

Kulturalismus aus phänomenologischer Perspektive

Ferdinand Horvath, 0904116, a0904116@univie.ac.at
geschrieben für
„Kulturphilosophie und Anthropologie - Zentrismus und Identität“
6. März 2017

Zusammenfassung

Der vorliegende Text versucht im Ausgang von Amartya Sens Buch „Die Identitätsfalle“¹ wesentliche Ansprüche an eine phänomenologische Theorie des Kulturalismus und der kulturell motivierten Gewalt zu formulieren. Anhand dieser Forderungen wird Sens Perspektive kritisiert und überarbeitet. Zu diesem Zweck untersuchen wir die Freiheit bei der Bildung sozialer Identität und die identitätstiftende Rolle kulturell motivierter Gewalt. Gleichzeitig soll Sens Suche nach einem Ausweg aus dem Kulturalismus ernst genommen und weiter verfolgt werden.

1 Sens zentrale These

Sen bildet im Wesentlichen eine einzige philosophische These in seinem Buch. Diese besagt, dass die eigene soziale Identität nicht durch kulturellen Hintergrund festgelegt oder durch Teil-Identitäten bereits bestimmt ist, sondern frei gewählt werden kann. Keine einzelne Facette einer Identität kann somit jemals allumfassende Bedeutung haben beziehungsweise je nach Situation auch irrelevant sein.² Menschen auf einzelne Eigenschaften zu reduzieren oder unter einzelnen Aspekten zu betrachten werde ihnen daher nicht gerecht, weil diese Freiheit dabei selbst nie ins Licht rücke.

¹Amartya Sen. *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. C. H. Beck, 2007

²Ebd., S. 77.

Zur Illustration dieser These bringt Sen (unter anderem) zwei Beispiele an unterschiedlichen Enden der Skala vor: zum einen führt er Gandhi an, der für kollektive Identifikation unabhängig von allen klassenbezogenen, partikulären Eigenschaften steht;³ zum anderen nennt er die Hutus, deren absolute Identifikation mit ihrer ethnischen Zugehörigkeit unter Vernachlässigung sonstiger Eigenschaften in Ruanda einen Völkermord ermöglichte.⁴ Dieser Tragödie, bei der Schätzungen zufolge 800.000 bis 1.000.000 Menschen ermordet wurden, ging insbesondere die Förderung eines feindseligen und gewaltsamen gesellschaftlichen Klimas voran, durch welches Angehörige der Tutsi-Minderheit nach und nach entmenschlicht wurden.⁵ Sen argumentiert, dass die Hutus dabei *wählten*, die Tutsi nicht einfach als Menschen mit der akzidentiellen Eigenschaft, Mitglied dieser Volksgruppe zu sein, zu betrachten, sondern deren Identität auf gewaltsame Weise verkürzten.

Diese beiden Pole stellen scheinbar unterschiedliche Extreme dar, wie mit sozialer und kultureller Identität umgegangen werden kann. Bei näherer Betrachtung erweist sich die Perspektive, aus der dieses Bild entsteht, allerdings als äußerst fragwürdig. Sens generelle Herangehensweise an die Themen soziale Identität, Kulturalismus und kulturell motivierte Gewalt sollen anhand dieser beiden Beispiele kritisiert werden. Zunächst stellen wir dazu die Frage nach der Wahlfreiheit von Identität und dem Rahmen, in welchem diese sich abspielen kann oder muss. Hierfür wird Gandhi als illustratives Beispiel dienen. Mit dem derart gewonnenen Verständnis sollen dann methodologische Ansprüche an eine Theorie kultureller Gewalt diskutiert werden, wozu das Beispiel der Hutus herangezogen wird. Schließlich soll der Versuch gewagt werden, aufbauend auf dieser Diskussion eine Theorie der *Erfahrung* des Kulturalismus (das heißt: deren Phänomenologie) zu artikulieren. Mit deren Hilfe mag sich schlussendlich sogar eine Perspektive auf einen Ausweg aus dem Kulturalismus ergeben.

2 Wahlfreiheit bei der sozialen Identifikation

Identität als etwas frei Wählbares ist alles andere als selbstverständlich oder offensichtlich, sondern stellt tatsächlich eine sehr extreme und einseitige Position in der Frage nach der Wechselwirkung zwischen dem sozialen Umfeld und dem

³Ebd., S. 175.

⁴Ebd., S. 183.

⁵Wikipedia. *Völkermord in Ruanda* — *Wikipedia, Die freie Enzyklopädie*. [Online; Stand 20. Februar 2017]. 2017. URL: https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=V%C3%B6lkermord_in_Ruanda&oldid=162328704.

eigenen Selbstverständnis dar. Sen bietet als Alternative zu diesem Modell nur die Idee der Identität als etwas Entdecktem an.⁶ Damit verweist Sen allerdings nur auf ein weiteres Extrem. Weder das Subjekt als völlig willkürlich noch als untätig scheinen jedoch plausibel. Es stellt sich die Frage, wie eine derartige Wahlmöglichkeit überhaupt zustande kommen kann, auf welcher Grundlage sie passiert und in welchem Rahmen sie sich frei bewegen soll. Diesen Rahmen aufzudecken versucht eine phänomenologische Herangehensweise an die Thematik. In weiterer Folge soll das Verhältnis des Menschen zu einem Kulturraum allgemein besprochen werden, um so ein besseres Verständnis eines „Kulturalismus“ zu ermöglichen.

Um unsere Fragestellung zu illustrieren, schildern wir Sens exemplarische Beschreibung von Gandhis ideellem Standpunkt. Er schreibt:

Gandhi betonte, er sei zwar Hindu, doch die politische Bewegung, and deren Spitze er stand, sei entschieden universalistisch und veretrete keine der Gemeinschaften; ihre Anhänger stammten aus allen verschiedenen religiösen Gruppen Indiens. [...] Er erklärte, daß er nicht speziell für die Hindus sprechen wolle, sondern für „die stummen, sich abrackernden, halbverhungerten Millionen“, die „über 85 Prozent der Bevölkerung Indiens“ darstellen.⁷ Er könne, fuhr er fort, mit einer leichten Übertreibung sogar sagen, er spreche für „die Fürsten... den Landadel, die gebildete Klasse“.⁸

Wir wollen kritisch hinterfragen auf welcher Basis eine solche Aussage zustande kommen kann. Wie genau kann Gandhi die Möglichkeit erlangen, sowohl für Landadel als auch Hungernde zu sprechen? Was erlaubt ihm behaupten zu können, dass er über soziale Klasse erhaben ist? Woher bezieht er diese Freiheit und auf welcher Grundlage agiert diese? Oder anders: von welcher Position aus möchte Gandhi versuchen, die Pluralität der Inder in den Fokus zu rücken? Was ist dieser Blickwinkel, von dem aus soziale Identität willkürlich und kontingent wird? Gänzlich werden diese Fragen in der vorliegenden Arbeit nicht beantwortet werden können. Dennoch möchten wir uns zunächst der Frage nach der *Möglichkeit* einer solchen pluralistischen Perspektive stellen.

Eine gewisse Freiheit bei der Erstellung der eigenen Identität kann nicht

⁶Sen, *Die Identitätsfalle*, a. a. O., 50f.

⁷»Indian Round Table Conference (Second Session) 7th Sptember 1931 - 1st December 1931«. In: Her Majesty's Stationery Office, 1932. Zitiert nach Sen, *Die Identitätsfalle*, a. a. O., S. 175.

⁸Ebd., S. 175.

geleugnet werden, gleichzeitig sind dieser aber auch Grenzen gesetzt. Zunächst bewirkt die bloße Erwählung einer Thematik nicht unmittelbar ihre Inkorporation in die eigene Identität. Dem Beschluss, Vegetarierin zu werden, muss beispielsweise das weitgehende Umstellen der Essgewohnheiten folgen. Die Identität muss also zunächst *erarbeitet* werden. Weiters ließe sich argumentieren, dass mit den Gewohnheiten auch bestimmte Überzeugungen einhergehen müssen, um für die Identität wirklich relevant zu werden. Nur wer an die entsprechenden Grundsätze glaubt, kann sich etwa tatsächlich als Sozialistin bezeichnen. Auch Überzeugungen können jedoch nicht gänzlich frei gewählt werden – oft ereilen sie uns unwillkürlich, werden von Mentoren oder Vorbildern weitergereicht oder sogar eingeredet. All das weist vor allem darauf hin, dass (wie bereits erwähnt) die Wahlfreiheit der eigenen Identität sich nur innerhalb eines sozial geprägten Rahmens abspielen kann. Während also eine gewisse Freiheit definitiv besteht, ließe sich gleichzeitig aber ebenso gut sagen, dass wir tatsächlich in deutlich größerem Maß *gebunden* oder zumindest *mitbestimmt* sind in unserer Identität. Worin genau besteht also dieser Rahmen unserer Wahlfreiheit?

Der wichtigste der soeben genannten Punkte ist (zumindest im Rahmen unserer Diskussion) der soziale Aspekt der Grenzen unserer Freiheit. Wesentlich für unsere Identifikation ist demnach die uns von anderen *zugeschriebene* Identität. Noch bevor wir die Gelegenheit ergreifen können, unser Sein selbst zu schmieden, haben wir durch unser Umfeld bereits seine Gestalt vorgegeben bekommen. Damit soll nicht auf eine zeitliche Abfolge verwiesen werden, sondern auf den *Quell* der Identität: diese *haben* wir immer schon, sie ist uns gewissermaßen vor-ursprünglich in die Wiege gelegt, und jede Wahl muss stets auf der Person aufbauen, die wir bereits *sind*. Praktisch schlägt sich das Bild, das andere Menschen von uns haben, in den enormen Schwierigkeiten nieder, die mit dem Ablegen einer bereits zugewiesenen Rolle einhergehen. Wer immer einmal versucht hat, sich „neu zu erfinden“, kennt die Problematik dieses Unterfangens und weiß um die Begrenztheit der Optionen, mit denen wir uns für gewöhnlich zufrieden geben. Die wesentliche Folgerung dieser Beobachtungen ist, dass es bereits deutlich adäquater ist, den Standpunkt zu beziehen, dass unsere Identität weitgehend von *anderen* gewählt wird.⁹

Wahlfreiheit kann sich somit nur innerhalb dieses engen sozialen Rahmens

⁹Natürlich ist anzumerken, dass wir selbst für Andere *auch* die Rolle der Anderen spielen und dieselbe Wirkung ausüben. Insofern wir im Ausüben unserer Identität den Einfluss Anderer auf eben diese Identität mitbestimmen, ist es gewissermaßen die wechselseitige *Dynamik* unseres sozialen Umfeldes, die maßgeblich ist.

abspielen – oder zumindest stößt sie rasch auf beträchtliche Hindernisse, wenn sie sich allzu weit von dem Zentrum entfernen will, das uns im zwischenmenschlichen Wechselspiel eingeräumt wird. Michael Staudigl spricht daher in diesem Zusammenhang in Anlehnung an Merleau-Ponty von „bedingter Freiheit“, um anzuzeigen, dass diese sich nur „*angesichts* widerstreitender Sinnansprüche im *Horizont* vorgegebener Sinnordnungen entfaltet”.¹⁰ Ihr faktualer Bestandteil kann nur durch „kohärente Deformation“¹¹ überstiegen werden (das heißt in Kontinuität von der Identität ausgehend, die ich ursprünglich bereits besitze) und durch Aufwand einer *Leistung*.

Eine wesentliche Folge dieses Verständnisses von Freiheit ist, dass sie nicht außerhalb der sozialen Interaktion stattfindet, sondern gerade in diesem Gefüge zu verorten und am Werk ist. Die soziale Welt und die eigene Rolle innerhalb eines sozialen Umfeldes soll so nicht als vorgegeben betrachtet werden (und als dann in Freiheit zu bearbeiten – was hieße die Gesellschaft als Objekt zu behandeln), sondern als *Dimension* des Daseins und damit der eigenen Identität.¹² Bedingte Freiheit wird somit selbst zur Erfahrung. Ebenso muss soziale Identifikation in weiterer Folge als ein beständiges Variieren und Balancieren eigener und fremder Zuordnungen gesehen werden. Der gelebte Charakter von Identität besagt vor allem, dass sie mit eingebunden ist in die Ordnung der Ansprüche, mit denen wir uns fortwährend auseinandersetzen, und diesen nicht äußerlich sein kann.

Gleichzeitig spielt Identifikation auch eine tiefere Rolle, insofern sie unser Portal zur sozialen Welt – und damit der Welt *schlechthin* darstellt. Da sie *Grundlage* für unsere Erfahrungen ist (deren *Färbung* vorgibt), ist sie konstitutiv für Erfahrung generell. Soziale Identität wird dadurch *alles andere* als partikulär und akzidentiell. Merleau-Ponty etwa spricht daher von Nation und sozialer Klasse als „Modus der Existenz“: es sind dies Kategorien, die unser Dasein in seiner Gesamtheit prägen.¹³ Anders als von Sen behauptet, ist daher *nicht* jeder einzelne Aspekt meiner Identität willkürlich und trägt keinerlei Gewicht für meine Person in ihrer Gesamtheit (im Sinne von: bloß weil ich beispielsweise Muslim bin, kann ich nicht in anderer Hinsicht *jeder beliebige Mensch sein*, i.e. ebenso sehr Kommunist, Vegetarier etc.).¹⁴ Tatsächlich *prägt*

¹⁰Michael Staudigl. *Phänomenologie der Gewalt*. Springer-Verlag, 2014, S. 171.

¹¹Ebd., S. 147.

¹²Maurice Merleau-Ponty. *Phenomenology of Perception*. Trans: Colin Smith. Routledge, 2005, S. 421.

¹³Ebd., S. 422.

¹⁴Sen, *Die Identitätsfalle*, a. a. O., S. 77.

jede einzelne Facette meiner Identität meinen Zugang zur sozialen Welt, färbt meine Welt als solche ein und konstituiert ein Moment der Gesamtheit, die ich bilde. Dementsprechend muss offensichtlich sein, dass kein Aspekt meiner Identität frei gestaltet werden kann, ohne sich in das Gefüge von Welt, Umfeld und Person einzupassen. Dies soll als hinreichend gelten, um zu zeigen, dass soziale Identität definitiv nicht nach Belieben gestaltet werden kann.

3 Soziale Identität und Kultur

Sens Buch ist letztlich eine Gegenschrift gegen den Kulturalismus. Die wechselseitige Dynamik von Identität, Kultur und Gewalt wird im Rahmen seines Textes aber nicht näher ausgearbeitet. Tatsächlich tritt bei Sen der Kulturbegriff praktisch ausschließlich in reduktionistischer Bedeutung auf. Konkret wird er für unzählige Arten kollektiver Gewalt (mit)verantwortlich gemacht. Zuordnung zu einer Kultur tritt hier als Rechtfertigung oder Motivation von Gewalt auf. Im Lichte von Michael Staudigls Untersuchungen lässt sich sagen, dass Sen damit versucht eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn von Gewalt zu finden. Sens gesamte Untersuchung versucht eine Dynamik der Gewalt aufzudecken, eine kausale Kette zu finden und die angeblich fatale Rolle des Kulturbegriffs darin aufzuzeigen. Mit Staudigl kann diesem Versuch entgegengestellt werden, dass jede solche Analyse den Sinn von Gewalt schon *prima facie* determiniert: sie wird von vornherein als zweckrational und instrumentell dargestellt.¹⁵ Um dies zu unterstreichen, sei auf Sens Analyse des Völkermordes in Ruanda verwiesen. Er schreibt:

Wer sich 1994 der Mordbande der Hutus anschloß, wurde zumindest stillschweigend aufgefordert, sich nicht als Ruander oder Afrikaner oder Mensch zu sehen (diese Identitäten besaßen auch die als Opfer ausersehenen Tutsis), sondern einzig als Hutu mit der heiligen Pflicht, „es den Tutsis heimzuzahlen“. [...] Diejenigen, die Verfolgung und Gemetzel befehligen, kultivieren geschickt die Illusion der singulären Identität, die ihren gewalttätigen Absichten dienlich ist. [...] Meistens wird bei demjenigen, der für einen Übergriff gewonnen werden soll, eine tatsächlich vorhandene Identität angesprochen: ein Hutu ist nun einmal ein Hutu[...]. Um aus diesem Selbstverständnis ein Mordinstrument zu machen, wird erstens die Bedeutung aller

¹⁵Staudigl, *Phänomenologie der Gewalt*, a. a. O., S. 168.

übrigen Zugehörigkeiten ignoriert, und zweitens werden die Anforderungen der „einzigsten“ Identität in gewisser Weise umdefiniert.¹⁶

Es ist bemerkenswert, dass Gewalt in dieser Darstellung keinerlei eigenständiger Sinn zukommt. Identität tritt als oktroyiertes Mittel auf, Gewalt als undurchschaubares Ziel finsterner Mächte. Ihre originäre sinnstiftende Dynamik wird durch die Voraussetzung eines Schemas verdeckt – und insbesondere eines Schemas, das (wie wir sehen werden) selbst in einer gewaltsamen Dynamik gefangen bleibt. Dies bezeugt der „nachträgliche“ Charakter von Sens Untersuchung: er versucht die gewaltsame Rolle des Kulturbegriffs zu *rekonstruieren*. Mit Staudigl muss dem entgegengehalten werden, dass der Sinn von Gewalt aus dem Inneren einer Thematisierung gelebter Erfahrung heraus verstanden werden muss. Das bedeutet darauf abzielen, Kulturalismus nicht aus seiner Rolle in einem theoretischen Diskurs heraus zu verstehen, sondern sozusagen „durch die Augen“ derer, die ihn erleiden oder ausüben.

Ein wesentlicher Schritt muss daher darin bestehen, derartiger Gewalt einen eigenen Sinn zuzugestehen und diesen frei „walten“ zu lassen – das heißt, diesen Sinn nicht festzuschreiben. Ein solcher Sinn ist notwendig amorph; er kann für Täter, Opfer und Dritte nie dieselbe Gestalt annehmen. Dies bedeutet, Phänomene wie Diskriminierung, Verachtung und Reduktion nicht als *aufhebbar*, sondern als eigenständige (womöglich sogar: gleichursprüngliche) Formen *negativer Sozialität* zu verstehen.¹⁷ Die zwischenmenschliche Übersteigerung einzelner Eigenschaften und deren sinngebendes Potenzial muss daher gerade *nicht* als reiner Fehlschluss oder als Makel gedeutet werden: der Identität konstituierende Charakter solcher Dynamiken muss ernst genommen und in seiner Eigenständigkeit untersucht werden. Dies bedeutet nicht, die Pluralität des Menschen zu leugnen, sondern vielmehr deren Fluidität anzuerkennen und den Sog zur singulären Identität ebenso zu beachten.

Insbesondere – und das muss betont werden – geht es damit aber definitiv nicht um die Rechtfertigung von Völkermord oder dergleichen. Mit der hier verfochtenen Methodik soll nicht bestritten oder verschleiert werden, dass dem Völkermord in Ruanda systematische Manipulation der Medien und die gezielte Erzeugung eines feindseligen gesellschaftlichen Klimas vorangegangen sind, noch sollen diese Vorgänge verharmlost werden. Vielmehr soll die Dynamik nachgezeichnet werden, die solchem Wahn zugrunde liegen muss. Es dürfen diese Ge-

¹⁶Sen, *Die Identitätsfalle*, a. a. O., 183f.

¹⁷Staudigl, *Phänomenologie der Gewalt*, a. a. O., S. 208.

schehnisse daher nicht nur „von außen“ und mit einem vorgefassten Verständnis betrachtet werden, wenn man kulturelle Gewalt als solche philosophisch nachvollziehen und verstehen möchte. Gewalt soll deshalb nicht als irrationaler Ausnahmefall aufgefasst, sondern ihre Logik erprobt und ihre Allgegenwart aufgezeigt werden.¹⁸ Mit Staudigl lässt sich das so formulieren, dass unsere Aufgabe darin besteht, „zu analysieren, auf welchen mitunter subtilen, keineswegs nur physisch greifbaren oder sichtbaren Weisen Gewalt Subjekte bereits subjektiviert hat, wenn diese Gewalt als mögliche Handlungsoption ‚wählen‘“.¹⁹

4 Zur Gegenüberstellung von Gewalt und ihrem Gegenbegriff

Das Problematische an der Perspektive Sens ist, dass sie nicht nur versäumt, kulturelle Gewalt adäquat in den Blick zu bekommen, sondern sich in einem gewissen Sinne selbst in einen gewaltsamen Zirkel einfügt und diesen perpetuiert. Um diesen Punkt zu verdeutlichen, ziehen wir (erneut) eine wesentliche Erkenntnis Staudigls heran, derzufolge nahezu jede Untersuchung von Gewalt (die Sens eingeschlossen) sich eines begrifflichen Gefüges von „Ordnung“ und „Gegenordnung“ bedient (dem sich das Phänomen der Gewalt letztlich aber stets entzieht).²⁰ Dieser Logik gemäß wird die Gewalt dabei als das Außer-Ordentliche aufgefasst, als defizient und von Rationalität, Kultur, Zivilisation etc. abgegrenzt. Der springende Punkt an der Offenlegung dieses Schemas ist, dass bereits der Begriff der Ordnung das Außer-Ordentliche impliziert und konstituiert. Staudigl beobachtet, dass „dieses Außerordentliche, das in Ordnungen einzubrechen scheint, Unordnung anrichtet bzw. anzurichten scheint, der Ökonomie der Ordnung keineswegs fremd ist. Die Ordnung braucht es vielmehr, [...] produziert es paradoxerweise selbst.“²¹ Die Ordnung nährt sich also ebenso sehr von der Gegenordnung wie auch vice versa. Bereits die Konstatierung eines derartigen Dualismus fördert jedoch die Dynamik der Opposition. Was sich als Ordnung etabliert verdrängt sein Anderes und liefert diesem gleichsam die Munition. Die Unterscheidung von Ordnung und Gegenordnung ist insofern *selbst*

¹⁸Spätestens hier sei anzumerken, dass die damit aufgeworfene Fragestellung in der gegenwärtigen Arbeit unmöglich zufriedenstellend beantwortet werden kann. Dennoch soll der diskursive Zugang zur diesem Problem ausgehend von Sens Ansatz zumindest korrigiert werden.

¹⁹Staudigl, *Phänomenologie der Gewalt*, a. a. O., S. 173.

²⁰Ebd., S. 12.

²¹Ebd., S. 17.

Teil der gewaltsamen Dynamik.

Dies ist für Sen von Bedeutung, weil das Phänomen des Kulturalismus in seiner Darstellung nicht *nachempfunden*, sondern von vornherein als defizient betrachtet und somit ins Außerordentliche verbannt wird. Indem Sen in dem oben angeführten Zitat beispielsweise den darin auftretenden Tätern keinerlei eigenständige Tatkraft zugesteht, sie einzig als manipuliert und unreflektiert darstellt, kopiert er viel von genau dem Verfahren, mit dem die Hutus *selbst* die Tutsis als etwas Minderwertiges etabliert haben. Die Weise, in der Sen sein Anliegen vorbringt, tut somit alles andere als den Zirkel der Gewalt zu durchbrechen.²² Eher bezieht er eine konträre Position innerhalb desselben gewaltsamen Spieles. Insbesondere gerade dadurch, dass Sen einen sehr klaren Gegenbegriff zum von ihm identifizierten Ursprung kulturell motivierter Gewalt entwickelt (i.e. die plurale Identität des Menschen), läuft Sen Gefahr, in seiner Selbstgerechtigkeit die eigene Gewaltsamkeit nicht aufzuzeigen oder zumindest zu diskutieren. Damit sei nicht gesagt, dass Sens Position um nichts besser sei als die seinerzeit von den Hutus Vertretene. Dennoch muss angemerkt werden, dass sie zumindest schon von der Gewalt kontaminiert ist, der sie sich entgegensustellen sucht.²³ Dieser Gedanke soll nun weiter konkretisiert werden.

Kurz gesagt scheint Sen einen Pluralismus zu vertreten. Dieser betont die Vielseitigkeit des Menschen, seine Wandelbarkeit und die unabdingbare Wahlfreiheit in seinem „Kern“. Zwar mag dieses Bild seine Reize haben, es ist aber offensichtlich nicht selbstverständlich. Im Gegenteil konstatiert es eine spezielle *Ordnung*. Erneut muss betont werden, dass es weniger um *Wahrheit* einer pluralistischen Weltsicht gegenüber einer kulturalistischen geht (eine Frage, die vermutlich nicht so einfach beantwortet werden kann). Wesentlich ist eher, dass diese beiden Thesen gegeneinander auszuspielen selbst Teil der Gewaltdynamik ist, gegen die Sen zu argumentieren versucht. Auch er schreibt dem Menschen ein bestimmtes Wesen zu (in diesem Fall: ungebunden zu sein durch seine kulturellen Eigenschaften) und ringt damit unter Ausschluss anderer Ansichten genauso um die Vorherrschaft über das richtige Verständnis des Menschen wie jeder Kulturalist. Diese Logik von Ordnung und Gegenordnung kann leider nicht nach Belieben verworfen werden (was sich gerade darin zeigt, dass auch der Pluralismus nicht umhin kommt, sich als Ordnung zu behaupten), denn Ordnung und Gegenordnung sind nicht politische Parolen, sondern Schemata menschlicher Identitätsbildung.

²²Vgl. ebd., S. 19.

²³Vgl. ebd., S. 21.

Mit dem Anspruch, dieser Einsicht gerecht zu werden, nähern wir uns nun erneut Sens Fragestellung.

5 Sens Fragestellung aus neuer Perspektive

Wir wollen nun erneut den Pluralismus Gandhis und die kulturelle Verabsolutierung der Hutus näher beleuchten und sie dabei als *subjektive Erfahrung* betrachten, das heißt die gelebten Bedingungen dieser Standpunkte herausarbeiten.

Zunächst werden wir versuchen, Licht auf den Standpunkt der Hutus zu werfen – das heißt nachzuvollziehen, was die Erfahrung von kultureller Identifikation ist, die ein solches Morden möglich macht. Erneut kann dabei kein Anspruch auf Vollständigkeit oder eine wirklich akkurate Beschreibung gemacht werden. Als Ziel gilt uns vor allem, den oben genannten methodischen Vorgaben gerecht zu werden und die in Abschnitt 2 angeführten Einsichten zu sozialer Identifikation umzusetzen.

Die dem Kulturalismus zugrundeliegende Einstellung ließe sich folgendermaßen beschreiben: in der völligen Identifikation wird das Selbst zu einem mit allen Mitteln zu verteidigenden Ideal stilisiert. Es soll so verabsolutiert werden, das heißt gerade die eingangs beschriebene *Gebundenheit* überwinden. Die eigene Identität soll *manifest* werden, i.e. ihr Quell soll nicht in gegenseitiger Angewiesenheit und Abhängigkeit, sondern in einer naturalistischen Überlegenheit und Abgrenzung vom Außer-Ordentlichen lokalisiert werden. Identität wird so von jeder Unmittelbarkeit, jedem moralischen Anspruch des Gegenüber entkoppelt. Die Verabsolutierung soll so ein Übersteigen jenes Rahmens ermöglichen, in dem sich unsere Identifikation naturgemäß einfinden muss.

Der Größenwahn dieses Unterfangens kann mit Jean-Luc Nancys Worten eingefangen werden. Dieser schreibt:

Community does not weave a superior, immortal, or transmortal life between subjects [...], but it is constitutively [...] calibrated on the death of those whom we call, perhaps wrongly, its "members" [...]. But it does not make a work of this calibration. Community no more makes a work out of death than it is itself a work.²⁴

²⁴Jean-Luc Nancy. *The Inoperative Community*. Inoperative Community. University of Minnesota Press, 1991, S. 14.

Was die „Kalibrierung anhand des Todes“ der Anderen bezeichnet ist gerade, dass Gemeinschaft und kollektive Identität auf der Angewiesenheit auf die Andere fußen muss – dass in ihrem Herzen die Erfahrung sitzt, dass wir uns *durch* die Andere bereits gegeben sind. Aus Gemeinschaft ein „Werk“ zu machen hieße, genau dies zu ignorieren. Sie kann gerade dadurch kein Werk sein, dass sie durch eine *bedingte Freiheit gebunden* ist – dadurch, dass sie sich nicht über den Tod der Anderen hinwegsetzen kann.

Dennoch muss betont werden, dass mit einer solchen Einstellung nicht einfach nur die Psychologie eines Fanatismus beschrieben wird, sondern die Logik einer gesellschaftlichen Praxis überhaupt. Es handelt sich um ein unablässiges Bestreben von kollektiver Identität, sich selbst zu übersteigen. Als solches tritt dieses in vielerlei Form auf. Wann immer man für etwas einsteht, sich hingibt oder einer Sache verschreibt, ist diese Technik der Identifikation von zentraler Bedeutung. Natürlich geht sie im oben beschriebenen Beispiel zweifelsohne mit der *Reduktion* der Anderen einher. In der Reduktion *entsteht* aber gleichermaßen auch Identität. Kulturalismus enthüllt daher eine Technik der Vergesellschaftung wie auch der Identitätsstiftung, die nahezu überall und jederzeit präsent ist.

Gerade auf diese Omnipräsenz des untersuchten Motivs wollten wir mit unserer Untersuchung heraus, da sie uns das Nachvollziehen der Erfahrung eines Hutu erlaubt. Denn wenn Menschen für ein solches Ideal ihrer Identität Morde begehen, muss diese Weise der Identifikation *real gelebt* sein. Die Verabsolutierung ist damit nicht nur zweifelhafte Position innerhalb eines theoretischen Diskurses über die Natur des Menschen, sondern tatsächliche Erfahrung. Nur wenn sie als solche behandelt wird, kann das Phänomen der kollektiven Gewalt adäquat eingefangen werden.

Nun wollen wir diese Position (zumindest grob) mit der Gandhis vergleichen (vergleiche das exemplarische Zitat auf Seite 3). Gandhi steht für eine womöglich noch extremere Verabsolutierung: er verschreibt sich jenen, mit denen er nichts teilt. Verabsolutiert wird dabei die Idee des Menschen-als-solchem. Dabei ist diese Hypostase wesentlich für den Inhalt und nicht nur Beiwerk des Standpunktes: wollte Gandhis Botschaft ohne das Absolute auskommen, so würde er effektiv *niemanden* vertreten und für *niemanden* eintreten. Der Mensch würde zum bloßen Vehikel arbiträrer Eigenschaften verkommen. Erst die Idee des ursprünglichen Menschen, der „hinter“ seinen klassenbezogenen Eigenheiten steht, schafft das einende und vergesellschaftende Element seiner Position.

6 Rekapitulation und die Frage nach einem Ausweg

Sens Herangehensweise schlicht als unzureichend abzuurteilen würde ohne Verweis auf eine alternative Antwort auf das Phänomen des Kulturalismus zu kurz greifen. Gerade hier wird die oben beschriebene Einsicht wesentlich, dass auch Kulturalismus eine Technik der Identifikationsbildung oder der „negativen Sozialität“ – also etwas Universelles – in sich birgt. Damit wird offensichtlich, dass Kulturalismus nicht *besiegt* werden kann, sondern nur *unterlaufen*.²⁵ Ein „Besiegen“ würde bereits einen vorbestimmten Sinn kulturell motivierter Gewalt voraussetzen (wie es gerade Sens Standpunkt tut) und sich damit in dieselbe gewaltsame Spirale einfügen. Was uns bleibt ist also ein „Unterlaufen“, das heißt ein Bestehen-lassen des Kulturalismus als gelebter Erfahrung, die Teil der Bedingung der Freiheit ist, mit der wir unsere soziale Identität bilden.

Was also kann ein solches Unterlaufen heißen? Es muss bedeuten, den Kulturalismus quasi von Innen heraus aufzulösen. Dies bedeutet nicht einfach, von den Eigenschaften eines Menschen abzusehen – denn das hieße vom Menschen selbst abzusehen, die Erfahrung zu übergehen. Auch der Rekurs auf die Wahlfreiheit im Menschen ist *prima facie* nicht mehr gerechtfertigt als jener auf seine Bekenntnisse und Engagements. Dies wäre, wie oben argumentiert, nur ein weiterer Schachzug in demselben, mitunter gewalttätigen Spiel der Identifikation.

Kulturalismus dieser Auffassung nach zu unterlaufen, muss heißen die Erfahrung selbst zu unterlaufen – das heißt: kulturelle Eigenschaften *praktisch* in den Hintergrund treten zu lassen. Das bedeutet vor allem ein Einlassen und Vertiefen in die Tätigkeit – *in* der Erfahrung die Gemeinschaft entstehen zu lassen. Es erfordert, eine gemeinsame Sprache (im weitesten Sinne) zu finden, die Identifikation nicht durch Abgrenzung vom Gegenüber schafft – sich also auf eine überkulturelle Kommunikationsgrundlage zu begeben. Auch innerhalb eines solchen Zuganges kann Kultur nicht irrelevant sein, aber er kann eine friedfertige Weise der Kommunikation lehren, einen Zugang zu Anderen, der nicht von vornherein primär durch das Partikuläre an der Kultur gefärbt ist.

Wenn diese Antwort auch keinesfalls hinreichend oder vollständig ist, so mag sie doch zumindest eine erste Lehre aus den hier beschriebenen theoretischen Einsichten ziehen.

²⁵Vgl. Staudigl, *Phänomenologie der Gewalt*, a. a. O., S. 3.

Literatur

- »Indian Round Table Conference (Second Session) 7th September 1931 - 1st December 1931«. In: Her Majesty's Stationery Office, 1932.
- Merleau-Ponty, Maurice. *Phenomenology of Perception*. Trans: Colin Smith. Routledge, 2005.
- Nancy, Jean-Luc. *The Inoperative Community*. Inoperative Community. University of Minnesota Press, 1991.
- Sen, Amartya. *Die Identitätsfalle. Warum es keinen Krieg der Kulturen gibt*. C. H. Beck, 2007.
- Staudigl, Michael. *Phänomenologie der Gewalt*. Springer-Verlag, 2014.
- Wikipedia. *Völkermord in Ruanda* — *Wikipedia, Die freie Enzyklopädie*. [Online; Stand 20. Februar 2017]. 2017. URL: https://de.wikipedia.org/w/index.php?title=V%C3%B6lkermord_in_Ruanda&oldid=162328704.