

Transnationen und Transidentitäten

Performative/hybride Diaspora und die Erzeugung
von Differenz. Der Fall Maghreb

ALFONSO DE TORO (LEIPZIG)

0. ALLGEMEINE ÜBERLEGUNGEN UND AUSGANGSPUNKT

Ziel meiner Überlegungen ist die Beschreibung und Einführung der Konzepte der ‚performativ-hybriden‘ und ‚nomadischen‘ Identität, oder genauer gesagt, der ‚Transidentität‘ im Kontext einer neuen Konzeption von Diaspora, verstanden als ‚performativ-hybride Diaspora‘, als plurikulturelle Konstellationen, die auf ‚Gastfreundschaft‘, ‚Zugehörigkeit‘, ‚Emotion‘ und ‚Begehren‘ beruhen. Sie stellen Kernbausteine eines dynamischen, sich stets wandelnden Prozesses dar und führen zu einer Änderung der Konzepte ‚Nation‘, ‚Kultur‘ und ‚Integration‘.

In einem Herangehen stelle ich die maghrebischen Diaspora-Gemeinschaften in Europa ins Zentrum meiner Überlegungen, insbesondere diejenigen in Frankreich und die ‚Hispanic/Latin‘-Diaspora in den USA, sowie deren Repräsentation in Literatur, Kunst, Medien, Film, Institutionen und im Alltagsleben, die relevant für postmoderne, ökonomische, soziale, kulturelle oder religiöse Formen und Praktiken bei der Konstruktion von performativen, hybriden und nomadischen Identitäten im Kontext der ‚neuen Diaspora‘ sind. Diese Prozesse sind zentral für Bewertungen, Urteile und Verhandlungen zwischen den Kulturen und für das ‚Sich-In-Der-Welt-Finden‘. In diesem Kontext ist ‚Emotion‘ ein Kernaspekt und Kernkonzept, dem ich nicht nur einen psychologischen und affektiven Status zuweise, sondern in erster Linie einen *kognitiven* Status, als eine *Wissensstruktur/-quelle*.

Diese Instrumente werden uns ermöglichen, das Konzept von ‚Integration‘ zu erweitern, zu erneuern und anders zu gestalten, und zwar im Sinne einer ‚re-

ziprok-dynamischen Integration', fußend auf den Konzepten und Strategien der ‚Anerkennung‘, der ‚Gastfreundschaft‘, der ‚Zugehörigkeit‘ in einem ‚gemeinsamen, teilhabenden Raum‘ und mit einer ‚geteilten und gemeinsamen Verantwortung‘, die das Fundament für die Konstruktion von ‚performativ-hybriden Identitäten‘ oder ‚Transidentitäten‘ bilden.

Ich beginne mit der dezidierten Feststellung, dass individuelle oder kollektive Erfahrungen und globale Migrationsbewegungen, besonders jene in Megastädten, nicht mehr primär und ausschließlich von der Kultur oder Religion der Herkunftsländer der Migranten, auch nicht weiter durch Kolonisierungs- oder Dekolonisierungsprozesse bzw. von einem Rückkehrprojekt geprägt werden, sondern vielmehr von einer spezifischen Lebenssituation und sozialen Konstellation, die Migranten im Ankunftsland vorfinden, und die ich ‚Situationsimperativ‘ oder ‚Situationsdispositiv‘ nenne.

Das meinem Ansatz zugrundeliegende Korpus ist auf der Ebene des *Objekts* gekennzeichnet durch diverse Repräsentationsmodalitäten verschiedener Kohabitationsformen und Erfahrungen mit Migration und durch diverse Möglichkeiten oder Nichtmöglichkeiten der Zugehörigkeit, Identitätskonstruktionen und Loyalitäten, wie wir diese in Romanen, Essays, Zeugnissen, Tagebüchern, Reiseliteratur, Interviews und Beiträgen von Autoren, Intellektuellen, Künstlern und anderen finden. Auf der *theoretischen Ebene* fußt meine Arbeit auf den modernen Konzepten von Diaspora, d.h. auf einer historisch-theoretisch ausgerichteten Diaspora-Forschung im Allgemeinen, und z.T. im poststrukturalen und postkolonialen Kontext der Theoriebildung, die spätestens seit den 90er Jahren erschienen ist, verankert in Autoren wie Stuart Hall (1988/1996; 1990/1994), ganz besonders Robin Cohen (1997/2008, 2011) und William Safran (1991), Philipp Cohen (1998), Khachig Tölölyan (1991; 1996), Françoise Vergès (2003), aber auch in der modernen Konzeption der jüdischen Diaspora, die neben dem für uns zentralen Robin Cohen von Autoren wie Mark R. Cohen (1994; 2001) oder Shelomo Dov Goitein (1973; 1967-1988; 1999) vertreten wird. Dazu gesellen sich die Konzepte der „Asian/Chinese diaspora“ (auch „Pacific Rim“ genannt), vertreten v.a. von Arif Dirlik (1998; 1999), Waltraut Kokot (2002; 2004), Aihwa Ong (1997; 2003) oder Kent Wong (1994), und die der „Black diaspora“ (auch „Black Atlantic“ genannt) von Autoren wie Paul Gilroy (1993; 1994).

Ein anderer Aspekt, den ich hier hervorheben möchte, ist mein Interesse an der internationalen Vernetzungsfähigkeit und Sichtbarkeit der Geisteswissenschaften, besonders aber der Literatur- und Kulturwissenschaften, sowie an ihrer Anwendbarkeit in unterschiedlichen sozio-kulturellen Kontexten, im Zusammenhang mit der Konstruktion von Identitäten und mit neuen Formen von Integration zum Nutzen unterschiedlicher handelnder Institutionen. Damit verbun-

den sind meine Vorhaben, Konzepte und Strategien im Dienste eines produktiven Beitrags zu einer neuen kulturpolitischen Agenda und eines politischen Denkens innerhalb der Diskurse der sog. ‚Realpolitik‘ beizusteuern, und somit zu Lösungen oder Teillösungen, auf jeden Fall zur Entspannung von sozio-kulturellen Konflikten beizutragen.

Mein Vorgehen hat deshalb mindestens zwei theoretische und methodologische Ansätze: einen systemisch-epistemologischen und einen historisch-diachronischen in den Bereichen von Literaturwissenschaft, Kulturtheorie, Sozial- und Medienwissenschaften, Philosophie und Gender. Meinen Ausgangspunkt bildet auch die in den o.g. Gebieten, speziell in den Kulturwissenschaften gesammelte Erfahrung der letzten Jahrzehnte. Kulturwissenschaften stellen einen privilegierten Ort der Vermittlung und ‚translatio‘ (ein Terminus, den ich spätestens 2004 in die Diskussion einbrachte) verschiedener Kulturen dar, wobei hier neben der bereits erwähnten Diaspora-Forschung auch Theorien und Methoden aus der Poststrukturalismus-, Postkolonialismus- und Hybriditätsforschung berücksichtigt werden müssen, aber auch transdisziplinäre und transkulturelle Ansätze, die ich mit dem Terminus ‚transversale Theorie‘ erfasste (1999) – F. de Toro (1999) spricht hier von ‚post theory‘ –, die nicht mehr in den Bereich der ‚area studies‘, sondern in den ‚trans-area research‘ gehört.

Dieser Gesamtansatz zielt einerseits auf die Förderung einer Diskussion auf einer Metaebene ab, das heißt er befindet sich jenseits von individuellen Vorlieben oder Disziplinspezifika, und andererseits auf das Brückenschlagen zwischen Kulturen und Disziplinen. Die Behandlung von ‚maghrebinischen‘, künftig und speziell, ‚hispano-maghrebinischen‘ und ‚Hispanic/Latin-USA‘ Diaspora- und Migrationsprozessen kann als der Beginn eines neuen Forschungsfelds betrachtet werden.

1. EINLEITENDE ÜBERLEGUNGEN ZUM KONZEPT DER ‚PERFORMATIV-HYBRIDEN DIASPORA‘

1.1 ‚Performativ-hybride Diaspora‘

In unserer globalen Welt überschreiten Kultur, Ideen, Produkte, Technologie, Wissenschaft, Kommunikation und Menschen stets bestehende Grenzen aller Art. Sozio-kulturelle Prozesse sowie Megamigrationen haben diese Grenzen überflutet und permeabel gemacht. Ein Beispiel unter vielen ist die Grenze zwischen Mexiko und den USA, die auf dreitausend Kilometer Länge die elektronisch bestbewachte Grenze der Welt ist, aber nicht dazu geführt hat, die Migrati-

on zu stoppen, ganz im Gegenteil, in den USA leben inzwischen ca. 50 Mio. ‚Hispanics‘/‚Latinos‘. Ein weiteres Beispiel bieten die Beziehungen zwischen dem Maghreb und Frankreich oder zwischen Afrika und Europa, die von Migrationswellen geprägt worden sind.

Mit dem Schengener Abkommen löste Europa seine inneren Grenzen auf, schottete dafür aber seine Außengrenzen ab, wobei traditionelle Beziehungen zwischen den ehemaligen Kolonialmächten und ihren ehemaligen Kolonien und Protektoraten empfindlich beschädigt wurden. Damit hat man zugleich einen unfreiwilligen Beitrag zur wachsenden Fremdenfeindlichkeit und zum Rassismus innerhalb der Europäischen Union geleistet. Mauern, Abschottung von Grenzen und Gesetze stellen keine Lösungen dar, sondern verzweifelte und ineffektive Praktiken, um der Migration Herr zu werden. Die digitale, durch E-Mail und Web vernetzte Welt und die ständigen Migrationsbewegungen haben die Welt in eine stets implodierende virtuelle Fläche verwandelt, die andererseits die Welt beinahe grenzenlos erweitert und verdichtet. Diese ‚global condition‘, gepaart mit der Erkenntnis, dass wir in einer vielfältigen Welt leben, hat entscheidende Konsequenzen für Konzepte und Vorstellungen von ‚Nation‘, ‚nationaler Identität‘, ‚nationaler Kultur‘ und ‚Staatsbürgerschaft‘, die neu gedacht und verstanden werden müssen. Die Globalisierung als ein Prozess mit positiven und negativen Seiten öffnet Grenzen, macht die Welt permeabel, aber sie provoziert gleichzeitig Nationalismus und Essentialismus (vgl. das Ergebnis der letzten Europawahl mit den verheerenden Ergebnissen in Frankreich und England), die Bedeutung des Lokalen und des Provinzialismus, des Eigenen und des Rassismus und die Konstruktion von neuen Hindernissen, Stereotypen und manchen ‚Neubarbaren‘.

Die herausragende Bedeutung von neuen Diasporagemeinschaften und Identitäten wird deutlich, betrachtet man den negativen und gefährlichen Ansatz von Huntingtons Buch *Who Are We* (2004), dessen Verfasser fest davon überzeugt ist, dass die sogenannten ‚Hispanics‘/‚Latinos‘ eine gefährliche Bedrohung für den inneren Zusammenhalt der USA darstellen. Heute kann ich nicht erneut auf diese höchst problematische These eingehen, das habe ich bereits an anderer Stelle getan (so z.B. de Toro 2006), daher begnüge ich mich mit dem Hinweis, dass dieses Buch und andere aus der Feder von Huntington das beste Negativbeispiel für die Konstruktion von Kulturen, Identitäten und Gesellschaften bieten.

Im Kontext der postmodernen und postkolonialen Theorien gehe ich von dem Konzept einer ‚Multi‘- oder ‚Pluri-Identität‘ aus, das ich auch als ‚Transidentität‘ bzw. transversale Identität bezeichnet habe, und das auf das Transversalitätskonzept von Deleuze (1972/1973; 1980) zurückgreift (dem sich Welsch und

Keupp anschließen). Dieses Konzept basiert darauf, dass unterschiedliche Kulturen in einem mit Schnittstellen, also transkulturell gebildeten Raum angesiedelt sind (Bhabha 1994; A. de Toro 1999, 2002). Es bezeichnet eine permanente Verhandlung von Identitäten, die Ent- und Reterritorialisierungen mit sich bringen und die einen Lebensraum *bewohnbar* machen. Außerdem denke ich Identität als ‚Differenz‘, als Inszenierung und Performanz, als Resultat der Lebensdynamik und einer gegebenen anthropologischen Situation. Im Zusammenhang mit diesem Kontext muss hervorgehoben werden, dass, so wie die Identitätsforschung von nomadischen Konzepten ausgeht, die neuere Diasporaforschung ein ganz anderes, nicht essentialistisches, sondern vielmehr ein transethnisches, transkulturelles, transnationales hybrides Diasporakonzept zur Verfügung stellt, v.a. um aktuelle sozio-kulturelle Konstellationen zu erfassen und zu beschreiben.

Von hier aus können wir einige, noch unvollständige Kernkonstituenten für unser an dieser Stelle nun weiter zu entwickelndes Konzept der ‚performativ-hybriden Diaspora‘ formulieren, die – wie bereits angedeutet – nicht primär aus ethnischen, sondern, wenn überhaupt, aus ‚multi-ethnischen‘, oder besser gesagt, *multi-sozialen* Formen des Zusammenlebens gebildet werden. Das Konzept ‚multi-sozial‘ erweitert jenes von „ethnicity“ von Stuart Hall, oder ersetzt gar sein Konzept von „new ethnicity“.

Einige Konstituenten:

- Der normale Zustand unserer Geschichte ist charakterisiert durch Migrationen und Hybridisierungsprozesse mit Ruhezeiten und intensiveren Zeiten und das seit der griechischen Antike;
- Im globalen Zeitalter leben wir in einer permanenten Bewegung, charakterisiert durch Ent- und Reterritorialisierungen;
- Es bilden sich Gruppen, Gemeinschaften unterschiedlicher Art, die zwar die Sehnsucht nach der Heimat pflegen, bei denen aber eine Rückkehr kein Projekt mehr darstellt; oder es gibt Gemeinschaften, die keine Rückkehrsehnsucht kennen, und deren Dasein von wechselseitigen Beziehungen bestimmt ist. In beiden Fällen aber herrschen Diasporaformationen mit einer doppelten reziproken Beziehung vor, mit zwei oder mehreren Loyalitäten und Zugehörigkeitsgefühlen zu zwei oder mehreren Regionen, Kulturen und Identitäten; Beispiele wären die Hispanics, die v.a. mexikanische Diaspora in den USA, die türkische Diaspora in Deutschland oder die maghrebische Diaspora in Frankreich oder in Spanien.
- Es lassen sich immer mehr Prozesse der ‚Re-Diasporisierung‘ bzw. der ‚doppelten Diasporisierung oder Fremdheit‘ feststellen, *le double étranger*; was man in bestimmten Fällen auch als Repatriierung zu bezeichnen

pfllegt, allerdings zeigen die meisten Fälle eine permanente Oszillation zwischen zwei Ländern und Kulturen.

- Diese neuen sozialen Formationen werden nicht mehr, wie in den Zeiten der Moderne, von traditionellen ethnischen oder kulturellen Praktiken allein aus den Ursprungsheimaten geprägt, aus denen Migranten in der Regel verzwiebelt entkommen sind, sondern von dem bereits erwähnten Konzept des ‚*Imperativs der Situationalität*‘. Es bezieht sich auf Situationen, die sich aus ganz konkreten positiven oder negativen Lebensbedingungen und Erfahrungen ergeben, wie Erfolg, Sesshaftigkeit, Bi-/Multi-Heimaten, Kosmopolitismus, ein vielfältiges und reiches Wohlgefühl oder aber aus einem Lebenszustand in der Illegalität, in der Erfahrung der Diskriminierung, der Armut, des sozialen Abstiegs, der Angst, der Gettoisierung. Das soziale Milieu, die Umgebung und das Viertel und dessen Bewohner bilden mit ihren ähnlichen oder gleichen Schicksalen und Lebenssituationen das determinierende *Situations-Dispositiv*.
- Einzelne oder kollektive Subjekte müssen sich in einer komplexen Interaktion zwischen Selbstbestimmung und Fremdbestimmung neu erfinden, sie müssen sich eine neue Pluriidentität, ein neues Zugehörigkeitsgefühl geben, wobei subjektimmanente und externe Faktoren eine zentrale Rolle spielen.
- Diese Formationen und Situationen werden immer größer und bestimmend, so dass bei Migranten die Mikro-Welt eine viel größere Rolle spielt als die Makro-Welt qua Staat oder Nation, die nicht länger primär eine identitätsstiftende Rolle haben.
- Diese diasporischen Formationen treten nicht in Konkurrenz zum Staat oder stellen diesen in Frage, mit der Ausnahme fundamentalistischer Parallelgesellschaften, sondern bieten andere Alternativen des Zusammenlebens, die den Nationalstaat grundlegend verändern werden und schon jetzt verändert haben;
- Aus diesen vielfältigen Diaspora- und Situations-Dispositiven ergeben sich zentrale Fragen der Sicherheit, etwa der Sicherheit zu einem Land ohne Einschränkungen zu gehören, es handelt sich auch um die emotionelle, affektive und psychologische Sicherheit, aber auch um die Sicherheit der Unversehrtheit und Integrität der Person, des Zugangs zu vielfältigen Möglichkeiten sozialer Integration wie Bildung, Arbeit, Respekt, Anerkennung.

Ausgehend von Cohens Frage:

Could refashioning the old idea of diaspora provide a means to understand new and revived forms of transnational and transstatal movements? How where these movements

mapping onto, and changing the accepted ways of understanding, global migration, emerging identities, complex oscillating flows and unexpected patterns of settlement and integration? (Cohen 1997/2008: XIV)

wollen wir nun versuchen, eine substantielle Antwort zu geben und diese im Kontext aktueller und dringender kulturpolitischer Notwendigkeiten einfließen und produktiv werden zu lassen.

Die Erneuerung von Diaspora-Konzepten, -Praktiken, -Formen und -Strategien stellt Themen wie Migration, Globalisierung, kulturelle und soziale Praktiken, Ausgrenzung, Vertreibung, Zugehörigkeitsgefühl, nomadische Lebensformen, *permutation* und *permanente* Identität als rhizomatisches und prozesshaftes Netz in den Mittelpunkt. Und allen Abgrenzungsversuchen (scharfen Markierungen) oder großen Ausweitungen (schwachen Markierungen) des Begriffs zum Trotz ist das Diaspora-Konzept aus der aktuellen Diskussion als ein allgemeiner, produktiver und innovativer Begriff nicht mehr wegzudenken.

Ausgehend von den beschriebenen historischen und theoretischen Referenzen stützt sich unser Konzept auf Geschichte und auf gegenwärtige Gegebenheiten als ein planetarisches neues Lebenskonzept und als eine neue Gesellschaftsform, die in ihrer allgemeinsten Art *hybride Formationen*, *Repräsentationen* und die *Performanz* von Leben darstellt, und zwar als *différance* (Derrida 1967, 1967a, 1972) und *multiplicité* (Deleuze 1980), als ‚hybride kulturtheoretische‘ Kategorie, die als die *Potenzierung der Differenz bei gleichzeitiger Anerkennung der Differenz in einem gemeinsamen Territorium, das immer wieder neu bewohnt werden muss*, verstanden werden kann. Es verleiht dem Diaspora-Begriff, der Diaspora-Vorstellung und der Diaspora-Praxis nicht die Bedeutung von ‚Dispersion‘, sondern von ‚*Dissemination*‘ oder ‚*Rhizom*‘: das heißt, von einer Vielheit nicht normativer Erfahrungen, kultureller Codes und Identitäten, die nicht mehr auf einem ausschließlichen kulturellen, religiösen oder ethnischen Grundmodell beruhen und auch nicht darauf reduzierbar sind. ‚Performativ-hybride Diaspora‘ stellt somit einen permanenten Prozess der *translatio* und De- und Reterritorialisierung, der Rekodifizierungen und Reinventionen dar.

Diese ‚performativ-hybriden Diasporaformen‘ gehen aus einem bereits erwähnten ‚*Situationalitäts-Dispositiv*‘ oder ‚*Situations-Imperativ*‘, aus der ‚*Emotion*‘, aus dem ‚*Körper*‘ und aus dem ‚*Begehren*‘ hervor, d.h. aus Teilen von ähnlich gelagerten Herkunftsschicksalen, von gemeinsamen Lebenssituationen und von dem Wissen einer unmöglichen oder erzwungenen Rückkehr, von der Notwendigkeit, sich selbst neu zu erfinden.

Wir wollen versuchen, das Gesagte zu umschreiben:

1. Das postmoderne, performative und hybride Diaspora-Konzept ermöglicht, dass die Erfahrung von Differenz stattfindet, d.h. das Recht auf Differenz und das Akzeptieren permanenter Verhandlungen, dass Differenz also nicht etwas ist, was toleriert wird, sondern konstitutiver Bestandteil postmoderner, globaler Gesellschaften ist. Das Oszillieren zwischen Differenz und Verhandlung ist ein komplexer und konfliktreicher Prozess, dessen Komplexität gerade in diesem neuen Diasporakonzept sichtbar gemacht wird, das keineswegs Differenzen und Konflikte innerhalb hybrider diasporischer Formationen trüben soll.
2. Deshalb kann ‚Diaspora‘ als eine neue Form von ökonomischen, politischen, sozialen, kulturellen bzw. religiösen Praktiken verstanden werden, die – noch einmal – nicht ein Herkunftsland oder eine bestimmte Staatsform als primäre Referenz haben und die von der Zahl oder von der Homogenität der Gruppe und v.a. von der Nostalgie der Rückkehr unabhängig sind, die hier keinen festen Bestandteil der Realität, zumindest kein primäres Ziel mehr bildet.
3. Unser Konzept einer performativen und hybriden Diaspora fußt zunächst auf folgenden noch zu ergänzenden Charakteristika nicht-ethnischer oder, anders gesagt, pluriethnischer Art, verstanden als *kulturell-soziale Konstellationen*, wie wir es oben bereits erläutert haben:
 1. Bewegung; Ent- und Reterritorialisierung
 2. Raum- und Zeitverortung
 3. Identifikationsstrukturen
 4. Das Bewusstsein einer Diaspora qua starkem Gruppeninteresse
 5. Ähnliche Schicksalserfahrung
 6. Ähnliche Lebens- und emotionelle Situation (unerfüllte Heimatsehnsucht vs. langfristiges Verortungsprojekt)
 7. Gemeinsame Repräsentationsformen
 8. Starke Loyalität und Solidarität nach innen und hybride Loyalität und Solidarität nach außen
 9. Transethnisch, transkulturell, transidentitär
 10. Reinvention des Selbst und Invention der Heimat
 11. Externe Zuweisungen und Selbstzuweisung zur Identität und Zugehörigkeit.

Vorteil dieses Diaspora-Begriffs ist u.a., dass fast alle anderen Diaspora-Unterscheidungen von Cohen sich hier unterbringen lassen, d.h. die ‚Opfer-Diaspora‘, ‚Arbeits-Diaspora‘, die ‚Handels-Diaspora‘, die ‚Deterritorialisierten-Diaspora‘ (jene der Postmoderne und der Hybridität des 20. und 21. Jahrhunderts). Zugleich erlaubt er, auch die bisher nicht von Cohen erfassten bzw. nur am Rande erwähnten Hispanic- und maghrebischen Diasporabildungen aufzunehmen.

In diesem dynamischen Zusammenhang verwenden wir im Anschluss an Hall den Term ‚*Diasporisierung*‘, der als die konkrete Umsetzung von Diasporaformationen bzw. -situationen, Repräsentationen und Praktiken, also als unterschiedliche ‚*Szenifikationen*‘ oder ‚*Performanzen*‘ konkreter diasporischer Situationen verstanden werden kann, die alternative bzw. ergänzende Modelle zu den traditionellen Konzepten von ‚Nation‘ oder ‚Identität‘ darstellen und die weder auf dem Binom ‚Blut‘/‚Boden‘ noch auf der ‚*prothèse d'origine*‘ bzw. auf der ‚*prothèse langagière*‘ (mein Terminus) oder auf Staatsbürgerlichkeit gründen, sondern das Ergebnis von einem Beziehungs-Konstellationen-Netz sind.

Die Begriffe ‚*Inszenierung*‘ und ‚*Performanz*‘ meinen eine dynamische, nomadische, offene, *verhandelte* und *erstrittene* Repräsentation von Kultur, Identität und Diaspora, sie meinen auch die *verhandelte* und *erstrittene* ‚*Reinvention*‘ von sich selbst in einem offenen und unbestimmten Prozess. Daher unterscheidet sich der ‚performativ-hybride‘ Diaspora-Begriff in der hiesigen Verwendung von einem essentialistischen und abgeschotteten Diaspora-Begriff. Er bildet sich einerseits auf der Basis einer *selbstbestimmten Zugehörigkeit* und einer *Emotion* bzw. eines *Gefühls der Zugehörigkeit* und andererseits auf der Basis von externen Zuweisungen heraus. Er entsteht also nicht nur an den Schnittstellen von unterschiedlichen Kulturen, sondern auch an den Schnittstellen zwischen unterschiedlichen Subjekten. Darunter ist eine individuelle Erfahrung mit einer fragmentierten Zugehörigkeit und Identität zu verstehen, die durch den *Körper* und die *Emotionalität* des Individuums und nicht durch Staatsbürgerschaft erfahren wird, und diese Erfahrung wird zu einer *conditio* für eine Gemeinschaft. In diesen Gemeinschaften leben Individuen und Gruppen in einem permanenten Spannungsverhältnis zwischen Ursprungsnostalgie und Fremdheit, zwischen neuen Loyalitäten, Gruppen- und Situationsbezogenheiten.

Der ‚performativ-hybride‘ Diaspora-Begriff meint keine örtliche oder staatsrechtliche Zugehörigkeit zu einem beliebigen Nationalstaat. Dieser stellt keine allein maßgebende Referenzgröße mehr dar, sondern die soziale diasporische Konstellation. Damit wird eine ‚Verwindung‘ traditioneller Vorstellungen von Dichotomien wie ‚Lokalbezug und Fremdheit‘, ‚Stamm- und Fremdkultur‘, ‚Alteingesessener und Fremder‘ oder ‚Nationalbürger und Ausländer‘ gebildet.

Wir haben es mit einer kulturellen, psychologischen und emotionalen Konstruktion zu tun, die ‚Mikrorepubliknetzwerke‘ hervorbringt (Gómez Peña 1996).

Dieses ‚performativ-hybride Diaspora‘-Konzept, das sog. Migranten eben nicht mehr als Migranten, oder gar als negative Migranten, ‚expatrias‘ und Heimatlose, als eine Bedrohung für die Stammkultur, sondern als einen Teil einer kosmopolitischen, rastlosen und fragmentarisch gewordenen Welt betrachtet und beschreibt, entwickelt Vorstellungen von Zusammengehörigkeit und Zugehörigkeit, von Verankerung und neuen Heimaten im Rahmen dessen, was ich in meinem Maghreb-Buch (A. de Toro 2011) als ‚Kosmo-Humanismus‘ zu fassen versuchte: eine Vorstellung von Recht auf Zugehörigkeit, auf Geborgenheit und auf Identität mit unterschiedlichen Loyalitäten, Staatsangehörigkeiten, Glaube, Sprache, Identitäten und Ursprüngen, durch die Begriffe wie ‚Migrant‘ oder ‚Ausländer‘ obsolet werden.

‚Performativ-hybride Diasporaformen‘, eingebettet in einen ‚Kosmo-Humanismus‘, meinen die Verankerung, Verortung und Verzeitlichung von Diaspora und nehmen den Diasporamitgliedern ihren Status als ‚aves de paso‘ (Fernando Ortiz). ‚Kosmo-Humanismus‘ bedeutet eine radikale Umdeutung der Vorstellung und der juristischen Vorschriften von *hospitalité* im Sinne Lévinas‘, Ben Jelloun, Memmi und Derridas. ‚Kosmo-Humanismus‘ ist eine intellektuelle Grundhaltung, die nicht territorial gedacht wird und die keinen Widerspruch zwischen Bewegung und Verankerung sieht, wie Memmi in seinem hybriden Konzept des ‚nomade immobile‘ formuliert. ‚Kosmo-Humanismus‘ hat mit ‚worlding‘ zu tun. Ein gutes Beispiel dafür ist die Antwort eines kleinen Jungen, dem in der ARD die Frage gestellt wurde, zu welcher Kultur er sich zugehörig fühle, als was er sich fühle: „Meine Mutter ist Chinesin, mein Vater Algerier und ich bin Deutscher“.

1.2 ‚Performativ-hybride Identitäten‘

Im Folgenden möchte ich mich meinem Konzept der ‚performativ-hybriden Identität‘ (s. A. de Toro 2009/2011 und Bibliographie) zuwenden. Hier werde ich mich jedoch weder mit der überflüssigen und unproduktiven Diskussion darüber befassen, ob der Gebrauch des Terms ‚Identität‘ vermieden werden sollte, weil dieser als bürgerliche Konstruktion traditioneller Zivilgesellschaften obsolet geworden sei,¹ noch damit, ob dieser Term archaisch und Produkt einer hegemonialen Ideologie oder eine monolithische, ontologische und positivisti-

1 Vgl. dazu H. Bilden 1998: 29; Vaassen 1996: 200 ff.; Keupp et al. 1999/2008; Welsch 1990/1998, 1991, 1999 und A. de Toro 2002, 2004, 2009/2011, 2006, 2014.

sche Konstruktion wäre. In den Sozialwissenschaften sowie in der Psychologie und Philosophie ist seit langem belegt, dass in der Sozial- und Geistesgeschichte Identität weder im Sinne einer „reinen“ Identität, noch als eine homogene Konstruktion verstanden und erlebt wird. Wir nehmen vielmehr einen Normalzustand an, in dem Individuen unterschiedliche Identitäten in sich tragen.

Statische und in der Institution des Staates verankerte Konzepte von Identität sind das Resultat der Nationenbildung im Ausgang des 19. Jahrhunderts und von politischen und religiösen Ideologien. Wir gehen hier hingegen davon aus, dass jedes Individuum eine Identität hat, die sich gleichzeitig aus mehreren unterschiedlichen kulturellen Identitäten zusammensetzt. Deshalb scheint uns adäquater, von hybriden und performativen Identitäten oder von ‚Transidentitäten‘ zu sprechen, worauf wir bereits hingewiesen haben. Und hier sei angemerkt, dass wir in all diesen Fällen von einer mehrfach kulturell kodierten Identität ausgehen. Die Konzepte von Hybridität und ‚Trans-‘ haben nur einen Sinn und sind nur operabel, wenn eine Vorstellung von nicht-Hybridität und von einer statischen Identität vorhanden ist, die von neuen Möglichkeiten abgelöst wird.

Die interessante Frage ist vielmehr, wie der Nationalstaat, der immer wieder (wenn auch immer seltener) versucht, eine Identitäts- und Kulturform als die „Leitidentität“ bzw. als die „Leitkultur“ zu propagieren, mit individuellen Subjekten und Diaspora-Gemeinschaften umgeht und verhandelt, die mehr als eine einzige kulturelle Referenz und Loyalität haben, und welchem Raum wir dem ‚differenten Anderen‘ in der Ankunftskultur gewähren. In diesem Zusammenhang und in Anbetracht von Millionen MitbürgerInnen, die nicht aus Europa stammen, ergibt sich zwangsläufig die Frage, ob wir zumindest in Westeuropa weiterhin so selbstverständlich und unhinterfragt von einer nationalen Kultur und einem nationalen Erbe sprechen können. Ich meine, dass das zumindest revisionsbedürftig geworden ist, wie manche erfreulichen Äußerungen aus der deutschen Politik zeigen: Präsident Gauck machte in seiner Vereidigungsrede am 03.02.2013 im Bundestag klar:

„In ‚unserem Land‘ sollen auch alle zu Hause sein können, die hier leben. Wir leben inzwischen in einem Staat, in dem neben die ganz selbstverständliche deutschsprachige und christliche Tradition Religionen wie der Islam getreten sind, auch andere Sprachen, andere Traditionen und Kulturen, in einem Staat, der sich immer weniger durch nationale Zugehörigkeit seiner Bürger definieren lässt, sondern durch ihre Zugehörigkeit zu einer politischen und ethischen Wertegemeinschaft, in dem nicht ausschließlich die über lange Zeit entstandene Schicksalsgemeinschaft das Gemeinwesen bestimmt, sondern zunehmend das Streben der Unterschiedlichen nach dem Gemeinsamen: diesem unseren Staat in Europa.“

In seiner Europarede von 23.02.2013 bekräftigte er, dass „Muslime, die hier leben, [...] zu Deutschland [gehören]“.² Der Vorsitzende der Sozialdemokraten und aktuelle Wirtschafts- und Energieminister Sigmar Gabriel kündigte in der „Frankfurter Rundschau“ vom 23./24.02.2013 eine Wende bei der Staatsangehörigkeit an (inzwischen teilweise vollzogen): „Ich habe für jeden Verständnis, der hier nicht seine kulturellen Wurzeln kappen will. Wir brauchen endlich ein modernes Staatsbürgerschaftsrecht“.

In verschiedenen Publikationen habe ich Hybridität definiert als eine Strategie und Verhandlung von ‚Differenz‘, als eine intentionale Oszillation an konfliktiven Schnittstellen, in Reibungsräumen also, die ich, Derrida folgend, durch das Konzept der ‚Differenz‘ gekennzeichnet habe (vgl. Reckwitz 2006: 88; A. de Toro 2002: 21; Welsch (1987). Seit den 90er Jahren habe ich immer wieder auf die Notwendigkeit eines ‚performativen‘, „multiplen“ Identitätsbegriffs verwiesen, der auf Hybridität fußt. Das ist heute ein *locus communis* für viele geworden (z.B. Junge 2010: 117-118; Vaassen (1996: 214)

Eine ganz besondere Bedeutung erlangen die Beiträge von Keupp (1999/2008), der von „Patchwork-Identitäten“ in „der Spätmoderne“ spricht (eigentlich wäre der Begriff ‚Postmoderität‘ richtig; s. Keupp 1988: 146) sowie Beiträge von Gross (1985: 78-81), der von „Bastel-Mentalität“ (zitiert auch von Keupp 1988: 144) und von einem „Paradigma des Fleckerlteppichs“ redet (ebd.: 80)³ (auch von Keupp 1988: 145 zitiert) oder von Vaassen (1996: 211) mit seinem Begriff der „Pastiche-Personalität“. All diese Konzepte bilden eine fundamentale Basis in meinem Identitätskonzept, insoweit diese einem dezentrierten Identitätskonzept im Sinne Lacans und Derridas entsprechen (s. hierzu Keupp 1988: 147; Vaassen ebd.: 214).

Das Ende, oder genauer gesagt, die Veränderung des Status des westlichen Logoentrismus und damit des Binarismus, der Fall der Metadiskurse und des messianischen Anspruchs auf überzeitliche Wahrheiten sowie der Änderung des

2 Gauck fordert am 30.06.2014 im Französischen Dom mehr Aufnahmebereitschaft gegenüber Flüchtlingen, also mehr Gastfreundschaft.

3 Dieses Konzept benutze ich in der von Thomas Luckmann (1980) eingeführten Form. Im Anschluss daran verwendet Gross zwar das Konzept von „Bastel-Mentalität“ und „Fleckerlteppich“ in einer höchst ideologischen und teilweise polemischen Art und Weise, in einem mit Klischees gespickten Buch und mit halb verdauten und falsch wiedergegebenen Theorien zur Postmoderne. Ich betrachte diese beiden Metaphern hingegen als adäquate Ausdrücke im Sinne von Freiheit und Selbstbestimmung in hochentwickelten Gesellschaften. Beide Termini könnten auch äquivalent mit Lyotards (1983) Terminus der ‚*paralogie*‘ erfasst werden.

Subjekts, verstanden als eine Lacanianische Dezentrierung der Selbstwahrnehmung, die Betonung der ‚*Entäußerung*‘ als Teil einer paralogischen, diskursiven Machtstruktur (Lyotard, Foucault) führen zu einem radikalen Pluralismus mit der logischen Konsequenz, dass ein Konzept eines homogenen und eines sich ausschließlich selbstdefinierenden Ich unmöglich zu formulieren wird. Identitätskonstruktionen (und auch Diaspora-Konstruktionen) sind in der post-strukturalen/postkolonialen/dekonstruktivistischen Theorie definitiv von unterschiedlichen Faktoren abhängig, von *Konstruktionen*, die immer Situationsimperativen, dem Vergehen der Zeit und der Performativität unterworfen sind (s. Reckwitz 2001: 31 and 32; A. de Toro 1999a). Dem gegenüber stehen monolithische und populistische bis hin zu demagogischen politischen Diskursen zur Nation.

In diesem Kontext ist das Konzept eines nomadischen Konstruktionsprozesses der Identität von zentraler Bedeutung. Es wird etwa von Reckwitz als „Sinnverstehen des Selbst“ in einem „zeitlichen Prozess darstellt, in dem sich die Bedeutungen beständig verschieben und wandeln können“ (Reckwitz 2001: 33). Identität war nie etwas Statisches, und im postmodernen und globalen Zeitalter stellt sie eine radikal dynamische Konstruktion dar. Die Dynamik von diesen Identitätskonstruktionen besteht in dem Faktum, dass sie einerseits durch Selbst-, andererseits durch Fremduweisungen hervorgebracht werden.

Die zentrale Stelle der ‚Performativität‘, auf die ich in den letzten Jahren immer wieder hingewiesen habe (A. de Toro 1999a und ff.), ist nun in verschiedenen Erörterungskontexten zu finden, v.a. als ein Instrument gegen dichotomische Konstruktion von Gesellschaften und Kulturen, wie es bei Krämer/Stahlhut (2001: 55-56) zu finden ist, wenn sie argumentieren, dass „der Begriff des Performativen also eine besondere Form von Situationsleistung [...] im Medium jedweden symbolischen Handelns“ (s. auch 45-47) sei, bzw. wenn Fischer-Lichte (2005: 236; 2004: 32-33) beides als die Konstruktion sozialer Akte definiert. Aus der Destabilisierung und Überwindung der binären Logik aufgrund der bereits erwähnten Dekonstruktion des Logoentrismus, des Kollabierens der Metadiskurse sowie der Dezentrierung des Subjekts ergibt sich die innovative und wegweisende Kraft des Konzeptes der ‚performativ-hybriden Identität‘.

Unser Konzept von einem ‚Situationsimperativ‘ oder ‚Situationsdispositiv‘ als grundlegender Faktor für die Bildung von Identitäten und Diasporaformen entspricht der Position von Nünning (2008: 306-307), wenn er darauf hinweist, dass „die [...] konstitutiven Relationen je unterschiedliche Facetten von Identität aufscheinen lassen: als überzeitliche Kontinuität, als übersituative Konsistenz, wie auch als Abgleich von Innen- und Außenperspektive“. Dieser Prozess ist immer gegeben, gleichgültig, ob er intentional bewusst oder non-intentional

unbewusst ist, er findet statt, unabhängig von der individuellen Steuerung. Wieviorka (2001: 116) unterstreicht in diesem Zusammenhang die Konstruktivität der Identitätsbildung, ganz besonders dafür, was sie die „*seconde figure de l'immigré*“ nennt (ebd. 118). Saurwein (1999: 9-27, insb. 9) teilt eine solche Position unterstreicht den wichtigen Aspekt der „[...] spezifische Solidaritätserwartungen“.

Wir konnten hier keine systematische Darstellung der vielfältigen sozio-psychologischen Wirkungen und Konsequenzen der ‚*Differance*‘-Theorie oder von Keupps ‚*Patchwork-Identity*‘-Theorie bzw. von meiner performativ-hybriden Identitätstheorie liefern, dennoch hoffe ich, dass dieser kurze Abriss zur Beleuchtung unseres Anliegens und dessen, was nun folgt, ausreichend ist. Und diese Einschränkung gilt ganz besonders für das Konzept und für die Theorie der ‚Gastfreundschaft‘ von Derrida/Lévinas. Zu diesem Bereich gibt es inzwischen eine eindrucksvolle Zahl von neuen Publikationen.

2. DERRIDA UND LEVINAS ODER DIE FLÜCHTIGKEIT DER IDENTITÄT UND DIE VORAUSSETZUNG FÜR IHRE EPISTEMOLOGISCHE KONSTRUKTION

2.1 Derrida: ‚Performativität vs. die *prothèse d'origine*‘

In *Le monolinguisme de l'autre* (1996) hinterfragt Derrida gängige Kriterien für die Beschreibung und Bestimmung von Identität in Verbindung mit ‚Zugehörigkeit‘ und ‚Gastfreundschaft‘. Derrida spricht nicht von Identität, sondern von der ‚*trouble de l'identité*‘ (ebd.: 32), weil weder Identität noch ‚Zugehörigkeit‘ noch ‚Gastfreundschaft‘ in den Konzepten von ‚Blut‘, ‚Boden‘ oder Staatsbürgerschaft verortet werden können. Deshalb verneint er das Privileg von Staatsbürgerschaft und Sprache aufgrund ihres arbiträren Status für die kulturelle Zugehörigkeit und für die Identitätskonstruktionen (ebd.: 33).

Entsprechend kann mit Derrida gefragt werden: Wem gehört die Kultur? Wer ist der Herr von Sprache und Kultur? (ebd.: 35-36). Derrida verneint, dass die Sprache jemandes Eigentum oder Eigentum nationaler Institutionen sein kann. So sind weder Sprache noch Identität oder Kultur Essenzen irgendwelcher Suprastrukturen, die sich außerhalb des Individuums befinden: „*Car contrairement à ce qu'on est le plus souvent tenté de croire, le maître n'est rien. Et il n'a rien en propre. Parce que le maître ne possède pas en propre [...] parce que la langue n'est pas son bien naturel*“ (ebd.: 45). Ganz im Gegenteil: Sprache, Identität und Kultur entstehen aus der direkten Relation des Individuums mit der

Sprache, der Identität und der Kultur, also in einem performativen, emotionalen Prozess, und sind nicht auf die bereits erwähnte ‚*prothèse d'origine*‘ oder ein Modell zurückzuführen. Das Verhältnis vom Individuum zur Sprache hat einen performativen Charakter, verbunden mit seinem Körper und seinem Begehren sowie mit seiner Identifikations- bzw. Empathiefähigkeit. Gleichgültig wie sich dieser Prozess auch zutrage, Migranten und Minderheiten erleben in der Regel ein Situation des ‚*unhomely*‘ (oder des ‚*unheimlich*‘ / ‚*uncanny*‘) in Bhabhas Sinne – ein Terminus, den Derrida (ebd.: 55, 66) des Öfteren im Sinne einer Entäußerung verwendet. Das Resultat dieser Operation Derridas, fußend auf seinen eigenen Erfahrungen in Algerien während des Zweiten Weltkriegs und unter der Vichy-Regierung (Verlust seiner Staatsbürgerschaft und seiner kulturellen Zugehörigkeit sowie Schulverbot) erlaubt es, ‚Zugehörigkeit‘ und ‚Gastfreundschaft‘ von Kriterien wie ‚Blut‘ und ‚Boden‘ sowie auch von dem der Staatsbürgerschaft zu befreien. Derrida macht auch das Individuum von der bereits erwähnten ‚*prothèse d'origine*‘ und dem ‚*trouble de l'identité*‘ frei. Von hier aus können wir von ‚performativen‘ Formen der ‚Zugehörigkeit‘, der ‚Gastfreundschaft‘ und ‚Identität‘ sprechen, die immer von der *eigenen* Sprache, von der Sprache eines individuellen Subjekts abhängig sind, die in seinen Körper, sein Begehren und seine Emotion eingeschrieben ist. Wir verstehen unter ‚Emotion‘ die Erfahrung von ‚Zugehörigkeit‘, ‚Gastfreundschaft‘ und ‚Identität‘, die immer durch den Blick, den Körper und das Begehren transportiert wird, nicht jedoch unbedingt durch die Staatsbürgerschaft oder durch die ‚*prothèse d'origine*‘.

Diese Situation des sich Neuerfindens und einer neuen Verortung habe ich an einem anderem Ort (A. de Toro (2002: 25) als „Nullpunkt des Handelns“ bezeichnet, was Derrida im Anschluss an Khatibis Term des Tattoos wie folgt formuliert (Derrida 1996: 116). Die Konzepte von „performativer Kultur“ sowie jene von „performativer Identität“ und von „performativer Diaspora“ meinen weder Entfremdung, noch Wurzellosigkeit, noch die Leugnung von Geschichte, noch Amnesie, noch das Unaufschließbare und Undurchdringbare, noch die Bedrohung des kulturellen Erbes eines Landes oder des Rechtsstaates. Vielmehr meinen sie die Reinvention des Selbst, einen unabschließbaren Prozess. Diese Konzepte drücken ein individuelles und staatlich radikaldemokratisches System aus, das in den westlichen Kulturen propagiert wird. Aber sie werden verschlungen in den verwickelten Wegen des Rechtsstaates und der Bürokratie sowie im Glauben an die integrativen Kräfte der Staatsbürgerschaft, die als quasi-Zugehörigkeit missdeutet wird. Die unausweichliche Notwendigkeit der Selbst-Reinvention ergibt sich daraus, dass das Individuum ohne seine eigene Sprache, als Instrument des sich ‚In der Welt-Zurecht-Findens‘ nicht bestehen kann. Seine

Sprache macht ihm die Welt zugänglich und erfahrbar: „*qu'il est privé de toute langue, et qu'il n'a plus d'autre recours – ni l'arabe, ni le berbère, ni l'hébreu, ni aucune des langues qu'auraient parlées des ancêtres –, parce que ce monolinguisme est en quelque sorte aphasique*“ (ebd.: 117). Sprache wird zu einer individuellen Praxis, als ‚*pluri-langage*‘, die ihren Ort in dem ‚Dazwischen‘ der Sprachen hat, in den ‚Sprachen in Bewegung‘. Es handelt sich um einen nomadischen Prozess des ‚Sich-auf-dem-Weg-Befinden‘, um eine permanente ‚*translatio*‘, nicht um einen Logos bzw. um eine ‚*prothèse langagière*‘, wie ich das nennen möchte (ebd.).

2.2 Lévinas – Derrida: Politik und Recht auf ‚Gastfreundschaft‘

Der Term ‚Gastfreundschaft‘ geht etymologisch auf ‚*philoxenia*‘, auf „Liebe zu den Fremden“ zurück und genießt eine lange etymologische und konzeptuelle Kulturtradition seit der Antike und in der aktuellen Forschung. Der Term hat immer eine zentrale Rolle in den Religionen, in der Ethik und Philosophie gespielt. Aber spätestens seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, in Lévinas‘ und Derridas Philosophie und vor dem Hintergrund der Massenmigrationen nach Europa, ist ‚Gastfreundschaft‘ ein höchst politisches Konzept geworden, und in einem sehr besonderen Sinn.

Die Tragweite des philosophischen Ansatzes beider Philosophen und deren Möglichkeiten für einen produktiven und weitreichenden Nutzen in der Migrationswirklichkeit sind im Sinne einer Koexistenz verschiedener Kulturen in gegenseitigem Respekt und Anerkennung auf der Basis eines gleichberechtigten Bewohnens eines Raumes und mit den gleichen Zugangsmöglichkeiten zur individuellen Entwicklung nicht hoch genug zu schätzen. Im Kontext dieser Philosophie räumen wir dem performativen Akt der ‚Anerkennung‘ eine Schlüsselrolle für mögliche Lösungen von kulturell und sozial bedingten Konflikten ein. Denn von dem Grad der ‚Anerkennung‘ hängen die Akzeptanz von kultureller Differenz und die Bereitschaft, den kulturellen Raum gemeinsam zu teilen, ab. ‚Anerkennung‘ hängt zudem mit der fundamentalen Frage darüber zusammen, welchen Platz wir nicht nur den ‚differenten Anderen‘ zuweisen, sondern auch welchen wir uns selbst gegenüber diesem geben. Hier liegt ein wichtiger Grund, warum wir dem Term ‚Gastfreundschaft‘ (wie aber auch dem der ‚Zugehörigkeit‘) den Status eines *Dispositivs* zuweisen. Foucault folgend verstehen wir diesen Begriff als die Gesamtheit spezifischer, sich in unterschiedlichen Konzepten niederschlagender Entscheidungen, durch die sich Diskurse, soziale Handlungen, Interaktionen und ihre Repräsentation in der Einschreibung,

Beschreibung, Organisation und Pragmatik relevanter Aspekte von Leben und Gesellschaft entwickeln.

Das Konzept ‚Gastfreundschaft‘ verlangt unterschiedliche juristische, gesetzliche, politische, wissenschaftliche, philosophische und administrative Entscheidungen bei Institutionen, Diskursformationen und Vorschriften (Foucault 1978/2000). Diese unterschiedlichen Aspekte, die ein Dispositiv konstituieren, diese Wissens- und Entscheidungsgeflechte können als Teil einer ‚*Wissenssoziologie*‘ in der Theorie der sozialen Systeme Luhmanns betrachtet werden. Wir wollen auch die Kategorie ‚Dispositiv‘ im Kontext des sozio-philosophischen Systems Deleuzes (1991) im Sinne einer ‚Dynamik‘ und eines ‚Ereignisses‘ bzw. einer ‚Mikropolitik‘ einordnen, als ein Machtinstrument fußend auf der Vorstellung, dass die unterschiedlichen Elemente, die die ‚Gastfreundschaft‘ als Dispositiv bilden, Diskurse und Praktiken im Alltag produzieren, die ihrerseits neue soziale Wirklichkeiten hervorbringen: neue Lebensentwürfe, neues Handeln, neues Denken, neue Gefühle, neuen Willen.

Lévinas und Derrida weisen der Kategorie der ‚Gastfreundschaft‘ die Qualität eines ‚*impératif inconditionnel*‘ insofern zu, als der Gast ins Zentrum des Empfangsaktes gestellt wird, wo ‚Gastfreundschaft‘ gleichzeitig als dem menschlichen Dasein inhärent und als jenseits von geopolitischen Grenzen oder Nationalstaaten betrachtet wird: Sie ist eher angesiedelt in den bereits erwähnten ‚Mikro-Republikten‘.

Das Konzept von ‚Gastfreundschaft‘ in der philosophischen Welt von Lévinas und Derrida besteht in der Aufnahme des ‚ankommenden Anderen‘ (*l'autre-arrivant*) ohne Einschränkungen und ohne politische, soziale, kulturelle und zeitliche Grenzen. Das drückt die Absolutheit des Imperativs der Gastfreundschaft aus, die durch Denotate wie ‚*amitié*‘, ‚*bonté*‘, ‚*bienveillance*‘ umschrieben werden und das *oppositum* von *xenophobia* darstellen, also der Ablehnung von Migranten, die auf die Mauer der angeblichen ‚Empfangskultur‘ stoßen, auf Widerstand, der sich in Aggression, Angst, Feindseligkeit, Entfremdung, Abneigung, Ausschluss bis hin zu Gewalt niederschlägt. Das Konzept ‚Gastfreundschaft‘ in der Welt von Derrida und Lévinas transzendiert z.T. die engen, bedingenden Konzepte von ‚Gastfreundschaft‘ Kantischen Ursprungs (wir kommen später darauf zurück).

Im Folgenden möchten wir versuchen, v.a. das ‚Gastfreundschafts‘-Konzept von Lévinas zu operationalisieren, seine philosophische radikale Natur, die angeblich keine Strukturen und Regulierungen akzeptiert. Wir möchten versuchen, dieses Konzept in eine bestimmte Politikmöglichkeit zu *übersetzen*, eine Aufgabe, die bereits Derrida in *Adieu à Emmanuel Lévinas* begonnen hatte, als

eine alternative soziale Interaktion zur sog. „Realpolitik“ der Europäischen Union in Sachen Migration.

Wir versuchen das „*impératif inconditionnel*“ der ‚Gastfreundschaft‘, das sich in der Formel: „*Ce n'est pas moi – c'est l'Autre qui peut dire oui*“ (Lévinas, 1961/2008, *Totalité et Infini*, S. 66) niederschlägt, in unserem Kontext kompatibler mit vorhandenen juristischen, gesetzlichen, sozialen und kulturellen Normen eines beliebigen Ankunftslands zu machen, insoweit wir ‚Gastfreundschaft‘ als das ‚unumstrittene Recht, das Recht, da zu sein‘ definieren. Sprechen wir also von ‚Gastfreundschaft‘ als einer künftigen Konstituente für die Migrationspolitik, dann hat dieser Schritt nur einen Sinn, wenn wir dieses Konzept in einer pragmatisch-semantischen Art und Weise verwenden, die beide Kulturen, die ankommenden und die Ankunfts-kulturen, gleichermaßen erfasst. Damit zielen wir nicht darauf ab, die darin enthaltene Dichotomie und Spannung zu ignorieren, sondern ihr Widerstand zu leisten, die Dichotomie ‚Ausländer/Fremdheit/Entfremdung vs. Gastfreundschaft‘ überflüssig zu machen. Es geht primär um die Verhandlung der Oszillation und Spannung zwischen dichotomen Teilen. Denn ‚Gastfreundschaft‘ in unserem Sinne impliziert reziproke Rechte und Verantwortung. Von hier aus verstehe ich ‚Gastfreundschaft‘ nicht nur als eine „*métaphysique du pur*“, sondern auch als eine *hybride Konstruktion*, als *Handlung und Verhandlung*.

Derrida selbst erarbeitet in *Adieu à Emmanuel Lévinas* „*les rapports entre une ‚éthique‘ de l'hospitalité (une éthique ‚comme‘ hospitalité) et un droit ou une politique de l'hospitalité*“ (Derrida 1997: 45) in der Tradition Kants bzw. in dessen Ansichten in *Zum ewigen Frieden* (1795) und hierin zu „*d'une hospitalité universelle dans le ‚droit cosmopolitique*“ (Derrida 1997: 45). Er versucht darüber hinaus zu „*fonder un droit et une politique, au-delà de la demeure familiale* [wie auch Ben Jelloun], *dans un espace social, national, étatique ou étatonational*“ (ebd.) und fragt sich, ob „*une passage assuré [...] entre une éthique ou une philosophie première de l'hospitalité, d'une part, et un droit ou une politique de l'hospitalité d'autre part*“ (ebd.) möglich wäre, denn die Tür öffnen, aufnehmen, empfangen, sollte nach Derrida „*une façon de parler*“ (ebd.) sein. Lévinas folgend, bezeichnet Derrida den Akt des Aufnehmens als „*la raison à même de recevoir*“ (ebd.) oder „*l'hospitalité de la raison*“ (ebd.). Dieser Akt wäre der ‚Vernunft‘ zugehörig, es stellt also das Imperativ der ‚Gastfreundschaft‘ dar, die „*loi*“ der Gastfreundschaft. Denn das Recht ist für ihn untrennbar mit der „*justice*“, so dass „*hospitalité*“ zu sagen gleichzeitig bedeutet, „*justice*“ walten zu lassen. Das ist „*la première question dans l'inter-humain est question de justice*“, und „*la justice exige le droit*“, fügt Derrida hinzu (ebd.: 65, 67).

Für meine Argumentation über ‚Gastfreundschaft‘ als Imperativ und Dispositiv sind diese Überlegungen Derridas/Lévinas' bezüglich der „*loi de l'hospitalité*“ (ebd.: 79) von großer Bedeutung insofern, als der „Gastgeber“, also die Ankunfts-gesellschaft, nicht der Besitzer dieser Kultur ist; vielmehr wird diese Hierarchie umgekehrt: „*[...] en vérité un hôte reçu dans sa propre maison. Il reçoit l'hospitalité qu'il offre dans sa propre maison, il la reçoit de sa propre maison – qui au fond ne lui appartient pas*“ (ebd.: 79)

Die übliche Haltung der Ankunfts-kulturen (-länder) (ich bezeichne sie nicht als „host countries/cultures“ oder als „pays d'accueille“, was einer Begriffsverzerrung und -verdunkelung gleichkäme) ist, ihre Kultur und Gesellschaft als einen Besitz zu empfinden und zu betrachten und im Gegenzug Migranten und Minderheiten zu tolerieren. Dieser Mangel an Anerkennung, der nach zwei oder drei Generationen nach wie vor mit dem Wort „Ausländer“ begleitet wird, diese gewollte oder ungewollte Verweigerung der Anerkennung als den deutschstämmigen Familien gleichberechtigte Bürger im *Alltag* (ich spreche hier nicht von der Verfassung oder von der gesetzlichen Realität) ist eine der Ursachen von kulturellen und sozialen Konflikten, die man als „ethnische Konflikte“ ausgibt.

Derrida führt eine neue Distribution des Rechts der ‚Zugehörigkeit‘ ein, indem er die Vorherrschaft der Heimat als Besitztum der Ankunfts-kulturen, die den Ankommenden als einen ewigen Ausländer stigmatisiert, aufhebt, weil „*l'accueil est toujours l'accueil de l'autre*“ (ebd.: 53) und weil „*l'hospitalité précède la propriété*“ (ebd.: 85) und auf diese Weise der Ankommende seine „*dignité du citoyen*“ (Lévinas 1984: 338; Derrida 1997: 65) bewahrt. Derrida verlangt, dass diese Gastfreundschaft ohne Bedingungen und Besitztümer Teil des Rechts, der Politik und einer ‚Gastfreundschafts-Ethik‘ werden: „*elle [l'hospitalité] est l'éthicité même, le tout et le principe de l'éthique*“ (ebd.: 94). Indem ‚Gastfreundschaft‘ Ethik ist, ist sie zugleich ein Akt der Gerechtigkeit: „*accepte[r] ceux qui viennent s'installer chez lui, tout étrangers qu'ils sont*“ (Lévinas 1988: 113-114). In der Welt von Derrida/Lévinas bedeutet das „*[...] une res publica politique [...] une ‚tolerance‘ [...], un ‚amour‘ sans mesure*“ (Derrida 1997: 133).

Den Imperativ-Charakter, den Derrida/Lévinas der Gastfreundschaft zuweisen, bezeichnen sie als „*une responsabilité singulière*“ und „*une universalité humaine*“, die sich „*au-delà des États-Nations et de leurs politiques*“ befänden (ebd.). Außerdem ist Derridas/Lévinas' Konzept von ‚Gastfreundschaft‘ eng mit dem Konzept von ‚Frieden‘ verbunden. ‚Gastfreundschaft‘ „*[...] déborde [...] la pensée purement politique*“, nicht aber „*le politique*“ (ebd.: 145); es handelt sich hierbei um ein „*[...] concept, la paix, dont la pensée déborderait la pensée en tant que celle-ci voudrait rester purement politique*“ (ebd.: 146). Das „*purement*

politique“ – wie Derrida im Anschluss an Lévinas formuliert – bedeutet eine „*invention politique*“ (ebd.) mit dem Ziel, einen Raum für die Verwirklichung und Entfaltung der ‚Gastfreundschaft‘ zu eröffnen, der sich jenseits der gängigen „*pensée politique*“ (der ‚Realpolitik‘) befindet, die einem System von Grenzen und Vorschriften verhaftet ist, das ‚Gastfreundschaft‘ und damit letztlich auch Gerechtigkeit und Frieden unmöglich macht.

Die Position von Kant, auf die Derrida teilweise zurückgreift, beginnt mit einem bedeutenden Satz: „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein“ (1796/1983: 213), was Derrida (1997: 155) als „*le droit cosmopolitique doit se restreindre aux conditions de l'hospitalité universelle*“ umschreibt. Ein anderer bedeutender Passus aus Kants Schrift ist dort zu finden, wo er von der Gastfreundschaft in Bezug auf den sog. „Fremdling“ (Kant 1796/1983: 213) spricht, der „sich friedlich“ zu verhalten habe (Kant ebd.) und der unserem Konzept der ‚geteilten Verantwortung‘ entspricht, sich aber gleichzeitig von unserem Konzept von ‚Gastfreundschaft‘ und ‚Zugehörigkeit‘ entfernt, wenn Kant behauptet, dass der Gast nur ein „Gastrechthaber“ bzw. ein „Besuchsrecht“ genieße (Kant 1796/1983: 214). Gleichzeitig verweist Kant auf die Notwendigkeit, das Verhältnis zwischen ankommenden Kulturen und Ankunftskulturen auf der Basis des Rechts zu regeln und auf den individuellen Anspruch auf Besitztum gegenüber dem Staat, was stets Gegenstand unserer Erörterungen gewesen ist (Kant ebd.: 191). Damit stellt Kant klar, dass alle Menschen, die in einem Staat leben, die gleichen Pflichten und Rechte haben, gleichgültig, woher diese Menschen kommen.

Mit dem bisher Dargelegten haben wir nicht versucht, das metaphysische Konzept der absoluten ‚Gastfreundschaft‘ derridianischer und lévinasianischer Prägung in Konzepte der „Realpolitik“ zu übersetzen, aber doch, dieses zu verbinden mit einem neuen politischen Denken im Sinne der Reinvencion von Migrations- und Gastrechtsvorschriften.

3. THEORETISCHE UND HISTORISCHE FUNDAMENTE DES KONZEPTS DER ‚PERFORMATIV-HYBRIDEN DIASPORAS‘

3.1 Hall: „New Ethnicities“: Diaspora und kulturelle Hybridität

Ein wichtiger erster theoretisch-historischer Ausgangspunkt für mein Vorgehen ist Stuart Hall 1988/1996 mit seinem Beitrag „New Ethnicities“, der ausgehend von einer Kritik am essentialistischen Term ‚black‘ das Konzept der Ethnizität reformuliert. Ethnizität wird nun als Kategorie gedacht, die „*constructed histori-*

cally, culturally, politically“ sei, und so die Verbindung zwischen ‚Rasse‘ und ‚Ethnizität‘ kappt und unbrauchbar macht.

Hall entwickelt ein neues Konzept von ‚ethnicity‘, das auf Hybridität und Diversität fußt und nicht unbedingt nur auf eine Ethnie bezogen und gedacht wird (1988/1996: 169). Die Referenz dessen, was ethnisch oder nicht ethnisch ist, wird nun anders verteilt. Gerade der bis zu Halls Beitrags von der Kategorie des Ethnischen nicht zu trennende Begriff der ‚race‘ wird relativiert, insofern dieser nicht mehr als primär betrachtet, sondern als ein Ethnizitätskonzept verstanden wird, das aus „*margins*“ und „*peripheries*“ definiert wird, was unmittelbare Folgen für die Situation des Subjekts, der Identität, der Äußerung und des Diaspora-Konzeptes haben wird, wie es in seinem Aufsatz aus dem Jahre 1994, „*Cultural Identity and Diaspora*“, zum Ausdruck kommt.

Hall verlagert Bestimmung und Verortung des Subjekts von einer allgemeinen, fremden, normativen, institutionalisierten Form zu einer Form individueller und kultureller Selbstbestimmung und Selbstverortung, die ich als *Performanz und Reinvencion von Identität, Kultur, Nation und Diaspora* bezeichne. Diese Verlagerung wirkt sich auch auf seine Identitäts- und Diaspora-Konzept aus, insofern wir Identität als etwas, was „*is never complete, always in process, and always constituted within, not outside, representation*“ (Hall 1988/1996: 392).

Ein solches Konzept von Identität deckt sich mit meiner Interpretation von Derridas aus Butler und Khatibi stammender Position der Ablehnung der „*prothèse d'origine*“, oder wie ich diesen Begriff ergänzt habe, der „*prothèse langagière*“. Damit werden die Konzepte von Identität und Nation in ihrer traditionellen Form abgelehnt. In diesem Konzept des „*monolinguisme*“ ist die Konstruktion von Sprache und Subjekt auf sich selbst bezogen und performativ. Das entspricht Khatibis (1983a/1992: 26, 27) und Cohens (1997/2008: 13) Position; letzterer weist darauf hin, dass „*diasporic consciousness has, moreover, to be mobilized (that is, socially constructed)*“. Dem traditionellen Identitätskonzept liege – so Hall – die Vorstellung einer ‚oneness‘ bzw. eines *nostrum universalis* zugrunde, dem er ein dynamisches, offenes, ja performatives Konzept von Identität gegenüberstellt, in dem Identität als die „*production of identity*“ (und nicht ein Wiedergewinnen oder Restaurieren von Identität), als „*re-telling of the past*“, nicht aber als „*archaeology*“ (Hall 1988/1996: 393) verstanden wird.

Nach Hall und Khatibi kann Identität als Teil von Geschichte (sowie Kultur und Diaspora) nicht als statische, essentialistische Größe außerhalb der Geschichte betrachtet und behandelt und Individuen und Gruppen auf ihre Herkunft reduziert werden. Denn dynamische Prozesse im Lichte des historischen Horizonts sind durch die Erfahrung von Diskontinuitäten und Fragmentierungen und

von verschiedenen Geschwindigkeiten und Verläufen markiert: „[...] *the vector of similarity and continuity; and the vector of difference and rupture*“ (Hall, ebd.: 395), was ich das Oszillieren und das Rhizomatische nenne.

Die Antwort auf die von Hall aufgeworfene Frage: „*If identity does not proceed, in a straight, unbroken line, from some fixed origin, how are we to understand its formation?*“ (ebd.) ist im Anschluss an Derrida, Khatibi, aber auch im Anschluss an Hall selbst, mit den Konzepten der Performativität und Inszenierung zu beantworten, bei denen Identität (aber auch Kultur und Diaspora) als ein permanentes *Werden*, als etwas *Unabgeschlossenes*, als eine immerwährende *Andersheit*, *Differenz*, verstanden wird, was den Normalzustand von solchen Prozessen darstellt. Identität und Diaspora werden hier nicht mehr als etwas, was war, gedacht, sondern als etwas, was werden soll. Auch die Einstellung, dass Identität als ein Transformations- und Translationsprozess zu begreifen ist, teilen Hall und Khatibi gleichermaßen: „*But it does not constitute a common origin, since it was, metaphorically as well as literally, a translation*“ (394) bzw. „*Traduction du mouvement d'être et de sa flexibilité, de son adaptation aux événements, à sa propre énergie de renouvellement*“ (Khatibi 1993: 83).

Wenn Geschichte ein evidenter, wandelbarer, von der Subjektivität des Historikers und der Perspektive und dem Wissen seiner Zeit bedingter Prozess ist und wenn demzufolge auch Kultur, Gesellschaft und Erinnerung der Zeit nicht entrinnen können, dann können Diasporaformen, und müssen sogar, als ein dynamischer, hybrider, vielfältiger und komplexer Prozess begriffen werden: „*Diaspora identities are those which are constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference*“ (Hall: 401-402).

3.2 Robin Cohen: die Revolutionierung des Diaspora-Begriffs

Ein zweiter Bezugspunkt für meine Überlegungen sind die Arbeiten von Robin Cohen (1998/2008), dem Autor, der vielleicht bei der Reformulierung des Terminus 'Diaspora' am weitesten geht, sowohl was die erneuende geschichtliche Interpretation des Begriffs als auch was dessen theoretische Reformulierung angeht. Außerhalb der von Safran, Goitein, Gilroy und Kokot begonnenen Ausweitung und Anwendung des Diaspora-Begriffs auf die ‚Black and Asian/Chinese-Diasporas‘ vertritt Robin Cohen (1997/2008: 67) den Standpunkt, dass mit der kolonialen Expansion vom 16. Jahrhundert an „*global diasporas*“ oder „*imperial diasporas*“ gebildet werden, die aber erst in der Rückschau aus dem 20. Jahrhundert sichtbar werden.

Für mein Vorhaben ist wichtig, kurz zu erwähnen, wie Cohen aus seiner Safran-Lektüre (1998/2008: 6 ff.) auch den traditionellen jüdischen Diaspora-Begriff öffnet und reinterpretiert. Cohen geht davon aus, dass die diasporische Erfahrung des jüdischen Volkes von einer viel komplexeren und größeren Diversität geprägt war, als die Forschung normalerweise behauptet und dass sich die negative Beschreibung vom diasporischen Exil eben aus dieser starren Interpretationstradition ergibt, die aber auf keinen Fall als die einzige zu gelten hat. Sondern es sei vielmehr so, dass: „*However, Jewish migratory experiences were much more diverse and more complex than the catastrophic tradition allows*“ (Cohen: 1997/2008: 202), wie auch die Arbeiten von Goitein und andere unmissverständlich zeigen. In diesem Kontext stellt Clifford fest: „*Jewish (and Greek and Armenian) Diasporas can be taken as non-normative starting points for a discourse that is travelling in new global conditions*“ (Clifford 1994: 303).

Von der Einsicht getragen, dass Babylon ein kulturelles Laboratorium qua Experimentier- und Kreativitätsfeld („*a site of creativity*“, Cohen 1997/2008: 23) ist, geht die Forschung dazu über, nicht nur diese starre Tradition aufzubrechen, sondern das Konzept der Diaspora von der Geschichte des jüdischen Volkes zu trennen, oder, positiv ausgedrückt, diese Tradition produktiv für Diasporaformen in unserem globalen Zeitalter zu machen (Cohen 1997/2008: 22). Diese Haltung beruht auf der mit hoher Wahrscheinlichkeit richtigen Annahme Cohens, dass die Begegnung zwischen Juden und Babyloniern nicht dauerhaft negativ war, sondern dass es, v.a. bei den Nachfahren, eine kulturelle Wechselwirkung gab, die u.a. an der Übernahme von babylonischen Namen, an den Gewohnheiten, am Kalender oder an der Übernahme der aramäischen Sprache abzulesen war. Die Juden bildeten während und nach dem Exil große Kultur- und Handelszentren in Alexandria, Antiochien, Damaskus, Asien und Babylon. Mit anderen Worten, auch im zunächst erzwungenen Exil (viele bleiben in der Fremde und kehren nicht zurück; Cohen 1997/2008: 22 ff.) ist das Schicksal der Juden nicht auf ihr Dasein als Opfer zu reduzieren. Von hier aus wird von Cohen das komplexe Konzept des Opfers und des Traumas im jüdischen Diaspora-Begriff säkularisiert sowie historisch und pragmatisch auf Migranten erweitert, die, aus welchen Gründen auch immer, gezwungen sind, ihre Heimat zu verlassen. Die Idee einer idealen Heimat, zu der man zurückkehrt, wird durch unterschiedliche und relative Beziehungen zur Ursprungsheimat und deren Reinventio sowie durch die Invention der aktuellen Heimat ersetzt (Cohen ebd.).

Die immer wieder betonte einheitliche religiöse, kulturelle und gesellschaftliche Kohäsion der jüdischen Diaspora wird durch eine „*ethnocommunal consciousness and solidarity*“ erweitert. Gemeint ist hier, dass Gedächtnis und Erfahrung Vergangenheit und Gegenwart verbinden. Die daraus resultierende

kollektive Identität wird durch eine diasporische Gemeinschaft gebildet, d.h. von ihren kulturell und sozial unterschiedlichen Mitgliedern, die anstelle der Staatsbürgerschaft, der mangelnden Anerkennung und Akzeptanz als transnationale, transkulturelle und transethnische, also als soziokulturell höchst produktive Größe, begleitet von einem geteilten Schicksal und geteilten Emotionen, in Erscheinung tritt. Solche Beispiele findet Cohen bereits im jüdischen babylonischen Exil und im andalusischen Spanien sowie in den Texten der Geniza, die Auskunft über die plurikulturellen Ansiedlungen entlang des Mittelmeers vom 10.-13. Jahrhundert geben. Cohen unterstreicht die notwendige globale Auslegung des diasporischen Konzepts und der Diasporapraktiken und -erfahrungen, v.a. im letzten Drittel des 20. Jahrhunderts und im neuen Millennium, und das gerade und erneut im Anschluss an Safran und über Safrans Verständnis von Diaspora hinaus.

Cohen vermag Schichten, Mechanismen und Prozesse offenzulegen, die durch inzwischen starr gewordene und in der Tradition verharrende Theorien der Diaspora-Forschung verdeckt waren. Nun nehmen Publikationen etwa von Stuart Hall, James Clifford, William Safran, Paul Gilroy oder Khachig Tölölyan, der zugleich als Herausgeber der Zeitschrift *Diaspora: a Journal of Transnational Studies* fungiert, eine zentrale Stellung ein.

Cohen unterscheidet vier paradigmatische Phasen in der Diaspora-Forschung, wobei in der zweiten, ‚metaphorische‘ Phase genannt, Cohen, Marienstras (1989: 25) folgend, die Kategorie Zeit unterstreicht, die hier eine zentrale Rolle spielt, da das Gegenwärtige immer mehr Gewicht erhält, so dass sich starre ethnische Gruppierungen aufzulösen beginnen: „*Other groups may intermarry with locals, adopt or blend with their religions and other social practices (creolize) and thereby slowly disappear as a separable ethnic group*“ (Cohen 1997/2008: 16). Hier werden über Safran hinaus mit der Globalisierung einhergehend neue Akzente gesetzt, wie etwa die komplexen Hintergründe der Migration oder die mangelnde Akzeptanz von ankommenden bzw. Ursprungskulturen im Ankunftsland, die Zuweisung von Identität und die sozialen (ethnischen) Merkmale seitens der Stamm- oder Ankunfts-kultur oder die Überbetonung der Beziehung zu einem imaginierten sowie erfundenen und idealisierten Ursprungsland, eng verbunden mit dem Rückkehrsyndrom.

Cohen (1997/2008: 6) geht von Safrans Diaspora-Merkmalkatalog aus, und übersetzt diesen so, dass es ihm ermöglicht wird, einen Katalog zu entwerfen, der über jenen der traditionellen jüdischen Diasporaforschung hinausgeht, um ein Konzept für eine moderne jüdische und postmoderne globale Diasporaforschung, bestehend aus einer Reihe von „*common features of diaspora*“ (Cohen 1997/2008: 17), vorzulegen. Die letzte und vierte Phase Mitte der 1990er Jahre

ist jene der postmodernen und globalen Diasporaformen. Cohen nimmt hier eine Typologisierung und Systematisierung vor, die ihm viel Kritik einbrachte, die aber trotz Lücken (wie die unverständliche Ausblendung der Hispanic-Diaspora in den USA und der Maghreb-Diaspora in Europa, übrigens ein ärgerliches Problem in der Diaspora-Forschung insgesamt) eine solide Basis für weitere Überlegungen bietet.

Ausgehend von den von „*common features of diaspora*“ unterscheidet Cohen eine Typologie bestehend aus sechs Subtypen, die einen idealtypischen Charakter haben, aber Überschneidungen aufweisen (vgl. Cohen 1997/2008: 18): Victim Diasporas; Labour Diasporas; Imperial Diasporas; Trade and business Diasporas; Deterritorialized Diasporas; Mobilizing Diasporas in the Global Age. Die Hispanic/Latin-American und die Maghrebien-Diasporas fehlen, wie bereits gesagt, in diesem Modell. Ich würde hier die Subtypen 5 und 6 unter die nomadisch-rhizomatischen bzw. die performativ-hybriden Diasporabildungen subsumieren wollen. Festhalten müssen wir daran – sollte der Terminus Diaspora Sinn machen, und das tut er auch – dass es sich bei wie auch immer gearteten Diasporaformen (wie Cohen im Anschluss an Martin Sökefeld (2006: 265 ff.) meint) um „*a special case of ethnics: They are imagined, transnational communities which unite segments of people that live in territorially separated locations*“ handelt (vgl. Cohen 1997/2008: 13). Außerdem ist, um Verallgemeinerungen zu vermeiden, der Hinweis von Cohen fundamental, dass nicht alle Migranten mit einer Diaspora bzw. nicht alle Diasporagemeinschaften mit transnationalen Diasporaformen gleichzusetzen sind und dass für die Bildung einer Diaspora ein entsprechendes Bewusstsein vorhanden sein muss (Cohen 1997/2008: 13).

Aber von nicht minderer Bedeutung ist die Tatsache, dass nicht alle Migranten zwangsmigrieren, sondern dass es auch eine sehr verbreitete freiwillige Migration gibt und dass deshalb Kriterien wie Trauma, Leid usw. hier nicht greifen. Oft ist es auch so, v.a. bei akademisch, technologisch bzw. kulturell bedingter Migration („Arbeits- und Handels-“ bzw. „work-trade-“ Migration), dass sich bei dieser Art von Migration oft kein Diaspora-Bewusstsein einstellt (hier müsste man aber auch von unterschiedlichen Arbeits- und Handelsdiasporas je nach Bildungsstand unterschieden werden). Aber gerade diese Art von freiwilliger Migration (wenn auch nicht ausschließlich), die gemeinschaftliche Subgruppen bildet, lässt ganz besonders eine positive Deutung des Diaspora-Begriffs im Sinne eines ‚performativ-hybriden Diaspora-Begriffs‘, also im Sinne von kulturellem Austausch und transnationalen Identitäten, zu. Diese Subgruppen bilden in der Regel keine starke gemeinschaftliche Diaspora, erleben jedoch ‚*diasporische Situationen*‘, eine Unterscheidung, die uns in unserer Untersuchung immer

wieder begegnen wird. Aus den Schnittstellen, die die Diasporastruktur kennzeichnen, ergeben sich produktive Dynamiken.

Ein weiterer zentraler Aspekt, der in der Diaspora-Forschung nicht immer genügend Aufmerksamkeit erhält, ist der externe *Blick* auf den differenten Anderen, was konstitutiv ist für die Bereiche ‚Gastfreundschaft‘, ‚Zugehörigkeit‘, ‚Anerkennung‘ und ‚Identität‘. Der externe *Blick* und der sich daraus ergebende (kulturelle, politische oder soziale) Diskurs haben einen bestimmenden Einfluss darauf, wie man soziokulturell gesehen wird, und das kann sich decken mit oder abweichen von der Selbstwahrnehmung. Hier liegt ein weiterer zentraler Aspekt für die Möglichkeit der Entwicklung eines Zugehörigkeitsgefühls einer ankommenden Kultur zur Stammkultur und zur Akzeptanz dieser Zugehörigkeit seitens der Stammkultur, was wir versuchen mit dem Begriff der ‚Verhandlung‘ zu erfassen, um Zugehörigkeit operabler zu gestalten. Dabei sind Hybridität und Performativität/Inszenierung eine *conditio sine qua non* von Zugehörigkeit und Akzeptanz. Damit muss hier Reziprozität zwischen der Selbstwahrnehmung bzw. den Selbstzuweisungen der ankommenden bzw. Ursprungskulturen und der externen Wahrnehmungen und Zuweisungen seitens der Stammkultur vorausgesetzt werden, um auf der einen Seite Zugehörigkeit und auf der anderen Akzeptanz zu erzielen. In der Forschung wird gelegentlich von der ‚*Interpellation*‘ in der Nachfolge des Marxismus, v.a. aber von Louis Althusser (1970/1976: 11) gesprochen, der sich wie in der Postmoderne im Allgemeinen und z.T. im Postkolonialismus (Lacan, Derrida, Foucault, Deleuze, Baudrillard, Lyotard) gegen eine humanistische, sich aus sich selbst erklärende Subjekt-Substanz wendet, die dem Sozialen und dem Kollektiven vorangeht.

3.3 Weitere Referenzen zu einem neuen Diaspora-Konzept

3.3.1 ‚African Diaspora‘ / ‚The Black Atlantic‘

Eine dritte bedeutende Referenz für unseren Ansatz bildet die ‚*African Diaspora*‘ bzw. ‚*the Black Atlantic*‘ von Gilroy, verstanden als transnationales und pluralistisches Phänomen. Die Wirkungskraft dieses Konzeptes des ‚*Black Atlantic*‘ liegt in der Szenifizierung und Performativität von unendlich vielen nomadischen Netzwerken, von Verbindungsmöglichkeiten, *cultural crossings*, Identitätsbildungen und Selbstbestimmungen, die diese Diasporagemeinschaften ausmachen. Gilroy denkt und formuliert hier nichts Anderes als unseren von Derrida abgeleiteten Terminus der performativen Diaspora, Nation, Kultur, Identität und Ethnizität, die er im Sinne Halls als eine nicht auf das Konzept ‚*race*‘ zurückgehende ‚*imagined ethnicity*‘ formuliert, die als die Performativität

von vielfältigen und ähnlichen Lebenssituationen durch Individuen oder Gruppen, die aus sehr unterschiedlichen Kulturen stammen, beschreibbar gemacht werden kann.

3.3.2 ‚The Pacific Rim‘: ‚Americanness – Chineseness‘

Ein vierter Ausgangspunkt für meinen Ansatz stellt die asiatische/chinesische Diasporaforschung in den USA dar, auch geführt unter der Formel des ‚*Pacific Rim*‘, die von den historischen und theoretischen Modellen der jüdischen und afrikanischen Diasporas ausgeht, aber wie das Konzept des ‚*Black Atlantic*‘ den Schwerpunkt nicht auf ethnische Zugehörigkeit allein, sondern auf ein Mosaik von rhizomatischen Handels- und familiären diasporischen Netzwerken setzt, die auch von der Erfahrung globaler Massenmigration, Ausbeutung und Diskriminierung sowie von gesetzlich verordneter Ausgrenzung ausgeht.⁴ Diese Netzwerke durchlaufen eine Modernisierung bis hin zur Bildung von postmodernen, oder im Sinne Bells, postindustriellen sozialen und Handelsformen (s. auch Palumbo-Lui 1999: 338). Es handelt sich um eine Form von sozialem Handeln, das so erfolgreich ist, dass China von Cumings (1998: 55), Connery (1994: 30 ff.) oder Palumbo-Lui (1999: 337 ff.) u.v.a. ‚*the world of the future*‘ genannt wird, eine Form, die es spätestens zum Beginn des 21. Jahrhunderts vermag, die Machtachse vom Atlantik zum Pazifik zu verlagern, wie es Cumings (ebd. 1998: 55) beschreibt, und zwar mit erheblichen Risiken, die von Dirlik (1998) als the ‚*return of the cold world rhetoric*‘ bezeichnet werden. Von Beginn an ließen diese etablierten transkontinentalen Handelsformen das Modell eines sozio-politischen chinesischen Projekts in den USA entstehen, das als ein ‚*Asian American movement*‘ (Lipsitz 2001: 123) verstanden wird, und zwar im Sinne der Konstruktion einer ‚*Chinese-American identity*‘, die eben nicht als eine essentialistische kulturelle Struktur, auch nicht als Teil des chinesischen Territoriums gedacht wird, sondern als eine aus gemeinsamen Erfahrungen und Rassenzuweisungen hervorgegangene Diaspora, die weder den Mythos des gemeinsamen Ursprungs noch jenen der Rückkehr pflegt, sondern sich im Gegenteil zu einem Selbstverständnis der ‚*Americanness-Chineseness*‘ bekennt. Dieses Selbstverständnis schlägt sich im akademischen Bereich in den sog. *Asian American* oder *Chinese Studies* auf der Grundlage eines auf Hall zurückgehenden neuen Konzepts von Ethnizität, mit transnationalen, sich wandelnden Familienbanden nieder.

4 Chinn (1969), Pan (1994) und Takaki (1998) beschreiben detailliert die Geschichte und Konsequenzen dieses Dekretes, nach dem es nur Händlern, Lehrern, Studenten, Diplomaten und kultivierten Reisenden erlaubt ist, in das Land einzureisen.

4. NEUE DIASPORAFORMEN UND IDENTITÄTSKONSTRUKTIONEN

4.1 Die „Hispanic/Latino“-Diasporas und -Identität

Ein erster Ausgangspunkt von aktuellen und neuen Diasporabildungen in meinen Überlegungen bilden Konzepte von Diaspora und Identität, die aus der *border culture* oder *Hispanic/Latino* Forschung in den USA stammen. Allerdings muss gleich hinzugefügt werden, dass es erstaunlicherweise über die weltweit größte Diaspora mit über 50 Mio. Bewohnern keine substantielle Forschung wie zu den anderen drei bereits erwähnten Diasporabereichen gibt. Die Forschung müsste aber auch auf die Massenmigration aus Lateinamerika nach Spanien und Europa sowie in die skandinavischen Länder ausweitert werden, da sich in diesen Regionen eine relevante neue Diaspora gebildet hat. Ähnliches gilt für die maghrebini-sche Diaspora, die sich nicht nur auf Frankreich und auf die Niederlande, sondern v.a. auf Spanien, auf Deutschland und in den letzten Jahren auf Italien ausgeweitet hat.

Für die wissenschaftliche Beschreibung und Behandlung der ‚Hispanic/Latino-Diaspora‘ steht ein vom US-mexikanischen Performer und Kulturtheoretiker Guillermo Gómez Peña entwickeltes Konzept von Hybridität im Mittelpunkt meiner Überlegungen, ein Konzept, das ein neues Verständnis des ‚border‘-Begriffs und damit dessen, was Heimat und Identität sind, einführt. Aufgrund des nomadischen Status von Kultur und der großen Migrationswellen müssen Konzepte wie Nationalstaat, Grenze und Identität neu definiert werden, so Gómez Peña, so dass ein essentialistisch-ontologisches Konzept von Ethnizität hinter sich gelassen werden kann. Gómez Peñas „new world borders“ stehen im Gegensatz zu den z.B. von Samuel Huntington in *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (1996) und *Who are we?* (2004) vertretenen Positionen einer „new World Order“ unter der Führung eines radikal-konservativen Amerikas, das die Welt in *evil/barbaric* und *good/civilized* einteilt; d.h. auf der einen Seite befänden sich USA, Europa und die Commonwealth, auf der anderen die Araber und die Hispanics.

Gómez Peña (1996: 178) führt ein Konzept des „Americanness-Mexican-ness-Hispanicness“ in einer ähnlichen Form ein wie das oben erwähnte des „Americanness-Chineseness“. Er weist darauf hin, dass die mexikanischen und US-amerikanischen Identitäten nicht losgelöst voneinander gedacht werden können: „*Mexican identity (or better said, the many Mexican identities) can no longer be explained without the experience of ‚the other side‘, and vice versa*“.

Fast zur gleichen Zeit prägt William Luis ein ‚Latinoaktionsmodell‘, das es uns erlaubt, zweierlei Modelle aufzustellen: ein kulturanthropologisches hybrides Modell für kulturelle Koexistenz in der Differenz und ein wissenschaftstheoretisches Modell für die Erfassung solcher Prozesse. Hier kann das Konzept ‚border‘/ ‚borderland-culture‘ auch als die Grundlage einer ‚border‘/ ‚borderland‘-Disziplin verwendet werden. Ferner entgrenzt dieses Modell den Objektbereich der Disziplinen, insofern die Latinokultur weder der Lateinamerikanistik noch der Amerikanistik zugeordnet werden kann, denn sie bildet eine eigenständige Diaspora.

Im Kontext einer neuen Diaspora ist ‚border‘/ ‚borderland-culture‘ äquivalent mit dem Konzept von ‚home‘ als einer offenen, von Linien gebildeten nomadisch-rhizomatischen Kartographie: „*Home is always somewhere else. Home is both ‚here‘ and ‚there‘ or somewhere in between. Sometimes it’s nowhere*“ (Gómez Peña 1996: 5), wobei ‚somewhere‘ oder ‚nowhere‘ oder ‚somewhere in between‘ das Oszillieren der Individuen zwischen den Kulturen bzw. einen „third space“ im Sinne der Theorie Bhabhas meint. Der Term ‚border‘ verliert seine ausschließliche topographische Bedeutung und wird Ausdruck eines Konzepts der Permeabilität (ebd.: 6), wo „no borders“ nicht äquivalent ist zu „borderless“ im Sinne einer identitätslosen Kultur als Folge von vereinheitlichen Prozessen im Kontext der Globalisierung. Hier meint ‚border‘ auch Differenz (ebd.: 10). Die Kategorie ‚border‘ ist ein Enuntiationsort und ein Ort der kulturellen Produktion: „*But for me, the border is no longer located at any fixed geopolitical site. I carry the border with me, and I find new borders wherever I go*“ (1996a: 5). ‚Border‘ ist für Gómez Peña ein diasporischer Ort des Aushandelns kultureller Identitäten, v.a. wenn er von sich als „border Sisyphus“ spricht (ebd.: 1) oder wenn er sich an eine „[...] redefinition of [...] continental topography“ macht, auf der „the countries have borders that are organically drawn by geography, culture, and immigration, and not by the capricious hands of economic domination and political bravado“ (ebd.: 6). ‚Border‘ erweist sich als ein Ort par excellence der Performativität, des Experiments, des Neubewohnens, der Reinventionen und Rekodifizierungen, wie es bei einer Möbiusfläche der Fall ist.

Hybridität, sowie die darin enthaltene Diaspora-Vorstellung stellen für Gómez Peña ein demographisches, ethnisches, soziales und kulturelles Faktum dar, das auf dem Bewusstsein beruht, dass „all people are protagonists in the creation of a new cultural topography and a new social order, an order in which everyone is the ‚other‘ and needs the ‚others‘ in order to ‚live‘“, (ebd.: 70). Ähnliche Vorstellungen werden wir später bei Khatibi, Memmi und Ben Jelloun finden. So sind Hybridität und Diaspora die Anerkennung einer grenzüberschreitenden und

entnationalisierten Kondition, die sich in einer „*ars poetica' of vertigo*“, in einer Metaphysik der Fragmentierung, im Kollabieren der linearen Logik, in einer dramatischen Zeitlichkeit und in einer neuen narrativen Ästhetik niederschlägt (ebd.: 171) – ein Gedanke, der Derrida eigen und eine gute Beschreibung dessen ist, was wir mit performativ-hybrider Diaspora meinen.

4.2 Die Maghreb-Diaspora: die performative und hybride Selbstbestimmung von Identität und Zugehörigkeit

Eine zweite Ausgangsreferenz von aktuellen und neuen Bildungen für unser performatives Diaspora-Konzept bildet die maghrebische Diaspora, die wir am Beispiel von vier franko-maghrebischen AutorInnen erläutern werden.

4.2.1 Abdelkebir Khatibi und die „*identité-bilingue*“

Bereits in seinem Erstlingswerk *La mémoire tatouée* (1971/1979) legt Khatibi ein Gründungswerk mit paradigmatischem Charakter zur Interpretation von Orient und Okzident und zum Bereich der ‚*hospitalité*‘ (Zugehörigkeit) vor.

Die Konzepte ‚*mémoire*‘ und ‚*tatouée*‘ drücken die tief, z.T. traumatisch eingravierten Spuren dieses Lebens, Denkens und Schreibens an der Schnittstelle zwischen Orient und Okzident aus und befinden sich in einer besonderen und produktiven Beziehung: während die ‚*mémoire*‘ uns in eine emotionale, psychologische und abstrakte Welt führt, die sich unserer eigenen direkten Erfahrungswelt hinsichtlich des Anderen entzieht, da sich das Erinnerungte in den ‚*black boxes*‘ der Geschichte, der Zeit und unseres Vergessens befindet („*Deux images se détachent de ma mémoire nomade, images légères et mouvantes comme la géométrie de l'hirondelle ou l'appel feutré du désir*“ (1971/1979: 46)), hat der Begriff der ‚*tatouage*‘ eine vielfältige Funktion: hier geht es darum, das eingravierte Vergrabene der doppelten kulturellen Erfahrung sichtbar zu machen, zu materialisieren, durch das Schreiben in Zeichen zu verwandeln, in tätowierte Zeichen, die sich in zahlreichen glühenden körperlichen, seelischen und kulturellen Spuren niederschlagen. Khatibis (ebd.: 210) erlebt, denkt und schreibt ausgehend von einem offenen und performativen Kulturkonzept. Dieser *voyageur professionnel* und diasporische Intellektuelle schafft eine Welt, basierend auf seinen Konzepten der ‚*pensée-autre*‘ und der ‚*double critique*‘, die sich jenseits dichotomischen Denkens befindet, eines Denkens, das das Durchleben der Differenz gegenüber sich selbst und dem anderen durch unterschiedliche Ichs und in unterschiedlichen Sprachen ausdrückt. Khatibi versteht und erlebt Kultur als einen diasporischen Raum, der sich in einem permanenten Translationsprozess

befindet und sich durch „*altérité*“ und „*dissymétrie de toute identité (individuelle, sociale, culturelle)*“ (ebd.: 30) sowie durch die Erkenntnis einer prinzipiellen Dezentrierung des Ichs charakterisiert, wobei sich das Subjekt immer durch einen Dritten definiert und übersetzt, so dass jegliche Äußerung einer Entäußerung und einer Entfremdung gleichkommt: „*je suis toujours un autre et cet autre n'est pas toi, c'est à-dire un double de mon moi*“ (ebd.).

Die Andersheit wird damit zur ontologischen Bedingung des Selbst und der Definition von Kultur. Bei Khatibis System hat eine monolithische Auffassung von Identität keinen Platz: „*je ne vois pas en conséquence l'utilité majeure de telles études sur l'identité et l'idéologie arabes*“ (ebd.: 35-35). Khatibi sieht seine Rolle als Schriftsteller, Wissenschaftler und Intellektueller, als Episteme- und Kultur-Übersetzer in einer spezifischen Kultur, die von einer globalisierten Zeichenwelt überlagert wird. Aus diesem hybriden und umfassenden Konzept von Translation leitet Khatibi die ‚*pensée-autre*‘ ein, im Sinne einer ‚*parler en langues*‘ und einer „*mondialisation traduisante des codes, des systèmes et de constellations de signes qui circulent dans le monde et au-dessus de lui (dans un sens non théologique)*“ (ebd.: 59, 60), die einer „*obligation de dialogue avec la globalité de l'épistémè occidentale et universelle*“ (ebd.: 60) verpflichtet ist. Diese Position liefert ein weiteres Fundament für unser ‚*performatives Diaspora*‘-Konzept.

Der Akt der ‚*translatio*‘ hat natürlich seine Grenzen, denn es gibt irreduzible, unübersetzbare Reste der Differenz, was ja die Hybridität als Denkfigur, Erfahrung und Praxis ausmacht. Denn es geht nicht um Anpassung, Unterwerfung oder Gegenüberstellung, sondern um eine spannungsvolle gegenseitige Kodierung, um einen dritten sprachlichen Raum, um eine dritte Kultur, eine dritte Identität, um ein ‚*Jenseits der Kartographie*‘. Und in diesem Zusammenhang kommt Khatibi erneut auf die Identität und Gastfreundschaft/Aufnahmebereitschaft zu sprechen, jetzt im Verhältnis zwischen dem Maghreb und Frankreich, und zwar so, dass ein pluralistischer Identitätsbegriff für beide Kulturen gelten sollte. Dieses neue Identitätskonzept sollte in einem ‚*Bewohnen*‘ eines Enuntiationsraumes die Ähnlichkeit und Differenz verhandeln und wird von Khatibi als eine „*Hospitalité sans complaisance, quête d'une identité elle-même en devenir*“ (Khatibi 1993: 83) im Sinne Lévinas' und Derridas bezeichnet. Identität ist damit nicht allein aus der Vergangenheit abzuleiten, sondern ein dynamischer immerwährender Prozess von unzähligen Spuren, die sich im Verlauf der Zeit verändern. Damit sind Kultur und Sprache nicht mehr das Besitztum einer Nation, sondern Ergebnisse einer diskursiven-gesellschaftlichen Praxis und Erfahrung, d.h. Ergebnisse einer semiotischen und pragmatischen Tätigkeit. Sie sind auch nicht Teil mythischer, hegemonial-verklärter Konstruktionen,

sondern von subjektiven, d.h. individuellen, gesellschaftlich bestimmten Akten, die damit ihrerseits Ergebnis eines permanenten Translationsprozesses sind und ermöglichen, den Anderen als Anderen, in seiner Differenz, zu hören und zu begreifen. Es handelt sich eindeutig um den bewussten Verzicht auf die Vereinnahmung zu Gunsten der Hybridität, d.h. einer permanenten Potenzierung der Differenz, worin auch der Verzicht darauf, den anderen als den Gleichen oder als den Barbaren zu konstruieren, enthalten ist: „*L'étranger dédouble mes origines et mes généalogies en me donnant l'impression d'être lui sans l'être, d'être le double d'un semblable irréductible*“ (1987: 29-30).

4.2.2 Albert Memmi, die kulturelle Selbstbestimmung und der Kampf um die Gastfreundschaft

In *Le nomade immobile* (2000) entwickelt Memmi ein Konzept des „*in-between*“, ausgehend von seinem Leben als Jude in Tunesien, der an der Schnittstellen von oft inkompatiblen ethnischen Gruppen (ebd. 12) existiert. Memmi verlagert diese Erfahrung aus seiner Mikro-Welt in die Makro-Politik des öffentlichen Raums. Mit diesem Ansatz des Sich-Verortens an den Schnittstellen ermöglicht Memmi ein Denken in pluralistischen und nomadischen Räumen und damit von kultureller Hybridität und Identitäten sowie Zugehörigkeit. Wichtig ist hier, dass dieser Ansatz nicht nur das Ergebnis einer theoretischen Position und einer kulturellen Erfahrung ist, sondern primär auch Ausdruck eines Gefühls. (ebd.: 104). Memmi lehnt die weit propagierte Zugehörigkeit zu *einer* Kultur ab: „*Quelle tyrannie d'exiger d'un homme de n'avoir qu'une patrie, un amour unique, une amitié exclusive!*“ (ebd.: 105). Dabei oszilliert er oft zwischen den Konzepten von kulturellen Wurzeln und kultureller Hybridität, die im Oxymoron des Buchstitels und in der Formulierung deutlich werden: „*Je suis une espèce de nomade immobile*“ (ebd.: 110), der „*réclame surtout de trois patries, et même de quatre. La France, la Tunisie, Israël et l'Italie*“ (ebd.: 111), um so zu einem hybriden Konzept von Gastfreundschaft zu gelangen: „*Voilà que j'oublie la Grèce, ma patrie philosophique et celle de tous les philosophes dignes de ce nom!*“ (ebd.) sowie zu unterschiedlichen Identitätskonstruktionen: „*J'aurais bien aimé posséder les quatre passeports; en attendant de les avoir tous, c'est-à-dire aucun, j'aurais volontiers manifesté ma dépendance envers chacun*“ (ebd.).

Das Resultat dieses *parcours* ist eine Dekonstruktion von Konzepten wie ‚Nation‘, ‚Identität‘, ‚Zugehörigkeit‘ und ‚Gastfreundschaft‘ (ebd.: 113 ff.). So wie es Borges in „El escritor argentino y la tradición“ (1953/1955, in: *OC* 1989), Khatibi in *Maghreb pluriel* (1983) bzw. in *Penser le Maghreb* (1993) und so wie es Derrida in *Le monolinguisme de l'autre* vorerzieren, stellt Memmi klar: „On ne possède rien d'une manière définitive“ [...] ‚Ma patrie‘ est tout simple-

ment le pays dont j'ai besoin pour vivre, et qui a besoin de moi pour subsister“ (ebd.: 114). Seine Erfahrung in Europa in Relation zum Maghreb geht durch seinen Migrantenkörper, oszilliert zwischen dem Fremden und Vertrauten und findet sich in einem permanenten Wiederbewohnen des Migrationsraumes.

Memmi behandelt eine fundamentale und drängende Frage: das Recht auf Differenz und auf Anerkennung der Differenz des ‚Anderen‘. Wie definiert sich vor dem Hintergrund von Millionen von Migranten in der dritten Generation und der immerwährenden Migration Identität sowohl für die Ankommenden wie für die Stammkultur? Wer bestimmt, wer und wie jemand einer Kultur angehört? Kann man immer noch vom Bewusstsein ausgehen, dass niedergelassene Ausländer nur ein Gastrecht haben und toleriert werden? Der Frage, die Memmi hier stellt, schließt er eine Forderung an: Er verlangt von den Migranten, ihren Essentialismus zu überwinden und die Vorteile vieler Werte der westlichen Gesellschaften anzunehmen, die in muslimisch geprägten Gesellschaften noch nicht erreicht worden sind (ebd.). Memmi erarbeitet ein anthropologisch-performatives Konzept der Differenz und der Andersheit, ein Konzept, das allerdings nicht auf eine „*prothèse d'origine*“ zurückzuführen ist, sondern auf eine Selbstbestimmung des Individuums, das seinen eigenen kulturellen Raum nach einem Motto, das Memmi (2000: 120) Chagall zuweist, schafft: „*Je ne suis pas un peintre juif, je suis un peintre*“.

Memmis Position charakterisiert sich durch eine produktive Ambivalenz als konstitutiver Teil jedes Menschen: ein „*nomade immobile*“ zu sein. Diese Metapher drückt auf der einen Seite die Notwendigkeit einer kulturellen Verortung, auf der anderen aber die deterritorialisierte Kondition von Kultur, v.a. einer globalisierten und pluralen Welt aus. Für Memmi beruht sein Konzept von Differenz auf einem Universalmodell, in dem „*être*“ bedeutet: „*être différent*“ (ebd.: 130). So ist ‚*différence*‘ im Sinne von einem „*individu singulier*“ zu begreifen, das „*caractéristiques et des attaches particulières*“ hat (ebd.: 131).

Letztendlich können wir trotz all dieser Positionsänderungen zusammenfassen, dass Memmi das Zusammenleben im Sinne der von uns beschriebenen ‚performativ-hybriden Diasporas‘ denkt, wenn er sagt: „*L'identité n'est pas identique, ai-je noté, et culturellement, nous sommes tous des méfis.*“ (ebd.: 166)

4.2.3 Ben Jelloun oder der Kampf um Gastfreundschaft

Ben Jelloun ist eine andere fundamentale Stimme im Kontext unserer Untersuchung. Er setzt das gesellschaftlich immer noch brennende Problem der ‚*hospitalité*‘, der Aufnahmebereitschaft bzw. Gastfreundschaft, in das Zentrum seines erstmalig 1984 verlegten und 1997 erneut aufgelegten Buches *Hospitalité Française*, vor dem Hintergrund, dass sich in Europa nach dem Schengener

Abkommen die Beziehungen zwischen dem Maghreb und Europa, hier v.a. zu Frankreich, grundlegend geändert haben.

Ben Jelloun entwickelt im Anschluss an Derrida und Lévinas ein Konzept von Gastfreundschaft (10), das im Kontext der aktuellen Debatte zu Migration in Westeuropa vollständig divergiert. Das Schengener Abkommen und die permanente Gefahr des islamistischen Fundamentalismus stellen ein großes Hindernis bei der Diskussion über die Gastfreundschaft, Differenz, Hybridität, Pluralität und Toleranz dar. Die Berücksichtigung des ‚Gesichts‘ ist für ihn mit einer Tür, mit einer zu überschreitenden Grenze, mit einer Strategie der Hybridität und Diversität gleichzusetzen (ebd.). Es handelt sich um ein Konzept, das auf der Vorstellung einer elementaren Gastfreundschaftsregel beruht: *„sans oublier que tout homme est étranger, mais qu'il n'y a pas d'étranger absolu“* (ebd.). Ben Jelloun entwickelt hier ein sehr ähnliches Konzept von Verortung und Identität wie Memmi, das zwischen universalen Kategorien und Differenz oszilliert: *„l'individu est unique et singulier. Dans ce sens, chacun est étranger à l'autre dans la mesure où nous sommes invités à apprendre à vivre ensemble“* (ebd.: 13 ff.), und er fügt hinzu: *„Accepter une responsabilité engendrée par l'existence de l'autre avec lequel je serais peut-être amené à négocier“* (ebd.: 14). Verhandeln heißt, das Recht auf Differenz und Anerkennung einzufordern: *„Regarder autrui, c'est lui [...] reconnaître sa multitude de différences [...] La différence est ce qui me manque, ce qui me rend capable d'accueillir“* (ebd.). Diese Position besagt auch, dass die Akzeptanz von Differenz Freiheit, Großzügigkeit und Demokratie ermöglicht und dass diese weit entfernt wäre, eine Gefahr darzustellen. Ben Jelloun kritisiert weiter, ähnlich wie Khatibi und Memmi, dass Migranten in der Nostalgie der verlorenen Heimat schwelgen, was u.a. auch dadurch bedingt wäre, dass Frankreich sie auch nach Generationen und unabhängig davon, ob sie die Staatsbürgerschaft haben oder nicht, als Ausländer betrachtet und behandelt (ebd.: 18).

Die Überlegungen von Ben Jelloun zeigen die Notwendigkeit, das Konzept von ‚Gastfreundschaft‘ substanziell zu ändern, und zwar auf der Basis einer Epistemologie der Hybridität: *„Il n'existe qu'une seule race humaine, composée d'ethnies différentes ayant des cultures différentes et des couleurs de peau différentes“* (ebd.: 47), die als Konsequenz zu einer anderen Vorstellung und Praxis von Migration und Integration als eine *„responsabilité partagée“* (ebd.: 60) in einem gemeinsam geteilten Raum zu verstehen ist (ebd.: 62), der nicht von der *„prothèse d'origine“* regiert wird.

4.2.4 Assia Djébar: Migration, Gender und Literatur als kulturelle Heimat und diasporische Welten

Die „Stimmen“, die Djébar in ihrem Buch *Ces voix qui m'assiègent* aus dem Jahre 1999 verfolgen und bedrängen, sind die verschiedenen kulturellen und sprachlichen Identitäten, die sie in sich trägt und hier beschreibt. Gekoppelt an die Frage *„Pourquoi écrivez-vous“* (ebd.: 7), und *„en français“* (ebd.) ist eine weitere: *„Est-ce que je me sens un écrivain francophone?“* (ebd.: 25), womit das Feld umrissen ist.

Djébar plaziert ihre kulturelle Verortung in einem *„entrelangues“* bzw. in einem *„sur marges“*. Das Diasporische befindet sich hier an den Schnittstellen vieler Sprachen, als performative, nomadische und schwierige Kartographie einer sich stets neu bildenden Kultur, Identität und Sprache, die immer wieder neu bewohnt werden muss. *„Entre-langues“* bedeutet Passagen, Oszillation, Hinübergehen und Sich-Einschreiben: *„Rester sur les marges d'une, de deux ou trois langues [...] c'est évidemment un terrain-frontière, hasardeux, peut-être marécageux et peu sûr, plutôt une zone changeante et fertile, ou un no man's land [...] il s'agit d'expérimenter le passage entre les langues [...]“* (ebd.: 30-31, 32). Das Schreiben, verstanden als eine *„écriture en dehors“* oder *„extraterritorialité“* durch die Verfahren des ‚Einschreibens‘ (*„inscrire“*), der ‚Translation‘ (*„transcrire“*) und des ‚Niederschreibens‘ (*„écrire en creux“*) (ebd.: 48), konstituiert die hybride Identität des Subjekts und bestimmt Subjekt, Kultur und Schreiben als Passagen in der permanenten Diaspora: *„[...] je ne suis en fait qu'une des femmes de cette multitude-là [...] Simplement une migrante. La plus belle dénomination je crois, en culture islamique“* (ebd.: 48). Das Schreiben ist damit der unaufhörliche Zustand einer Identität der erlebten, gelebten, praktizierten und akzeptierten *„altérité“* (ebd.: 55), eines *„métissage inévitable“* (ebd.: 56), woraus jegliche Kreativität entspringt.

LITERATURVERZEICHNIS

- Althusser, Louis (1970/²1976): *Idéologie et appareils idéologiques d'État*. (Notes pour une recherche). In: ders.: *Positions* (1964-1975). Paris: Les Éditions sociales, S. 67-125.
- Ben Jelloun, Tahar (1984/²1997): *Hospitalité Française*. Paris: Seuil.
- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*. London: Routledge.
- Bilden, Helga (1998): *Jenseits des Identitätsdenkens*. Psychologische Konzepte zum Verständnis ‚postmoderner‘ Subjektivitäten. In: *Verhaltenstherapie und psychosoziale Praxis* 30, S. 5-31.

- Borges, Jorge Luis (1989): *Obras Completas*. Buenos Aires: Emecé.
- Chinn, Thomas/Lai, M./Choy, P. (Hg.) (1969): *The History of the Chinese in California: A Syllabus*. San Francisco: Chinese Historical Society of America.
- Clifford, James (1994): *Diasporas*. In: *Cultural Anthropology. Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future* 9 (3), S. 302-338.
- Cohen, Robin (1997/2008): *Global Diasporas. An Introduction*. London/New York: Routledge.
- Connery, Christopher (1994): *Pacific Rim Discourse. The U.S. Global imaginary in the Late Cold War Years*. In: *Boundary. Asia/Pacific as Space of Cultural Production* 2, 21 (1) (Spring), S. 30-56.
- Cumings, Bruce (²1998): *Rimspeak, or, the Discourse of the „Pacific Rim“*. In: Dirlík, A. (Hg.): *What's in a Rim? Perspectives on the Pacific Region Idea*. Boulder: Westview Press, S. 29-47.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix (1972/1973): *Capitalisme et schizophrénie. L'Anti-Œdipe*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Felix (1980): *Capitalisme et schizophrénie. Mille Plateaux*. Paris: Minuit.
- Deleuze, Gilles (1991): *Was ist ein Dispositiv?* In: Ewald, F./Waldenfels, B. (Hg.): *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 153-169.
- Derrida, Jacques (1967): *De la grammatologie*. Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques (1967a): *L'écriture et la différence*. Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques (1972): *La dissémination*. Paris: Seuil.
- Derrida, Jacques (1996): *Le monolinguisme de l'autre ou la prothèse d'origine*. Paris: Galilée.
- Derrida, Jacques (1997): *Adieu à Emmanuel Lévinas*. Paris: Galilée.
- Dirlík, Arif (1999): *Bringing History Back*. In: *Of Diasporas, Hybridities, Places, and Histories. Review of Education/Pedagogy/Cultural Studies* 21 (2), S. 95-131.
- Dirlík, Arif (²1998): *Introduction: Pacific Contradictions*. In: ders. (Hg.): *What's in a Rim? Critical Perspectives on the Pacific Region Idea*. Boulder: Westview Press, S. 3-12.
- Dirlík, Arif (²1998): *The Asian Pacific in Asian-American Perspective*. In: ders. (Hg.): *What's in a Rim? Perspectives on the Pacific Region Idea*. Boulder: Westview Press, S. 283-308.
- Djebbar, Assia (1999): *Ces voix qui m'assiègent*. Paris: Albin Michel.
- Fischer-Lichte, Erika (2004): *Ästhetik des Performativen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Fischer-Lichte, Erika (2005): *Performativität/performativ*. In: ders./Kolesch, D./Warstatt, M. (Hg.): *Metzler Lexikon Theatertheorie*. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 234-242.
- Foucault, Michel (1978/²2000): *Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit*. Berlin: Merve.
- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*. London: Verso.
- Gilroy, Paul (1994): *Diaspora*. In: *Paragraph* 17 (1), S. 207-212.
- Goitein, Shelomo Dov (1973): *Letters of Medieval Jewish Traders*. Princeton: University Press.
- Goitein, Shelomo Dov (1967-1988): *A Mediterranean Society. The Jewish Communities of the Arab World as portrayed in the Documents of the Cairo Geniza*. Vol. 1-6. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Goitein, Shelomo Dov (1999): *Mediterranean Society. An Abridgement in One Volume*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Gómez Peña, Guillermo (1996): *The New World Border. Prophecies, Poems & Loqueras for the End of the Century*. San Francisco: City Lights.
- Gross, Peter (1985): *Bastelmentalität: Ein „postmoderner Schwebzustand“*. In: Schmid, T. (Hg.): *Das pfeifende Schwein*. Berlin: K. Wagenbach, S. 63-84.
- Hall, Stuart (1988/²1996): *New Ethnicities*. In: Baker, H./Diawara, M./Lindborg, R. (Hg.): *Black British Cultural Studies: A Reader*. Chicago: Chicago University Press, S. 163-172.
- Hall, Stuart (1990): *Cultural Identity and Diaspora*. In: Rutherford, J. (Hg.): *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence & Wishart, S. 222-237. Siehe auch: <http://www.lwbooks.co.uk/ReadingRoom/public/IdentityDiaspora.pdf> [27.08.2010].
- Hall, Stuart (1994): *Cultural Identity and Diaspora*. In: Williams, P./Chrisman, L. (Hg.): *Colonial Discourse and post-colonial Theory*. New York: Columbia University Press, S. 392-403.
- Huntington, Samuel (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon and Schuster.
- Huntington, Samuel (2004): *Who are we? The Challenges to American's National Identity*. New York: Simon and Schuster.
- Junge, Matthias (2010): *Die Persönlichkeitstheorie von Talcott Parsons*. In: Jörissen, B./Zirfas, J. (Hg.): *Schlüsselwerke der Identitätsforschung*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften VS, S. 109-121.
- Kant, Immanuel (1796/1983): *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. In: ders.: *Schriften zur Anthropologie Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik*. Bd. 9. Darmstadt: WBG, S. 191-251.

- Keupp, Heiner (1988): *Riskante Chancen. Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation*. Heidelberg: Asanger.
- Keupp, Heiner et al. (1999/⁴2008): *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Khatibi, Abdelkebir (1971/²1979): *La mémoire tatouée*. Paris: Denoël.
- Khatibi, Abdelkebir (1983): *Maghreb Pluriel*. Paris: Denoël.
- Khatibi, Abdelkebir (1983a/²1992): *Amour Bilingue*. Casablanca: Ediff.
- Khatibi, Abdelkebir/Hassoun, Jacques (1985): *Le même livre*. Paris: Editions de l'éclat.
- Khatibi, Abdelkebir (1987): *Figures de l'étranger dans la littérature française*. Paris: Denoël.
- Khatibi, Abdelkebir (1993): *Penser le Maghreb*. Rabat: SEMR.
- Krämer, Sybille/Stahlhut, Marco (2001): Das ‚Performative‘ als Thema der Sprach- und Kulturphilosophie. In: *Paragrana* 10 (1), S. 35-64.
- Lévinas, Emmanuel (1961/2008): *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. La Haye: M. Nijhoff/Kluwer Academic.
- Lévinas, Emmanuel (1984): *À l'heure des nations*. Paris: Minuit.
- Lipsitz, George (2001): *American Studies in a Moment of Danger*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Luckmann, Thomas (1980): Persönliche Identität als evolutionäres und historisches Problem, in: *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn, S. 123-141.
- Marienstras, Richard (1989): On the notion of diaspora. In: Gérard, Ch.: *Peoples in the Ages of National State*. London: Pluto Press.
- Memmi, Albert (2000): *Le nomade immobile*. Paris: Arléa.
- Nünning, Ansgar (2008): *Metzler Lexikon Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Ong, Aihwa (1997): Chinese Modernities: Narratives of Nation and of Capitalism. In: Ong, A./Nonini, D. M. (Hg.): *Ungrounded Empires. The Cultural Politics of Modern Chinese Transnationalism*. New York: Routledge, S. 171-202.
- Ong, Aihwa (2003): Cyberpublics and Diaspora Politics among Transnational Chinese. In: *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies* 5 (1), S. 82-100.
- Palumbo-Lui, David (1999): *Asian/American. History Crossing of the Racial Frontier*. Stanford: Stanford UP.
- Pan, Lynn (1994): *Sons of the Yellow Emperor. A History of the Chinese Diaspora*. New York: Kodansha International.
- Reckwitz, Andreas (2001): Der Identitätsdiskurs. Zum Bedeutungswandel einer sozialwissenschaftlichen Semantik. In: Rammer, W. (Hg.): *Kollektive Identitäten*

- und kulturelle Innovationen. *Ethnologische, soziologische und historische Studien*. Leipzig: Universitätsverlag, S. 21-38.
- Reckwitz, Andreas (2006): Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne. Weilerswist: Velbrück.
- Safran, William. (1991): Diasporas on Modern Societies. Myths of Homeland and Return. In: *Diaspora* 1 (1). S. 83-89.
- Saurwein, Karl-Heinz (1999): Einleitung: Die Konstruktion kollektiver Identitäten und die Realität der Konstruktion. In: ders./Gerhart, W. (Hg.): *Gebrochene Identitäten. Zur Kontroverse um kollektive Identitäten in Deutschland, Israel, Südafrika, Europa und im Identitätskampf der Kulturen*. Opladen: Leske+Budrich, S. 9-28.
- Sökefeld, Martin (2006): Mobilizing in transnational space: a social movement approach to the formation of diaspora. In: *Global Networks* 6 (3), S. 265-284.
- Takaki, Ronald (²1998): *Strangers from a Different Shore. A History of Asian American*. Boston: Little, Brown and Company.
- Tölölyan, Khachig (1991): The Nation-State and its Others: In Lieu of a Preface. In: *Diaspora* 1 (1), S. 3-7.
- Tölölyan, Khachig (1996): Rethinking Diaspora(s). Stateless Power in the Transnational Moment. In: *Diaspora* 5 (1), S. 3-36.
- Toro, Alfonso de (1999): La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización. ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano? In: ders./Toro, F. de (Hg.): *El debate de la postcolonialidad en Latinoamérica. Una postmodernidad periférica o cambio de paradigma en el pensamiento latinoamericano*. Frankfurt am Main: Vervuert, S. 31-77.
- Toro, Alfonso de (1999a): Die postmoderne ‚neue Autobiographie‘ oder die Unmöglichkeit einer Ich-Geschichte am Beispiel von Robbe-Grilletts ‚Le miroir qui revient‘ und Doubrovskys ‚Livre brisé‘. In: Groß, S./Schönberger, A. (Hg.): *Dulce et decorum est philologiam colere: Festschrift für Dieter Briesemeister zu seinem 65. Geburtstag*. Berlin: Domus Ed. Europaea, S. 1407-1443.
- Toro, Alfonso de (2002): Jenseits von Postmoderne und Postkolonialität. Materialien zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialem Wissenschaftskonzept. In: Hamann, C./Sieber, C. (Hg.): *Räume der Hybridität. Zur Aktualität postkolonialer Konzepte*. Hildesheim/Zürich/New York: Olms, S. 15-52.

- Toro, Alfonso de (2004): Hacia una teoría de la cultura de la ‚hibridez‘ como sistema científico transrelacional, ‚transversal‘ y ‚transmedial‘. In: *Estudios Literarios & Estudios Culturales*. Nuevo Texto Crítico 25/26, S. 275-329.
- Toro, Alfonso de (2006): Globalization – New Hybridities – Transidentities – Transnations: Recognition – Difference. In: ders./Heidemann, F. (Hg.): *New Hybridities*. Hildesheim/Zürich/New York: Olms, S. 19-38.
- Toro, Alfonso de (2009/2011): *Epistémologies Le ‚Maghreb‘. Hybridité – Transculturalité – Transmédialité – Transtextualité – Corps – Globalisation – Diasporisation*. Paris: L’Harmattan.
- Toro, Alfonso de (2013): Performativ-hybride Diasporas. In: Mehlhorn, G./Trepte, H./Jurasz, A./Rytel-Schwarz, D. (Hg.): *Alteritäten: Literatur, Kultur, Sprache*. Hildesheim/Zürich/New York: Olms, S. 78-99.
- Toro, Alfonso de (2014): On the politics of hospitality and belongin in Europe: The case of Germany. When integration goes wrong. In: *European Forum/Center for German Studies. Working Papers 128*.
- Toro, Fernando de (1999): Exploration on Post-Theory: New Times. In: ders. (Hg.): *Exploration on Post-Theory: Toward a Third Space*. Frankfurt am Main: Vervuert, S. 9-24.
- Vaassen, Bernd (1996): Die narrative Gestalt(ung) der Wirklichkeit. Grundlinien einer postmodern orientierten Epistemologie der Sozialwissenschaften. Braunschweig/Wiesbaden: Vieweg.
- Vergès, Françoise (2003): Writing on Water: Peripheries, Flows, Capital, and Struggles in the Indian Ocean. In: *Position II (1)*, S. 241-257.
- Waltraut Kokot (2002): Diaspora und transnationale Verflechtungen. In: Hauser-Schäublin, B. (Hg.): *Ethnologie der Globalisierung: Perspektiven kultureller Verflechtungen*. Berlin, S. 95-100; und (2004): *Diaspora, identity and religion: new directions in theory and research*. London: Routledge.
- Wells, Paul (2009): <http://larevuereformee.net/articlerr/n250/dieu-une-hospitalite-inconditionnelle> [06.03.2012].
- Welsch, Wolfgang (1987): *Unsere Postmoderne Moderne*. Berlin: Akademie Verlag.
- Welsch, Wolfgang (1990/1998): Identität im Übergang. Philosophische Überlegungen in Kunst, Psychiatrie und Gesellschaft. In: ders.: *Ästhetisches Denken*. Stuttgart: Reclam, S. 168-200.
- Welsch, Wolfgang (1991): Subjektsein heute. Überlegungen zur Transformation des Subjekts. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie 39 (4)*, S. 347-365.
- Welsch, Wolfgang (1999): Die Kunst, mit Unsicherheit zu leben. <http://www2.uni-jena.de/welsch> [14.05.2011].
- Wieviorka, Michel (2001): *La différence*. Paris: Balland.

- Wong, Kent (1994): Building an Asian Pacific Labor Allianc: A New Chapter in Our History. In: Aguilar- San Juan, K. (Hg.): *The State of America. Activism and Resistance in the 1990s*. Boston: South End Press, S. 335- 350.

4. Das Fremde in Kunst und Kulturtheorie