.h. in welcher Sprache. Die politische Komponente in der Arbeit von Kritikern wie Bhabha und Appadurai besteht darin, neben den Stimmen der ehemaligen Kolonialherrscher auch den ehemaligen kolonialen Subjekten eine Stimme zu geben und gleichzeitig diesen Stimmen auch Gehör zu verschaffen (vgl. Appadurai 1990, 1991, 1995 und Bhabha 1994). Unter diesem Gesichtspunkt ist es nicht weiter verwunderlich, dass sich das Hauptaugenmerk vor allem in den englisch-sprachigen *postcolonial studies* auf die Literatur gerichtet hat. Insbesondere die sogenannten *diasporic literatures* erleben dort in den vergangenen zwanzig Jahren ein nie dagewesenes Interesse. Im deutschsprachigen Raum sind in jüngster Zeit unter anderen die Werke von Zafer Şenocak, Sevgi Özdamar oder Feridun Zaimoğlu erwähnenswert, deren Arbeiten sicherlich als diasporische Literatur verstanden werden können (vgl. Şenocak 1993; Özdamar 1998; Zaimoğlu 1996, 1997, 1998, 2000). Allerdings ist es in Deutschland noch ein recht junges literarisches Pflänzchen, das da heranwächst, und es bleibt abzuwarten wie es in den nächsten Jahren gedeihen wird.

Hauptsächlich waren die oben skizzierten Entwicklungen bis vor kurzer Zeit auf die ehemaligen Kolonialmächte und Kolonien selbst beschränkt – also auf Frankreich und den nordafrikanischen Raum, Großbritannien und vor allem den indischen Subkontinent, und in gewissem Maße auch auf Spanien und Mittel- und Südamerika. Mit ihrer Anthologie *The Imperialist Imaginati-*

on haben Sara Friedrichsmeyer, Sara Lennox und Susanne Zantop jedoch vor kurzem den erfolgreichen Versuch gewagt, postkoloniale Theorien auch im deutschen Kontext anzuwenden (Friedrichsmeyer/Lennox/Zantop 1998).

Friedrichsmeyer, Lennox, und Zantop vertreten dabei die These, dass in Deutschland – trotz der recht kurzen Kolonialzeit von 1884-1919 – koloniales Denken bis heute gesellschaftliche Diskurse zu wichtigen Teilen mitbestimmt (Friedrichsmeyer/Lennox/Zantop 1998a: 3). Ihre Anthologie steht dabei ganz im Zeichen des postkolonialen Hangs, dem geschriebenen und gesprochenen Wort eine große Bedeutung beizumessen. Dabei kommt dem symbolischen Kolonialismus in Deutschland vielleicht eine noch größere Bedeutung zu als in anderen Ländern: Weil die koloniale Realität in Deutschland relativ kurz und unbedeutend war, gab es in der Tat wenig koloniale Praxis, dafür aber ein umso ausgeprägteres koloniales Denken – Deutsche Autoren mussten meist mit einem fiktiven, einem symbolischen Kolonialismus vorlieb nehmen, da eine koloniale Praxis als Stimulanz kaum vorhanden war. Konsequenterweise sprechen Friedrichsmeyer, Lennox und Zantop in ihrer Anthologie dann auch von der imperialen *Imagination* – der imperialen *Vorstellung*. Indem er die Kontinuität zwischen vor-kolonialer, kolonialer und nach-kolonialer Zeit unterstreicht, trifft dieser Titel genau ins Zentrum einer historischen und gegenwärtigen Kritik aus einer postkolonialen Perspektive.

Unter anderem enthält die Anthologie einen Artikel der Germanistin Nina Berman, in dem sie den Einfluss orientalistischer Vorstellungen auf den Orientzyklus von Karl May untersucht (Berman 1998). Die sieben Bände dieses Orientzyklus erzählen eine Detektivgeschichte aus der Perspektive eines deutschen Ich-Erzählers, dessen Name als „Kara Ben Nemsî Effendi“ arabisert und exotisiert wurde. Er ist der Prototyp eines europäischen Kolonialherren, doch für einen Deutschen ist dieser Status eher ein virtueller, der keine Entsprechung in einer kolonialen Realität hatte. In Mays Geschichte versammelt Kara Ben Nemsî eine Gruppe von orientalischen Gefährten um sich, mit denen er den Kopf einer Bande von Verschwörern, den „Schut“, verfolgt. Die Jagd geht durch das gesamte osmanische Reich – von Algerien über Anatolien und Kurdistan bis in den Balkan (ebd.: 55).

Ich will hier das Augenmerk auf das Ende von Mays Erzählung lenken: Nach der erfolgreichen Jagd – der Schut stürzt sich mitsamt seinem Pferd in einen Abgrund – kehren alle Gefährten in ihre jeweilige Heimat zurück. Dieses Ende der Geschichte deutet auf sehr bestimmte Vorstellungen von kultureller Differenz hin: Die Protagonisten des Stücks sind kulturell einfach zu verschieden, als dass sie außerhalb ihres eigenen kulturellen Raumes leben könnten. Es ist daher besser für sie selbst, in ihre Heimat zurückzukehren. Raum, Zeit, und soziales Umfeld sind untrennbar miteinander verwoben und können nur um den Preis der völligen Entwurzelung und der Aufgabe der eigenen Kultur voneinander geschieden werden. Dabei vermischt sich hier das May'sche Bild von Kultur mit orientalistischen Vorstellungen. Denn die Unterscheidung von homogenen Kulturräumen dient ja vor allem der Demonstration westlicher, europäischer, und hier vor allem der deutschen Überle-

genheit gegenüber anderen Kulturen. Edward Saids Kritik der westlichen, orientalistischen Bilder lässt sich ohne weiteres auf die Vorstellungen Karl Mays in seinem Orientzyklus anwenden (vgl. Said 1993). Während Kara Ben Nemsî als Deutscher stets den Geboten der Ratio folgt, hat er eigentlich nur ein Problem: Seine orientalischen Gefährten durchkreuzen seine genialen Pläne ein ums andere Mal mit ihren irrationalen, gefühlsbetonten Handlungen, die sich eben nicht den europäischen Geboten des rationalen Handelns unterwerfen. In der Tat können sie sich dieser Rationalität gar nicht unterwerfen, da sie aus einem anderen Kulturkreis kommen. Summa summarum ist das May'sche Kulturbild also eines, das zwar die Verschiedenheit der Kulturen durchaus zelebriert, sie aber gleichzeitig auch in alle Ewigkeit festschreibt. Die Kulturanthropologin Verena Stolcke hat vor einiger Zeit auf eindrucksvolle Art und Weise herausgearbeitet, welche Auswirkungen ein solcher kultureller Fundamentalismus im heutigen Europa hat (vgl. Stolcke 1995).

Es dürfte klar sein, welche Auswirkungen eine derartige Vorstellung von Kultur für Immigranten in Deutschland hat. Eine Gesellschaft, die sich nach wie vor einem starren und essentialistischen Kulturbild verpflichtet sieht, ist schlicht nicht in der Lage, mit der kulturellen Vielschichtigkeit von Immigration umzugehen. Auf der Basis solch orientalistischer und kultur-fundamentalistischer Vorstellungen muss jede Auseinandersetzung mit diesem Thema scheitern.

Während die Ursprünge und fortdauernde Existenz von orientalistischen und postkolonialen Zuständen in Deutschland also nun nachgezeichnet sind, habe ich den Grund für die Renaissance eines solchen, von Stolcke und anderen beobachteten kulturellen Fundamentalismus noch nicht näher erläutert. Im folgenden will ich daher erörtern, welche Funktion Vorstellungen von kultureller Differenz heute in Deutschland haben und worin die Probleme bestehen, mit denen Immigranten und Ausländer als Folge dieser Differenz konfrontiert sind.

Kulturelle Differenz

Im deutschen Diskurs der sogenannten Ausländerproblematik werden immer wieder Stimmen laut, die nach mehr Integration, gelegentlich auch nach Assimilation, der Immigranten rufen. Diese Stimmen verlangen also – anders gesagt – nach einer Verringerung der kulturellen Differenz zwischen den Immigranten und der etablierten Bevölkerung. Es ist in diesem Zusammenhang scheinbar immer von vorn herein klar, dass die Immigranten eine Bringschuld zu leisten haben. Das heißt, Anpassungen werden stets von den Immigranten, aber nie von der etablierten Bevölkerung verlangt. Dabei wird der Raum, den diese Ansprüche eröffnen, mit den verschiedensten Inhalten gefüllt. Manchmal fixieren sich diese Ansprüche auf das Erlernen der deutschen Sprache, wie wir es als Element in der jüngsten Debatte um eine Erleichterung der Einbürgerung von Immigranten gesehen haben. Diese Fixierung scheint mir eng

verknüpft mit dem oben genannten Zitat Frantz Fanons über Funktion und Macht der Sprache.

Ein weiteres Beispiel lieferte der Fall von Fereshda Ludin, die als Grundschullehrerin vor der Klasse ein Kopftuch tragen wollte. Offenbar war das Kopftuch von Frau Ludin eine zu große Bedrohung für die vielbeschworene deutsche Zivilgesellschaft, als dass man sie damit auf baden-württembergische Kinder loslassen konnte.

Im Fall der Sprachprüfung für die Einbürgerung wie im Fall von Frau Ludins Kopftuch erscheinen mir die Begründungen für die Notwendigkeit solcher Konformitätsbeweise recht fadenscheinig und vorgeschoben. Wer, bitte schön, sollte diese Sprachprüfung durchführen und was sollte dort getestet werden? Und welchen dauerhaften Schaden würden Grundschüler davon tragen wenn ihre Lehrerin ein Kopftuch trägt?

Meiner Ansicht nach geht es in diesen Debatten nicht darum, bestimmte Vorstellungen von Integration oder Assimilation durchzusetzen. Solche und vergleichbare Fälle, wie zum Beispiel die unselige Unterschriftenaktion der CDU/CSU gegen den Doppelpass vor der Landtagswahl in Hessen 1999, sind für die deutsche Mehrheitsgesellschaft notwendige und willkommene Gelegenheiten, um sich der eigenen kulturellen Werte zu versichern. In Wahrheit sind also die Ansprüche an die Immigranten, sich in deutsche Gartenzweige zu verwandeln, mehr an die Deutschen selbst gerichtet (vgl. Bausinger 2000). Die Deutschen können sich mit solchen Forderungen immer wieder ihrer eigenen, kollektiven Identität als Nation versichern. Man kann es auch in einer Lacan'schen Terminologie ausdrücken: Die Immigranten in Deutschland, die Anderen also, dienen als willkommene symbolische Projektionsflächen, um sich des kollektiven Selbst bewusst zu werden, es zu definieren und zu bestätigen. Die kulturelle Differenz dient dabei als Mittel zum Zweck: Nur wenn die kulturelle Differenz zwischen Immigranten und etablierter, sich-deutsch-fühlender Bevölkerung immer wieder herausgestrichen wird, kann dieses kollektive Selbst erhalten werden. Das Überleben dieses kollektiven Selbst scheint somit untrennbar mit der Fortexistenz eines ebensolchen kollektiven Anderen verwoben. Ein Verschwinden dieses Anderen würde notwendigerweise auch das Selbst bis ins Mark erschüttern.

Der Unterschied zwischen der kolonialen und der postkolonialen Zeit ist damit nur noch ein räumlicher: Während des Kolonialismus fanden die Kolonialherren und auch die Möchtegern-Kolonialisten wie zum Beispiel Karl May dieses zur Bestätigung des Selbst notwendige Andere noch in den Kolonien. Heute, in der postkolonialen Zeitrechnung, finden die Deutschen dieses Andere in ihrem eigenen Land. Die Symbolik des Anderen wird nun durch die reale Präsenz von Immigranten in Deutschland mit Leben gefüllt.

So verstanden ist der Postkolonialismus also in der Gestalt von Immigranten nach Deutschland gekommen und hat es sich seit fünfzig Jahren hier gemütlich gemacht. Obwohl die kolonialen europäischen Reiche längst an ihren eigenen Widersprüchen zerbrochen sind, lebt mit der Immigration das koloniale Denken in der symbolischen Ordnung vieler Europäer und Deut-

schen fort. Dieses Denken benötigt offensichtlich keine Kolonialreiche für seine Fortexistenz – es reicht aus, das Andere, die Anderen, die Immigranten im eigenen Land zu haben.

Welche Anstrengungen diese Immigranten und deren Nachkommen unternehmen, um sich in ihrer neuen Heimat wohl zu fühlen, ist dabei völlig irrelevant. Im Gegenteil: Je differenter die Immigranten bleiben, desto sicherer fühlen sich die Deutschen in ihrer Identität. Mögliche Anstrengungen zur Integration seitens der Immigranten können dabei nur stören. Aus dieser Perspektive betrachtet wird die wahre Funktion der völlig überzogenen Forderungen nach Integration und Assimilation der Eingewanderten recht deutlich. Es ist eben *kein* Zufall, dass diese Forderungen so unmöglich zu erfüllen sind, sondern bewusst so gewollt: Indem die Messlatte für Integration und Assimilation unerfüllbar hoch gelegt wird, bleibt die Differenz zwischen Eingeborenen und Immigranten zumindest in der Imagination erhalten. Als Resultat dieses Diskurses sind dann klar abgegrenzte und homogene Kulturräume zu „bewundern“.

Diese Bedingungen im diskursiven Feld der Immigration in Deutschland stellen die Einwanderer vor die Aufgabe, jenseits dieser vom nationalen Diskurs homogenisierten Räume Felder zu finden, die eine offenere Formulierung von Identität zulassen. Viele von ihnen haben erfahren, dass es wenig hilft, sich auf überkommene Verhaltensmuster zu berufen, die oft von ihnen erwartet werden. Damit bestätigen sie ja nur die Differenz. Ein vollständige Assimilation ist ebenfalls unmöglich, selbst wenn mancher Immigrant sie vielleicht anstrebt, denn die Ansprüche der Deutschen an die Immigranten sind aberwitzig und völlig überzogen – gerade eben um die Andersheit der Immigranten fortzuschreiben. Interessanterweise handelt es sich bei dem Bild, das den Immigranten als das ideale Ziel ihrer (von den deutschen Eingeborenen gewünschten) Integration vorgehalten wird eindeutig um eine Identitätsfiktion. Keineswegs entspricht dieses Bild den gelebten Realitäten, denn gemessen daran würde auch kein eingeborener Deutscher die Prüfung bestehen und als wirklich integriert gelten.

Die Immigranten selbst müssen, wie gesagt, andere Wege gehen, um sich Räume für bedeutungsvolle Identitäten zu erschließen. Das folgende Beispiel soll einen der vielfältigen Wege aufzeigen, die Migranten zu diesem Zweck gewählt haben. Ich werde hier das Beispiel von Cem Özdemir referieren, der aus seiner Zeit als Abgeordneter von Bündnis 90/Die Grünen im Bundestag einem breiten Publikum – auch und gerade unter den deutschen Eingeborenen – bekannt ist. Am Ende dieses Weges steht in diesem Beispiel dann eine Subjektivität, die auf sehr interessante Weise zustande kommt.

Cem Özdemir – ein biographisches Fallbeispiel

Cem Özdemir ist Schwabe, Türke oder Deutscher – möglicherweise aber auch alles auf einmal. Darüber hinaus saß er von 1994 bis 2002 als Abgeordneter für Bündnis 90/Die Grünen im deutschen Bundestag. Tatsächlich war Özdemir, als er 1994 zum ersten Mal gewählt wurde, der erste sogenannte deutsch-türkische Abgeordnete im Bundestag. Und obwohl ihm seit damals noch weitere deutsch-türkische Abgeordnete nachgefolgt sind, blieb er der bekannteste und prominenteste unter ihnen. Sicherlich auch inspiriert durch diese Prominenz hat er trotz seiner erst 37 Jahre bereits eine Autobiographie veröffentlicht.

Im folgenden will ich nun diese Autobiographie untersuchen und herausarbeiten, wie Özdemir seine verschiedenen Identitäten formuliert und miteinander in Einklang bringt. Anders formuliert will ich untersuchen, wie Cem Özdemir diverse Identifikationsebenen für die Produktion einer eigenen Subjektivität nutzt.

Özdemirs Buch trägt den Titel *Ich bin Inländer – ein anatolischer Schwabe im Bundestag* (Özdemir 1997). Schon diese Aussage des Titels zeigt, wohin die Reise geht: Durch das Wortspiel mit dem allseits bekannten Terminus *Ausländer*, den Özdemir mit dem neuen Präfix In- versieht, bricht er die homogenisierenden Tendenzen in Debatten um Ausländer, Immigration, und kulturelle Differenz auf. Ich werde diesen Punkt später nochmals aufgreifen.

Zunächst ist es hilfreich, wenn wir uns Özdemirs Erzählung mit etwas Abstand betrachten, um einiges über ihren Zweck zu erfahren. Das Buch ist in zwei stilistisch grundverschiedene Teile unterteilt. Im ersten Teil schildert Özdemir seine Kindheit und Jugend in Bad Urach (ebd.: 9-71). Er beschreibt diese Zeit als eine sehr schöne, wohlbehütete Kindheit in der er als Schwabe aufwuchs – trotz der türkischen Herkunft seiner Eltern. Nur selten warfen rassistische oder xenophobe Erlebnisse kleinere Schatten auf diese ansonsten glücklichen Kindstage.

Im zweiten Teil des Buchs ändern sich Stil und Inhalt der Erzählung dann merklich. Özdemir beschreibt hier sein Leben als Politiker bei den Grünen (ebd.: 72-284). Hier erläutert er unter anderem den Einfluss, den Debatten über ethnische Zuschreibungen in Deutschland auf ihn selbst und seine Position in der Grünen-Partei hatten. Da sich diese Debatten auf nationaler Ebene abspielen, entfernt sich Özdemir von der regionalen, schwäbischen Ebene, auf der der erste Teil basiert. Ich will nun den Faden von Özdemirs Erzählung an der Stelle aufnehmen, als er gerade dabei ist, sich für den Umweltschutz und die Politik im allgemeinen zu interessieren.

Der Politiker

Özdemirs Engagement bei den Grünen entwickelte sich aus seinem jugendlichen Interesse für den Umweltschutz (ebd.: 44-48). Zu dieser Zeit – in den späten 1970ern – begannen die Umweltschutzbewegung und die Grünen gerade in Deutschland Fuß zu fassen. Özdemir wurde wohl vor allem vom Radikalismus, mit dem die Grünen ihre umweltpolitischen Themen vertraten, angezogen. Er selbst bezeichnet sich in der Biographie zu dieser Zeit als überzeugten „Fundi“. Er engagierte sich zunächst in seiner Heimatstadt Bad Urach für den Umweltschutz und kam erst nach und nach mit den Grünen in Reutlingen, der nächsten Stadt mit einem Kreisverband der Partei, in Berührung (ebd.: 50-51).

Es ist wichtig zu betonen, dass Özdemir nicht über die Multikulturschiene zu den Grünen kam, sondern über sein Engagement für die Umwelt. Er interessierte sich zu Beginn wenig für die grünen Positionen in Ausländer- und Immigrationsfragen. Erst sehr viel später wurde er mehr oder weniger gezwungen, der Experte seiner Partei auf diesem Gebiet zu werden.

Tatsächlich wurde Özdemir durch ein recht negatives Erlebnis auf die Multikulturschiene gebracht (ebd.: 113-126). 1994 war er der aussichtsreichere von zwei Bewerbern auf einen sicheren Listenplatz für die Bundestagswahl im Wahlkreis Tübingen. Sein Rivale setzte jedoch recht geschickt das Mittel des Rufmords ein, um Özdemir bei den Mitgliedern des Tübinger Wahlkreises zu diskreditieren. Er wurde wahlweise als Kollaborateur des türkischen Geheimdienstes, als Mitglied der PKK, oder als Sympathisant der Alevis dargestellt. Das Resultat war, dass Özdemir gegen seinen Mitbewerber die interne Wahl verlor. Er musste schließlich nach Ludwigsburg ausweichen, wo er mit offenen Armen empfangen wurde (ebd.: 127).

Dieses Erlebnis machte es für Özdemir sehr deutlich, dass er als Deutsch-Türke wahrgenommen wurde und dass ihn diese ethnische Zuschreibung interessant machte. Besonders in den ersten Monaten seiner Zeit in Bonn war das Medieninteresse am „türkischen Abgeordneten Cem Özdemir“ gewaltig. Als erster Deutsch-Türke im Parlament wurde er als eine Rarität betrachtet und wie ein Wandpokal von Medienanstalt zu Medienanstalt weitergereicht (ebd.: 132-139).

Insbesondere die türkischsprachige Presse in Deutschland feierte Özdemirs Wahl als einen großartigen Erfolg (ebd.: 210-221). Jedoch hatte gerade dieser Teil der Presse Verständnisprobleme mit Özdemirs Positionen, was an der immer noch sehr starken Dominanz der Türkei in diesen Medien, wie z.B. der kemalistisch orientierten sowie staats- und militärnahen Zeitung *Hürriyet*, lag. Durch seine häufigen Hinweise auf Menschenrechtsverletzungen und die Rolle des türkischen Militärs in der dortigen Politik wurde Özdemir in diesen Presseorganen sehr schnell zum Verräter und Erzfeind. Darüber hinaus mochte dieser Teil der Presse es ganz und gar nicht, dass Özdemir die Deutsch-Türken wiederholt dazu aufrief, sich in ihrer neuen Heimat zu engagieren, die Staatsbürgerschaft anzunehmen und sich so einzumischen, wie er

es getan hatte. Angesichts dieser Aussagen stempelten diese türkischsprachigen Medien in Deutschland, *Hürriyet* vorneweg, zum Verräter an der türkischen Sache – was immer sie darunter auch verstehen mochten.

Ähnlich gelagert war Cem Özdemirs Verhältnis zur deutschen Presse. Die deutschen Medien schienen nicht zu begreifen, dass er im *deutschen* Bundestag saß. Er musste wiederholt die Frage beantworten: „Ja, Herr Özdemir, was sind Sie denn jetzt, sind Sie mehr Türke oder mehr Deutscher?“ (ebd.: 9). Um auf solche Fragen eine Antwort geben zu können, musste Özdemir eine Strategie entwickeln. Er musste sich damit auseinandersetzen, dass er aufgrund der Herkunft seiner Eltern anders war. Als Politiker musste er kurze und griffige Antworten parat haben, um Fragen wie diese parieren und gleichzeitig seine Ziele und Vorstellungen vermitteln zu können. Er erläutert diesen Denkprozess in der Einleitung seiner Biographie in folgendem Zitat:

„Ich mußte selbst lange Zeit überlegen. Irgendwann hieß es im Freundeskreis einmal: Der Cem, der ist ‚Zufalls-Türke‘. Wie wäre einer, der als ‚richtiger‘ Türke durchginge? (...) Bei einer Podiumsdiskussion wendete sich der CSU-Politiker und ehemalige Bonner Staatssekretär Eduard Lintner einmal mit den Worten an mich: ‚Ihre Landsleute...‘ und wollte zu einer Ausführung über die Türken in der Bundesrepublik anheben. Mein Einwurf: ‚Sie sind mein Landsmann, Herr Lintner,‘ sorgte für eine gewisse Verwirrung im Ausdruck meines Mit-Diskutanten. (...) Dabei war diese Frage für mich nie ein Thema gewesen. Was bin ich? Sie erinnern sich an die Sendung aus der geruhsamen Zeit des Monopols der Öffentlich-Rechtlichen? (...) Wer sind sie? Gestatten, Özdemir, Diplom-Sozialpädagoge, geboren in Bad Urach, wohnhaft in Ludwigsburg, Mitglied des Deutschen Bundestages für Bündnis 90/Die Grünen. Reicht nicht? Ich bin deutscher Staatsbürger türkischer Herkunft. Das Schwäbische ist mir noch näher als das Deutsche, und mit der türkischen Herkunft ist es ebenfalls so einfach nicht. Auch ‚Einwanderer‘, die nach dem Wörterbuch der fortschrittlichsten Multikulturalisten vermeintlich korrekte Bezeichnung, trifft den Kern nicht. Ich bin zwar gut zu Fuß, aber ich bin nie eingewandert, sondern hier geboren. Langsam kristallisierte sich als Antwort auf die Identifikationsfrage dann der ‚türkische Schwabe‘ heraus. Aber ‚Türke‘ war auch in dieser Kombination nicht passend. (...) Ich komme von der Schwäbischen Alb. Also schien mir schließlich ‚anatolischer Schwabe‘ die treffendste Beschreibung“ (Özdemir 1997: 9-11).

Dies scheint mir ein Beispiel für eine recht komplizierte Identitätsfindung. Aber warum so kompliziert? Warum macht sich Özdemir die ausführliche Mühe den eher ungewohnten und ungebräuchlichen Terminus des „anatolischen Schwaben“ zu entwickeln? Ein genauerer Blick auf die Terminologie scheint mir angebracht, um Licht in dieses Dunkel zu bringen.

Deutsch-Türke oder anatolischer Schwabe?

Um die Gruppe, um die es hier geht, zu bezeichnen, ist heute der Terminus „Deutsch-Türken“ weit verbreitet. Manchmal werden die beiden Elemente auch in umgekehrter Reihenfolge zusammengefügt – als Türkisch-Deutsche. Abgesehen von solchen kleineren Variationen hat der Terminus allerdings ei-

ne weitreichende Akzeptanz gefunden – sowohl in der wissenschaftlichen Literatur als auch im täglichen Gebrauch (vgl. Çağlar 1994, 1997). Dabei hat Ayşe Çağlar den Begriff zunächst in der wissenschaftlichen Literatur hoffähig gemacht (Çağlar 1994) und ihn etwas später in deutlichen Worten als ein typisches Beispiel für kulturelle Hybridität und Bindestrichidentitäten kritisiert (Çağlar 1997).

Wie das Zitat oben gezeigt hat, folgt Cem Özdemir diesem Brauch jedoch nicht. Statt deutsche und türkische Elemente seiner Identität in dem Begriff „Deutsch-Türken“ als eine Art Klammer zusammenzufassen, transponiert er seine Identitätsfindung auf die regionale Ebene. Als anatolischer Schwabe kommuniziert Özdemir klar seine persönliche Wahl: Das Nomen „Schwabe“ symbolisiert seine Zugehörigkeit zu dieser Region; das Adjektiv „anatolisch“ qualifiziert und kompliziert diese Wahl, indem es seinen familiären Wurzeln Rechnung trägt.

Dies ist selbstverständlich keine reine Frage der Terminologie. Vielmehr haben die Termini, die in diesem Kontext verwendet werden, weitreichende Konsequenzen. Dabei liegt der Unterschied zwischen dem üblichen Terminus „Deutsch-Türke“ und dem eher ungewöhnlichen des „anatolischen Schwaben“ auf zwei Ebenen.

Zunächst vermittelt der Begriff „Deutsch-Türke“ ganz spezifische Vorstellungen davon, was es heißt, deutsch oder türkisch zu sein. Oberflächlich betrachtet, deutet der Begriff auf Offenheit, Flexibilität, und Variabilität hin, doch tatsächlich beruht der Begriff auf zwei zusammengewürfelten Elementen, die essentialistisch und homogenisierend in Bezug auf Identität und Kultur sind. „Deutsch-Türke“ bricht nicht mit diskursiven Praktiken, die das Anderssein betonen, indem sie darauf verweisen, was es bedeutet, Deutscher oder Türke zu sein. Der Terminus schreibt die Grenzen kultureller Identität fest und durch seinen Gebrauch werden diese Grenzen bestätigt (vgl. Çağlar 1997). In klarem Gegensatz dazu vermeidet Özdemirs Begriff des „anatolischen Schwaben“ diese essentialistische Grenzziehung um den Deutschen mit türkischer Herkunft.

Zum Zweiten ist „Deutsch-Türke“ eine der zuletzt viel gepriesenen Bindestrichidentitäten. Damit wird keine klare Aussage vermittelt, wo der Bezeichnete seine Zugehörigkeit verankert. Es ist in der Tat das Fehlen einer solchen Aussage, das den Begriff überhaupt erst wertvoll macht. Würde der Terminus diese Aussage treffen, würden wir ihn als durch und durch essentialistisch betrachten. In seiner Bedeutung führt der Begriff also auf kulturelle Hybridität und *In-betweenness* hin – zwei der gängigsten Mode- und Schlagworte in kulturwissenschaftlichen Debatten der 1990er Jahre. Für Cem Özdemir selbst scheint der Begriff allerdings seinen Zweck nicht zu erfüllen. Insbesondere das Fehlen einer klaren Aussage der Zugehörigkeit und seine Offenheit machen den Begriff für Özdemir wertlos und veranlassen ihn, eine andere Wahl zu treffen. Im Gegensatz zum Deutsch-Türken löst der Begriff anatolischer Schwabe für Özdemir den Konflikt: Der Terminus kommuniziert gleichzeitig seine klare Zugehörigkeit zur deutschen Gesellschaft und erlaubt es ihm – als

Anhang sozusagen – auf seine spezifische Familiensituation hinzuweisen. Schwabe zu sein ist sicherlich eine sehr eigenartige Form ein Deutscher zu sein – aber selbst die deutschümlichsten Nationalisten können kaum etwas dagegen haben. Darüber hinaus kommuniziert der Terminus Özdemirs familiäre Wurzeln in Anatolien.

Mit dem Begriff des anatolischen Schwaben vermeidet Cem Özdemir also die Sprache des dominanten gesellschaftlichen Diskurses in Deutschland über Immigranten und Ausländer. Indem er den essentialistischen Fragen ausweicht, ob er denn nun Deutscher oder Türke sei, vermeidet er es gleichzeitig, dass das kolonialistische Bild des ewigen Anderen – des Türken – auf ihn projiziert werden kann. Seine Strategie der Identitätsfindung ist dabei besonders geschickt weil sie zwei sehr verschiedene Ziele auf einmal erreicht.

Zunächst gewinnt Özdemir durch die Vermeidung der Begrifflichkeiten des dominanten Diskurses ein wertvolles Maß an Freiraum zur Suche nach eigenen Identitäten, das er innerhalb des dominanten Diskurses niemals haben würde. Außerdem verankert er seine Identität auf regionaler Ebene. Das heißt, er definiert seine Identität auf einem Gebiet, das politisch wenig umkämpft ist – um Schwabe zu sein braucht man schließlich keinen Pass und auch Anatolien ist ein recht dehnbarer Begriff.

Als anatolischer Schwabe hat sich Cem Özdemir also eine Basis geschaffen, die fest auf dem Fundament einer regionalen Identitätsfindung ruht. Dieses Fundament ergänzt er nun mit einem weiteren Element – dem des sozial und ökonomisch mobilen Aufsteigers. Man könnte auch sagen: dem des Cyber-Ökos.

Der Cyber-Öko

Özdemirs Bekenntnis zu einer schwäbischen und anatolischen Identität könnte durchaus als Hinwendung zum Kleinen, Örtlichen, Ländlichen und damit zur reinen Tradition verstanden werden. Zu einer Welt also, die sich als ausschließlich der Tradition, der Geschichte sowie deren Pflege und Erhalt verhaftet versteht.

Gleichzeitig dazu stellt Cem Özdemir sich in seiner Biographie jedoch auch als sehr aufgeklärter, moderner oder sogar postmoderner Weltbürger dar, was ja auch mehr dem Image des Grünen-Politikers entspricht – zumindest in den letzten Jahren. So ist zum Beispiel der Text seiner Biographie mit Anglizismen durchsetzt. Da ist von *Outlaws* und *Loosern* die Rede, wenn es um die Benachteiligung ausländischer Kinder in deutschen Schulen geht (Özdemir 1997: 38); die heutige Rave-Generation hört ihre Musik mit 130 *beats per minute* (ebd.: 92); und immer wieder verwendet Özdemir das englische *Community* wenn es um halb-ironische, halb-ernste Kommentare zum Zusammenhalt der Einwanderer untereinander geht (ebd.: 73 und 103).

Mit diesem Stil porträtiert Özdemir sich als Mann auf der Höhe der Zeit, der durchaus weiß, was abgeht im *global village*. Es ist interessant, dass dieser

hypermoderne Stil allerdings hauptsächlich im zweiten Teil seiner Biographie vorherrscht. Im ersten Teil, wo es mehr um Özdemirs schwäbische Kindheit geht, ist der Stil merklich gesetzter und konservativer. Auch sprachlich unterscheiden sich die beiden Teile also stark voneinander.

Zu Zeiten als Cem Özdemir noch dem Bundestag angehörte, wurde das Bild vom jungen, dynamischen Aufsteiger durch seine Website als Abgeordneter komplettiert (www.oezdemir.de). Der Website ist allerdings seit der Ankündigung Özdemirs im Juli 2002, nicht mehr für den Bundestag zu kandidieren, erst einmal der Stecker gezogen; derzeit steht dort zu lesen, dass sich eine neue Site im Aufbau befindet.

Dort fand man – in oft recht selbstironischen Posen – schicke Schwarzweiß-Bilder des Abgeordneten in modischen An- und Aufzügen neben den für solch eine Website üblichen Rubriken – eine kurze Biographie, Özdemirs Reden im Bundestag, ein paar Online-Spiele, ein paar politische Grundsatzserklärungen und Informationen zum Wahlkreis Ludwigsburg. All das war in einer dezenten, weich getönten Schwarzweißkulisserie gehalten, in die in unregelmäßigen Abständen Bildausschnitte eingebunden waren. Als polyglotter Mensch konnte man die Site wahlweise in Englisch, Deutsch oder Türkisch durchblättern.

Alles in allem also eine äußerst professionelle Cyberpräsentation oder, wie der New Economy-Connoisseur sagen würde: ein gelungener Webauftritt. Nur bei einigen älteren Urlaubsbildern von Özdemir wurden die schwäbischen Wurzeln wieder sichtbar, und mit einigen Links konnte man sich auf schwäbische Seiten im Internet begeben.

Cem Özdemirs vergangenheitsbezogene Identifikation mit einer Region im Kontrast zu diesem sehr zukunftsorientierten Auftreten im zweiten Teil seiner Biographie und auf seiner Website hat etwas Paradoxes. Ich denke allerdings, dass diese verschiedenen Identifikationsebenen sich ergänzen sollen und dass die regionale Vergangenheit und die weltmännische Zukunftsorientierung letztlich zwei Seiten derselben Medaille sind. Denn zusammen genommen produzieren beide für Özdemir eine wertvolle und wichtige Subjektivität in der Gegenwart.

Mit dieser Strategie vermeidet es Cem Özdemir, sich auf die Ebene des dominanten Ausländerdiskurses in Deutschland zu begeben und auf dieser Ebene eine Identität zu finden, die seine Subjektivität definiert. Mit den beiden Elementen des Regionalismus – im Europa der Regionen in jüngster Zeit ja wieder sehr *en vogue* – und des aufgeklärten Weltbürgers umgeht er den dominanten Diskurs und gewinnt dabei Raum und Freiheit für eine Subjektivität jenseits dieses Diskurses. Der dominante Diskurs würde ihm eine klare entweder-oder-Aussage abverlangen, bei der er sich entscheiden müsste, entweder Deutscher zu sein – mit Haut und Haar – oder eben Türke. Özdemir weigert sich also, in die ihm vom dominanten Diskurs zugedachte Rolle des Anderen zu schlüpfen, in der er der ewige Türke wäre, der als das Andere in der deutschen Gesellschaft die deutsche Identität durch seine kulturelle Differenz mitdefiniert. Er weigert sich darüber hinaus, die Sprache des dominanten

Diskurses zu übernehmen, indem er für sich eine neue Wortschöpfung beansprucht – die des anatolischen Schwabens. Der Titel seiner Autobiographie bereitet diese Strategie vor: Indem Özdemir sich als Inländer bezeichnet, bricht er mit dem dominanten Diskurs. Das verlangt in der Folge nach einer Erläuterung dieses Bruchs. Es erfordert besonders einen Austausch der Termini des dominanten Diskurses (Ausländer und Deutsch-Türke) durch neue Begriffe (Inländer und anatolischer Schwabe). Die (post)koloniale Symbolik des dominanten Diskurses ist für Özdemir nur ein Hindernis auf dem Weg zu einer sinnvollen Selbstidentifikation und der darauf fußenden Bildung einer für ihn bedeutungsvollen Subjektivität.

In diesem Sinne bewegt sich Cem Özdemir eindeutig jenseits kolonialer Diskurse und der ihnen inhärenten symbolischen Logik. Seine Selbstfindung und seine ethnische Identifikation lassen sich am Ende nicht auf die binäre Logik zwischen Selbst und Anderem reduzieren. Özdemirs Identifizierung ist zwar eine Antwort auf den dominanten Diskurs, aber durch sein eigenes Handeln geht sie weit über die starren, binären Strukturen dieses diskursiven Felds hinaus. Cem Özdemirs Identifikationsebenen spannen den weiten Bogen von Anatolien bis zur schwäbischen Alb und in diesem Sinne ist seine Identitätsfindung zweifelsohne ein typisch postkolonialer Prozess.

Cem Özdemir und die schwäbisch-anatolische Subjektivität

In all ihrem repräsentativen und identifikatorischen Facettenreichtum ist Cem Özdemirs Subjektivität sehr postkolonial geprägt. Özdemir vereint in dieser Subjektivität eine ganze Reihe von zum Teil widersprüchlichen Identifikationsebenen – regionale, nationale, kosmopolitische und transnationale – wobei er sich dabei konsequent, geschickt und finnenreich des binären Gegensatzes von Moderne und Tradition bedient. Als Politiker und damit als Person des öffentlichen Lebens in Deutschland muss er das sehr bewusst tun – er muss sich nicht nur die Identifikationsebenen erarbeiten, sondern sich gleichzeitig auch immer als öffentliche Person auf diesen Ebenen repräsentieren.

Das Besondere dieser Identitätsfindung liegt nun darin, dass Özdemir seine Subjektivität auf recht ungewöhnliche Weise erlangt, indem er nämlich auf die Unvollständigkeit des gesellschaftlichen Prozesses der Moderne in Deutschland selbst verweist. Indem er sich selbst als Schwaben – wenn auch als einen anatolisch geprägten – darstellt, umgeht Özdemir die modernistischen Ansprüche des deutschen, nationalen Diskurses, die in ihrem absoluten Charakter für ihn, wie für jeden anderen auch, unerfüllbar wären. Özdemir richtet sich allerdings nicht einfach im schwäbischen Regionalismus gemütlich ein – seine Strategie ist wesentlich subversiver. Durch seine Betonung der Tradition im schwäbischen Regionalismus weist Özdemir gezielt auf die Unvollständigkeit des deutschen Projekts der Moderne selbst hin und umgeht gleichzeitig dessen Ansprüche an seine eigene Person, indem er die anatoli-

sche und schwäbische Traditionen miteinander kurzschließt. Mit dieser Strategie befreit er sich zunächst von den essentialistischen und homogenisierenden Fesseln, die Immigranten als den stereotypen Anderen im nationalen deutschen Diskurs auferlegt werden. Das Regionale und die damit assoziierte Betonung von Tradition bieten Özdemir willkommene Fluchtpunkte für eine neue Basis der Identifikation. Implizit entlarvt er damit natürlich auch die Funktion der Integrationsansprüche an Immigranten in Deutschland als identifikatorische Fiktionen des nationalen Diskurses.

Von einer traditional-regionalen Basis aus baut Özdemir dann im Weiteren die Identifikationsebenen auf, die ihn mehr mit der Moderne in Verbindung bringen. Er re-integriert sich damit natürlich zum Teil in genau das Feld des nationalen Diskurses, das er zunächst bewusst umgangen hatte. Allerdings hat er mit der Einführung der schwäbischen Komponente die dyadische Hermetik des nationalen Diskurses zwischen Deutschem und Anderem aufgebrochen und kann sich mit Hilfe dieses Bruchs nun freier in diesem Diskurs bewegen: Es bleibt ihm stets die Möglichkeit, auf die regionale Ebene auszuweichen. Umgekehrt gilt selbstverständlich das Gleiche: Falls Özdemir der regionale Mief zu dick wird, kann er jederzeit auf eine moderne Identifikationsebene fliehen und sich der Tradition und dem Regionalismus entziehen.

Cem Özdemir etabliert und erhält seine Subjektivität deshalb auch durchaus mittels regulativer Mechanismen in Judith Butlers Sinn. Allerdings sieht die Konstituierung des Subjekts aus der Perspektive des Beispiels von Özdemir ein wenig anders aus: Bei Butler waren es Nietzsches Wille und Freuds Begehren, die sich selbst die Erfüllung ihrer Ziele verweigerten und damit das Subjekt als Einheit aufrecht erhielten. In Özdemirs Fall scheinen wir es nun mit gleich zwei solcher Kreisläufe zu tun zu haben – einem modernen und einem traditionellen. Dabei sind beide auf die Fortexistenz des jeweils anderen angewiesen, um sich selbst zu erhalten. Solange das Begehren nach rein modernen oder rein traditionellen Identifikationen unerfüllt bleiben, kann Özdemir sich seine Subjektivität im Spannungsverhältnis zwischen den beiden Ebenen bewahren. Diese beiden Kreisläufe sind stark miteinander verwoben und konstituieren sich wechselseitig. Nur zu analytischen Zwecken stelle ich sie hier in einer trennenden Reinheit dar, die sie in der gelebten Realität keineswegs besitzen – auch wenn Cem Özdemir als Politiker seine Identifikationsstrategien weitgehend bewusst konstruiert.

Mit seiner speziellen Form der Subjektivität und den ihr zugrunde liegenden vielschichtigen Identifikationen kann man Cem Özdemir mit Sicherheit nicht als einen Revolutionär bezeichnen, der dem modernen Imperativ des cartesianischen Subjekts und der ihm innewohnenden Logik der Rationalität in revolutionärer Weise entgegentritt. Özdemir arrangiert sich eher mit diesen utopischen Vorstellungen als dass er sich ihnen entgegenstellt. Seine Strategie verrät große Fantasie und viel Gespür für die diskursiven Realitäten. Sie ist aber vor allem, so scheint es zumindest, eine für ihn selbst erfolgreiche Strategie.

Das cartesianische Subjekt selbst, oft implizit als Ideal einer gelungenen Integration für Immigranten dargestellt, erfährt durch Cem Özdemir nicht gerade eine Aufwertung. Tatsächlich also ist der Zustand des cartesianischen Subjekt-Ideals sogar weitaus kritischer als in den Zitaten von Kristeva und Simpson zu Beginn dieses Textes deutlich wird: Es stimmt durchaus, dass seine Majestät, das Subjekt, sich momentan in einem recht kritischen Zustand befindet; allerdings deutet Özdemirs sehr selbstverständlich wirkender Rückgriff auf einen alten, regionalen Diskurs darauf hin, dass diese Krise nicht erst kürzlich entstanden ist. Vielmehr belegen die Umstände in diesem Beispiel, dass es seit Beginn des Projekts der Moderne in Deutschland weitgehend beim cartesianischen Ideal geblieben ist. Ob wir die Gegenwart nun als modern, postmodern, oder hypermodern bezeichnen – die Träume der Renaissance und der Aufklärung von einem Menschen, der primär oder gar ausschließlich von seinem Denken bestimmt ist, werden sich wohl auch in absehbarer Zeit nicht erfüllen; auch wenn diese Träume aus anderen Gründen – wie z.B. bei Integrationsforderungen an Immigranten heute in Deutschland – als Wiedergänger ein recht zähes Ableben fristen.

Zitierte Literatur

- Appadurai, Arjun (1990): „Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy“, in: Mike Featherstone (Hg.), *Global Culture – Nationalism, Globalization and Modernity*, London/Newbury Park/New Delhi: Sage Publications, S. 295-310.
- Appadurai, Arjun (1991): „Global Ethnoscapes. Notes and Queries for a Transnational Anthropology“, in: Richard G. Fox (Hg.), *Recapturing Anthropology – Working in the Present*, Santa Fe: School of American Research Press, S. 191-210.
- Appadurai, Arjun (1995): „The Production of Locality“, in: Richard Fardon (Hg.), *Counterworks. Managing the Diversity of Knowledge*, London: Routledge, S. 204-225.
- Bausinger, Hermann (2000): *Typisch Deutsch – Wie Deutsch sind die Deutschen?*, Hamburg: C.H. Beck.
- Berman, Nina (1998): „Orientalism, Imperialism, and Nationalism: Karl May's Orientzyklus“, in: Sara Friedrichsmeyer/Sara Lennox, Sara/Suzanne Zantop (Hg.), *The Imperialist Imagination. German Colonialism and Its Legacy*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, S. 51-68.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*, New York, London: Routledge.
- Butler, Judith (1993): *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of „Sex“*, New York, London: Routledge.

- Butler, Judith (1997): *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, New York, London: Routledge.
- Butler, Judith (2000a): „Subjection, Resistance, Resignification. Between Freud and Foucault“, in: Walter Brogan/James Risser (Hg.), *American Continental Philosophy. A Reader*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, S. 335-351.
- Butler, Judith (2000b): Circuits of Bad Conscience: Nietzsche and Freud“, in: Alan D. Schrift (Hg.), *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, and Politics*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, S. 121-135.
- Çağlar, Ayşe (1994): *German Turks in Berlin: Migration and Their Quest for Social Mobility*, Montreal: McGill University, unpublished Ph.D. Dissertation.
- Çağlar, Ayşe (1997): „Hyphenated Identities and the Limits of ‚Culture‘“, in: Tariq Modood/ Pnina Werbner (Hg.), *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*, London: Zed Books, S. 169-185.
- Fanon, Frantz (1981 [1961]): *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Fanon, Frantz (1985 [1952]): *Schwarze Haut, weiße Masken*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1994): „Das Subjekt und die Macht“, in: Dreyfus, Hubert und Rabinow, Paul (Hg.), *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik*, Weinheim: Beltz Athenäum, S. 243-261.
- Foucault, Michel (1995 [1966]): *Die Ordnung der Dinge*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1953): *Das Unbehagen in der Kultur*, Frankfurt/Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1954): *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. Frankfurt/Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1961): *Die Traumdeutung*, Frankfurt/Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1967): *Gesammelte Werke Bd. XII – Jenseits des Lustprinzips und andere Werke aus den Jahren 1920-1924*, Frankfurt/Main: Fischer.
- Freud, Sigmund (1994): *Abriß der Psychoanalyse. Einführende Darstellungen*, herausgegeben und eingeführt von F.-W. Eickhoff, Frankfurt/Main: Fischer.
- Friedrichsmeyer, Sara/Lennox, Sara/Zantop, Suzanne (Hg.) (1998): *The Imperialist Imagination. German Colonialism and Its Legacy*, Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Friedrichsmeyer, Sara/Lennox, Sara/Zantop, Suzanne (1998a): „Introduction“, in: dies. (Hg.), *The Imperialist Imagination. German Colonialism and Its Legacy*, Ann Arbor: The University of Michigan Press, S. 1-32.
- Kristeva, Julia (2000): *Crisis of the European Subject*, New York: Other Press.

- Modood, Tariq/Werbner, Pnina (Hg.) (1997): *The Politics of Multiculturalism in the New Europe: Racism, Identity and Community*, London: Zed Books.
- Nietzsche, Friedrich (1955): *Die Geburt der Tragödie*, Stuttgart: Kröner.
- Nietzsche, Friedrich (1973 [1873]): „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“, in: *Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe*, herausgegeben von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Bd. 2 (3). Berlin/New York: Walter de Gruyter, pp. 367-384.
- Özdamar, Emine Sevgi (1998): *Mutterzunge*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Özdemir, Cem (1997): *Ich bin Inländer – Ein anatolischer Schwabe im Bundestag*, München: dtv.
- Said, Edward (1993 [1978]): *Orientalism*, New York: Vintage Books.
- Said, Edward (1994): *Culture and Imperialism*, New York: Vintage Books.
- Schrift, Alan D. (Hg.) (2000): *Why Nietzsche Still? Reflections on Drama, Culture, and Politics*, Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.
- Şenocak, Zafer (1993): *Atlas des tropischen Deutschland*, Berlin: Babel Verlag.
- Simpson, David (2002): *Situatedness – Or, Why We Keep Saying Where We're Coming From*, Durham, London: Duke University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): *The Post-Colonial Studies Reader. Interviews, Strategies, Dialogues*, New York, London: Routledge.
- Stolcke, Verena (1995): „Talking Culture – New Boundaries, New Rhetorics of Exclusion in Europe“, in: *Current Anthropology* 36, S. 1-24.
- Zaimoğlu, Feridun (1996): *Kanak Sprak. 24 Mißtöne vom Rande der Gesellschaft*, Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Zaimoğlu, Feridun (1997): *Abschaum. Die wahre Geschichte von Ertan On-gun*, Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Zaimoğlu, Feridun (1998): *Koppstoff. Kanaka Sprak vom Rande der Gesellschaft*, Hamburg: Rotbuch Verlag.
- Zaimoğlu, Feridun (2000): *Liebesmale, scharlachrot*, Hamburg: Rotbuch Verlag.