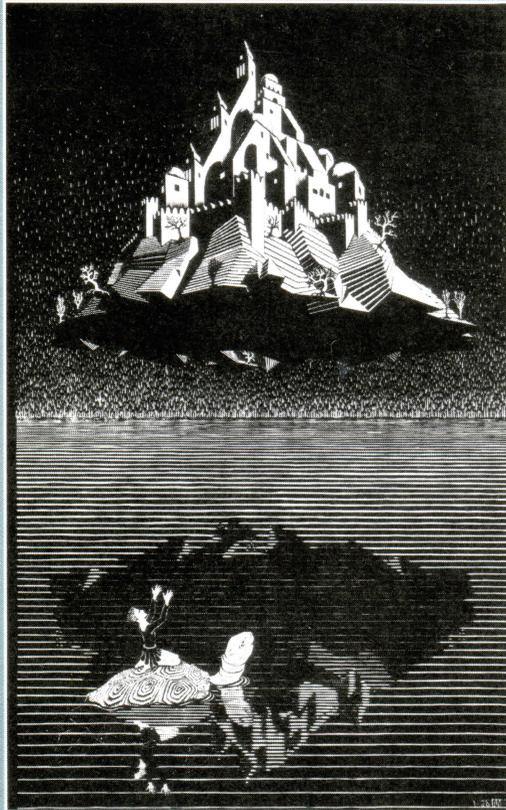


Die Macht



der Differenzen

Herausgegeben von Reinhard Düssel,
Geert Edel und Ulrich Schödlbauer

HERMEIA

Grenzüberschreitende Studien zur
Literatur- und Kulturwissenschaft

Crossing Boundaries in Literary
and Cultural Studies

Herausgegeben von
Edited by

DIETRICH HARTH
MONIKA SCHMITZ-EMANS
BURCKHARD DÜCKER

Band 4
Volume 4



Die Macht der Differenzen

Beiträge zur Hermeneutik der Kultur

Herausgegeben von

REINHARD DÜSSEL, GEERT EDEL
und ULRICH SCHÖDLBAUER

Redaktion: Renate Solbach



Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

Die Macht der Differenzen : Beiträge zur Hermeneutik der Kultur /
hrsg. von Reinhard Düssel ... Red.: Renate Solbach. -
Heidelberg : SYNCHRON, Wiss.-Verl. der Autoren, 2001
(HERMEIA ; Bd. 4)
ISBN 3-935025-09-2

© 2001 Synchron Wissenschaftsverlag der Autoren
Synchron Publishers GmbH, Heidelberg

Redaktion und Satz: Renate Solbach

Umschlaggestaltung: Reinhard Baumann, München
unter Verwendung von M. C. Escher, *Luftschloß* (1928)
© 2001 Cordon Art B. V., Baarn, Holland. All rights reserved.
Druck und Weiterverarbeitung: Druckerei Hofmann, Traunreut

Printed in Germany

ISBN 3-935025-09-2

Inhalt

Vorbemerkung.....	7
Einleitung der Herausgeber.....	9

Teil 1: Was heißt kulturelle Differenz?

VARADARAJA V. RAMAN	Was heißt ›kulturelle Differenz?.....	21
ALFRED C. GOODSON	Das Ende der Kultur?.....	29
ULRICH SCHÖDLBAUER	Über den allegorischen Charakter der Kultur.....	45

Teil 2: Strategien der Weltaneignung

SORAJ HONGLADAROM	Kulturelle Differenz als kulturelles Konstrukt.....	71
LENELIS KRUSE	Weltkultur und indigene Kulturen.....	81
ULRICH KRONAUER	Die Darstellung kultureller Differenz in Verordnungen und anderen die ›Zigeuner‹ betreffenden Texten des 18. Jahrhunderts.....	95
SUITBERT OBERREITER	Kulturelle Differenz aus Sorge vor kultureller Vereinnahmung.....	109

Teil 3: Zur Mechanik der Kultur

PIETER TIJMES	Die Intuitionen René Girards.....	127
WOLFGANG BOEDEKER	Das Heilige, die Gewalt und die Maschine. Zur Kritik der Theorien René Girards	149
ALFRED C. GOODSON	Der Sündenbock im Kalten Krieg <i>français</i> : Girard und Attali	157

Teil 4: Opfermythologie

STEFFEN DIETZSCH	1940 - Stalin im Glück. Differenz als Wille und Verstellung	175
RENATE SOLBACH	Arthur Koestler und das Opfer des Intellekts.....	185
WOLFGANG BRAUNGART	Ills Krankheit, Ills Opfer. Einige Thesen zu Friedrich Dürrenmatts <i>Der Besuch der alten Dame</i> (1956) im Ausgang von René Girards Theorie des Sündenbocks	213

MATTHEW R. KRATTER	Evangelium und kulturelle Desintegration. Anmerkungen zu Achebes <i>Things fall apart</i>	225
--------------------	--	-----

Teil 5: Kultur und Andersheit

EIKE BOHLKEN	Das Fremde und das Andere. Überlegungen zu einer nicht ausgrenzenden Fassung kultureller Differenz	237
CHUNG-CHI YU	Von der Sozialwelt zur Lebenswelt. Über die Bedeutung des Kulturbegriffs bei Alfred Schütz	249
HANS P. LICHTENBERGER	Der Andere als Fremder. Zur Sozialontologie kultureller Differenz.....	275
DAVID CORNBERG	›Self‹, ›Same‹, ›Similar‹, ›Equal‹. Ein linguistischer Zugang zu kultureller Differenz	289

Teil 6: Ästhetische und kulturelle Differenz

DIETRICH HARTH	Antonin Artauds Suche nach einer ›anderen‹ Ästhetik im hindu-balinesischen Orient.....	307
RONALD PERLWITZ	Wagner-Rezeption in <i>À la recherche du temps perdu</i> . Ein deutscher Komponist in einem französischen Roman: Okkultierung und Evidenz.....	327
MONIKA SCHMITZ-EMANS	Kulturelle Differenz als Herausforderung an den Erzähler. (Auch) ein Beitrag zur Diskussion über Literaturwissenschaft und Kulturwissenschaft.....	369
REINHARD DÜSSEL	Vom Ende der Vielfalt. Abschließende Bemerkungen.....	397
Autoren.....		403
Bibliographie.....		405
Namenregister.....		420

Vorbemerkung

Die Mehrzahl der Beiträge dieses Bandes entstand für eine Reihe interdisziplinärer Kolloquien, die das Institut für Neuere deutsche und europäische Literatur der Universität Hagen zusammen mit dem Center for the Study of Globalization and Cultural Difference der Tamkang University, Taipeh, in den Jahren 1998/99 im Internet sowie am Fernstudienzentrum Stade durchführte. Die Veranstaltungen standen unter dem Rahmenthema *Verfolgung und Kulturelle Konsolidierung/Persecution and the Consolidation of Culture*. Unter dem Titel *Literatur der Verfolgung/Hermeneutics of Persecution* beschäftigte sich das erste Veranstaltungspaar mit der Kulturtheorie René Girards, wobei wissenschaftstheoretische und hermeneutische Gesichtspunkte im Vordergrund standen. Die Beiträge finden sich im dritten und vierten Teil des vorliegenden Bandes. Das zweite Veranstaltungspaar widmete sich anhand der Frage *Was ist kulturelle Differenz?/What does cultural difference mean?* einer Reihe von philosophischen und ästhetisch-literarischen Themen, wie sie im zweiten, fünften und sechsten Teil dieses Bandes behandelt werden.

Unterstützt wurde das Projekt vom National Science Council, Taipeh, in Verbindung mit dem Deutschen Akademischen Austauschdienst (DAAD), ferner von der Gesellschaft der Freunde der FernUniversität Hagen. Ihnen allen sei für die gewährte Unterstützung ebenso gedankt wie der Tamkang University für die großzügige Finanzierung der Drucklegung dieses Bandes.

Hagen/Taipeh/Wyk, im November 2000
Die Herausgeber

Einleitung der Herausgeber

Wir sind die Hottentotten,
Wir tun uns selbst verjotten,
Und kommt uns einer quer,
So nehm' wir das Gewehr.
Wir tragen die Kultur
Gen Frankreich mit Bravour.
Anonymus, 1914

1.

Wer täglich erfährt, wie sich die spielerische Erprobung der Differenz an den sogenannten ›Realitäten‹ bricht, der bildet leicht einen Respekt vor der Wirklichkeit aus, in dem die Kluft zwischen den Möglichkeiten des einzelnen, sich zu unterscheiden, und den Unterschieden, die ohne ihn gemacht werden, deren Wirksamkeit er aber am eigenen Leib erfährt, unüberbrückbar geworden ist. Die anonyme Kommunikationsgesellschaft, die dem Bedürfnis nach einer bunteren Welt auf ihre Weise entgegenkommt, verschärft diese Disposition, weil sie Distanz zugleich aufhebt und schafft. Die mediale Präsentation von Fernverhältnissen, als seien es Nahverhältnisse, schafft jenen Orientierungsraum, in dem alle erdenklichen Optionen gegenwärtig – und insofern real –, aber nicht reell sind. Medienkonsumenten geht es da nicht anders als kindlichen oder auch nur gebildeten Lesern historischer Romane, die sich als immaterielle Begleiter im Nahfeld eines Personals einnisten, welches ›in Wahrheit‹ längst verstorben und mitsamt der Konstellation, die sie hervorgebracht hat, im Abgrund der Zeit verschwunden ist.

In der Konfusion von Nah- und Fernverhältnissen, die sich bei näherem Hinsehen als hochkomplexes, von sehr unterschiedlichen Instanzen gesteuertes Wechselspiel entpuppt, liegt bereits ein wesentlicher Aspekt dessen, was in den Beiträgen dieses Bandes als ›Kultur‹ angesprochen wird. Wenn man beispielsweise Ausdrücke wie ›Gruppe‹, ›Gruppenidentität‹, ›Gruppenritual‹ verwendet, um begrifflich zu machen, worum es im Kern geht, sobald von Kultur die Rede ist, aber vermeiden möchte, bestimmte privilegierte Träger wie Stämme, Nationen, Religionsgemeinschaften etc. vor anderen auszuzeichnen, dann zeigt man sich geneigt, Distanzverhältnisse in einer Weise als Nahverhältnisse zu interpretieren, die gewissen Rezeptionsleistungen notorisch fernsehender Zeitgenossen verdächtig nahe kommt. Man reproduziert den kulturellen Schematismus, während man ihn zu objektivieren unternimmt. Kultur – das lassen die verschiedenen Kontexte deutlich werden – stellt den Individuen ein teils imaginäres, teils reales Spielfeld zur Verfügung, auf dem sie Differenzen, die sie realiter erleiden, als gewordene und damit als produzierte wahr-

nehmen und dem eigenen Aktionsraum einverleiben können. Das schließt die Vergegenwärtigung des Gewordenen ebenso ein wie seine fortwährende Überschreitung: eine Kultur ›lebt‹ oder sie ist ›tot‹, was nichts anderes besagt, als daß sie entweder in ihren jeweiligen ›Trägern‹ existiert oder überhaupt nicht. Kulturelle Zeugnisse sind also das, was der Ausdruck besagt: sie besitzen Hinweischarakter, aber sie sind nicht die Sache selbst. Im Gegenteil, wer seine Aufmerksamkeit vollständig auf sie konzentriert, der haust sich in einer Abwesenheit ein, die sogar Verlustgefühle hervorzurufen imstande ist, auch wenn bei nüchterner Überlegung der Gedanke überwiegt, daß man etwas, das man als Person nie besessen hat, doch auch schlechterdings nicht verloren haben könne.

In solchen Fällen gilt, was Faust der Erscheinung des Erdgeistes als spontane Einsicht entgegensetzen weiß: »Soll ich dir, Flammenbildung, weichen?/ Ich bin's, bin Faust, bin deinesgleichen!«¹ Die tatsächliche Unumgänglichkeit von Kultur ruft die gängigen Bilder des Niedergangs, des drohenden Verlustes und der allgegenwärtigen Pervertierung hervor, die das Selbstbewußtsein der Sprechenden keineswegs zu beeinträchtigen, sondern eher zu stärken scheinen. In ihnen figuriert Kultur gleichermaßen als Aufgabe der Lebenden, als Übermächtigkeit des Vergangenen und als relative Ohnmacht gegenüber den Anderen, sprich als Entlastung des eigenen Anspruchs. Kultur trägt – als gegenwärtige – einen Vergangenheitsindex, sie ist zwar nicht der primäre, wohl aber ein unumgänglicher Orientierungsrahmen, innerhalb dessen das Individuum sich als zeitliches Wesen situiert. Die ›Konfusion‹ von Nah- und Fernverhältnissen ist Ausdruck und Weise dieser Situierungsleistung. In ihr herrscht das Gesetz der Analogie ebenso wie das Persönlich-Nehmen von Verhältnissen, die nicht nur dem eigenen Einfluß entzogen sind, sondern möglicherweise nur als Konstrukte, als theoretische oder praktische Hirngespinnste die eigenen Vorstellungen und Handlungen ›regieren‹. Kultur ist die *eigene* Welt, verstanden als ein Ensemble von Kräften und Mächten, mit denen das Individuum kraft eigenen Wahrnehmens, Empfindens und Handelns in einem kontinuierlichen Austausch steht. Dieser Gedanke der Kontinuität ist wichtig: ihr Abreißen wird als Desorientierung, als Verirrung, Verarmung, Versagen, nicht selten auch als Schuld oder Katastrophe wahrgenommen.

Formal gesprochen heißt das, Kultur konstituiert sich als aktives Wechselspiel von Innen- und Außendifferenzierung, wobei als Grenze zwischen beiden sowohl die Grenze zwischen dem diese Differenzen ›realisierenden‹ Individuum und den es umgebenden ›Mächten‹ als auch die zwischen der Gesamtheit der Konstituentien einer Kultur und den ihren Angehörigen ›fremd‹ bzw. ›befremdlich‹ anmutenden Zügen einer ansonsten un- oder unterbestimmt bleibenden Außen- resp. Mitwelt zu betrachten ist. Diese formale Bestimmung konkurriert nicht oder nur in sehr geringem Maß mit den Definitionen von Kultur, die innerhalb bestimmter Wissenschaftsdisziplinen vorgeschlagen werden. Letztere, etwa die innerhalb der sogenannten ›Cultural Studies‹ gern zi-

¹ Johann W. Goethe, Faust I, V. 499 f.

tierte Definition des amerikanischen Ethnologen Clifford Geertz², gehen, verglichen mit den alltagssprachlichen und historischen Konnotationen des Begriffs, stets einen Schritt zu weit – in ihnen ist der methodologische Zugriff der jeweiligen Disziplin oder Schule bereits mitgedacht, was auch bedeutet, daß sich trefflich zwischen ihnen streiten läßt. In diesem Streit erscheint so etwas wie das Substrat von Kultur, die Tendenz (das ›reale Bestreben‹) von Individuen, sich in einem als überindividuell taxierten Herkommen zu verorten und letzteres, vorsichtig gesprochen, in einer Art Außenperspektive als das eigene zu vertreten und gegebenenfalls zu modifizieren.

Eine der ersten Erfahrungen von Kultur im Leben des Einzelnen ist das notwendige Auskundschaften dessen, was geht und was nicht geht, ohne daß die dafür angegebenen Gründe jemals zureichende Gestalt annähmen – falls sie überhaupt gegeben werden. Es wäre aber verfehlt, Kultur und Kulturen deshalb auf Regelbewußtsein oder auf Regel-Systeme zu reduzieren. So hat die Diskussion über die kulturellen Folgen der Globalisierung drastisch deutlich gemacht, daß selbst Regelverletzungen größeren Ausmaßes – etwa in bezug auf die traditionelle Liberalität oder ›Toleranz‹ bestimmter Kulturen – billigend in Kauf genommen werden, sobald die Überzeugung, im jeweils Eigenen, das ansonsten unbestimmt bleiben darf, bedroht zu sein, an Boden gewinnt. Dabei ist es nicht nötig, daß sich eine kulturelle Gesamtheit erregt; anders etwa als Nationen sind Kulturen nicht als Subjekte konnotiert. Dem Begriff der Kultur ist die anthropologische Sehweise inhärent: die traditionell erste Bestimmung gilt dem Kulturwesen Mensch, das sich von seinen Mitgeschöpfen (sprich: Konkurrenten um die mehr oder weniger sparsam verteilten Ressourcen) auf spezifische Weise unterscheidet. Wer in der Anthropologie nur ein Täuschungsmanöver weißer Kolonialherren und ihrer Handlanger zu sehen vermag, der gerät spätestens dann in Erklärungsnot, wenn er ›dem Anderen‹ einen eigenkulturellen Status zuschreibt, für den er Punkt für Punkt das anthropologische Argument in Anspruch nehmen muß, sofern er es nicht vorzieht, in der Theorie zu schwänzen.

2.

Die Macht der Differenzen, wie sie die Beiträge dieses Bandes verstehen, ist ebenso real wie geborgt; sie verdankt sich jener *zweiten* Wirklichkeit aus Anschauungen, Überzeugungen, rituell und emotional abgesicherten Denkgewohnheiten und mehr oder weniger fixen Ideen, die sich über die erste legt und diese in gewisser Weise erst im Gedanken an ein Substrat, das allen Un-

² »[...] ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln [...].« Clifford Geertz, *Dichte Beschreibung*, Frankfurt/M. 1983, S. 46. – Vgl. die Beiträge von Alfred C. Goodson, Soraj Hongladarom, Dietrich Harth und Monika Schmitz-Emans in diesem Band.

terscheidungen vorausgeht und sie legitimiert, hervorbringt.³ Das gilt auch dort, wo die quasi-natürliche Differenz, sprich Andersartigkeit ›indigener Kulturen‹, als ›natürliche Ressource‹ für eine kommende, möglicherweise mit mehr Verständnis bewaffnete Weltkultur ins Blickfeld rückt. Gerade an diesem in den ökologischen Teildisziplinen diskutierten Gedanken zeigt sich, daß kulturelle Übermacht eine spezifische Gedankenlosigkeit mit sich führt, deren Entlastungsfunktion für den Einzelnen außer Frage steht, die aber in der Sache einem Differenzierungsverbot nahekommt. Dort *nichts* zu sehen, wo andere Kulturen ihren Mittelpunkt finden, ist weniger eine ethnozentrische Perfidie als ein Stabilitätsfaktor erster Ordnung, der die Wirklichkeit einer Kultur von den in ihr virulenten guten Absichten sondert.

Der Gedanke, daß selbst die relative Gleichrangigkeit der Kulturen im Hinblick auf Weltauslegung und Weltgestaltung nur ein eventuell schöner Traum ist, schärft die Frage ›Was heißt kulturelle Differenz?‹ (Sektion 1) nicht unerheblich an. Autochthone Kulturen, die bei der Berührung mit der historisch von Europa und dem nördlichen Amerika ausgegangenen Weltkultur wie Schnee an der Sonne zu schmelzen beginnen, scheinen in *diesem* Spiel mit Differenzen keine eigene Stimme zu besitzen. Darin sind sie eher atypisch für eine Situation, in der zwischen den Wortführern jener unter dem Stichwort ›Globalisierung‹ resp. ›Mondialisierung‹ (Derrida) zum Menschheitsschicksal stilisierten Weltkultur und den Vertretern regionaler Kulturen die Machtfrage ebenso offen gestellt wie offen gelassen wird. Darauf, daß dieser Auseinandersetzung bei aller partiellen Berechtigung ein möglicherweise fataler Denkfehler zu Grunde liegt, weist mit Nachdruck der Wissenschaftshistoriker Varadaraja V. Raman hin. Wer, so Raman, die wissenschaftlich-technische Weltkultur als ›westlich‹ attackiert, verkennt, daß sie mit den älteren kulturellen Traditionen ›des Westens‹ in einem ähnlichen Widerstreit liegt wie mit denen Asiens oder Afrikas. Die moderne Wissenschaftskultur gehört, so gesehen, prinzipiell in dieselbe Klasse von Menschheitserregenschaften wie die Schrift, das Schießpulver oder die Null, die ebenfalls nur ihrer Herkunft nach mit bestimmten Kulturen in Verbindung gebracht werden können.

Ramans Vorschlag zur Entzerrung der Auseinandersetzung zwischen ›Modernisten‹ und ›Traditionalisten‹ läuft auf eine Bereichstrennung hinaus. Gerne würde er den Begriff der Kultur für etwas reservieren, was vom traditionellen Verständnis von Kultur übrigbleibt, wenn man den technisch-wissenschaftlichen Komplex abzieht: den ästhetischen, moralischen und weltanschaulichen Reichtum, der in den vielfältigen Ethnien ausgebildet wurde. Diese Verbindung ethnischer und kultureller Gesichtspunkte ist ebenso wie die Sonderstellung der Wissenschaft in der europäischen Aufklärung vorgezeichnet (Herder) und zählt, wie es scheint, noch immer zu den Grundlagen ethnologischer Feldforschung. Daß sie keineswegs unproblematisch ist, zeigen die Überlegungen Alfred C. Goodsons; in ihnen verbindet sich der Zweifel an der Integrität ethnologischer Konstruktionen mit der Frage, ob es nicht besser wäre, auf den

³ Ulrich Schödlbauer, *Gegen Denken steht nur Gewalt*, Heidelberg 1999, S. 35.

Begriff der Kultur vollständig zu verzichten. Ein Argument, das er vorträgt, klingt bestechend: Unter den Bedingungen der wissenschaftlich-technischen ›Zivilisation‹ besitzt der sogenannte Dialog der Kulturen allenfalls die Qualität eines Schattenboxens, in dem es um Vorteile im Wettlauf nach Privilegien und Subventionen geht – ethnische Gruppen entdecken ihre kulturelle Identität just zur selben Zeit wie die Möglichkeit, auf diesem Wege handfeste Interessen durchzusetzen.

Goodsons Vorschlag, den Terminus ›Kultur‹ dem ›Sinn für Differenzen‹ zu reservieren, verdankt sich dem kritischen Blick auf die aktuellen Sandkastenspiele der *Cultural Studies* an amerikanischen Universitäten. Dabei blendet er ein Motiv aus, das aus der Kulturthematik schlechterdings nicht fortzudenken ist – das Motiv der ›Ursprünge‹ menschlicher Gesittung, wie die Aufklärungsanthropologie das nannte. Niemand hat den Anspruch, diese Ursprünge benennen zu können, in den vergangenen Jahrzehnten mit so viel Erfolg in der internationalen Wissenschaftsgemeinde vorgetragen wie der französische Literaturwissenschaftler René Girard. Daß seine Schriften in Deutschland eine eher laue Aufnahme fanden, mag auch mit dem mißglückten Vorstoß des Schriftstellers Botho Strauss in den frühen neunziger Jahren zusammenhängen, sie im Rahmen einer eher peinlich anmutenden Kulturkritik zu instrumentalisieren.⁴ Girards Theorie des versöhnenden Opfers ist über alternative Theologenzirkel hierzulande kaum hinausgedrungen, obwohl sich Spuren davon allenthalben in literaturwissenschaftlichen und soziologischen Untersuchungen finden. Die in der dritten Sektion versammelten Aufsätze zur ›Mechanik der Kultur‹, insbesondere die konzise Darstellung der Theorien Girards und ihrer schrittweisen Entfaltung in der Abfolge seiner Schriften durch den Philosophen Pieter Tijmes und die fundamentale Kritik seiner Hauptthesen durch den Xenologen Wolfgang Boedeker, sind als Beiträge zu einer längst überfälligen Diskussion gedacht, in deren Verlauf Begriffe wie ›Mimese‹, ›Verfolgung‹, ›Opferselektion‹, ›Sündenbock‹ und selbst der scheinbar so selbstverständliche des ›Opfers‹, die wie Zauberformeln durch die Texte einer zeitgenössisch bewegten Hermeneutik geistern, ihre theoretische Ortlosigkeit einbüßen und zu gesicherten kulturwissenschaftlichen Termini werden könnten.

Legt man die Darstellung von Tijmes zugrunde, so sind ›Mimese‹ (›Dreiecksbegierde‹) und ›Sündenbock-Mechanismus‹ die grundlegenden Begriffe, mit deren Hilfe Girard sich der Ursprungsproblematik nähert. Was er über die Entstehung der symbolischen Ordnungen aus dem Geist der Verfolgung zu sagen weiß, bleibt im strengen Sinne des Wortes Ursprungsphantasie, die ihre Anregungen in nicht geringem Maße aus einer Auseinandersetzung mit der Freudschen Ödipus-Deutung bezieht. In seiner Darstellung der politischen Instrumentalisierung Girards in Frankreich durch Autoren wie Jacques Attali weiß Goodson zu zeigen, wie präzise bereits die Theorien des Vorbilds auf die kulturelle Verfassung Frankreichs nach dem Ende der Ära De Gaulle reagieren.

⁴ Botho Strauss, Anschwellender Bocksgesang, in: Der Spiegel, Heft 6 (1993), S. 202–207.

Das leuchtet schon deshalb ein, weil die Plausibilisierungsleistung, die jene Ursprungspanthasie zu erbringen hat, in hohem Maße davon abhängt, wie weit es ihr gelingt, ein Deutungsmuster für aktuelle Befindlichkeiten und Problemkonstellationen bereitzustellen. Ähnlich wie Freuds Konstruktion des Vätermordes reagiert Girards ›Aufdeckung‹ des Gründungsof-fers auf eine real er-fahrene Situation.

Es liegt nahe, Girards Hermeneutik der Verfolgung auf einschlägige Phäno-mene der deutschen Geschichte im 20. Jahrhundert zu beziehen, wie dies Ulrich Schödlbauer in seinem Beitrag zu dem Zweck unternimmt, Girards Kon-zeption des Gründungsmordes auf seine Eignung hin zu überprüfen, Exklusi-on und Entdifferenzierung im kulturtheoretischen Kontext zu analysieren. Das Ergebnis dieser Untersuchung ist zwiespältig. Während Girards Anthropol-ogie – der Anspruch, die Ursprünge von Kultur zu denken – sich vor dem Hintergrund etwa der Cassirerschen Symboltheorie als wenig haltbar erweist, stellt die Hermeneutik der Verfolgung ihre Eignung zur Aufdeckung des Inein-anders relativ großräumiger historischer Prozesse und sie begleitender intellek-tueller Verstehensleistungen überzeugend unter Beweis. Von hier aus zieht sich eine Linie zu den literarischen Interpretationen, die von Renate Solbach und Wolfgang Braungart in der vierten Sektion unter dem Rubrum ›Opfermy-thologie‹ vorgelegt werden. Braungart, der zu den wenigen Literaturwissen-schaftlern in Deutschland zählt, die Girards Opfertheorie in ihre literarischen Studien einbeziehen,⁵ kann am Beispiel von Friedrich Dürrenmatts *Besuch der alten Dame* plausibel machen, daß Konstellationen, die der Vorstellung des Gründungsmordes nahe kommen, auch ohne die Verstellungshypothese Girards aus zeitgenössischen literarischen Texten herausgelesen werden kön-nen. Das besagt aber nichts anderes, als daß – und Solbachs Koestler-Lektüre deutet in dieselbe Richtung – die Aufdeckung von Opferkonstellationen und ihre Perpetuierung keineswegs in einem solchen Gegensatz stehen, wie dies Girards eschatologische Sicht auf die »choses cachées depuis la fondation du monde«⁶ nahelegt.

Es ist dieser Kontext, der auf den ersten Blick so weit auseinander liegende Analysen wie die von Steffen Dietzsch und Matthew A. Kratter miteinander verbindet. Was Dietzsch über das befremdliche Glück des Josef Dschuga-schwili Stalin im Jahre 1940 zu sagen weiß, läuft ebenso wie Kratters weitge-hend Girard verpflichtete Lektüre der Erzählung des ›postkolonialen‹ afrikani-schen Schriftstellers Chinua Achebe vom Untergang der Igbo-Kultur im Zu-sammenprall mit der christlichen Kultur der weißen Eroberer auf den Nach-weis hinaus, daß die Konstruktion des Humanums im ›Anderen‹ dieser Kultur zum Scheitern verurteilt ist – weniger, weil, wie Kratter meint, ausgerechnet das Christentum den Schlüssel zu diesem Humanum exklusiv in Händen hiel-te, vielmehr, weil die logischen Schwierigkeiten, welche die exklusive Ausstat-

⁵ Wolfgang Braungart, *Ritual und Literatur*, Tübingen 1996 u. a.

⁶ So lautet der Titel einer seiner Hauptschriften: *Les choses cachées depuis la fondation du monde*, dt.: *Das Ende der Gewalt*, Freiburg 1983 (gekürzt).

tung des ›Anderen‹ mit einem Potential mit sich bringt, das angeblich durch den aggressiven Charakter der im einen Fall als bürgerlich-kapitalistisch, im anderen Fall als westlich-imperialistisch gebrandmarkten lebendigen Gegenwartskultur notwendig niedergehalten wird, höchst realen Schwierigkeiten entsprechen. Es fällt schwer, Akte, in denen dieses Andere handgreiflich wird – im einen Falle die unterschiedlose Vernichtung der ›Feinde der Revolution‹, im anderen Falle das rituelle Opfer, mit dessen Hilfe die Igbo ihre bedrohte Ordnung verteidigen –, als überzeugende Beispiele sinnerfüllten menschlichen Umgangs anzupreisen, wenn man vom bloßen Erhaltungszwang dort des sich an die Stelle des revolutionären Prinzips setzenden Individuums, hier des Kollektivs einmal absieht.

3.

Diesseits aller spekulativen Ursprungsphantasien und universalistischen Theoreansprüche lenken die Beiträge der zweiten Sektion ›Strategien der Weltaneignung‹ den Blick zunächst auf einige aktuelle Fakten, soziale und politische, aber auch historische und psychologische, die jede kulturtheoretische Bemühung heute zur Kenntnis nehmen muß. Soraj Hongladarom eröffnet diese Sektion mit der These, daß kulturelle Differenz nicht ein schlechthin Vorgegebenes, sondern ihrerseits ein kulturelles *Konstrukt* ist, nämlich abhängig von den je angelegten Identifikationskriterien und daher auch *innerkulturell* aufweisbar. Dem läßt sich schwerlich widersprechen. Selbstverständlich aber kann diese These nur erscheinen, wenn übersehen wird, daß sie dem Ausgrenzungspotential, das der Rede vom ›Differenten‹, vom ›Anderen‹, vom ›Fremden‹ inhäriert, den Boden entzieht: Ist Kultur allemal Menschenwerk, a fortiori also auch die Differenz zwischen Kulturen, dann läßt sich das Eigene nicht mehr umstandslos als gottgegeben und gottgewollt deklarieren. Die Ausgrenzung (wie auch die Vereinnahmungsversuche) von Minderheiten, die Ulrich Kronauer am Beispiel der ›Zigeuner‹ anhand von Rechtstexten des 18. Jahrhunderts dokumentiert, kommt nirgends ohne diese Berufung auf den ›höheren‹ Willen solcher metaphysischen Instanzen aus, gleichgültig, ob sie als ein vermeintes Gesetz der Geschichte und gleichgültig auch, ob sie als Natur oder wie immer sonst verkleidet auftritt. Denn selbst der klassische, auf den ersten Blick allzu evidente Gegensatz von Kultur und Natur entpuppt sich, näher besehen, als eine zwar handliche, aber doch trügerische Fiktion. Der Beitrag von Lenelis Kruse läßt die Abgründe aufscheinen, die in dieser Denkfigur liegen: Schlechthin ›unberührt‹ ist die Natur selbst dort nicht, wo umweltbewegte Industriemenschen nur die bestandsbedrohten Wälder Amazoniens erblicken; andererseits zieht die Endlichkeit der natürlichen Ressourcen ihrer kulturellen Vereinnahmung (vulgo: Nutzung) Grenzen, in denen sich jener Gegensatz doch auch wieder reproduziert. Das harmonische Wechselspiel von Orientierung an der Natur und Eingriff in sie mag das sein, was die sogenannten indigenen Kulturen von der wissenschaftlich-technischen Weltkultur unterscheidet. Die Wucht aber, mit der letztere überkommene Traditionen ver-

drängt und kulturelle Vielfalt einebnet, ruft nicht nur bei jenen Kulturen Überfremdungsängste und den Wunsch nach Anerkennung des Eigenen *in seiner* Differenz hervor, sondern hat, wie die Überlegungen Suitbert Oberreiters dokumentieren, das ›alte Europa‹ längst schon erfaßt. David Cornbergs etymologisch inspirierte Kritik an einem Egalitarismus, der die Individuierungsbedingungen Einzelner wie sozialer Gruppen ignoriert, verdankt sich einer analogen Motivation.

Diese beiden Seiten des Differenzbegriffs, sein Ausgrenzungs- und sein Identifikations- bzw. Emanzipationspotential, spannen die Pole auf, zwischen denen sich die Beiträge der 5. Sektion ›Kultur und Andersheit‹ bewegen. Was sie über die methodologischen Unterschiede der Theorien hinweg eint, die sie in den Blick nehmen, ist die Auffassung, daß die ausgrenzende Rede vom Anderen philosophischer Reflexion nicht standhält: schon Platon wußte, daß es das Eine nicht ohne das Andere gibt, Mich nicht ohne den Anderen, und Hegel treibt die Dialektik des Anderen bekanntlich zur Meisterschaft. Daraus kann man folgern: Kultur ist überhaupt nur dort, wo Andersheit ist und zugelassen wird.

Im Rückgriff auf die der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts entstammenden Kulturphilosophien der Neukantianer Heinrich Rickert und Ernst Cassirer plädiert Eike Bohlken für einen universalistischen Begriff der Kultur, der die Differenz der Kulturen einschließt und doch zugleich auch transzendiert. Die Dimensionen sinnhafter Phänomene, die Kultur ausmachen, wären nicht solche, wenn sie dimensionsintern an feste Inhalte fixiert wären. Eine bestimmte Kunstrichtung etwa oder ein bestimmtes religiöses Glaubenssystem etc. kann nur exemplifizieren, was die Begriffe der Kunst oder der Religion meinen, aber was sie als Kulturdimensionen bezeichnen, erschöpft sich nicht in diesem oder jenem Exemplar, ist darauf also auch nicht reduzierbar. Die Einheit *der* Kultur erhebt sich über der Differenz der Kulturen; sie läßt zwar Abgrenzung, nicht aber Ausgrenzung zu.

Was sich in der transzendentalphilosophischen Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit universell verstehbarer Sinnhorizonte (kultureller Praktiken) ergibt, das ergibt sich – mutatis mutandis – auch in der phänomenologischen Kultursoziologie von Alfred Schütz, die der Beitrag von Chung Chi Yu vorstellt. Schütz bleibt zwar methodisch dem egologischen Ansatz Husserls verpflichtet, aber seine konstitutive Phänomenologie der sozio-kulturellen Welt geht von der Generalthese des Alter Ego aus, weil die umweltliche Erfahrung des Wir die Welterfahrung des Ich überhaupt erst fundiere. Das aber läuft darauf hinaus – sofern das Du in diesem Wir eben ein Anderes ist –, daß Selbsterfahrung Fremderfahrung einschließt, die in einer phänomenologischen Fundamentalschicht den sinnkonstitutiven Leistungen, kraft deren Objekte Kulturobjekte sind, noch vorausliegt, wie auch der diesen wiederum nachgeordneten Unterscheidung von sozio-kultureller Eigen- und Fremdgruppe.

Von hier aus erscheint der Schritt hin zu Emmanuel Lévinas' ethisch orientierter Fundamentalontologie der irreduziblen Andersheit nicht mehr weit. Hans Lichtenberger legt dar, daß Lévinas' Denken, wesentlich motiviert durch

das Erlebnis der Verfolgung, ein entschiedenes Plädoyer für die Anerkennung der bleibenden Fremdheit des daher absolut Anderen ist, dessen Einzigartigkeit und Anspruch unausschöpfbar sind und dessen Einbruch in meine Sphäre die ethische Ursituation konstituiert: der Andere erst ruft mein Selbstsein hervor, aber so, daß meine Identität nur noch gebrochen, Subjektivität mithin immer schon sich entfremdet ist. Gewiß ist damit eine aus der Phänomenologie des Menschseins überhaupt legitimierte Einsicht gewonnen. Ob solches Denken aber, wie Lévinas beansprucht, tatsächlich an die Stelle der antiken Ontologie wie auch der neuzeitlichen Erkenntnistheorie zu treten vermag und dazu zwingt, die in der philosophischen Tradition erarbeiteten Konzeptionen von Objektkonstitution und transzendentelem Ich, von Subjektivität und Zeit insgesamt zu verwerfen, bleibt eine offene Frage.

4.

Die Beiträge der letzten Sektion ›Ästhetische und kulturelle Differenz‹, kehren von der philosophischen Theorie zurück zu der in den Sektionen 2–4 bereits berührten Frage, in welcher Weise kulturelle Differenz, in literarischen Texten zur Darstellung gelangt und sie, womöglich sogar durchgreifend, auch bestimmt. Daß das Eigene nicht ohne das Fremde sei, mag als abstrakte These erscheinen, irgendwie einleuchtend zwar, aber doch im Verdacht bloßen Spiels mit Begriffen. Der Beitrag von Ronald Perlwitz belehrt hier eines Besseren, und dies anhand eines Beispiels, das – vor dem Hintergrund der notorischen deutsch-französischen Kulturopposition – kaum triftiger gewählt werden könnte. Er kann zeigen, daß sich das ästhetische Programm des literarischen Gesamtkunstwerks, das Marcel Prousts *Suche nach der verlorenen Zeit* zugrunde liegt, wesentlich einer produktiven Aufnahme von Richard Wagners Theorie des Musikdramas verdankt. Der Interpret leugnet weder die Originalität noch die Einzigartigkeit des Proustschen Werkes, läßt sich aber auch nicht blenden von kulturellen Blockaden, die den Blick auf die Produktivität der Differenz verstellen.

Auch in den Überlegungen von Monika Schmitz-Emans und Dietrich Harth tritt diese Produktivität unzweideutig hervor. Beide sind der Sache nach mit Lévinas darin einig, daß die Begriffe des Fremden bzw. der Differenz zuguterletzt etwas absolut Unüberbrückbares bezeichnen, das sich vollständiger Vermittlung, restloser Übersetzung ins Eigene entzieht und daher in seiner Fremdheit Respekt erheischt. Aber sie wollen damit nicht etwa einem Denken das Wort reden, das die Möglichkeit der Anverwandlung des Fremden und ihre Fruchtbarkeit bestreite. In Anknüpfung an das griffige Bild von der Kultur als einem zu lesenden Text lotet Schmitz-Emans die Frage aus, wie sich die Überwindbarkeit kultureller Differenz bei Repräsentanten der zeitgenössischen Literatur (Italo Calvino und Mario Vargas Llosa) darstellt. Dietrich Harth demonstriert, daß Antonin Artauds Kunst der Differenz, der die Theaterreform der Nachkriegszeit einen ihrer Legitimationstexte verdankt, wesentlich durch eine Begegnung mit der ›anderen‹ Kultur Balis inspiriert war. Kultur ist nicht

Konservierung des Eigenen – bloße Repetition –, sondern entsteht und wird produktiv erst im Austausch.

Die Beiträge des Bandes nähern sich ihrem Gegenstand aus ganz unterschiedlichen Richtungen und in entsprechend heterogener thematischer Fokussierung. Keiner dieser verschiedenen Zugangsweisen gebührt dabei ein Vorrang, der als solcher in der Sache selbst gründete. Ist es doch gerade deren wesentliche Komplexität, die jene Verschiedenheit ermöglicht und verlangt. So erweist sich auch auf der theoretischen bzw. methodischen Ebene Kultur als jenes eingangs erwähnte Wechselspiel von interner und externer Differenzierung, dessen Fortsetzungspotential sich allenfalls im Leerlauf monotoner Repetition erschöpfen würde. Die logische Einsicht, daß kein Begriff eine letzte Antwort, jede richtige vielmehr eine neue Frage ist, gilt unverkürzt auch für die Theorie der Kultur. Absicht und Ziel des vorliegenden Bandes bestehen deshalb nicht in dem aussichtslosen Versuch, eine Diskussion zu bilanzieren, die abgeschlossen nur dann sein könnte, wenn die Kultur zu einem definitiven Ende käme. Das aber steht nach Lage der Dinge nicht zu befürchten.