

EINLEITUNG

„Margaret schwieg. Auch die Ehe hatte ihr das Gefühl der Unbeständigkeit nicht nehmen können.

London war nur ein Vorgeschmack von unserer neuen Nomadenkultur, die des Menschen Natur so tiefgreifend verändert und den persönlichen Beziehungen ein so großes Gewicht auferlegt, wie sie es noch nie zuvor zu tragen hatten. Im Zeitalter des Kosmopolitismus werden wir, sollte es wirklich kommen, keine Hilfe mehr von der Erde empfangen. Bäume und Wiesen und Berge werden nur noch Kulisse sein, und die bindende Kraft, die sie früher auf den Charakter ausübten, bleibt einzig und allein der Liebe anvertraut. Möge die Liebe der Aufgabe gewachsen sein!“

*Edward Morgan Forster
Wiedersehen in Howards End*

In seinem Buch ‚Von der Freiheit des Migranten‘ hebt Vilém Flusser die verstörende Wirkung hervor, die vom Umherwandernden ausgeht. Die physische Präsenz des Migranten erzeugt ein Gefühl des Unheimlichen, ein blitzhaftes Erkennen der eigenen Fremdheit, das die Schönheit und Beschaulichkeit der Heimat radikal in Frage stellt. Zugleich wird das Gefühl der festen Bindung an einen konkreten Ort, ein Territorium, eine Nation, erschüttert, und es stellt sich zudem die Frage, worin dieses Gefühl begründet bzw. worin es eigentlich legitimiert ist.

Überlegungen wie diese werden möglich durch eine veränderte Perspektive auf Eigenes und Fremdes. Vilém Flusser umschreibt den durch die Präsenz des Migranten bewirkten Perspektivwechsel, indem er auf die – im Kontext abendländischen Denkens – bedeutungsschweren Metaphern von ‚Spiegel‘ und ‚Fenster‘ zurückgreift: „Er ist zugleich Fenster, durch welches hindurch die Zurückgebliebenen die Welt erschauen können, und Spiegel, in dem sie sich, wenn auch verzerrt, selbst sehen können.“¹ Das Zerrbild, dessen wir im ‚Spiegel des Migranten‘ ansichtig werden, führt uns unseren eigenen eingeschränkten und entstellenden Blick, unsere Einstellung, eindrücklich vor Augen. Zugleich entlarvt das eigene gebrochene Bild, in dem wir nun fremde Züge entdecken, jenes Bild, das wir uns von dem ‚Fremden‘ machen, als Projektion. Die strikte Trennung von Selbst- und Fremdbild – als Grundlage von Identität – erweist sich im gleichen Zuge als fragwürdig. Es zeigt sich, dass die dominante kulturelle Praxis, der im Umgang mit dem ‚Frem-

1 Flusser, Vilém: Von der Freiheit des Migranten, Berlin 1994, S. 30.

den‘ anzutreffenden Ausbildung von Stereotypen, oberflächlich gesehen zwar Orientierung schafft, unweigerlich aber zu Diskriminierung und Ausgrenzung führt. Ein zentrales Anliegen dieser Arbeit liegt daher darin, zu fragen, welche anderen Formen der interkulturellen Begegnung möglich sind.

Flussers Bild macht deutlich, dass die Erfahrung von Fremdheit, die der Migrant in uns erzeugt, einerseits irritierend wirkt. Andererseits ist damit die Forderung verknüpft, die eigene Position kritisch zu reflektieren und – wie Flusser es formuliert – das Bewusstsein und damit das Sein in der Welt in Frage zu stellen. Diese weitreichende Forderung ergibt sich aus der Präsenz des Migranten als unseres unentrinnbaren Gegenübers, dem wir nicht entkommen, der auf uns zukommt und vor dem wir uns zu verantworten haben. Der sich uns in den Weg stellende ‚Fremde‘ fordert uns heraus, lässt uns unsere eigene Fremdheit spüren und eröffnet überdies – darin liegt die Bedeutung der Fenstermetapher² – einen Ausblick auf die sich in der Präsenz des Migranten bereits anbahnende Welt von morgen, in der die Trennung von Ich, Wir und anderen übergeht in die Existenz von Grenzgemeinschaften, die der Nation langsam, aber sicher den Boden entziehen.³

Der englische Künstler John Isaacs rückt Spiegel und Fenster in einen ähnlichen Bedeutungszusammenhang, wenn es ihm darum geht, die Erfahrung mit einem Kunstwerk von einem dem Begriffsdanken verpflichteten Verstehen abzugrenzen. Vielmehr eröffnet das Kunstwerk einen Durchgang zu etwas Anderem, Neuem, das sich in der dem jeweiligen Werk eigenen Sprache ausdrückt: „Ich versuche eine unmittelbare Reaktion vom Betrachter zu provozieren, einen emotionalen ‚Kniefall‘ in der Hoffnung, wenigstens für einen kurzen Moment die Kluft zwischen ‚Wissen‘ und ‚Emotionen‘ zu überbrücken. Im günstigsten Fall wird das Werk verstanden, bevor das Verlangen nach Verstehen überhaupt auftritt. Sobald der Moment der konzeptionellen Rechtfertigung auftritt, verschließt sich das Werk dem Betrachter. Es bleibt nicht länger Fenster, sondern wird ein Spiegel.“⁴ Isaacs folgend, liegt das besondere Potenzial von sowohl Kunst als auch von Literatur darin, verschiedene Wahrnehmungsebenen miteinander zu verbinden und auf diese Weise zu einer anderen Form der Erkenntnis zu gelangen, die weder rein kognitiv, noch rein affektiv hergeleitet ist, sondern den Rezipienten in einen Schwebezustand versetzt. Darin liegt die besondere Sprengkraft zeitgenössischer Kunst und Literatur: eine Art Zwischenraum zu eröffnen, in dem sich eine spezifische Erfahrung von Fremdheit und damit zugleich ein neues Den-

2 Der Gebrauch der Fenstermetapher rangiert an dieser Stelle als Paradigma eines anderen Weltbezugs.

3 Diese alternativen Gemeinschaften können wesentliche politische Impulse im Widerstand gegen eine neoliberale Weltordnung geben. Gilles Deleuze spitzt diesen Gedanken weiter zu: Aber „an der Peripherie beginnen die Gemeinschaften eine andere Art von Abenteuer, eine andere Art von jetzt aber nomadischer Einheit, eine Maschine des Nomadenkrieges, und sie decodieren sich, anstatt sich übercodieren zu lassen. Ganze Gruppen, die aufbrechen und nomadisieren: die Archäologen haben uns daran gewöhnt, dieses Nomadentum nicht als einen ursprünglichen Zustand zu denken, sondern als ein Abenteuer, das seßhafte Gruppen überkommt, ein Ruf von Außen, die Bewegung.“ (Deleuze, Gilles: Nomaden-Denken, in: ders.: Nietzsche. Ein Lesebuch, Berlin 1979, S. 105–121, S. 119).

4 John Isaacs in einem Interview anlässlich der Ausstellung ‚A necessary change of heart‘ in der Galerie Kunstwerk-Werke, Berlin, 16. Juli – 28. September 2000.

ken artikuliert, das sich kraft des Changierens zwischen verschiedenen Wahrnehmungsfeldern gegen eine einseitige Auslegung bzw. Diskursivierung sträubt.⁵ Dieses ‚neue‘ Denken steht – wie Isaacs in seiner Verwendung des Spiegelmotivs nahelegt – in direkter Beziehung zu der Frage, wie eine der Selbstbezüglichkeit des narzisstischen Zirkels entzogene Form des Daseins vorstellbar wäre. Im weiteren Verlauf der Arbeit wird es darum gehen, diese Frage präziser zu fassen. Deutlich wird jedoch bereits an dieser Stelle, dass die Voraussetzung dafür, die Frage des Subjekts zu öffnen, in der Begegnung mit dem ‚Fremden‘ liegt, oder umgekehrt gesagt, dass die Begegnung mit dem ‚Fremden‘ bzw. dem Migrant es notwendig macht, über andere Formen von Subjektsein nachzudenken. Kunst und Literatur eröffnen in diesem Zusammenhang Erfahrungsräume, in denen der Einzelne mit dem verdrängten, besser mit dem an den Rand gedrängten ‚Fremden‘ und somit auch mit dem eigenen ‚ursprünglichen‘ Fremdsein konfrontiert wird. Dieser Aspekt nimmt einen besonderen Stellenwert im Denken der französischen Philosophin Julia Kristeva ein, die in ihrem berühmten Essay ‚Fremde sind wir uns selbst‘ die Differenz zwischen Eigenem und Fremden ins Innere des Subjekts verlagert: „Mit dem Begriff des Freudschen Unbewußten verliert die Einbindung des Fremden in die Psyche ihren pathologischen Aspekt und integriert eine zugleich biologische und symbolische *Andersheit* ins Innere der angenommenen Einheit der Menschen: sie wird integraler Teil des *Selbst*. Von nun an ist das Fremde nicht Rasse und nicht Nation. Das Fremde wird weder als heimlicher *Volksgeist* verherrlicht noch als störend aus der rationalistischen Urbanität verbannt. Als Unheimliches ist das Fremde in uns selbst: wir sind unsere eigenen Fremden – wir sind gespalten.“⁶

Jede der hier aufgeführten Positionen zeigt, dass der Weg zu einem ‚neuen‘ Denken über die Erfahrung des Fremden verläuft. Die von der Figur des Migrants ableitbare Doppelperspektive, sowohl innerhalb als auch außerhalb der jeweiligen Ordnung zu agieren, ebnet den Weg zu einem Denken, das Giorgio Agamben als ‚Denken des Möglichen‘⁷ und Gilles Deleuze als ‚Denken in frischer Luft‘⁸ bezeichnet hat. Ian Chambers spricht von einem wandernden Denken, einem Denken der Durchreise, das „für die wechselnden Horizonte der Existenz und die unterschiedlichen Erleuchtungen der Erde offen ist“⁹, und Edward W. Soja entwickelt Bezug nehmend auf Henri Lefebvre die Idee von „einem kritischen und neugierigen Nomadentum, in dem das Wandern zu neuen Gründen nie aufhört.“¹⁰ Betont werden muss, dass all dies nichts mit dem ‚Aufbruch zu einer neuen Morgenröte‘ zu tun hat. Im Gegenteil bewirkt die veränderte Haltung eine Umkehrung des utopischen Prinzips, indem bereits im Denken ein Bruch mit dem Bestehenden

5 In der ästhetischen Erfahrung eines Kunstwerks ergeben sich neue Formen des Verstehens.

6 Kristeva, Julia: *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a. M. 1990, S. 197/198.

7 „Die hier behandelte Erfahrung des Denkens ist immer die Erfahrung einer gemeinsamen Möglichkeit.“ (Agamben, Giorgio: *Lebens-Form*, in: Vogl, Joseph (Hg.): *Gemeinschaften. Positionen zu einer Philosophie des Politischen*, Frankfurt a. M. 1994, S. 251–258, S. 255 ff.).

8 Deleuze, Gilles: *Nomaden-Denken*, a.a.O., S. 117.

9 Chambers, Ian: *Migration, Kultur, Identität*, Tübingen 1996, S. 5.

10 Soja, Edward W.: *Die Trialektik der Räumlichkeit*, in: Stockhammer, Robert (Hg.): *Topographien der Moderne. Medien zur Repräsentation und Konstruktion von Räumen*, München 2005, S. 93–123, S. 123.

vollzogen wird. Nicht die Projektion einer besseren Gesellschaftsform auf eine ferne Zukunft steht im Fokus des Interesses, sondern die ‚Revision‘¹¹ des Gegenwärtigen.

Gemeinsam ist den sich im Umfeld poststrukturalistischer sowie postkolonialer Theoriebildung manifestierenden Positionen, dass sie ausgehend von der Perspektive der Migration ein umfassendes Umdenken entfalten. Der andere Blickwinkel macht es möglich, zentrale kulturelle Kategorien, wie z.B. die der Heimat oder der Nation, sowie Identität zu problematisieren und umzudeuten.

Parallel zu den gegenwärtig zu beobachtenden massiven soziokulturellen Umbrüchen kristallisieren sich die Grundzüge eines Denkens heraus, welches Migration nicht mehr als Randphänomen begreift, sondern als Paradigma des kritischen Nachdenkens über mögliche andere kulturelle Formen des Zusammenlebens. Der damit einhergehende Richtungswechsel markiert einen radikalen Bruch im zeitgenössischen Denken und gleicht damit einer kopernikanischen Wende. Kristallisationspunkt dieser Wende ist die von der jüdischen Tradition ableitbare Erfahrung der Diaspora. Im Vorwort seiner Untersuchung zum Fortwirken der jüdischen Tradition in der literarischen Moderne beschreibt Bernd Witte diese Entwicklung treffend wie folgt: „Im Judentum ist die Schrift ‚Urmedium‘ des kulturellen Gedächtnisses zum Ersatz der irdischen Heimat geworden. Damit ist in seiner Geschichte zum erstenmal das Phänomen aufgetreten, das heute an einer wachsenden Zahl von Menschen zu beobachten ist, deren Leben durch Migration geprägt ist. Kultur als Heimat in der Fremde kann kein in sich geschlossenes System mehr sein, ist von dauernden Grenzüberschreitungen und Vermischungen geprägt. Sie begründet so die ‚kosmopolitischen Mehrfach-Identitäten‘, die zuerst für die in der Diaspora lebenden Juden charakteristisch wurden und die heute auf einen immer größeren Teil der Menschheit zutreffen.“¹²

Das Wissen, von einem wie auch immer denkbaren Ursprung abgeschnitten zu sein, verdichtet sich zu der Einsicht, nur in der eigenen Tradition und nicht an einem bestimmten Ort bzw. in einem staatsrechtlich gesicherten

11 Vgl. Bhabha, Homi K.: Die Verortung der Kultur, Tübingen 2000.

12 Witte, Bernd: Jüdische Tradition und literarische Moderne. Heine, Buber, Kafka, Benjamin, München 2007, S. 13. An anderer Stelle beschreibt Bernd Witte die in der jüdischen Tradition angelegte Erfahrung der Diaspora wie folgt: „Diese in ihrem Ursprung angelegte Tendenz der jüdischen Geschichte, das Exil als eigentliche Existenzform des Volkes anzusehen, ist durch die nachfolgenden historischen Ereignisse, die Verschleppung in die babylonische Gefangenschaft, die endgültige Zerstörung des Tempels in Jerusalem und die dadurch bewirkte Zerstreuung des Volkes über den ganzen bewohnten Erdkreis, radikalisiert und vollendet worden. Seitdem hat sich das Volk Israel als eine Gemeinschaft im Exil verstanden und die Synagoge als seine identitätsstiftende Institution etabliert. In ihr wird das Wort Gottes, das jetzt zur einzigen Heimat, zum – wie Heinrich Heine ebenso treffend wie witzig formuliert hat – ‚portativen Vaterland‘ geworden ist, in der Gemeinde gelesen, kommentiert und von Generation zu Generation weitergegeben. Im Kontext dieser Institution der Galut – dies das hebräische Wort für das griechische, ‚Zerstreuung‘ bedeutende ‚Diaspora‘ – ist die in ihr lebendige Tradition immer schon an ein negatives Moment gebunden, an die Zerstörung des Tempels und die gewaltsame Verschleppung aus dem ursprünglichen Ort, an das Leben des Volks im Exil.“ (Witte, Bernd: Heimat Exil. Von Heinrich Heine zu Walter Benjamin, in: ders. (Hg.): Benjamin und das Exil, Würzburg 2006, S. 19–35, S. 21).

Territorium beheimatet zu sein. Die Diaspora enthüllt die Idee der Rückkehr an einen Ursprung, an ein Zentrum als Phantasma der spätestens seit der Aufklärung dominanten Auffassung von Kultur, die die Bedeutung der Zugehörigkeit zu einem Ort mit der Vorstellung von Besitz verbindet. So wird das Territorium im Zweifelsfall mit Gewalt verteidigt oder zurückerobert. Der Idee einer Nation, die eine gemeinsame Tradition konstruiert und diese an ein eindeutig abgrenzbares Territorium bindet, ist dieses Phantasma zutiefst eigen.

Interessant ist in diesem Zusammenhang die folgende Überlegung Flussers, der von den Urformen menschlichen Zusammenlebens – dem Nomadentum und der Sesshaftigkeit – zwei konträre, aber gleichwertige Paradigmen von Kultur ableitet. Dies geschieht im Hinblick auf die sich derzeit vor dem Hintergrund stetig zunehmender Migrationsbewegungen deutlich abzeichnende Wende, die die Erfahrung der Diaspora zu einer allgemeinen Erfahrung der menschlichen Existenz werden lässt. Flusser verknüpft diese Einsicht mit der Forderung, sich von zentralen Werten unseres bisherigen Verständnisses von Kultur zu verabschieden oder diese zumindest grundlegend in Frage zu stellen: „Während der weitaus größten Zeitspanne seines Daseins ist der Mensch ein zwar wohnendes, aber nicht ein beheimatetes Wesen gewesen. Jetzt, da sich die Anzeichen häufen, daß wir dabei sind, die zehntausend Jahre des sesshaften Neolithikums hinter uns zu lassen, ist die Überlegung, wie relativ kurz die sesshafte Spanne war, belehrend. Die sogenannten Werte, die wir dabei sind, mit der Sesshaftigkeit aufzugeben, also etwa den Besitz, die Zweitrangigkeit der Frau, die Arbeitsteilung und die Heimat, erweisen sich dann nämlich nicht als ewige Werte, sondern als Funktionen des Ackerbaus und der Viehzucht.“¹³ Die damit einhergehende Beobachtung, dass wir alle zu nomadisieren begonnen haben, legt überdies die drängende Frage nahe, wie ein anderes Verständnis von Kultur, ausgehend von ebendieser Erfahrung der Zerstreuung, zu denken ist.

Mit der Erfahrung der Diaspora verändert sich auch die Beziehung zum Wohnort in grundlegender Weise. Das dem jeweiligen Ort eingesenkte Versprechen von Dauer weicht der Einsicht, dass ein Zuhause in einer säkularen und instabilen Welt immer provisorisch ist. Nicht der Ort selbst ist von alleinigem Interesse, sondern die Bewegung, die vom einzelnen Menschen zwischen verschiedenen Orten vollzogen wird. Im Zuge dieser Bewegung entsteht ein komplexes Gefüge von Orten, das seine Gestalt unentwegt und auch die Beziehung zu den verschiedenen Orten verändert. Angesichts der damit verbundenen Verschiebungen ändert sich auch die Bedeutung der Trennung von Zentrum und Peripherie, die unser Verhältnis zum Ort bislang wesentlich prägt. Die Dynamisierung des Gefüges von Orten bewirkt eine Entgrenzung der Peripherie, die die Zentren von innen aufsprengt und die Beziehungen der Macht neu organisiert. Im Rahmen dieses umfassenden Umgestaltungsprozesses entstehen neue Formen von Gemeinschaft, Grenzgemeinschaften, in denen die Trennung zwischen Zentrum und Peripherie wenn nicht außer Kraft, so doch immer wieder aufs Neue aufs Spiel gesetzt wird.¹⁴

13 Flusser, Vilém: Von der Freiheit des Migranten, a.a.O., S. 16.

14 Dieser ‚Utopie‘ eines friedlichen Zusammenlebens verschiedener Kulturen steht allerdings eine Verschärfung der Lebensbedingungen gegenüber. So geht das derzeit global zu beobachtende Entstehen von sogenannten ‚Megacities‘ mit der

In der Diaspora zu leben oder vielmehr von der Erfahrung der Diaspora oder des Exils auszugehen, bedeutet – wie Chambers betont –, „die Wohnung als eine mobile Heimat aufzufassen, als eine Art, Zeit und Raum zu bewohnen, nicht als ob sie feste und geschlossene Strukturen wären, sondern so, daß sie die kritische Herausforderung einer Öffnung darstellen, deren beunruhigende Präsenz in die Bewegung der Sprachen ausstrahlt, die unsere Vorstellung von Identität, Ort und Geborgenheit konstituieren.“¹⁵ Die Vorstellung einer ‚mobilen Heimat‘ – nichts anderes ist ja die ‚Diaspora‘ – macht es erforderlich, zentrale kulturelle Parameter einer kritischen Prüfung zu unterziehen. Diese Prüfung steht am Ausgangspunkt eines umfassenden Umdenkens sowie eines kulturellen Umgestaltungsprozesses, von dem bereits weiter oben die Rede war.

„Mobile Heimat“ bedeutet aber auch, gleichzeitig verschiedenen ‚Heimaten‘ anzugehören, d.h. an keinem konkreten Ort beheimatet zu sein. Die Vorstellung der festen Bindung an einen Ort weicht der Erfahrung, deplatziert zu sein, hier und zugleich dort zu sein. Hierauf weist Flusser hin und unterstreicht – ausgehend von seinen eigenen Erfahrungen – den Doppelcharakter von Migration, die schöpferische Impulse freisetzt und immer auch eine spezifische Form von Leiden nach sich zieht. Sein Vergleich mit dem das Trauma der Geburt wiederholenden Schmerz der Entbindung macht dies deutlich. Im Zuge der schmerzhaften Entbindung stellt sich aber auch das Gefühl der Freiheit ein: „Aber dann, im London der ersten Kriegsjahre und beim Vorahnen der Schrecken der Lager, begann ich, mir darüber klar zu werden, daß es nicht die Schmerzen eines chirurgischen Eingriffs waren, sondern die einer Entbindung. Ich merkte, daß die durchtrennten Fäden mir Nahrung zugeführt hatten und daß ich jetzt in die Freiheit geworfen war. Ich wurde vom Schwindel der Freiheit erfaßt, der sich darin zeigt, daß sich die Frage ‚frei wovon?‘ in die Frage ‚frei wozu?‘ verkehrt.“¹⁶ So lässt sich die durch die Migration ausgelöste umfassende Krise – ausgehend von der etymologischen Bedeutung dieses Begriffs – eben auch als Chance begreifen. Im Rahmen seiner Verwendung der Geburtsmetapher bestimmt Flusser die Erfahrung von Fremdheit überdies als eine allgemein menschliche: Jeder von uns wird in eine Welt geworfen, in der er ursprünglich fremd ist. Der Verweis auf Geburt und Tod als Erscheinungsformen des radikal Fremden führt Flusser zu der Einsicht, dass wir alle ‚ursprünglich‘ heimatlos sind: „So sind

Verslumung dieser Städte einher. In der Forschung wird diese Entwicklung kontrovers diskutiert. Einerseits werden die mit dieser Entwicklung verbundenen Gefahren beschrieben. Demnach könnten die Slums zu Keimzellen von Gewalt und Extremismus werden. So lässt sich die Ohnmacht des Staates gegenüber den massiven Problemen in den ständig anwachsenden Grenzzonen der Städte am Beispiel von São Paulo veranschaulichen, wo die Slums bereits von konkurrierenden Banden regiert werden. Andererseits bergen diese dynamischen Grenzgemeinschaften auch ein großes kreatives Potenzial. So entwickeln die in den Slums lebenden Menschen vielfältige Überlebensstrategien, um sich buchstäblich ‚über Wasser zu halten‘. Angesichts der menschenunwürdigen Lebensverhältnisse wirkt eine Sichtweise, die das kreative Potenzial dieser Lebensweise betont, allerdings fast zynisch. Der von außen auf das Phänomen der Slums gerichtete Blick des Anthropologen wird hier zum Problem.

15 Chambers, Ian: Migration, Kultur, Identität, a.a.O., S. 5/6.

16 Flusser, Vilém: Von der Freiheit des Migranten, a.a.O., S. 10.

wir alle, wir aus dem Zusammenbruch der Selbsthaftigkeit emportauchenden Nomaden.“¹⁷

Tatsächlich rückt das ‚Fremde‘ näher an uns heran und „bringt auch jene Gewalt zurück ins Zentrum, die ursprünglich das Merkmal der Begegnungen an der Peripherie war und die die Grundlagen *meiner* Welt gelegt hat.“¹⁸ Im Zuge des sich fortwährend beschleunigenden Prozesses der Globalisierung werden wir mit einer kulturellen und historischen Vielfalt konfrontiert, die bislang gängige Erklärungsmuster unzureichend werden lässt. Die unmittelbar spürbare gesteigerte Komplexität der Erfahrungswelt fordert uns heraus, erfordert einen anderen Umgang mit dem ‚Fremden‘ in seinen unterschiedlichen höchst komplexen Erscheinungsformen. Dabei bleibt die Erfahrung, am Schnittpunkt der Kulturen zu leben, nicht allein den Migranten vorbehalten, sondern bestimmt zunehmend das Dasein des modernen Menschen.

In der Folge der sich derzeit abzeichnenden gesellschaftlichen Umweltsprozesse wird die Politik vor große Herausforderungen gestellt. Auf die immense Verantwortung, die daraus für ein jedes Land erwächst, weist Rita Süßmuth in ihrem jüngst erschienenen Buch ‚Migration und Integration: Testfall für unsere Gesellschaft‘ hin. In ihrer doppelten Funktion als Wissenschaftlerin und Politikerin macht sie deutlich, dass die Zukunftsfähigkeit eines Landes maßgeblich davon abhängt, inwieweit es gelingt, die zunächst als Bedrohung wahrgenommene weltweite Migration als Chance zu begreifen. Dies allerdings setzt voraus, Migranten nicht als Problem, sondern – im Gegenteil – als Teil der Problemlösung anzusehen. Voraussetzung hierfür ist, die spezifischen kulturellen Leistungen von Migrantinnen und Migranten anzuerkennen, die sich seit jeher „als dynamische, unternehmerische, veränderungs- und risikobereite Menschen erwiesen und entscheidende Beiträge zur menschlichen Entwicklung in Wissenschaft, Kultur, Wirtschaft und Sozialem geleistet“¹⁹ haben. Der an dieser Stelle geforderte Perspektivwechsel zeigt sich – wie Süßmuth im Folgenden hervorhebt – in einem anderen Umgang mit kultureller Vielfalt: „Dazu gehört der Prozess der wechselseitigen Öffnung und Annäherung, des gegenseitigen Lernens und der gemeinsamen Bearbeitung von Problemen und Konflikten.“²⁰ Gemeint ist eine Form des interkulturellen Lernens, die gegenseitige Akzeptanz und Wertschätzung sowohl voraussetzt als auch nach sich zieht. Im Zuge ihres Plädoyers für einen Weg vom geduldeten Nebeneinander zum aktiven Miteinander weist

17 Ebd., S. 17.

18 Chambers, Ian: Migration, Kultur, Identität, a.a.O., S. 6.

19 Süßmuth, Rita: Migration und Integration. Ein Testfall für unsere Gesellschaft, München 2006, S. 19. Kritisch zu hinterfragen wäre allerdings, inwieweit die Zuschreibung von Eigenschaften wie ‚risikobereit‘ und ‚dynamisch‘ sich von einem einseitig westlich orientierten Verständnis einer Kultur des Fortschritts herleitet. Die hiermit einhergehende Verengung des Blicks käme einer Vereinnahmung der Figur des Migranten gleich, dessen verstörende Präsenz ja gerade darin besteht, zentrale gesellschaftliche Werte der westlichen Gesellschaft einer kritischen Prüfung zuzuführen. Dann nämlich wird deutlich, dass in der Geschichte der Menschheit Fortschritt immer mit der Unterdrückung, Ausbeutung und Ausgrenzung von Minderheiten einhergegangen ist.

20 Ebd., S. 15/16.

Süssmuth zudem darauf hin, dass dieser Weg eine über den Nationalstaat hinausgehende Perspektive und Politik erforderlich werden lässt.²¹

Am Beispiel der Missverständnisse, Fehlinformationen sowie Fehlscheidungen, die die deutsche Einwanderungspolitik seit den fünfziger Jahren bis zum heutigen Tag kennzeichnen, wird überdies deutlich, wie schwer es nach wie vor zu sein scheint, den im Zuge weltweit zunehmender Migration erforderlichen Perspektivwechsel zum Ausgangspunkt realpolitischen Handelns zu machen.

Dabei gilt es einer im Umgang mit den Flüchtlingen von den Nationalstaaten praktizierten Politik entgegenzuwirken, die darin besteht, die Grenzen des eigenen Landes gegen die – in der Folge von Kriegen, Naturkatastrophen, Armut und ethnischer Ausgrenzung – stetig zunehmenden Flüchtlingsströme zu sichern. Diese Politik erneuter Ausgrenzung und militanter Raumsprüche verschärft die ohnehin katastrophale Lage der Flüchtlinge. „Im 20. Jahrhundert sind es die Flüchtlinge, die ‚nationalen Minderheiten‘ und die ‚Staatenlosen‘, die die ganze Gewalt des Nationalstaates zu spüren bekommen, mit dem der Kapitalismus ein unheiliges Bündnis schließt.“²² Dies führt zu dramatischen Szenen, von denen uns die Medien in regelmäßigen Abständen alarmierende Bilder in unsere Wohnzimmer übertragen. Wir sehen Bilder von völlig entkräfteten Menschen, die in selbst gebauten Booten kommen und nur knapp vor dem Ertrinken gerettet werden können.²³ Oder wir hören von blinden Passagieren, die im Maschinenraum eines Schiffes oder im Lastwagen erstickt sind. Dies geschieht vor unseren Augen, scheint aber nicht nah genug, uns zu veranlassen, unseren Umgang mit Flüchtlingen bzw. Migranten sowohl im privaten als auch im politischen Sinne grundlegend zu überdenken. Der in den achtziger Jahren populäre Slogan ‚Jeder ist Ausländer – fast überall‘ steht – bereits seit zwanzig Jahren – für die bislang in keiner Weise eingelöste politische Forderung, die eigene, sichere Position gegenüber dem Zugereisten in einer die Bedeutung des Nationalstaates problematisierenden Perspektive kritisch zu hinterfragen. Die paradoxe Situation in der Begegnung mit dem Fremden besteht darin, dass er uns an unser eigenes Fremdsein erinnert. Dieses Gefühl ernst zu nehmen würde allerdings auch voraussetzen, sich kritisch mit der Änderung des deutschen Einwanderungsgesetzes zu befassen, das eine Pervertierung des Gastrechts darstellt und

21 Die sich aus einer transnationalen Perspektive ergebenden Einsichten und Forderungen formuliert Süssmuth mit Blick auf die deutsche Situation. Ihre weitestgehende Analyse der Bedingungen des friedlichen Zusammenlebens verschiedener Kulturen wird stellenweise durch die Verwendung von Begriffen wie ‚Herkunfts- und Aufnahmeländer‘ als auch die Forderung nach ‚einer gemeinsamen demokratischen Leitkultur‘ eingeschränkt. Die unkritische Übernahme eines Sprachcodes, von dem die tagespolitische Auseinandersetzung mit dem Thema Migration geprägt ist, führt dazu, dass die transnationale Perspektive punktuell in den Hintergrund tritt.

22 Balke, Friedrich: Gilles Deleuze, Frankfurt a. M., New York 1998, S. 154. Balkes treffende Analyse basiert auf der Kapitalismuskritik von Deleuze/Guattari, die es als eine Aufgabe der Philosophie ansehen, die vom Nationalstaat ausgehenden repressiven Totalisierungen zu attackieren.

23 Jüngst wurde in den spanischen Medien über einen traurigen Rekord berichtet: Vor der Küste Spaniens wurde ein Schlauchboot gesichtet. An Bord befanden sich 188 zusammengepferchte und völlig entkräftete Menschen, die sich unter menschenunwürdigen und lebensgefährlichen Umständen auf den Weg ins ‚gelobte Land‘ gemacht hatten.

eine fortschreitende Illegalisierung von Flüchtlingen nach sich zieht. Die weitreichenden politischen Konsequenzen der Änderung des Artikels 16 des deutschen Grundgesetzes beschreibt Florian Schneider treffend wie folgt: „Der Status der Illegalität ist ‚Verortung‘ schlechthin: Verbannung in die Unsichtbarkeit und völlige Rechtlosigkeit angesichts der Allmacht allgegenwärtiger Kontrolle.“²⁴ Mit der Verschärfung des Einwanderungsgesetzes verändert sich auch die Funktion von Grenzen in grundlegender Weise. Diese umschließen kein Territorium mehr, „sondern sind Ausgangspunkt eines Kontroll- und Überwachungssystems, das sich nach vorne wie nach hinten, ins Landesinnere wie in Nachbar- und Drittstaaten verschiebt, vervielfacht und vervielfältigt.“²⁵ Um diese Entwicklung in ihrem ganzen Ausmaße zu verstehen, ist es unbedingt erforderlich, sich in kritischer Weise mit der Funktion und Bedeutung von Grenzen auseinanderzusetzen. Diese Frage nach der Funktion von Grenzen stellt sich in dieser Arbeit insbesondere im Rahmen der Analyse der literarischen Inszenierung eines Spiegelraums in Özdamars Erzählung ‚Der Hof im Spiegel‘.

Ein besonderes Anliegen dieser Arbeit ist es zu fragen, wie sich die Erfahrung der Migration im Bereich der Literatur niederschlägt. Die Literatur erscheint in diesem Zusammenhang als bevorzugtes Feld, denn in ihr ist es möglich, verschiedene Sprachen zu sprechen und verschiedene Texte zu produzieren. Dies wird insbesondere im zweiten Teil dieser Arbeit mit Blick auf das erzählerische Werk von Emine Sevgi Özdamar deutlich. Der spielerische Umgang und das Fremdwerden der Sprache bilden eine wichtige Facette jener Inszenierung des Fremden in literarischen Texten, die zur Erhellung der Konstruktionsbedingungen wesentlich beitragen kann. So lassen sich in der Analyse der literarischen Inszenierung von Fremde sowohl deren Modi als auch „die performative Veränderung der auf das Fremde bezogenen Selbstvergewisserung lesbar machen.“²⁶ Die sich dabei abzeichnenden Strategien, die Grenze zwischen Eigenem und Anderem spielerisch zu durchmessen, ließen sich auch in anderen Bereichen produktiv nutzen. Überdies ist es inte-

24 Schneider, Florian: Grenzgemeinschaft gegen Grenzen, in: SPEX – Magazin für Popkultur, 177, S. 50–51, S. 51. Das Recht auf Asyl für politisch verfolgte Menschen ist im deutschen Grundgesetz verankert. Unter der konservativ-liberalen Regierung Helmut Kohls wurde dieses Grundrecht im Jahr 1993 durch eine Grundgesetzänderung und Ergänzung des Artikels 16 de facto eingeschränkt. Ein Bundesgesetz spezifiziert seither die Bedingungen für die Einreise nach Deutschland. In der sogenannten Drittstaatenregelung wird festgehalten, dass Flüchtlinge aus einem sicheren Herkunftsland prinzipiell kein Recht auf politisches Asyl in Deutschland besitzen. Darüber hinaus wird Flüchtlingen, die über einen sicheren Drittstaat nach Deutschland einreisen, ebenfalls kein Recht aus Asyl gewährt. Da ausnahmslos alle Nachbarländer Deutschlands als sichere Drittstaaten einzuordnen sind, führt diese Regelung faktisch dazu, dass lediglich Flüchtlinge, die mit dem Flugzeug nach Deutschland gelangen, antragsberechtigt sind.

25 Ebd., S. 50.

26 Zu dieser Einsicht gelangt Ortrud Gutjahr in ihrer Analyse der literarischen Inszenierung des Fremden. Demnach liegt die Chance kulturwissenschaftlicher Fremdeheitsforschung für sie gerade in der diskursiven Enttabuisierung ausgegrenzter Projektionsmechanismen, um damit auch die bislang wenig beleuchteten Elemente des kulturellen Archivs offenzulegen (vgl. Gutjahr, Ortrud: Wie fremd ist eigentlich das Fremde?, in: KulturPoetik, Bd. 2, Heft 1, 2002, S. 113–118).

ressant zu fragen, wie die Literatur mit den Widerständen und Widersprüchen verfährt, die den Umgang mit dem Thema Migration auf dem Feld der Politik kennzeichnen. Hiervon ausgehend erscheint Literatur als transkultureller Raum, der die Erfahrung des kulturell Fremden ermöglicht.²⁷ Sogleich tritt der Wunsch danach, sich dieses als Bereicherung verstandene ‚Fremde‘ anzueignen und somit dem ‚Eigenen‘ anzuverwandeln, in den Hintergrund. Vielmehr übt die Auseinandersetzung mit Literatur darin, Widersprüche auszuhalten, ohne diese als bedrohlich zu empfinden. Sie wird somit zu einem Ort der Suche nach möglichen Praktiken interkulturellen Zusammenlebens.

Die besondere Stärke literarisch präsentierter Subjektivität besteht überdies darin, Positivierungen zu meiden als auch Grenzen zu markieren und im gleichen Zuge in Frage zu stellen. Diese Möglichkeit ist begründet im Medium der Literatur – der Sprache –, an deren Ursprung ‚Migrationen‘ stehen. Jacques Derrida hat im Zuge seiner kritischen Lektüre Saussures gezeigt, dass die Sprache kein geformtes geschlossenes System ist. Jede Bedeutung entspringt dem entgrenzten Spiel der Differenzen.²⁸ Unter Betonung der performativen Seite literarischen Schreibens vermögen sich verdrängte Erfahrungen in der Materialität des Zeichens zu artikulieren. Als Schauplatz von Gewalt prägt sich der versehrte Körper dem Text als dunkle Spur ein. Diese Praxis eines anderen Schreibens steht im Zentrum der Auseinandersetzung mit dem literarischen Werk der Schriftstellerin Emine Sevgi Özdamar. Dabei wird deutlich, inwieweit dieses Schreiben auch eine spezifische Form des Widerstands darstellt.

Eine weitere interessante Frage lautet, in welcher Weise sich die im Zuge von Migration unweigerlich einstellende Erfahrung von Fremdheit artikulieren lässt. Bernhard Waldenfels hebt im Folgenden den grundsätzlich paradoxen Charakter einer jeden Form von Fremderfahrung hervor: „Wir können von einer Zugänglichkeit des Unzugänglichen, einer Zugehörigkeit in der Nichtzugehörigkeit, einer Unverständlichkeit in der Verständlichkeit sprechen.“²⁹ Für diese dem Begriffsdenken fremde, zutiefst widersprüchliche Erfahrung eine angemessene Form bzw. Sprache zu finden, ist sowohl Sache der Kunst als auch der Literatur. So schlagen sich die mit der Migration verbundenen Erlebnisse und Sichtweisen als inhaltliches und eben auch als ästhetisches Programm in dem jeweiligen Werk nieder.

27 Dietrich Harth weist darauf hin, dass der Roman schon bei seinem ersten Erscheinen Fremdheitserfahrungen zu seinem Thema gemacht hat: „Don Quixote vergißt sich und die Schwelle, die seine Gegenwart von der Welt der Romane trennt. Er sucht hier, was dort Phantasma ist, und wird so zum parodistischen Helden des Lesens, der die Freiheit der Phantasie gegen prosaische Windmühlen verteidigt.“ (Hardt, Dietrich: *Nomadisierende Schreibweisen und Lesarten des Fremden*, in: *Neue Rundschau* 105 (1994), S. 52–64, S. 52).

28 Vgl. Derrida, Jacques: *Grammatologie*, Frankfurt a. M. 1996, sowie Derrida, Jacques: *Die différance*, in: Engelmann, Peter (Hg.): *Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischer Philosophen der Gegenwart*, Stuttgart 1990, S. 76–113.

29 Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Frankfurt a. M. 2006, S. 115. Diese sich selbst widerstrebende Erfahrung um eine gelebte Unmöglichkeit zeigt sich für Waldenfels insbesondere bei Autoren wie Baudelaire, Valéry, Kafka und Celan. Ausgehend von der Annahme des paradoxalen Charakters von Fremderfahrungen stellt sich Waldenfels überdies die Frage, ob und auf welche Weise Verstehen möglich ist.

Die wiederholt in den verschiedensten Bereichen zitierte ‚Krise der Identität‘ gilt es im Folgenden unter besonderer Berücksichtigung der Perspektive der Migration als Teil eines umfassenden Wandlungsprozesses zu begreifen. Ein besonderes Verdienst der Literatur besteht nun darin, hinsichtlich des Entstehens neuer Identitäten spannende Fragen aufzuwerfen, ohne Anspruch, ein in sich schlüssiges Modell zu entwerfen. Im Auspielen verschiedener Problemfelder bleiben die Lösungen in der Schwebe. Die im ersten Teil dieser Arbeit erfolgende Analyse ausgewählter Erzählungen von Aysel Özakin, Yoko Tawada und Emine Sevgi Özdamar fragt nach der spezifischen Art und Weise, die Erfahrung der Migration literarisch zu verarbeiten.³⁰ Die Frage nach den unterschiedlichen Strategien, die Erfahrung der Komplexität eines Lebens zwischen den Kulturen literarisch zu verarbeiten, rückt dabei in den Vordergrund.

Die schmerzhafteste Erfahrung der Migration schlägt sich überdies häufig in einem Gefühl von Zerrissenheit und Auf-der-Suche-Sein nieder. Das Wissen um den endgültigen Verlust der ‚Heimat‘ lässt die Frage nach der eigenen Identität mit besonderer Schärfe hervortreten. Diese Erfahrung deckt sich mit der Einsicht Stuart Halls, wonach Identität erst im Moment der Krise zum Problem wird.³¹ Im Zuge dieser Krise zeigt sich beispielsweise, dass die Frage der Identität kulturell determiniert ist, sich also in Wahrheit immer schon als eine Frage nach der spezifischen kulturellen Identität stellt.³² Angesichts sozialer, ökonomischer und territorialer Umwälzungsprozesse gerät ebendiese Frage in eine eigenartige Schieflage, denn wer einmal sein Land verlassen hat, macht die Erfahrung, verschiedenen Kulturen gleichzeitig anzugehören. Die Erfahrung des ‚Dazwischen‘ macht es einerseits erforderlich, über andere Formen von Subjektsein nachzudenken. Die Literatur von Schriftstellern mit Migrationshintergrund leistet hierbei einen wesentlichen Beitrag. Andererseits zeigt sich angesichts der Fülle der unterschiedlichen Entwürfe, dass das starre Festhalten an geografisch definierten, fest umrissenen Grenzen zur Verarmung von Identitätskonzepten führt. Im Gegenteil ist

30 Dies geschieht mit dem Ziel, sowohl die Subjektfrage zu öffnen als auch einen Einblick in die Komplexität des Themas zu vermitteln.

31 Vgl. Hall, Stuart: *Rassismus und kulturelle Identität*, 2. Auflage, Hamburg 2000, S. 181. Hall liefert einen wesentlichen Beitrag, den Begriff der kulturellen Identität einer kritischen Prüfung zu unterziehen, ohne diesen zugleich gänzlich zu verabschieden. So betont er, dass es sich bei der Vorstellung von einem ‚Traum von kultureller Reinheit‘ um eine schiere Fiktion handelt, da Kulturen stets hybride Gebilde sind. Trotzdem bleibt der Begriff der ‚kulturellen Identität‘ für ihn unverzichtbar, da dieser als Voraussetzung erscheint, um im Kampf für eine umfassende individuelle und gesellschaftliche Emanzipation einen eigenen Standpunkt beziehen zu können. Auch die folgende Überlegung von Waldenfelds, wonach es keinen Ort außerhalb der Kultur gibt, dient als Begründung, warum Identität immer kulturell determiniert ist. „Es gibt keinen Ort jenseits der Kulturen, der einen unbefangenen und unbeschränkten Überblick gestatten würde.“ (Waldenfelds, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, a.a.O., S. 109).

32 Die Frage der kulturellen Identität zieht weitere Fragen nach sich; so zum Beispiel die wichtige Frage, wie es möglich ist, einen Ausweg aus dem Zirkel gegenseitigen Verstehens zu finden, wo das ‚Fremde‘ immer schon die Züge des ‚Eigenen‘ trägt.

kulturelle Identität das Ergebnis unzähliger Übersetzungsprozesse.³³ Diese Einsicht, wonach kulturelle Identität sich aus pluralen und heterogenen Elementen zusammensetzt, steht am Anfang eines Nachdenkens darüber, wie sich die Erfahrung von Interkulturalität mit der Idee eines mit sich selbst identischen Subjekts vereinbaren lässt. Eine besondere Herausforderung liegt dabei in der Frage, wie es möglich ist, den Anderen in seiner Andersartigkeit anzuerkennen und zu verstehen. Dies allerdings setzt voraus, verschiedene Grundannahmen der abendländischen Philosophie in Frage zu stellen. Gemeint ist eine Weltsicht, die die Einheit der Identität als einen Grundzug des Seins bestimmt. Die Idee einer Einheit des eindeutigen Wesens ist untrennbar an das Versprechen von Kontinuität und Stabilität gebunden. Im Übergang von einem Denken der Identität zu einem Denken der Differenz liegt die Herausforderung darin, ein ‚Subjekt‘ zu entwerfen, das offen, prozesshaft sich im Zustand des fortdauernden Werdens befindet, das niemals ganz zu sich selbst kommt und auf den Anderen verwiesen bleibt. Wie Heidrun Friese es formuliert: ein „Ich‘ also, als Begehren nicht nach einer vollständigen und kohärenten Einheit in der gedachten Synthese, sondern ein ‚Ich‘, das sich beständig am Ort der Spaltung und der Andersheit als dem Raum der Identität bewegt und exponiert“.³⁴

Die Herausbildung von ‚transkulturellen Identitäten‘ oder auch ‚hybriden Identitäten‘, die sich in einem stetigen Wandlungsprozess befinden, erscheint daher als Projekt der Zukunft, das allerdings längst begonnen hat. Nicht vergessen werden darf dabei, dass der Entwurf offener und dynamischer Identitätsmodelle den einzelnen Menschen vor besondere Anforderungen stellt, denn dieser muss sich selbst stetig neu erfinden.³⁵

So ist ein Anliegen dieser Arbeit, sowohl nach alternativen Entwürfen von Identität zu fragen als auch diesen Begriff selbst zu problematisieren. Denn trotz aller Wandelbarkeit setzt Identität immer die Konstruktion des Anderen voraus. Darauf weist beispielsweise Edward Said im Rahmen seiner berühmt gewordenen Untersuchung zur Geschichte des europäischen Orientalismus hin.³⁶ Für ihn stellt sich die Frage der Identität als Frage danach, welche Konsequenzen die Konstruktion des Anderen für das konkrete politi-

33 Dies geht mit der Einsicht einher, wonach ‚Identität‘ jeder natürlichen Grundlage entbehrt. Der Übersetzungsprozess gerät allerdings sehr schnell in Vergessenheit, sobald sich das ‚Eigene‘ als solches etabliert hat. Der zweite Teil dieser Arbeit zeigt, dass es ein wesentliches Anliegen der Dichterin Emine Sevgi Özdamar ist, diese Übersetzungsprozesse im Zuge ihrer Arbeit an der Sprache sichtbar zu machen und auf diese Weise ins Gedächtnis zu rufen. Übersetzung wird zum integralen Bestandteil ihres Schreibprozesses. Zugleich beginnt die Grenze zwischen Eigenem und Fremdem ambivalent zu schillern. Überdies gelingt es der Autorin, die semantische Konstruktion kultureller Grenzen sichtbar zu machen, indem sie sich schreibend entlang dieser Grenzen bewegt.

34 Friese, Heidrun: Identität: Begehren, Name, Differenz, in: Assmann, Aleida (Hg.): Identitäten. Erinnerung, Geschichte, Identität 3, Frankfurt a. M. 1998, S. 24–43, S. 42. Ausgehend von der kritischen Analyse der kartesischen Auffassung, in der das Subjekt sich durch die Identität mit seinem Denken stiftet, versteht Friese das Subjekt als ‚Ereignis‘: „Das Subjekt – von seiner zwingenden Identität mit dem Denken befreit – erreicht sich als Ereignis und in diesem zugleich als ein nicht vermittelbares anderes.“ (ebd., S. 41).

35 Dies geschieht mit dem Ziel, sowohl die Subjektfraße zu öffnen als auch einen Einblick in die Komplexität des Themas zu vermitteln.

36 Said, Edward: Orientalism, New York 1979, S. 332.

sche Handeln hat. Die mit der Ausbildung von Identität einhergehende Trennung von ‚Wir‘ und ‚Anderen‘ manifestiert sich auf der Ebene des souveränen Staates in rigiden Gesetzgebungen, die als unmittelbarer Ausdruck der Staatsmacht anzusehen sind. Wie bereits erwähnt, gehören hierzu Ausländergesetze, die den Vorgang von Einschluss und Ausschluss streng regeln. Die vom Staat erlassenen Gesetze führen zu einer Entrechtung und Kriminalisierung all jener Menschen, die ihr Herkunftsland aufgrund unterschiedlichster Umstände verlassen haben, und stellen zudem eine Perversion des Gastrechts dar. Die Analyse der verschiedenen literarischen Identitätsentwürfe verfolgt den Anspruch, diese kritische Perspektive nicht aus dem Blick zu verlieren. Die sich herauskristallisierenden Entwürfe dienen vielmehr als Anlass, um die Frage der Identität einem neuen Feld von Fragen zu öffnen.

Der Verlust einer ‚einheitlichen kulturellen Identität‘ wird in literarischen Texten sehr unterschiedlich verarbeitet.³⁷ Ziel dieser Arbeit ist es aber nicht, die Texte primär auf ihren soziologischen Gehalt hin zu untersuchen, sondern die spezifisch literarische Realisierung eines anderen Identitätsbegriffs samt der dadurch aufgeworfenen Fragen nachzuvollziehen. Im Zuge der Analyse bilden die soziologischen und philosophischen Debatten einen offenen Rahmen, der es zum einen möglich macht, durch den literarischen Text aufgeworfene Fragen genauer zu fassen, und zum andern, innerhalb der Theoriebildungen nicht hinterfragte Annahmen aufzuzeigen und zu problematisieren sowie einen Einblick in die Komplexität des Themas zu geben. Diese wechselseitige Perspektive, die zwischen Literatur und Philosophie hin- und herwechselt, stützt sich auf eine lange Tradition. Wie Otto Rank betont, entsteht bereits zur Zeit der deutschen Romantik im Umkreis der um das ‚Urproblem des Ich‘ kreisenden Fragen ein äußerst produktiver Widerstreit zwischen Literatur und Philosophie: „Es ist bekannt, dass *Jean Paul* im ‚Titan‘ Stellung nahm zur *Fichteschen* Philosophie und zeigen wollte, wohin der transzendente Idealismus bei äußerster Konsequenz führen müsse. Man hat darüber gestritten, ob der Dichter dem Philosophen bloß seine Anschauungen gegenüberstellen oder ob er ihn ad absurdum führen wollte; wie dem auch sei, scheint es jedenfalls deutlich, daß beide auf ihre eigene Weise versuchten, sich mit dem ihnen persönlich nahe gehenden Problem des Ich auseinander zu setzen.“³⁸ Unter besonderer Berücksichtigung der Eigenständigkeit der jeweiligen Perspektive ist es ein Anliegen dieser Arbeit, die produktive Form dieses Widerstreits fortzusetzen.³⁹

Am Ausgang steht also die Frage, welche spezifische Form von Identität oder besser Subjektsein in der jeweiligen Erzählung realisiert wird. Die

37 Im Augenblick des Verlusts wird deutlich, dass die Annahme eines geschlossenen Identitätsentwurfs unhaltbar ist. So führt die Erfahrung intrakultureller Fremdheit zu der Einsicht, dass niemand seiner Kultur ganz und gar zugehörig ist (vgl. Waldenfels, Bernhard: Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden, a.a.O., S. 119).

38 Rank, Otto: Der Doppelgänger (1914), in: Fischer, Jens Malte (Hg.): Psychoanalytische Literaturinterpretationen: Aufsätze aus ‚Imago, Zeitschrift für Anwendung der Psychoanalyse auf die Geisteswissenschaften‘ (1912–1937), Tübingen 1980, S. 104–188, S. 117.

39 Ein Ziel ist es daher, die philosophischen Fragen aus der Literarizität der zu untersuchenden Texte abzuleiten, um auf diese Weise der Gefahr einer philosophischen Indienstnahme zu entgehen.

Verschränkung der Felder Literatur und Philosophie ergibt sich überdies durch die im Zentrum stehende Frage, welche Bedeutung der Verwendung des Spiegelmotivs in den Texten von Autoren mit Migrationshintergrund zukommt. Dieses Motiv findet sich häufig in literarischen, aber auch philosophischen Texten wieder, die vom Problematischerwerden der Identität handeln. Die Metapher des ‚zerstückelten Spiegels‘ erscheint dabei als Ausdruck einer durch die Migration ausgelösten, nicht aufhebbaren Krise des erzählenden Ich.⁴⁰

Die Spur der Umdeutung des Subjektbegriffs in den hier behandelten Erzählungen der Schriftstellerinnen Aysel Özakin, Yoko Tawada und Emine Sevgi Özdamar soll anhand des spezifischen Einsatzes der Spiegelmetapher nachvollzogen werden. So zielt die intensive Lektüre darauf ab, kontextuelle Verschiebungen nachzuzeichnen und die dabei hervortretende Erschütterung der ‚ursprünglichen‘ Bedeutung aufzuzeigen. Die Analyse stützt sich auf die These Blumenbergs, wonach die ‚Metapher‘ im Gegensatz zum ‚Begriff‘ eben keine Bedeutungen festschreibt. Aufgrund ihres weiten Bedeutungsspektrums hat die Metapher das Potenzial, diskursive Formationen zu erschüttern und im gleichen Zuge Projektionsräume für bislang Ungedachtes zu eröffnen.⁴¹ Diese Auffassung der ‚Metapher als Provisorium‘ bildet die Grundlage der Analyse, die darauf abzielt, die in der konkreten Inszenierung des Spiegelmotivs indirekt formulierte Kritik gesellschaftlicher Sinnhorizonte aufzuzeigen.

So treten auch jene Motive ins Blickfeld, die im direkten Umfeld der Spiegelmetapher zu finden sind. In Özakins Erzählung ‚Die blaue Maske‘ beispielsweise wird die vordergründige Bedeutung des Spiegels als Metapher für die Möglichkeit der Selbsterkenntnis und die der Maske als Symptom für Selbstentfremdung im komplexen Zusammenspiel dieser Motive durchkreuzt. Erst die Analyse der im Umkreis des Spiegels anzutreffenden Verflechtung verschiedener Bedeutungskomplexe vermag die durch den jeweiligen literarischen Text aufgeworfenen Fragen deutlich hervortreten zu lassen. Die sich aus dem Zusammenspiel unterschiedlicher Motive ergebende Verdichtung verschiedener Sinnebenen stellt dabei sowohl ein wesentliches Merkmal von Literatur im Allgemeinen als auch der spezifischen Literarizität der einzelnen Erzählung im Besonderen dar.

Der intrakulturelle Zwischenraum schließlich, den Özdamar in ihrer Verwendung der Spiegelmetapher entwirft, ist zugleich der Raum der Sprache, den die Autorin – ruhelos wandernd zwischen den Kulturen – unentwegt neu vermisst. Hierin liegt die Verbindung zwischen dem ersten und dem

40 Die folgende Verwendung der Metapher des zerstückelten Spiegels in Biondis Erzählung ‚Passavantis Rückkehr‘ liefert hierfür ein treffendes Beispiel: „Je länger der Aufenthalt in der Bundesrepublik dauerte, um so komplizierter wurde für ihn das Leben als Gastarbeiter. Die deutschen Freunde schienen ihm einen Spiegel vorzuhalten, auf dem er sich zerteilt erkennen konnte. Aber auch hier hielten ihm die Leute einen Spiegel vor. Und Giorgio hielt ihn am besten. In dessen Spiegel sah er sich noch zerteilter als in einem anderen.“ (Biondi, Franco: Passavantis Rückkehr, München 1985, S. 23). Wie bereits am Beispiel der Bedeutung der Spiegelmetapher bei Flusser gezeigt wurde, ist es ein zentrales Anliegen dieser Arbeit, diesen Prozess umzukehren.

41 Die Metapher konserviert den terminologischen Zugriff auf verborgene Problemlagen und bringt diese zur Darstellung (vgl. Konersmann, Ralf: Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts, Frankfurt a. M. 1991).

zweiten Teil dieser Untersuchung transkulturellen Schreibens. So ist die in Özdamars Konzeption des Zwischenraums aufgeworfene Frage des Anderen untrennbar mit dem Thema Sprache verknüpft, allerdings mit jener Dimension der Sprache, die sich nicht in deren Referenzfunktion erschöpft, sondern vielmehr in deren reiner Zeichenhaftigkeit, in der Medialität der Sprache selbst begründet ist. Diese Dimension der Sprache also, die sich mit Lévinas in der Unterscheidung zwischen dem Sagen und dem Gesagten fassen lässt, artikuliert sich insbesondere in den Zwischenräumen zwischen den Kulturen. Da wo Bedeutungen sich nicht bruchlos übersetzen lassen, da wo scheinbar feste kulturelle Horizonte ihre Konturen verlieren, werden Intensitäten kommuniziert, die einem reinen Verstehensprozess unzugänglich bleiben. Der zweite Teil der Untersuchung widmet sich der Frage nach den sprachphilosophischen und politischen Implikationen von Emine Sevgi Özdamars ‚Arbeit an der Sprache‘.⁴²

42 Die Untersuchung ‚transkulturellen Schreibens‘ zielt darauf, sowohl die visuelle als auch die sprachliche Vermittlung, die die Grenzziehung zwischen bipolaren Figuren wie Subjekt/Objekt, Eigenes/ Anderes, Selbst/Fremdes etc. erst herbeiführt, zu thematisieren, ohne – wie dies noch vielfach in der Erforschung der sog. Migrationsliteratur in deutscher Sprache geschieht – die Identitäts-Konfigurationen auf der Ebene von Subjekt, Nation, Gesellschaften und Kulturen als unhinterfragte Positionen an den Ursprung zu stellen. Hierbei verbindet die Untersuchung philosophisch-anthropologische und kulturwissenschaftliche Fragen (Subjekt, Nation, Identität/Alterität und Migration) mit bild-, medien- und sprachwissenschaftlichen Ansätzen.

