

- Welsch, Wolfgang (1991): »Subjektsein heute – Überlegungen zur Transformation des Subjekts«. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39/4, 347-365.
- Welsch, Wolfgang (1992): »Transkulturalität – Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen«. In: *Information Philosophie* 2, 5-20.
- Welsch, Wolfgang (1998): »Strukturwandel der Geisteswissenschaften«. In: Helmut Reinalter/Roland Benedikter (Hg.): *Die Geisteswissenschaften im Spannungsfeld zwischen Moderne und Postmoderne*. Wien, 85-106.
- Welsch, Wolfgang (2005): »Transkulturelle Gesellschaften«. In: Peter Ulrich Merz-Benz/Gerhard Wagner (Hg.): *Kultur in Zeiten der Globalisierung. Neue Aspekte einer soziologischen Kategorie*. Frankfurt a. M., 39-67.
- Welsch, Wolfgang (2006): »Über Besitz und Erwerb von Gemeinsamkeiten«. In: Claudia Bickmann/Hermann-Josef Scheidgen/Tobias Voßhenrich/Markus Wirtz (Hg.): *Tradition und Traditionsbruch zwischen Skepsis und Dogmatik – Interkulturelle philosophische Perspektiven*. Amsterdam/New York, 113-147.
- Welsch, Wolfgang ([1995] 2007): *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*. Frankfurt a. M.
- Whitman, Walt (1985): *Leaves of Grass* [»Song of Myself«, 1855]. New York.
- Wimmer, Franz (1990): *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*. Bd. 1. Wien.
- Zuckmayer, Carl (1978): »Des Teufels General«. In: Ders.: *Werkausgabe in zehn Bänden*. Bd. 8. Frankfurt a. M., 93-231.

Lob des »Nebeneinander«

Zur Kritik kulturalistischer

Mythen bei Kafka und Wittgenstein

DOROTHEE KIMMICH

I. ANGELA MERKEL: »MULTIKULTI IST GESCHEITERT.« ANMERKUNGEN ZU EINER POPULISTISCHEN DEBATTE

»Der Ansatz für Multikulti ist gescheitert, absolut gescheitert!« Mit diesen Worten schließt sich Angela Merkel am 16.10.2010 den Thesen von Horst Seehofer an, der kurz zuvor behauptet hatte: »Wir als Union treten für die deutsche Leitkultur und gegen Multikulti ein – Multikulti ist tot.« Ein Sieben-Punkte-Plan¹ sollte das Konzept Multikulti ablösen und die Vorstellungen einer deutschen Leitkultur präzisieren. Es heißt dort dann entsprechend, man wolle Integration, dies bedeute »ein Miteinander, nicht ein Nebeneinander« auf dem gemeinsamen Fundament der Werteordnung unseres Grundgesetzes und unserer deutschen Leitkultur, die von den christlich-jüdischen Wurzeln und von Christentum, Humanismus und Aufklärung geprägt sei.²

1 7-Punkte-Integrationsplan. Für ein soziales Miteinander und soziale Werte in Deutschland. Beschluss des Parteitags der Christlich-Sozialen Union am 29./30. Oktober 2010 in München (vgl. http://www.csu.de/dateien/partei/beschluesse/101030_leitantrag_integrationsplan.pdf, 16.04.2012).

2 Bayernkurier vom 14. Oktober 2010, dpa 16.10.2010; zitiert nach Focus-Online (<http://www.focus.de/politik/weitere-meldungen/integration-dobri>

Der hier bemühte Begriff der »Leitkultur« stammt aus einer Debatte, die 2000 von dem Politologen Bassam Tibi angestoßen wurde. »Die Werte für die erwünschte Leitkultur müssen der kulturellen Moderne entspringen, und sie heißen: Demokratie, Laizismus, Aufklärung, Menschenrechte und Zivilgesellschaft.« (Tibi 2000: 154) Theo Sommer nahm den Begriff in einem Artikel in der *ZEIT* auf, in dem er die Notwendigkeit einer gewissen Assimilation für gelungene Integration verteidigte. Die eigentliche Konfrontation entwickelte sich allerdings erst, als Friedrich Merz am 25.10. in der *WELT* »Leitkultur« als Gegenbegriff zu Multikulti ins Spiel brachte und so eine Polarisierung zwischen Homogenitätsthese und Pluralismustheorien erreichte. (Sommer 1998; Benda 2000; Sommer 2000) Während Merz ein Deutschland, das sich als Einwanderungsland versteht, nur mit den Gefahren von Desintegration, Heterogenität, Identitäts- und vor allem Werteverlust in Verbindung bringt, ist entsprechend für ihn nur ein ethnisch homogener Staat als positives Leitbild vorstellbar. Die Leitkultur dabei ist nicht abendländisch, nicht europäisch, sondern »deutsch«.

Eine kurze Wiederaufnahme 2005 und 2006 im Zuge der Diskussion über die Mohammed-Karikaturen ersetzt dann den Begriff der deutschen Leitkultur durch den der »europäischen«, wobei er allerdings auch hier dezidiert als Gegenbegriff gegen eine werterelativistische, multikulturelle Gesellschaft angeführt wird. 2010 schließlich wird dann wieder von verschiedenen Seiten explizit eine aktive Integration im Sinne einer Assimilation nicht nur an säkulare Regeln des Zusammenlebens, sondern insbesondere an christliche Werte gefordert. Die von Bassam Tibi ursprünglich angeführte Zivilgesellschaft spielt keine Rolle mehr. (Vgl. dazu kritisch Habermas 2002: 13.) Diese Wiederentdeckung des christlichen Wertekonsens 2010 ist durch die Terroranschläge 9/11 nicht ausreichend zu erklären und auch die dezidierte Wendung gegen die so genannte multikulturelle Gesellschaft im Namen christlicher Lebensformen ist – zumindest – überraschend.

Was also, so fragt man sich erstaunt, bringt die Kanzlerin der Bundesrepublik dazu, zu behaupten, dass »Multikulti« gescheitert sei? Und was genau kann damit gemeint sein angesichts der bundesdeutschen Bevölkerungsstatistik, die beweist, dass ein Ende von »Multikulti«

ndt-csu-verweigerer-deutscher-leitkultur-gehoren-nicht-nach-deutschland_aid_562195.html, 16.04.2012).

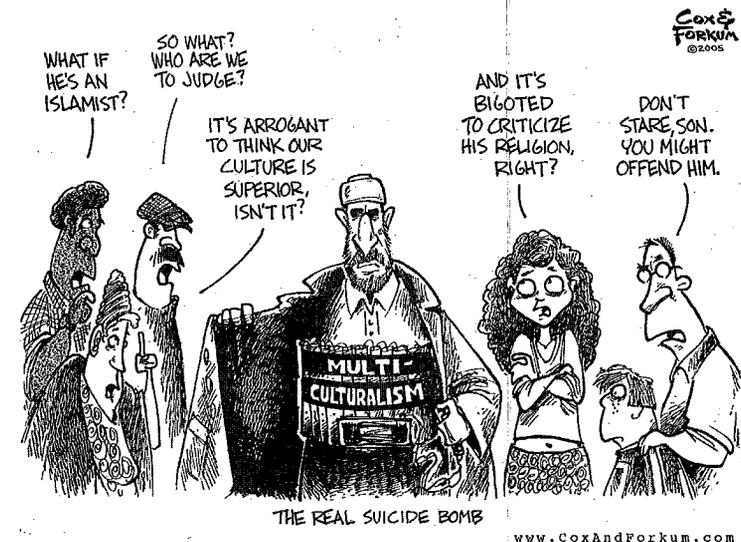
schließlich nicht durch politische Punktepläne im Handstreich durchzusetzen ist?³ Einwanderung ist schließlich kein Vorhaben, sondern Realität. Mittlerweile haben sich der französische Staatspräsident Nicolas Sarkozy (10.2.2011), der englische Premier David Cameron (am 5.2.2011 in München) und auch der Vatikan der multikulti-kritischen Position angeschlossen. Der Kurienkardinal Gianfranco Ravasi warnte vor einer »doppelten Krankheit« in Europa, die einerseits durch eine aggressiv vertretene Identität auch von Christen bedingt sei, andererseits von einem »kulturellen Synkretismus, Oberflächlichkeit, Banalität, Dummheit, mangelnder Moral, Farblosigkeit und einem herrschenden kulturellen Nebel«. »Multikulti« habe zu einem »Duell« um Vormacht geführt, so Ravasi. Die von ihm geforderte »Interkulturalität« verglich er dagegen mit einem »Duett«, bei dem zwei starke, aber unterschiedliche Identitäten »sich nicht einander angleichen, sondern in einen Dialog treten«⁴. Auch Russlands Präsident Medwedew mischte sich in die Debatte ein, allerdings mit einem anderen Tenor. Während Angela Merkel, David Cameron und Nicolas Sarkozy das Scheitern des Integrationsmodells in ihren Ländern eingestehen mussten, »stellte Medwedew bei einer Sitzung des Staatsrats in Ufa (Teilrepublik Baschkirien) fest, dass es sich Russland zu einfach machen würde, wenn es auf die multikulturelle Vielfalt verzichtet. Die einmalige Erfahrung des Zusammenlebens und der gemeinsamen Entwicklung verschiedener Ethnien und Kulturen müsse erhalten bleiben.«⁵

Bei genauerer Lektüre der verschiedenen, in schneller Folge von den wichtigsten Staatschefs (West-)Europas abgegebenen Statements

- 3 »Das Statistische Bundesamt zählt zur Bevölkerung mit Migrationshintergrund 7,3 Mio. Ausländer und 8 Mio. Deutsche, also insgesamt 15,3 Mio. Menschen. Dies sind 18,6 % der Bevölkerung. [...] In einigen Großstädten ist ihr Bevölkerungsanteil heute schon beträchtlich[...]. In Stuttgart haben 38,9 % der Einwohner einen Migrationshintergrund, in Frankfurt/Main 37,6 %, in Nürnberg 36,1 %. Bei den unter 5-jährigen liegt der Anteil der Personen mit Migrationshintergrund in sechs Städten über 60 %.« (Migration-Info.de, Ein Projekt des Netzwerks Migration in Europa und der Bundeszentrale für politische Bildung: http://www.migration-info.de/mub_artikel.php?id=070507, 16.04.2012)
- 4 <http://www.domradio.de/aktuell/71375/interkulturelles-duett.html>, 16.04.2012.
- 5 <http://de.rian.ru/russia/20110214/258334427.html>, 16.04.2012.

stellt sich heraus, dass die zunächst ganz allgemein wirkende Ablehnung des Multikulturalismus hauptsächlich auf islamische Einwanderer zielt; wobei unterstellt wird, dass eine mangelnde Integration von Einwanderern aus islamischen Ländern zu sozialen, zu politischen und zu »kulturellen« Problemen führen würde. Präziser ausgedrückt: Multikulturalismus wird letztlich für den Islamismus und sogar für die entsprechenden kriminellen Aktivitäten in den europäischen Ländern verantwortlich gemacht. Daher ist es auch nicht erstaunlich, dass der ehemalige spanische Präsident José Maria Aznar ebenfalls gegen »Multikulti« polemisiert, damit aber nicht die Lebensbedingungen der spanischen Arbeitsmigranten in anderen europäischen Ländern meint, sondern vielmehr die muslimischen Einwanderer in Spanien. Auch hier spielen die angeblichen Wertedifferenzen zwischen Islam und Christentum eine zentrale Rolle.⁶

6 »Multicultural policies in Europe have largely failed, former Spanish prime minister Jose Maria Aznar said Thursday on the one-year anniversary of riots by ethnic minorities in France. »I believe that multiculturalism is a big failure,« Aznar said, speaking at Georgetown University. »I'm against the idea of multiculturalism. Multiculturalism divides our societies, debilitates our societies, multiculturalism does not produce tolerance, nor integration.« »And this is one of the reasons of the great failures in several European societies at this moment.« Aznar, a pro-US conservative who led Spain from 1996 to 2004, emphasized that laws must be administered equally toward everyone. »This is the best way to integrate societies and to promote integration. To accept different laws, depending on the origin ethnic or the religion is a very serious mistake in our society,« he said, speaking in English. »For me, to establish different laws is absolutely unacceptable in a free society. This is one of the reasons (that) multiculturalism is a very, very serious failure in Europe.« (The Tocqueville Connection: *Multiculturalism »a big failure«: Spain's ex-prime minister Aznar*. Washington, 26.10.2006 (AFP), <http://www.adetocqueville.com>, 27.10.2006)



Die Debatte wurde 2010 in Deutschland noch zusätzlich durch Thilo Sarrazin und seinen Feldzug gegen den genetisch bedingten Mangel an Intelligenz der türkischen und arabischen Einwanderer angeheizt.⁷ Besonders die These, dass Deutschland durch die einwandernde Bevölkerung statistisch gesehen »dümmer« würde, provozierte eine Vielzahl von Protesten und Gegenargumenten. Nicht nur Bevölkerungsstatistiker und Einwanderungsspezialisten, auch Humangenetiker und Psychologen haben ausführlich und ohne Einschränkungen darauf hingewiesen, dass Sarrazins Thesen, die einen Zusammenhang zwischen Genetik und Intelligenz behaupten, wissenschaftlicher Überprüfung nicht standhielten, dass er die zitierten Datensätze nicht nur falsch interpretiert, sondern sogar falsch gelesen und ausgewertet habe. Die Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen unterschiedlicher Disziplinen sind sich einig, dass es sich bei den angeführten Belegen um pseudowissenschaftliche, zum Teil rassistisch fundierte Thesen handelt, die mit dem angeführten Material an keiner Stelle bewiesen werden könnten.⁸

7 Sarrazin 2010. Im April 2011 waren 1,3 Mio Exemplare verkauft.

8 Vgl. etwa Bellers 2010; Deutschlandstiftung Integration 2010; Foroutan 2010; Schwarz 2010; Bahners 2011; Sezgin 2011.

Dabei muss festgehalten werden, dass Sarrazins Thesen keineswegs grundsätzlich gegen Zuwanderung gerichtet sind, sondern sich ganz dezidiert und fast ausschließlich gegen »Türken und Araber« richten, also im Grunde antiislamische Vorurteile reproduzieren und variieren.⁹ Integrationsunfähigkeit soll hier biologisch und statistisch, nicht etwa kulturtheoretisch oder religionsgeschichtlich begründet werden. Jedenfalls gelten auch hier die Differenzen als unüberwindbar, eine Integration als nicht möglich und »Multikulti« daher als naive Fehleinschätzung.

Eine ungewöhnliche Stimme im Abgesang auf den Multikulturalismus ist die Berliner Anwältin Seyran Ateş, die mit ihrem Buch *Multikulti-Irrtum* (2007) nicht auf die Bedrohung der deutschen Gesellschaft durch den Islam zielt, sondern vielmehr eine gewisse Naivität anprangert, die multikulturellen Konzepten anhafte. Dort würden die konservativen, restriktiven, ja grausamen und kriminellen Praktiken bestimmter islamischer Kreise, aber auch der alltäglichen und vor allem familiären Strukturen in Deutschland unterschätzt und vor allem die Stellung der Frauen in türkischen und arabischen Kreisen schön geredet. Die Kritik richtet sich zugleich gegen einen unaufgeklärten Islam und eine naive Einwanderungspolitik ebenso wie gegen eine latente und zum Teil auch offene Frauenfeindlichkeit, die *beide* charakterisiere. Für die naiven Positionen, so Ateş, zeichnen vor allem »linke« politische Gruppierungen verantwortlich. (Ateş 2007)

Die Kritik am Multikulturalismus vereinigt also konservative Staatschefs, den Vatikan, ein ehemaliges SPD-Mitglied und eine türkische Frauenrechtlerin. Die Zuordnung zu einem politischen Lager fällt nicht leicht, kann jedenfalls nicht trennscharf vorgenommen werden. Dies liegt offenbar daran, dass es nur auf den ersten Blick um Zuwanderung und »Multikulti« im Allgemeinen geht; auf den zweiten Blick

9 Sogar die Behauptung einer weiteren Zuwanderung aus der Türkei lässt sich statistisch gesehen nicht belegen; seit 2008 hat sich im Gegenteil der Trend umgekehrt und die Rückwanderungszahlen in die Türkei sind höher als die der Zuwanderer. Nach Angaben des Statistischen Bundesamts »zogen 2009 zwar 30 000 Menschen aus der Türkei in die Bundesrepublik, zugleich verließen aber 40 000 das Land in Richtung Ankara. Der langjährige Trend der Zuwanderung aus der Türkei hat sich damit eindeutig umgekehrt.« (Süddeutsche Zeitung vom 27.05.2010; <http://archiv.sueddeutsche.de/b5v38p/3367113/Tuerken-wandern-ab.html>, 16.04.2012)

sich dahinter aber eine kulturalistisch motivierte Wertedebatte verbirgt. »Die deutsche Leitkultur« wird schließlich an keiner Stelle gegen Internationalisierung oder gar den vielgerühmten »Kosmopolitismus« verteidigt, sondern es geht um einen im eigenen Land ausgetragenen »Clash of Civilizations«. Ganz offensichtlich wird ein komplexes gesellschaftliches, politisches, soziales Konfliktpotential mit dem Konzept eines Kultur- und damit einhergehenden Wertekonflikts erklärt. Wir erleben die Variation eines Kulturkonfliktmodells, wie es in den USA bereits vor 15 Jahren vorgedacht und formuliert wurde.

II. SAMUEL HUNTINGTON: »MULTIKULTI« IST TOT, ES LEBE DER »CLASH«. ANMERKUNGEN ZU EINER POLITISCHEN UND KULTURTHEORETISCHEN DEBATTE

Die Frage, inwiefern Kulturkonflikte überhaupt alle kulturell bedingt sind, wird nicht immer wirklich gestellt. Die Vorstellung eines Kulturkonflikts bleibt diffus, aber trotzdem selbstverständlich. Ich behaupte, dass dies wesentlich an einem Konzept von kultureller Identität liegt, dem ein mythisches Modell zugrunde liegt. Die Auseinandersetzung mit solchen modernen Mythen findet sich in der modernen Kulturkritik, aber auch – und zwar viel häufiger als meist angenommen – in der Literatur. Im dritten und vierten Teil dieser Ausführungen werde ich darauf noch ausführlicher eingehen. Zunächst wird es um die »mythischen« Grundlagen moderner Kulturkonzepte gehen.

»In the post-Cold War world, the most important distinctions among peoples are not ideological, political or economic. They are cultural« (Huntington 1996: 21). So beginnt eines der politisch folgenreichsten Bücher zum kulturellen Konflikt. Samuel P. Huntington beschreibt und analysiert den *Clash of Civilizations* als den Beginn einer neuen Ära, als »Remaking of World Order«. Kulturelle Konflikte, so Huntington, entstehen auf verschiedenen Feldern: Religion, Sprache, Werte und Institutionen. Dabei handele es sich um genuin kulturelle Konflikte, weil sie zunächst symbolisch generiert und kommuniziert

werden.¹⁰ Das ist eine These, die offenbar von vielen geteilt wird und doch kaum hinterfragt ist.

Die politischen Äußerungen zu dem, was so genannte kulturelle Konflikte sind, was sie auslöst, wie ihnen zu begegnen sei, markieren keineswegs einen Nebenschauplatz der politischen Debatte. Sie mobilisieren – wie etwa das Beispiel Sarrazin zeigt – ein großes Debattenpotential, ein riesiges Medienecho, viel Geld und vor allem große Emotionen. Die kulturtheoretische Fragestellung, die sich damit verbindet, ist also eine dringliche.

Konzepten wie »Multikulturalismus« wird Naivität vorgeworfen, weil das Konfliktpotential multikultureller Gesellschaften unterschätzt werde. Das ist tatsächlich nicht von der Hand zu weisen, andererseits ist damit aber nicht schon geklärt, dass die entsprechenden Konflikte gelöst wären, gäbe es keine multiethnischen und multireligiösen Gesellschaften mehr bzw. nur noch einen christlich-sozialen Wertekonsens. Es bleibt die Frage, ob es den neueren Theorien mittlerweile gelungen ist, multiethnische, multilinguale und multireligiöse Konfliktlagen besser einzuschätzen und ihre Gefahren bzw. ihre Potentiale besser zu beschreiben. Die Ablehnung des Multikulturalismus muss also beantwortet werden, allerdings nicht mit einem kulturalistischen Konzept wie dem der »Leitkultur«. In beiden Fällen, so scheint es, liegen den jeweiligen Kulturbegriffen problematische Annahmen zugrunde. Diese sollen hier zunächst kurz dargestellt werden. In einem weiteren Schritt wird dann ein Vorschlag gemacht, der auf eine andere Begriffskonzeption zielt.

Zu Beginn des 21. Jahrhunderts ist das Konfliktpotential in Gesellschaften aufgrund zunehmender Heterogenität kultureller, materieller und sozialer Zusammensetzungen durch Migration, Flucht und soziale

10 Huntington wählt in seiner rhetorisch ebenso brillanten wie demagogischen Einleitung nicht die politische Alltagssprache oder den Streit der Religionen als Beispiel für diese Thesen, sondern die Sprache der Symbole, speziell der Flaggen – Moskau 1992, als an die Stelle der Leninbüste die neue Flagge über ein Treffen russischer und amerikanischer Wissenschaftler/innen wacht; Sarajewo 1994, als Demonstranten die Saudische und die Türkische Flagge schwingen, um ihre Zugehörigkeit zur islamischen Welt zu signalisieren; Los Angeles 1994, wo Demonstranten mit mexikanischen Flaggen gegen ein Immigrationsgesetz protestieren (vgl. Huntington 1996).

Ausdifferenzierung tatsächlich auf ein Vielfaches angestiegen. Allerdings ist nicht gesagt, dass eine auf Homogenität zielende Ausdifferenzierung dieser Komplexität irgendeinen dieser Konflikte lösen würde. Vielmehr ist die Frage, wie die Modelle zur Konfliktlösung aussehen müssten. Wird es um Konfrontation, um die Option des »Entweder-Oder«, um »Zwangsalternativen« (Koselleck 1986: 297) zwischen so genannter »Identität« und als solcher identifizierter »Alterität«, um die Differenz »Eigen und Fremd« gehen? Soll es um Handeln im Horizont von strengen Alternativen oder vielmehr um eine Reflexion auf vielfältige Optionen gehen (Assmann/Assmann 1990: 26)? Gibt es ein Verhandeln im Bereich des »Sowohl als Auch«, eine Philosophie der Ähnlichkeiten statt ein Denken in Differenzen?

Während sowohl die Interkulturalitätsforschung als auch die Post Colonial Studies der 1990er Jahre noch mit einem eher totalisierenden, homogenisierenden Konzept von Kultur arbeiteten, lassen sich die gegenwärtigen Prozesse, die ebenso kommunikativ wie kritisch sind, vor diesem Horizont eines »sozialen Totalphänomens« (Marcel Mauss), nicht mehr abbilden (vgl. Brumlik 1999). Dies charakterisiert die Ansätze der Transkulturalitätsforschung.¹¹ Während die Interkulturalitätsforschung Kulturen als »Inseln oder Sphären« (Welsch 1999: 96) begreift, in denen es lediglich an den kulturellen Außengrenzen zu Austauschprozessen kommt, postuliert das Konzept der Transkulturalität eine Öffnung, grundsätzlich positive Dynamisierung und vielfältige wechselseitige Durchdringung der Kulturen.

Hier scheint allerdings auch das Unbehagen gegenüber den verschiedenen Ansätzen der Transkulturalität zu liegen: Sie unterstellen ein per se eher unproblematisches Zusammenleben zwischen den Kulturen. Dies ist ebenso ungenau wie die Vorstellung von Konflikten per se, die im Grunde auf rassistischen Annahmen beruht. Weder die naive Annahme einer »Gleichheit« aller Menschen jenseits gewisser kultureller Varianten noch die rassistische Vorstellung unüberwindlicher, biologischer Differenzen diesseits aller kulturellen Affinitäten kann als Grundlage transkultureller Theoriebildung dienen. Weder die humanistische Annahme einer ursprünglichen Identität alles Menschlichen noch die eugenische Vorstellung einer irreduziblen und radikalen Ausdifferenzierung von Rassen, Arten und Typen führt zu einem Konzept

11 Vgl. Ortiz 1973, Pratt 1992 sowie die Arbeiten von Wolfgang Welsch, Ulrich Beck und Ulf Hannerz zum Thema Transkulturalität.

des Transkulturellen. Weder »Identität« noch »Differenz« können hier als anthropologische und kulturelle Muster sinnvoll angewendet werden. Daher gilt es über verschiedene Formen symbolisch und praktisch vermittelter Ähnlichkeit und nicht über Identität, das heißt über graduelle statt über grundsätzliche Abgrenzung nachzudenken.

III. FRANZ KAFKA: PLÄDOYER FÜR EIN GELUNGENES NEBENEINANDER. ANMERKUNGEN ZU EINER DEBATTE ÜBER DIE RÄNDER DER WELT

Dieses Nachdenken soll hier nicht nur im Modus kulturtheoretischer Methodendiskussion vorgenommen werden, sondern auch im Medium der Literatur. Literarische Texte spielen eine prominente Rolle in der kulturkritischen Debatte der klassischen Moderne. Kulturkonzepte und ihre Kritik finden sich narrativ repräsentiert in vielen literarischen Texten wieder; insbesondere da seit Beginn des 20. Jahrhunderts die Begegnung mit dem Fremden, die Erforschung des nicht ganz so Fremden und vor allem das Staunen über das Fremde im Eigenen zu einem der großen Themenkomplexe literarischer Reflexion wird. Moderne Literatur konstituiert sich im ambigen Modus einer Aneignung des Fremden und der Verfremdung des Eigenen und ist daher ein Feld der kulturtheoretischen Reflexion, das angemessen berücksichtigt werden muss.

Zudem ist das Feld der Literatur seit jeher – und nicht nur in der Moderne – eines, auf dem Konflikte nicht nur dargestellt, sondern auch kommuniziert, kritisiert, ausagiert und operationalisiert werden. Literarische Texte erproben Modelle von Konflikten und experimentieren mit Lösungen bzw. deren Scheitern. Daher finden sich auch eine Anzahl von wichtigen Kulturkonfliktsnarrativen, die sich grob in zwei Typen einteilen lassen. Mythische Narrative auf der einen Seite beruhen auf der Spannung zwischen den beiden Polen von Ordnung und Chaos. Kulturgründung erfolgt im Konflikt und unter dem Aspekt der Abgrenzung von Ordnung und Unordnung bzw. Ordnungsverlust, Neuordnung oder utopischer Hoffnung auf eine bessere Ordnung. Grundlage und Rahmen bilden nicht eine historische, sondern eine metaphysische Orientierung. Die jeweils »andere Kultur« ist im mythischen

schon Narrativ nicht Gegenkultur, sondern Unkultur schlechthin. Die Differenz ist total und unüberbrückbar.¹²

Einen anderen Typus von narrativen »Kulturkonflikt-Theorien« scheint man dort anzutreffen, wo sich die Hauptargumentation auf topische Modelle des kulturellen Raums bezieht. Man könnte in diesem Zusammenhang u-topische und topische Modelle im Hinblick auf ihre Konflikttheorien unterscheiden: In den »topischen« Modellen geht es häufiger um Formen der Verständigung, des Aushandelns, um die Vorstellung der Annäherung statt der vollkommenen Assimilation, es geht um Mischung statt um Homogenität. Grenzziehungen und eindeutige Abgrenzungen werden in Frage gestellt. Der Epikureische »Garten« etwa gilt in der europäischen Geistesgeschichte als das Modell einer Gesellschaft, die Geschlechterdifferenz und soziale Unterschiede suspendiert mit dem Ziel einer Eudaimonia für alle. Der Aufklärer Christoph Martin Wieland greift mit seinen *Gesprächen im Elysium* (1795) die antike Tradition der Totengespräche wieder auf und entwirft darin eine kommunikative Ethik des produktiven Missverständnisses im Kulturkonflikt zwischen Christen und Heiden.

Der Fremde ist in diesen Modellen nicht der Barbar, der aus der Unkultur »jenseits« der Grenze stammt, sondern »der Fremde ist derjenige, der heute kommt und morgen bleibt« (Simmel 1992: 764). Hier kann es keinen »clash« geben, wohl aber Konflikte. Georg Simmel entwickelt um 1900 die Idee eines individuellen und sozialen »Niemandlandes«, das als neutraler Ort der kulturellen Aushandlung dienen soll: Eine »Sphäre von gegen andere geübten Reserven« (Simmel 1995: 217). Niemandländer sind nach Simmel Räume, in denen sich gut verhandeln lässt.

»Unter den vielen Fällen, in denen sich die Maxime: tu' mir nichts, ich tu dir auch nichts – das Benehmen bestimmt, gibt es keinen reineren und anschaulicheren als den des wüsten Gebiets, das eine Gruppe um sich legt; hier hat sich das Prinzip völlig in die Raumform hineinverkörpert.« (Simmel 1995: 215)

So wird schon auf den ersten Blick in die Literaturgeschichte deutlich, dass sich die Leitlinien des CSU-Programms eher an einem mythischen Diskurs im Sinne einer Dichotomisierung von Ordnung und Unordnung bzw. besserer Ordnung orientieren und nicht an dem Modell

12 Zu Märtyrerfiguren vgl. z.B. Weigel 2007.

des »Nebeneinander«. Dazu gehört eine metaphysisch und utopisch grundierte Vorstellung, die besagt, man solle auch und gerade in einer modernen Welt »nicht nebeneinander, sondern miteinander leben«. Hier stellt sich nun aber im Lichte der anderen angeführten, der »topischen« Modelle, die zentrale Frage: Warum denn? Warum muss man »miteinander« leben, in welcher Weise kann man überhaupt miteinander leben und in welchen Bereichen sollte man das lieber nicht tun?

»Miteinander« erfüllt offenbar die rhetorische Funktion, utopische Sicherheit und metaphysische Gemeinschaft zu suggerieren, während »Nebeneinander« Anonymität und Gefährdung assoziieren. Die ideellen und ideologischen Grundlagen dieser Suggestion gilt es kurz zu überprüfen. Zunächst soll also noch auf die Frage eingegangen werden, woher die Vorstellungen des »Miteinander« eine solche Attraktivität beziehen und aus welchem diskursiven Umfeld sie stammen bzw. welche Wertevorstellungen sie aufrufen.

Es handelt sich dabei letztlich um eine hinreichend bekannte Verwechslung von »Gesellschaft« und »Gemeinschaft«. Die Unterscheidung geht auf Ferdinand Tönnies zurück, wird aber vor allem von Helmut Plessner 1924 in seinem Essay »Grenzen der Gemeinschaft« aufgegriffen. Gemeinschaft gründet, nach Plessner, auf Emotionen, Nähe, Authentizität in der Rede und persönliche Offenheit. Für Plessner haben diese Werte und Einstellungen nur einen Sinn – und auch dort nur eingeschränkt – im Bereich des Privaten und Intimen. Gesellschaftliches Leben dagegen ist charakterisiert durch ein kluges Management von Nähe und Distanz, von Rollenspielen und Maskenträgern. Diese Praktiken dienen dem Schutz der Privatsphäre und der intimen Gefühle. In keinem Fall darf das Modell des familiären, emotionalen und privaten Zusammenlebens auf den Staat und seine Funktionen übertragen werden. Dies bedeutet für Plessner notwendigerweise einen diktatorischen Eingriff in die individuelle Lebenswelt. Alle Forderungen, die in diese Richtung weisen, identifiziert er mit sozialem Radikalismus.

»Die Sphäre des Zusammenlebens der Menschen ist an Möglichkeiten unendlich vielfältiger als die von ihr ausgeschlossenen Sphären bluthafter oder geisthafter Bindung« (Plessner 1981: 79). Der Verhaltenskodex, den man von unterschiedlichen Mitgliedern einer Gesellschaft fordern kann, darf also keineswegs intime Bekenntnisse oder emotionale Vorlieben, auch keine religiösen oder ästhetischen Präfe-

renzen betreffen: Plessners Frage nach einem angemessenen Verhalten betrifft nur die Sphäre *jenseits* der Gemeinschaft. Dort gilt es, »bei einem Maximum an Ehrlichkeit und Aufrichtigkeit ein Minimum an Sicherheit vor dem ironischen Zerstörerblick, bei einem Maximum an seelischem Beziehungsreichtum zwischen den Menschen ein Maximum an gegenseitigem Schutz voreinander« zu erreichen (ebd.). Es geht um eine diffizile Balance zwischen Nähe und Distanz, die eine ständige, kontinuierliche, pragmatische und vor allem wertfreie Aus Handlungspraxis bzw. die entsprechenden gesellschaftlichen Institutionen verlangt. Die Forderung des »Miteinander«, wie sie im CSU-Programm enthalten ist, würde nach Plessner in den Bereich der unzulässigen Übertragung von Werten aus der Sphäre des Gemeinschaftlichen in die des Gesellschaftlichen fallen und dem Verdacht einer politischen Radikalisierung von moralischen Ansprüchen anheimfallen.

Mit gleicher Schärfe, aber metaphorisch größerer Dichte hat Franz Kafka sieben Jahre vor Plessners Ausführungen den Prozess von Radikalisierung beschrieben, der eintritt, wenn Gemeinschaft und Gesellschaft verwechselt werden. Kafka hat dabei nicht nur skizziert, wie die Radikalisierung einer »Volksgemeinschaft« vonstatten geht, sondern auch noch die Rolle der diktatorischen Führung, die in diesem Prozess zusätzlich ausgebildet wird, vorgeführt. »Beim Bau der chinesischen Mauer« ist ein Text, der 1917 entworfen, aber erst 1931 aus dem Nachlass publiziert wurde. Dabei wird die Geschichte eines mehr oder weniger gescheiterten Bauprojekts aus der Perspektive eines leitenden Ingenieurs erzählt.

Die Mauer wird angeblich gebaut, um das chinesische Volk vor den Angriffen der nomadisierenden »Nordvölker« zu schützen. Es geht um Verfahren von Inklusion und Exklusion, um die Frage nach einem ethnisch und kulturell »homogenen« Volk, das »die Anderen« im Prozess der Exklusion als die Barbaren identifiziert, sich selbst dadurch als Gemeinschaft stiftet und am Ende einer Blut- und Bodenideologie anhängt. Im Prozess der Selbstsetzung wird diese nachträgliche Selbstidentifikation aber dann zwingend als »Grund« der Zusammengehörigkeit, als »Ursprung« der Gemeinschaft umgedeutet, die Kausalverhältnisse sind damit umgedreht.

So beobachtet der Leser die Entstehung eines »modernen Mythos« vom Volk als großer Familie (vgl. Barthes 2002; v.a. das Kapitel zu »La Grande famille«, S. 806-808). Jenseits dieser Familie lauert Gefahr durch Verrohung der Sitten, Irrglaube, Blasphemie und letztlich

Tod. Dem muss man durch entsprechend aggressives Verhalten zuvor kommen. Die Grenzen werden nicht nur undurchlässig, sondern sogar wehrhaft. Die Mauer, der Bau eines Exklusionswalls, wird dabei entsprechend selbst zum Anlass von kriegerischen Auseinandersetzungen, die es so vorher gar nicht gab, da es sich um eine »öde« Landschaft handelte, in der man sich nach Belieben aus dem Weg gehen konnte.

»Die chinesische Mauer ist an ihrer nördlichsten Stelle beendet worden« (Kafka 1993: 337) – mit diesen Worten setzt der Text ein, um auf den folgenden Seiten nichts anderes zu tun als genau dies zu widerlegen, das heißt die Vollendung der Mauer als ein vollkommen unmögliches Projekt vorzustellen (vgl. dazu Oberlin 2006). Zumal die »Nordvölker«, die von der Mauer abgehalten werden sollten, nun im Gegenteil von ihr geradezu angezogen, erst zum Feind werden und dabei immer schneller reagieren als die Bauarbeiter und Ingenieure.

»Diese in öder Gegend verlassen stehenden Mauerteile können immer wieder leicht von den Nomaden zerstört werden, zumal diese damals, geängstigt durch den Mauerbau, mit unbegreiflicher Schnelligkeit wie Heuschrecken ihre Wohnsitze wechselten und deshalb vielleicht einen besseren Überblick über die Baufortschritte hatten als selbst wir, die Erbauer.« (Kafka 1993: 338f.)

Die lückenhafte Mauer ist nicht nur zum Schutze ungeeignet, sondern »der Bau selbst ist in fortwährender Gefahr« (ebd.), wie der Erzähler konstatiert.

Die Grenze wird durch den Bau der Mauer zu einer sensiblen Zone, denn in diesen »öden« Gegenden tut sich erst etwas, seit dort Nomaden und Arbeiter aufeinandertreffen. Anders formuliert, ist dieses Territorium erst mit dem unmöglichen Mauerbau überhaupt ein »Ort« geworden, der vermessen, kartographiert, umkämpft und belebt ist. »Öde« wie er vorher war, ist er »unbelebt«, »unbebaut«, im eigentlichen Sinne »unkultiviert«.¹³ Kultivierung und Bebauung, d. h. die »Kultur« tritt auf als Differenzierung, als ein Akt, der Unterscheidungen trifft und Bedeutungen schafft. Jetzt wird unterschieden in »eigen« und »fremd«, »chinesisch« und »nicht-chinesisch«. Abgrenzung und Kampf funktionieren nach den gleichen Prinzipien von Inklusion und Exklusion wie Sprache und Kultur auch. Kafka erfasst also nicht nur

13 Vgl. Foucher 1988. Die Frage, ob Grenzen Räume sind, oder solche nur markieren, stellt Foucher in diesem Band.

die Gefahr von Inklusion und Exklusion, sondern auch die grundsätzliche Notwendigkeit einer solchen Operation, ohne die Reden, Denken und Handeln nicht möglich wäre.

Kafkas Text ist hier nicht nur kulturkritisch, sondern auch sprachkritisch: Bedeutung entsteht durch einen spezifischen Prozess der Differenzsetzung. Die Differenz ist nicht neutral. Sie kommentiert den Prozess der Kultivierung, der sich als Kolonisierung herausstellt. Von welcher Macht diese Prozesse gesteuert werden, ist nicht klar. Sie ist nicht fassbar und hat keinen Ort. Der Erzähler fährt weiter fort und berichtet, dass auch der Herrscher selbst, das Zentrum, von dem die Einteilung in Freunde und Feinde auszugehen scheint, imaginär ist. Das Reich ist so groß, dass keiner weiß, wie der Kaiser heißt, ob er lebt, welche Dynastie regiert und wer das Sagen hat.

Die entsprechenden Effekte zeigen sich nicht nur, was den Schutz nach außen angeht:

»Jeder Landmann war ein Bruder, für den man eine Schutzmauer baute, und der mit allem, was er hatte und war, ein Leben lang dafür dankte. Einheit! Einheit! Brust an Brust, ein Reigen des Volkes, Blut nicht mehr eingesperrt im kärglichen Kreislauf des Körpers, sondern süß rollend und doch wiederkehrend durch das unendliche China.« (Kafka 1993: 342)

Ebenso wie der Nomade als Feind durch die Mauer überhaupt erst als solcher zu identifizieren ist, ist auch das zu schützende Volk, dessen blutsbrüderliche Einheit, nichts als ein Effekt des Baus selbst. Die Volksgemeinschaft, die sich wie eine große Familie verwandt wähnt, ist eine imaginäre Gemeinschaft – »imagined community« – nichts anderes als der imaginäre Feind und die imaginär vollendete Mauer auch.

Inklusion schafft den Mythos vom blutsverwandten, homogenen, genetisch verwandten, rassisch reinen, daher immer schon und für immer zusammengehörenden Volk. Die Exklusion schafft den Mythos vom Anderen, vom Fremden, vom nicht sesshaften Nomaden, vom ewigen wandernden Juden, vom barbarischen Mongolen oder vom dummen Migranten. Es entsteht eine übersichtliche Dichotomie von Ordnung – drinnen – und Unordnung – draußen.¹⁴

14 Man könnte hier auch von einer Form von Neo-Rassismus sprechen oder von einem »Rassismus ohne Rasse«, wie ihn Etienne Balibar und Stuart Hall in ähnlicher Weise vertreten. Es sei, so Balibar, ein Rassismus, der

Kafka beschreibt hier die Entstehung einer »Gemeinschaft« im Sinne von Helmuth Plessner als einen totalitären Akt. Anders als die politische Gesellschaft lebt sie von der Fiktion der Verwandtschaft, der tiefen brüderlichen (nicht schwesterlichen), eben »natürlichen« Zusammengehörigkeit. Für die Anhänger der Gemeinschaft ist sie der Abgrenzung – hier der Mauer – vorgängig, für die Leser des Textes zeigt sie sich eindeutig als der Effekt der Grenzziehung.¹⁵ Ebenso wenig, wie alle Chinesen wirklich Brüder sind, sind die Nordvölker eine reale Bedrohung. Weder Zentrum noch Peripherie existieren – oder wenigstens nicht so, wie der imaginäre Befehlshaber es zu suggerieren scheint: Das Zentrum ist leer, die Grenze löchrig und die Peripherie eben gar nicht wirklich »draußen«.

Kafka lässt seinen irritierten, überforderten, aber keineswegs unsympathischen Ingenieur alleine mit der Erkenntnis, dass bei näherem Hinsehen Inklusion und Exklusion jeglicher historischer oder politischer Grundlage entbehren. Je länger der Ingenieur sich mit den Gründen der Grenzziehung, mit der Mauer selbst, mit den verschiedenen Völkern und ihrer Herrschaft beschäftigt, umso diffuser werden die Kriterien der Unterscheidung, umso fadenscheiniger die Argumente für eine Bedrohung und die notwendige Abwehr von Gefahr. Am Ende sind die Nordvölker nicht fremder als die Chinesen selbst. Es gibt keinen historischen Ursprung, der politische Handlung rechtfertigt, kein Zentrum der Macht und keinen Kern einer Gemeinschaft, der Zusammenhalt garantiert.

»Kafkas Erzählung inszeniert die Verschiebung von einer Kartographie des Nabels zu einer Kartographie der Außengrenze. Die Identität dessen, was da Heimat heißen soll, Nation und Staat, kann nicht mehr über die von einem Mittelpunkt radial sich ausdehnenden Kraftlinien konstruiert werden.« (Honold 2005: 215)

»die Schädlichkeit jeder Grenzverwischung und die Unvereinbarkeit der Lebensweisen und Traditionen« behauptet (Balibar 1990: 28, vgl. Hall 1989).

15 Plessner 1981. Das lässt sich natürlich auch ganz anders sehen: im Sinne einer Schaffung der jüdischen Gemeinschaft, wie das Günter Anders etwa tat. Vgl. dazu Greiner 1999.

Bemerkenswert in der kurzen Erzählung von Kafka ist, dass die Parallelisierung von Mauerbau und Selbstreflexion des Erzählers den Prozess der Entstehung eines modernen Mythos beschreibt, wie ihn Roland Barthes in seinen *Mythologies* (1957) definiert. Barthes liefert darin eine sprachphilosophische Erklärung für ein kulturtheoretisches Problem; »mythologisch« ist bei Barthes ein Sprachverständnis, das auf idealistischen Grundannahmen und nicht auf pragmatischen oder semiologischen beruht. Barthes spricht von einer »naturalisation du concept«, das den Leser sofort überzeuge. »[L]e signifiant et le signifié ont, à ses yeux, des rapports de nature.« Anders ausgedrückt: »Tout système sémiologique est un système de valeur: or le consommateur du mythe prend la signification pour un système de faits: le mythe et lu comme système factuel alors qu'il n'est qu'un système sémiologique.« (Barthes 2002: 843) Bedeutung entsteht für Barthes nur durch Gebrauch bzw. durch die vielen verschiedenen Formen von Gebrauch, d.h. durch Auswahl (*valeur*) und nicht durch eine vorgängige »natürliche« Verbindung von Zeichen und Bezeichnetem. Dies ist im Rahmen der linguistischen Zeichentheorie 1957 keine neue Erkenntnis; dass es allerdings auch kulturelle Phänomene gibt, die auf der überkommenen Annahme eines natürlichen Zeichengebrauchs beruhen, ist nicht selbstverständlich. Moderne Mythen sind – nach Barthes – Geschichten, die ihre eigene Geschichte vergessen haben und analog zu Naturgesetzen auf einem »immer schon« bestehen. So wäre nach Barthes die Vorstellung »ein Volk braucht Grenzen. Es muss seine Kultur schützen« ein moderner Mythos, da »die Kultur« als solche erst Schutz braucht, wenn sie auf Abgrenzung besteht.

In Kafkas Text wird das Barthes'sche Konzept des modernen Mythos bereits vorgedacht, indem deutlich wird, dass das Volk – im emphatischen Sinne der Brüdergemeinschaft – gewissermaßen als Sekundärphänomen durch die Grenzziehung erst entsteht, dies aber vom Volk selbst nicht gesehen wird. Von den Machthabern wird der Prozess aber sehr wohl erkannt: Es ist ihr Herrschaftswissen. Die Umkehrung von Kausalitäten entspricht einem in Mythos umgeschlagenen idealistischen Sprachdenken bzw. einem entsprechenden Kulturkonzept. Bei Barthes und bei Kafka wird deutlich, dass Kulturtheorie und Sprachtheorie aufs engste miteinander verknüpft sind.

Ludwig Wittgenstein verbindet die Kritik an idealistischen Sprachtheorien ebenfalls mit der Frage nach der Funktion von Abgrenzung, Eingrenzung, Definition, Zusammengehörigkeit, Gruppenbildung,

Kultur- und Lebensform, d.h. er kombiniert auf vergleichbare Weise Sprach- und Kulturkritik. Bei Wittgenstein findet sich ein kritischer Zusammenhang von Sprach- und Kulturtheorie, der die Reflexion auf Grenzen und Definitionen allgemein mit der auf »Kultur« verbindet. Seine Lösungsvorschläge weisen auf eine aktuelle Theorie der Transkulturalität.

IV. LUDWIG WITTGENSTEIN: PLÄDOYER FÜR SEILSCHAFTEN. ANMERKUNGEN ZU EINER SPRACHPHILOSOPHISCHEN DEBATTE

In seinen späten *Philosophischen Untersuchungen* geht Wittgenstein – wie Barthes – von einer nichtrealistischen Sprachtheorie aus: »Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache« (Wittgenstein, PU § 43). Auch bei der Frage nach der Bedeutung des Wortes »Sprache« wird Wittgenstein also auf die gleiche Weise antworten und sagen: Sprache ist das, was wir in Sprachspielen umsetzen. Statt also

»etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist in diesen Erscheinungen garnicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, – sondern sie sind mit einander in vielen verschiedenen Weisen verwandt. Und dieser Verwandtschaft, oder dieser Verwandtschaften wegen nennen wir sie alle »Sprachen.« (PU § 65)

Obwohl sich Wittgenstein nun hier auch der Metapher der »Verwandtschaft« und der »Familienähnlichkeit« bedient, zielt er damit nicht auf die Ebene der biologisch-genetischen Identität, vielmehr liegt dem Konzept eines der ikonischen Ähnlichkeit zugrunde. Er erläutert das in dem viel zitierten § 66 am Beispiel des Spiels. Es gibt Ballspiele und Brettspiele, Geschicklichkeits- und Glücksspiele, man kann alleine, zu zweit oder mit vielen spielen, gewinnen wollen oder sich die Zeit vertreiben; »... wenn du sie anschaust, wirst du zwar nicht etwas sehen, was allen gemeinsam wäre, aber du wirst Ähnlichkeiten, Verwandtschaften, sehen, und zwar eine ganze Reihe. Wie gesagt: denk nicht, sondern schau!« (PU § 66) Die Aufforderung, die analytische Zerlegung der einzelnen Spiele auf ein Gemeinsames hin durch den Blick auf die Ähnlichkeiten zu ersetzen, ist die Mahnung, eine methodische Korrektur vorzunehmen.

Die Vorstellung, im kleinsten Baustein eines Körpers oder Phänomens seine »Bedeutung«, seinen Schlüssel zu finden, gehört zu naturwissenschaftlichen Konzepten, wie z. B. in der Molekularbiologie, der Genetik oder auch der Physik. Eine Übertragung dieses Konzepts auf die Kultur- und Sprachwissenschaften hält Wittgenstein für verfehlt. Er schlägt vielmehr etwas wie eine »Morphologie« der Wörter bzw. von Gebrauchs- und Lebensformen vor. Vielleicht wäre es besser, von einer »Ikonologie« im Sinne Aby Warburgs zu sprechen, denn es handelt sich tatsächlich um ein der Visualität entlehntes Konzept, wie sich an Wittgensteins Gebrauch von entsprechenden Metaphern zeigt. Das Fazit aus den Überlegungen zur Definition des Spiels lautet entsprechend, dass man bei einem Blick auf alle verschiedenen Spielformen zu folgendem Schluss komme:

»Und so können wir durch die vielen, vielen anderen Gruppen von Spielen gehen, Ähnlichkeiten auftauchen und verschwinden sehen. Und das Ergebnis dieser Betrachtung lautet nun: Wir *sehen* (kurs. D.K.) ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen. Ähnlichkeiten im Großen und ihm Kleinen.« (Ebd.)

Neben dem »Netz« bemüht Wittgenstein noch ein anderes Bild von Kohäsion, das des »Seils«. Er verwendet es, um die Beschreibung von Zahlen zu exemplifizieren:

»Und wir dehnen unseren Begriff der Zahl aus, wie wir beim Spinnen eines Fadens Faser an Faser drehen. Und die Stärke des Fadens liegt nicht darin, dass irgend eine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, dass viele Fasern übereinander greifen.« (PU § 67)

Die Begründung des Zusammenhalts, der Kohäsion und Brauchbarkeit eines Begriffs wird hier also nicht erklärt durch eine Abgrenzung, eine Differenz zu anderen Begriffen, aber auch nicht mit einem allen Einzelteilen »Gemeinsamen«. Dies könnte, so gibt Wittgenstein zu bedenken, eine Schwäche sein, weil es sich selbstverständlich um eine partiell vage bleibende Bestimmung handelt mit diffusen Grenzen. Mit der Frage, ob es sich hier um einen Nachteil handelt, beschäftigt sich Wittgenstein ausführlich in den folgenden Paragraphen mit dem Ergebnis. »Ja, kann man das unscharfe Bild immer durch ein scharfes

ersetzen? Ist das unscharfe oft nicht gerade das, was wir brauchen?« (PU § 71)

Es geht ihm um scharfe und unscharfe Grenzen und deren *jeweilige* Leistung. Dabei wird klargestellt, dass scharfe Grenzen nicht notwendigerweise mehr leisten: »Wie ist denn der Begriff des Spiels abgeschlossen? Was ist noch ein Spiel und was keines mehr? Kannst Du die Grenzen angeben? Nein. Du kannst welche *ziehen*: denn es sind noch keine gezogen.« (PU § 68) Als Fazit hält Wittgenstein fest: »Man kann sagen, der Begriff ›Spiel‹ ist ein Begriff mit verschwommenen Rändern.« (PU § 71) Willkürliche Grenzziehungen lösen das Problem nicht. »Wenn einer eine scharfe Grenze zöge, so könnte ich sie nicht als die anerkennen, die ich schon immer ziehen wollte, oder im Geiste gezogen habe. Denn ich wollte gar keine ziehen.« (PU § 76). Wittgenstein besteht auf Zusammengehörigkeit, die durchaus »klar« erkennbar ist im Sinne von einer gestalthaften Gesamtwahrnehmung von großer Merkmalskomplexität. Es geht dabei aber nicht um »Deutlichkeit« im Sinne begrifflicher Distinktion.

Begriffliche Vereinheitlichung geschieht stets um den Preis der Reduktion von Mannigfaltigkeit, Konkretetheit und Lebendigkeit. Sinnliche Erfahrungen sind stets merkmalsreicher als logische Kategorien. Darauf haben die philosophischen Ästhetiken seit dem 18. Jahrhundert, später die phänomenologische Wahrnehmungstheorie hingewiesen:

Ästhetische Wahrnehmung gilt immer schon – anders als Alltagswahrnehmung und Logik – als Bereich der größten Toleranz für Komplexität und Unordnung. Die Unkontrollierbarkeit und Unvorhersehbarkeit sinnlicher *variety* wird in der Tradition gerne mit dem alten Begriff des Chaos zusammengedacht. (Menninghaus 2011: 53) »Die Präsenz der Dinge übersteigt unser Fassungsvermögen: Wir bestaunen und fürchten sie. Sie erinnern uns daran, dass nicht alles, was es gibt in unsrer oder sonst einer Ordnung ist.« (Seel 2000: 38) Ästhetische Einheiten können daher auch nicht gewonnen werden um den Preis des Verlustes von Vielheit, Konkretetheit und Mannigfaltigkeit:

»In der ästhetischen Wahrnehmung [...] ereignet sich eine Affirmation des begrifflich und praktisch Unbestimmbaren; sie leistet [...] eine sensitive Betrachtung dessen, was in den Dingen unbestimmbar ist. Sie ist darauf aus, ihre Gegenstände so zu belassen, nicht wie sie unter diesem oder jenem Aspekt

sind, sondern wie sie unseren Sinnen jeweils hier und jetzt erscheinen.« (Seel 2000: 38)

Sie geht sonst ihrer spezifischen Differenz zu anderen Formen der Wahrnehmung verlustig.

Die Nähe von Wittgensteins Erklärungsmodellen zu denen ästhetischer Wahrnehmung ist offensichtlich. Anders formuliert: Pragmatische Sprachtheorien bedienen sich ästhetischer Philosopheme. Ähnlichkeit ist eine ästhetische Kategorie. Zusammen bilden sie einen Teil der Argumente, aus denen Transkulturalitätsmodelle gewonnen werden. Die entscheidende Qualität ist jeweils die Komplexitäts-, die Ambiguitäts- und vor allem die »Diffusitätstoleranz«. Kulturelle Einheiten lassen sich weder durch allen gemeinsame Merkmale noch durch distinkte Differenzen markieren.

Es ist bei Wittgenstein und bei Kafka die Grenzziehung selbst, die die philosophischen, methodischen und praktischen Probleme erst generiert, die sie vorgibt zu lösen. »Die Ergebnisse der Philosophie sind die Entdeckung irgendeines schlichten Unsinn und Beulen, die sich der Verstand beim Anrennen an die Grenzen der Sprache geholt hat.« (PU § 119) So gilt es nun zu überlegen, ob die Versuche, Grenzen zwischen Ordnung, Unordnung, Chaos und einer besseren Ordnung zu ziehen, oder etwa »westliche« Werte von »nicht westlichen« zu trennen etc. nicht auch eine solche Operation darstellen, die vor allem »Beulen«, aber keine Optionen einbringen.

Tatsächlich scheint sich die Debatte um Multikulturalismus solche Beulen zuhauf geholt zu haben. Woher stammt die Annahme, dass kulturell homogene Gemeinschaften konfliktfrei miteinander leben? Was bedeutet »kulturell« überhaupt in diesem Zusammenhang? Geht es um Essgewohnheiten, um religiöse Riten, um Kleiderordnungen? Welche »Werte« sind gemeint, die angeblich »kulturell« so stark differieren, dass eine zumindest partielle Einigung im öffentlichen Raum nicht möglich sein sollte? Wer bestimmt, dass ein Leben »miteinander« besser ist als eines »nebeneinander«? Wo sollten die Grenzen liegen, die man bräuchte, um christlich-jüdische Werte und deutsche Leitkultur von denen anderer Provenienz zu unterscheiden? Man müsste sie ziehen und hätte nichts gewonnen.

Die Vorstellung, dass klare Grenzen im Bereich der Kultur eine hilfreiche, alltagstaugliche und einer modernen Gesellschaft angemessene Handlungsorientierung bieten würden, ist ebenso weit verbreitet

wie unsinnig. Weder eine Wesensbestimmung noch ein Merkmalskatalog noch eine distinkte Abgrenzung nach außen werden der spezifischen Unschärfe gerecht, mit der man es in diesen Bereichen zu tun hat. Es geht um ein »kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten«, die in bestimmten Räumen und zu bestimmten Zeiten eine hohe oder eine geringere Dichte aufweisen.

Auch wenn politische Grenzen durchaus genau gezogen werden müssen, kann man dabei nicht davon ausgehen, dass sie ein Modell für kulturelle Grenzen abgeben könnten. Es handelt sich dabei um Bezirke mit diffuser Abgrenzung, die gerade dadurch allerdings einen besonderen Gewinn erwirtschaften. Nicht nur Jurij Lotman hat immer wieder auf den besonderen, innovativen und kreativen Raum der Grenze hingewiesen, auch Wittgenstein besteht darauf, dass Unschärfe nicht ohne Verluste durch Schärfe zu ersetzen ist. Im Gegenteil: Es generiert politischen und sozialen Schaden – eben viele Beulen.

V. SCHLUSS: GABRIEL TARDES PLÄDOYER FÜR EIN DENKEN IN ÄHNLICHKEITEN

Warum dies genau allerdings so ist, kann Wittgenstein nicht ganz so plausibel erklären wie der französische Soziologe Gabriel Tarde. Tarde kann zeigen, dass durch »Nachahmung«, durch bestimmte mimetische Verfahren der Imitation und Variation, kulturelle Evolution in Gang kommt. Die Chance zu neuen Formen der Mimesis findet sich eher an den Rändern von kulturellen Netzen, dort eben, wo die Homogenität niedrig, die Ähnlichkeit (noch) relativ gering ist und im Prozess der Imitation ausgehandelt werden muss. Gabriel Tardes Theorie der Nachahmung (1890) im Sinne einer Kohäsionstheorie der unterschiedlichen Dichte von Ähnlichkeiten innerhalb einer Gesellschaft variiert Wittgensteins Bild vom Seil ohne roten Faden und weist noch einmal darauf hin, wie sehr diese Kulturmodelle auf ästhetische Verfahren rekurren (Tarde 2009).

Für Tarde ist Homogenität nicht der Ausgangszustand einer Ansammlung von Individuen, sondern das Endergebnis von Transformationen: »Man ist nicht gleich geboren, man wird gleich.« (Tarde 2009:

93)¹⁶ Eine Gesellschaft entsteht ganz einfach durch »Nachahmung« (Tarde 2009: 95). Im zweiten Kapitel seiner *Gesetze der Nachahmung*, das überschrieben ist »Die sozialen Ähnlichkeiten und die Nachahmung«, entwickelt Tarde eine Soziologie, die auf der Mess- und Beschreibbarkeit von Nachahmung, Imitation und Variation bzw. Differenz besteht. Nachahmung und Variation führen zu einer graduellen Abstufung von Differenzen oder genauer: zu kulturellen und sozialen Ähnlichkeiten.

So entwickelt Tarde eine soziale und kulturelle Evolutionstheorie:

»In der Zeit, in der jede Familie und jeder Stamm eine eigene Sprache und einen eigenen Kult hatte, verfügte jede soziale Gruppe, falls sie künstlerisch begabt war, auch über eine eigene Kunst [...]. [Sie] hatte [...] eine eigene Moral oder eher eine Sammlung von moralischen, oft allerdings eher unmoralischen Vorurteilen [...]. Wie oft mußten diese eingemauerten Künste und diese geschlossene Moral ihre Grenzen sprengen! Und wie oft mußten sie nach ihrem äußeren Ausbruch sich in ihren neuen Grenzen verschanzen und absichern [...] und so fort über Jahrhunderte, bis sich auf der Erde dieser bespiellose Anblick jener großen und zahllosen Nationen bot, die zur gleichen Zeit und fast auf die gleiche Weise Schönheit und Häßlichkeit sowie Gut und Böse empfinden!« (Tarde 2009: 355)

Typisch für die frühen Gesellschaften sieht er ein enges Verhältnis unter »Gleichen«, das Frauen, Sklaven, minderjährige Söhne und vor allem Fremde per se ausschließt. »Die Fremden sind in bezug auf das Interesse der Gleichen das zu besiegende *Hindernis* [...]« (Tarde 2009: 357) Die Ausschließung der Fremden wird jedoch nicht von Dauer sein können, nicht ohne Mühen und Revolutionen setzt sich durch das Spiel der Nachahmung eine Angleichung durch mit dem Ergebnis, dass das unwiderstehliche Gefühl entsteht, das der nunmehr nicht mehr ganz so Fremde »mit Recht der gleichen Gesellschaft« angehört. »Dieses Gefühl drückt sich dann für gewöhnlich übertrieben in einem philosophischen oder theologischen Programm aus« (Tarde

16 Tarde variiert hier die christliche und heute in den Menschenrechten formulierte Vorstellung von der ursprünglichen Gleichheit aller Menschen, darauf basieren die Forderungen nach der Unantastbarkeit der menschlichen Würde.

2009: 358), das dann wiederum diesen Prozess beschleunigt, wenn es ihn auch keineswegs ausgelöst oder gar durchgesetzt hat.

Zur Frage, wie sich Moral oder »Moralen« ein größeres Territorium schaffen und damit weiter ausbreiten, die eigenen Grenzen sprengen, liefert Tarde eine bemerkenswerte Erklärung. Es sind die Geschichten, die als Selbstentwurf eine mehr oder weniger globale Moral ermöglichen. Oder anders: Es ist die Variation des Mythos vom Volk der Brüder, das eine Universalisierung von moralischen Standards ermöglicht und für die die narrative Vergrößerung der »Familie« sorgt. »[A]lle Fiktionen [...], die zu Urzeiten eine künstliche Verwandtschaft schafften, als man verwandt sein mußte, um sozial und moralisch dazugehören«, werden dann erweitert und variiert. Blutsverwandtschaft kann dann durch Blutsbrüderschaft oder auch später durch Adoption ausgeweitet werden. (Tarde 2009: 361) Die Gastfreundschaft schließt dann sogar den Fremden, den Reisenden ein. Der Eintritt ins Haus ist gewissermaßen die »dramatische« Szene einer fiktiven Eingliederung in die Familie. Gerade das christliche Neue Testament mache sich diese Narration zu eigen, um mit einer entsprechenden Variation das Modell der Familie auf die Welt auszudehnen. »Jeder Mensch ist dein Bruder, denn ihr seid alle Kinder Gottes«. Damit umfaßt die Verwandtschaft die gesamte Menschheit.« (Tarde 2009: 362)

Auch Tarde betont damit die grundlegende »ästhetische« Qualität der kulturellen Praxis Nachahmung und Assimilation. Die Narrative der Ähnlichkeit sind nicht mythisch-theologisch, sondern gehören in den Kontext moderner Ästhetik. Ähnlichkeiten werden im Feld der Künste ausgeleuchtet, modelliert und kritisiert. Transkulturalitätskonzepte, die weder simple bivalente Optionen von Identität und Alterität verfolgen wollen, noch den naiven Glauben an selbstverständlich konfliktfreie »Multikulti«-Heterogenität vertreten, werden sich an Narrativen der Ähnlichkeit orientieren müssen.

LITERATUR

- Assmann, Aleida/Assmann, Jan (1990): »Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handels«. In: Jan Assmann/Dietrich Harth (Hg.): *Kultur und Konflikt*. Frankfurt a. M., 11-48.
- Ateş, Seyran (2007): *Der Multikulti-Irrtum. Wie wir in Deutschland besser zusammenleben können*. Berlin.
- Bahners, Patrick (2011): *Die Panikmacher: Die deutsche Angst vor dem Islam. Eine Streitschrift*. München.
- Balibar, Etienne (1990): *Immanuel Wallerstein, Rasse Klasse Nation. Ambivalente Identitäten*. Berlin.
- Barthes, Roland (2002): »Mythologie«. In: Ders.: *Œuvres complètes*, Bd. I: *Livres, Textes, Entretiens 1942-1961*. Paris, 669-868.
- Bellers, Jürgen (Hg.) (2010): *Zur Sache Sarrazin. Wissenschaft – Medien – Materialien*. Berlin u.a.
- Benda, Ernst (2000): »Theo Sommer für Leitkultur«. In: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 9. November.
- Brumlik, Micha (1999): »»Alle Kultur ist ein Bastard – und parasitär. In welchem Verhältnis stehen Mensch, Kultur, Gewalt und Konflikt zueinander?«. In: *Shortcut Europe: Kultur und Konflikt. Culture and Conflict*. Bonn, 25-35.
- Deutschlandstiftung Integration (Hg.) (2010): *Sarrazin – Eine Deutsche Debatte*. München.
- Foroutan, Naika (Hg.) (2010): *Sarrazins Thesen auf dem Prüfstand – Ein empirischer Gegenentwurf zu Thilo Sarrazins Thesen zu Muslimen in Deutschland*. Berlin.
- Foucher, Michel (1988): *Fronts et Frontières, un tour du monde géopolitique*. Paris.
- Greiner, Bernhard (1999): »Hinübergehen in das Bild und Errichten der Grenze«. In: Jürgen Wertheimer/Susanne Göbe (Hg.): *Zeichen lesen/Lese-Zeichen*. Tübingen, 175-201.
- Habermas, Jürgen (2002): *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* Frankfurt a. M.
- Hall, Stuart (1989): »Rassismus als ideologischer Diskurs«. In: *Das Argument* Nr. 178, 913.
- Honold, Alexander (2005): »Kafkas vergleichende Völkerkunde: »Beim Bau der chinesischen Mauer«. In: Axel Dunker (Hg.): *(Post-)Kolonialismus und Deutsche Literatur. Impulse der anglo-amerikanischen Literatur- und Kulturtheorie*. Bielefeld, 203-219.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York 1996.
- Kafka, Franz (1993): »Beim Bau der chinesischen Mauer«. In: Ders.: *Nachgelassene Schriften und Fragmente I*. Hg. v. Malcolm Pasley, Frankfurt a. M., 337-357.

- Koselleck, Reinhart (1986): »Jaspers, die Geschichte und das Überpolitische«. In: Jeanne Hersch u.a. (Hg.): *Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker*. München, 292-302.
- Menninghaus, Winfried (2011): *Wozu Kunst? Ästhetik nach Darwin*. Berlin.
- Oberlin, Gerhard (2006): »Die Grenzen der Zivilisation. Franz Kafkas Erzählungen Beim Bau der chinesischen Mauer und Ein altes Blatt«. In: *Orbis Litterarum* 61/2, 114-132.
- Ortiz, Fernando (1973 [1940]): *Contrapunteo cubano del tabaco y azúcar*. Barcelona.
- Plessner, Helmuth (1981): »Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Radikalismus«. In: Ders.: *Gesammelte Schriften* Bd. V. Hg. v. Günter Dux, Odo Marquard u.a. Frankfurt a. M., 7-133.
- Pratt, Mary Louise (1992): *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London.
- Sarrazin, Thilo (2010): *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*. Frankfurt a. M.
- Schwarz, Patrik (Hg.) (2010): *Die Sarrazin Debatte. Eine Provokation und die Antworten*. Hamburg 2010.
- Seel, Martin (2000): *Ästhetik des Erscheinens*. München/Wien.
- Seel, Martin (2006): »Wie phänomenal ist die Welt?« In: Ders.: *Paradoxien der Erfüllung*. Frankfurt a. M., 171-205.
- Sezgin, Hilal (Hg.) (2011): *Manifest der Vielen. Deutschland erfindet sich neu*. Berlin.
- Simmel, Georg (1992): »Exkurs über den Fremden«. In: Ders.: *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (Georg Simmel Gesamtausgabe, Bd. 11). Hg. v. Rüdiger Kramme, Angelika Rammstedt und Otthein Rammstedt. Frankfurt a. M., 764-771.
- Simmel, Georg (1995): »Über räumliche Projectionen sozialer Formen«. In: Ders.: *Aufsätze und Abhandlungen 1901-1908* (Georg Simmel Gesamtausgabe, Bd. 7). Frankfurt a. M., 201-220.
- Sommer, Theo (1998): »Der Kopf zählt, nicht das Tuch – Ausländer in Deutschland: Integration kann keine Einbahnstraße sein«. In: *Die Zeit*, Ausgabe 30.
- Sommer, Theo (2000): »Einwanderung ja, Ghettos nein – Warum Friedrich Merz sich zu Unrecht auf mich beruft«. In: *Die Zeit*, Ausgabe 47.

- Tarde, Gabriel (2009 [1890]): *Die Gesetze der Nachahmung*. Frankfurt a. M.
- Tibi, Bassam (2000): *Europa ohne Identität? Die Krise der multikulturellen Gesellschaft*. München.
- Weigel, Sigrid (Hg.) (2007): *Märtyrer-Porträts. Von Opfertod, Blutzeugen und heiligen Kriegern*. München/Paderborn.
- Welsch, Wolfgang (1999): »Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today«. In: Mike Featherstone/Scott Lash (Hg.): *Spaces of Culture. City, Nation, World*. London/New Delhi, 194-213.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): »Philosophische Untersuchungen (PU)«. In: Ders.: *Werkausgabe* Band 1: *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914–1916. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a. M., 225-580.

Internetquellen

- 7-Punkte-Integrationsplan. Für ein soziales Miteinander und soziale Werte in Deutschland. Beschluss des Parteitags der Christlich-Sozialen Union am 29./30. Oktober 2010 in München. http://www.csu.de/dateien/partei/beschluesse/101030_leitantrag_integrationsplan.pdf, 16.04.2012.
- Bayernkurier vom 14. Oktober 2010, dpa 16.10.2010; zitiert nach Focus-Online: http://www.focus.de/politik/weitere-meldungen/integration-dobrindt-csu-verweigerer-deutscher-leitkultur-gehoren-nicht-nach-deutschland_aid_562195.html, 16.04.2012.
- Migration-Info.de, Ein Projekt des Netzwerks Migration in Europa und der Bundeszentrale für politische Bildung: http://www.migration-info.de/mub_artikel.php?Id=070507, 16.04.2012.
- <http://www.domradio.de/aktuell/71375/interkulturelles-duett.html>, 16.04.2012.
- <http://de.rian.ru/russia/20110214/258334427.html>, 16.04.2012.
- Süddeutsche Zeitung vom 27.05.2010; <http://archiv.sueddeutsche.de/b5v38p/3367113/Tuerken-wandern-ab.html>, 16.04.2012.
- The Tocqueville Connection: Multiculturalism »a big failure«: Spain's ex-prime minister Aznar. Washington, 26.10.2006 (AFP), <http://www.adetocqueville.com>, 27.10.2006.