

Wie Maghribisch sind die Sozialwissenschaften? – Von Köpfen und Ideen: Internationalisierung einmal anders¹

Dieter Haller, Bochum

Vorbemerkung

Die Fakultät für Sozialwissenschaft hat sich dem Ziel der Ruhr-Universität Bochum zur Internationalisierung verschrieben. Gemäss dem entsprechenden Strategiepapier der RUB wird Internationalisierung folgendermassen verstanden:

„(...) in Zukunft die Potentiale, die in den vielen internationalen Mitgliedern und Aktivitäten liegen, für eine echte durchgängige Internationalität der RUB nutzen. Mit der Umsetzung der Strategie wird Internationalität nicht nur an ausgewiesenen Orten und Einrichtungen an der RUB, sondern überall auf dem Campus etabliert. Ihr Charakter als Querschnittsaufgabe wird von allen ihren Mitgliedern auf allen ihren Ebenen akzeptiert, umgesetzt und gelebt.“²

Dieses Bekenntnis ist sehr weitgehend und nicht auf einen bestimmten Bereich reduziert, etwa die englischsprachige Welt, die OECD oder die EU. Vielmehr werden potentiell alle Nationen einbezogen. Man könnte sich vielen Aspekten in der Absichtserklärung der RUB zuwenden – etwa der Anzahl der Lehrenden an der RUB und wie sich dies im nationalen Vergleich ausnimmt. Aber das ist nicht Absicht dieses Vortrages. Vielmehr geht es mir um einige weitergehenden Gedanken zum Thema Internationalisierung, die ich mir in meiner Eigenschaft als Internationalisierungsbeauftragter der Fakultät gemacht habe. Dies war mir nicht nur ein intellektuelles Anliegen, sondern ist auch praktischen Erwägungen geschuldet, da bislang weder auf der Ebene der Fakultät noch der RUB inhaltlich bestimmt wurde, was sich wohl hinter diesem *buzzword* verbirgt.

Beim Gebrauch des Begriffes "Internationalisierung" im Bereich des Wissens schwingt in der Regel meist mit, dass es sich um nationalstaatlich generiertes Wissen handelt und dass dieses gestärkt werden soll. Denn das Universitätswesen hat sich deutschlandweit seit den neoliberalen Bologna-Reformen dem internationalen Vergleich und den Rankings verschrieben, die der Quantifizierung eine nicht zu unterschätzende Rolle zumessen. Wissen gilt daher als relevant, wenn es im Rahmen (besonders gut geranker) nationalstaatlicher Institutionen entsteht.

Ein Beispiel aus der Schweizer Zeitschrift des Georg-Duttweiler-Institutes (GDI) über die *Influential Thinkers* der Gegenwart soll dies beleuchten:

GDI fragt den Wirtschaftswissenschaftler Steffen Wippel: „Kann es sein, dass viele unentdeckte Denker im stillen Kämmerlein sitzen und nur für sich selbst Schätze produzieren?“

¹ Bearbeitete Version des Vortrages „Wie Maghribisch sind die Sozialwissenschaften? – Von Köpfen und Ideen: Internationalisierung einmal anders“ im SoWi Kolloquium, an der Ruhr-Universität B, 17.04.2019. Mein Dank ergeht an Kollegen (Kristin Platt, Pradeep Chakkarath, Hafid Zghouli, Abdellatif Bousseta), und die Studierenden Alexander Hummel, Laura Albrecht, Lisa Warnecke, Marius Rogall, Heike Christiane Rothe), auf deren Beiträge im Seminar „Mauss in Marokko, Bourdieu in Algerien, Khatibi in Paris. transmediterrane Befruchtungen in den Sozialwissenschaften vom 19. Jahrhundert bis heute“ (Sommersemester 2018) ich zurückgreife. Dank auch an Seda Sönmeztürk, die sich um die sprachliche Bearbeitung gekümmert hat.

² RUB 2018

Wippel antwortet: „Denkbar ist das. Ich hatte beispielsweise vor ein paar Jahren Kontakt zu einer Gruppe von Intellektuellen in Mauretanien – und war beeindruckt von deren Kenntnisstand und der Debatten-Qualität. Nichts davon ist über deren enge Zirkel hinaus bekannt, schon gar nicht im globalen Diskurs.“³

Wer kennt diese mauretanischen Denker? Sicherlich Wippel selbst, weil er zufällig Regionalspezialist für diese Weltgegend ist. In die internationalen Rankings fließen diese Kenntnisse sicherlich nicht ein. Um es mit Platon auszudrücken: Wirklich ist, was wirkt.⁴ Und die mauretanische Wissenschaft wirkt nicht. Auch deshalb nicht, weil sie nicht an universitäre Institutionen in funktionierenden nationalstaatlichen Containern gebunden sind, so wie es uns die Weltkarte suggeriert:

Denn wir leben heute in einer Welt ungleicher Entwicklung in Bezug auf Nationalstaatlichkeit:

- a) die jenseits von Staaten agierenden transnationalen Konzerne, Netzwerke und Staatenbünde;
- b) einer Rückkehr des robusten Nationalismus in Ländern wie etwa den USA, Brasilien und der Türkei;
- c) einem Zerfall nicht nur von Nationalstaatlichkeit sondern von Staatlichkeit überhaupt, etwa in der Region zwischen Mauretanien und Afghanistan.

Das nationale Containerdenken haben Sozialwissenschaften zwar im Zuge der Globalisierung und der Transnationalisierung verlassen, ich behaupte aber, dass sich dies in den Strukturen, Fachtraditionen und in den Praktiken, die wir pflegen, auf die wir uns gemeinhin berufen, nur ungenügend widerspiegelt. Um diese unter den sich widerstrebenden Entwicklungen überhaupt noch zu denken, schlage ich vor, auch bezüglich unserer intellektuellen Genealogien das Gehäuse der an Staatlichkeit gebundenen Nation zu verlassen und auf andere Konzeptionen des Nationalen zurückzugreifen, auf ältere Vorstellungen. Dazu möchte ich beitragen. Es geht dabei nicht nur um eine akademische Fingerübung, sondern auch um den Versuch, Denkmodelle empirisch zu stützen, die den Rassismen gerade unserer Gegenwart etwas entgegenstellen. Ich schliesse mich dabei der Absicht der Psychoanalytikerin Julia Kristeva an, der zufolge es nur eine Möglichkeit gibt, den Fremden nicht zu verfolgen: nämlich „die Fremdheit in uns selbst aufzuspüren“.⁵

Um diesen Ansatz vorzustellen wähle ich den Umweg über Marokko, jenes Land, mit dem ich mich in seit 2012 intensiv beschäftigt und mich dabei auch Dingen zugewandt habe, die am Rande meiner eigentlichen Forschungsinteressen – Modernisierung, Magie und Volksislam - lagen: der Fachgeschichte der marokkanischen Sozialwissenschaften im allgemeinen und der Ethnologie im Speziellen.

In den letzten Jahren wurden dazu zwei Publikationen vorgelegt, eine vom marokkanischen Ethnologen Hassan Rachik (2012), eine vom amerikanischen Historiker und Islamwissenschaftler Edmund Burke III (2014). Beide zeichnen ein Bild, in dem Marokko, marokkanisches Material und arabische Denker Gegenstände der abendländischen Forschung darstellen. Beide zeichnen nach, wie insbesondere

³ Gürtler 2015, S. 45

⁴ Dorschel 2010, S. 60

⁵ Kristeva, Julia 1990 Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt/Suhrkamp, S. 63. Cit in Pokorny 1999, S. 62 (

französische Wissenschaftsinstitutionen den Raum im Rahmen des Kolonialismus zu fassen versuchten.⁶

Rachick und Burke heben hervor, dass die marokkanische Denkerlandschaft das Französische über lange Zeit als verinnerlichtes Fremdes in sich trug. Die Wissenschaftspolitik von König Hassan II (+ 1999), der versuchte, das in den Sozialwissenschaften schlummernde revolutionäre Potential zu unterbinden, zielte deshalb auch genau darauf ab, den Geist etwa von Heidegger, Kant, Montesquieu und Durkheim aus den Köpfen der nachwachsenden marokkanischen Elite zu vertreiben.⁷

Die Absicht des Löschens europäischen Denkens aus den Universitäten Marokkos ist aber nur die halbe Geschichte, denn ich entdeckte vereinzelte Hinweise darauf, dass die Beziehung zwischen Erforschten und Erforschern nicht einseitig, sondern dass auch französische Denker den Maghreb verinnerlichten.

- Entweder sie standen wie Durkheim und Mauss in der Tradition der gerade im Maghreb sehr aktiven Saint-Simonisten;
- oder sie wurden in Nordafrika geboren bzw. wuchsen dort auf – wie Michel Seurat, Frantz Fanon, Hélène Cixous,⁸ Albert Camus, Albert Memmi, Alain Badiou, Jacques Berque, Louis Althusser, Jacques Derrida und Bernard-Henri Lévy;
- oder aber sie haben eine gewisse Zeit in Nordafrika als Regierungsbeamte oder an wissenschaftlichen Institutionen gearbeitet – wie Jean Genet, Jean-François Lyotard, Roland Barthes, Pierre Bourdieu und Michel Foucault;
- oder aber sie haben selbst in Nordafrika Forschungen durchgeführt – wie etwa Pierre Bourdieu, Germaine Tillion und Marcel Mauss.

Daneben stieß ich auf weitergehende vereinzelte Behauptungen, die mein Interesse weckten:

- dass Durkheim sein Modell der Solidarität anhand von maghribischem Material über Hanoteau, Letourneux und Ibn Khaldun entwickelt habe.⁹
- dass Bourdieu seinen Zugang zu Habitus, sozialem Kapital und teilnehmender Objektivierung über seine Forschung in der Kabylei entwickelt und maßgebliche Impulse für seine Arbeit von Mammeri und Sayad erhalten habe;¹⁰
- dass Derrida und Barthes stark von dem Philosophen und Literaten Khatibi beeinflusst worden seien.¹¹

⁶ Der Beschäftigung mit magischen Praktiken kam hierbei eine besondere Rolle zu: dadurch wurde versucht, einen maghribischen Islam zu definieren, der sich von kanonischen Praktiken der islamischen Rechtsschulen, die als Gefahr für das Kolonialsystem gesehen wurden, unterschied.

⁷ Mousiid 2018

⁸ Cixous entstammt der Familie Sicsú, die im späten 19. und frühen 20sten Jahrhundert als Konsule Belgiens in Tanger fungierten.

⁹ Addi 2004, S.7 ; Mahé 1998 ; Durkheim 1964 S.164 Verweis 217

¹⁰ Bourdieu 2010

¹¹ Reynolds 2014; Hiddleston 2005

Diese Bezüge wurden nach meiner Kenntnis bislang kaum systematisch bearbeitet. Vielmehr handelte es sich tatsächlich um eklektische Befunde. Das führte mich dazu, Wissenschaftsgeschichte und Internationalisierung auf andere Weise zu denken.

Meine These ist:

Auch wenn wir wie bereits erwähnt gegenwärtig widersprüchliche Veränderungen im Charakter der Nationalstaaten verzeichnen, so bedeutet dies nicht, dass wir uns als Wissenschaftler in unserem Verständnis von Staatlichkeit davon blenden lassen sollten. Denn Internationalisierung kann nicht nur an staatliche oder staatlich organisierte Akteure gebunden werden. Wissenschaftler haben nicht nur die Aufgabe, innerhalb und bezüglich der Institutionen zu agieren, sondern sich kritisch und intellektuell mit den eigenen Bedingungen des Denkens, mit Begrifflichkeiten und *buzzwords* auseinandersetzen, sie zu transzendieren. Die frankomaghribischen Befunde lassen mich den Begriff der Internationalisierung hinterfragen, denn anders als eine Beziehung „zwischen“ zwei oder mehreren Nationalstaaten zu beleuchten geht es mir um die gegenseitige Durchdringung, Durchwebung des Einen durch das Andere, bei dem die beiden sich durchdringenden Einheiten nicht mehr klar voneinander geschieden werden können.

Der Fokus liegt daher nicht lediglich auf der Beeinflussung der maghribischen Wissenschaft durch die in den kolonialen Zentren hegemonialen westlichen Sichtweisen; sie liegt auch nicht, wie bei Winnicott (1971), auf dem *intermediären Raum* der Begegnung oder auf Bhabhas (1994) *third space*, aus denen heraus sich Veränderungen entfalten, sondern auf dem verinnerlichten Anderen. Es geht um das Prinzip der gegenseitigen Durchdringung oder, im konkreten Fall den ich beschreiben werde, um *the maghribi within social science*.

Ich möchte den Ansatz der Durchdringung am Beispiel des Seminars „Mauss in Marokko, Bourdieu in Algerien, Khatibi in Paris. transmediterrane Befruchtungen in den Sozialwissenschaften vom 19. Jahrhundert bis heute“ vorstellen, das ich im Sommersemester 2018 an der RUB durchgeführt hatte. Wenn ich zuvor behauptet habe, dass Durkheim, Bourdieu und Derrida nicht ohne die maghribische Durchdringung zu denken sind, so haben wir doch zweierlei erfahren: erstens dass diese Durchdringung zumeist nicht benannt wird und zweitens, wenn sie benannt wird, dann nur verschämt oder verstreut in versteckten Hinweisen, aber kaum systematisch. Dies will ich in der Folge ansatzweise versuchen.

- In einem ersten Schritt werde ich herkömmliche abendländische Umgangsweisen mit dem Nichtabendländischen in den sozialwissenschaftlichen Fachgeschichten freilegen...
- ... um in einem zweiten Schritt zu fragen, wie meine Disziplin, die Ethnologie, im Zeitalter des Nationalstaates mit nichtabendländischen Denkern umgegangen ist.
- Drittens wird ein Rückgriff auf vernationalstaatliche Ansätze zum Umgang mit nichtabendländischen Denkern nützlich sein, auf dem ich meinen Ansatz zur Analyse zentraler Sozialwissenschaftler aufbaue.

- Viertens werde ich meinen eigenen Absatz vorstellen, der im Sinne einer *Double critique*¹² nicht nur die Position nichtabendländischer Denker¹³ im Gegenwartskanon betrachtet, sondern vor allem die normativ gesetzten Ethnologen des akademischen Mainstreams.

1. Das Eigene und das Fremde - herkömmliche abendländische Umgangsweisen

Es gibt verschiedene Ansätze zur Internationalisierung, die wir in der Wissenschaftsgeschichte beobachten konnten. Herkömmlicherweise geht man von einem abendländischen, weitgehend europäischen Stammbaum der Wissenschaftsgeschichte aus, wobei man nach Disziplinen oder Bereichen differenzieren muss. Der Kollege Pradeep Chakkarath¹⁴ hat mich darauf aufmerksam gemacht, dass es in der Historiographie der Naturwissenschaften den westlichen Wissenschaftshistorikern etwas leichter zu fallen (scheint), die nichtwestlichen Errungenschaften etwa in Mathematik, Astronomie, Architektur, Botanik und Medizin anzuerkennen. In den Geistes- und insbesondere in den Sozialwissenschaften scheint die wissenschaftsgeschichtliche Anerkennung nichtwestlicher Gelehrter deutlich schwerer zu fallen.¹⁵

Der im antiken Griechenland wurzelnde Stammbaum – der älteste meist genannte Vorfahre der Ethnologie ist Herodot – bildet Äste in Europa aus und von dort aus Zweige in die Kolonien und nach Übersee.¹⁶ Analog dazu wird die marokkanische Soziologie als Zweig der europäischen, vor allem der französischen Äste aus entwickelt, und eben nicht auch aus eigenen oder arabisch-islamischen Wurzeln. Gewichtige Denker des Westens hielten dies auch gar nicht als möglich, da sie (allen oder einigen) überseeischen Völkern per se das Denkvermögen absprachen:

- Kant¹⁷ behandelte Rasse als eine wissenschaftliche Kategorie (was nicht der Fall ist), korrelierte sie mit der Fähigkeit zum abstrakten Denken und ordnete sie - in Vorlesungen für Studenten über das Schicksal der Rassen - in einer hierarchischen Ordnung an:

1. 'Die Rasse der Weißen enthält alle Talente und Motive in sich. „Die Europäer sind zu allen Zeiten die einzigen gewesen, die aus bloßer Wissbegierde gereist sind. Dieses zeigt den eingeschränkten Geist Andrer Volker und Nationalvorurtheil an, da sie nichts der Aufmerksamkeit würdiges finden als bey sich. Auch daß sie nicht verlangen nach Begriffen fragen.“¹⁸

¹² Khatibi 1990

¹³ Zwar ist Schopenhauer besonders bekannt für seine "Verarbeitung" indischer Anschauungen, doch ist der Einfluss buddhistischen Denkens auf den Physiker und Philosophen Ernst Mach (z.B. seine Theorien zur menschlichen Psyche) ebenso bedeutsam. Ähnliches gilt für C. G. Jung. Man sollte auch Gandhis Einfluss auf das politische Denken des 20. Jahrhunderts, insb. auf intellektuelle Grundlagen politischer Widerstandsbewegungen, nicht übersehen. Interessant ist hier allerdings, wie wenig Aufmerksamkeit Gandhis umfangreiche Schriften in den westlichen Sozialwissenschaften (auch an der RUB) finden. Ich danke P. Chakkarath für diese Anregung.

¹⁴ Persönliche Kommunikation

¹⁵ Siehe Vierecke 2010; Hahn 2013; Dimbarth 2016

¹⁶ Vgl. Frühstück 1997, 2003

¹⁷ Van Norden 2017.

¹⁸ Kant 1798, S 592.

2. 'Die Hindus ... verfügen über eine starke Gelassenheit und sehen alle wie Philosophen aus. Ungeachtet dessen sind sie sehr geneigt, sich zu ärgern und zu lieben. Sie sind also im höchsten Grade erziehbar, aber nur für die Künste und nicht für die Wissenschaften. Sie werden nie abstrakte Konzepte erreichen. [Kant ordnet die Chinesen den Ostindianern zu und behauptet, sie seien] statisch ... denn ihre Geschichtsbücher zeigen, dass sie jetzt nicht mehr wissen, als sie es lange wussten.'

„Die orientalische Volker sind der Idee nicht fähig; folglich haben sie gar nicht den Geist des Schönen. Eben so wenig wie in Dingen der Betrachtung Begriffe des Verstandes oder in denen der Sitten den Begriff von reinen Grundsätzen der Gesinnung.“¹⁹

3. „Die Neger von Afrika haben von der Natur kein Gefühl, welches über das Läppische stiege. Die Schwarzen sind sehr eitel, aber auf Negerart und so plauderhaft, daß sie mit Prügeln müssen aus einander gejagt werden.“²⁰ Die Rasse der Neger kann erzogen werden, aber nur zur Erziehung der Diener;

4. Das [indigene] amerikanische Volk ist nicht zu gebrauchen; denn ihnen fehlt Affekt und Leidenschaft. Sie sind nicht verliebt und daher nicht fruchtbar. Sie sprechen kaum, kümmern sich um nichts und sind faul

- Ein zweites Beispiel ist Martin Heidegger²¹, der in "Was ist Philosophie" (1956) behauptet: "Der oft gehörte Ausdruck" westeuropäische Philosophie "ist in Wahrheit eine Tautologie. Warum? Weil Philosophie in ihrer Natur griechisch ist; ... die Natur der Philosophie ist so beschaffen, dass sie sich zuerst die griechische Welt aneignete und nur sie, um sich zu entfalten.
- Schließlich Jacques Derrida, dem wir in diesem Vortrag noch gesondert begegnen werden, der etwa den Chinesen jegliche Art von Philosophie abgesprochen hat. "Bei einem Besuch in China im Jahr 2001 verblüffte [er] seine Gastgeber (die in chinesischen Philosophieabteilungen unterrichten) mit der Ankündigung: "China hat keine Philosophie, nur Gedanken." Als Antwort auf den offensichtlichen Schock seines Publikums bestand Derrida darauf: Philosophie ist verwandt mit einer bestimmten Geschichte, einigen Sprachen und einigen antiken griechischen Erfindungen. ... Es ist etwas von europäischer Form."²²

Wissenschaft bedarf eines Anderen, von dem sie sich abgrenzt, um ihre eigene Legitimität zu begründen. Dieses Andere konnte in einer vormodernen, voraufklärerischen Ordnung lokalisiert werden,²³ oder aber, wie Kant, Heidegger und Derrida zeigen, an anderen Orten, in anderen Kulturen und anderen Ontologien. In der Ethnologie oder besser gesagt, den unterschiedlichen Ethnologien des Abendlandes, die sich ja mit anderen ontologischen Ordnungen beschäftigen, wurden und werden verschiedene und durchaus widersprüchliche Umgangsweisen mit dem Anderen gepflegt. Das vorab skizzierte Bild des westlichen Wissenschaftsstammbaumes mit Abergern in den (ehemaligen) Kolonien greift auf eindeutige Machtbeziehungen auf dem Höhepunkt des nationalstaatlichen Kolonialismus zurück: die Zeit um 1900. Die

¹⁹ Kant 1798

²⁰ Kant 1764

²¹ Van Norden 2017

²² Van Norden 2017. Siehe auch Howitt & Bempah 1994, Zimmermann 2000

²³ Warnecken 2006

Fixierung auf diese Zeit prägt das Bild von uns Nachgeborenen vom Kolonialismus, oder besser: wir denken Kolonialismus vom Höhepunkt aus. Auch ein Großteil der postkolonialen Kritik setzt hier an. Die Hierarchien und Machtverhältnisse zwischen Kolonisatoren, deren einheimischen Handlangern und den Ausgebeuteten scheint gefestigt, eindeutig und klar vorliegend.

Ein anderes Bild ergäbe sich, wenn wir Kolonialismus vom Anfang an betrachten: zumeist stand bei der imperialen Expansion der Europäer weder die Errichtung von Rohstoff- noch Siedlungskolonien im Vordergrund, sondern die Absicherung von Stützpunkten europäischer Handelskompanien. Diese bedurften sowohl des militärischen Schutzes durch ihre jeweiligen Staaten als auch des Verhandlungsgeschickes der Händler mit lokalen Machthabern, die ihrerseits ihren Nutzen im Kontakt mit den Europäern suchten. Zwischenhändler, Dolmetscher, Dragomanen und Diplomaten waren zu Beginn zumeist wichtiger als Militärs und Verwalter.

Ein besonders deutliches Beispiel hierfür ist Marokko, das erst mit dem Vertrag von Fes (1912) unter den vollständigen Einfluss von Frankreich und Spanien geriet. Zuvor suchten die Amerikaner, die Briten, die Franzosen, Spanier, Portugiesen, Deutschen, Sarden und Piemonteser, Toskaner, Schweden, die Österreich-Ungarischen und die Dänen, die jeweiligen Konkurrenten in verschiedenen Konstellationen auszubooten und sich den Sultan gewogen (oder gefügig) zu machen bzw. Gegner des Sultans zu instrumentalisieren. Der marokkanische Hof wiederum versuchte bis ca. 1860, die einheimische Wirtschaft zu kontrollieren und – später - Schutz und Beistand zu erhalten, er jonglierte auch deshalb mit den verschiedenen Mächten.²⁴ Vor allem das in Tanger angesiedelte diplomatische Corps mit den jüdischen oder muslimischen Dolmetschern und Dragomanen, die unter dem Schutz der ausländischen Nationen standen, war – sofern erfolgreich - meisterlich in der Verinnerlichung des jeweils Anderen. Davon zeugen nicht nur äußere Merkmale wie die Annahme orientalisierender Kleidung durch viele Europäer und europäischer Kleidung durch die Marokkaner, sondern auch die Vielsprachigkeit und die häufigen - allerdings kaum schichtübergreifenden - Heiraten über die nationalen, religiösen und ethnischen Grenzen hinweg.²⁵

Es ließe sich nicht nur in der Diplomatie, sondern auch in den Wissenschaften und in der Philosophie der abendländischen Traditionen an ältere, vornationalstaatliche Ansätze anknüpfen, wo man durch Formen des Dialoges, so wie dies beispielsweise Leibnitz, Quesnay und Wolff pflegten, versuchte, mit dem „Anderen“ umzugehen.²⁶ Die westliche Philosophie war bei vielen dieser Vertreter vielfach offener und kosmopolitischer als in der Zeit der Nationalstaaten. Gerade Leibnitz schätzte etwa bei den Chinesen deren praktische Philosophie, deren ethische und politische Regeln er als für das menschliche Zusammenleben im Diesseits als weitaus höher schätzte als etwa die der Christen.

Das bringt uns zum Kern des Problems mit dem Begriff der Internationalisierung: er baut auf einem staatlich gedachten Nationenbegriff auf – dem Staat als Nation. „Aus der modernistischen Perspektive sind Nationen Auswüchse der Modernisierung oder

²⁴ Über die marokkanischen Strategien im XIX. Jahrhundert siehe Pastor Garrigues 2006, S. 106, insbesondere aber auch das ganze Kapitel 2.

²⁵ Einige Beispiele aus Tanger: So heiratete der Cherif von Ouazzane 1873 die Engländerin Emily Keene. Außenminister Mohammed Torres (*ca 1820 + 1908) entstammt einer ursprünglich spanischen Familie und die Honoratiorenfamilie Bargach trug ursprünglich ebenfalls einen spanischen Namen, Vargas.

²⁶ Van Norden: 2017

Rationalisierung, wie sie im Aufstieg des bürokratischen Staates, der industriellen Wirtschaft und der säkularen Konzepte der menschlichen Autonomie beispielhaft gezeigt werden. Die vormoderne Welt heterogener politischer Formationen (Reich, Stadtstaat, theokratischen Territorien), legitimiert durch dynastische und religiöse Prinzipien, geprägt von sprachlicher und kultureller Vielfalt, ungeordneten oder aufgelösten territorialen Grenzen und anhaltenden sozialen und regionalen Schichten, verschwindet vermeintlich,²⁷ sagt der amerikanische Philosoph van Norden in seinem Beitrag *Western philosophy is racist*.

So ist es wieder wichtig, auf die Unterscheidung von Nation und Staatlichkeit zu verweisen, gerade heute, allein schon aufgrund eines Blickes auf die aktuelle Weltlage. Lässt sich in einer Zeit, in der beispielsweise die Weltgegend zwischen Mauretanien und Afghanistan kaum über durchgehend funktionierende Zentralgewalten verfügt, an einem an Staatlichkeit gebundenen Nationenbegriff festhalten? Mali, Somalia, der Yemen - gehören sie *nicht mehr* dazu, wie diejenigen, die von „*failed nations*“ sprechen oder *noch nicht*, wie die Vertreter des „*nation-building*-Ansatzes“ vermeinen? Oder vielleicht als *nations, that never existed*, wie ich als Ethnologe behaupten würde? Segmentäre und tribale Strukturen und Loyalitäten spielen nach wie vor eine Rolle. Im Zuge der Modernisierung – so wurde weithin angenommen - würden diese an Relevanz verlieren und mithin auch die Forschungsrichtung, die sich ihnen zuwendet: die Verwandtschaftsethnologie. Heute wäre es wichtig, die Verwandtschaftsethnologie aus ihrem Nischendasein zu befreien, damit Internationalisierungsstrategien auf diese Tatsachen reagieren können, ohne letztendlich eben doch die rassistischen und eurozentrischen Vorstellungen von relevanten Gesellungsformen zu reproduzieren und „*die Schwarzen und Muslime*“ außen vor zu lassen. Ich argumentiere, dass wir uns auf die neuen Gegebenheiten, die aber gar nicht so neu sind, besinnen müssten, wenn wir es mit Internationalisierung ernst nehmen. Dem Wortsinne nach bedeutet Nation nämlich jene „historisch entstandene Entwicklungsform der Gesellschaft, die sich besonders in der Gemeinsamkeit des Wirtschaftslebens, des Territoriums, der Sprache und Kultur ausweist. In den frühen Belegen steht das Wort, dem Lat. folgend, für ‘Volk’ und ‘Stamm’, bezeichnet dann ‘alle in einem Land Geborenen’ (16. Jh.).“²⁸

²⁷ Hutchinson (o.A.)

²⁸ Pfeifer (o.J.): „Das Wort ›Nation‹ ist entlehnt aus dem Lateinischen *natio* (-*ōnis*), einer Ableitung von *nāscī* (*nātus sum*), geboren werden, das mit dem lateinischen *genus*, Geschlecht, Art, Gattung verwandt ist. Das Wort bezeichnet seiner Etymologie nach eine Gemeinschaft von Menschen derselben Herkunft, die durch gemeinsame Abstammung verbunden sind; dann anschließend eine Gemeinschaft von Menschen gleicher Kultur, Sprache. Demgemäß bezeichnete lat. *natio* schon in der Antike und noch lange im Mittelalter die Abstammung oder den Herkunftsort einer Person und zwar in Bezug auf politisch nicht organisierte Bevölkerungen. Anfangs bezeichnete also die Nation die Herkunft einer Gruppe von ausgewanderten Menschen, die sich mit der Bevölkerung vermengte, in die sie sich eingliederte. So wurde das Wort besonders gebraucht, um die Herkunft der Studenten einer Universität zu bezeichnen: es ist die Rede von ›Universitätsnationen‹, wobei »mit diesem Wort [...] ursprünglich eher Himmelsrichtungen als Nationen im späteren Sinne gemeint« waren. Es entstand in Paris die Einteilung in vier Nationen: Gallikaner oder Gallier, zu denen auch Italiener, Spanier, Griechen und Morgenländer zählten, Picarden, Normannen und Engländer, die auch die Deutschen und weitere Nord- und Mitteleuropäer beinhalteten. Jede Nation hatte ihre besonderen Statuten, Beamten und einen Vorsteher (Prokurator). Die Prokuratoren wählten den Rektor der Universität. Es gab an der 1348 gegründeten Universität Prag ebenfalls vier gleichberechtigte ›Nationen‹, in die sich die einzelnen Studenten organisierten. Die polnische Nation umfasste die Studenten aus Preußen, Schlesien oder aus einer polnischen Stadt mit deutscher Bevölkerung, d. h. aus dem gesamten östlichen Raum; zur böhmischen Nation gehörten die Böhmen, die Tschechen, die Ungarn und die Südslaven, zur bayerischen Nation die Schwaben, die Bayern, die Franken, die Hessen, die Rheinländer und die Westfalen, zur sächsischen Nation die Norddeutschen, die Dänen, die Schweden und die Finnen. So hatte der mittelalterliche Nationbegriff nichts zu tun mit dem modernen, seit der Französischen Revolution in den Vordergrund getretenen, und noch weniger mit dem Nationalismus.“ Vgl. auch Buschinger 2005

„Bis zum 18. Jahrhundert war Nation eine Herkunftsbezeichnung ohne feste Konturen und meist auch ohne Beziehung zu einer staatlichen Einheit.“²⁹ So beschreibt der amerikanische Historiker Pieter M. Judson (2017), wie „windungsreich sich in der Donaumonarchie das Verständnis der Nation entwickelt. Zunächst bezeichnet ‚Nation‘ in Ungarn den Adel, der in Wahrung seiner Rechte dem Kaiser gegenübertritt, erst später ist damit ein ganzes Land mit allen seinen Bewohnern gemeint. Unklar ist auch, was genau eine Nation auszeichnet. Zunächst definiert sie sich durch ihre Geschichte. Mähren, eine historische Landschaft, empfindet sich als ganz eigenständig; dass man die gleiche Sprache wie in Böhmen spricht, führt nicht zur Verbrüderung. Auch die Ungarn haben ein starkes Gefühl einer ungarischen Identität, doch Anfang des 19. Jahrhunderts spricht die städtische Bevölkerung zu Hause meist Deutsch. Erst im Laufe der kommenden Jahrzehnte wird die Sprache zum Kriterium, viele Ungarn müssen sie lernen – und tun es auch (wie sie nun auch vorzugsweise Csárdás tanzen), um sich als Patrioten zu zeigen.“³⁰

Noch bis ins 20. Jahrhundert finden wir im Mittelmeerraum Familien, die wie die Dragomanen in Marokko oder im Osmanischen Reich mehreren Nationen zugleich angehören.³¹ Die Diasporaforschungen der Kollegen Dabag und Platt an der RUB, haben immer wieder auf solchermaßen vernationalstaatliche Nationen hingewiesen, die wir beim staatlichen Blick auf die Nation so leicht aus den Augen verlieren.

Aber die entscheidende Frage ist: wollen wir uns im Kontext der Entwicklung von Internationalisierungsstrategien diesem Wagnis der Gegenwart stellen und nach neuen Wegen suchen, oder verschanzen wir uns in unserem OECD-Container?

Wir könnten die modernistische Perspektive aufgeben und uns auf Strukturen einlassen, von denen viele lange annahmen, dass diese im Laufe der Modernisierung verschwinden: Ethnizität, Religion, antiaufklärerischer Furor – aber heute sind sie wieder da, ein Beweis für die *longue durée*: vernationalstaatliche, tribale, segmentäre Gesellschaften. Oder auf einen früheren, vorstaatlichen Nationenbegriff zurückgreifen, der von Überlappungen, Austausch, Verflechtung und Diasporen geprägt wurde, so wie er lange im Mittelmeerraum gepflegt wurde.³²

²⁹ Seibel 1989

³⁰ Speicher 2017

³¹ Beispiele aus Tanger: die jüdische Familie Abensur gehörte als marokkanische Untertanen sowohl Großbritannien, Österreich-Ungarn und Dänemark an, die Azancot Frankreich und den USA, die Sicsú Belgien, Österreich-Ungarn und Großbritannien (Laredo 1936, S. 90-95, 97-105, 431-435). Die ursprünglich aus Genua stammende Familie Testa gehörte im Osmanischen Reich zu Venedig, zum Deutschen Reich, Frankreich, Preussen und den Niederlanden. Durch Heirat verbunden war sie mit den Dragomanenfamilien Fornetti (Frankreich), Fonton (Frankreich, Russland), Fleurat (Frankreich), Dantan (Frankreich), Marini (Neapel), Salzani (Neapel, Holland), Duzoghlu (Frankreich, Russland), Boscovitch (Ragusa, Preussen), Pisani (Venedig, England, Russland), Hübsch (Dänemark), Dane (Venedig, England), Stuermer Österreich), Beneveni (Ragusa), von Ostland (Frankreich, Österreich, England), Chirico (Ragusa, England, Russland) (De Groot 2002, S. 123).

³² Viele Hafenstädte im Mittelmeerraum des 19. und frühen 20. Jahrhunderts waren strukturell durch multiethnische Zusammensetzung gekennzeichnet. Zu jener Zeit wurden diese ethnischen oder auch religiösen Gruppen "Nationen" genannt und lebten in ihren eigenen Bezirken, oft mit besonderen Rechten und ihrem eigenen Rechtsstatus sowie dem Recht, interne Konflikte selbst zu lösen.

Dies galt insbesondere für die Situation von Nicht-Muslimen in islamischen Städten. Die "Nationen" hatten eine doppelte Loyalität, einerseits zu dem Staat, in dem sie lebten, und andererseits zu dem Staat, der ihre "Nation" verkörperte und häufig durch ein Konsulat in ihrer individuellen Stadt repräsentiert wurde "oder einige ihrer Mitglieder standen oft unter dem Schutz eines europäischen Landes, denn" es war üblich, dass die europäische Macht eine Bescheinigung ausstellte, die dem nichtmuslimischen Agenten die Privilegien eines ansässigen Ausländers gewährte: Befreiung von den meisten Steuern und Gerichtsbarkeiten unter Konsularbeamten Gerichte. In der konsularischen Ordnung dienten die "Nationen" als Ganzes - zum Beispiel die französische Gemeinschaft in Beirut - oder die geschützten Personen als Schiedsrichter, Vermittler und Übersetzer zwischen den beteiligten Ländern - zum Beispiel dem Osmanischen Reich und Frankreich. Diese "Nationen" schuldeten ihre besonderen

2. Umgang mit nichtabendländischen Denkern in der Ethnologie im Zeitalter des Nationalstaates

Auch in der Ethnologie folgt die wichtigste Fachzeitschrift, die einen Überblick über den Stand der Forschung zu unterschiedlichsten Themenfeldern und Regionen bietet – die *Annual Review of Anthropology* – noch immer der Maxime, englischsprachige Publikationen und angelsächsische Autoren, bzw. solche, die in US-amerikanischen Universitäten groß geworden sind, zu privilegieren.³³ Dieser Schwerpunkt ist nicht einfach einer Praktikabilität geschuldet, nämlich der weitgehend universellen Verbreitung des Englischen als Wissenschaftssprache, sondern sie wurzelt tief in einer rassistischen und evolutionistischen Denkweise der amerikanischen Akademie: nur wer es hierher geschafft hat, der gehört „dazu“ – oder um mit Frank Sinatra zu sprechen: „*If I can make it there, I'll make it anywhere*“.

Jenseits solch institutioneller Rahmungen gab es innerhalb des Faches jedoch schon früh Ansätze, um mit fremdem Denken umzugehen. Ich möchte fünf der wichtigsten Ansätze benennen:

1. Inhaltliche Internationalisierung/Pluralisierung: Aus der Anerkennung des Anderen als anders, aber als gleichwertig, so wie Herder und die Gebrüder Humboldt dies formulierten, entwickelten sich der Kulturrelativismus von Adolf Bastian und der deutsch-amerikanischen *Cultural Anthropology* von Franz Boas. Dieser allgemeine Ansatz beinhaltet auch, sich auf lokale Experten zu verlassen, deren Wissen dem von abendländischen Experten vielfach gleichgestellt wurde. Beispielhaft kann hier der Dogonheiler Ogotemeli genannt werden, dem Marcel Griaule (1965) einen Großteil seiner Kenntnisse über die Dogon des Mali verdankt.
2. Institutionelle Internationalisierung/Pluralisierung: Eine zweite Strategie bestand darin, nichtweiße Wissenschaftler zwar als Wissenschaftler anzuerkennen, jedoch lediglich als Spezialisten für ganz bestimmte Themen oder Regionen, nicht für das große Ganze. Ein Beispiel hierfür ist Jomo Kenyatta, den man als Fachmann für die Kikuyu und für Kenia durchaus akzeptierte, aber eben nur dafür.³⁴ Eine Fortführung dieses Trends ist die Schaffung identitätsbasierter Subdisziplinen, wie der *Womens Anthropology* in den 60ern, der *Chicano Studies* in den 80er etc. Neuerdings verspricht ein Buch über „afrikanische“ politische Philosophie (Dübgen/Skupien 2015) genau dies, während europäische und amerikanische Ansätze ohne den geographischen Zusatz auskommen.³⁵

Rechte hauptsächlich ihrer wirtschaftlichen (Handels-) Funktion für den Staat, wobei die verschiedenen Gruppen oft sehr spezifische Sektoren abdeckten. So dienten im 19. Jahrhundert in Marokko viele Juden ausländischen Mächten, deren Konsulate sich auf die Stadt Tanger beschränkten. Die Konsuln betrachteten sie als "Schützlinge", denen sie extraterritoriale Rechte wie Steuerbefreiung und Strafverfolgung als wichtige Vermittler bei der Liberalisierung des Handels im Land. Internationalität wäre damit nicht notwendigerweise an die Verbindung von a) säkularer politischer Einheiten, b) gefestigter Territorien und c) kultureller Homogenität gebunden. Wendel 1930; Rothman 2009

³³ Zeitschriften wie die *Annual Review of Anthropology* integrieren nahezu ausschließlich englischsprachige Publikationen und ziehen so eine Brandmauer gegen das Andere ein, mit dem man sich auseinandersetzen verweigert. Die *Annual Review of Anthropology* behauptet damit die Zentralität westlichen Denkens, stützt sie, baut darauf auf, erhält sie, indem sie benennt, ignoriert, zuzischt und kontrolliert.

³⁴ Haller 2002b, S. 116

³⁵ In meinem eigenen Ansatz zur Heteronormativität ging es mir - anders als eine Fortführung von LGBT-Studien unter anderem Namen voranzubringen - darum, die normative Heteroperspektive selbst zu kulturalisieren, zu

3. Perspektivische Internationalisierung/Pluralisierung: als Folge der Pluralisierung und der *Postcolonial Studies* wurde seit den 1980ern versucht, einzelne Wissenschaftler in die Mainstream Forschung oder in den Mainstream Stammbaum zu integrieren (etwa M.N. Srinivas und Veena Das). Ein perfider Unterpunkt dazu ist das *blackfacing* amerikanischer Forscher: so wird etwa Lila Abu Lughod immer als palästinensische Ethnologin ausgeflaggt, obwohl sie in den USA geboren ist und eine „weiße“ Mutter hat.³⁶
4. Historische Internationalisierung/Pluralisierung: Schauen wir in Einführungsbücher der Disziplinen, dann gibt es noch eine weitere Strategie, die das abendländische bzw. das westliche Modell anzureichern trachteten: der Rückgriff auf die frühe Geistesgeschichte. In der Ethnologie wurden etwa Ibn Battuta und Ibn Khaldun in den Kanon eingepflegt.³⁷
5. Der Vollständigkeit halber sei noch das radikale Ersetzen des abendländischen Stammbaumes durch Gegenentwürfe erwähnt, insbesondere seit den 1980er und 90er in den USA: jene postkolonialen Kritiker, die die *dead white old men* ganz aus dem Kanon entfernen wollten.³⁸

Auch wenn diese Versuche, die westliche Wissenschaft zu globalisieren zu ihren Zeiten mitunter revolutionär waren – Malinowski bereitete es anscheinend diebische Freude, seinen Schüler Kenyatta als Wissenschaftler zu loben³⁹ – so gehen Sie alleine m.E. erkenntnistheoretisch betrachtet, nicht weit genug, da sie lediglich von einer Anreicherung der westlichen Wissenschaft ausgehen und gewissermaßen ihren eigenen Kanon ‚globalisieren‘.⁴⁰

3. *The other within*: Theoriebezüge

Ich möchte auf dem vernationalstaatlichen Zugriff auf die *nationes* aufbauen, ihn aber weiterführen und die Dichotomie West-Nichtwest durch den Fokus auf den verinnerlichten Anderen wengleich nicht überwinden, sondern Übergangszonen des Denkens ausweisen. Fachgeschichtlich paradigmatisch hierfür steht Frank Hamilton Cushing, der sich das Andere – nämlich die Kultur der Zuñi, die er untersuchte – so sehr einverleibte, dass er seine Forschungsaufzeichnungen verbrannte und bei den Zuñi als einer der ihnen verblieb. Es verstieß dabei gegen den lange auch im Fach herrschenden Comment, das man sich nicht mit den Eingeborenen gemein machen sollte, um Distanz und Objektivität zu gewährleisten. Im kolonialen Kontext fand diese Distanzierung vom *Going Native* in der Angst vor der *Verkafferung*, d.h. der langsamen

historisieren. Wie jede Normativität basiert sie nämlich auf der „Annahme, sie sei (...) nicht nur die statistische Norm, sondern die ausschließliche und essentielle Grundlage des Menschseins überhaupt.“ Genauso begreift der Mainstream des abendländischen Wissenschaftsdiskurses sich selbst als unhinterfragbar und als nicht benennenswert, nichtweiße Diskurse dagegen als zu benennen. Haller 2002a

³⁶ Bsp. Der 2017 erschienene Band *Sociological Theory Beyond the Canon* (Alatas&Sinha 2017) fährt genau diese Strategie: nichtweisse Denker (und Frauen) werden in den Mainstream integriert.

³⁷ Bsp. aus anderen Sozialwissenschaften - Soziologie: Das Textbook *Dead White Men and Other Important People* (Fevre / Bancroft 2010) meint unter „other“ ausschließlich allem Frauen und lebende Männer mit der Ausnahme von Ibn Khaldun. Oder auch: *Introduction to Sociology* (OpenStax College 2012); Philosophie: dtv-Atlas Philosophie (Kunzmann / Burkard/Wiedmann 1991); Aber das waren Denker vor der Akademisierung.

³⁸ Vgl. Barreto 2013

³⁹ Malinowski 1984

⁴⁰ Die wechselseitige Durchdringung, also eine Kritik im doppelten Sinne, die sowohl die Nichtabendländer als auch die Abendländer verändert, unterbleibt.

Angleichung der Lebenshaltung der Kolonialbeamten an das Leben der Kolonisierten.⁴¹ Mein Ansatz knüpft an verschiedene Vorläufer an:

- Dem temporären *Going Native* der Ethnologen während der teilnehmend-beobachtenden Feldforschung, in der sie den doppelten Perspektivenwechsel von der eigenen in die fremde Kultur und nach der Rückkehr in die alte Heimat durchlaufen und die Erfahrung des Verschwimmens der Horizonte zumeist nie wieder loswerden.
- Man kann auch auf das Konzept der Transkulturalisierung des kubanischen Ethnologen Fernando Ortíz⁴² (1940) zurückgreifen, demgemäß sich beim Kulturkontakt beide als rein gedachten Kulturen verändern, aber nicht unbedingt – wie bei der Hybridisierung – zu einem neuen Dritten werden.
- Auch der niederländische Psychologen Hubert Hermans und dessen Konzept des dialogischen Selbst als einer dynamischen Vielfalt von stimmhaften Positionen in einer erweiterten dialogischen Geisteslandschaft kann zurückgegriffen werden. Diese dialogische Grundhaltung schließt Andere in der sozialen Welt mit ein und stellt sich das Andere vor, mit denen es intim verflochten ist. Dieses Selbst ist sowohl multivokal als auch dialogisch.⁴³
- Das Prinzip der gegenseitigen Durchdringung, oder, wie der italienische Philosoph Emanuele Coccia (2018: 23) in seiner Philosophie der Pflanzen sagt, „Das Umfassende im Umfassten und umgekehrt“, ist ebenso sinnvoll. „Das Paradigma dieser Verschränkung nannte man schon in der Antike den Atem (pneuma); Hauchen, atmen bedeutet in der Tat genau diese Erfahrung: Was uns enthält, die Luft, wird zu dem, was in uns enthalten ist, und umgekehrt, was in uns enthalten ist, wird zu dem, was uns enthält.“ Übertragen auf die Sozialwissenschaften bedeutet dies, dass auch in ihnen der Maghreb weht – und zwar sowohl intellektuell als auch institutionell.
- Coccias Ansatz der Spiegelung und der Verflechtung ist dem des sufistischen Lehrmeisters Ibn Arabi nicht unähnlich: er stellte darauf ab, das Umfassende im Umfassten zu enthalten und umgekehrt. Atemtechniken spielen bei den Sufiritualen eine zentrale Rolle, etwa bei der Inkorporation des Fremden, wie ich dies im sufistischen Volksislam Marokkos kennenlernte:⁴⁴ Jeder Teilnehmer an den Ritualen war von der Existenz von Geistwesen, den Dschinnen, überzeugt. Dschinnen sind eigensüchtig und können dem Menschen sowohl Gutes als auch Schlechtes angedeihen lassen. Aus der Perspektive der kanonischen islamischen Rechtsschulen sollte jeglicher Umgang mit den Dschinnen vermieden werden. Falls es dann doch geschieht, dass ein Dschinn einen Menschen befällt, dann muss man sie aus den Körpern der Befallenen exorzieren

⁴¹ In Frankreich hatten einige Saint-Simonisten genau diesen Umstand erkannt und ihn auf den Kopf gestellt: genau durch gezielte Vermischung (Müller, 2012, S. 130) von Franzosen und Einheimischen sahen etwa Ismayil Urbain und Gustave d'Eichthal (Eichthal/Urbain 1839, S. 18/19) und Andere eine Möglichkeit, eine neue Rasse zu schaffen, die Nordafrika besser verwalten könne als es Franzosen oder Nordafrikaner alleine je vermochten. In den Kolonien des Deutschen Kaiserreichs verfuhr man wiederum gegenteilig: damit sich die in den Kolonien tätigen deutschen Männer nicht mit einheimischen Frauen vermischten und dadurch Bastarde erzeugten, wurden Frauenvereine (Kaiser 2007) gegründet, die gebärfähige deutsche Mädchen gezielt anheuerteten, um sich in den Kolonien zu vermählen.

⁴² Ortíz 1940

⁴³ Smythe 2013

⁴⁴ Haller 2016

(*Roqya*). Bei den marokkanischen Sufis, den Hamdouchi, die ich seit 7 Jahren beforsche, gilt es, die Dschinnen, die die Menschen befallen, mit Ritualen, Trancen, Ekstasen und Atemtechniken mit den Befallenen in deren Körpern auf Dauer in Einklang mit den Menschen zu bringen, um ihre gefährliche Seite zu bannen: also sich das Fremde einzuverleiben und mit ihm als Teil seiner selbst umzugehen.

Ähnliches machen wir Akademiker selbst durch, wenn sie im Prozess der Promotion, wo wir innere Dialoge mit unseren Säulenheiligen führen - einverleiben und mit ihnen manchmal keuchend und schwer atmend kämpfen und so lange „Judith Butler“ beschwören, „Bronislaw Malinowski“ oder „Hans Werner Sinn“, bis wir zu ihren Doppelgängern werden.

Für den Umgang mit Internationalisierung lässt sich als Konsequenz ziehen, die Durchdringung unseres Denkens durch nichteuropäische Impulse, Kollegen und Denkweisen freizulegen und uns damit neu zu situieren.

4. Wohin mit dem Nordafrikaner?

Durkheim, Hanoteau und Letourneux - selektive Integration und Dekulturalisierung des Fremden⁴⁵

Auf einen ersten Hinweis des Maghribischen bei Durkheim stieß ich bei Gellner. Dieser behauptete, dass Durkheim in *De la division du travail social* (1893) seine Theorie von der mechanischen und der organischen Solidarität an maghribischem Material, das er von Aristide Hanoteau und Adolphe Letourneux erhalten hatte, entwickelt habe. Demnach steht die arbeitsteilige Industriegesellschaft der egalitären segmentären Stammesgesellschaft der Kabylen bzw. Nordafrikas gegenüber. Durkheim misst dabei die mechanische Solidarität den segmentären Stämmen zu, die organische den Industriestaaten Europas. Nachdem Durkheim Elemente der mechanischen Solidarität in der Vergangenheit der australischen, amerikanischen und hebräischen Gesellschaften aufgezeigt hat, wählt er für die Gegenwart die Kabylei und verweist explizit auf Hanoteau und Letourneux.⁴⁶

«Ainsi, chez les Kabyles, l'unité politique est le clan, fixé sous forme de village (djemmaa ou thaddart) ; plusieurs djemmaa forment une tribu (arch'), et plusieurs tribus forment la confédération (thak'ebilt), la plus haute société politique que connaissent les Kabyles.»⁴⁷

Letourneux⁴⁸ und Hanoteau⁴⁹ waren keine reinen Sozialwissenschaftler, sondern – wie im kolonialen Kontext des späten XIXten Jahrhunderts in Algerien üblich – Jurist (Letourneux) bzw. Militärangehöriger (Hanoteau). Zwar interessierten sie sich auch

⁴⁵ Dank an die Referentinnen: Laura Albrecht, Lisa Warnecke, die sich im Seminar „Mauss in Marokko, Bourdieu in Algerien, Khatibi in Paris“ (Sommersemester 2018) mit dieser Thematik beschäftigen und die die Befunde, die hier verwendet werden, herausgearbeitet haben.

⁴⁶ Durkheim 1964 S.164 Verweis 217

⁴⁷ Durkheim 1963 S.164-165

⁴⁸ Aristide Letourneux (1820-1890) war Botaniker und Entomologe (Insektenkunde), sowie Jurist und sogar Staatsanwalt in Bône.

⁴⁹ Adolphe Hanoteau (12. Juni 1814 – 17. April 1897) war ein französischer General & Autor von Studien über Kabylen (Sprache, Gebräuche ...), sowie Oberbefehlshaber in Algerien, Leiter des politischen Büros und Direktor der Arabischen Angelegenheiten.

aus wissenschaftlichen Gründen für die Kultur, Geographie und Sprache der Kabylen, allerdings erschien ihr Werk „*La Kabylie et les Coutumes kabyles*“ vor kolonialpolitischem Hintergrund – nämlich Wissen über die Kolonisierten zu generieren, um sie besser verwalten zu können. In seinen Ausführungen zur mechanischen Solidarität gibt Durkheim⁵⁰ zusätzlich zu Hanoteau und Letourneux auch den Ethnologen Emile Masqueray als Quelle an.⁵¹

Die Frage, die mich umtrieb, war die nach dem kabyliischen Material, auf dem Durkheims Ansatz gründet, oder besser: Welche Einflüsse, welche Verbindungen bestehen zwischen Durkheims Theorie über mechanische und organische Solidarität und den Werken von Letourneux, Hanoteau und Masqueray?

Wenn man die Quellen selbst zu Rate zieht, bleibt man ratlos. Bei Masqueray lässt sich nichts finden, was Durkheims Schluss untermauern würde. Ein wenig anders sieht es auf den ersten Blick bei Letourneux und Hanoteau aus: Durkheim greift auf diese zurück, da sie sich mit den Stämmen beschäftigen, weil es galt, diese zu Beherrschen und in das französische Verwaltungssystem einzuhegen. Dabei übersieht er aber zweierlei aus den Arbeiten von Hanoteau und Letourneux:

Die kabyliischen Gesellschaften bestanden zwar sehr wohl auch aus eben jenen segmentären Stämmen, aber darüber hinaus jedoch auch aus Ortsgemeinschaften und politischen Institutionen, die nichts mit Verwandtschaftlichkeit, sondern mit Nachbarschaftlichkeit zu tun hatten und die zudem eine hohe Arbeitsteilung aufweisen. Man kann sich das in etwa wie die Bauernrepubliken in manchen Teilen des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation vorstellen. Stamm und Ortsgemeinschaft sind durch verschiedene Loyalitäten eng miteinander verwoben, aber beileibe nicht deckungsgleich.

„Die“ kabyliische Gesellschaft ist daher nicht mit Durkheims Idee der segmentären Stämmen gleichzusetzen, vielmehr umfasst diese das Gewebe aus Stämmen, Kantonen und Städten. Daher finden wir im Maghreb seiner Zeit sowohl jene Solidaritätsformen vor, die Durkheim als mechanisch beschreibt als auch jene, die er als organisch benennt.

Vor allem Alain Mahé⁵² hat herausgearbeitet, dass Durkheim sich aus dem Werk von Hanotau und Letourneux gezielt Passagen zur Unterstützung seiner These der mechanischen Solidarität heraussucht, vor allem solche über Sozialstruktur und soziale Kontrolle.

Man könnte aus heutiger Sicht sagen, dass Durkheim das ganz Andere benötigt, um die Arbeitsteiligkeit seiner eigenen Gesellschaft zu situieren. Und dieses ganz Andere findet er in der Kabylei. Er bleibt - gerade was den Begriff der Solidarität betrifft - in der eurozentrischen Vorstellung von Verwandtschaftlichkeit vs Nationalstaat gefangen, die auch noch heute die Vorstellungen von an Staatlichkeit gebundene Internationalisierung grundiert.

Hanoteau, Letourneux und Masqueray sind Franzosen – wo kommt bei Durkheim das Nordafrikanische“ zum Tragen? In der doppelten Verfremdung, dass die damalige französische Gesellschaft der kabyliischen ähnlicher ist als er wahrhaben möchte. Wenn wir wissen, dass sowohl bei den Berbern, in Libyen, in Afghanistan und anderswo neben den Clanstrukturen auch Territorialgemeinschaften mit eigenen

⁵⁰ Durkheim 1964, S. 177

⁵¹ “ Hanoteau & Letourneux 1872-3 ; Masqueray, 1886 ; Vgl. auch Roberts 2002

⁵² Mahé 1998

Institutionen vorzufinden sind, die quer zu Verwandtschaftsordnungen stehen, müssten wir lokale politische Organisationsformen anerkennen und beforschen, die unseren eigenen vielleicht nicht unähnlich sind. Gleichsam bedürfen wir der Vorstellung, unsere eigenen gesellschaftlichen Institutionen seien in erster Linie rational, säuberlich voneinander getrennt und funktional und nicht vielleicht auch verwandtschaftlich oder dynastisch – weshalb oft jede Form solcher Bindungen als Form der Korruption, der Vetternwirtschaft, des Missbrauchs benannt wird – unabhängig von der Tatsache, dass sie existieren und wirkmächtig sind. Gerade Frankreich ist durch große Undurchlässigkeit der sozialen Klassen gekennzeichnet (Eliteschulen mit ihrer Rekrutierung aus einer ganz bestimmten Klasse) und in Deutschland operieren Industriellengroßclans, bei denen familiäre Herkunft und gesellschaftliche Chancen eng miteinander verknüpft sind.

Bourdieu, Mammeri und Sayad:⁵³ Intensiver Austausch und gegenseitige Befruchtung durch Kooperation bei gleichzeitigem Beschweigen im Mainstream

Pierre Bourdieu und seine wissenschaftliche Arbeit wurden durch seine Erfahrungen in Algerien weitreichend geprägt. Sein Verständnis von wissenschaftlicher Methodik ist dabei stets im Wandel. Informanten und Weggefährten, insbesondere Mouloud Mammeri oder Abdelmalek Sayad, waren dafür entscheidend.

Die Netzwerkforschung fokussiert klassischerweise auf primäre und sekundäre soziale Netzwerke eines Ego, dessen Bindungen nach verschiedenen Parametern⁵⁴ ausdifferenziert und klassifiziert werden. Die Ethnologie hat dies insbesondere in den Beziehungskonstellationen der Patron-Client-Forschung, der Brokerage, der rituellen Verwandtschaften und der Freundschaft erforscht, gerade im Mittelmeerraum. Bourdieu fügte diesen Zugängen die Idee des sozialen Kapitals hinzu, die weitgehend durch seine Erfahrungen in Algerien konturiert wurde. „Die Kabylen“, so schreibt er, „haben mich gelehrt, dass die Sozialwelt zu einem Großteil das ist, was man möchte, was sie ist.“⁵⁵ Entscheidend hierfür waren Weggefährten wie Mammeri und Sayad. Von Mammeri erlernt Bourdieu etwa *tamusni*, die kabyrische Weisheitslehre. Es handelt sich dabei um so etwas wie das soziale Lernen. „Der Marktbesuch meines Vaters“, so Mammeri, „dauerte eine halbe Stunde, und den Rest der Zeit verbandte er darauf, Leute zu treffen und sich mit ihnen zu unterhalten; diese machten es genauso. Das war gewissermaßen Weiterbildung am Arbeitsplatz, gleichzeitig bewusst und diffus. (...) Gelernt wurde durch die Praxis. Es handelte sich nicht um ein abstraktes Lernen. Es galt gleichzeitig, sein Handeln an einer gewissen Anzahl von Vorschriften und Werten auszurichten, ohne die *tamusni* nicht existieren kann. Eine *tamusni*, die nicht vollständig angenommen, die nicht gelebt wird, ist nur ein Code. Die *tamusni* ist eine Kunst und eine Lebenswelt, das heißt eine Praxis, die durch Praxis erworben wird und praktische Funktionen hat.“⁵⁶ Man könnte mit Bourdieu auch sagen, um die Praxis des Erwerbs sozialen Kapitals. Dies verändert Bourdieus Verständnis von der

⁵³ Dank an den Referenten: Alexander Hummel, der sich im Seminar „Mauss in Marokko, Bourdieu in Algerien, Khatibi in Paris“ (SS 2018) mit dieser Thematik beschäftigt und die die Befunde, die hier verwendet werden, herausgearbeitet haben.

⁵⁴ *Ausdehnung* (Anzahl der Kontaktpersonen innerhalb Egos Netzwerk), *Konzentration* (Art und Weise der Funktion(en), welche die Kontaktpersonen erfüllen), *Intensität* (Häufigkeit und Qualität der Kontakte), *Beständigkeit* (Dauer der Beziehung), *Rekrutierung* (Grundlage, auf der die Zugehörigkeit zu einem Netzwerk beruht) und *Effektivität* (Einfluss von Netzwerken auf einzelne Dyaden).

⁵⁵ Bourdieu 2010, S. 359

⁵⁶ Bourdieu 2010, S. 369-370

gesellschaftlichen Rolle der Rede und den Bedingungen ihrer Äußerung, Vermittlung und Verstetigung⁵⁷ und lässt sich auf soziale Netzwerke übertragen.

Noch bedeutender als Mouloud Mammeri war sicherlich Abdelmalek Sayad für die intellektuelle Entwicklung Bourdieus. Er war Bourdieus als engster „Mitarbeiter“ im ARDES-Team, Co-Autor von *Le Deracinement* (1964)⁵⁸ und an späteren Essays Bourdieus zur Heiratspraxis in der Kabylei maßgeblich beteiligt.

Bourdieu bezeichnet Sayad in seinen *Algerischen Notizen* an vielen Stellen als Koautor von *Le Déracinement*, zuerst als Freund und geschätzten Mitarbeiter, dann als Kollegen, mit dem er zusammen „[w]ährend der Feldforschung, wenn alle anderen eingeschlafen waren“ bis „zwei oder drei Uhr morgens weiter diskutierte.“ Selten jedoch wird Bourdieu konkret darüber, was er von Sayad übernommen hat. Man muss das oft zwischen den Zeilen herausfinden. Bourdieu schloss sich 1959 bei seiner ersten Befragung in der Kabylei „mit dem sympathischen Sayad zusammen, weil er an ihm seinen Sinn für Humor und den regen Geist schätzte“.⁵⁹ Es war Sayad, der ihm den gleichermaßen lakonischen wie auch sanft mitfühlenden Blick beigebracht hat, mit dem er die Kabylen beschrieb. Eines Blickes jenseits des aufklärerischen, paternalistisch fürsprecherischen oder auch romantisierenden Blickes. Ein Blick für die kleinen Listen, kleinen Lügen und Schwächen seiner Landsleute, weder nachsichtig noch herablassend: so schreibt Bourdieu in seinem Nachruf *Für Abdelmalek Sayad* über den Freund.⁶⁰ Damit schreibt er schließlich auch über sich selbst und die Sprachlichkeit seiner eigenen Texte: weder nachsichtig noch herablassend, aber mit milder Sympathie und Verständnis.

Und Sayad? Sayad war Schüler einen vor allem von Franzosen besuchte Schule in Algerien. Er wurde zunächst Grundschullehrer, während seines Philosophie- und Psychologiestudiums lernte er Bourdieu kennen. Anders als Bourdieu gelang ihm nach dem Algerienkrieg trotz seiner Ausbildung und seines Könnens zunächst nicht der Sprung in die „akademische Welt“. So fanden seine Werke fanden nur schleppend Aufmerksamkeit in Europa und auch nach seinem Tod wurden sie dort kaum rezipiert.⁶¹ Dies liegt zum einen an seinem Status als Migrant und als ehemaliger Untertan aus den Kolonien, aber auch daran, dass seine Arbeit lediglich als praktische Weiterführung von Bourdieus Werken und nicht als eigener Denker mit eigenen Entwürfen galt. Dabei entwickelte er eigene Ansätze zur Migration, die spätere Ansätze bereits in den 60er und 70ern vorwegnahmen.⁶²

⁵⁷ Bourdieu 2010, S. 365

⁵⁸ Thema: beschleunigter Abbau der algerischen Agrargesellschaft durch Landraub

⁵⁹ Bourdieu 2010, S. 53

⁶⁰ Bourdieu 2010, S. 461

⁶¹ Saada 2000

⁶² Erstens versucht Sayad, Immigration als festen Bestandteil der Soziologie zu etablieren, und nicht lediglich als eine „Phase“, die temporär lokalisierbar ist, als Einwanderung. Im Gegenteil, er analysiert sie als Summe sozialer Probleme (Kontext: 1970er Finanzkrise) und betrachtet sie Mauss'schen Sinne als „*total social fact*“ (umschließt Gesellschaft und Institutionen). Zweitens betrachtet Sayad Immigration im Zusammenhang mit Emigration. Das war damals durchaus nicht üblich, denn zur gleichen Zeit sprachen europäisch-populäre Intellektuelle lediglich von einer „Immigrationskrise“. So ist er besonders am Ursprung einer Gesellschaft und der Emigranten interessiert (verfolgt z. B. dauerhafte, große Migrationswanderungen.) Drittens verlagert er den Blick weg von großen Migrationsströmen hin auf das migrantische Individuum, das bei ihm nicht mehr als Vertreter etwa einer Ethnie oder einer Grossgruppe „Arbeitsmigranten“ gesehen wird, sondern als Handelnde mit individuellen und weitreichenden Zielen oder Qualifikationen. Das migrierende Individuum verharrte bis dahin in der soziologischen Analyse, so Sayad, in einem Status der „Double Absence“: Emigrant abwesend von seiner Ursprungsgesellschaft + Outsider im Ankunftsland (da vermeintlich temporäre Situation: kaum Rechte für Immigranten im Ankunftsland)

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass Mammeri und Sayad mehr waren als „nur“ Zulieferer oder praktische Umsetzer von Bourdieus Theorien. Zum einen beeinflussten sie die Perspektive, mit der Bourdieu sich vom kolonialsoziologischen Zugang zum freundlich-distanzierten Ethnologen „seinen“ Kabylen näherte. Zum anderen legten sie die Grundlage für Bourdieus Theorie des sozialen Kapitals.

Man kann bei der Theorie des sozialen Kapitals von einem Transfer nordafrikanischen Denkens und Handelns in die Gedankenwelt des europäischen Intellektuellen hinein sprechen.

Derrida und Khatibi: gegenseitige Anerkennung und Schärfung der eigenen Position⁶³

Jacques Derrida und der marokkanische Philosoph und Schriftsteller Abdelkébir Khatibi waren sich in vielerlei Hinsicht gegenseitig verbunden. In vielen Quellen wurde erwähnt, dass sich die beiden ein Leben lang schätzten und gegenseitig würdigten, dass sie sogar befreundet waren. Sie tauschten sich auf Konferenzen aus und wandten sich in Publikationen dezidiert aneinander.⁶⁴

Khatibi hat Derridas Werk ins Arabische übersetzen lassen. Ich versuchte, im Werk Derridas Spuren von Khatibis Denken zu finden. Ich habe alle möglichen Texte gelesen und gefunden: nichts. Zu konträr waren die Ansätze der Beiden.

Sowohl Khatibi als auch Derrida beschäftigten sich mit Sprache und Identität. Khatibi definierte sich als Maghribiner, dessen Heimat weder im Französischen noch im Arabischen angesiedelt ist, im ständigen Prozess des Hin- und Herübersetzens. Diese Erfahrung machte ich während meiner Forschungen in Marokko ständig, wenn ich mich mit Intellektuellen unterhielt, denn im Alltag ist dies ständige Praxis. Der algerische Jude Derrida dagegen begriff sich als Jemand, dessen Heimat in einer Sprache liegt, die allerdings nicht die seine eigene ist: dem Französischen, das er selbst zu veredeln und zu perfektionieren suchte, um in Frankreich anerkannt zu werden. Denn noch seine *«Urgrosseltern waren den Arabern in der Sprache und in den Gebräuchen (...) sehr nahe»*, wie Derrida selbst schreibt.⁶⁵ Sein Biograph Peeters beschreibt den kleinen Jackie noch als *«petit Juif noir et très arabe»*.⁶⁶ Derrida bezeichnet sich als Franco-Maghribiner. Dieser Status hängt für Derrida nicht vom Geburtsort ab, sondern von der Fähigkeit, sich selbst als Franco-Maghribiner darzustellen.

Ich versuchte nun in Derridas Schriften zu Sprache und Heimat eine verinnerlichende Beziehung zu Khatibis Position zu entdecken, aber ich fand keine solche vor, obwohl sich die Beiden immer ihrer gegenseitigen Hochschätzung versicherten. So war ich unmittelbar vor dem Halten dieses Vortrages kurz davor, mich von der Beziehung der beiden Denker abzuwenden, bis ich mir in der Nacht vor dem Vortrag im Halbschlaf

⁶³ Dank an Marius Rogall und Heike Christiane Rothe, auf deren Arbeit im Seminar „Mauss in Marokko, Bourdieu in Algerien, Khatibi in Paris. transmediterrane Befruchtungen in den Sozialwissenschaften vom 19. Jahrhundert bis heute“ dieser Teil des Textes maßgeblich aufbaut. Die Referenzen beziehen sich auf folgende Quellen: Fieni 2010; Khatibi 2007; Mdarhri-Alaoui 1992; Nepozitek 2014; Reynolds 2014; Rousseau 2009; Dick 2003; Héli-Bongo 2012

⁶⁴ So tauschten sie sich beispielsweise auf einer Konferenz *Echoes from Elsewhere/Renvois de l'ailleurs* in Baton Rouge 1992 aus. Siehe auch Derrida 1996, Khatibi 1999

⁶⁵ Benoit Peeters, *Derrida*, Flammarion, 2014. Cit in: Behrent/Lhéréte 2014

⁶⁶ Benoit Peeters, *Derrida*, Flammarion, 2014. Cit in: Behrent/Lhéréte 2014

einer Lösung meines Problems gewahr wurde: Jackie saß an meinem Bettrand und raunte mir zu: „es ist doch offensichtlich: das Maghribische bei mir liegt nicht in meiner Beziehung zu Khatibi, sondern in der Beziehung meines Denkens zu meiner eigenen Biographie.“

Derrida lernte Französisch in den französischen Überseedepartments in Algerien, wo die Muslime und Juden (und auch viele Pieds Noirs, die ja vor allem aus Italien, Spanien und Malta stammten) das Französische als fremd empfanden: Französisch war die „Sprache der Metropole“. Diese verinnerlicht Derrida, er verteidigt sie und kämpft gegen seinen eigenen Akzent an, denn er betrachtet „Akzente als unvereinbar mit der intellektuellen Würde. Im Alter von 12 Jahren wurde er aufgrund neuer antisemitischer Gesetze seiner Schule verwiesen - zu diesem Zeitpunkt war Derrida der beste Schüler seiner Schule. So verlor Derridas Familie, die seit fünf Generationen in Algerien lebte, ihre französische Staatsbürgerschaft. Derrida begann, sich selber als Außenseiter zu denken. Er wollte von den Rändern her denken – und tat das als vierfach entfremdeter auch in biographischem Sinne:

Er war entfremdet bezüglich der französischen Siedler in Algerien, der sephardischen Traditionen, der arabischen Umgebung und der Wurzeln der französischen Kultur.

„[D]as Leben Derridas erklärt [jedoch] keineswegs sein Werk. Aber beides, das lernt man bei [seinem Biographen] Peeters, passt oft erstaunlich gut zusammen.“⁶⁷ Derrida war bestrebt, seine algerische Vorgeschichte hinter sich zu lassen. Aber der „Algerienkrieg [sei] als „Ferment seines ganzen politischen Denkens“: die späten Texte über „Vergebung und Versöhnung, das Unmögliche und die Gastfreundschaft“ seien „Nachwirkungen dieser algerischen Wunde“, wie sein Biograph Peeters bemerkt.⁶⁸

5. Fazit

Nation, Ethnizität, Kultur und Identität sind heute Leitkategorien des politischen und häufig auch des wissenschaftlichen Diskurses. Studierende kommen häufig mit verengten Versionen dieser Begriffe an die Universität. In einer Zeit, in denen Reinheits- und Säuberungsfantasien wieder an Boden gewinnen, tut es gut, sich Verflechtungen unseres eigenen Denkens, unserer Denktraditionen zu stellen und sie – vor allem in der Bildung junger Menschen – sichtbar zu machen. Sozialwissenschaften haben das nationalstaatliche Containerdenken seit geraumer Zeit verlassen, in den Einführungen werden diese Container jedoch noch immer zu oft reproduziert: nicht nur weil relevante wissenschaftliche Publikationen unserer Fächer nahezu ausschließlich im nordatlantischen Raume verortet werden, sondern auch, weil die Verflechtungsgeschichte genau dieses Raumes mit Material, Denkern und Denkerinnen aus anderen Weltgegenden nicht herausgearbeitet wird. In den Fachgeschichten dominiert das Denken in Wurzelmetaphern, in Stämmen, Bäumen und Ästen. Das ist naheliegend in einem System, das Zentralität und Dominanz für seine Formen des Wissens beansprucht und andere Formen des Wissens bestenfalls als Anreicherung betrachtet. Die Ethnologie ist hier etwas anders, da sie andere ontologische Ordnungen, Wissensformen und Daseinsbewältigungen würdigt. Aber

⁶⁷ Probst 2013

⁶⁸ Peeters 2010

auch ihr könnte es nicht schaden, die gegenseitige Durchdringung etwas deutlicher und tiefergehender zu thematisieren. Damit könnte die Gefahr des unheilvollen, da auf Exklusion und Wurzeln bezogenen Identitätera⁶⁹ zumindest etwas abgemildert werden.

Am Beispiel von Durkheim, Bourdieu und ansatzweise Derrida habe ich versucht, die Reproduktion einer Dichotomie westlich – nordafrikanisch in unseren eigenen Wissenschaften aufzuzeigen. Durkheim hat wichtige Impulse aus Nordafrika über das von Letourneau, Hanoteau und Masqueray erhobene Material erhalten, diese aber zugunsten einer Dichotomisierung von Moderne und Vormoderne bereinigt. Sein Umgang mit den Quellen ist ein Beispiel dafür, wie kulturelle Befunde akulturalisiert werden - das bedeutet auch, dass er das Maghribische in seiner Theoriebildung tilgt und so die Grenze zwischen Hier und Dort, Wir und Sie, befestigt: das Material von Letourneau, Hanoteau und Masqueray wird bereinigt (Formen organischer Solidarität, die die beiden dokumentiert haben, werden einfach beschwiegen). Ebenso wenig werden Formen der mechanischen Solidarität in Europa thematisiert. Das wäre ja durchaus möglich, Befunde dafür gibt es zuhauf. So aber wird letztlich ein organischer Norden von einem mechanischen Süden getrennt.

Warum sollte uns dieser Missbrauch heute noch interessieren? Hat er irgendwelche Konsequenzen in der Gegenwart? Ich würde behaupten: ja, das hat er, und zwar in zweierlei Hinsicht: eine für Marokko, und eine für europäische Selbstverständnisse.

- a) **Für Marokko:** Im Berbergebiet des Nordens des Landes erkämpfte sich erstmals auf afrikanischem Boden ein Land die Unabhängigkeit: die Rifrepublik, die von 1921-26 bestand. Getragen wurde der Kampf nicht von Stämmen, sondern von Territorialgemeinschaften, den Kantonen und Orten, die sich gegen die spanischen Besatzer zusammenschlossen. Die Republik wurde u.a. mit deutschem Giftgaslieferungen bekämpft und schließlich zerstört. Das Rif gilt bis heute als renitente Region innerhalb Marokkos, weshalb die kommunalen Selbstverwaltungsstrukturen – die etwa von der französischen Sozialwissenschaft seit Durkheim kaum zur Kenntnis genommen wurden – in der Zeit nach der Unabhängigkeit gewissermaßen unter dem Radar der wissenschaftlichen Dokumentation nachhaltig entmachtet oder zerschlagen werden konnten. Die vielen Rifrebellionen können auch dank Durkheim immer als vormoderne und verwandtschaftliche oder tribale Aufrührereien denunziert und ihr eigentlich demokratischer Kampf um Selbstermächtigung in Abrede gestellt werden. Das geschieht durch die offizielle marokkanische Geschichtsschreibung, die autonome Ortsstrukturen im Rif verschweigt und im Schulunterricht lediglich die tribalen Strukturen vermittelt.
- b) **Für europäische Selbstverständnisse:** Die Missinterpretation von Gesellschaften wie den Berbern, aber auch Afghanistans, Libyens und vieler sogenannter *failed states* geht auf das eurozentrische Staatsverständnis als Nation zurück, das sich als Gegenüber eine Tribalisierung weiter Teile Afrikas und Asiens imaginiert: ausschließlich auf informellen, verwandtschaftlichen und clanähnlichen Ordnungen basierende Gesellschaftsformen. So rechtfertigt man im Westen Militäraktionen, die die Herstellung nationalstaatlicher Ordnungsvorstellungen in den genannten Gegenden (und die Zerstörung bestehender Strukturen) zum Ziel haben.

⁶⁹ Stephan 1985, S. 34ff

Bei Bourdieu liegen die Dinge anders als bei Durkheim. Bourdieu würdigt seine Kollegen Mammeri und vor allem Sayad und verweist immer wieder darauf, dass er Sayad, Mammeri und anderen algerischen Kollegen so viel verdankt. Gerade *tamusni*, aus der Bourdieu seine Theorie des sozialen Kapitals entwickelt, zeigt die Durchdringung des französischen Intellektuellen durch maghribisches Denken und Handeln. Allerdings wird Sayad in Europa zumeist als bloßer Zulieferer von Bourdieu, nicht als eigenständiger Wissenschaftler (wenn überhaupt) wahrgenommen. Der Austausch zwischen den Beiden erscheint daher für Außenstehende recht einseitig: Sayad habe Bourdieu lediglich zugeliefert. Dieses Bild liegt auch am kolonialen Muster, nachdem Sayad als Migrant nach Frankreich kam und dort eine Soziologie der Migration einführen wollte. Ich vermute, dass Jemand, der Migration nicht als *push-and-pull*, sondern als vielfältiges, später als „transnational“ benanntes Phänomen erklären will, nicht in das Bild der modernisierungsverschriebenen Soziologen seiner Zeit passte. Außerdem war es bei Sayad einfacher, die persönliche Komponente - er war ja selbst Migrant – durch seinen unleugbaren maghribischen Hintergrund nicht zu ignorieren, ihn damit in den Behuf der „Befangenheit“ und als Spartensoziologen zu diskreditieren. Man könnte sagen, dass Sayad zu früh für die wissenschaftliche Landschaft kam, da es damals noch nicht üblich war, die Positionierung von Wissenschaftlern als selbstverständlich in die Theoriebildung einzubeziehen – was damals ein Makel war, wäre heute geläufig.

Derrida und Khatibi schließlich stellen das Beispiel einer beredten Sprachlosigkeit dar: beide kommunizieren und würdigen sich gegenseitig, die biographischen Verankerungen scheinen aber so grundlegend, dass es kaum zu einer gegenseitigen Durchdringung, sondern zu einem Abstecken von Grenzen kommt. Mehr noch als bei Bourdieu, der seine Methode als teilnehmende Objektivierung kennzeichnet, bei der Wissenschaftler ihre Positionen reflektieren und in den analytischen Prozess einbringen müssen, wird bei Khatibi und Derrida deutlich, dass das Persönliche das Philosophisch-Wissenschaftliche grundlegend unterfüttert. Vielleicht ist es aufgrund dieser Unabdingbarkeit des Biographischen kaum möglich, Derrida und Khatibi auf andere Kontexte zu übertragen: beide ziehen aus den Verletzungen ihrer Biographie unterschiedliche Schlüsse für ihr Arbeiten – dies lässt sich nicht so ohne Weiteres auf „unverletzte“ Kontexte übertragen. Dies würde eine Dehistorisierung und Dekulturalisierung des Denkens Beider bedeuten – wie es bei Durkheim noch möglich war.

Finden die gewählten Beispiele im frankoarabischen Raum statt, so lässt sich vermuten, dass sich ähnliche Verflechtungen auch etwa im indobritischen und im iberioamerikanischen Raume entdecken lassen. Bezüglich der Anfangsfrage danach, wie nordafrikanisch die Sozialwissenschaften sind, lässt sich sagen:

zumindest entscheidende Köpfe der Sozialwissenschaften tragen nordafrikanische Erfahrung und Denken als verinnerlichtes Anderes in sich – wenn wir dieses sichtbar machen, dann lösen wir uns auch strukturell und insbesondere bezüglich unserer Fachtraditionen vom nationalstaatlichen Containerdenken, dem wir inhaltlich doch schon längst entkommen sein müssten. Wir machen unsere eigenes vermisches Denken zum Thema und delegieren dies nicht ausschließlich an „die“ Anderen von außerhalb und deren vielfältige „Integration“ in den wissenschaftlichen Kanon – was immer das bedeuten mag.

Bibliographie

- Addi, Lahouari 2004 Les enjeux théoriques de l'anthropologie du Maghreb. Lecture de Bourdieu, Geertz, Gellner et Berque. Lahouari, Addi (ed.) *L'anthropologie du Maghreb. Lecture de Bourdieu, Geertz, Gellner et Berque.* Paris, Awal Ibis Press, S. 7-15
- Alatas, Syed Farid/Vineeta Sinha 2017 *Sociological Theory Beyond the Canon* – 7. Juni 2017
- Barreto, José-Manuel (ed.) 2013 *Human Rights from a Third World Perspective: Critique, History and International Law.* 21.08.2013
- Behrent, Michael et Héloïse Lhéréte 2014 *Que reste-t-il de Jacques Derrida?* Sciences Humaines, 10 (N. 263)
- Bhabha, H. 1994 *The Location of Culture.* London, Routledge
- Bourdieu, Pierre 2010 *Algerische Skizzen.* Frankfurt/Main, Suhrkamp
- Bourdieu, Pierre A. Sayad, 1964 *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie.* Paris, Les Éditions de Minuit
- Burke III, Edmund 2014 *The Ethnographic State. France and the Invention of Moroccan Islam.* Oakland, University of California Press
- Buschinger Danielle 2005 Einige Bemerkungen zum Begriffsfeld ›Nation‹ im Mittelalter. Von der *natio* zur Nation. *IABLIS Jahrbuch für europäische Prozesse* 4. Jg. 2005. <https://themen.iablis.de/2005/buschinger05.html>
- Coccia, Emanuele 2018 *Die Wurzeln der Welt.* München, Carl Hanser Verlag
- De Groot, Alexander 2002 Die levantinischen Dragomanen. Einheimische und Fremde im eigenen Land. Kultur und Sprachgrenzen zwischen Ost und West (1453-1914), in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (Hg.) *Verstehen und Verständigung – Ethnologie – Xenologie – Interkulturelle Philosophie. Justin Stagl zum 60. Geburtstag.* Würzburg, Königshausen & Neumann. S. 110-128
- Derrida, Jacques 1996 *Monolingualism of the Other.* Paris, Galilée
- Dick, Kirby; Ziering Kofman, Amy 2003 *Presseinformation: Derrida,* Suhrkamp. http://www.realfictionfilme.de/presse/derrida_presseheft.pdf. (zuletzt abgerufen am: 28.06.18)
- Dimbarth, Oliver 2016 *Einführung in die Soziologie.* Stuttgart, UTB
- Dorschel, Andreas 2010 *Ideengeschichte.* Stuttgart, UTB
- Dübgen, Franziska, Stefan Skupien 2015 *Afrikanische Philologien.* Frankfurt/Main, Suhrkamp
- Durkheim, Émile 1964 *The division of labour in society.* New York, The Free Press [translation of *De la division du travail social*, Paris, 1893]
- Eichthal, G. & Urbain, I. 1839 *Lettres sur la race noire et la race blanche.* Paris, Chez Paulin
- Fevre, Ralph / Angus Bancroft 2010 *Dead White Men and Other Important People: Sociology's Big Ideas Paperback* – 17 Mar 2010

- Fieni, David 2010 The Language of the Other: Testimonial Exercises. *PMLA* Vol.125, No.4, S.1002-1004
- Frühstück, Sabine 1997 Die Politik der Sexualwissenschaft. Zur Produktion und Popularisierung sexologischen Wissens in Japan 1908–1941. Wien: Institut für Japanische Studien
- Frühstück, Sabine 2003 *Colonizing Sex: Sexology and Social Control in Modern Japan*. Berkeley, University of California Press
- Gellner, Ernest 1975 Cohesion and Identity: the Maghreb from Ibn Khaldun to Emile Durkheim. *Government and Opposition*. Volume 10, Issue 2, S. 203–218, April 197
- Griaule, Marcel 1965 *Conversations with Ogotemmel: An Introduction to Dogon Religious Ideas*. 1965. (many reprints) ISBN 0-19-519821-2, originally published in 1948 as *Dieu d'Eau*
- Gürtler, Detlef 2015 Global? Oder westlich? Gespräch mit Dieter Haller und Steffen Wippel. *GDI-Impuls*, Nr. 4, S. 44-45
- Hahn, Hans-Peter 2013 *Ethnologie: Eine Einführung*. Frankfurt/Main, Suhrkamp
- Haller, Dieter (ed.) 2001a Heteronormativity in Anthropology. *kea* (14)
- Haller, Dieter 2001b Reflections on the Merits and Perils of Insider Anthropology: When Anthropologists are made Natives. *kea* (14), S. 113-147
- Haller, Dieter 2016 *Tanger – der Hafen, die Geister, die Lust*. Bielefeld: transcript
- Hanoteau, A. & A. Letourneux 1872-3 [1893] *La Kabylie et les coutumes kabyles*. 3 Vols, Paris, Challamel
- Heidegger, Martin 1956 *Was ist Philosophie?* Pfullingen, Neske
- Hél-Bongo, Olga 2012 *Polymorphisme et dissimulation du narratif dans La mémoire tatouée d'Abdelkébir Khatibi*. Etudes littéraires : Université Laval. <https://www.erudit.org/fr/revues/etudlitt/2012-v43-n1-etudlitt0437/1014058ar.pdf>. (zuletzt abgerufen am : 28.06.18)
- Hermans, Hubert J.M. 2001 The Dialogical Self: Toward a Theory of Personal and Cultural Positioning. *Culture & Psychology*, 7 (3), S. 243–281
- Hiddleston, Jane 2005 *Reinventing Community: Identity and Difference in Late Twentieth-Century Philosophy and Literature in French* (Legenda Main)
- Howitt, Dennis u. J. Owusu-Bempah 1994 *The racism of psychology. Time for change*. New York, Harvester Wheatsheaf
- Hutchinson, John (o.A.) *Ethnicity and modern nations*. https://is.muni.cz/el/1423/podzim2005/SOC765/um/HUTCHINSON_Ethnicity_and_modern_nations.pdf
- Judson, Peter 2017 *Habsburg. Geschichte eines Imperiums 1740–1918*. München, C. H. Beck
- Kaiser, Katja 2007 Neudietendorf: Frieda von Bülow, die koloniale Frauenfrage und koloniale Frauenorganisationen, in: in: Ulrich van der Heyden und Joachim Zeller (Hrsg.): *Kolonialismus hierzulande – Eine Spurensuche in Deutschland*. Erfurt, Sutton Verlag, S. 171-177

- Kant, Immanuel 1764 in *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*
<https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa02/253.html>
- Kant, Immanuel 1798 *Reflexionen zur Anthropologie*. <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/aa15/598.html>
- Khatibi, Abdelkébir 1990 *Double Critique*. Rabat: Oukad Publications
- Khatibi, Abdelkébir 1999 Lettre Ouverte á Jacques Derrida. Khatibi, Abdelkébir, *La Langue de l'Autre*. New-York/Tunis., Les mains secrètes, S. 21-33
- Khatibi, Abdelkébir 2007 *Jacques Derrida, en effet*. Casablanca, Al Manar
- Kunzmann, Peter/Franz-Peter Burkard, Franz Wiedmann 1991 *dtv-Atlas Philosophie*. München, dtv
- Laredo, Isaac 1936 *Historia de un Viejo Tangerino*. Madrid, Bermejo
- Mahé, Alain 1998 Violence et médiation. Théorie de la segmentarité et pratiques juridiques en Kabylie. *Genèses*, 32, S. 51–65
- Malinowski, Bronislaw 1984 *Jomo Kenyatta*. Fritz Kramer (ed.): Bronislaw Malinowski - Schriften zur Anthropologie. Frankfurt/Main: Syndikat, 64-71 (orig: Introduction, zu Jomo Kenyatta: Facing Mount Kenya, London 1938: VII-XIV)
- Masqueray, E. 1983 [1886]. Formation des cites chez les populations sédentaires de l'Algerie. Centre de Recherches et d'Etudes sur les Societes Mediterraneennes; introd. F Colonna. (*Archives Maghribines*). Aix-en-Provence, Edisud
- Mdarhri-Alaoui, Abdallah. Abdelkébir Khatibi 1992 Writing a Dynamic Identity. *Research in African Literature Vol.23, No.2*, S.167-176
- Mousjid, Hassan 2018 Comment Hassan II a tué la philosophie. *TELOUEL N°820* du 13 au 19 juilllet 2018
- Müller, Gesine 2012 *Die koloniale Karibik: Transferprozesse in hispanophonen und frankophonen Literaturen*. Berlin/Boston, De Gruyter.
- Nepozitek, Sabrina 2015 Abdelkébir Khatibi im Dialog mit Jacques Derrida. Eine Spurensuche. In: *Spuren.Suche (in) der Romania*, S. 73-83
- OpenStax College 2012 *Introduction to Sociology*. OpenStax College. 21 June 2012. <<http://cnx.org/content/col11407/latest/>>
- Ortiz, Fernando 1940: *Contrapunto cubano del tabaco y azucar*. Havana, Jesus Montero
- Pastor Garrigues, Francisco Manuel 2006 *España y la apertura de la cuestión marroqui (1897-1904)*. Valencia, Universitat de Valencia, Servei de Publicacions
- Peeters, Benoît 2010 *Jacques Derrida, Eine Biographie*. Frankfurt/Main, Suhrkamp
- Pfeifer, Wolfgang (o.J.) *Etymologisches Wörterbuch*. <https://www.dwds.de/wb/Nation>
- Pokorny, Alexandra 1999 Grenzen überwinden? Grenzen bewahren? Eine Begriffsklärung. *Wiener Ethnohistorische Blätter* 44/99, S. 52-65
- Probst, Maximilian 2013 Zwischen allen Lagern. *ZEIT Online*, 13.11.2013. <https://www.zeit.de/2013/16/benoit-peeters-jacques-derrida-biografie>
- Rachik, Hassan, 2012 *Le proche et le lointain. Un siècle d'anthropologie au Maroc*, Marseille & Aix-en-Provence, Editions Parenthèses & MMSH

- Reynolds, Felisa V. 2014 Khatibi as Derrida's foil: Undermining the last defender of the French language, *Contemporary French and Francophone Studies*, 18:2, 199-206, DOI: 10.1080/17409292.2014.900933
- Roberts, Hugh 2002 Perspectives on Berber Politics: On Gellner and Masqueray, or Durkheim's Mistake. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 8, No. 1, S. 107-126
- Rothman, E. Natalie 2009 Interpreting Dragomans: Boundaries and Crossings in the Early Modern Mediterranean. *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 51, No. 4, S. 771-800
- Rousseau, Christine 2009 Abdelkébir Khatibi, philosophe, sociologue et romancier. *Le Monde*. https://www.lemonde.fr/disparitions/article/2009/03/25/abdelkebir-khatibi-philosophe-sociologue-et-romancier_1172427_3382.html . (zuletzt abgerufen am : 28.06.18)
- RUB 2018 Creating Knowledge Networks Internationally. 21.11.2018. <http://www.international.rub.de/profil/internationalisierung/strategie/index.html> de
- Saada, E. 2000 Abdelmalek Sayad and The Double Absence. *French Politics, Culture & Society*, Vol. 18, No. 1
- Seibel, Wolfgang SJ 1989 Nation - Nationalstaat – Nationalismus, in: *Stimmen der Zeit - Die Zeitschrift für christliche Kultur*. Heft 11 http://www.stimmen-der-zeit.de/zeitschrift/archiv/beitrag_details?k_beitrag=2523626&k_produkt=2627966
- Smythe, William E. 2013 The Dialogical Jung: Otherness within the Self. *Behavioral Sciences* (Basel). 3(4), S. 634–646
- Speicher, Stephan 2017 Genug vom Kaiser, in: *ZEIT Online* 19.07.2017 <https://www.zeit.de/2017/30/habsburg-geschichte-eines-imperiums-pieter-m-judson>
- Stephan, Cora 1985 *Ganz entspannt im Supermarkt. Liebe und Leben im ausgehenden 20. Jahrhundert*. Berlin, Rotbuch Verlag
- Van Norden, Bryan W 2017 Western Philosophy is racist, in: ders. *Taking Back Philosophy: A Multicultural Manifesto*, published by Columbia University Press. <https://aeon.co/essays/why-the-western-philosophical-canon-is-xenophobic-and-racist>
- Vierecke, Andreas/Bernd Mayerhofer und Franz Kohout. 2010 *dtv-Atlas Politik*. München, dtv
- Warneken, Bernd Jürgen 2006 *Die Ethnographie populärer Kulturen. Eine Einführung*. Wien, Böhlau Verlag Wien
- Wendel, Hugo C. M. 1930 The Protégé System in Morocco. *The Journal of Modern History*, Vol. 2, No. 1, S. 48-60
- Winnicott, Donald W. 1971 *Vom Spiel zur Kreativität*. Stuttgart, Klett-Cotta
- Zimmermann, Emil 2000 *Kulturelle Mißverständnisse in der Medizin. Ausländische Patienten besser versorgen*. Bern

Zu zitieren als:

Haller, Dieter 2020 *Wie Maghribisch sind die Sozialwissenschaften? – Von Köpfen und Ideen: Internationalisierung einmal anders.*

Haller, Dieter 2020 *Wie Maghribisch sind die Sozialwissenschaften? – Von Köpfen und Ideen: Internationalisierung einmal anders.* Vortrag im Kolloquium der Fakultät für Sozialwissenschaft an der Ruhr-Universität Bochum, 17.04.2019