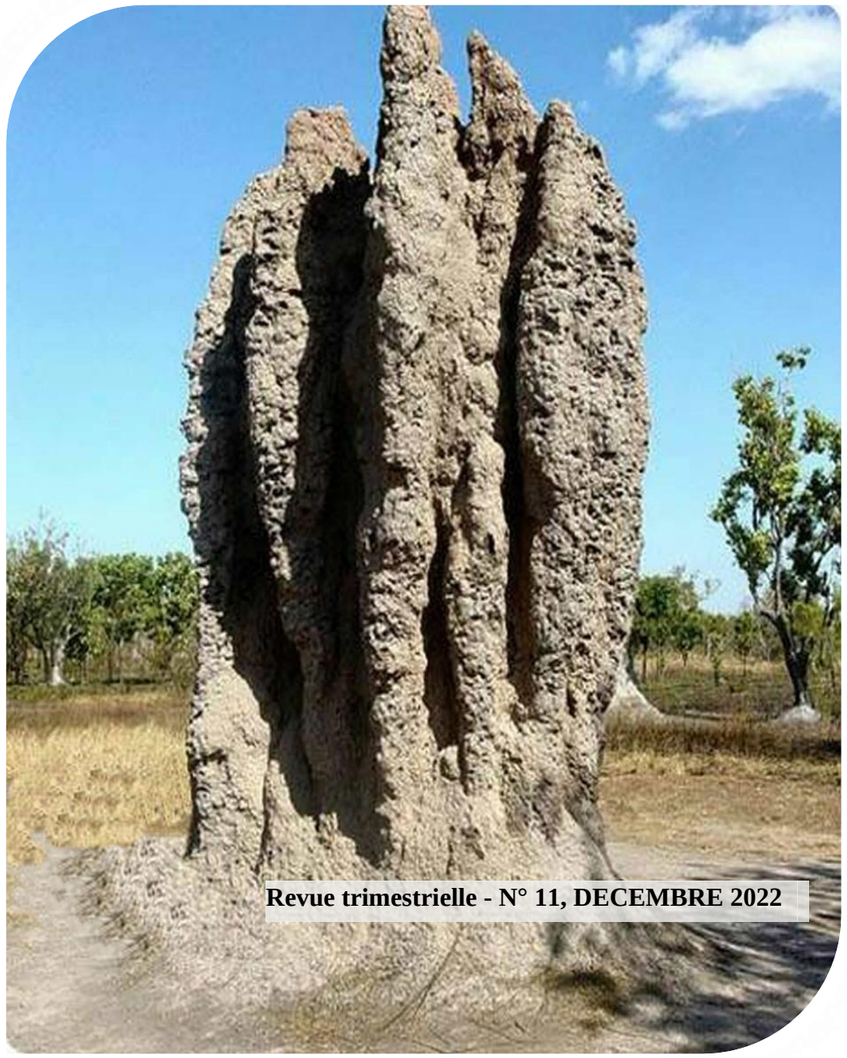
Mise en page et Impression
IMPRIMERIE ST LOUIS
53, Rue N'ZARA Doulassamé Face Première Eglise Baptiste du TOGO
BP: 61536 / Tel Bureau: (228) 22 22 10 45 / Mobile : (228) 90 12 37 30
E-mail: imprimerie.stlouis@yahoo.fr

ISSN: 2617-4766

Đamá Nínav

REVUE INTERDISCIPLINAIRE LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES



Revue trimestrielle - N° 11, DECEMBRE 2022

REVUE TRIMESTRIELLE - N° 11 | Đamá Nínav | REVUE INTERDISCIPLINAIRE LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES

"Dama Ninao" est une revue scientifique interdisciplinaire qui accepte et publie tous les articles relevant des Lettres, Arts et Sciences Humaines. A cet effet, elle s'intéresse aux études et théories littéraires, linguistiques, sociologiques, philosophiques, anthropologiques et historico-géographiques. La Revue "Dama Ninao", entendu "L'Entente" en langue kabyè du Nord Togo, est créée dans l'intention de matérialiser la mondialisation ou la globalisation qui s'opère avec l'esprit d'équipe et d'échanges et la désuétude du monde autarcique. Le monde scientifique universitaire ne peut échapper à cet esprit d'équipe qui fonde un creuset où « le fer aiguise le fer », les échanges se croisent, puis s'entremêlent pour aboutir à une reconstruction des connaissances scientifiques individuelles dans la collectivité.

La Revue Dama Ninao nous renvoie à la Civilisation de l'Universel du poète sénégalais Léopold Sédar Senghor, qui prône la porosité des âmes avec l'acceptation de l'autre, de ce qu'il dispose d'utile pour mon avancement : sa civilisation, sa culture, sa langue … Elle se fonde notamment sur la philosophie de Paul Ricœur qui préconise la perception de Soi-même comme un autre. Considérer soi-même comme un autre aux yeux de l'autre, nous amènerait à faire taire nos distensions et ressentiments afin de redimensionner notre espace, reconstruire notre histoire et notre société.

La Revue Dama Ninao s'est inspirée de la nature. Des insectes en miniature nous produisent de bels chefs-d'œuvre architecturaux, conjuguent leur génie créateur et leur force dans la patience et dans la tolérance. Ils créent des œuvres monumentales qui dépassent l'entendement humain, les termitières. A cet effet, la nature semble nous parler, nous guider, nous instruire dans le silence. Seules ces créations nous interpellent sans autant faire de nous des disciples. Comme la termitière qui, pour la plupart du temps, est une composante de maillons surgissant de la même matière, la Revue Dama Ninao se veut une termitière scientifique dont les enseignants-chercheurs en sont les maillons.

Au confluent de diverses sciences, la Revue Dama Ninao se propose de promouvoir la recherche scientifique et universitaire en impulsant le dialogue interdisciplinaire, le dialogue entre divers champs disciplinaires et divers contributeurs du monde universitaire.

Professeur Koutchoukalo TCHASSIM

Université de Lomé

ADMINISTRATION DE LA REVUE

Directeur de publication et rédacteur en chef :

Professeur TCHASSIM Koutchoukalo, Université de Lomé

Directeur de rédaction :

SILUE Lèfara (Maître de Conférences), Université Félix Houphouët Boigny

Comité Scientifique

Professeur Yaovi AKAKPO, Université de Lomé (Togo), Professeur Kodjona KADANGA, Université de Lomé (Togo), Professeur Xavier GARNIER, Université Paris 3 (France), Professeur Norbert VIGNONDE, Université de Bordeaux (France), Professeur Adama COULIBALY, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Professeur Pierre MEDEHOUEGNON, Université d'Abomey-Calavi (Bénin), Professeur Mamadou KANDJI, Université de Cheikh Anta Diop (Sénégal), Professeur Komla Messan NUBUKPO, Université de Lomé (Togo), Professeur Amadou LY, Université de Cheikh Anta Diop (Sénégal), Professeur Kazaro TASSOU, Université de Lomé (Togo), Professeur Simon Agbeko AMEGBLEAME, Université de Lomé (Togo), Professeur Komlan Sélom GBANOU, Université de Calgary (Canada), Professeur Nicoué GAYIBOR, Université de Lomé (Togo), Professeur Alain-Joseph SISSAO, Institut des Sciences des Sociétés (Burkina Faso), Professeur Komla Essowè ESSIZEWA, Université de Lomé (Togo), Professeur Gneba KOKORA, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Professeur Louis OBOU, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Professeur Ataféi PEWISSI,Université de Lomé (Togo).

Comité de lecture

Professeur Koutchoukalo TCHASSIM, Université de Lomé (Togo), Professeur Okri Pascal TOSSOU, Université d'Abomey-Calavi (Bénin), Professeur Gbati NAPO, Université de Lomé (Togo), Professeur Didier AMELA, Université de Lomé (Togo) , Professeur Komi KOUVON, Université de Lomé (Togo), Dr Komi BEGEDOU, Université de Lomé (Togo), Dr Koffi Dodzi NOUVLO, Dr Kpatimbi TYR, Université de Lomé (Togo), Dr Lèfara SILUE, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Dr Christian ADJASSOH, Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire), Dr Bi Boli GOURE, Institut Polytechnique Félix Houphouët-Boigny de Yamoussoukro (Côte d'Ivoire), Dr Moussa PARE, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Dr Xolali MOUMOUNI-AGBOKE, Université de Lomé (Togo), Dr Anoumou AMEKUDJI, Université de Lomé (Togo), Dr Raphaël YEBOU, Université d'Abomey-Calavi (Bénin).

Comité de rédaction

Professeur Koutchoukalo TCHASSIM, Xolali MOUMOUNI-AGBOKE, Maître de Conférences, Lèfara SILUE, Maître de Conférences, Wonouvo GNAGNON, Assistant, DOUHADJI Kossi, doctorant, Université de Lomé.

Contact : revuedamaninao@gmail.com

LIGNE EDITORIALE DE LA REVUE DAMA NINAO

Dama Ninao est une revue scientifique internationale. Dans cette perspective, les textes que nous acceptons en français ou anglais sont sélectionnés par le comité scientifique et de lecture en raison de leur originalité, des intérêts qu'ils présentent aux plans africain et international et de leur rigueur scientifique. Les articles que notre revue publie doivent respecter les normes éditoriales suivantes :

La taille des articles

Volume : 10 à 15 pages ; interligne 1.5, police 12 pour le corps du texte et les courtes citations; police 11 pour les longues citations, Times New Roman, les références des citations doivent être incorporées dans le texte. Exemple : Guy Rocher (1968, p. 29), pas de référence en foot-notes à l'exception de quelques commentaires.

Ordre logique du texte

- Un **TITRE** en caractère d'imprimerie et en gras. Le titre ne doit pas être trop long ;
- Un **Résumé (Abstract)** de 8 lignes en français et anglais, en interligne simple, suivi de 6 Mots clés (Key-words)
- Une **Introduction** : elle doit avoir une problématique, une méthode et une structure.
- Un **Développement** : les articulations du développement du texte doivent-être titrées comme suit :

1-Pour le **Titre** de la première section

1-1-Pour le **Titre** de la première sous-section

1-2- Pour le **Titre** de la deuxième sous-section

2- Pour le **Titre** de la deuxième section

2-1-Pour le **Titre** de la première sous-section

2-2- Pour le **Titre** de la deuxième sous-section

3- Pour le **Titre** de la troisième section (si l'auteur de l'article le souhaite)

- Une **Conclusion** : elle doit être courte, précise et concise en mettant en relief l'authenticité des résultats de la recherche.

- **Bibliographie** (Mentionner uniquement les auteurs cités)

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Editeur.

Exemples:

-AMIN Samir (1996), *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.

-BERGER Gaston (1967), *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.

- DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », *Diogène*, 202, p. 145-151. (Pour les articles).

SOMMAIRE

❖ **LETTRES ET LANGUES**

1. **LES JEUX DU TRAGIQUE DANS LA LITTERATURE NEGRO-AFRICAINE ----------5**

   BAWA Toti , Universite ALASSANE OUATTARA (Côte d'Ivoire)

2. **LA SYMBOLIQUE DES PERSONNAGES ANIMAUX DANS LE CONTE GOURO INTITULÉ LE CROCODILE, L'HYÈNE ET LE LIÈVRE ---------- 21**

   Dr GNESSOTÉ Dago Michel, Université Université F.H.B. (Côte d'Ivoire)

3. **APPROCHE « AUTOBIOGRAPHICO-FICTIONNELLE » DE LA PROSE ROMANESQUE DE DANIEL LAWSON-BODY ---------- 38**

   GOLI Messan, Université de Lomé (Togo)

4. **GLOBALISIERUNG UND BILDUNG TRANSNATIONALER IDENTITÄTEN. ÜBERLEGUNGEN ZU IDENTITÄTSFORMEN IM ZEITALTER DER MASSIVEN MIGRATIONSBEWEGUNGEN ---------- 59**

   HARAKAWA Massimlawè, Université de KARA (Togo)

   SEDOTE Acakpo Constant J., Université d'Abomey-Calavi (Bénin)

5. **« ENJEUX DE L'ORALITÉ DANS LA LITTÉRATURE ÉCRITE : L'EXEMPLE DU PROVERBE DANS *PETIT BODIEL* D'AMADOU HAMPATÉ BÂ»---------- 78**

   KOUADIO Lucien Kouamé, Université Alassane OUATTARA (Côte d'Ivoire)

6. **LES REPRESENTATIONS DU FEU DANS L'ŒUVRE ROMANESQUE D'AYI KWEI ARMAH---------- 95**

   Dr. KOUAME Christ Baklé, Ecole Normale Supérieure d'Abidjan (Côte d'Ivoire)

7. **TRANSFERT D'IMAGES ET INSTABILITÉ DISCURSIVE DANS QUELQUES ROMANS DE MARIE DARRIEUSSECQ ---------- 114**

   GORÉ Orphée, École Normale Supérieure d'Abidjan (Côte d'Ivoire)

8. **LE FEMINISME A L'AFRICAIN, OU EN SOMMES-NOUS ?---------- 131**

   Pr TCHASSIM Koutchoukalo , Université de Lomé (Togo)

9. CONSTRUCTION ET TRANSMISSION DE LA MEMOIRE DE LA VIOLENCE DANS ALLAH N'EST PAS OBLIGE D'AHMADOU KOUROUMA ---------- 152

TOTI AHIDJE Zahui Gondey, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)

10. L'ECRITURE FRAGMENTAIRE DANS DANS MONNE, OUTRAGE ET DEFIS D'AHMADOU KOUROUMA ET NOUR, 1947 DE JEAN-LUC RAHARIMANANA ---------- 170

YAOU Hippolyte Florent, Université de Parakou (Bénin)

11. JEAN-MARIE ADIAFFI ET LE GOUT DU BAROQUE : CAS DE *LA CARTE D'IDENTITE*. ---------- 186

ZOGOYE Bawimotom, Université de Lomé (Togo)

❖ **SOCIOLOGIE - ANTHROPOLOGIE**

12. MECANISMES DE GESTION DES CONFLITS SOCIAUX A LA GARE ROUTIERE DE COCODY RIVIERA III DANS LA COMMUNE D'ABIDJAN (COTE D'IVOIRE) ---------- 200

FALLE Landry Yves, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)

YAO Kouassi Angenor, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)

13. ENJEUX ET DEFIS DE L'INCLUSION FINANCIERE DES MICROS, PETITES ET MOYENNES ENTREPRISES INFORMELLES EN CÔTE D'IVOIRE ---------- 218

Dr FOFANA Valoua, Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire)

❖ **TECHNOLOGIES DE L'INFORMATION ET ARTS**

14. LA VILLE NUMERIQUE, QUELLE OPPORTUNITE POUR LA COTE-D'IVOIRE ? 239

N'GORAN Ahou Béatrice, Université F.H.B. (Côte d'Ivoire)

KACOU Agnon Frédéric, Université F.H.B (Côte d'Ivoire)

GLOBALISIERUNG UND BILDUNG TRANSNATIONALER IDENTITÄTEN. ÜBERLEGUNGEN ZU IDENTITÄTSFORMEN IM ZEITALTER DER MASSIVEN MIGRATIONSBEWEGUNGEN

Massimlawè HARAKAWA, Germaniste,
Spécialité: littérature allemande contemporaine
Assistant au Département des Langues Étrangères Appliquées (LEA)
Université de KARA (TOGO)
Tel. (00228) 93 42 98 19 / (00228) 97 93 61 15
E-Mail: eliasharakawa@yahoo.fr
et
Acakpo Constant J. SEDOTE,
Germaniste et Anthropologue culturel
DEG / FLLAC / Université d'Abomey-Calavi (Bénin)
constantsedote@yahoo.fr

Zusammenfassung : Die Frage der Identität, sei sie kulturell oder biologisch, ist angesichts der zunehmenden Globalisierungsprozesse nach wie vor aktuell. Ziel dieser Arbeit ist es, einen Forschungsbeitrag zur Identität im Sinne des postkolonialen Diskurses vorzuschlagen. Uns geht es vor allem, die grundlegenden Konzepte der Identität und ihre Entwicklung im Globalisierungsprozess darzustellen, wobei der Schwerpunkt auf die Hybridisierung von Identitäten gelegt wird. In Anlehnung an postkoloniale Ansätze wird analysiert, wie Hybridität in postmodernen Gesellschaften eng mit Migrationsbewegungen verbunden ist. Hybridität erscheint heutzutage als die geeignete Kategorie für den Kontakt zwischen dem „Zentrum" und der „Peripherie" und beschreibt die kulturelle und ethnische Vermischung, bei der das „Außen" auf das „Innen" im Prozess der Migration trifft, so dass keine Gesellschaft der Postmoderne von kultureller bzw. ethnischer Hybridität verschont bleibt.

Schlüsselwörter: **Identität, Globalisierung, Migration, Hybridität, postkolonialer Diskurs**

Abstract : The issue of identity, be it cultural or biological, is still relevant with the current increasing globalization processes. The aim of this paper is to propose a research contribution to identity as perceived by the postcolonial discourse. We are interested in presenting the basic concepts of identity and their development in the globalization process with a focus on the hybridization of identities. Through the postcolonial approach, this paper analyzes how hybridity in postmodern societies is closely linked to migration movements. Hybridity appears nowadays as the appropriate category of the contact between the "center" and the "periphery" and describes the cultural and ethnic mixing where the "outside" meets the "inside" in the

process of migration, so that no postmodern society is spared by cultural or ethnic hybridity.

Keywords: **Identity, globalization, migration, hybridity, postcolonial discourse**

Einleitung

In den Anfängen der 1960er Jahren hat der kanadische Medientheoretiker und Kommunikationswissenschaftler Marshall McLuhan (1962) den Begriff »*global village*« (globales Dorf) entwickelt. Damit wies er auf die über Massenmedien vernetzte Welt hin. Dieses globale Dorf sei, so Linder Weidner (2007, S. 2) eine Metapher für eine zusammenrückende Weltgemeinschaft, in der keine kulturspezifischen Handlungen ohne Auswirkungen auf andere Kulturen und Menschen bleiben würden. Mit seinem »global village« beschreibt McLuhan die unvermeidliche und unweigerliche Verdichtung der menschlichen Beziehungen in den postmodernen Gesellschaften. Mit der Globalisierung ist alles so in Bewegung, dass keine der modernen Gesellschaften davon verschont ist. Diese Tatsache führt die jungen Gesellschaftstheorien dazu, die Essenz der Menschheit in der Mobilität zu finden. Durch Globalisierung und Mobilität treten Menschen sogar zu Hause in Kontakt mit dem Fremden. Dazu schreibt Dorothee Obermaier (2003, 161)

> Der Prozess der Globalisierung findet auf allen gesellschaftlichen Ebenen seinen Niederschlag und konfrontiert Jede und Jeden von uns mit Personen anderer Kulturen, sei es ›unfreiwillig‹ innerhalb der eigenen Landesgrenzen durch Immigration […].

Dies führt dazu, dass Menschen sogar Zuhause, sich neue Identitäten bilden. Daher gewinnt man den Eindruck, eine radikale Umkehrung des alten identitätsideologischen Paradigmas zu erleben. Reinheit räumt langsam ab und macht der Mischung und Hybridisierung Platz.

Uns geht es im vorliegenden Aufsatz darum, die grundlegenden Identitätsbegriffe und ihre Entwicklungen im Globalisierungsprozess darzustellen mit Fokus auf die Hybridisierung, die die (post)modernen Gesellschaften

charakterisiert. Diese Zielsetzung erfordert eine Verwendung der postkolonialen Ansätze. In Anlehnung an diese Ansätze wird im ersten Punkt gezeigt, dass die Hybridisierung eine Konsequenz der Moderne und ihrer Entwicklungsdynamik (Giddens, 1995) im Zuge der Migrationsbewegungen ist. Im Anschluss daran wird unter Einbeziehung des Hybriditätskonzepts von Homi K. Bhabha (2000) herausgearbeitet, wie Globalisierung und Mobilität eine Dynamik aufweisen, die moderne Gesellschaften aufzwingen, auf Reinheit zu verzichten, um sich hybrid bzw. plural zu denken. Im dritten und letzten Punkt wird dargestellt, wie eine Neuorientierung der Identität des Subjekts der (Post)Moderne erforderlich ist und auch, wie der hybride Mensch die Rolle der Brücke bzw. des Übersetzers zwischen Kulturen in postmodernen Gesellschaften übernehmen kann.

1. Globalisierung und neue Identitätsformen

Der Identitätsbegriff ist seit seiner Entwicklung in den 1960er Jahren einer der viel diskutierten Begriffe in den Kultur- und Literaturwissenschaften. Seit seinem Theorisieren und seiner Systematisierung in den Sozialwissenschaften durch Erik H. Erikson in den 1960er Jahren – sorgt er immer wieder für viel Konfusion und daher viele Debatte um sein Verständnis. Uns geht es im vorliegenden Abschnitt nicht darum, uns mit der Definition des Begriffs „Identität“ auseinanderzusetzen. Eher möchten wir auf der einen Seite auf die Entwicklung des Begriffs und seine verschiedenen Varianten im Rahmen der *postcolonial studies* eingehen. Auf der anderen Seite wird der Zusammenhang zwischen diesen Identitätskonstruktionen im postkolonialen Diskurs und dem Phänomen der Globalisierung gezeigt, denn es ist unseres Erachtens unvorstellbar, heute von Identität zu sprechen, ohne sich auf die Globalisierungsprozesse zu beziehen.

Mit der Globalisierung kommt es zu einem Zusammenziehen, einem Aufeinandertreffen lokalen Kulturen. In diesem Zusammenhang ist das Identitätskonzept vorwiegend mit dem Selbstverhältnis des einzelnen Individuums und seiner Verständigung mit anderen Menschen eng verknüpft (vgl. Beck 1997, S.

90). Aus diesem Grund sind die Autoren Ranjit Hoskote und Ilija Trojanow (2007) der Meinung, dass Kulturen sich nicht bekämpfen, sondern sie fließen zusammen, wie man dem Untertitel ihres Buches »*Kampfabsage«* entnehmen kann. In demselben Zusammenhang meint Jean-Claude Ruano-Borbalan (1998, S. 2), dass das Konzept der Identität untrennbar vom Konzept der Alterität sei. Spricht man von Identität, so Ruano-Borbalan weiter, so wird ein Prozess des Sich-Identifizierens mit anderen Personen oder auch Erfahrungen unterstellt, denn Globalisierung, Fremdverstehen und neue Identitätsbildungen hängen heutzutage zusammen. Daher kann man behaupten, dass Identitätsbildung und Globalisierung in postmodernen Gesellschaften eng miteinander verbunden sind, weil Globalisierung zur Entstehung vom Multikulturalismus führt. Hierzu behauptet Caroline Y. Robertson-von Trotha (2009) Folgendes:

> Unter der Prämisse der Unvermeidlichkeit gegenseitiger Beeinflussung des Lokalen durch das Globale scheint sich die These der grundsätzlichen Möglichkeit von situativen und konstellativen, auch territorialen Mehrfachidentitäten als handlungsrelevante Orientierungsoptionen zu bestätigen

Wie aus diesem Zitat hervorgeht, kann man behaupten dass der Prozess der Globalisierung den Status der Nationalidentitäten verändert. Was wird aber unter „Globalisierung“ im vorliegenden Aufsatz verstanden?

In seinem 1996 im „*Journal of Popular Culture“* erschienenen Beitrag, entwickelt der an der Universität Tilburg lehrende Sozialwissenschaftler Mel van Elteren den Globalisierungsbegriff und entwirft dabei einen theoretischen Rahmen für ein besseres Verständnis dieses Begriffs. Er schreibt:

> Globalisierung verweist auf diejenigen Prozesse, die sich in einem weltweiten Maßstab abspielen, über nationale Grenzen hinweggehen und dabei Gemeinschaften und Organisationen in neuen Raum–Zeit-Kombinationen integrieren und verbinden, wodurch die Welt objektiv und in der Erfahrung der Menschen stärker miteinander verbunden wird. Globalisierung bedeutet eine Bewegung weg von der klassischen soziologischen Idee der Gesellschaft, die als ein klar abgegrenztes System verstanden wurde – das geographisch mit dem Territorium eines Nationalstaates oder einer Region identifiziert wurde –, und deren Ersetzung durch eine Perspektive, die sich

> darauf konzentriert, wie das soziale Leben über Zeit und Raum[grenzen hinweg] geordnet ist (Mel van Elteren, 1996, S. 54f).

Der frühere Bundeskanzler Helmut Schmidt (1998) lehnt sich in seinem Buch *Globalisierung* an den von Elteren entwickelten Globalisierungsbegriff an und appelliert an ein „globales Bewusstsein", denn es gäbe mit heutigen zunehmenden Globalisierungsprozessen keine geschlossenen Räume. Schmidts Verständnis eines „globalen Bewusstseins" referiert auf die heutige Schwierigkeit, gar Unmöglichkeit, Kulturen und Gesellschaften als einzelne Entitäten zu betrachten und sie demnach zu beurteilen. Aus den Überlegungen von Schmidt kann man schließen, dass kulturelle Zusammenhänge der postmodernen Gesellschaften neu bestimmt bzw. anders wahrgenommen werden müssen. Analog zum Ansatz von Schmidt meint Stuart Hall (1994) in seiner Auseinandersetzung mit dem Globalisierungsphänomen, dass

> die Globalisierung den Effekt hat, die zentrierten und geschlossenen Identitäten einer nationalen Kultur zu bekämpfen und zerstreuen. Sie hat eine pluralisierende Wirkung auf kollektive Identitäten, schafft eine Vielfalt von Möglichkeiten und neuen Positionen der Identifikation und gestaltet Identitäten positionaler, politischer, pluraler und vielfältiger sowie weniger fixiert, einheitlich und transhistorisch (S. 217).

Hall bringt hier zum Ausdruck, dass man heutzutage hinsichtlich des Austauschs und der gegenseitigen Interdependenz immer relational also global denken muss.
Aus diesen Ausführungen kann man schließen, dass der Begriff der Globalität auf Kontakt und Austausch verweist, was immer auch Pluralität, Mischung und Akzeptanz von Differenzen impliziert. In dieser Hinsicht vertritt Ulfried Reichardt (2010) die Ansicht, dass Differenzen eine dynamische, netzwerkartige und verbundene Einheit zusammenbilden. Für Reichardt sind Differenzen Basis der Globalität (vgl. S. 119). Daraus kann man den Schluss ziehen, dass Globalität im Kontext von Postmoderne sich nicht von Mischung und Pluralität unterscheidet. Und in der heutigen globalisierten Welt impliziert Pluralität unvermeidlich Hybridität. Durch das Phänomen der Hybridität, so Ulfried Reichardt weiter, bleiben die

Unterschiede erhalten. Sie existierten nebeneinander und bilden eine gemeinsame Struktur:[7]

> Die entscheidende Dimension des Hybriditätskonzepts besteht darin, dass die Unterschiede in der Mischung nicht aufgelöst werden, sondern dass sie erhalten bleiben. Die politische wie auch theoretische Stoßrichtung des Konzepts besteht darin, hervorzuheben, dass Differenzen nicht verschwinden, also keine Homogenisierung stattfindet; vielmehr bieten hybride Existenzen oder Räume gerade die Möglichkeit, das gleichzeitige Nebeneinander von Differentem zuzulassen. Hybridität ist explizit ein Differenzkonzept (S. 120).

Dem Zitat kann entnommen werden, dass Hybridität zu einem festen Bestandteil postkolonialer Studien geworden ist, denn diese Studien sehen im neuen Identitätsstatus eine Chance, ein neues Gesellschaftsideal aufzubauen. In diesem Zusammenhang sieht der indisch-britische Schriftsteller Salman Rushdie (1992) in der Hybridisierung, eine Chance für die modernen Gesellschaften, sich neu zu definieren, denn Kulturmischung und Hybridisierung seien „eine Chance, den Absolutismus des Reinen zu überwinden“ (Peter Nick, 2003 S. 140), oder eine Gelegenheit, wodurch ‚etwas Neues‘ entsteht. Für Rushdie könnten antagonistische Kulturen und soziale Differenzen notwendige Begleitumstände der gesellschaftlichen Dynamik sein, wenn sich Menschen aus unterschiedlichen Kulturen Mühe gäben, ihr Verständnis von Identität zu ändern, um sich näher zu kommen und voneinander zu lernen. Aus diesem Grund stellt Rushdie in seinen Schriften[8] Hybridität, die er als Identität des Menschen der postkolonialen Ära bzw. der globalisierten Welt bezeichnet, in den Mittelpunkt. Rushdie prangert in seinen Schriften das Beibehalten homogener Kulturen an und sieht eher in der Hybridisierung einen Vorteil für die Schaffung einer besseren Welt. Daher können diese Schriften mit Fokus auf Hybridisierung als Rushdies Plädoyer für Austausch und Vermischung der Kulturen

[7] Einige Ansätze der Postmoderne (vgl. u.a. M. Chossudovsky, 2002/ J. Stiglitz, T. Schmidt, 2002) haben zugleich auf die negativen Aspekt der Globalisierung verwiesen. Jedoch bietet sich für die vorliegende Arbeit nicht an, darauf einzugehen.

[8] Siehe u. a. Salman Rushdie, *The Satanic Verses* (1988), *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991* (1992).

verstanden werden. In seinem 1992 erschienenen Buch *Heimatländer der Phantasie. Essays und Kritiken 1981-1991* zelebriert er die Hybridität folgendermaßen:

> *Die Satanischen Verse* feiern die Bastardierung, die Unreinheit, die Mischung, die Verwandlung, die durch neue, unerwartete Kombinationen von Menschen, Kulturen, Ideen, politischen Richtungen, Filmen oder Liedern entsteht. Das Buch erfreut sich am Mischen der Rassen und fürchtet den Absolutismus des Reinen. Melange, Mischmasch, ein bisschen von diesem, ein bisschen von jenem, das ist es, wodurch *das Neue in die Welt tritt*. Hierin liegt die große Chance, die sich durch die Massenmigration der Welt bietet, und ich habe versucht, diese Idee in meinem Buch umzusetzen. *Die Satanischen Verse* plädieren für die Veränderung durch Fusion; Veränderung durch Vereinigung. Sie sind ein Liebeslied auf unser Bastard-Ich. Während der ganzen Menschheitsgeschichte haben die Apostel der Reinheit, jene, die behaupten, eine hundertprozentige Erklärung zu haben, Verheerendes unter den verwirrten Menschen angerichtet. Genau wie viele andere Million Menschen bin ich ein Bastardkind der Geschichte. Vielleicht gehen wir alle, schwarz, braun und weiß, ineinander über, wie eine meiner Figuren einmal gesagt hat, gleich dem *Geschmack der Zutaten beim Kochen* (Rushdie, 1992, S. 457f).[9]

Hier grenzt sich Rushdie von dem Schriftsteller Frantz Fanon, der meinte, dass Kolonisierte zwischen der Identifizierung mit ihrem Herkunftsland oder dem Land ihrer Kolonialherren wählen müssten. Für Rushdie sei Hybridisierung die geeignete Identitätskategorie für eine bessere Welt. Im Hybridisierungsdiskurs lassen sich aber zwei Kategorien von Hybriden unterscheiden und zwar der «*biological hybrid*» (der ethnische Hybrid) und der «*cultural hybrid*» (der kulturelle Hybrid).

1.1. Der «biological» Hybrid: Der Mensch im ‚dritten Raum'

In diesem Abschnitt scheint es uns wichtig, die postkoloniale Bedeutungsdimension des Hybriditätsbegriffs von dem abweichenden Verständnis des ethnischen Identitätsbegriffs hervorzuheben.

1934 prägt William C. Smith den Begriff des „*biological hybrid"* und bezeichnet damit, Menschen, die aus einer interethnischen Ehe geboren sind. Der „*biological hybrid"* unterscheidet sich demnach von dem postkolonialen kulturellen Hybrid,

[9] Das Buch ist 1991 in New York unter dem originalen englischen Titel *Imaginary Homelands. Essays and Criticism 1981-1991* erschienen). Mehr hierzu vgl. auch Claus-Dieter Krohn (Hrsg.), 2009, *Exil, Entwurzelung, Hybridität*, München, vor allem S. VIIf.

sofern der Hybriditätsstatus der Letzteren erst in Kontakt mit dem *Anderen* oder mit neuen Kulturen hervorgeht, während die Hybridität der Ersteren auf die Herkunft von zwei Menschen nicht nur unterschiedlicher Kulturräume, sondern auch unterschiedlicher „Rassen" zurückzuführen ist. Während Hybridität in der Postkolonialismus-Forschung im Zusammenhang mit kolonialen, postkolonialen und neo-kolonialen Kulturen und ihren Befindlichkeiten verwendet wird, verweist der Begriff des *biological* (ethnischen) Hybriden in der vorliegenden Arbeit sowohl auf eine ‚Mischidentität als auch auf die ‚Biethnizität' bzw. ‚Multiethnizität' . Obwohl der Hybrid im vorliegenden Aufsatz auch als „interethnisch" wahrgenommen wird, wird dieser Terminus nicht kritisch-analytisch, sondern normativ verwendet.

Im Gegensatz zu den Rassentheoretikern bzw. Rassenideologen, die bisher den ‚ethnischen Hybriden' mit rassistischen Kategorien und abwertenden Konzeptionen wahrnehmen, versucht die vorliegende Arbeit, mit dem Begriff des „*ethnischen Hybriden"* darauf hinzuweisen, dass das hybride Subjekt Träger einer ‚natürlichen doppelten Identität' ist. Der ethnische (*biological*) Hybrid ist nicht das sich emanzipierende oder das sich aus den Zwängen seiner Kolonialherren befreiende Subjekt, sondern ein Subjekt, das aus einer interethnischen Ehe geboren ist. Hierzu schreibt Umut Erel (2004, S. 41) folgendes:

> Aus der kolonialen Geschichte Lateinamerikas und der Geschichte schwarzer Menschen in den USA können wir noch mehr lernen. Hybridität oder Metizaje bezieht sich nicht nur auf kulturelle Mischformen, sondern greift implizit auch auf die Idee einer angeblichen „biologischen" Mischung zurück. Damit sind Personen gemeint, deren Eltern aus verschiedenen „rassischen" Gruppen kommen.

Von den ethnisch hybriden Individuen wird erwartet, dass sie sich in beiden, wenn auch unter Umständen sehr unterschiedlichen Gesellschaften ihrer Elternteile zurechtkommen. Inwiefern unterscheidet sich dann der *biological* (ethnische) Hybrid von dem *cultural* (kulturelle) Hybrid?

1.2. Der «*cultural» Hybrid* als ein dezentriertes Subjekt

Im Kontext der *Postcolonial Studies*[10] artikuliert der Begriff der Hybridität, im Gegensatz zu der bereits vorgestellten Hybriditätskategorie, die Erfahrung der Kolonisatoren sowie der Kolonisierten im Kontakt mit dem ‚fremden Anderen'.[11] Die Hybriditätsforschung richtet in Bezug auf den Kontext des Kolonialismus einen kontrastierenden Blick auf die Begegnung von westlichen und nicht-westlichen kulturellen Codes. In diesem Kontext kann hervorgehoben werden, dass in den historischen Prozessen des Zusammentreffens des imperialistischen Westens mit anderen Kulturen keines der beiden Kulturfundamente unberührt geblieben ist. Hierzu schreibt der Wirtschaftskommunikationswissenschaftler Jürgen Bolten:

> […] dank jahrtausendelanger Migrationsbewegungen und Kommunikationsprozesse [ist] kaum eine Lebenswelt als isolierte und von Außeneinwirkungen unbeeinflusste Kultur denkbar. Jede Kultur stellt ein Produkt interkultureller Prozesse dar (Jürgen Bolten, 2007, S. 14).

Unterzieht man nun das Hybriditätsphänomen einer anthropologischen Interpretation, so stellt sich heraus, dass die Hybriditätskategorie geschichtlich auf

[10] Analog zum Begriff der Hybridität werden im Kontext der postkolonialen Identitätsforschung einige Begriffe verwendet, die auf die Annäherung, ja sogar Überlappung von Kulturen hinweisen. Eine Fülle von Alternativtermini werden herangezogen, um kulturelle und ethnische Vermischungen und Überlagerungen zu bezeichnen wie etwa: Kreolisierung (Ulf Hannerz, «The World in Creolisation». In: *Africa* 57. S. 546-555; Edouard Glissant, 1986, *Zersplitterte Welten. Der Diskurs der Antillen.* Heidelberg); Bastardisierung (Salman Rushdie,1992, *Heimatländer der Phantasie*. München); Mélange (Jan Nederveen Pieterse, 1998, Der Melange-Effekt. Globalisierung im Plural. In: Ulrich Beck (Hrsg.), *Perspektiven der Weltgesellschaft*. Frankfurt am Main, S. 87-124; Jan Nederveen Pieterse, 2004, *Globalization and Culture: Global Mélange.* Boulder); Trankulturation (Marie Louise Pratt, 1992, *Imperial Eyes. Travel writing and Transculturation*. London, New York; Wolfgang Welsch, Transkulturalität. Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen. In Irmela Schneider et al. (Hrsg.), 1997, *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste*. Köln, S. 67-90); Transdifferenz (Klaus Lösch, *Begriff und Phänomene der Transdifferenz: Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte*. In Lars Allolio-Näcke et al. (Hrsg.),2004, *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz,* S. 22-45).

[11] Unter den Postkolonialismus-Forschungstheoretikern gibt es einige, die sich gründlich mit dem Begriff der Hybridität im Zusammenhang mit dem Kolonialismus und dessen Folgen befasst haben. Hierzu vgl. u.a. Homi K. Bhabha, 2000, *Die Verortung der Kulturen*, Tübingen / Robert C. Young, 1995, *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race.* London (bes. S. 5-19) / Monika Fludernik (Hrsg.), 1998, *Introduction. Hybridity and Postcolonialism: Twentieth-Century Indian Literature*, Tübingen / Ania Loomba, 1988, *Colonialism/Postcolonialism*, London, New York.
Loomba etwa erläutert in ihrer Arbeit die ideologische Vereinnahmung des Begriffs der Hybridität durch die Kolonialisten, die in der bewussten rassischen Hybridisierung ein Mittel sahen, die Einheimischen dauerhaft in einem Zustand der Abhängigkeit und Unterdrückung zu halten. Ausführlich zur Arbeit von Loomba vgl. Christian Galster,2002, *Hybrides Erzählen und hybride Identität im britischen Roman der Gegenwart*, Frankfurt am Main u.a.; bes. S. 29ff.

Prozesse der Hybridbildung verweist, die tatsächlich stattgefunden haben. Im Kolonialdiskurs verweist Hybridität, wie oben dargestellt, auf das Phänomen der Veränderung von einheimischen Kulturen durch westliche Kulturen, wobei es zu einer wechselseitigen Durchdringung zwischen Zentrum und Peripherie gekommen ist. In diesem Sinne schreibt Gabriele Metzler (2018) Folgendes: „Aus der Begegnung mit einer anderen Kultur […], erwächst nicht einfach deren Übernahme, sondern es entsteht etwas ganz Neues „zwischen" den Kulturen (S. 69)." Metzler verweist an anderer Stelle auf die globalisierte Musikkultur folgendermaßen:

> Hatte in der Zwischenkriegszeit der US-amerikanisch geprägte Jazz die europäische Musikkultur aufgewirbelt, so kamen nach 1945 auch Einflüsse aus der Karibik zur Geltung. Vor allem die weiße Arbeiterjugend nahm sie auf und integrierte sie in die entstehende Jugendsubkultur (S. 70)

Wie es hier festzustellen ist, ist im Laufe der Zeit bei den verschiedenen Akteuren auf beiden Seiten eine neue Identität entstanden, die weder diejenige der Kolonialherren noch die der Kolonisierten ist. Dieses Phänomen veranschaulicht der amerikanische Soziologe Robert Ezra Park (1928) in seinem Aufsatz an den Immigranten in der amerikanischen Gesellschaft und Kultur. Park bezeichnet die amerikanischen Immigranten als marginale Menschen und definiert sie als „a […] [people] on the margins of two cultures and two societies"(S. 881). Für ihn ist ein kultureller Hybrid, derjenige Mensch, der sich randständig sowohl in seiner Herkunftskultur als auch in der für ihn neuen Kultur fühlt. Analog dazu meint Louis Wirth (1937, S. 331), dass „[d]er *marginal man* […] überall zurecht [findet], aber er gehört nirgendwo richtig dazu".[12] In demselben Zusammenhang vertritt Andreas Ackermann (2004, S. 142) die Meinung, dass Park mit seinen Überlegungen eine

[12] Hier muss darauf aufmerksam gemacht werden, dass die Theorie des „Marginal Man" nicht im Fall von allen ethnischen Hybriden angewendet werden kann, denn einem Afrodeutschen z.B., der in Afrika aufwächst und sich mit der dortigen Kultur identifiziert, wird die Zugehörigkeit zum afrikanischen Kulturraum nicht abgesprochen. Dies unterscheidet den in Afrika aufgewachsenen Afrodeutschen von demjenigen im westlichen Kulturkreis. Denn die westliche Kultur akzeptiert fast nicht die Andersartigkeit des Afrodeutschen und verweigert ihm deswegen die Zugehörigkeit zum westlichen Kulturraum.

Neuwertung des Hybriditätsbegriffs entwirft, der längst ausschließlich negativ bestimmt werde. Der hybride «*marginal man*» stehe für Park in vieler Hinsicht für das kosmopolitische Individuum der Zukunft.

In Anlehnung an Parks Metapher des *marginal people* hat Bhabha (2000) in seiner Auseinandersetzung mit den Folgen des Kolonialismus herausgearbeitet, wie der Kulturkontakt im kolonialen Kontext zum Kulturaustausch geführt hat. Bhabha zufolge haben die Kolonisierten bewusst und/oder unbewusst Zeichen und Symbole der kolonisierenden Kultur aufgegriffen und sie in ihr eigenes kulturelles Zeichensystem integriert. Die Aneignung der Kultur der Kolonisierenden durch die Kolonisierten habe eine hybride Identität entstehen lassen, die nicht ganz der kolonisierenden und nicht ganz der kolonisierten Kultur entspreche (vgl. S. 164). Folglich muss man mit einer dritten Identitätskategorie rechnen, die zwischen beiden herkömmlichen Identitäten pendelt. Den Raum zwischen Identitäten benennt Bhabha „Third Space" (dritten Raum). Nach Bhabhas Auffassung ergibt der Übergang zwischen den beiden ursprünglich festen kulturellen Identifikationen eine kulturelle Hybridität: „Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene oder verordnete Hierarchie gibt" (S. 5).

Aus diesen Ausführungen kann man feststellen, dass, die Autoren der postkolonialen Ansätze für die Hybridisierung und vor allem für hybride Identitäten plädieren. Homi Bhabha, der den Begriff der Hybridität in die Sozial- und Kulturwissenschaften eingeführt hat, kategorisiert diesen Begriff auf zwei Bedeutungsebenen: Er versteht Hybridität erstens als Praxis der kulturellen Subversion im kolonialen Diskurs und zweitens als Bestandteil einer postkolonialen Kulturtheorie. Bei Bhabha gewinnt Hybridität demnach zwei Hauptbedeutungsdimensionen: Er benutzt den Begriff auf der einen Seite als Zeichen kolonialer Ambivalenz, auf der anderen Seite aber auch als offenes Kulturmodell jenseits binärer Zuordnung.[13] Charakteristisch für Bhabha

[13] Hierzu vgl. Kien Nghi Ha, 2009, *Unrein und vermischt*, S. 38.

ist, dass er sich dem Konzept des Orientalismus von Edward Said entgegensetzt. Für Bhabha ist die Beziehung zwischen dem Kolonisator und dem Kolonisierten viel komplexer und nuancierter als Saïd sie sich vorstellt. Bhabhas Auffassung des Hybriditätsbegriffs in Bezug auf den kolonialen Kontext fasst Yasar Aydin (2003, S. 20) wie folgt zusammen:

> Bhabha greift auf Bakhtins Begriffe der subversiven und dialogischen Hybridität zurück, um auf diese Weise dichotomische Gegensätze bei der Beschreibung und Diskussion kolonialer Beziehungen und Begegnungen hinter sich zu lassen. Hybridität soll zudem auf die Ambivalenz der kolonialen Begegnung verweisen; damit gibt er dem Hybriditätsbegriff eine neue Wendung. In diesem Sinne verweist die Hybridität auf den historischen Prozess, indem die koloniale Autorität versucht, die Identität der Kolonisierten bzw. des Anderen zu verändern und dabei scheitert.

Aus dem Zitat geht hervor, dass Bhabhas Hybriditätskonzept darauf abzielt, die kolonialen binären Begriffsgegensätze wie etwa Schwarz vs. Weiß; Kolonisierte vs. Kolonisator; „Zivilisierte“ vs. „Wilde“; Okzident vs. Orient; „Herren“ vs. „Subalterne“; Peripherie vs. Zentrum zu dekonstruieren. Mithin impliziert Bhabhas Hybriditätskonzept, so Yasar Aydin (ebd.), dass alle Kulturen unrein, gemischt und hybrid seien, und dass sich alle kulturellen Formationen in einem Prozess der kontinuierlichen Hybridität bzw. Hybridbildung befinden.

Stuart Hall (1994) wiederum stellt in den Mittelpunkt seiner Arbeiten zur Hybridität das Phänomen der Migration und der Multikulturalität und ihre Folgen auf die Gesellschaften im Zeitalter der Globalisierung. Er macht darauf aufmerksam, dass „man im Zeitalter der Globalisierung einfach vor der Wahl zwischen einer Rückkehr zu den eigenen kulturellen Wurzeln und einem Nachgeben gegenüber dem Assimilationsdruck bzw. gegenüber dem Verschwinden in der Homogenisierung“ (vgl. S. 30) steht. Damit verweist Hall auf Identitätsbildungen, welche die als natürlich angenommenen Grenzen durchschneiden und durchdringen. Für die Hybriditätstheoretiker haben die „Menschen im dritten Raum“ eine wichtige Rolle zu übernehmen.

2. Das hybride Subjekt als „Brückenmensch“ zwischen Kulturen

Anders als Bhabha und Park stellt Hall die Hybriden als jene Einwanderer dar, die sich in der Fremde niedergelassen hätten und die trotzdem eine starke Bindung zu ihren Herkunftsorten behalten würden. Ihm nach, schließen sich diese Einwanderer in Gemeinschaften zusammen und wollen dadurch das Überleben der Traditionen und Kulturen ihrer Heimat sichern. Somit wollten sie ihre kulturelle Identität nicht völlig verlieren und sich deswegen für Integration statt Assimilation entscheiden, in dem Sinne, dass Assimilation der endgültige Verzicht auf ihre ursprüngliche Identität bedeuten würde. Dies hat zur Folge, so Hall (1994, S. 218), dass die hybriden Menschen die Spuren besonderer Kulturen, Traditionen, Sprachen und Geschichten mit sich tragen, durch die sie geprägt worden sind. Der Hybrid im Sinne Halls kann dann als eine Verkörperung mehrerer ineinandergreifender Geschichten und Kulturen beschrieben werden. Sie gehören somit mehreren „Heimaten“ an und müssen sich deswegen nicht für die eine oder die andere Heimat entscheiden. Wie Hall schlägt Edward Saïd (1999, S. 40f) allen bikulturellen bzw. biethnischen Menschen vor, binäre Zuschreibungen zu überwinden:

> Die Funktion von Menschen wie mir, die tatsächlich vielen Kulturen angehören muss darin bestehen, immer wieder zu betonen, dass es keine Notwendigkeit gibt, sich für die eine oder andere Kultur zu entscheiden. Ich bezeichne mich weder als Araber oder Orientalen noch als Westler oder Amerikaner. Anstelle des ‚oder‘ setze ich das ‚und‘[…]. Wir müssen eine neue Art Begeisterung erzeugen, die einen Identitätswechsel zur Sehnsucht und nicht zu einer dramatischen Erfahrung macht.

Die Überlegungen von Saïd zeigen, dass er auch wie Hall der Überzeugung ist, dass bikulturelle bzw. biethnische Menschen eher eine „Brückenfunktion“ zwischen verschiedenen Kulturen übernehmen sollen, denn sie sind mit der Unmöglichkeit konfrontiert, sich für die eine oder andere Nation zu entscheiden.

Dem hybriden Mensch schreibt Saïd des Weiteren eine andere Rolle zu und zwar die des *Übersetzers“ (*Saïd 1999, S. 40f). Ein „Übersetzer“ ist bei Saïd ein kulturvermittelnder Kosmopolit. Deswegen schlägt er vor, dass die „Übersetzer“, lernen müssen, mindestens zwei Identitäten anzunehmen, zwei kulturelle Sprachen

zu sprechen, um zwischen Kulturen zu übersetzen oder zu vermitteln. Die Übersetzer sind das, was Bahbha (2000, S. 58) als die Menschen *„da zwischen"* (im Original: *men-in-between*) bezeichnet.

In Bezug auf die Identitäten der „*Menschen dazwischen*", behauptet Wolfgang Welsch (1997), „Wir sind kulturelle Mischlinge" (S. 72). Mit dieser Feststellung verweist Welsch auf das Phänomen der kulturellen Hybridisierung, die unsere zeitgenössischen Gesellschaften prägen.

Dabei werden die herkömmlichen Nationalkulturgrenzen immer poröser, sodass die Lebensformen immer häufiger ihre nationalen Grenzen überschreiten. Soziale wie kulturelle Verhältnisse zeichnen sich zunehmend durch Mischungen aus, wie er im Folgenden verdeutlicht:

> Meine Kritik am traditionellen Konzept der Einzelkulturen sowie am neueren Konzept der Multikulturalität lässt sich folgendermaßen resümieren: Wenn die heutigen Kulturen tatsächlich noch immer, wie diese Konzepte unterstellen, inselartig und kugelhaft verfasst wären, dann könnte man das Problem ihrer Koexistenz und Kooperation weder loswerden noch lösen. Nur ist die Beschreibung heutiger Kulturen als Inseln beziehungsweise Kugeln deskriptiv falsch und normativ irreführend. Unsere Kulturen haben de facto längst nicht mehr die Form der Homogenität und Separiertheit. Sie haben vielmehr eine neuartige Form angenommen, die ich als *transkulturell* bezeichne, weil sie durch die traditionellen Kulturgrenzen wie selbstverständlich *hindurchgeht*. Die kulturellen Verhältnisse sind heute weiterhin durch Mischungen und Durchdringungen gekennzeichnet. […]Heutige Kulturen sind aufs stärkste miteinander verbunden und verflochten. Die Lebensformen enden nicht mehr an den Grenzen der Nationalkulturen, sondern überschreiten diese, finden sich ebenso in anderen Kulturen. […] Diese neuen Verflechtungen sind eine Folge von Migrationsprozessen sowie von weltweiten Verkehrs- und Kommunikationssystemen und ökonomischen Verflechtungen und Abhängigkeiten.

Aus dem Transkulturalitätskonzept von Welsch geht hervor, dass die (post-) modernen Gesellschaften dadurch charakterisiert sind, dass viele Menschen „zweiheimisch" (C. Spohn, 2006) werden und damit zwangsläufig ‚bi- bzw. multinational' oder ‚hybrid' sind. Daraus kann man schließen, dass der Mensch der (Post-) Moderne in einer „Hybridkultur" lebt, um mit Irmela Schneider (1997) zu

sprechen. Schneider zufolge gehöre Hybridisierung zur Signatur der gegenwärtigen Zeit:

> Das Konzept der Transkulturalität schafft die Grundlagen für ein neues Beziehungsmodell zwischen den Kulturen: „nicht eines der Isolierung und des Konflikts, sondern eines der Verflechtung, Durchmischung und Gemeinsamkeit. Es befördert nicht Separierung, sondern Austausch und Interaktion“ (S. 80).

Die nahegelegte Blickrichtung auf die Unterschiede zwischen den verschiedenen Identitätskategorien lässt folgern, dass die Grenzen der Nationalstaaten in der (Post)Moderne immer mehr an Bedeutung verlieren. Die Kulturen verschiedener Staaten sind heute eng miteinander verflochten. Jede Kultur entwickelt sich heutzutage über die Grenzen ihrer Region bzw. ihres Staates hinaus. Das heißt, so Ulfried Reichardt (2010, S. 12), dass „in den vertrauten Räumen zunehmend ‚Fremdes‘ anwesend ist“. Aus diesem Grund wird die Hybriditätskategorie heute auch zunehmend vor dem Hintergrund kultureller Globalisierung und Migration diskutiert. Dementsprechend plädiert Jan Nederveen Pieterse (1999: 175) dafür, die Globalisierung nicht als linearen, eurozentristischen Prozess zu verstehen, sondern als ein Prozess, durch den ein «*global mélange*» entsteht. Aus diesen Ausführungen wird angepriesen, dass jede Kultur bzw. jede Gesellschaft der postmodernen Welt mit dem ‚Fremden‘ rechnen weiß, denn die Mischung bzw. die Hybridität bereichert die Menschheit mehr als sie ihr Schaden anfügt.

Schlussfolgerung

Die vorliegende Arbeit hat sich anhand postkolonialer Ansätze mit dezentrierten Identitätskategorien der (Post)Moderne mit Fokus auf Hybridisierungsprozesse im Kontext der Globalisierung auseinandergesetzt. Die Untersuchung hat gezeigt, dass die weltweite Migration heute als ein Globalisierungsphänomen einzustufen ist, aus dem ethnische und kulturelle Mischungen hervorgehen. Kulturmischung und Hybridisierung sollten dann als gesellschaftliche Phänomene betrachtet werden, die dazu führen, dass ‚Ähnlichkeit‘

und ‚Differenz' bzw. ‚Lokales' und ‚Fremdes' durchaus nebeneinander existieren können.[14]Der Begriff der Hybridität wird mit Recht oft mit Heterogenität gleichgesetzt. Dementsprechend verweist der Hybriditätsbegriff im gesellschaftlich-anthropologischen Kontext auf die Resultante der Begegnung mit der Alterität. Im Fall von *cultural hybrids* weist aber der Begriff der Hybridität, auf die Bi-Ethnizität oder die bikulturelle Identität hin. In diesem Fall scheint uns aus deskriptiven und normativen Gründen der Begriff der ‚ethnischen Hybridität' am ehesten geeignet, die doppelte und zugleich gemischte Identität wiederzugeben. Die Verwendung des Hybriditätsbegriffs mit Bezug auf Identität verweist demnach auf eine Kopplung von Identitäten. Hybride Identität wird in diesem Kontext mithin so vorgestellt, dass sie aus der Essenz von zwei Identitäten konstruiert wird, wobei Hybridität auf die Mischung, die den biethnischen Menschen charakterisiert, verweist. Mischung bedeutet für Garciá Canclini (1995, S. 78) vor allem eine Verschiebung von Grenzen – „biologisch" wie kulturell. Denn Mischung geht mit einer „Erosion alter Identifikationsmuster" einher. Das Phänomen der Globalisierung und Kulturmischung stellt folglich die Nationalidentität in Frage.

Des Weiteren hat unsere Arbeit gezeigt, dass in den (post)modernen Gesellschaften ein mehrdimensionales, dezentriertes, dynamisches, plurales oder auch multiples Verständnis von Kultur und Subjekt, Identität und Kollektiv sich den Menschen allmählich zwingen sollte.[15] In diesem Zusammenhang müssen Begriffe wie Kultur und Identität neu interpretiert und als dynamische Aspekte eines Ganzen, das permanent Veränderungen erfährt, betrachtet werden. In Anlehnung an das Hybriditätskonzept von Homi K. Bhabha hat die Arbeit in ihrem letzten Teil auch gezeigt, dass das Konzept der Hybridität bzw. der bikulturellen Lebensentwürfe auch

[14] Hierzu vgl. auch Alfonso de Toro, Jenseits von Postmoderne und Postkolonialität. Materialien zu einem Modell der Hybridität und des Körpers als transrelationalem, transversalem und transmedialem Wissenschaftskonzepts. In Christof Hamann/Cornelia Sieber (Hrsg.), 2002, *Räume der Hybridität. Postkoloniale Konzepte in Theorie und Literatur*, Hildesheim, Zürich, New York, S. 15-52.

[15] Mehr hierzu siehe A. Kalpaka /N. Räthzel (1990, S. 46.

eine allmähliche Anerkennung erfährt, aber es ist noch keineswegs unumstritten. Denn es fehlt nach wie vor die Bereitschaft, Vielfalt und Andersheit als grundlegendes Prinzip zu akzeptieren und gesellschaftliche Strukturen daran auszurichten, wie Cornelia Spohn (2006, S. 13) in der Einleitung zu von ihr herausgegebenen Sammelband *Zweiheimig. Bikulturell leben in Deutschland* hervorhebt. Aus diesem Grund sind wir der Meinung, dass eine neue Sichtweise der Identität als dezentriert und dynamisch den Menschen in einer heterogenen Gesellschaft unmittelbar einsichtig sein sollte. Die tendenzielle Neigung zur Reinheit müsste in der heutigen Welt an Bedeutung und Wichtigkeit verlieren zugunsten der grundsätzlichen Akzeptanz von Pluralität, Heterogenität und Hybridität.

Bibliographie

- ACKERMANN Andreas (2004), Das Eigene und das Fremde: Hybridität, Vielfalt und Kulturtransfer. In Friedrich Jaeger/Jörn Rüsen (Hrsg.), Handbuch der Kulturwissenschaften. Bd. 3, Stuttgart , S. 139-150.

- AYDIN Yasar (2003), Zum Begriff der Hybridität. Hamburg.

- BHABHA K. Homi (2000), Die Verortung der Kultur, Tübingen.

- BOLTEN Jürgen (2007), Interkulturelle Kompetenz, Erfuhrt, Druckerei Sömmerda GmbH.

- CANCLINI Nestor Garciá (1995), Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity. Minneapolis/London.

- CHOSSUDOVSKY Michel (2002), Global brutal. Der entfesselte Welthandel, die Armut, der Krieg. Frankfurt am Main.

- ELTEREN Mel van (1996), „Conceptualizing the Impact of US Popular Culture Globally". In Journal of Popular Culture vom 30.1.1996. S. 47-89.

- EREL Umut (2004). Paradigmen Kultureller Differenz und Hybriditaet. In: Sökefeld, Martin (Hrsg.), Jenseits des Paradigmas kultureller Differenz: Neue Perspektiven auf Einwanderer aus der Türkei. Kultur und soziale Praxis. Bielefeld, Germany: Transcript Verlag, pp. 35–51.

- HA Kien Nghi (2009), Unrein und vermischt. Postkoloniale Grenzgänge durch die Kulturgeschichte der Hybridität und der kolonialen Rassenbastarde. Bremen.

- STUART Hall (1994), Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, Hamburg.

- KALPAKA Annita, RÄTHZEL Nora (1990), Die Schwierigkeit nicht rassistisch zu sein.

- KROHN Claus-Dieter (Hrsg.) (2009), Exil, Entwurzelung, Hybridität, München.

- McLUHAN Marshall (1962), The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man. (1st ed.). Toronto: University of Toronto Press.

- METZLER Gabriele (2018), Europa zwischen Kolonialismus und Dekolonisierung, https://www.bpb.de/system/files/dokument_pdf/IzpB_338_Kolonialismus_Dekolonisation_barrierefrei.pdf (24.5.2022)

- NICK Peter (2003), Ohne Angst verschieden sein: Differenzerfahrungen und Identitätskonstruktionen in der multikulturellen Gesellschaft. Campus, Frankfurt am Main/New York.

- OBERMAIER Dorothee (2003), Ist interkulturelle Kompetenz lernbar? In: Ute Hoffmann (Hg.), Reflexionen der kulturellen Globalisierung: Interkulturelle Begegnungen und ihre Folgen. Dokumentation des Kolloquiums „Identität – Alterität – Interkulturalität. Kultur und Globalisierung“ am 26./27. Mai 2003 in Darmstadt. Diskussion Paper vom Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung, S. 161-177

- PARK Ezra Robert (1928), »Human Migration and the Marginal Man«, In The American Journal of Sociology. 33 (Mai) H. 6.

- Pieterse, Jan Nederveen (1999): „Globale / lokale Melange: Globalisierung und Kultur – Drei Paradigmen“, in: Brigitte Kossek (Hg.), GegenRassismen. Konstruktionen, Interaktionen, Interventionen, Hamburg: Argument Verlag, S.167-185.

- REICHARDT Ulfried (2010), Globalisierung. Literaturen und Kulturen des Globalen, Berlin.

- RUSHDIE Salman (1992), Heimatländer der Phantasie. Essays und Kritiken 1981-1991, München.

- SAÏD Edward (1999), Die Konstruktion des Anderen. In Burgmer Christopher (hrsg.), Rassismus in der Diskussion, Berlin, S. 27-44.

- SCHMIDT Helmut (1998), Globalisierung. Politische, ökonomische und kulturelle Herausforderungen.

- SCHNEIDER Irmela (1997), »Von der Vielsprachigkeit zur ‚Kunst der Hybridation'. Diskurse des Hybriden«. In Dies/Christian W. Thomsen (Hrsg.): Hybridkultur: Medien, Netze, Künster, S. 13-66. Köln.

- SMITH C. William (1934), „The Hybrid in Hawaii as a Marginal Man". In The American Journal of Sociology 4, H. 39, S. 459-468.

- SPOHN Cornelia (Hrsg.) (2006), Zweiheimisch. Bikulturell leben in Deutschland, Hamburg 2006.

- STIGLITZ Joseph, SCHMIDT Thorsten (2002), Die Schatten der Globalisierung. 9. Auflage. Siedler Verlag, Berlin.

- WAGNER Bernd (2001), Kulturelle Globalisierung. Weltkultur, Globalität und Hybridisierung. In Ders. (Hrsg.), Kulturelle Globalisierung. Zwischen Weltkultur und kultureller Fragmentierung, Essen, S. 9-38.

- WEIDENER Linder (2007), Globalisierung der Kommunikation und Gegenöffentlichkeiten. 2. Auflage.

- WELSCH Wolfgang (1997), Transkulturalität. Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen. In Irmela Schneider/Christian W. Thomsen (Hrsg.): Hybridkultur: Medien, Netze, Künste, Köln, S. 67-90.

- WIRTH Louis (1937), Social Research 4 (September) H. 3.