

## NOTIZEN

Die Schriftenreihe des Instituts für Kulturanthropologie  
und Europäische Ethnologie der Universität Frankfurt am Main

Band 30: Oktober 1989

Druck: fm-druck, Karben

## Kultur anthropologisch

Eine Festschrift für Ina-Maria Greverus

Herausgegeben von  
Christian Giordano, Werner Schiffauer, Heinz Schilling  
Gisela Welz und Marita Zimmermann

Werner Schiffauer

### PERSONALITÄT, INDIVIDUALITÄT, SUBJEKTIVITÄT

Zum Wandel des Selbstverständnisses bei Arbeitsmigranten

Im folgenden wird am Beispiel der Migranten aus Subay die Entfaltung eines für die Moderne charakteristischen Selbstbewußtseins beschrieben. Es wird gezeigt, daß sich die Migranten in Bezug auf Personalität, Individualität und Subjektivität grundsätzlich anders verhalten als die Bauern in ihrem Heimatdorf. Dieser Wandel wird auf ein verändertes Verhältnis von Individuum und Gesellschaft zurückgeführt. Während der Einzelne in der traditionellen Gesellschaft einen unverwechselbaren Platz hatte, der sowohl seine soziale, ökonomische wie auch seine politische Stellung bestimmte und mit dem er identifiziert wurde, hat das Individuum in der komplexen Gesellschaft sowohl in synchroner wie in diachroner Hinsicht mehrere Plätze inne; es ist gezwungen eine Synthese zwischen den verschiedenen Plätzen zu schaffen und wird als getrennt von ihnen gesehen.

#### Einleitung

Welche Konsequenzen hat der durch Arbeitsmigration vollzogene Wandel des gesellschaftlichen Bezugsrahmens für die Bewußtseinsstrukturen? Wie verändert sich das Selbstverständnis, wenn man einen vorkapitalistisch agrarisch strukturierten Lebenszusammenhang verläßt und in eine westeuropäische Großstadt zieht, wenn man - wie es der Titel eines Buches ausdrückt - "vom Bauern zum Industriearbeiter" (Kleff 1984) wird? Bei dem Versuch, einige Antworten auf diese Fragen zu formulieren, beziehe ich mich auf Material, das ich während mehrerer Aufenthalte in Subay<sup>1</sup>, einem Dorf im Pontischen Gebirge, gesammelt habe, und auf Interviews mit den in Deutschland verstreut lebenden Migranten aus diesem Dorf. Dabei werde ich in einem ersten Schritt das dörfliche Verhältnis von Individuum und Gesellschaft erläutern und seine Konsequenzen für das Verständnis von sich selbst als Person, als Individuum und als Subjekt diskutieren; in einem zweiten Schritt gilt es dann zu zeigen, wie sich diese

Dimensionen des Selbstverständnisses im Prozeß der Arbeitsmigration verändern.

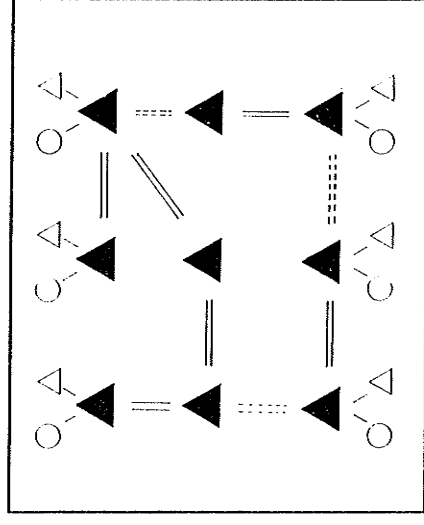
### 1. Dörfliche Lebenswelt und traditionales Selbstverständnis

In Subay ist das Verhältnis des Individuums zu seiner Gesellschaft über das Phänomen des symbolischen Tausches vermittelt. Alle Rechte und Pflichten gegenüber dem (und den) anderen werden aus der Notwendigkeit abgeleitet, Gegenseitigkeit herzustellen. Dies gilt es weiter zu differenzieren. Zu unterscheiden wäre zunächst zwischen "negativer" und "positiver Reziprozität". "Negative Reziprozität" verlangt vom Individuum, Gegenseitigkeit beim Austausch von Provokationen herzustellen. Sie wird im Begriff der Ehre (*namus*) formuliert, die vom einzelnen verlangt, keinen Angriff auf seine Integrität, auf seine Angehörigen oder seinen Besitz einfach hinzunehmen, sondern auf jede Herausforderung mit einer Gegenherausforderung zu antworten. Sich selbst in diesem System des Schlagabtausches zu behaupten, ist in gewissem Sinn Voraussetzung dafür, in den "positiven Tausch", den Austausch von Gaben, miteinbezogen zu werden. Der Begriff "Gabe" ist sehr weit zu fassen: Er umfaßt ökonomische Leistungen (also Gaben im engeren Sinn: Arbeitshilfe, Gewähren von Krediten z.B.), politische Leistungen (Unterstützung bei Wahlen und vor Gericht z.B.) und soziale Leistungen (hier ist vor allem die Heirat zu nennen, die als Gabe einer Tochter an einen anderen Haushalt gesehen wird): Kurz es gibt keine Transaktion, die nicht als Gabe konzipiert würde. Die Notwendigkeit, im positiven Tausch Gegenseitigkeit herzustellen, fordert der Wert des *serref*, des Ansehens, der vom einzelnen verlangt, keine Gabe unbeantwortet zu lassen und sich bei der Gegengabe als großzügig zu erweisen.

Eine zweite Unterscheidung wäre die zwischen "symmetrischer" und "asymmetrischer Reziprozität". "Symmetrisch" ist in Subay die Reziprozität zwischen Haushalten: Es handelt sich um einen Tausch zwischen Gleichen, bei dem Gaben und Gegengaben (bzw. Herausforderung und Gegenherausforderung) in einem erkennbaren zeitlichen Bezug aufeinander folgen und ungefähr äquivalent sind<sup>2</sup>. "Asymmetrisch" ist dagegen in Subay der innerfamiliale Tausch: Dabei handelt es sich um einen Tausch von Gaben (ein Austausch von Provokationen ist in Beziehungen von asymmetrischer Reziprozität untersagt) zwischen

Ungleichen, bei dem die Gaben lange in eine Richtung fließen und eine allgemeine Obligation stiften<sup>3</sup>. Es heißt in Subay, daß die einseitige Pflege während der Kindheit ein Recht der Eltern (*ana hakki* bzw. *süt hakki*) begründe, dem auf der Seite des Kindes die Verpflichtung zur Achtung (*saygi*) korrespondiere, d.h. eine Verpflichtung zu Gehorsam, Loyalität und Unterstützung im Alter. Ein Haushaltsmitglied partizipiert nicht direkt am zwischenfamilialen Tausch, sondern nur indirekt über seinen Haushaltsvorstand; man partizipiert am symmetrischen Tausch nur vermittels einer Beziehung des asymmetrischen Tausches.

Die hier skizzierte Ordnung des symbolischen Tausches läßt sich



graphisch in der Form eines unregelmäßigen Netzes darstellen. Die Haushalte (die jeweils von ihren Haushaltsvorständen repräsentiert werden) stehen zueinander in Beziehungen positiver (—) oder negativer (= = =) symmetrischer Reziprozität. Innerhalb der Haushalte stehen die einzelnen Mitglieder in Beziehungen asymmetrischer Reziprozität (---) zu den Haushaltsvorständen; sie sind ihnen gegenüber zu *saygi*, zu Achtung und Gehorsam verpflichtet. Auf diesem Hintergrund lassen sich die dörflichen Konzeptionen von Person, Individualität und Subjektivität verstehen.

Der Begriff "Person" bezeichnet den öffentlich-rechtlichen Status eines Individuums im Gemeinwesen; eine Person ist Träger von Rechten und

Pflichten. Die Anerkennung eines Individuums als Person bedeutet, es als vollwertiges Mitglied der Gesellschaft zu sehen - was wohl in jeder Gesellschaft mit dem Versprechen einer würdevollen Existenz verbunden wird. Gerade sie wird Nicht-Personen (Fremden, Außenseitern, Verbrechern, Verrückten - je nachdem) abgesprochen; sie werden auf die eine oder andere Weise aus der Gesellschaft ausgegrenzt<sup>4</sup>. Auf Subay bezogen heißt dies: Eine Person ist jemand, der einen Ort im Reziprozitätsgefüge besitzt. Das Recht auf einen Ort erwirbt man durch Kindschaft oder durch Einheirat - also durch eine Beziehung asymmetrischer Reziprozität zu jemandem, der als Person anerkannt ist. Man kann diesen Status verlieren, wenn man die Verpflichtungen, die an den Ort geknüpft sind, nicht erfüllt, wenn man also im positiven Tausch mit der Gegengabe zögert oder im negativen Tausch die Gegenherausforderung nicht ausspricht. Man wird dann Schritt für Schritt ausgegrenzt werden: Man wird nicht mehr besucht werden, man wird die Söhne nicht verheiraten können, man wird schließlich nicht mehr respektiert werden.

Daraus ergeben sich vier Konsequenzen für die Personalität, d.h. für das Verhältnis des einzelnen zu sich selbst als Person.

1. Der Ort, den ein einzelner in diesem Netz einnimmt, wird ihm zugewiesen; er kann ihn sich nicht wählen<sup>5</sup>. Innerhalb der Familie hängt er vom Geschlecht, von der relativen Position in der Geschwisterfolge, vom Heiratsstatus ab; innerhalb des Dorfes erbt man gleichsam (als Mann) die positiven und die negativen Beziehungen des Vaters - und übernimmt (als Frau) die des Ehemanns. Die sozialen, ökonomischen und politischen Aufgaben, die der einzelne in seinem Leben zu bewältigen hat, werden im Großen und Ganzen von außen an ihn herangetragen. Sie sind ihm vorgegeben - das gibt ihnen den Schein des Selbstverständlichen und Natürlichen.

2. Die an den Ort geknüpften Verpflichtungen sind umfassend. Bei Gabe und Gegengabe handelt es sich, mit den Worten von Marcel Mauss, um "totale gesellschaftliche Phänomene", um Phänomene, die gleichzeitig ökonomisch, politisch und sozial sind (Mauss 1968, 17). Aus einem Kredit (also einer im engeren Sinn ökonomischen Gabe) kann die Forderung nach Beistand vor Gericht (also politische Unterstützung) oder gar nach der Heirat der Tochter (also eine soziale Gegengabe) abgeleitet werden. Die Totalität dieser Verpflichtungen

tungen begründet übrigens, warum man im Tausch zwischen den Haushalten auf dem Recht besteht, eine Gegengabe zu leisten. Weil ein einseitiger Gabenfluß niemals nur eine ökonomische Schuld sondern immer auch eine soziale und politische Obligation begründet, würde durch ihn ein Herr-Knecht-Verhältnis gestiftet. Aus dem umfassenden Charakter der Verpflichtungen folgt ebenfalls, daß der einzelne in dieser Gesellschaft (zu einem gegebenen Zeitpunkt) einen und nur einen Ort innehat<sup>6</sup>.

3. Da alle Haushaltsmitglieder gemeinsam über den Haushaltsvorstand am dörflichen Tausch partizipieren (und damit eine Rechtsperson bilden) sind ihre Status untereinander verwoben. Man haftet gleichsam für die Handlungen der anderen Familienmitglieder und weiß, daß die anderen für die eigenen Handlungen haftbar gemacht werden. Wer seine Verpflichtungen nicht erfüllt, bedroht so nicht nur seinen eigenen Rechtsstatus, sondern gleichzeitig den seiner Angehörigen. Besonders deutlich ist dies im negativen Tausch: Eine Frau, die Ehebruch begeht, ein Mann, der sich als schwach erweist, verletzen damit nicht nur ihre individuelle Ehre, sondern die der ganzen Familie. Gerade die Verantwortung für den Haushalt als ganzen, die damit gesetzt ist, gibt den Verpflichtungen einen verbindlichen Charakter.

4. Eine letzte wichtige Folgerung ergibt sich aus dem bilateralen Charakter der Verpflichtungen, die der Personenstatus dem einzelnen abverlangt. Man ist nicht der Gesellschaft als Ganzer verpflichtet, sondern immer nur dem konkreten anderen; ebenso muß man sich gegen den konkreten anderen behaupten. Dies führt unter anderem dazu, daß man in einem Konfliktfall demjenigen recht geben wird (und ihm beistehen wird), zu dem man Beziehungen positiver Reziprozität pflegt - nicht aber demjenigen, der nach abstrakten Begriffen recht hat<sup>7</sup>.

Dem entspricht was man als "Konkretheit" des Personengedankens in Subay bezeichnen könnte. "Konkret" bedeutet hier zunächst: "Körperlich". Die Selbstbehauptung verlangt von den Männern mit ihrem Leben, also ihren Körpern, für die Integrität der Familie einzustehen. Ebenso hängt der Personenstatus von Frauen an ihrer "Fähigkeit", Söhne zu gebären. "Konkret" bedeutet ebenfalls: Nur persönliche face to face-Beziehungen sind relevant. Man kann ein Recht oder einen

Anspruch nicht durchsetzen indem man an allgemeine Prinzipien appelliert, sondern nur indem man "seine Beziehungen" spielen läßt. Das persönliche Netzwerk, die Addition bilateraler Beziehungen, garantiert die Rechtssicherheit.

Fassen wir zusammen: Der einzelne sieht sich in dieser dörflichen Gemeinschaft mit Aufgaben konfrontiert, die vorgegeben, umfassend, verbindlich und konkret sind. Diese Aufgaben zu bewältigen erscheint als realitätsgerechtes Handeln: wer sie erfüllt, erfährt sich als in seiner Gesamtheit gefordert und als unverzichtbar. Er hat "seinen Platz" in der Gesellschaft, dem gerecht zu werden nicht nur sein eigenes Wohl, sondern auch das seiner Angehörigen verlangt. Mit dem Ort ist so ein konkret Allgemeines gesetzt, das das Individuum transzendiert und es verpflichtet. Dies geht unter Umständen bis zur Forderung, sich für den Haushalt zu opfern. Eine transzendierende Aufgabe ist auch eine sinngebende: Wenn es auch sehr hart sein kann, die Verpflichtungen zu erfüllen, so dürfte es doch nie als sinnlos erscheinen.

Was folgt aus dem für die Individualität - für die Anerkennung der Einzigartigkeit und Einmaligkeit des Individuums? Ich möchte folgende These ausführen: Individualität wird zwar wahrgenommen; sie ist jedoch nicht handlungsrelevant. Betrachten wir eine Episode:

Ich diskutierte mit Asiz, einem Arbeitsmigranten der zu der Zeit seinen Urlaub im Dorf verbrachte und Hasan, einem jungen Bauern, die Implikationen des Erwachsenenstatus. Dieser sei an die Tatsache der Verheiratung geknüpft. Das Wort eines unverheirateten Mannes gelte im Gemeinwesen nicht viel. Man könne zwar reden und etwas vorschlagen, aber es würde von vorneherein nicht beachtet und als irrelevant eingeschätzt werden (küyük görünü). Asiz kritisierte dies: Es sei doch eine Frage persönlicher Qualitäten, ob jemand als Erwachsener betrachtet werden müsse und könne nicht vom Heiratsstatus abhängig gemacht werden. Schließlich heirate der eine mit 15, der andere mit 25. Auch gebe es Männer, die könnten gut sprechen, seien intelligent, hätten eine Ausbildung: Bloß weil sie unverheiratet seien gelte ihr Wort weniger als das eines verheirateten Mannes, auch wenn dieser dumm sei und keine Schule besucht habe.

Wir werden auf dieses Gespräch zurückkommen, wenn wir das veränderte Selbstverständnis der Arbeitsmigranten diskutieren. In

diesem Zusammenhang interessiert uns nur der Sachverhalt, den Asiz anspricht. Aus seiner Klage werden zwei Punkte deutlich:

1.) Individuelle Besonderheit hat nichts legitimierendes. Man kann keine Rechte auf seine individuelle Geschichte bzw. Erfahrung gründen oder irgendwelche Ansprüche daraus ableiten. 2.) Umgekehrt kann kein Recht auf Grund individueller Schwächen verweigert werden. Wer einen gewissen Status im Gemeinwesen hat, hat einen Anspruch auf die daran geknüpften Rechte. Kurz: Im Dorf wird so getan, als seien die Inhaber eines Status völlig austauschbar - als spielten individuelle Eigenschaften keine Rolle.

Für das Verhältnis von Individualität und Position ist das System der Namen aufschlußreich. Jeder hat zunächst einen offiziellen Namen, der aus Vor- und Familiennamen, sowie aus dem Namen des Vaters besteht (z.B. Asiz Akkaya, Sohn von Mustafa). Dieser Name, der den Ort im Gemeinwesen ausdrückt, wird bei den Gesprächen miteinander verwendet. Er ist Besitz der jeweiligen Haushalte und wird vererbt. Jeder Mann hat nun neben diesem offiziellen Namen einen Spitznamen, einen radikal individuellen Namen, der sich auf persönliche Eigenschaften oder auf Phasen der Lebensgeschichte bezieht (z.B. "Schnecke", "Epileptiker", "die Perverse", "Beifahrer"). Diese Namen werden ausschließlich als terms of reference im Gespräch über jemanden verwendet, sie gehören dem Klatsch an, der (nicht selten) schmähenden Rede. Es gilt als im äußersten Grad beleidigend, jemandem mit diesen Namen an Stelle seines offiziellen Namens anzusprechen. Man hat den Eindruck, als würde die individuelle Geschichte, die persönliche Besonderheit wie Nacktheit gesehen - als beschämende und entwürdigende Bloßstellung. Allgemein formuliert: Individualität und Ort werden in der dörflichen Gesellschaft nicht miteinander vermittelt. Es wird vom einzelnen nicht erwartet, daß er seine Rolle bzw. Position individuell ausgestaltet, sondern daß er gleichsam hinter ihr verschwindet, hinter ihr unsichtbar wird. Die entscheidende Bedeutung des Ortes bestimmt nicht nur das Verständnis von Individualität sondern auch das von Subjektivität. Mit "Subjektivität" soll hier der Selbstbezug des denkenden, handelnden und fühlenden Subjekts gemeint sein<sup>3</sup>, ein Selbstbezug, der gesetzt ist, wenn man das Wort "Ich" gebraucht. Die Frage nach dem "Ich" verweist (hier folge ich Buber) auf die Beziehung, in der es gebraucht

wird, auf ein "Du" bzw. ein "Es" (Buber 1979, 7f.). Mit anderen Worten: Die Frage nach der Subjektivität erfordert die Klärung der Struktur der Inter-Subjektivität, in die sie eingebettet ist und die sie konstituiert.

Die Struktur der Intersubjektivität ist zum einen durch die Verbundenheit des individuellen Personenstatus mit dem der anderen Haushaltsangehörigen bestimmt. Aus ihr folgt, daß die Kategorien des "Wir" (und korrespondierend die des "Ihr") entscheidend ist. Ein "Ich" im Dorf ist immer Teil eines "Wir", das als "Wir" einem "Ihr" gegenübersteht. Bei einer Beziehung zwischen zwei Personen aus verschiedenen Haushalten, tritt ein "Ich" als Beziehung eines "Wir" einem "Du" gegenüber, das Vertreter eines "Ihr" ist. Handelt es sich um eine Beziehung innerhalb eines Haushalts, so tritt ein "Ich" einem "Du" gegenüber, das, zusammen mit dem "Ich" Teil eines "Wir" ist. Bildlich gesprochen: Das "Du" innerhalb eines Haushalts ist nicht der andere "gegenüber" von mir sondern der andere "neben" mir<sup>8</sup>. Jede Handlung des "Du" betrifft mich mit; das gibt mir das grundsätzliche Recht (und sogar die Pflicht) "Dich" ebenso zu kontrollieren wie "mich". Allgemein formuliert: Im Dorf tritt ein "Ich" einem "Du" niemals als je einzelner gegenüber, sondern "Ich" und "Du" sind jeweils eingebettet in weitere Beziehungen.

Die Struktur der Intersubjektivität ist zweitens bestimmt durch den totalen Charakter der Verpflichtungen bzw. der dörflichen Beziehungen. Er hat zur Folge, daß zwischen einem "Ich" und einem "Du" niemals eine rein soziale Beziehung existiert, sondern daß jede Beziehung auch eine ökonomische und politische Bedeutung hat. Anders formuliert: Keine Beziehung wird ausschließlich um ihrer selbst willen geschlossen, sondern jede hat einen zweckorientierten und damit auch einen utilitaristischen (nicht selten sogar: instrumentalistischen) Charakter. Ebensovwenig wie es rein soziale Beziehungen gibt, gibt es auch keine wirtschaftliche oder politische Zweckbeziehungen. Jede Beziehung im Dorf enthält beides: Sie trägt sowohl den Charakter einer unmittelbaren Ich-Du Beziehung, als auch den einer über einen Zweck vermittelten Ich-Es Beziehung.

Die Folgen aus dem Gesagten für "Ich" bzw. für ein "Du" lassen sich am besten an den Überlegungen zur Verheiratung darstellen. Eine Verheiratung ist ja einerseits die Stiftung einer Wir-Ihr-Beziehung.

Eine junge Frau, die bislang Vertreterin einer anderen Gruppe war, wird nun ein Teil von "uns"; durch die Heirat wird außerdem die Beziehung zwischen "uns" und "euch" gefestigt. Darüberhinaus bedeutet eine Verheiratung sowohl das Begründen einer sozialen Beziehung, als auch den Erwerb einer Arbeitskraft und die Aufnahme einer Person, für die man nun politisch verantwortlich ist.

All dies drückt sich in den Überlegungen vor einer Heirat aus: Man fragt sich, ob die Verbindung zwischen den Familien von ökonomischem und politischem Nutzen ist, ob man erwarten kann, daß die Braut sich mit der Schwiegermutter versteht, ob man auf die Unterstützung durch die Braut im Alter zählen kann, ob sie auch zapacken kann usw. Angesichts der Komplexität der Erwägungen erscheint es nun als unrealistisch, die Entscheidung über eine Eheschließung dem subjektiven Willen, sprich der Liebe der jungen Leute zu überlassen. Das hieße, auf das Austarieren der unterschiedlichen Interessen zu verzichten und die Zukunft des Haushalts der Willkür zu überantworten. Auch den jungen Leuten erscheint es als selbstverständlich, daß die Wahl vom Gesamt Haushalt, vertreten vom Haushaltsvorstand, gefällt wird.

Wenn nun zwar die positive Wahl der "Wir" Gruppe überlassen bleibt, so wird doch dem einzelnen - Männern wie Frauen - ein Vetorecht zugestanden. Subjektivität kann sich legitimerweise als Negation äußern, als "Nein" zu einer unzumutbaren Beziehung, niemals jedoch als Position, als eigenständige Suche nach einem Partner. In der Praxis heißt das, daß für die jungen Menschen im Dorf meist mehrere Partner gleich ernsthaft in Betracht kommen. Man betrachte beispielsweise folgenden Bericht:

*(Ich lehnte das Mädchen ab, das mein Vater vorgeschlagen hatte und sagte:) "Vater, gut, denk nach. Wenn es mit dem Mädchen, das du genannt hast, nicht geht, vielleicht geht es dann mit einem anderen. In unserem Dorf gibt es ja nicht nur ein Mädchen, sondern 15, vielleicht 20. Die sind alle im heiratsfähigen Alter. Laß mich eine von ihnen nehmen", sagte ich. Er war einverstanden. "Wenn ich dir die Tochter von Haci Sakir gebe, nimmst du sie dann?" fragte er. Ich sagte: "Ich nehme sie." Aber mit diesem Mädchen wurde es nichts. Und dann sagte er: "Nehmen wir Alime". Ich sagte: "Vater, verzeh mir. Mach es nicht erforderlich, daß ich allzuviel sage. Auf jeden Fall (sagte*

ich), hat uns Gott der Allmächtige, hat uns unser Schicksal nicht für ein Haus geschaffen."

Es ist kaum überraschend, daß für eine Ablehnung bemerkenswert "äußerliche" Gründe eine Rolle spielen. Der gleiche Mann, der eben zitiert wurde, meinte:

*Wenn der Vater mit einem Heiratsvorschlag kommt, weißt du in der Regel, ob das Mädchen irgendeinen Mangel hat: Ob sie auf einem Auge blind ist, ob sie keine Zähne hat, ob kein Bein gebrochen ist, ob sie nicht dumm oder schwachsinnig ist oder eine Krankheit hat ...*

Jede andere kommt in der Regel in Frage! Kurz: In der dörflichen Gesellschaft formuliert ein "Ich" nicht, was es will, sondern was es nicht will. Es erkennt damit die vorgeordnete Bedeutung des "Wir", des Kollektivs an, setzt ihm aber gleichzeitig Grenzen. Dem korrespondiert das Verhältnis zu den eigenen Bedürfnissen und Gefühlen. In der Regel ist es nüchtern und distanziert. Gefühle werden meist nicht beachtet: Vom einzelnen verlangt man, daß er seine Verpflichtungen erfüllt - was er dabei empfindet, ist verhältnismäßig uninteressant. Man muß seine Frau respektieren, braucht sie aber nicht zu lieben; man muß dem Vater Achtung zeigen (göstermek), braucht sie aber nicht zu empfinden (duymak, hissetmek), man muß den Gast aufnehmen, braucht ihn aber nicht zu schätzen. Dies wird erst dann problematisch gesehen, wenn jemand beginnt, seinen Vater, seine Frau oder seinen Gast so zu hassen, daß er nicht mehr in der Lage ist, seinen Verpflichtungen nachzukommen. Es wird sehr bewußt - und mit einem Mal sehr sensibel! - deshalb darauf geachtet, dem anderen einen Spielraum einzuräumen, darauf, niemanden in eine Ecke zu treiben und so zu verzweifelten Handlungen zu zwingen. Deshalb gilt es z.B. falsch, ein Waisenkind zu schlagen, denn "Gott hat es bereits geschlagen". Aus dieser Sorge speist sich auch die Kritik an Asiz, einem Migranten in Deutschland: Asiz - so berichtete mir Ahmed - habe seiner Frau, die hier im Dorf bei seinem Vater lebe, seit drei Jahren weder Geld überwiesen noch auch nur einen Brief geschrieben. Man sagt, er lebe mit einer italienischen Frau zusammen, aber etwas genaues wisse man natürlich nicht.

*Das ist schlimm. Man muß doch seine Frau respektieren (izzet etmek) und auch an ihren Genuß ( zevk) denken. Sie ist hier ohne Mann. Er wohnt mit einer Italienerin zusammen und kann sich dort befriedigen. Irgendwann wird der Zeitpunkt kommen, wo sie mit einem anderen schläft.*

Bedürfnisse und Gefühle werden also erst dann berücksichtigt, wenn zu befürchten ist, daß durch sie die Erfüllung der Verpflichtungen in Frage gestellt wird.

Dem skizzierten Verhältnis zu sich selbst als wollendem und fühlendem Subjekt. Es wird genau, fast ritualistisch, darauf geachtet, daß die Normen, die das Gewebe der Positionen ausdrücken, beachtet werden - sowohl innerhalb der Wir-Gruppe als auch in der Wir-Ihr-Beziehung. Ich habe dies ausführlicher an anderer Stelle beschrieben (vgl. Schiffauer 1983, 87 ff.). Hier genügt es darauf hinzuweisen, daß selbst dann noch an der Norm festgehalten wird, wenn der "Geist der Regel" (wie wir sagen würden) längst verletzt ist. Besonders deutlich ist dies bei einigen Interaktionsregeln zu beobachten. Die Regel, daß man jemand, dem man Achtung schuldet, nicht kritisieren darf, kann man buchstäblich genau einhalten und gleichzeitig umgehen, wenn man die Kritik nicht ihm ins Gesicht, sondern einem Dritten im Raum (Kinder bieten sich besonders an), unter Umständen sogar einem Tier oder einem Stück Holz mitteilt. Der Kritisierte kann nichts machen - er würde sich ja den Schuh selbst anziehen. Beim Urteilen hält man also starr an der Regel fest; es käme niemanden in den Sinn, sie zur Diskussion zu stellen. Andererseits sieht man darüber hinweg, wenn jemand die Regel umgeht oder sich ihr entzieht; dadurch wird man den flexiblen Anforderungen des Alltags gerecht. Die objektive Gültigkeit der Regel wird durch dieses Verfahren immer wieder bestätigt; das subjektiv als angemessen empfundene kann sich "hinterwärts" artikulieren. Es wird akzeptiert, solange die Regel "formal" eingehalten bleibt.

Halten wir kurz inne: Das Selbstverständnis in der bäuerlichen Gesellschaft von Subay ist bestimmt von der Idee des festen Ortes eines jeden einzelnen in dieser Gesellschaft. Der Personenstatus verlangt es, diesem Ort gerecht zu werden, d.h. die Verpflichtungen zu erfüllen, die vorgegeben, umfassend, verbindlich und konkret sind.

Wer sich dem unterwirft hat "seinen Platz" in der Gesellschaft, mit allen Konnotationen einer würdevollen Existenz, die diese Redewendung beinhaltet. Hinter diesem Platz verschwindet die Individualität und Subjektivität des einzelnen. Individualität wird zwar wahrgenommen, das Wissen um die Besonderheit des einzelnen bleibt jedoch irrelevant. Es gibt keine Vermittlung von Ort und Individualität, anders gesagt: Es gibt keine individuelle Ausgestaltung einer Rolle. Subjektivität schließlich kann sich als Negation äußern: Der einzelne kann nicht durchsetzen, was er will - er hat aber ein Recht, sich dem zu verweigern, was er nicht will. Seine Bedürfnisse werden im Alltag nicht berücksichtigt, sondern nur in Grenzsituationen, in denen Leidenschaften das Erfüllen von Verpflichtungen unmöglich machen würden. In den Urteilen wird schließlich die Norm nicht in Frage gestellt, aber es wird hingenommen, daß sie umgangen wird. Dieses Selbstverständnis wird sich mit der Arbeitsmigration grundlegend wandeln<sup>10</sup>.

## 2. Abstrakter Tausch und Persönlichkeitsstruktur

Der Arbeitsmigrant verläßt das System des symbolischen Tausches um seine Arbeitskraft als Ware auf dem nationalen oder internationalen Arbeitsmarkt zu verkaufen. Die Veränderungen, die seine Situation dadurch erfährt, lassen sich in fünf Punkten zusammenfassen. Alle diese Punkte gelten im Prinzip ebenso für die inntertürkischen Binnenmigration wie für die Migration in die Bundesrepublik Deutschland, sind jedoch bei letzterer in kennzeichnender Weise zugespitzt.

(1) Bei dem Verkauf der eigenen Arbeitskraft als Ware geht man Beziehungen nur auf Grund einer Interessenkonstellation ein. Man verkauft sich im Prinzip an den Meistbietenden. Dieser Zweckcharakter von Beziehungen ist besonders deutlich auf dem internationalen Arbeitsmarkt ausgeprägt: Man wirbt Arbeitsmigranten ausschließlich um ihrer Arbeitskraft willen an - die Arbeitsmigranten ihrerseits gehen meist ausschließlich mit der Absicht ins Ausland, ihre Arbeitskraft zu verkaufen.

(2) Während durch den Gabentausch eine totale Beziehung gestiftet wird, begründen Kauf und Verkauf eindimensionale, rein wirtschaftliche Beziehungen. Politische oder soziale Ansprüche können daraus nicht abgeleitet werden. Dieser Sachverhalt bildet sich zeitlich und

räumlich ab: Man verkauft einen Teil seiner Zeit und verbringt ihn an der Produktionsstätte. Den Rest der Zeit hat man zu freien Verfügung. Mit anderen Worten: Es konstituieren sich Privatraum und Freizeit als die Sphäre, die von dem Individuum nach eigenem Ermessen gestaltet werden kann. Dieser individuelle Spielraum ist wiederum in der Anonymität des Auslands wesentlich größer als in den städtischen Zentren der Türkei.

(3) Während der Gabentausch dauernde Beziehungen stiftete, konstituieren Kauf und Verkauf zeitlich begrenzte Beziehungen. Nach einem vollzogenen Kaufakt sind Käufer und Verkäufer prinzipiell quitt und können auseinandergehen. Bei den Arbeitsmigranten in Europa drückt sich dies in dem Bewußtsein aus, in einem "dauerhaften Provisorium" (Sayad) zu leben: Die ganze Existenz ist bestimmt von dem Wissen um die zeitliche Begrenztheit der gegenwärtigen Situation (vgl. Sayad 1981)<sup>11</sup>.

(4) Der Verkauf einer Ware wird im allgemeinen Äquivalent getätigt. Darüber werden die unterschiedlichen Arbeiten miteinander vergleichbar. An die Stelle einer primär qualitativen Bewertung von Arbeiten wie sie im Dorf vorherrscht, tritt eine primär quantitative. Auch diese Erfahrung einer Entsymbolisierung von Arbeit wird besonders nachdrücklich auf dem internationalen Arbeitsmarkt gemacht. Als ungelerner Arbeiter in Deutschland verdient man soviel wie als Parlamentsabgeordneter in der Türkei - eine Gleichwertigkeit unterschiedlichster Arbeiten ist damit gegeben.

(5) Während der Gabentausch zwischen Bekannten stattfindet (oder zumindest Bekanntschaft stiftet) findet der Warentausch zwischen prinzipiell Fremden statt. Damit werden neue Formen der Kontrolle des Tausches notwendig; an die Stelle einer persönlichen Kontrolle tritt eine institutionalisierte. Der Staat wird nun zum Garant der Einhaltung der Verträge. Für den Arbeitsmigranten, der seine politische Identität in der Türkei hat, beschränkt sich das Interesse am deutschen Staat auf diese Kontrollfunktion.

Im System des abstrakten Tausches bricht die Identifikation von Individuum und gesellschaftlichem Ort auf. Anders als im Dorf wird der einzelne als prinzipiell getrennt von seinem gegenwärtigen Ort im Tausch wahrgenommen. Auf der synchronen Ebene ist er außer Verkäufer seiner Arbeitskraft noch Privatperson; auf der diachronen



Ebene hatte er vorher andere Positionen inne und wird später andere Positionen innehaben - Positionen, die in einem akzidentellen Verhältnis zu seinem gegenwärtigen Ort stehen. In dieser Differenz von Individuum und Ort entfaltet sich nun ein neues Selbstverständnis. Eine erste Konsequenz ist die Rationalisierung des Personenkonzpts. Im System des abstrakten Tausches kann die Idee der Person nicht mehr als Recht auf einen Ort in der Gesellschaft gefaßt werden, sondern nur als Recht auf den freien Zugang zu jedem Ort. Eine Einschränkung dieser Bewegungsfreiheit wird als grundsätzliche Beschränkung der Personenrechte empfunden. Betrachten wir folgende Szene:

In einem Gespräch mit mir und seiner Frau berichtete Ramis, er habe eine Stelle bei einer Gartenbaufirma gefunden und sei zum Arbeitsamt gegangen, um eine Arbeiterlaubnis für diese Stelle zu erhalten. Der Beamte habe ihn abgewiesen und gesagt, auf diese Stelle setze er einen deutschen Arbeitslosen. Ramis erzählte, er sei daraufhin aufgebraut: Ob er denn erst jemanden niederschlagen müßte, um sein Recht zu bekommen. Der Beamte habe daraufhin mit der Polizei gedroht. "Wenn ich ihn niedergeschlagen hätte, hätte ich dann recht oder unrecht gehabt?" wandte sich Ramis an seine Frau Mahiye und mich. "Unrecht", sagte Mahiye, "recht", beharrte er. Dennoch: Er werde sich nicht hinreißen lassen, sie suchten ja nur nach einem Grund, um ihn abzuschieben.

In dieser Auseinandersetzung am Arbeitsamt wird implizit der Anspruch prinzipieller Gleichheit und Universalität formuliert. Ramis empfand es als Einschränkung, daß ihm eine bestimmte Stelle nicht auf Grund rationaler Kriterien (mangelnder Qualifikation beispielsweise), sondern auf Grund zugeschriebener Kriterien (in diesem Fall Herkunft) verweigert wurde. Was also dem traditionellen Personenverständnis selbstverständlich ist - nämlich daß jeder einzelne auf Grund seines zugeschriebenen Status bestimmte Rechte und Pflichten hat - erscheint auf dem Hintergrund des rationalen Verständnisses von Person als Diskriminierung. Was in jeder Klage über Diskriminierung implizit enthalten ist, äußerte Memed Kaynar explizit:

*Es gibt heute (entschuldige) keinen Unterschied mehr zwischen Männern und Frauen. Was er macht, macht sie auch. Was eine Frau macht, entspricht dem, was ein Mann macht. Das ist eben*

*meine Meinung. Nimm sie an. Unter den heutigen Umständen kann man in diesem Land keinen Unterschied mehr machen. Es gibt nur noch Menschen. Sie haben alle die gleichen Rechte. Du, ich wir haben alle die gleichen Rechte.*

Der Ausweitung des Personengedankens korrespondieren neue Exklusionsregeln. Während im Dorf derjenige seinen Status in der Öffentlichkeit verliert, der den konkreten Verpflichtungen seines Ortes nicht gerecht wird, verliert ihn nur derjenige, der gegen die Regeln der Gesellschaft insgesamt verstößt. Die Sorge um den Personenstatus verschiebt sich damit auf eine bezeichnende Weise. Galt sie im Dorf (positiv) der Einlösung von Obligationen, so gilt sie nun (negativ) dem Vermeiden von Verstößen. Diese Sorge spricht sehr deutlich aus dem Verhalten von Ramis in unserem Beispiel; sie wird bei ihm zur Vorsicht wegen des (nicht nur bei ihm vorhandenen) Gefühls, die deutsche Gesellschaft warte nur auf einen Grund, um einen Ausländer abschieben zu können.

Ein dritter Aspekt der Transformation des Personengedankens wird ebenfalls aus der Episode deutlich, nämlich seine Abstrahierung. Zum einen wird die Körperlichkeit, die die dörfliche Personalität verlangt, nicht nur überflüssig sondern auch disfunktional<sup>12</sup>. Ramis hätte spätestens dann verloren, wenn er mit seinem Körper für sein Recht eingetreten wäre - der Einwurf seiner Frau bezeugt, daß zumindest sie sich darüber klar ist. Dies wird in der Regel als Versachlichung empfunden, als Befreiung von den Zufälligkeiten, die im Dorf für den Personenstatus entscheidend sind (wie Kinderlosigkeit z.B.). Eine analoge Entwicklung betrifft die Notwendigkeit von face-to-face-Beziehungen für die Wahrung von Rechten. Die meisten Migranten geben bei der Durchsetzung von Rechten einer regelorientierten Strategie den Vorzug über eine beziehungsorientierte. Eine sehr häufig formulierte Kritik am Heimatland lautet, daß man dort auf Gaben, sprich Bestechungsgelder, angewiesen sei, um etwas durchzusetzen.

In der Migration entfaltet sich dergestalt ein universales, egalitäres und abstraktes Personenverständnis; es ist rationaler als das dörfliche, gleichzeitig aber auch wesentlich blasser. Die Forderung, als Person anerkannt zu werden, bedeutet nun nur noch die Bedingung der Möglichkeit, sich frei zu verkaufen, eingeräumt zu bekommen. Die Verweigerung oder Einschränkung dieser Bedingung bedeutet auch in



dieser Gesellschaft noch die Verweigerung eines würdevollen Daseins; die Anerkennung als Person bedeutet jedoch keineswegs auch schon tatsächlich einen Platz zu bekommen. Sie bedeutet noch nicht die Realisierung einer würdevollen Existenz, sondern stellt nur die Rahmenbedingung für sie dar. Personalität verliert damit die hervorragende Bedeutung für das Selbstverständnis, die sie im Dorf hatte; an diese Stelle tritt vor allem der Gedanke der Individualität. Die Entfaltung des Gedankens der Individualität ist verbunden mit der Genese der Biographie, der je besonderen und einmaligen Lebensgeschichte. Die Möglichkeit, sich seinen Weg durch die Gesellschaft selbst zu suchen, ist Voraussetzung für diese Form des Selbstbezugs. Sie ist im Dorf nicht gegeben. Zwar macht auch dort (wie Meyer Fortes es ausdrückte) der einzelne einen Gang durch die soziale Ordnung (vgl. Fortes 1970); doch folgen in der traditionellen Gesellschaft die einzelnen Schritte notwendig aufeinander. Man ist, wie man es in Subay ausdrückt, auf "den Weg des Vaters" festgelegt<sup>13</sup>. Im System des abstrakten Tausches stehen dagegen die einzelnen Arbeitsplätze und Arbeitsorte (und damit die Lebensphasen) in einem akzentuerten Verhältnis zueinander. Das Individuum entscheidet sich für (oder gegen) die Orte, die es einnimmt - und damit für seine individuelle Geschichte.

Man begegnet heute der Idee der eigenen und besonderen Geschichte auch schon im Dorf - und zwar in der Form des **Anspruchs auf eine eigene Geschichte**. Dieser Anspruch wird oft in die Redewendung gekleidet: "Ich möchte meine eigene Zukunft sichern!" (Kendi *istikbalim saglamak istiyorum*). Diese Forderung ließe sich folgendermaßen paraphrasieren: "Ich möchte außerhalb des Dorfes Geld verdienen, um damit ein anderes Leben zu realisieren, als es im Dorf möglich ist!" Mit dieser Forderung ist eine Ablehnung der traditionellen Verpflichtungen gesetzt; eine Ablehnung, die sich bei den Migranten in Deutschland häufig zu einer Rebellion gegen die Eltern zuspitzte. Die Migration wurde oft gegen die Willen der Eltern durchgesetzt. So bei Asiz:

*Was das betrifft, so habe ich nicht nach der Erlaubnis von Vater und Mutter gefragt. Ob ich ins Ausland gehen kann? Und wenn sie die Erlaubnis nicht gegeben hätten, hätte ich dann nicht gehen sollen? Nein, ich wäre auch so gekommen, weil ich es mir*

*in den Kopf gesetzt hatte. Ich bin nicht so geschaffen, daß mir jemand einen Rat geben könnte. So war es eben. Nein - mein Vater war nicht mit der Migration einverstanden. Aber ich bin selbst gekommen, selbst. Es gab niemanden, der mich daran hätte hindern können.*

Besonders heftigen Konflikten sahen sich besonders die drei Paare ausgesetzt, bei denen die Frauen vor den Männern emigrierten. Beispielweise Mahiye:

*Als der Bescheid kam, daß ich nach Deutschland gehen konnte, rieten sie alle ab: "Sie wird ihren Mann vergessen", sagten sie, "sie wird sich scheiden lassen, sie wird ein Verhältnis mit einem Deutschen eingehen!" Ich bin trotzdem gegangen und habe sie alle beschämt ... Wenn ich daran denke, was man mir alles gesagt hat, als ich nach Deutschland ging. Ich würde meinen Mann und mein Kind verlassen! Ein *döyü* (Onkel mütterlicherseits) von Ramis hat es mir sogar offen ins Gesicht gesagt. Ramis hatte ihm erzählt, daß ich nach Deutschland gehen würde. "Und du und das Kind, ihr geht auch mit?" fragte ihn der Onkel. Und Ali: "Nein, wir bleiben hier." Da sagte der Onkel zu mir: "Du wirst an jedem Finger deiner Hand einen Mann haben. Du wirst es für Geld machen und du wirst dich scheiden lassen!"*

Der Anspruch auf Individualität, der hier in Konflikten gegen die dörfliche Gesellschaft durchgesetzt wird, wird gelegentlich auch explizit artikuliert. Memed Akkaya:

*Es ist notwendig festzuhalten, daß es auf der Welt verschiedene Menschen gibt, alle sind verschieden. Sie haben nicht die gleichen Ideen, Gedanken, Ziele. Keiner gleicht dem anderen, keiner soll ihm gleichen. Selbst die von einer Mutter geborenen Geschwister sollen sich nicht gleichen, sie sollen unterschiedlich sein.*

Die Geschichtlichkeit des eigenen Lebens wird von den Migranten der ersten Generation besonders eindrücklich erlebt. Bei ihnen spielt vor allem das Gefühl der Machbarkeit der eigenen Geschichte eine große Rolle. Dieses Gefühl steht in Zusammenhang mit dem materiellen Aspekt der Migration, dem im Vergleich zur Türkei sensationell hohen Einkommen. Dieses Gefühl dürfte spätestens bei der zweiten Generation schwinden, die ihre Situation nicht mehr mit der von bäuerlichen oder städtischen Türken vergleicht sondern mit der von Deutschen. Das Gefühl der Machbarkeit scheint sich jedoch auch

darauf zu beziehen, daß die Migranten in eine Situation kamen, in der ihre Vorgeschichte bedeutungslos war. Dies war unter Umständen eine schmerzhaft Erfahrung, besonders dann, wenn die Qualifikationen, die in der Türkei erworben worden waren, hier nicht anerkannt wurden; dies war jedoch auch eine befreiende Erfahrung, weil man nicht mehr auf seine Vorgeschichte festgelegt wurde. Ich habe den Eindruck, daß letzteres aus folgendem Bericht spricht:

*Nimm einen Mann aus Anatolien und bringe ihn nach Europa, in eine moderne Fabrik mit modernen Maschinen, die eine Million Mark wert sind. Er ist ungebildet, aber er weiß, wie er die Maschinen zu bedienen hat, er lernt es. Auch er hat Augen, er sieht es und macht es gut. Er macht das gleiche wie jemand, der die Universität abgeschlossen hat, der Abitur hat ... In einem modernen Leben gibt es einen Platz für Menschen (*insan yeti*), d.h. ein Mensch ist ein Mensch. Auch der andere ist ein Mensch, was du machst, macht er auch.*

Man mag erwähnen, daß die hier von Memed Akkaya gemachte Beobachtung der Realität entspricht. Tatsächlich werden ehemalige Lehrer und Abiturienten neben ehemaligen Bauern als Hilfsarbeiter eingestellt.

Für die Erfahrung der Geschichtlichkeit des eigenen Lebens spielt neben der Erfahrung seiner Machbarkeit noch ein zweites Moment eine Rolle: Die Erfahrung eines radikalen Verwiesenseins auf sich selbst, die viele Migranten vor allem in der Anfangszeit in Deutschland machten. Man war ganz auf sich selbst gestellt, als es darum ging, sich zurechtzufinden, die Sprache zu lernen und die notwendigen Kontakte aufzubauen. Memed Akkaya, der illegal eingereist war, beschreibt seine damalige Situation:

*In dieser Zeit bin ich tausend Schwierigkeiten begegnet. Als Tourist hatte ich kein sicheres Einkommen. Ich hatte keine Rechte. Warum nicht? In diesem Land gibt es Gesetze. Wir sind illegal eingereist und haben auf diese Weise die Gesetze verletzt. Wir sind geblieben und hatten Angst vor der Regierung. Aber wir sind nach und nach zurechtgekommen. Ich hatte vier Jahre nur den Touristenstatus. Für mich war das schwer ... Sorgen mit der Polizei, eine Wohnung findest du nicht, eine Arbeit findest du nicht ... Du lebst von niedrigem Lohn. Auf diese Weise bin ich allen möglichen Schwierigkeiten begegnet. Aber ich ließ mich*

*nicht einschüchtern. Weil es notwendig war, habe ich mich an dieses Leben angepaßt. Zuerst lernte ich die Sprache ...*

*Zu der Zeit waren meine Hände schmutzig, es war wie ein Kampf. Ich habe den Lebenskampf gekämpft. Dieses Leben hat damals begonnen. Vielleicht habe ich das Leben bis dahin noch nie so bitter zu schmecken bekommen. Ich lebte das Leben, das ich wollte, aber in diesen Tagen war der Lebensgeschmack bitter.*

Dieses Verwiesensein auf sich selbst hebt sich deutlich ab von der Erfahrung des ständigen Verwiesenseins auf andere im Dorf. Die Biographie wird auf diesem Hintergrund als radikal individuierte Lebensgeschichte erfahrbar. Man kann - zum einen - alle Erfolge sich selbst zuschreiben; man ist jedoch andererseits auch in einem in der traditionale Gesellschaft nicht gegebenen Ausmaß für sein Scheitern verantwortlich. Zwar sind auch im Dorf Rückschläge möglich; der einzelne ist jedoch dafür kaum persönlich verantwortlich zu machen, solange er nur seine Verpflichtungen erfüllt hat. Das Scheitern als individuelles Sinnproblem taucht erst mit der Moderne auf (vgl. Schiffauer 1984, 508-510).

Zwei ziemlich verbreitete Reaktionen scheinen mir im Zusammenhang mit dem Erleben individuellen Scheiterns zu stehen. Zum einen die Häufigkeit, mit der gespielt wird. Fast alle Migranten aus Subay gaben sich zum einen oder anderen Zeitpunkt dieser für die Türkei charakteristischen Sucht hin. Die andere Reaktion scheint mir die verbreitete Rücksichtslosigkeit gegenüber sich selbst zu sein, die Bereitschaft die Gesundheit aufs Spiel zu setzen, um trotz aller Schwierigkeiten doch noch den Erfolg zu erzwingen.

Die Erfahrung einer machbaren und einer radikal individuierten Geschichte führt dazu, daß der einzelne beginnt, sich auf seine Geschichte, auf seine Erfahrung zu berufen, sei es um eine Position zu begründen, sei es um ein Recht zu reklamieren. Das ist am deutlichsten zu beobachten, wenn die Migranten in ihre Heimatdorf kommen. Es kommt zu Auseinandersetzungen, bei denen individuelle Erfahrung und Position gegeneinander gestellt werden. Die Bauern nehmen die Migranten nicht ernst, solange sie keinen anerkannten Status haben; die Migranten umgekehrt mokieren sich über die Bauern, sie unterstellen ihnen, keine Erfahrungen zu haben und eigentlich nicht zu wissen, über was sie reden. Süleyman:

*In dem Land (in Subay) ist es sowieso unmöglich, daß ein Mensch etwas weiß. Wenn ein Mensch viel weiß, gebildet ist, alles gesehen hat, dann muß er doch etwas zu sagen haben. Man muß sich darüber freuen - und man muß seine Ideen akzeptieren. Aber unsere Bauern in Subay denken nicht so. Was weiß ich - sie sind ein bißchen zurückgeblieben. Es fehlen Schulen und Ausbildung.*

An dieser Stelle wird das Janusgesicht des Individuierungsprozesses besonders deutlich. Einerseits bedeutet er eine Befreiung von äußeren Zwängen, eine Abschüttelung des Festgelegtseins auf einen bestimmten Weg durch die Gesellschaft. Andererseits wurde aus der äußeren Ungleichheit, die in der traditionellen Gesellschaft selbstverständlich ist, eine innere - und wohl eine umso massivere. Die Selbstverständlichkeit, trotz individueller Schwächen einen Anspruch auf eine Position in der Gesellschaft und damit auf Würde und Anerkennung zu haben, wird hinfällig.

Der Prozeß der Individuierung drückt sich auch nach außen hin sichtbar in Kleidung und Haartracht aus. Hier wird die Differenz zur dörflichen Selbstwahrnehmung am augenfälligsten. Hören wir noch einmal Memed Akkaya, der sich einen Bart hatte wachsen lassen:

*In diesem Augenblick bin ich zufrieden ... mit meinem Leben. Auf absehbare Zeit bleiben wir in Deutschland. Irgendwann, es ist noch nicht klar wann, werden wir dann aufbrechen und in die Heimat fahren. Ich denke an mein Leben. Ich lebe das Leben, das ich will. Ich bin ich und kein anderer. Ich frage niemanden. Ich hatte einen Bart, aber ich bin **Haci** (Mekkapülger). Wenn ich eine Mekkareise mache, dann weil es mich reizt (**zevk için**), weil ich Vergnügen daran habe. So denke ich.*

Der Bart - in der traditionellen türkischen Gesellschaft gleichsam ein Abzeichen für die Position eines alten Mannes und eines Mekkapülgers - wird hier zum Symbol für einen individuellen Lebensstil. Die Differenz zur Position wird ausgedrückt; sie äußert sich in der Genese eines spielerischen Umgangs mit Zeichen, in der Entstehung der Mode.

Wenden wir uns zum Schluß dem Problem der Subjektivität zu. Dem Auseinandertreten von öffentlicher, wirtschaftlicher und privater Sphäre in der modernen Gesellschaft entspricht die Unterscheidung von zwei

Typen von Beziehungen. Auf der einen Seite finden sich die rein wirtschaftlichen und rein rechtlichen Zweckbeziehungen; auf der anderen Seite die rein sozialen Beziehungen. Man kann es in Bubers Terminologie ausdrücken. Es entsteht ein Bereich reiner Ich-Es-Beziehungen, die bloß Mittel zu einem Zweck sind, und ein Bereich reiner Ich-Du-Beziehungen, Beziehungen, die ihren Sinn in sich tragen. Mit der Veränderung der Struktur der Inter-Subjektivität verändert sich das Verhältnis zu sich selbst als Subjektivität. Betrachtet man drei Aspekte dieses Prozesses näher: Die Folgen einer größeren Freiheit bei der Wahl von Beziehungen, der gewandelten Bedeutung von Beziehungen und des gewachsenen Spielraums für die Gestaltbarkeit der Beziehungen.

Die wesentlich größere Freiheit bei der Wahl der Beziehungen tritt bereits aus den Zahlen hervor. Von den acht Migranten aus Subay haben vier ihren ersten Ehepartner in der Stadt selbst gewählt; zwei von ihnen setzten ihre Wahl gegen den erklärten Willen ihrer Väter durch. In zwei Fällen kam es nach der Migration zu Scheidungen; in einem weiteren Fall wurde eine Scheidung erwogen - Mahiye Eren überlegte lange, ob sie ihren Mann nachkommen lassen sollte und entschied sich schließlich dafür. Es gibt bei diesen Zahlen Überschneidungen; doch ist festzuhalten, daß sechs der acht Migranten ihren gegenwärtigen Ehepartner selbst wählten. Zwei Zitate verdeutlichen, welche Auffassungen in diesen Zahlen zum Ausdruck kommen. Memed Akkaya, der eine Deutsche geheiratet hatte, meinte:

*In dieser Heiratsache, dieser Familiensache, ob ich nun eine Deutsche heirate oder eine Amerikanerin, da habe ich mich an niemanden gewendet. Warum nicht? Es ist die Sache meiner persönlichen Zukunft, meine persönliche Meinung. Ich lebe hier. Sie (die Eltern, W.S.) leben nicht mit meiner Frau. Verstehst du? Meine Frau lebt heute hier, meine Eltern nicht - sie werden morgen tot sein.*

Auch Süleyman setzte (noch in Istanbul) seine Heirat gegen den Willen des Vaters durch:

*Ich wollte nichts mit den Angelegenheiten meines Vaters zu tun haben. Deswegen wollte ich nicht die Tochter von "Schnecke" (die der Vater ausgewählt hatte, W.S.). Ich wußte genau: Wenn ich "Schneckes" Tochter heirate, dann behält sie mein Vater bei*

sich im Dorf. Und was mache ich dann in Istanbul - alleine?  
Warum heirate ich dann, wenn meine Frau bei meinem Vater  
lebt? Nein, meine Frau soll bei mir bleiben; sie soll bei mir  
leben.

Beide Zitate machen sehr deutlich, daß in der Migration ein Ich sich nicht mehr als Teil eines Wir empfindet; es befreit sich vom Wir und tritt als Ich einem Du direkt gegenüber. Weil man getrennt von den Eltern lebt, kann man sich individuell entscheiden; schließlich wohnt man nicht zusammen. Damit ist ein verändertes Verhältnis zu sich selbst als vollendem Subjekt möglich. Konnte man in der traditionellen Gesellschaft seinen Willen nur als Negation äußern, so kann man ihn nun als Position setzen und durchsetzen.

Neben der größeren Freiheit beim Eingehen von Beziehungen ist ihre gewandelte Bedeutung wichtig. Der Wegfall der wirtschaftlichen und politischen Aspekte der Beziehungen, scheint mir generell zu ihrer Emotionalisierung zu führen. Dies bekommt unter den Bedingungen des Lebens in der Fremde eine besondere Note, weil die Ehepartner psychosozial hier weitaus mehr aufeinander angewiesen sind als in der Türkei. Bei fünf der sieben Migrantenehepaare (der achte Migrant lebte allein im Arbeiterwohnheim) war die Ehefrau der wichtigste Bezugspartner ihres Mannes; bei vier von ihnen schien sie mir sogar der einzige zu sein. Eine Folge davon ist, daß die Ehepaare weitaus häufiger miteinander ausgehen, als die in Istanbul lebenden Ehepaare aus Subay. Ein geringerer Formalismus, eine größere Lockerheit im Umgang miteinander sind auffallend. Generell wirken die Migranten viel weicher als ihre Altersgenossen im Dorf. Bedürfnisse werden immer häufiger auch im Alltag und nicht nur in Grenzsituationen berücksichtigt. Beispielsweise sagte Hasan Akkaya:

*Wenn wir etwas einkaufen, entscheiden wir natürlich zusammen.  
Wenn wir z.B. Möbel kaufen, machen wir uns auf und gehen  
(in einen Laden). Zusammen! Was meiner Frau gefällt, kaufen  
wir. Fertig, das kaufen wir ... In der Türkei sagt z.B. der Mann:  
"Ich bin der Chef, der Herr", sagt er, "in meine Angelegenheiten  
darf sich meine Frau nicht einmischen!" Nicht wahr? Das haben  
sie dir doch gesagt? ... Dennoch gibt es ein Recht der Frauen,  
sich einzumischen. Z.B. wenn ich das eine mag und sie das  
andere. Diejenige, die zu Hause arbeitet, ist doch die Frau. So  
werde ich dann das einkaufen, was die Frau mag. Die in der*

*Türkei sagen dagegen: "Kauft man denn, was die Frau sagt?" Sie  
gehen und kaufen, was ihnen in den Sinn kommt.*

Am bedeutsamsten für die Entfaltung der Subjektivität scheint mir jedoch der dritte Punkt zu sein: Der im Vergleich zum Dorf (aber auch zum Leben in der türkischen Großstadt) viel größere Spielraum bei der Gestaltung von Beziehungen in der Familie. Die Rollenaufteilung in der Familie verliert viel von ihrer Selbstverständlichkeit. Mahye Eren formulierte dies sehr knapp und präzise:

*Heute habe ich einen Zettel von ihm (ihren Mann, W.S.)  
gefunden, auf dem stand, daß er den ganzen Einkauf erledigt  
hat. Manchmal kocht er auch. Sie (die Männer, W.S.) sagen:  
Burasi Almanya - "hier ist Deutschland", lassen die Frauen  
außerhalb des Hauses arbeiten und kaufen ein.*

Die außerordentlich häufig gebrauchte Redewendung *Burasi Almanya* - "hier ist Deutschland" - bzw. *Burasi serbest* - "hier ist es frei" - ist die unter Migranten verbreitete Form ein *pourquoi pas* zu formulieren.

Auf das *pourquoi pas* gilt es eine Antwort zu finden. Man sieht sich vor die Notwendigkeit gestellt, eine Forderung mit dem Hinweis auf einen Wert zu begründen und den Wert seinerseits in einen Begründungszusammenhang (islamisch oder kulturell, je nachdem) zu stellen. Mit anderen Worten: Angesichts des Verlustes der Selbstverständlichkeit stellt sich die Notwendigkeit diskursiver Begründens. Der "Sinn" einer Norm oder eines Wertes werden zunehmend wichtig. Damit gewinnt das Handeln eine neue Flexibilität: An der Norm braucht nicht mehr ritualistisch festgehalten zu werden - man kann sie nun aufgeben, wenn es mit dem Sinn des Wertes vereinbar zu sein scheint<sup>14</sup>.

Es scheint mir kein Zufall zu sein, daß nun ebenfalls das Ideal einer *cum grano salis* - herrschaftsfreien Rede formuliert wird:

*In vieler Hinsicht dürfen die Frauen nicht so eingeschränkt  
bleiben ... Wenn die Frau etwas sagen will, soll sie es doch  
sagen dürfen. (In Subay) lehnt der Mann von vornherein die  
Worte der Frau ab. Wenn die Frau nicht sehr schön sprechen  
kann oder wenn sie nicht genau zum Thema spricht, sondern  
über etwas benachbartes, über ein anderes Thema was sagt, dann  
unterbricht sie der Mann gleich: "Du schweigst. Sprich nicht! Du*