

Schlussbemerkungen

Aleida Assmann

Jeder ist immer potenziell ein Fremder.

Der Begriff der ‚Differenz‘, der im Zentrum des Titels dieser Studie und der einzelnen Beiträge steht, hat seine Geschichte. Er kam in den 1970er und 1980er Jahren auf die Tagesordnung, als es galt, sich durch *Affirmation von Differenz* von falschen und für die Minderheiten repressiven nationalen Einheitskonzepten zu befreien. Diese Affirmation von Differenz hat ihrerseits zu neuen ethnischen Einheitskonzepten geführt. Überall dort, wo nach dem Zerfall von Reichen oder politischen Blöcken kleinere neue Nationalstaaten auf der Basis einer ethnischen Entmischung entstehen, führt Differenz paradoxerweise wieder zurück zur Homogenität. Neben die Affirmation von Differenz muss heute deshalb verstärkt die Anerkennung und Zulassung von Differenzen treten. *Anerkennung von Differenzen* bedeutet dann, dass an die Stelle der ‚false and restricting unity‘¹ Einheiten treten, die in sich plural, fragmentiert und heterogen verfasst sind, ohne dadurch die Qualität der Einheit als einer funktionierenden Kohärenz zu durchkreuzen. An die Stelle von totalisierenden und polarisierenden Einheitskonzepten, die in eine destruktive Logik der totalen Akzeptanz oder totalen Ablehnung führen, müssen deshalb komplexere und belastbarere Einheitskonzepte treten, die Differenzen betonen und damit zugleich Überlappungen und Übergänge stark machen. Auf diese wichtige Frage nach neuen Kommunikationsformen, Identitätsmustern und Einheitskonzepten geben die Aufsätze dieses Bandes Antworten. Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, bestimmte Probleme, Motive und Denkfiguren aus den Beiträgen herauszuarbeiten, diese miteinander in Beziehung zu setzen und mit ihnen weiterzudenken.

Das Tun des Einen ist das Tun des Anderen

Identitäten können schon deshalb nicht in der Isolation entstehen, weil sie auf menschliche Interaktion angewiesen sind. Identitäten werden immer mithilfe eines Alter Ego und in Abgrenzung von ihm konstruiert. Die Grundstruktur des Verhältnisses von Eigenem und Fremdem ist deshalb immer schon relational. Hier können wir an den Satz von Hegel anknüpfen, nach dem das Tun des einen das Tun des anderen ist. Dieser Satz wurde von Psychotherapeuten zu einer Maxime erhoben, die damit das Ziel verfolgen, eine unkontrollierte Dynamik in bewusste Formen der Interaktion zu überführen und wechselseitige Formen der Unterdrückung und Ausgrenzung in eine Symmetrie der Identitäten und Interessen zu verwandeln.² Die Überführung von Asymmetrien in Symmetrien ist nicht nur ein therapeutisches, sondern auch ein soziales und politisches Anliegen. Ein wirklicher Ausgleich kann auf

¹ Siehe hierzu das Zitat von Albert Memmi im Beitrag von Homi K. Bhabha in diesem Band.

² Helm Stierlin (1991): Das Tun des Einen ist das Tun des Andern. Versuch einer Dynamik menschlicher Beziehungen.

dieser Ebene selten erreicht werden, aber es können Zeichen gesetzt und eine symbolische Kompensation erreicht werden.

Dieses Interesse an Ausgleich und Symmetrie spiegelt sich nicht zuletzt in den Begriffen ‚Verhandeln‘ bzw. ‚Aushandeln‘ wider, die es in den Kulturwissenschaften zu großer Beliebtheit und Verbreitung gebracht haben. Das Wort ‚Verhandeln‘ kommt aus der ökonomischen Sphäre und bezieht sich auf ein *strategisches Verhalten*, bei dem zwei Akteure in gegenseitiger Anerkennung und Abstimmung ihren jeweiligen Vorteil verfolgen. Dieser Begriff, der eine Symmetrie von Macht und Interessen suggeriert, ist normativ aufgeladen mit Werten und Verfahren demokratischer Identitäts- und Urteilsbildung. Das Konzept des Verhandelns ist im kulturwissenschaftlichen Diskurs nicht zuletzt deshalb so positiv besetzt, weil es Identitäten ‚ent-essentialisiert‘, das heißt sie als interaktiv und prozessual hervorgebrachte versteht. Ähnliches gilt für den Begriff der ‚Kultur‘ als Matrix eines gemeinsamen Kommunikations-, Deutungs- und Handlungsraums, dessen Horizont gegenüber neuen und unerwarteten Realisierungsmöglichkeiten unbedingt offenzuhalten ist.

Dennoch ist anzumerken, dass das positive Leitbild des Verhandelns von Eigenem und Fremdem nicht immer auf Gegebenheiten trifft, die ihm entsprechen. Probleme können dort entstehen, wo das Modell des Aushandelns als eine anthropologische Universalie verstanden und in unkritischer Weise auf nicht-demokratische Gesellschaften ausgedehnt wird. Um einen produktiven Gebrauch dieses Begriffs zu erhalten, ist es deshalb nötig, auch Dimensionen und Situationen im Blick zu behalten, in denen dieses Konzept gerade *nicht* greift oder zumindest nicht ausschließlich zur Geltung kommen kann. Eine wichtige und noch zu wenig berücksichtigte Frage lautet deshalb: was ist in Verhandlungssituationen jeweils *nicht verhandelbar*? Dazu gehören u. a. Bestände, die implizit bleiben, wie die sog. ‚tacit dimension‘ (Michel Polanyi 1966, 1985), die nicht artikuliert wird; was nicht artikuliert wird, kann aber auch nicht verhandelt werden. Dazu gehören ebenfalls Bestände, die durch die Rahmenbedingung einer Institutionalisierung festgelegt sind; dazu gehören unter anderem Strukturen der Verrechtlichung, die ebenfalls nicht zur Disposition gestellt werden.

Der eher strategisch orientierte Begriff des Aushandelns lässt sich ferner nicht übertragen auf das performative *symbolische Handeln* von Akteuren, das ostentativ Grenzen sowohl zieht als auch überschreitet. Ebenso wenig kann von Verhandeln die Rede sein in der Situation einer manifesten Asymmetrie der Beteiligten, wo wir es zum Beispiel mit sozialen, politischen oder historischen ‚Opfern‘ zu tun haben. Hier greift eine ganz andere Figur, nämlich die der politischen, *ethischen* oder sozialen ‚Anerkennung‘. Das Opfer wird in seinem Status bestätigt, womit ihm der Anspruch auf materielle oder symbolische Restitution zuerkannt wird. Eine weitere Handlungsform unter asymmetrischen Bedingungen ist die ‚Interzession‘, auf die wir noch zurückkommen werden; damit ist das Für-andere-Eintreten und -Sprechen gemeint. Dies wäre ein Beispiel für eine weder strategische noch symbolische, sondern ethische Form von Performanz.

Exklusion / Inklusion und die Suche nach einem Dritten

Einige zentrale Begriffe im vorliegenden Untersuchungsfeld werden als Begriffspaare angeboten, wie ‚das Eigene und das Fremde‘ oder ‚Exklusion und Inklusion‘. Mit dieser Begrifflichkeit lassen sich gewiss komplexe Wechsel-Dynamiken von Aktion und Reaktion erfassen. Meine Frage setzt dennoch an der Struktur der Dichotomie an. Die Sozialisierung im Konstanzer Graduiertenkolleg über ‚Die Figur des Dritten‘ motiviert mich zu der Frage: Gibt es angesichts der Dichotomie von Exklusion und Inklusion noch ein Drittes? Dieses Gedankenspiel möchte ich anhand der vorliegenden Beiträge verfolgen und fragen, wo sich Ansätze für ein solches Drittes zwischen Inklusion und Exklusion zeigen.

Gehen wir vom Beispiel einer konkreten und polizeilich bewachten Grenze aus. In der Mauer, die die Differenz von Exklusion und Inklusion geradezu emblematisch verbildlicht, gibt es ein Tor, das von Wächtern kontrolliert wird. Zwischen Exklusion und Inklusion steht die Auswahl derer, die aufgrund bestimmter Inklusionskriterien (wie z. B. technisches Know-how bei anhaltender Exklusionspolitik) durch dieses Tor hindurch über die Grenze dürfen. Das Tor ist jedoch kein Drittes, sondern nur das Nadelöhr und der konkrete Schauplatz, wo das apodiktische Ja oder Nein von Inklusion bzw. Exklusion im Einzelfall vollzogen wird. Die Strategien der Grenzpolitik nehmen dabei selbst die Form des ausgeschlossenen Dritten an, indem nach möglichst eindeutigen Kriterien für Aufnahme oder Ausschluss gesucht wird. Thomas Straubhaar ebenso wie Alois Hahn und Marén Schorch haben die Konstruktion jener binären Systeme bis hin zu Fragen der Gesundheit und Einbürgerungstests untersucht, die der Entscheidungsfindung zugrunde gelegt werden.

Die strikte Polarität von Exklusion und Inklusion wird allerdings durch eine Strategie der ‚Filamentierung‘ unterlaufen, wie sie Homi K. Bhabha in seinem Eingangsreferat dargestellt hat. Mit diesem Begriff beschreibt er eine performative Praxis, die kompakte Identitätsstrukturen samt ihren vorprogrammierten Unvereinbarkeiten aufbricht, indem situativ neue Merkmale der Verknüpfung entdeckt werden. Es reicht oft ein einziger ‚Faden‘, um neue Verbindungen, Assoziationen, Allianzen zu schaffen und flexibel auf neue Herausforderungen zu reagieren. Die Frage ist: wie kommt man von der ‚Differenz‘ und ihrer apodiktischen Logik der Inklusion und Exklusion zur ‚Differenzierung‘ als einer eingreifenden und verändernden Strategie der Positionierung? Bhabha greift Albert Memmis Konzept der ‚partiellen oder gesplittenen Identifikation‘ auf, die „dem Recht auf Souveränität einer Gruppe eine Absage“ erteilt (s. hierzu S. 41). Unter Identifikation versteht Bhabha nicht mehr und nicht weniger als das Knüpfen eines Fadens, der den Beginn einer neuen Beziehung darstellt. Solche Beziehungen schaffen Bindungen jenseits von und neben Gemeinschaften, die auf einer „grundlegenden Loyalität zu einem Ursprung, einer Ontologie, einer souveränen Differenz“ gegründet sind (s. Seite 42).

Eine weitere Voraussetzung für das Unterlaufen der Dichotomie von Inklusion und Exklusion ist das Aufbrechen eines kompakten Identitätsbegriffs durch die Anerkennung mehrfacher Mitgliedschaften in unterschiedlichen Wir-Gruppen. Diese Position ist neuerdings auch in dem Buch *Die Identitätsfalle* von Amartya Sen entwickelt worden.³ Er geht davon aus, dass die Vorstellung einer einzigen Identität notwendig zur

Eskalierung bis hin zum ‚Krieg der Kulturen‘ führt, während die Aufgliederung dieses heiklen Begriffs durch Einbeziehung anderer Faktoren der jeweiligen Lebenswelt wie Klasse, Geschlecht, Bildung, Beruf, Sprache, Kunst, Wissenschaft, Moral oder Politik unmittelbar deeskalierend wirkt. Unter diesen Umständen einer Aufgliederung von Identität nach Zugehörigkeiten lassen sich Identitäten viel flexibler handhaben; sie erlauben je nach Situation Umperspektivierungen und damit die freie Wahl unterschiedlicher Allianzen und Loyalitäten. Neben die ethnische bzw. religiöse Loyalität tritt dann die politische Solidarität als eine alternative Handlungsgrundlage. Indem starre Loyalität von situativer Solidarität abgelöst wird, öffnen sich neue Denk- und Handlungsmöglichkeiten.

Ein letzter Punkt auf der Suche nach einem Dritten ist der Umgang mit Differenz bei Entscheidungen der Inklusion oder Exklusion. Jede Differenz kann entweder markiert und herausgestellt oder auch nicht markiert und abgeblendet werden. Ob und wann eine Differenz dramatisiert und wann sie ignoriert wird, hängt niemals von der Differenz selbst, sondern von übergeordneten strategischen Absichten ab. Die Spannweite der Entscheidungsmöglichkeiten besteht zwischen dem einen Pol des Insistierens auf Differenz anhand eines ‚Narzissmus der kleinen Unterschiede‘ und dem Pol der Aufhebung von Differenz durch Ausrichtung auf Universales. In diesem Sinne ist das Pauluswort zu verstehen: „So soll es hinfort nicht mehr geben Herr noch Sklave, Mann noch Frau“ etc. Mit diesem Postulat werden die bestehenden sozialen Grenzen und Gender-Differenzen keineswegs aufgehoben, es wird ihnen allerdings ihre grenzstiftende Gewalt abgesprochen; sie werden eingeklammert, abgeblendet im Blick auf etwas Gemeinsames, das als Wichtiger eingestuft wird. Im Falle von Paulus ist dies die neue christliche Urgemeinde, die ihre Grenzen neu zieht. Pragmatisch einschneidend ist die Unterscheidung zwischen dem Privileg einer nichtmarkierten Identität (wie in bestimmten Kontexten das Weiß-Sein) und einer unfreiwillig markierten Identität. Dies ist eine Frage weniger der Normen als der sich wandelnden Normalität, die Urmila Goel an Inderinnen der 2. und 3. Generation untersucht hat.

Menschheit und Nachbarschaft: Ethik der Ferne und der Nähe

Die Frage nach Grenzen, Differenzen, Übergängen schließt auch die nach einem Letzthorizont ein, der die kulturelle Dynamik von Exklusion und Inklusion außer Kraft setzt. Hier bietet sich in neuer Weise der Begriff bzw. das Narrativ der ‚Menschheit‘ an, die allen sozialen und kulturellen Differenzen voraus liegt oder diese Differenzen in einer gemeinsamen Anstrengung übersteigt. Der Begriff ‚Menschheit‘ ist selbst durch verschiedene historische Stadien hindurchgegangen. Dazu gehört an erster Stelle, wie Jörn Rüsen zeigt, der naive Ethnozentrismus, mit dem frühe Kulturen ihre eigene Gruppe mit der Menschheit gleichsetzten. Dieser ethnozentrische Gebrauch des Begriffs Menschheit führt in ein philosophisches Dilemma: *Ethnozentrismus* ist anthropologisch verankert und deshalb nicht so einfach abschaffbar, er schließt jedoch die unhaltbare Prämissen ein, dass die Fremdgruppen am Menschsein nicht

³ Amartya Sen (2006): Die Identitätsfalle. Warum es keinen Kampf der Kulturen gibt.

in einer voll gültigen Weise partizipieren. Es gibt ein anderes exklusives Konzept von Menschheit, das in Ausläufern bis heute geschichtlich wirksam ist und aus dem Verkehr zu ziehen ist: die hegemoniale Vorstellung einer einzigen Menschheitskultur, die in der Geschichte wie eine Fackel vom einen zum anderen Imperium weitergebracht wird. Dieses *Translatio-Modell* lässt das Prädikat Menschheit nur denjenigen Kulturen zukommen, die ins Licht dieser Kulturentwicklung eintreten. Diejenigen, die aus diesem Entwicklungsbogen herausfallen, verbleiben im Dunkel der Geschichte. Im 18. Jahrhundert entstand der Begriff eines alle Kulturen überwindenden und hinter sich zurücklassenden *Kosmopolitismus*, für den sich Lessing einsetzte und dem Herder die Differenz nationalkultureller Prägungen entgegenseztes. In dieser Kontroverse ging es um die Aufhebbarkeit oder Nichtaufhebbarkeit von Differenzen. Eine weitere Variante von Menschheit entstand im 19. Jahrhundert unter dem Einfluss Darwins, als deutlich wurde, dass es jenseits der kulturellen Ausprägungen nur eine einzige Menschheitsfamilie gibt, die durch die gemeinsame Geschichte ihrer Phylogenee miteinander verbunden ist.

Mit all diesen Menschheits-Begriffen lässt sich nicht mehr oder nur noch bedingt weiterarbeiten. Die Philosophen Oswald Schlemmer und Norbert Meuter kommen in ihrem Beitrag dem letzten biologischen Begriff von Menschheit nahe, weil sie die *Universalität* des Menschseins (wie die Humanethologen generell) nicht an ihren bewussten kulturellen Konditionierungen, sondern an unbewussten und genetischen Prägungen festmachen. Die Universalität des Ausdrucks von sog. „Basisemotionen“ sowie bestimmte Verhaltensweisen, die es überall auf der Welt in unterschiedlichem kulturellen Gewand gibt, bezeugt für sie die anthropologische Einheit des Menschseins auf einer empirischen Basis. Als universal kann heute zweitens das gelten, was sich überall auf der Welt ausbreitet. Für diese Form der Annäherung und Verbindung bietet sich das Wort „Globalisierung“ an. Von diesen empirischen Begriffen des Universalen ist der normative Begriff von „Menschheit“ und „Menschsein“ zu unterscheiden, den Jörn Rüsen eingeführt hat. Dieser Begriff kann eine ethische Norm bezeichnen, die für alle gelten soll, oder aber auch ein „Weltethos“ (Hans Küng 2002), das als ein kleinster gemeinsamer Nenner alle Kulturen durchzieht. Der Begriff Menschheit wird jeweils ganz unterschiedlich akzentuiert, je nachdem, ob wir ihn in einem Kontext des *Kosmopolitismus* (dann geht es um ein freiwilliges Zurückstellen von kultureller Differenz), von *Globalisierung* oder von einem *Universalismus* der Werte aufrufen. Angesichts dieser unterschiedlichen Traditionen und Interessen bleibt in der Tat die Klärung des Begriffs Humanismus im Zeitalter der „Post-Humanität“ ein Desiderat.

Am anderen Ende der Skala menschlicher Vergemeinschaftung steht die „Nachbarschaft“. Homi K. Bhabha hat den Begriff der „proximity“ ins Spiel gebracht; er denkt dabei an die „Beziehung zum Nachbarn im moralischen Sinn“ und spricht von einer „Ethik und Politik der Proximität“ (s. S. 32 in diesem Band). Was solche Beziehungen zusammenhält, sind weder die Insignien eines gemeinsamen Kulturbesitzes noch die abstrakten Werte interkultureller Anerkennung. Es ist vielmehr etwas, das zwischen Menschen entsteht und besteht, wie pragmatische Beziehungen und gemeinsame Interessen. Hannah Arendt fasst das, was zwischen Menschen besteht und sie zueinander in Beziehung setzt, in dem Stichwort „inter-est“ zusam-

men. Aber es geht, wie Bhabha betont, nicht nur um das, was *dazwischen ist*, sondern auch um das *Dazwischenreten*, um den Akt der Interzession und der Intervention. An diesem Punkt verknüpfen sich die beiden Enden der Skala, der Nähe und Ferne, der Nachbarschaft und der Menschheit. Bhabha spricht von einem ‚interzessiven Humanismus‘.⁴ ‚Interzession‘ bedeutet: vor einem Richter für die Be lange eines anderen eintreten. In der katholischen Liturgie und in der Ikonographie des Christentums hat Maria (oft zusammen mit Johannes) diese Rolle inne. Fürsprache, das Sprechen und Eintreten für den anderen, ist aber nicht nur eine Funktion innerhalb der christlichen Heilshierarchie, sondern auch ein wesentlicher Akt im Rahmen einer Ethik und Politik der Proximität. Ein eindrucksvolles Beispiel für einen interzessiven Humanismus war die Beerdigung des türkisch-armenischen Journalisten Hrant Dink, der im Januar 2007 von einem nationalistischen Türken auf der Straße erschossen worden war. In seinem Beerdigungszug durch die Straßen von Istanbul trugen Tausende von Trauernden Plakate mit der Aufschrift: ‚Wir sind alle Armenier!‘ (Ich kann nicht umhin, hinzuzufügen: Wären nach den Verheerungen der sog. ‚Kristallnacht‘ am 9. November 1938, wo Juden zusammengeschlagen, ihre Geschäfte zerstört und ihre Synagogen in Brand gesteckt wurden, deutsche Bürger auf die Straßen gegangen mit Plakaten ‚Wir sind alle Juden‘, hätte Hitlers Projekt der sogenannten ‚Endlösung‘ keine Chance gehabt.) Im Akt der Interzession, der Fürsprache wird Bindung und Solidarität befestigt. Noch einmal Homi K. Bhabha: „Sich identifizieren, für jemanden sprechen, ohne Anspruch auf Souveränität und Hierarchie zu erheben, bedeutet nicht Entmächtigung. Es geht vielmehr um die Bekräftigung einer Solidarität, die aus der Gemeinsamkeit oder Ähnlichkeit des Menschseins entsteht.“ (s. S. 36 in diesem Band)

Medien

Universalisierung und Globalisierung gehen, wie uns immer bewusster wird, getrennte Wege; ersteres bedeutet eine Ausweitung von Werten und Prinzipien, letzteres von Märkten und Medien. Auch von einer transnational organisierten Weltgesellschaft sind wir weit entfernt, weil Globalisierung mit unterschiedlichen Geschwindigkeiten und Erfolg von wirtschaftlichen Unternehmen vorangetrieben wird und das globale Netz voller Löcher bzw. unerreichten Nischen ist. Die weltweite Ausbreitung von Kommunikationskanälen insbesondere im Internet geht mit einer neuen Aufmerksamkeits-Ökonomie einher, bei der jeder zum Zuschauer werden kann, ohne selbst Zeuge zu sein. Mit dieser weltweiten Öffentlichkeit ist zugleich eine neue Form von Universalität entstanden. Das Internet verspricht eine Welt ohne Grenzen, die jedoch durch den Aufbau von ‚firewalls‘ und Zensurmaßnahmen zum Teil wieder eingezogen werden. Die Einschränkung von Kommunikation führt allerdings keineswegs nur zu einem immer weiter beschleunigten universalen Datenstrom, sondern auch zu neuen Gruppenbildungen und engen, geradezu nachbar-

⁴ Mit dem Stichwort ‚interzessiver Humanismus‘ lässt sich auch die Politik Gandhis präzise beschreiben, der Dieter Conrad 2006 eine Studie gewidmet hat („Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt“). In diesem Buch geht er ausführlich auf die Thematik eines nicht entmündigenden ‚Sprechens für‘ ein.

schaftlichen Kommunikationsmilieus. Das von Urmila Goel vorgestellte ‚Indernet‘ ist ein Beispiel für solch ein persönliches Fädenspinnen und -verknüpfen („filamentation‘) innerhalb einer universalen technischen Infrastruktur.

In dieser Öffentlichkeit spielen die Medien eine zunehmende Rolle. Am auffälligsten ist der Einsatz von massenhaft reproduzierten Bildern, die inzwischen auch als Waffen, Drohinstrumente und Trophäen eingesetzt werden. In diesem Kampf der Bilder geht es um Symbole und Werte; Demütigungen und die Wiederherstellung von Ehre spielen dabei eine Hauptrolle. Hans-Georg Soeffner untersucht das Phänomen des modernen Terrorismus als ein Medieneignis, das ebenso wie auf Akte der Gewalt auf die durchschlagende Wirkung von Massenmedien angewiesen ist, die die kleine Gruppe der Opfer und Augenzeugen im Handumdrehen erweitern auf die Großgruppe der „narrativ und medial versorgten ‚Second hand‘-Erlebenden“ (s. hierzu den Beitrag von Hans-Georg Soeffner).⁵ Die Verbreitung und Durchlässigkeit von Bildern im Internet hat auch zu dem Phänomen der ‚global icons‘ (Lydia Haustein)⁶ geführt, die im Strom der Daten permanent recycelt werden, wobei sie weniger einer transkulturellen Angleichung Vorschub leisten, als gerade auch kulturelle Differenzen in spezifischen Aneignungsprozessen anschaulich machen.

Neben den Bildern darf die Sprache nicht vergessen werden, deren Modulationen zwischenmenschliche Beziehungsverhältnisse gestalten und grundständige Motoren sowohl von exkludierenden Differenzen wie von inkludierenden Differenzierungen sind. Von Bedeutung sind hier hinter dem konkreten Sprechen wirkmächtige Welt- und Sprachbilder, durch die hindurch wir überhaupt sehen, was wir sehen (s. Beitrag von Oswald Schwemmer und Norbert Meuter). Die durch Musik verstärkte Verbalakrobatik des Rap ist von Spontaneität und Emotionen getragen. Sie spricht unmittelbar in politische Handlungsfelder wie die Pariser Vorstädte hinein und ist ein Seismograph gesellschaftlicher Problemzonen. Ihr ‚basso continuo‘ ist die Wut, die durch die Sprachvirtuosität wiederum etwas Spielerisches erhält. Der Rapper, der selbstbewusst die Position des ‚Barbaren‘ besetzt, unterläuft die fundierenden Kodierungen der Kultur und stellt die Exkursions-Mechanismen einer restriktiven *citoyenneté* massenpublikumswirksam zur Schau (Beitrag von Eva Kimminich).

Der der Literatur nahestehende Bhabha hat gefordert, dass die Prosa sozialer Integration „metaphernreich und fantasievoll sein muss, um sich den Anforderungen der öffentlichen Repräsentation zu widersetzen“ (s. S. 29 in diesem Band). Er selbst privilegiert ein Sprachregister, das ‚ästhetisch und aspirational‘ ist und „eine Bindung mit dem Anderssein“ eingeht (s. S. 21). Dieses Register unterscheidet sich markant von anderen wie der bürokratischen Verordnung oder der politischen Rhetorik. Sprache ist, nicht zu vergessen, auch die Grundlage wissenschaftlicher Beobachtung und Beschreibung. Die Bedeutung, die der Wahl der Wissenschaftsspra-

⁵ Übereinstimmend mit dieser Deutung von Hans-Georg Soeffner hat Robert Pape in seinem Buch „Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism“ (2005) gezeigt, dass der moderne Terrorismus aufgrund seiner Öffentlichkeitswirkung und Medienabhängigkeit nur in Demokratien Fuß fassen kann.

⁶ Aus dem Vortrag „Ikonen des globalen Bildverkehrs“ von Lydia Haustein, den sie im Rahmen der Konferenz „Grenzen. Differenzen. Übergänge. Spannungsfelder inter- und transkultureller Kommunikation“ (Dresden, 14. - 16. Juni 2006) gehalten hat.

che zukommt, hat Steffi Richter besonders betont. In ihrem Projekt des Vergleichs von Geschichtswissenschaft, Schulbüchern und öffentlicher Vermittlung von Geschichte im ostasiatischen Raum gehörten neben Englisch zwei weitere ostasiatische Sprachen zur Voraussetzung der gemeinsamen Arbeit. Wenn das ‚Forschen über‘ wirklich in ein ‚Forschen mit‘ übergehen soll, dann hängt dieses nicht zuletzt an der Bereitschaft zu sprachlichen Grenzüberschreitungen der Forscherinnen und Forscher, die gepflegt und unterstützt werden muss.

Kultur und Zivilisation

Charles Darwin konnte sich noch vorstellen, dass sich die Probleme der Exklusion durch eine unaufhaltsam fortschreitende Inklusion von allein aufheben würden. Er sah den Weg von der Kleingruppe der Stammesgesellschaften über Nationen und Imperien bis hin zum Wir der Menschheitsfamilie klar vorgezeichnet. Besonders naiv mutet uns nach den Verheerungen zweier Weltkriege der von Darwin beschriebene gleitende Übergang von der Nation zur Weltgesellschaft an. Wenn der Mensch erst einmal gelernt hat, „seine sozialen Instinkte und Sympathien auf alle Glieder derselben Nation auszudehnen [...], selbst wenn sie ihm persönlich unbekannt sind“, dann besteht nur noch „eine künstliche Grenze, welche [ihn] abhält, seine Sympathien auf alle Menschen aller Nationen und Rassen auszudehnen“ (zit. nach Soeffner, s. S. 89).

Da ‚Menschheit‘ in heutigen Diskursen kein gradliniges Ziel der Evolution ist, stellt sich die Frage nach diesem Begriff neu als eine philosophische, ethische und politische Herausforderung philosophischen Denkens. In seinem Beitrag zu diesem Begriff macht Jörn Rüsen gegen Darwin deutlich, dass die Probleme der Exklusion auf Weltebene nicht verschwinden, sondern sich im Gegenteil mit ganz neuer Wucht stellen: „Der *Clash of Civilizations* ist also der Logik kultureller Identitätsbildung eingebaut, und er ist umso schärfer, je menschheitlicher sich diese Logik verfasst. Ist er deshalb unvermeidbar?“ (s. S. 49). Jörn Rüsen wünscht sich „Impulse, die als Beiträge zu einer zukunftsfähigen Kultur wechselseitiger Anerkennung von kultureller Differenz angesehen und wirksam werden können“ (s. S. 52). An diese Frage möchte ich hier anschließen und zum Schluss dazu noch eine Überlegung anstellen. Dazu möchte ich auf ein altes - und wie ich meine: ausgedientes - Begriffspaar zurückgreifen, das mit neuem Inhalt zu füllen ist. Es handelt sich um das Begriffspaar ‚Kultur und Zivilisation‘, das eine historische Rolle gespielt hat in der Diskussion des ‚deutschen Sonderweges‘ und der Unfähigkeit zur Integration in die westliche Geschichte. Vor kurzem hat Wolf Lepenies dieses Begriffspaar noch einmal exhumiert und zum Thema einer kritischen Studie gemacht.⁷ In dem von ihm beschriebenen historischen Kontext bedeutete Zivilisation das, was Engländer und Franzosen haben und was den Deutschen fehlt: ein zivilgesellschaftliches Verständnis ihrer Nation. Was die Deutschen dagegen in bedrohlichem Überfluss hätten, sei Kultur, und zwar eine solche, die in einem unheilvollen Nichtverhältnis zu Fragen der Polis und Politik steht.

⁷ Wolf Lepenies (2006): Kultur und Politik. Deutsche Geschichten.

Mein Vorschlag besteht darin, diese beiden Begriffe neu zu füllen und damit auch neu miteinander in Beziehung zu setzen. In meiner Umdeutung der Begriffe soll *Kultur* für das stehen, was Menschen voneinander unterscheidet. Diese Differenzen müssen affiniert, anerkannt, geachtet werden, denn sie beruhen auf einem anthropologischen Bedürfnis der Besonderung und sind Grundlage für Identitätsbildung. Wie Tiere in Biotopen, so leben Menschen in kulturellen Symbolsystemen; sie zu zerstören, hieße Identitäten, Bedeutung, Sinn zu zerstören. Wie auch die Sprachen sind kulturelle Symbolsysteme kollektive menschliche Schöpfungen; ihre komplexen Konstruktionen und langfristig gewachsenen Strukturen sind angereichert mit kumulierten Erfahrungen und individuellem Erfindungsgeist. Durch Interaktion mit immer neuen Generationen verändern sie sich und gewinnen an Kraft. Die Anerkennung von Differenzen bezieht sich auf diese Gebilde als grundsätzlich gleichberechtigte Formationen, die nicht durch eine Machtkonstellation wie den Kolonialismus bedroht und in Frage gestellt werden dürfen.

Zivilisation soll demgegenüber für jene Normen, Werte und Praktiken stehen, auf die sich Menschen über ihre kulturellen Bindungen hinaus einigen können. Es handelt sich dabei um universalistische Werte wie körperliche Integrität und Entwicklungsmöglichkeiten der Person unabhängig von Status und Geschlecht, die in der Prämissen der Würde des Menschen verankert sind. Ob diese Prämissen christlich, aufklärerisch oder aber auf der Basis anderer kultureller Formationen begründet ist, ist nicht entscheidend. Sie ist deshalb auch von ihren historischen Ursprüngen - wo immer sie liegen - zu lösen und als universaler Anspruch zu formulieren, dem sich Gesellschaften und ihre Kulturen zu stellen haben. *Zivilisation* steht für diesen Komplex an Grundwerten, an dem sich die Kulturen messen lassen müssen. Andrea Büchler, die über kulturelle Identität und Rechtspluralität forscht, schreibt in ihrem Beitrag: „Normen setzen ein ‚Wir‘ voraus, das die Fähigkeit besitzt oder besitzen soll, kulturelle und soziale Pluralität zu zentrieren.“ (s. S. 61). Genau um dieses ‚Zentrieren‘ einer manifesten kulturellen Vielheit geht es, wofür das ‚Wir‘ einer Menschheit geschaffen werden muss, das uns weder die Theologen, die Philosophen noch die Biologen bescheren können. Dieses ‚Wir‘ der Menschheit gilt es allererst zu erfinden und zu erschaffen, indem es beschworen wird. Dafür gibt es, wie Büchler zeigt, durchaus Modelle. Im europäischen Kontext ist es der sog. ‚ordre public‘, der kulturellen Freiheiten dort ihre Grenzen setzt, wo andere Menschenrechte tangiert sind (s. S. 64). Durch Berufung auf diese höhere Instanz der Zivilisation kann einer Kultur oder Religion die Legitimation entzogen werden. Menschen müssen unter Umständen vor ihrer Kultur geschützt werden. „Die völkerrechtlichen Instrumente des Menschenrechtes können als internationaler *ordre public* verstanden werden. Sie garantieren die gleiche Würde jedes Menschen in einem multikulturellen Kontext.“ (s. S. 66). Dieser Norm gebende *ordre public* kann nicht die Kultur einer dominanten Bevölkerungsgruppe sein; „es muss vielmehr einen von allen geteilten Gehalt“ der Zivilisation geben, „der als Ergebnis eines Dialogs zu betrachten ist“ (s. S. 65).

In ihrer hier vorgeschlagenen Bedeutung stehen Kultur und Zivilisation nicht in einem Gegensatz sondern sind aufeinander angewiesen. Während Kulturen nur im Plural denkbar sind, existiert Zivilisation in der Einzahl. Sie bildet den Rahmen, in

dem sich Kulturen bewegen, und schränkt notfalls diese Bewegungsfreiheit ein, wenn die Normen der Kultur mit denen der Zivilisation in Widerspruch geraten. Zivilisation wäre somit das, was Kulturen überschreitet und das Zusammenleben unterschiedlicher Kulturen ermöglicht. Auch hier gilt nicht das Prinzip der Grenzziehung, sondern das des Übergangs und der mehrfachen Mitgliedschaft. Während die Teilhabe an Kulturen über Zugehörigkeit und Loyalität vermittelt ist, beruht die Teilhabe an Zivilisation auf Akten der Solidarität und Anerkennung. Die Bindungen, die hier geknüpft werden, sind zunächst nichts als Fäden, aber auch die stärksten Tauen sind aus nichts anderem als einzelnen Fäden gemacht.

Literaturverzeichnis

Conrad, Dieter

2006 Gandhi und der Begriff des Politischen. Staat, Religion und Gewalt. Paderborn: Wilhelm Fink.

Küng, Hans

2002 Wozu Weltethos? Religion und Ethik in Zeiten der Globalisierung. Im Gespräch mit Jürgen Hoeren. Freiburg im Breisgau: Herder.

Lepenies, Wolf

2006 Kultur und Politik. Deutsche Geschichten. München: Carl Hanser.

Pape, Robert

2005 Dying to Win. The Strategic Logic of Suicide Terrorism. New York: Random House.

Polanyi, Michel

1966 The tacit Dimension. Garden City, New York: Doubleday.

[Dt. Übersetzung, 1985: Implizites Wissen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp]

Sen, Amartya

2006 Die Identitätsfalle. Warum es keinen Kampf der Kulturen gibt. München: Beck.

[Engl. Original: Identity and Violence. New York: W.W. Norton.]

Stierlin, Helm

1991 Das Tun des einen ist das Tun des Andern. Versuch einer Dynamik menschlicher Beziehungen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.