

Inhalt

Vowort: Zum Status der Trans_Konzepte

Ariane Rau/Stephanie Lavorano/Carolin Mehnert | 7

I POETISCHE STRATEGIEN DES TRANS

Transkulturelle Identität oder Mimikry im postkolonialen Roman

Der Weltensammler von Ilija Trojanow

Katrin Gebhardt-Fuchs | 25

Übersetzung als Transkonzept?

Olga Grjasnowas *Der Russe ist einer, der Birken liebt*

Diana Hitzke | 41

Zum kulturkritischen Potential der ›transkulturellen Literatur‹

Transtextuelles und transmediales Fortschreiben der
›klassischen Moderne‹

Katarzyna Lukas | 57

Transkulturelles Fließen und die Kulturgeschichtsschreibung

Nina Burtons *Flodernas Bok (Buch der Flüsse)* im Kontext anderer
›Flussbiographien‹

Edgar Platen | 77

II JENSEITS DER NORMATIVITÄT: TRANS UND GENDER

Körper, Name, Geschlecht:

›Trans-Investitur‹ in Erich Amborns *Und dennoch ja zum Leben*

Ina Linge | 93

Doppelgänger und Transvestiten

Zu einer Re-Lektüre von Ovids *Narcissus et Echo*

Tamara Madeline Fröhler | 109

Herkunftsmythen und Erinnerung

Transmemory in Stephan Wackwitz' *Ein unsichtbares Land* und
W.G. Sebalds *Austerlitz*

Magdalena Hirschberger | 127

III KULTURELLE VERFESTIGUNGEN: TRANS UND RACE

Transkultureller Rassismus

Zum Diversitätsbegriff bei Wolfgang Welsch und Immanuel Kant
Stephanie Lavorano | 149

Rassismus in gegenwärtiger (populär-)wissenschaftlicher Theorie

Samuel Huntingtons rassistischer Kampf der Kulturen
Carolin Mehnert | 163

»Guilty of Being White?«

Die (Un-)Möglichkeit anti-rassistischer weißer Subjektpositionen
Robert A. Winkler | 179

›Fremde Wurzeln‹

Metaphorische Fixierungen statt trans_kultureller Dynamisierungen
Marcus Termeer | 201

IV VOM CULTURAL ZUM NATURAL TURN?

Kulturen des Klimas zwischen Intensitätskontinuum und *tipping point*

Elisabeth Jütten | 219

Versuch über die Chimäre

Das menschliche Subjekt im Anthropozän als Mischwesen aus kantischer Vernunft und somatischer Determinante – zum Potential metaphorischer Beschreibungsfiguren
Eva Raimann | 235

»Forget transgender, get ready for transspecies«

Transspezieskonzeptionen – eine vergleichende Analyse
Christian Dölker | 245

Nachwort: Was kommt? Was bleibt?

Zur Zukunft der Trans_Konzepte
Dorothee Kimmich | 263

Autor_innen | 271

Vorwort: Zum Status der Trans_Konzepte

ARIANE RAU, STEPHANIE LAVORANO, CAROLIN MEHNERT

Transkulturalität, Transnationalität, Transgender, Transspecies – Innerhalb des letzten Jahrzehnts erleben die politischen und wissenschaftlichen Debatten um Theorien, die sich dem Präfix ›trans-‹¹ (lat. ›jenseits, über, über – hin‹) verpflichtet sehen, eine bemerkenswerte Konjunktur. Grundlegend verbindet sich mit diesen Konzepten die Vorstellung eines übergreifenden und umfassenden Diskurses, der für durchlässige Konturen plädiert. Analytisch ermöglichen die Theorien des ›trans‹ die konzeptuelle Erfassung von Phänomenen, die sich in einem Prozess des Werdens befinden und aus entgegengesetzten Strukturen, Logiken, Dynamiken und Funktionsweisen bestehen. ›Trans‹ verweist folglich nicht auf geschlossene Identitätsvorstellungen, sondern enthält fluide Grenzverläufe. Die damit verbundenen subversiven Vorstellungen finden sowohl verstärkt Gehör in gesamtgesellschaftlichen Kontexten als auch innerhalb wissenschaftlicher Disziplinen, die sich abseits einer Fortschreibung kanonischer Inhalte neu konzipieren.²

Doch trotz ihres vielversprechenden kritischen Potentials sehen sich Konzepte der kulturellen und territorialen Grenzüberschreitung zunehmend einer negativen Beurteilung ausgesetzt. Die Vermutung liegt nahe, dass ›trans‹ gesellschaftliche Ausschlussmechanismen in Form eines immanenten Kulturrassismus begünstigt, politisch-ökonomische Machtinteressen neuer und alter Eliten repräsentiert, den ethno- und eurozentrischen Blick nicht abstreifen kann und

-
- 1 Die Schreibweise von ›trans‹, die innerhalb der einzelnen Beiträge bevorzugt wurde, ist von den Herausgeber_innen bewusst nicht vereinheitlicht worden, um auch programmatisch der offenen Sichtweise dieses Konzeptes gerecht zu werden.
 - 2 Diese Tendenz zeigt sich nicht nur innerhalb der einzelnen Disziplinen, sondern vor allem im transdisziplinären Verlauf und führt zu einer zunehmenden ›Transifizierung der Wissenschaften‹ (vgl. Hühn et al. 2010: 12).

eine neoliberale Wirtschaftspolitik fördert. Diese Sichtweise will der vorliegende Band zum Ausgangspunkt nehmen, um nach der Leistungsfähigkeit, aber auch nach den *Grenzen der Überschreitung* in Konzepten des ›trans‹ zu fragen.

An welchen normativen Grenzen zerbrechen Trans_Konzepte und in welchen Bereichen spielen sie eine Rolle? Erfüllen sie ihre subversive Bestimmung oder verkommen sie zu einem elitären Projekt und einem Leitbild globalisierter Gesellschaften? Und wo dienen sie wiederum als Räume für neue Wege der Interaktion? Der Fokus bei der Auseinandersetzung mit Trans_Konzepten liegt dabei sowohl auf der konzeptuellen Verfassung von diesen selbst, als auch auf den Wechselbeziehungen mit konservativen Kultur- und Identitätsmodellen im öffentlichen Raum.

I KULTUR IM TRANSIT: TRANSKULTURALITÄT

Im Zeitalter umfassender Globalisierung und Migration ist vor allem die innere Differenzierung und Komplexität von Kulturen zunehmend ins Blickfeld gerückt. Das Konzept der ›Transkulturalität‹ reagiert auf diese Entwicklung. Das transkulturelle Verflechtungsmodell steht den Modellen der Inter-³ und Multikulturalität⁴ gegenüber, welche Kulturen als homogene Entitäten betrachten. Obwohl dem interkulturellen Dialog in kulturpolitischen Sphären nach wie vor ein zentraler Stellenwert eingeräumt wird, ist das Modell der transkulturellen Gesellschaft im akademischen Diskurs als ein Ausweg aus der Misere kultur-begrifflicher Dichotomie gefeiert worden.

Wenngleich die kulturtheoretische Virulenz der Konzepte des ›trans‹ immer wieder hervorgehoben wird, liegt ihr historisches Wachstum und ihre kulturelle Prägung oftmals im Dunkeln. Dieses Defizit soll nachfolgend durch eine differenzierte Historisierung und Begrenzung des Transkulturalitäts-Begriffs beseitigt werden: Denn bereits 1940 prägt der kubanische Anthropologe Fernando Ortiz

3 ›Inter-‹ (lat. ›zwischen-‹) steht im klaren Kontrast zu ›Trans-‹ und suggeriert eine Interaktion unterschiedlicher Kulturen, die sich in einer ›Zwischenkultur‹ formieren. Der interkulturelle Dialog scheitert jedoch, wie Leslie A. Adelson 2001 in ihrem *Manifest gegen das Dazwischen* festhält, vor allem »im imaginativen Bereich sozialer Produktion, der häufig dazu dient, Kultur zu repräsentieren« (Adelson 2001: 127).

4 Der Abgesang auf die multikulturelle Koexistenz verschiedener Kulturen wurde nicht nur kulturpolitisch vorangetrieben. Die Frauenrechtlerin Seyran Ateş kritisierte 2007 in ihrem Buch *Multi-Kulti-Irrtum* insbesondere die linksliberalen ›Multikulti-Fanatiker‹, die gegenüber der sozialen Realität blind seien (vgl. Ateş 2007).

in seinem Werk *Contrapunto cubano del tabaco y azúcar* den Begriff der *transculturación*. Eine Beachtung dieses Modells erfolgt in den Literatur- und Kulturwissenschaften allerdings erst in den 1990er Jahren. Etabliert wird das Konzept dort insbesondere durch die Romanistin Mary Louise Pratt, die 1992 ihre expansionskritische Studie *Imperial Eyes: Traveling and Transculturation* vorstellt.

Der deutsche Philosoph Wolfgang Welsch schließlich erweitert das transkulturelle Modell zu einem philosophisch-theoretischen Konzept. In seinem 1992 veröffentlichten Aufsatz *Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen* verwendet Welsch bewusst nicht mehr den Begriff der ›Transkulturation‹ und löst das Modell von kolonialen Argumentationen, indem er den generellen Zustand postmoderner Gesellschaften als eine durch die Globalisierung radikal veränderte kulturelle Konstellation beschreibt. Denn ›Kultur‹ ist für Welsch eine »geographische oder nationale oder ethnische Extension« (Welsch 2012: 25) und nicht ein alleiniger Sammelbegriff kultureller Begegnungen.

›Transkulturalität‹ erfasst im Gegensatz zur ›Transkulturation‹ die Pluralität von Weltbildern, grenzt sich bewusst von einem Nullpunkt zwischen ›eigenen‹ und ›fremden‹ Einzelkulturen ab und stellt die vermeintlich kollektiven Unterschiede zur Disposition. Dieses Modell hat in der Abschaffung kultureller Ethnisierung sicherlich seine Vorzüge, denn es ist nicht von der Hand zu weisen, dass durch die globale Vernetzung eine Öffnung der systematischen gesellschaftlichen Wertehorizonte stattgefunden hat.⁵ Im Hinblick auf postmoderne Leitbegriffe der Ökonomie und Politik wurden hybride und diversitäre Entwürfe etabliert, die eine individuelle Partizipation im kollektiven Handlungsspielraum ermöglichen sollten und einen Paradigmenwechsel in der kulturwissenschaftlichen Forschung einleiteten.

Doch seit Samuel P. Huntingtons *Clash of Civilisations* (1995) existiert noch eine weitere Sichtweise auf ›Kultur‹ und ihre Funktionen: Denn als separatistisches Deutungsmuster wird ›Kultur‹ im Huntington'schen Sinne als Kampfbegriff instrumentalisiert und mit zahlreichen Bedeutungen aufgeladen, die einen *clash* evozieren. Das gesellschaftliche Handeln findet unter der Folie

5 Hinsichtlich der Migrationsprozesse ließe sich dann die Abkehr von einer leidvollen Existenz von Einwander_innen hin zu einer positiven kosmopoliten Bewegung nicht mehr leugnen, die Nora Rätzhel hoffnungsvoll beschwört: »We have the exotic cuisine [...] everywhere and [...] increasing numbers of people are not living in the places where they were born. Even if they are, they keep travelling all over the world.« (Rätzhel 2002: 21)

der ›kulturellen‹ Merkmale statt und ignoriert eine Deutung von ›Kultur‹ im Zeichen sozial organisierter und wandelbarer Deutungsmuster.

Dass es sich hierbei keineswegs um imaginierte, sondern reale Problemlagen handelt, zeigt sich anhand der politisch-instrumentellen Strategie des Kulturalismus. Wird stellvertretend der Zusammenschluss von ›trans‹ und ›Kulturalismus‹⁶ betrachtet, stehen transkulturelle Entwürfe nicht nur in einem Spannungsfeld zu starren Identitätskonzepten, sondern müssen sich auch hinsichtlich potentieller, inhärenter Machtstrukturen befragen lassen. So äußerte der Ethnologe Wolfgang Kaschuba 1995 seine Bedenken bezüglich einer eindimensionalen kulturalistischen Deutung gesellschaftlicher Dynamiken.

Kultur verdränge das Soziale aus den Diskursen, indem die öffentliche Debatte über gesellschaftliche Prozesse nunmehr »in terms of culture« stattfindet (Kaschuba 1995: 14). In den scheinbar unsicheren Verhältnissen sich beschleunigender Kommunikation und erhöhter Mobilität sind kulturelle Reduzierungen willkommen: Sie suggerieren Stabilität und vereinfachen den Umgang mit dem vermeintlich ›Fremden‹. Das Ideal kultureller Überschreitung ist folglich mit einer diskursiven Strategie verknüpft, die Unterschiede herstellt. Dass die Fortsetzung dieser Kulturpraxis im öffentlichen Raum zwangsläufig zu einer kollektiven Identifikation aufruft ist wenig überraschend:

»Dann wird die Rückkehr zu Identitätskodes versucht, die einerseits ›inklusive‹ Charakter haben, da sie strikte Abgrenzungen nach außen und dem ›Fremden‹ gegenüber einfordern, und die zum anderen ›exklusiv‹ wirken, weil sie nur ein Zugehörigkeitsbekenntnis gestatten – sei es ein nationales, ethnisches oder religiöses.« (Kaschuba 1995: 27, Herv.i.O.)

Nun ist es allseits bekannt, dass solche Ausschlussmechanismen in der symbolisch zugespitzten Dichotomie von Eigen- und Fremdbildern prekär sind. Ob in der allgegenwärtigen ›Flüchtlingsdebatte‹, im aufsteigenden europäischen Rechtspopulismus, in der Beschwörung des sogenannten ›Gender-Wahns‹, in der Suche nach einem heteronormativen Familienbild oder im Krieg gegen den Terror: an kulturalistischen Stereotypen und Feindbildern scheint es in den aktuellen Gesellschaftsdiskursen nicht zu mangeln. Die Abgrenzung von Werten, Symbolen und Bedeutungen zur Legitimation sozialen und politischen Handelns ist ebenfalls in den Trans_Konzepten ubiquitär verbreitet. Da ausgerechnet aus

6 Geprägt wurde dieser Begriff in den 1960er und 1970er Jahren innerhalb der Diskussion der *cultural studies* um den Stellenwert der ›Kultur‹ als Paradigma, das die bisherigen politischen und ökonomischen Strukturen ablöste.

dem Modell der Transkulturalität das Präfix ›trans-‹ als Leitbild in spätere Konzepte hineinwirkt, treten eben nicht nur in transkulturellen, sondern auch in transgeschlechtlichen, transsozialen und transnationalen Räumen kulturelle Deutungsmuster auf. Eine Beseitigung des ›Kulturellen‹ in den Trans_Konzepten hat (noch nicht) stattgefunden und bekräftigt den Verdacht, dass ökonomische, soziale und politische Verhältnisse im Lob der Überschreitung oftmals ausgeklammert, wenn nicht sogar durchweg ignoriert werden. Sind grenzüberschreitende Paradigmen des ›trans‹ also aufgrund ihres kulturalistischen Gehalts zum Scheitern verurteilt?

Eine Auflösung dieser Problematik ist schwierig und kann an dieser Stelle nicht erprobt werden. Ausdrücklich erwähnt sei jedoch, dass Transkulturalität zwar einer immanenten Logik der Kulturalisierung und Essentialisierung folgt, dass Kultur aber stets auch als Zirkulation von Bedeutungen zu verstehen ist. Neue semantische Geflechte verweisen im Präfix ›trans-‹ auf historische und humane Verhandlungshorizonte, die mithilfe des Kulturbegriffs lediglich veranschaulicht werden. Sie tragen dazu bei, die alltäglichen Lebensbereiche kulturell zu deuten.

Wird Transkulturalität als ein kommunikatives Netzwerk verstanden, das sprachpolitische Hierarchien überwindet, deutet sich eine positive Wendung an. Denn die Form des transkulturellen Austausches ist nicht mehr an zwei gegenüberstehende Parteien gebunden, sondern betont ebenso die Positionswechsel und Dynamiken der Dialogpartner. Durch einen souveränen Umgang mit Trans_Konzepten könnte die kulturelle Hegemonie gleichsam überwunden und auf diese Weise ein neuer Weg der Kommunikation eröffnet werden. Es ist insbesondere die Literatur, die in ihrer kritischen Funktion diesen Transfer narrativer Muster von Kulturkonzepten und ihrer Kritik bereitstellt: Sie tritt als Beobachterin der transkulturellen Kommunikation auf und zeigt imaginäre Räume der Verhandlung auf.

II LITERATUR IM TRANSIT: DIE ›NEUE WELTLITERATUR‹

Die transkulturellen Perspektivierungen entfesseln nicht nur in der Kulturforschung, sondern auch in der Literaturforschung einige Kontroversen. Bildet die Transkulturalität den ersten Schritt einer Bewegung des ›trans‹ ab, so sind es die Umwälzungen innerhalb der Sprach- und Literaturwissenschaften, die eine Ausweitung der Trans_Konzepte überhaupt erst ermöglichen. Gayatri Chakravorty Spivak sieht in der 2003 erschienenen Einleitung zu ihrem Werk *Death of a Discipin* vor allem die vergleichenden Literaturwissenschaften im Zugzwang

einer revolutionären Erneuerung ihres Fachs. Die Grenzüberschreitungen (»Crossing Borders«) sieht sie in der Politisierung der Disziplinen ermöglicht, die für eine reale Transdisziplinarität unausweichlich sind. Das größte Problem für die eingeschränkte Durchlässigkeit der globalen Kultur sieht sie in dem Mangel an Kommunikation innerhalb und zwischen der enormen Heterogenität »subalterner« Kulturen (Spivak 2003: 16). Als Theoretikerin des Postkolonialismus vergisst Spivak ebenso wenig, die »idea of shifting demographic frontiers« (Spivak 2003:18) dem postmodernen Globalisierungsdiskurs zuzuschreiben und diesen unter Berücksichtigung räumlicher Dynamik zu betrachten.

Die literarischen Umwälzungen allerdings allein auf eine Neuausrichtung der Philologien zu beschränken, wäre zu kurzsichtig. Sie sind, so konstatiert Ottmar Ette, »Literaturen ohne festen Wohnsitz, die sich Versuchen eindeutiger (Re-)territorialisierung entziehen« (Ette 2002: 10).⁷ Ette verweist zudem auf die Virulenz eines außereuropäischen literarischen Blicks, der für die europäische Literatur vonnöten ist. Somit öffnet sich der literarische Raum und entwirft neue Kartierungen des Kulturellen, welche die paradoxe Situation einfangen, dass mit der Ausbreitung territorialer Räume die Welt vermeintlich immer kleiner erscheint, gleichzeitig jedoch kosmopolitische Ideen transportiert werden.

Elke Sturm-Trigonakis beschreibt diese literarischen Phänomene abseits eindeutiger nationalstaatlicher Grenzziehungen als »Neue Weltliteratur« (vgl. Elke Sturm-Trigonakis 2007) und befasst sich vor allem mit der Polyglossie aktueller Literaturen und der Systematisierung verschiedenster literarischer Strömungen. Im Kontrast zu der frühen Migrationsliteratur der 1970er bis 1990er Jahre rekurriert die »Neue Weltliteratur« nicht auf Diaspora- und Exilnarrative und damit einhergehend auf Vorstellungen homogener kultureller Identitäten. Die neue Prosa beschreibt den literarischen Wandel, der innerhalb globalisierter Gesellschaften an Bedeutung zunimmt: Sie ist genuin transkulturell und bietet eine diskursive Verhandlung von Migration jenseits einer Dichotomie kultureller Zugehörigkeiten an. Transkulturelle Individuationsprozesse stehen dem Einheitsprinzip kanonischer Texte innerhalb territorialer und nationalsprachlicher Räume gegenüber.

Überraschend ist, dass diese Strukturen nicht nur in ihrem Gelingen, sondern auch in ihrem Misslingen exemplifiziert werden. Ähnlich wie die Transkultur selbst scheint auch der weltliterarische Korpus zwischen autonomen »Potentialen« und re-essentialisierenden »Gefahren« zu oszillieren. Es sind dieselben

7 Neuere Forschungen wie die *trans area studies* untersuchen die weltweite Relationalität innerhalb der Literatur und wurden von Ottmar Ette als »transareale Beziehungen« (Ette 2012: 33) beschrieben.

Machtdisparitäten, die nicht nur reale, sondern auch fiktive Akteure an den Rand des Geschehens zwingen. Transkulturelle Literatur postuliert demzufolge ein Spannungsfeld zwischen grenzüberschreitender Figuration einerseits und exkludierenden Strukturen und Erfahrungen andererseits.

Innerhalb der Trans_Literatur zeichnet sich also eine ähnliche Struktur ab wie in der Trans_Kultur: Vermeintlich antiquierte Gesellschaftsformen, in der kollektive Identitäten in hierarchischen Machtverhältnissen agieren, werden durch transkulturelle Ordnungen abgelöst. Als ein Deutungsmuster der Globalisierung durchbrechen Trans_Konzepte eine binäre Logik zwischen Homogenisierung und Heterogenisierung und behaupten eine ökonomische, strukturelle, kulturelle und geographische Hybridisierung. Wie anhand der Beispiele innerhalb der ›Kultur im Transit‹ und ›Literatur im Transit‹ gezeigt wurde, stehen jedoch sowohl transkulturelle Bewegungen als auch die Weltliteratur im Schatten hierarchischer Verhältnisse. Sollte aufgrund des Kulturalismus, der ideologischen Funktionalität und der Ambivalenz der Modelle des ›trans‹ gänzlich auf Konzepte des Übergangs verzichtet werden?

III DAS DIKTUM DES ›TRANS‹

Grenzüberschreitende Phänomene werden häufig mit faktischen territorialen und symbolischen nationalen Räumen assoziiert. Dabei beschränkt sich ›trans‹ nicht auf physische Orte, Regionen oder Gebiete. Die vermehrte Beachtung von Trans_Modellen findet vor allem unter soziokulturellen Faktoren wie Klasse, Religion, Sexualität, Ethnizität und *race*, Alter und Geschlecht statt.

Das prominenteste Beispiel hierfür sind sicherlich die *gender studies*, im Zuge derer repressive Genderordnungen verstärkt im Kontext ökonomischer Machtverhältnisse betrachtet werden. Konzepte wie Transvestitismus, Transgender und Transsexualität reagieren auf die ungenügende Unterscheidung existierender Geschlechtsidentitäten und brechen die Dichotomie der männlichen und weiblichen Kategorien auf. Diese Geschlechterordnung dient sowohl dazu, Mechanismen zur Exklusion und Produktion spezifisch anderer zu entwickeln als auch Unterscheidungen zwischen wahrer und falscher, normaler und perverter Sexualität zu ziehen. Durch die Festlegung dieser Unterscheidungen wird der Bereich des Möglichen definiert und symbolische Gewalt ausgeübt, indem Individuen in ihrer Freiheit der Identitätswahl eingeschränkt und in den definierten Bereich verwiesen werden. Judith Butler sieht diese gewaltsame Ordnung von Geschlechterverhältnissen und deren Ausschlussmechanismen nicht allein in der gesellschaftlichen Norm verankert, sondern befasst sich mit der Manipulation

des ›Begehrens‹ selbst, das den individuellen Handlungsspielraum einengt und sogar bis zur Enthumanisierung des Abweichenden führt:

»Das bedeutet, dass das Begehren in dem Maß, wie es mit den sozialen Normen impliziert ist, mit der Machtfrage zusammenhängt und mit den Problemen verbunden ist, wer für das anerkenbar Menschliche in Frage kommt und wer nicht.« (Butler 2011: 11)

Werden die Probleme von Identitäten jenseits der geschlechtlichen und sexuellen Grenze betrachtet, ist festzustellen, dass transgeschlechtliche und transnationale Narrative zudem oft auf den Körper rekurrieren. Es scheint so als bräuchte das Subjekt eine statische Struktur, als wäre eine fluide Identität existentiell bedrohlich. Ist ein Ausweg aus der Problematik von Trans_Identitäten womöglich das Festhalten an einem gewissen statischen Minimum? Stellen Trans_Konzepte tatsächlich einen leistungsstarken Alternativentwurf dar oder gehen sie nicht vielmehr selbst in Essentialisierungen auf?

Mit Blick auf die eingangs skizzierte Kritik an den Konzepten des ›trans‹ ist zumindest die Sorge der erneuten Ethnisierung und Rassifizierung, die durch Trans_Konzepte produziert und tradiert werden, nicht völlig unberechtigt. Dies zeigt sich vor allem in dem Umstand, dass sich fluide gewordene Grenzen von nationalen und sozialen Räumen unter Rückgriff auf Traditionen und Neo-Rassismen wieder verfestigen: Der aufsteigende Rechtspopulismus in Europa, die Bewegungen des ›Arabischen Frühlings‹ sowie die andauernde Stigmatisierung von Muslim_innen werden immer wieder thematisiert und in verschiedenen medialen und sozialen Kanälen produziert. Die Antworten auf diese Lebenswirklichkeiten sind mentale und kulturelle Abschottung sowie ein Extremismus der unterschiedlichsten Prägung. Eine These des vorliegenden Bandes lautet daher, dass sich die Öffnung, Dynamisierung und reziproke Durchdringung der Kulturen in Form von Trans_Konzepten weiterhin immer nur im Spannungsfeld zu homogenen Kultur- und Identitätsvorstellungen denken lässt und eine Destruktion ideologischer Überzeugungen erschwert.

Entsprechend der Konzepte der Überschreitung im Präfix ›trans-‹ hat sich auch das Hybriditätsmodell etabliert. Dabei ist es fragwürdig, ob allein mit der Einsicht in den hybriden Charakter einer jeden Identität Probleme der Selbst- und Fremdwahrnehmung gelöst werden können. Das Werben für hybride Identität in Begriffen der Differenz, Kreativität und Mobilität übt zugleich eine ideologische Funktion aus, indem es nahelegt, dass sich der Entwurf des eigenen Selbst als hybrides Subjekt vollständig in der Macht der Individuen befände. Stellt sich die feierliche Befürwortung der Mobilität nicht als Ideologie heraus, wenn sie nicht gleichzeitig die faktische Ungleichheit hinsichtlich der Ausstat-

tung mit materiellen Ressourcen und des Zugangs zu den Bedingungen der Mobilität thematisiert? Ausführlich untersucht wird dieses Phänomen von dem Politikwissenschaftler Kien Nghi Ha unter dem Titel *Hype um Hybridität* (2005). Im öffentlichen und akademischen Diskurs, so betont Ha, drohen durch die ›Einverleibung‹ des Anderen historische Kontexte und politische Positionierungen verloren zu gehen, die für das kritische Potential des postkolonialen Diskurses wesentlich sind. Diese Kritik hängt stark mit den hegemonialen Triebkräften zusammen, die ein in sich schlüssiges Konzept instrumentalisieren und verwerfen. Im Rahmen des Spätkapitalismus kommt es zur Entthematizierung gesellschaftlicher Machtverhältnisse, die durch die Betonung der ästhetischen und konsumorientierten Aspekte kulturelle Hybridisierung ersetzt (vgl. Ha 2005). Ein toleranter und gleichberechtigter Dialog der Gesellschaften kann nur durch eine soziale, wirtschaftliche, politische und kulturelle Öffnung ermöglicht werden. Doch die Kehrseite der Trans_Konzepte ist nicht zu leugnen: Das politische und rassistische Kalkül führt immer wieder zu Ausgrenzungen und zu Gewaltausübungen. Kontinuierlich unterlagen sowohl der wissenschaftliche auch als der öffentliche Diskurs der Versuchung, Konzepte des ›trans‹ auf vielfältige Identitätskategorien zu übertragen.

Die Fokussierung auf ›trans‹ deutet nicht nur eine kulturalistische Haltung an, sondern verlagert die Diskriminierungen ökonomischer und körperlicher Couleur ins Unsichtbare. Konzepte, die sich dem Paradigma des ›trans‹ verpflichtet sehen, kennzeichnen sich nicht nur durch fluide Grenzverläufe, sondern ändern desgleichen den Konsens zwischen Medien, Politik und Wissenschaft. Stereotypisierungen, aber auch bewusst offene Konzepte wie die Transkulturalität und Hybridität werden schablonenhaft angewendet und führen dazu, dass sich das Diktum des ›trans‹ linear zu seinen durchlässigen Konturen wieder verfestigt. Müsste die eigentliche Fragestellung also nicht lauten: Umfassen Modelle der Überschreitung tatsächlich ein theoretisch und realpolitisch angemessenes Konzept, das eine Leistungsfähigkeit zur Minderung sozialer Ungleichheit besitzt?

IV DIE GRENZE DES GRENZENLOSEN

Ferner kann auch die Grenze selbst – das ›trans‹ – zu einer prekären Angelegenheit werden. Bereits in seiner 1963 verfassten Vorrede zur Überschreitung konstatiert Michel Foucault:

»Die Grenze und die Überschreitung verdanken einander die Dichte ihres Seins: Eine Grenze, die absolut nicht überquert werden könnte, wäre inexistent; umgekehrt wäre eine Überschreitung, die nur eine scheinbare oder schattenhafte Grenze durchbrechen würde, nichtig. Doch existiert die Grenze überhaupt ohne die Geste, die sie stolz durchquert und leugnet?« (Foucault 2001 [1963]: 325)

Diese Geste, die Überschreitung bildet das Leitprinzip des ›trans‹. Doch neben ihrer Fluidität und Hybridität implizieren Grenzüberschreitungen auch die Grenze selbst, die sich mithilfe einer imaginären Linie zu einem distinktiven Modus verschärft. Obgleich Trans_Modelle die Grenze hinter sich lassen, durchqueren oder liquidieren und einen grenzenlosen Raum entwerfen, ist die In- und Exklusion allgegenwärtig. Selbst wenn sich die Trans_Konzepte anschließend wieder kontaktieren und durchdringen, so grenzen sie sich vorerst voneinander ab. Modelle des ›trans‹ bergen dem folgend bereits systematisch die Gefahr der Errichtung von Grenzen in sich – selbst wenn diese im Anschluss konterkariert werden. Sie rekurrieren in diesem Zuge auf einen Wesenskern, einen Essentialismus, der sich letztendlich auf die individuelle Zugehörigkeit des Einzelnen auswirkt. Es entstehen Fremd- und Selbstkonstitutionen, die in kulturellen Rollen Form annehmen.

Die Auflösung der Grenzen ist folglich nur dann wirksam, wenn sie keine distinktiven Definitionen bemüht. Mit anderen Worten: Grenzen sind nicht starr, impermeabel und unbeweglich, sie sind prozessual, transitorisch und performativ. Die kulturtheoretischen Systematisierungsversuche des ›trans‹ schlagen fehl, sofern sie nicht mit der sozialen Realität Schritt halten können und erneut Unterschiede zwischen heterogenen Gebilden einführen. Theorien der Überschreitung stoßen konzeptuell selbst an die ›Grenze des Grenzenlosen‹, wenn sie ihre eigene Performativität ignorieren: Sie stoßen an die *Grenzen der Überschreitung*.

V GRENZEN DER ÜBERSCHREITUNG: DIE BEITRÄGE

Diesen Überlegungen folgend gliedert sich der Band in vier Kapitel, die sich mit den unterschiedlichen konzeptuellen Kontexten und methodischen Anwendungsfeldern des ›trans‹ beschäftigen. Immer nehmen die hier versammelten Beiträge eine kritische Perspektive auf die Trans_Konzepte ein, sowohl in Hinblick auf ihr Potential als Methoden als auch was in ihnen implizierte Aussagen über Identitätsvorstellungen und deren Essentialisierung oder gar Naturalisierung betrifft.

Eröffnet wird der Band vom Kapitel *Poetische Strategien des Trans*, das sich der Konjunktur von Trans_Konzepten in der Literaturwissenschaft widmet. Ist

Literatur als Medium für eine genuin überschreitende und verunsichernde Verhandlung von Identitätskategorien prädestiniert, so fragen die Beiträge nach dem Potential und den Grenzen eines dem ›trans‹ verpflichteten poetologischen Instrumentariums. Katrin Gebhardt-Fuchs konfrontiert in *Transkulturelle Identität oder Mimikry im postkolonialen Roman. ›Der Weltensammler‹ von Ilja Trojanow* das Konzept der Transkulturalität mit den Theoremen des Postkolonialismus. Ihr Aufsatz sieht sich dabei der Frage verpflichtet, inwiefern Transkulturalität auch machtpolitischen Aspekten der Migrationsnarrative gerecht zu werden vermag oder ob Trans_Konzepte in dieser Hinsicht hinter den postkolonialen Beschreibungsmitteln zurückbleiben.

Auch Diana Hitzke verhandelt Trans_Konzepte im Kontext von Migrationsnarrativen und stellt dabei den Begriff der Übersetzung, der Translation ins Zentrum. In ihrem Aufsatz *Übersetzung als Transkonzept? Olga Grjasnowas ›Der Russe ist einer, der Birken liebt‹* wird Übersetzung nicht als eine sprachliche, sondern auch kulturelle Figur der Adaption, Überschreitung und Übertragung diskutiert. Katarzyna Lukas verfolgt in *Zum kulturkritischen Potential der ›transkulturellen Literatur‹. Transtextuelles und transmediales Fortschreiben der ›klassischen Moderne‹* den Eintritt des ›trans‹ in die literaturwissenschaftliche Methodik und verhandelt das von Transtextualität, Transmedialität und Transkulturalität ausgehende Innovationspotential. Den Abschluss bildet Edgar Platen mit einer Betrachtung des Motivs des Fließens in Nina Burtons *Flodernas bok*. Der Aufsatz *Transkulturelles Fließen und die Kulturgeschichtsschreibung. Nina Burtons ›Flodernas bok‹ (›Buch der Flüsse‹) im Kontext anderer ›Flussbiographien‹* fragt dabei, wie über das Naturmotiv des Flusses und des Fließens Zeit, Geschichtlichkeit und Kultur räumlich inszeniert werden.

Die beiden folgenden Kapitel *Jenseits der Normativität: Trans und Gender* und *Kulturelle Verfestigungen: Trans und Race* setzen sich mit der unter dem Stichwort ›trans‹ stattfindenden Verhandlung und Konterkarierung von marginalisierten Identitäten auseinander. Das der Diskussion um die Gendernormen gewidmete Kapitel verhandelt ›trans‹ als eine Überschreitung geschlechtlicher Identitätsgrenzen. In dieser Hinsicht analysieren die Beiträge dieses Kapitels literarische Figuren des Wechsels zwischen weiblichen und männlichen Codierungen. Ina Linge geht in ihrem Aufsatz *Körper, Name, Geschlecht: ›Trans-Invititur‹ in Erich Amborns ›Und dennoch ja zum Leben‹* dem performativen Genderwechsel zu Beginn des 20. Jahrhunderts nach. In *Doppelgänger und Transvestiten. Zu einer Re-Lektüre von Ovids ›Narcissus et Echo‹* liest Tamara Madeline Fröhler den antiken Narziss-Mythos als eine Narrativierung geschlechtlicher Metamorphosen. Magdalena Hirschberger geht abschließend in ihrem Aufsatz *Herkunftsmythen und Erinnerung. Transmemory in Stephan*

Wackwitz' ›Ein unsichtbares Land‹ und W.G. Sebalds ›Austerlitz‹ Interdependenzen von Familien- und Erinnerungsnarrativen infolge des Nationalsozialismus nach. Dabei wird die Figur des *transmemory* nicht nur im Spannungsfeld zur geschlechtlichen Codierung von Erinnerung, sondern auch zur Frage ›Wie von Auschwitz erzählen?‹ verhandelt.

Stellt Rassismus als eine Verfestigung eine Essentialisierung von Kultur immer bereits das Negativ der Transkulturalität dar, so diskutieren die Autor_innen im dritten Kapitel Wechselwirkungen und Interdependenzen zwischen Transkulturalität und rassistischen Diskursen. Stephanie Lavorano spürt dabei dem Verhältnis von Transkulturalität und Rassismus nach. Der Aufsatz *Transkultureller Rassismus. Zum Diversitätsbegriff bei Wolfgang Welsch und Immanuel Kant* nimmt die von Wolfgang Welsch aufgerufene Dichotomie von Rassismus und Transkulturalität zum Ausgangspunkt, um dieses kontradiktorische Verhältnis zu hinterfragen. Immer ist bei der Auseinandersetzung von Transkulturalität und Rassismus eine der Leitfragen, ob und wenn ja in welcher Weise ein vermeintlich kulturelles Sprechen sich als ethnische Konzeption enttarnt.

Auch Carolin Mehnert ist von einer Kritik am Terminus ›Kultur‹ geleitet, wenn sie in ihrem Aufsatz *Rassismus in gegenwärtiger (populär-)wissenschaftlicher Theorie – Samuel Huntingtons rassistischer Kampf der Kulturen* die Huntington'schen ›Kulturkreise‹ als Kernelemente eines kulturellen Rassismus ausweist; ein Rassismus, der entgegen seiner kulturellen Argumentation zugleich biologische und geographische Diskurse vereinnahmt und sich in ihnen naturalisiert. In »*Guilty of Being White?*« *Die (Un-)Möglichkeit anti-rassistischer weißer Subjektformationen im amerikanischen Hardcore Punk der 1980er Jahre* zeigt Robert A. Winkler wie sich in der Forderung nach *colorblindness* der rigorose Anspruch weißer Subjektivität verbirgt und dabei die ›weiße‹ Perspektive zugleich als einen ›blinden Fleck‹ auch der Transkulturalitätsdebatte enttarnt. Marcus Termeer geht der Fragestellung schließlich anhand des Begriffs der ›fremden Wurzeln‹ nach. Sein Aufsatz ›*Fremde Wurzeln: Metaphorische Fixierungen statt trans_kultureller Dynamisierungen* zeigt dabei, dass es sich bei dieser vermeintlich harmlosen Redewendung um eine Entlehnung der Blut-und-Boden-Ideologie handelt.

Im abschließenden Kapitel *Vom Cultural zum Natural Turn?* wird der Frage nachgegangen, inwiefern sich hinter der ›Fluidität von Kultur‹ nicht der Rückgang auf naturalisierte Denkmuster verbirgt. Die Aufsätze in diesem Kapitel eint somit ein kritischer Blick auf unterschiedliche gegenwärtige Inszenierungsmodi des großen abendländischen Dualismus von Natur und Kultur. Elisabeth Jütten fragt in *Kulturen des Klimas zwischen Intensitätskontinuum und tipping point* nach den divergenten Grenzerfahrungen der Klimakrise sowie des Kriegstouris-

mus und den damit verbundenen Erlebnisbereichen der Natur/Kultur-Grenze. Eva Raimann zeichnet in *Versuch über die Chimäre. Das menschliche Subjekt im Anthropozän als Mischwesen aus kantischer Vernunft und somatischer Determinante – zum Potential metaphorischer Beschreibungsfiguren* das im Anthropozän zugespitzte Natur/Kultur-Verhältnis mit der Figur der Chimäre in Abgrenzung zum Hybriden nach. Den Abschluss bildet der Beitrag »Forget transgender, get ready for transspecies« *Transspezieskonzeptionen – eine vergleichende Analyse*. Anhand unterschiedlicher Transspezies-Phänomene und der ihnen immanenten Identitätswürfen diskutiert Christian Dölker die philosophischen Implikationen, die bei einer Überschreitung der Mensch/Tier-Grenze aufkommen können.

Dorothee Kimmich wagt abschließend in ihrem Nachwort *Was kommt? Was bleibt? Zur Zukunft der Trans_Konzepte* einen prognostischen Blick auf das Paradigma der ›Ähnlichkeit‹ und die Fuzzy Systems, die leistungsstarke Alternativen zu Konzepten des ›trans‹ bereitstellen.

Die im vorliegenden Band versammelten Beiträge sind aus den Tagungen *trans_it – Trans-Identitäten und Diversity* sowie *Grenzen der Trans_Konzepte – Zur Leistungsfähigkeit subversiver Identitätsvorstellungen*, die im Januar 2014 und April 2015 an der Universität Tübingen vom Arbeitskreis *trans_it* ausgerichtet wurden, hervorgegangen. Unser Dank gilt in erster Linie den Autor_innen dieses Bandes sowie den Teilnehmer_innen beider Tagungen. Erst durch ihre Beteiligungen und den anregenden Austausch mit ihnen, konnte die ›Arbeit an den Trans_Konzepten‹ die notwendige Schärfe gewinnen. Besonders danken möchten wir jenen Mitgliedern des Arbeitskreises, die an der Verwirklichung der letzten Tagung im Jahr 2015 maßgeblich beteiligt waren, namentlich Georgia Betz, Emek Cerit, Tamara Fröhler, Lukas Häberle, Tabea Hecht, Magdalena Hirschberger, Amira Möding, Vera Raschke, Banu Sahin, Anna Schweizer und Selcuk Tasyakan sowie Constantin Mauf, der den ersten Entwurf einer Tagungspublikation gestaltet hat.

Unser besonderer und persönlicher Dank für die vielfältige Unterstützung nicht nur bei der Entstehung dieses Bandes, sondern der gesamten Arbeit des Arbeitskreises *trans_it*, gilt Franziska Bergmann, Özkan Ezli, Monique Scheer, Jürgen Wertheimer und Safiye Yildiz. Ein besonderer und persönlicher Dank gilt Dorothee Kimmich, die diesen Tagungsband und seine Herausgeberinnen auf vielfältige Weise unterstützt hat und ihnen stets beratend zur Seite stand. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung des Arbeitskreises *trans_it* versteht sich nicht als das Projekt Einzelner, sondern basiert auf den Interessen, Ideen und

dem Engagement aller beteiligten Forscher_innen. In dieser Hinsicht versammelt der vorliegende Band die Ergebnisse der Arbeit der letzten Jahre.

Für die finanzielle Unterstützung, welche sowohl die Tagung als auch die Publikation erst ermöglichte, danken wir der Vereinigung der Freunde der Universität Tübingen (Universitätsbund) e.V. sowie dem Studierendenrat der Universität Tübingen.

LITERATUR

- Adelson, Leslie (2015 [2001]): »Against Between. Ein Manifest gegen das Dazwischen«, in: Andreas Langenohl/Ralph Poole/Manfred Weinberg (2015), *Transkulturalität*, Bielefeld: transcript, S. 125-138.
- Allolio-Näcke, Lars/Kalscheuer, Britta/Manzeschke, Arne (Hg.) (2005): *Differenzen anders denken. Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Butler, Judith (2011): *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ette, Ottmar (2001): *Literatur in Bewegung. Raum und Dynamik grenzüberschreitenden Schreibens in Europa und Amerika*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Ette, Ottmar (2012): *TransArea. Eine literarische Globalisierungsgeschichte*, Berlin: De Gruyter.
- Foucault, Michel (2001): »Vorrede zur Überschreitung«, in: Ders., *Schriften in vier Bänden, Dits et Écrits*, Bd. 1 [1954-1969], Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 320-342.
- Ha, Kien Nghi (2005): *Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus*, Bielefeld: transcript.
- Herder, Johann Gottfried (1966; [1784-1791]): *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Darmstadt: Melzer.
- Hühn, Melanie/Lerp, Dörte/Petzold, Knut/Stock, Miriam (Hg.) (2010): *Transkulturalität, Transnationalität, Transstaatlichkeit, Translokalität. Theoretische und empirische Begriffsbestimmungen*, Münster: Lit.
- Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma (Hg.) (2012): *Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität*, Bielefeld: transcript.
- Ortiz, Fernando (1973 [1940]): »Contrapunto cubano del tabaco y azúcar. [dt. Tabak und Zucker. Ein kubanischer Disput (Auszug)]«, in: Lars Allolio-Näcke/Britta Kalscheuer/Arne Manzeschke (Hg.) (2005), *Differenzen anders denken*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 293-314.

- Pratt, Mary Louise (1992): *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*, London: Routledge.
- Räthzel, Nora (2002): »Development in Theories of Racism«, in: Evans Foundation (Hg.), *Europe's New Racism. Causes, Manifestations and Solutions*, New York: Berghahn Books, S. 3-26.
- Spivak, Gayatri Chakrovorty (2003): »Crossing borders«, in: Dies., *Death of a Discipline*, New York: Columbia University Press, S. 1-23.
- Sturm-Trigonakis, Elke (2007): *Global playing in der Literatur: Ein Versuch über die neue Weltliteratur*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Welsch, Wolfgang (1992): »Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen«, in: *Information Philosophie München* 2/1992, S. 5-20.
- Welsch, Wolfgang (2011): »Transkulturalität – neue und alte Gemeinsamkeiten«, in: Ders., *Immer nur der Mensch? Entwürfe zu einer anderen Anthropologie*, Berlin: Akademie Verlag, S. 294-322.

I POETISCHE STRATEGIEN DES TRANS

Transkulturelle Identität oder Mimikry im postkolonialen Roman

Der Weltensammler von Ilija Trojanow

KATRIN GEBHARDT-FUCHS

»Sie hatten ausgiebig vermessen und waren sich nun sicher, welche Worte Indien gerecht wurden. Das Klima fatal, die Bediensteten: beschränkt, die Straßen skeptisch, und die indischen Frauen: alles zugleich, weswegen diese, [...] unbedingt zu meiden sind. [...] Am besten, Sie halten sich von allem Fremden fern.«
(TROJANOW 2012: 25)

Mit diesen Worten empfängt in Ilija Trojanows postkolonialem Roman *Der Weltensammler* eine britische Dame Richard Francis Burton in Indien. Ganz anders als der wohlgemeinte Rat dieser Dame es vorsieht, hält sich Burton nicht fern vom Fremden, sondern taucht ein in das ihm Unvertraute und Unbekannte. Er lernt verschiedene Sprachen, übt sich in religiösen Ritualen, studiert die indische Liebeskunst und fügt sich geradezu nahtlos in die Lebensgewohnheiten und Verhaltensweisen außereuropäischer Kulturen ein. Das klingt zunächst nach einem vorbildhaft gelungenem Integrationsversuch in fremde Lebenswelten, wie er in Zeiten der Globalisierung erstrebenswert erscheint. Aber kann man sich wirklich vollständig in fremden Kulturen assimilieren oder erfährt man Grenzen der eigenen Existenz und damit der Identitätswahrnehmung des Selbst, wenn man im Eigenen mit Fremdem oder Vergessenem und Verdrängtem konfrontiert wird? Der Ausgangspunkt des Beitrags ist die Frage nach der Leistungsfähigkeit von Trans_konzepten im Kontext eines postkolonialen Identitätsdiskurses, der im Roman *Der Weltensammler* von Ilija Trojanow diskutiert wird.

I VORBEMERKUNG

Im Rahmen der postkolonialen Literaturtheorie gibt es zwei Annahmen, die ich meinen Überlegungen über den *Weltensammler* von Trojanow zugrunde lege: Zum einen geht beispielsweise der Literaturwissenschaftler Michael Hofmann davon aus, dass das Betonen der Unterschiedlichkeit zwischen europäischen und außereuropäischen Kulturen kulturelle Unterschiede zementiere, und damit eine ›Essentialisierung des Anderen‹ evoziert werde. Zum anderen werde im Hinblick auf die *Anerkennung der Gleichwertigkeit* von unterschiedlichen Kulturen eine liberalisierende eurozentrische Assimilation des Fremden vermutet (vgl. Hofmann 2014: 5f, Herv. K.G-F.). Zu fragen ist, ob diese beiden Tendenzen – Essentialisierung des Anderen und eurozentrische Assimilation des Fremden – im Roman *Der Weltensammler* erkennbar sind oder ob nicht eher eine Kulturentwicklung reflektiert wird, die Trojanow selbst als eine ›ewige Hybridisierung‹ bezeichnet (*Der Tagespiegel* 2007), in Anbetracht dessen, dass im geschichtlichen Prozess stets unterschiedliche kulturelle Elemente zusammenkommen und sich vermeintlich vermischen, folgt man der anfänglichen These, dass eine vollständige Assimilierung in anderen Kulturen fragwürdig ist.

›Hybridisierung‹ ist ein Begriff aus der postkolonialen Literaturtheorie und wurde von dem indischen Literaturwissenschaftler Homi K. Bhabha entwickelt. Seine Konzepte ›Hybridität‹, ›Mimikry‹ und ›Dritter Raum‹ sind fundamental, um postkoloniale Konstellationen in literarischen Texten aufzuspüren. Der Schwerpunkt von Bhabhas Forschung wird vor allem »in Fragen von Identitätsformationen und Identitäts-konstruktionen innerhalb des kolonialen Diskurses [gesehen], die er entlang des Begriffskomplexes der Hybridität theoretisiert.« (Babka et al. 2012: 6) Im ›Dritten Raum‹, den er als Aushandlungsraum definiert, wird durch Übersetzung und Aushandlung von Bedeutungen und Werten zwischen eigener und fremder Identitätsvorstellung ›Hybridität‹ erzeugt. Allerdings ist eine Strategie erforderlich, die Bhabha als ›Mimikry‹ bezeichnet, um »Kultur und Sprache von innen her zu transformieren.« (Bronfen et al. 1997: 13) ›Mimikry‹ meint eine scheinbare Nachahmung und Spiegelung des Anderen, allerdings nicht im Sinne einer Assimilation als perfekte Nachahmung.¹ Vielmehr imitieren die Kolonisierten »durch Kopie und Wiederholung performativ die Kultur der Kolonisierenden«, die von ihnen eine »absolute Anpassung durch die Internalisierung ihrer Normen fordern.« (Bonz/Struve 2011: 141)

1 Zu verweisen ist hier auf die bedeutendste Publikation von Homi K. Bhabha *Die Verortung der Kultur* (2000) [Original: *The location of culture* (1994)].

›Transkulturalität‹ hingegen impliziert, dass unser Alltag von Mischungen und Durchdringungen gekennzeichnet ist, die nicht über die traditionellen Kulturgrenzen hinaus, sondern quer durch die Kulturen hindurchgehen (vgl. Welsch 2010: 41). Entgegen dem Verständnis von Kultur als Kugeln im Anschluss an Gottfried Herder argumentiert Wolfgang Welsch, dass Kulturen durch »Verflechtungen und Gemeinsamkeiten« gekennzeichnet sind, so sollte das »neue Leitbild« von Kultur »nicht das von Kugeln [sein], sondern das von Geflechten [...]« (Welsch 2010: 41) Kann das Konzept der ›Transkulturalität‹, das »versucht«, der durch »Globalisierung« und »Hybridisierung geprägten Wirklichkeit« zu entsprechen (Kimmich/Schahadat 2012: 16) auch im Kontext von Postkolonialismus bestehen oder stößt es hier an Grenzen? Trojanow wollte, wie er im Rahmen seiner Tübinger Poetikvorlesungen im Jahr 2007 hervorhebt, »einen Roman über interkulturelle Begegnungen schreiben«, einen Roman, der die Frage aufwirft, ob und wie sich überhaupt »eine vielfältige, vielseitige Identität in einer Welt von Dichotomien« konstituiert und aufrecht erhalten werden kann (Trojanow 2008: 69f). Diesen infrage gestellten Identitätsdiskurs gilt es anhand der literarischen Selbstdarstellung und -inszenierung der historischen fiktionalen Hauptfigur Richard Francis Burton im Roman *Der Weltensammler* zu rekonstruieren und zu diskutieren.

II DIE HISTORISCHE FIGUR RICHARD FRANCIS BURTON

Sir Richard Francis Burton war ein englischer Kolonialoffizier, der im 19. Jahrhundert als erster Europäer in das Innere Ostafrikas vorgedrungen ist. Der arabisch gekleidete Mann mit den wilden Gesichtszügen, so charakterisiert ihn Trojanow und so stellt sich Burton auch selbst dar, war Brite (vgl. Trojanow 2008: 70). Er soll mehr als 22 Sprachen beherrscht haben und unternahm zu Beginn der 1850er Jahre als indischer Muslim verkleidet eine Pilgerreise nach Mekka und Medina, worüber Aufzeichnungen existieren. Mit John Speke machte er sich 1857 auf die Suche nach den Nilquellen. In den 1870er Jahren wurde Burton Konsul zuletzt in Triest, wo er unter anderem eine Übersetzung des Kamasutra ins Englische vornahm. Außerdem soll er im Dienste des *British Empire* als Spion »unter dem Schutz seiner Rollenidentität« als Mirza Abdhullah »unbehelligt Zugang in die innersten privaten Zirkel der islamischen Gesellschaft des Sindh« (Hofmann 2011: 14) erlangt haben.

Aus diesen autobiographischen Angaben Burtons hat Trojanow seinen Roman *Der Weltensammler* als fiktionale Erzählung konstruiert und sich vor allem auf drei Lebensstationen von Burton konzentriert: die Reisen nach Indien,

Arabien und Ostafrika. Burton selbst hat im Stil eines Ethnologen seine Begegnungen und Erfahrungen mit indigenen Völkern dokumentiert und interpretiert. Diese ethnographischen Aufzeichnungen fließen in die fiktionalisierte Geschichte *Der Weltensammler* ein und erheben keinerlei Anspruch auf Authentizität, wie Ilija Trojanow im Prolog seines Romans voranstellt:

»Obwohl einige Äußerungen und Formulierungen von Burton in den Text eingeflochten wurden, sind die Romanfiguren sowie die Handlung überwiegend ein Produkt der Phantasie des Autors und erheben keinerlei Anspruch an den biographischen Realitäten gemessen zu werden.« (Trojanow 2012: 7)

Burton wird nicht nur als Sprachgenie und Ethnologe gewürdigt, sondern auch als Verwandlungskünstler, der »in die Maske des Einheimischen schlüpft und sich bis zur Perfektion als Orientale verkleidet, womit auf eine besondere Begabung zur mimetischen Anverwandlung des Fremden geschlossen wird«, so beschreibt ihn die Literaturwissenschaftlerin Antje Büssgen (Büssgen 2011). Auch wird er als besonders offen gegenüber fremden Kulturen und neugierig bezüglich unterschiedlicher kultureller Lebensweisen charakterisiert.

»[I]nnerhalb nur weniger Jahre erlernte er acht der einheimischen Sprachen Indiens bis zu einem Grad nahezu akzentfreier Perfektion, außerdem Arabisch, Persisch und [...] Sanskrit. Zugleich widmete er sich so intensiv dem Studium zunächst hinduistischer und dann auch islamischer (sufischer) religiöser Praxis und spiritueller/philosophischer Literatur, [...]« (Hofmann 2011: 14)

III POSTKOLONIALE KONSTELLATION UND INTERKULTURALITÄT IM ROMAN *DER WELTSAMMLER*

Der Roman *Der Weltensammler* beginnt mit der Reise der historischen fiktiven Figur Burtons nach Britisch Indien. Eingeleitet wird der erste Teil des Romans mit dem Titel *Die Geschichten des Schreibers des Dieners des Herrn* mit einer Szene, die symbolisch auf die postkoloniale Konstellation des Romans verweist:

»Eine Doppeltrommel. Ein Bol aus Bom und Bay. [...] – Grob und grell, wie es sich für einen Rhythmus gehört, der seit Jahrtausenden schlägt: Europa einerseits, Indien andererseits.« (Trojanow 2012: 22)

Diesem Rhythmus folgend ist auch der Indienteil erzähltechnisch aufgebaut. Die Erzählungen des Briten Burton sind im Wechsel mit den Berichten des einheimischen Dieners Naukaram angelegt. Diese wechselseitige Anordnung der Kapitel und die dialogische Inszenierung der Erzählperspektive unterstreichen die Reflexion eines interkulturellen Dialogs zwischen Kolonisierten und Kolonisatoren. Dieses Zwiegespräch wird erweitert durch eine Figur des Dritten: die Figur des Schreibers Lahiya. Der indische Diener Naukaram, der nicht der englischen Sprache mächtig ist, hat ihn beauftragt, seine Lebenserinnerungen an der Seite Burtons zu verschriftlichen und daraus ein Empfehlungsschreiben an englische Offiziere zu erstellen. Lahiya übernimmt die Funktion des Übersetzers, indem er die indigene Sprache Naukarams in die englische Sprache der Kolonialmacht transformiert.

Anzumerken ist außerdem, dass jedes Kapitel unter dem Titel *Naukaram* mit Worten aus der indigenen Sprache Indiens beginnt. Somit wird einerseits durch die Zuordnung der indigenen Sprache auf die Figur des Dieners Naukaram eine Identitätszugehörigkeit suggeriert. Andererseits wird eine sprachliche Hybridität erzeugt, indem die Sprache der indigenen Kultur neben der deutschen Sprache steht, wodurch eine gemischte Sprachkultur konstruiert wird:

»II Aum Siddhivinaayakaaya namaha I Saravighnopashantaye namaha I Aum Ganeshaya namaha II – Fahre fort. – Mein Herr, Hauptmann Richard Burton, wurde bald nach seiner Ankunft mit dem Schiff von Bombay nach Baroda versetzt. Und will ich mich in den Wochen, die er in Bombay verbrachte, schon nützlich gemacht hatte... – Unentbehrlich klingt besser.« (Trojanow 2012: 47)

Die gesprochene Sprache der indigenen Kultur in die englische Schriftsprache der Kolonialmacht zu übersetzen weist als Vorgang der Transformation auf kulturelle Hybridisierung hin. Kulturelle Übersetzung bedeutet im Anschluss an die Postkolonialforscherin Gayatri Chakravorty Spivak nicht »reiner Sprachtausch«, sondern ein »Nachahmen der Verantwortung gegenüber der Spur des Anderen im Selbst«. (Spivak 2014: 9) Es geht um das Aushandeln »von Problemen des Selbst- und Fremdverstehens in der jeweilig sprachlich-kulturellen Kommunikation.« (Vorwort der Übersetzer_innen in Spivak 2014: 8)

IV ›DRITTER RAUM‹ ALS INTERKULTURELLER KOMMUNIKATIONSRAUM

Der interkulturelle² Kommunikationsraum wird zum ›Dritten Raum‹ konzipiert, indem dem Schreiber, der selbst der indigenen Kultur angehört, die Freiheit zuteilwird im Prozess des Übersetzens »Symbole der Autorität zu hybridisieren und etwas Eigenes daraus zu machen« (Babka/Posselt 2012: 13), wie es Homi K. Bhabhas Konzept vorsieht. Kulturelle Übersetzung heißt dann zugleich Dichtung, die Wahrheit bearbeitet und damit verfälscht, und so signalisiert, dass das Fremde oder Andere in seiner Authentizität unerreichbar bleibt.

Richard Burton war davon besessen, ein Anderer zu werden. Sein indischer Diener Naukaram hat ihn rückblickend im Gespräch mit seinem Schreiber Lahiya folgendermaßen dargestellt:

»So ein Mensch war mein Herr, überall, wo er hinging, war er bald mit dem Ort besser vertraut als jene, die ein Leben lang dort verbracht hatten. Er paßte sich schnell an, Sie würden nicht glauben, wie rasch er lernen konnte.« (Trojanow 2012: 49)

In Anlehnung an das Konzept der ›Mimikry‹ erweist sich Burton als Virtuose der Verkleidungskunst im Sinne einer perfekten Nachahmung. Er wird als hybride Gestalt präsentiert, die befähigt ist, sich in der Übernahme von unterschiedlichen kulturellen Rollen zu entfalten. ›Mimikry‹ heißt in Anlehnung an Bhabha »weder gewaltsame Assimilation in die herrschende Kultur noch die blinde Nachahmung derselben«, sondern vielmehr »Sprache, Kultur, Verhaltensweisen und Ideen in übertriebener Weise nachzuahmen.« (Castro Varela/Dhawan 2015: 230)

2 »Während Transkulturalität bereits voraussetzt, dass Kulturen ineinander verwoben sind, steht Interkulturalität zunächst für einen Dialog zwischen den Kulturen mit dem Ziel der Überwindung von kultureller Differenz, in der Erkenntnis des Eigenen im Anderen und umgekehrt.« (Gebhardt-Fuchs 2015: 82) Transkulturalität ist das Ergebnis oder die Konsequenz eines interkulturellen Dialogs. Daher ist Transkulturalität nicht ohne Interkulturalität als ›Vorstufe‹ denkbar.

V ›MIMIKRY‹ – AUSHANDLUNGSFIGUR EINER HYBRIDEN IDENTITÄT

›Mimikry‹ ist ein Konzept der Ähnlichkeit – eine Figur des ›Als Ob‹ – oder im Anschluss an Bhabha eine strategische Verfahrensweise, die Ähnlichkeiten, aber auch Unähnlichkeiten produzieren kann. ›Mimikry‹ bedeutet »nur eine scheinbare Anpassung an äußere Verhältnisse.« (Gebhardt-Fuchs 2015: 68)

»In der Nacht von Shiva, in der vorhergehenden Nacht und an dem Tag zuvor, er gehörte so sehr dazu, ihn reizte die Vorstellung, für den Rest seines Lebens Teil dieser Familie, dieses Ortes, dieser Rituale zu sein. Er erschrak über diese Lust. [...] Zum Sonnenaufgang als er sich am Fluß wusch, hörte er, wie einer der jungen Männer seinen Freund fragte. Woher kommt dieser Firengi?« (Trojanow 2012: 186)

Mit den Metamorphosen, die Burton durchläuft, entfernt er sich von seinen eigenen kulturellen ›Wurzeln‹. In wechselnden Rollenspielen, in denen er sich inszeniert, bewegt er sich auf einer existentiellen Schwelle, einer Existenz des ›Dazwischen‹, des Übergangs und des Aushandelns mit unterschiedlichen kulturellen identitätsstiftenden Vorgaben, sodass er seine eigene Selbstwahrnehmung von Identität unterläuft.

»Kaum hatte er gelernt, sich wie ein Kaschmiri zu geben, mußte er vergessen, daß er einer war. Er mußte eine neue Gestalt annehmen, und in dieser war es am besten, wenn er sich nicht mal daran erinnerte, daß er einst ein Nandera-Brahmane war.« (Trojanow 2012: 104)

Burton imitiert nicht nur das Andere im Sinne einer ›Mimikry‹, sondern er hinterfragt seine Rollenspiele – ganz klassisch – in einem Moment der Selbstreflexion vor dem Spiegel.

»Als Burton zuhause in den Spiegel blickte, erkannte er sich selbst nicht wieder. Nicht wegen irgendeiner äußeren Veränderung, sondern weil er sich verwandelt fühlte.« (Trojanow 2012: 186)

Burton nimmt sich sogar einen Lehrer, der ihm einige indische Sprachen³ lehren soll, damit er sich unbemerkt unter die Menge begeben kann. In der Maske des Händlers Mirza Abdullah mischt sich Burton unter die einheimischen Händler

3 Vgl. Evans 2014: 40. Der australische Sprachwissenschaftler Nicholas Evans gibt an, dass Indien über 309 Sprachen verfügt.

und suggeriert Zugehörigkeit. Er treibt sein Rollenspiel sogar soweit, dass er seine eigene vertraute Identität zugunsten der fremden neuen Identität verleumdete. Doch dieses Identitätsspiel wird als ausweglose Situation der Assimilation in einem Dialog zwischen seinem Sprachlehrer und Burton als eitel entlarvt. Burton weist dies als zu eindimensionale Kritik zurück:

»Ihr denkt immer nur in groben Mustern, Freund und Feind, unser und euer, schwarz und weiß. Könnt ihr Euch nicht vorstellen, daß es etwas dazwischen gibt? Wenn ich die Identität eines anderen annehme. Dann kann ich fühlen, wie es ist, er zu sein.« (Trojanow 2012: 211f)

Die Antwort des Lehrers bringt das Problem auf den Punkt:

»Du kannst dich verkleiden, soviel du willst, du wirst nie erfahren, wie es ist, einer von uns zu sein. Du kannst jederzeit die Verkleidung ablegen, dir steht immer dieser letzte Ausweg offen. Wir aber sind in unserer Haut gefangen.« (Trojanow 2012: 212)

Während die Einheimischen »in ihrer Haut gefangen sind«, kann Burton eine »andere« Hautfarbe durch Maskierung annehmen und somit seine existentielle Wahrnehmung durch Verkleidung täuschen. Ist das nicht genau das Spiel der Nachahmung? Oder läuft das Rollenspiel der Verkleidung und Verwandlung doch eher auf eine eurozentrische Assimilation hinaus?

Die konstruierte Differenz zwischen Kolonisierten und Kolonisatoren entlarvt sich als unüberbrückbar (vgl. Memmi 1980). Gerade Burtons Fähigkeit, sich jederzeit in beide Richtungen zu verwandeln, in die eine oder andere Kultur einzutauchen, unterscheidet ihn von den Einheimischen, die unter der britischen Kolonialherrschaft im 19. Jahrhundert diese Wahlfreiheit nicht kennen. Zugleich ist dies auch ein Beispiel dafür, dass die Autorität des kolonialen Herrschaftssystems »sich nicht in der Lage sieht, ihr eigenes Selbst in Perfektion nachzubilden.« (Castro Varela/Dhawan 2015: 229)

Das Rollenspiel und die Kunst des Verwandeln signalisieren letztendlich kulturelle Überlegenheit, die eine eurozentrische Assimilation widerspiegelt, die jedoch im Kontext der Arabienreise wieder infrage gestellt wird.

VI ›MIMIKRY‹ ODER TRANSKULTURELLE IDENTITÄT?

In Indien assimiliert sich Burton folglich, um neben seiner Existenz als Brite eine andere fremde Existenz anzunehmen. Es sind nicht nur die äußeren Erscheinungen wie die dunkle Hautfarbe oder die perfekte Sprachbeherrschung: Burton geht als Reisender im arabischen Kulturraum sogar soweit, sich einer Beschneidung zu unterziehen und zum Islam zu konvertieren, um »unerkant als Muslim« teilzuhaben – »an der Ekstase auf der Pilgerfahrt nach Mekka.« (Trojanow 2012: 209)

Eingebunden ist die Erzählung dieser Pilgerreise im zweiten Teil des Romans in den Rahmen eines Verhörs, an dem unterschiedliche Personen des osmanischen Gerichts, ein Kadi und Personen, die Burton auf seiner Pilgerreise kennengelernt hat, zu Wort kommen. Burton wird unterstellt, als Spion an der ›Hadsch‹ teilgenommen zu haben. Rückblickend berichtet Naukaram:

»Ich beschrieb Burton Saheb, bis hin zur Kleidung, die er getragen hatte, als er aufbrach. [...] Es ist so, wie ich vermutet habe, sagte der Kommandant. Der Mann, den du beschreibst, ist eindeutig kein Angrezi. Wie haben Sie das herausgefunden? platzte es aus mir heraus. Der Kommandant grinste. Wir haben ihn freundlich gebeten, sich auszuziehen. Er ist beschnitten, und außerdem spricht er kein einziges Wort unserer Sprache. Das gibt er nicht zu vor den anderen, wandte ich ein, und beschnitten ist er, weil er sich vor kurzem hat beschneiden lassen. Genau zu diesem Zweck. Unfug!« (Trojanow 2012: 207f)

Das Konzept der ›Mimikry‹ greift auch hier als Repräsentationsmodell einer hybriden Identität. Allerdings werden die kulturgetreue Imitation Burtons und seine ›perfekte‹ Assimilation als Muslim infrage gestellt und dementiert. Burtons (Sheikh Abdullahs) Persönlichkeit wird zwar als wandelbar beurteilt, ihm wird jedoch die Fähigkeit des Simulierens attestiert. Der Kadi resümiert:

»Sheikh Abdullah ist ohne Zweifel der britische Offizier Richard Burton, ein gelehrter Mann, vielleicht ein Moslem, vielleicht ein Shia, vielleicht ein Sufi, vielleicht aber auch nur ein Lügner [...]. Er kann sich an dem Glauben anderer bedienen, er kann annehmen und verwerfen, auflesen und weglegen, wie es ihm beliebt [...]. Und weil er an alles und an nichts glaubt, kann er sich, zumindest dem Äußeren nach, nicht aber in der Festigkeit, in jeden Edelstein verwandeln.« (Trojanow 2012: 290f)

Bhabhas Begriff der ›Mimikry‹ »identifiziert die Handlungsmacht der Kolonisierten gerade dort, wo die Kultur angenommen und sich ihr angepasst wird«, daraus schließen Castro Varela und Dhawan, dass die ›koloniale Mimikry‹ »als

ein Begehren nach einem reformierten, erkennbaren Anderen verstanden werden kann.« (Castro Valera/Dhawan 2015: 230) Burton als Repräsentant der Kolonialmacht hat die Kultur des Kolonisierten angenommen und die Sprache, Kultur und Verhaltensweisen in ›übertriebener Weise‹ nachgeahmt. ›Mimikry‹ bedeutet zwar eine Anpassung in eine fremde Kultur durch Nachahmung, jedoch mit der Einschränkung, ›fast, aber nicht ganz dasselbe zu werden.« (Bhabha 1994, zit.n. Castro Varela/Dhawan 2015: 230)

Geht man von der Konzeption einer transkulturellen Identität aus, so heißt das, dass Menschen anderer Kulturen und unterschiedlicher ethnischer Herkunft eine Vielzahl von Elementen unterschiedlicher Herkunft aufgreifen und verbinden und dadurch »zunehmend *in sich* transkulturell« werden. (Welsch 2012: 30, Herv.i.O.) Wie vorausgehend veranschaulicht ist Burton durch Nachahmung und Übernahme unterschiedlicher kultureller Praktiken in die neue und andere Kultur übergegangen und kann so per definitionem als ›*in sich* transkulturell‹ bezeichnet werden. Allerdings stößt das Konzept der Transkulturalität im Rahmen eines postkolonialen Identitätsdiskurses an Grenzen, wenn Burton sich bezüglich der Wahlfreiheit seiner Religionszugehörigkeit und als Repräsentant der Kolonialmacht nicht vollständig assimilieren kann. Burton lebt zwar in der neuen Kultur, aber auch nach seinen ›alten Gewohnheiten‹, wie im dritten Teil des Romans sichtbar wird.

VII TRANSKULTURELLE IDENTITÄT ODER ›MIMIKRY‹?

Im Gegensatz zu den vorangegangenen Passagen des Romans schlüpft Burton im dritten Teil wieder in seine britische Existenz, als er an der Seite von John Speke eine Expeditionsreise nach Ostafrika unternimmt, um nach der Quelle des Nils zu suchen.

Im Mittelpunkt steht hier nicht Burton, sondern die Figur Sidi Mubarak, ein ehemaliger Sklave, der im Roman als alter Mann in Sansibar von seinen Abenteuern an der Seite von Richard Burton erzählt. Auf dieser Expeditionsreise trifft Mubarak erstmals seit seiner Verschleppung nach Sansibar auf die Stammesgesellschaft, aus der er als Kind von Sklavenhändlern entführt wurde. Die Herkunft seiner nicht nur territorial differierenden, sondern auch religiös verschütteten Identität spiegelt die Entdeckung des Fremden im Eigenen wider, exemplarisch für das Schicksal vieler Leidensgenossen im Zeitalter der Sklaverei. Während Sidi Mubarak erzählt, eröffnet sich ein Raum, »in de[m] Sprache im Übergang von der Äußerung zum Gesprochenen [...] die Möglichkeit eröffnet, Identifika-

tionsmuster zu transformieren.« (Zierau 2009: 68) Für Bhabha stecken diese Zwischenräume ein Terrain ab,

»von dem aus Strategien – individueller oder gemeinschaftlicher – Selbstheit ausgearbeitet werden können, die beim aktiven Prozeß, die Idee der Gesellschaft selbst zu definieren, zu neuen Zeichen der Identität sowie zu innovativen Orten der Zusammenarbeit und des Widerstreits führen.« (Bhabha 2000, zit.n. Zierau 2009: 67)

Darüber hinaus wird die Entdeckung seiner ursprünglichen Identität mit der Entdeckung der Nilquelle konnotiert. Man mag dies in der Parallelführung von Ursprung und Quelle allzu konstruiert oder überdeterminiert empfinden. Indes wird die Botschaft transportiert, dass Identität sich wie ein Fluss immer in Bewegung befindet, und nach dem Vorbild der wandelbaren Natur eine Lebensgeschichte prägt.⁴

Als Gegenspieler Burtons erscheint der Entdeckungsreisende John Speke, der eine starre Identität verkörpert und nicht bereit ist, sich für fremde Kulturen zu öffnen. Wie in keiner anderen Szene des Romans wird die eurozentrische Haltung in der Figur des John Speke reflektiert, als er auf der Suche nach der Quelle des Nils einen See entdeckt, der als Ursprung infrage kommt. Die folgende Szene steht paradigmatisch für ein postkoloniales Denken, das bestrebt ist, traditionelle indigene Kulturen zu negieren, indem es ihnen das Recht abspricht, die Dinge zu benennen – ein männliches Recht, das mit der von Gott geforderten adamitischen Namensgebung im ersten Buch Moses in die Schöpfungsgeschichte eingebunden ist.⁵

Im kolonialistischen Eurozentrismus gefangen benennt Speke den Nyanza See als Viktoria See, woraufhin Sidi Mubarak entschieden Einspruch erhebt:

4 Hinzuweisen ist hier auf eine Anmerkung von Dorothee Kimmich und Schamma Schahadat, die darauf verweisen, »dass Kulturen nicht in einem machtfreien Raum entstehen, sondern dass die Kehrseite der viel gepriesenen kulturellen Fluidität Vertreibung, Flucht, Armut, Heimatlosigkeit, Gewalt und Tod ist.« (Kimmich/Schahadat 2012: 13)

5 *Das Buch Genesis*. 1. Buch Moses 2: »Und Gott der Herr sprach: Es ist nicht gut, dass der Mensch alleine sei. Ich will ihm eine Hilfe schaffen, die zu ihm passt. Da bildete Gott der Herr aus Erde alle Tiere des Feldes und alle Vögel des Himmels und brachte sie zum Menschen, um zu sehen, wie er sie nennen würde, und ganz wie der Mensch sie nennen würde, so sollten sie heißen.«

»Aber Saheb, der See hat schon einen Namen, Nyanza. – Unfug, rief Bwana Speke aus, – und ich konnte spüren, wie der Zorn in ihm aufkochte, – wie kann er einen Namen haben, ich habe ihn doch erst heute entdeckt.« (Trojanow 2012: 482)

In der Anmaßung der Benennung der Dinge durch den Kolonisator ist das Problem auf den Punkt gebracht, dass sich mit der Kritik an der Wahlfreiheit der Rollen nur für den westlichen Reisenden schon angedeutet hat. Trojanow gelingt es auf diese Weise, Zuschreibungen und postkoloniale Machtkonstellation durch eine Vielfalt der Stimmen zu ersetzen. Er vermittelt die Botschaft, Brücken zu bauen zwischen der Ersten und Dritten Welt, den vorherrschenden Antagonismus zu überwinden, indem man sich darauf einlässt, dass wir heute in einer Gesellschaft leben, die angeblich von verschiedenen Kulturen durchdrungen ist.

Zugleich stellt sich vor dem Hintergrund der postkolonialen Konstellation die Frage, ob denn einzelne Menschen unter dem Vorbehalt von unterschiedlichen religiösen Anschauungen und Bildungsstandards als »kulturelle Subjekte« gleiche Zugehörigkeiten oder Verbindungen eingehen [können], gleich welcher Nationalität sie angehören« (Gebhardt-Fuchs 2015: 72f) oder wird doch mit dem Konzept der ›Transkulturalität‹ die »Vorstellung von einander abgegrenzter Kulturen weitertransportiert«, wie es Hendrik Blumentrath und andere vermuten (Blumentrath et al. 2007: 17). Dorothee Kimmich und Schamma Schahadat weisen darauf hin, dass »Modelle von Transkulturalität, die Offenheit, Dynamik und Beweglichkeit feiern, auch die Schattenseiten zu berücksichtigen haben: ökonomische, politische und rassistische Strategien der Exklusion.« (Kimmich/Schahadat 2012: 15) Darauf nehmen die von Trojanow inszenierten Identitätswürfe Bezug.

Allerdings ist festzustellen, dass sich das Konzept von ›Transkulturalität‹ eher nicht für die Beschreibung einer postkolonialen Identität eignet. Vielmehr scheinen die Begriffe ›Mimikry‹ und ›Hybridität‹ der postkolonialen Konstellation und der ambivalenten Beziehung zwischen Kolonisierten und Kolonisatoren besser gerecht zu werden. Anzumerken ist jedoch, dass der Hybriditätsbegriff in der deutschsprachigen Rezeption umstritten ist. Darauf verweist beispielsweise Kien Nghi Ha, der von der Beobachtung ausgeht, »dass Hybridität nicht selten ohne ihre grundlegenden historischen und politischen Kontexte als Modell ›kultureller Vermischung‹ vorgestellt und euphorisch als neuartiger Vergesellschaftungsmodus zelebriert wird.« Er hingegen vertritt die These, »dass diese Konzeption von Hybridität den zugrunde liegenden Problemstellungen und Intentionen des postkolonialen Diskurses zuwiderläuft.« (Ha 2005: 86)

VIII SCHLUSSBEMERKUNG

Ilija Trojanow gelingt es in seinem Roman *Der Weltensammler* mit der Reflexion der wandelbaren Identität des Briten Richard Burton bewusst zu machen, dass sich die Identität von Kulturen im globalen Raum durch interkulturelle Interaktionen, Assimilation und Integration ausbildet, auch wenn dies im 19. Jahrhundert noch ein Vorrecht des Westens zu sein scheint.

Heute ist es für beide Seiten – sowohl für Europäer als auch für Nicht-europäer – unumgänglich, die Rolle des ›Anderen‹ einzunehmen, um ein Bewusstsein von Identität zu entfalten, das der Dynamik und Flexibilität der heutigen kulturellen Bewegungen von Menschen und Gesellschaften im Kontext von Globalisierung entspricht.

Trojanow wollte mit seinem Roman *Der Weltensammler* ein Buch schreiben, »ein Buch über die Möglichkeiten kulturellen Verstehens und die Möglichkeiten, eine dynamische kulturelle Identität zu leben.« (Trojanow 2006) Er wollte aber auch durch die intensive Beschäftigung mit der historischen Figur Richard Burton darauf aufmerksam machen, dass er durch das Schreiben und in der Rekonstruktion der Persönlichkeit Richard Burtons zu einer neuen Selbsterkenntnis gelangt ist:

»Je mehr ich recherchiere, desto mehr interessiert mich die Wirklichkeit von anderen. Ich bin fasziniert, wie das Schreiben mir hilft, eigene Vorurteile und Verengungen zu überwinden, wie sehr der kreative Prozeß mich selber in Frage stellt.« (Trojanow 2008: 94)

LITERATUR

Babka, Anna/Posselt, Gerhard (2012): »Vorwort«, in: Dies. (Hg.), Homi K. Bhabha: Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung, Wien/Berlin: Turia und Kant, S. 7-16.

Blumentrath, Hendrik/Bodenburg, Julia/Hillman, Roger/Wagner-Egelhaaf, Martina (2007): Transkulturalität. Türkisch-deutsche Konstellationen in Literatur und Film, Münster: Aschendorff.

Bronfen, Elisabeth/Marius, Benjamin (1997): »Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte«, in: Elisabeth Bronfen et al. (Hg.), Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte, Stauffenberg Discussion. Studien zur Inter- und Multikultur, Bd. 4, Tübingen: Stauffenburg, S. 1-29.

- Büssgen, Antje (2011): »Der Autor als Weltensammler: Kulturelle Differenz und Multilingualität im Werk Ilija Trojanows – mit einem Ausblick auf die Konzeption des interkulturellen Dialogs bei Régis Debray.« Vortrag bei der Konrad Adenauer Stiftung vom 21.10.2011, <http://www.kas.de/deutschesprache> vom 06.05.2014.
- Castro Varela, do María/Dhawan, Nikita (2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung, Bielefeld: transcript.
- Der Tagesspiegel (2007): »Man sollte sich beim Reisen nackt machen.« Ein Gespräch mit dem Schriftsteller Ilija Trojanow, der heute mit dem Berliner Literaturpreis ausgezeichnet wurde, <http://www.tagesspiegel.de/kultur/man-sollte-sich-beim-reisen-nackt-machen/799602.html> vom 03.04.2014.
- Das Buch Genesis. (1985): »Die Anfänge der Welt und der Menschheit. 2. 18«, in: Neue Jerusalem Bibel, Freiburg: Herder.
- Evans, Nicholas (2014): Wenn Sprachen sterben und was wir mit ihnen verlieren, München: C.H. Beck.
- Ha, Kien Nghi (2005): Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus, Bielefeld: transcript.
- Hofmann, Gert (2011): »Im ›Dritten Raum‹ der Literatur: ›Der Weltensammler‹ in Indien«, in: Manfred Durzak (Hg.), Bilder Indiens in der deutschen Literatur, Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 13-22.
- Hofmann, Michael (2014): Postkoloniale Begegnungen in der globalisierten Welt. Indien und Afrika in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur: Ilija Trojanow: *Der Weltensammler* und Christof Hamann: *Usambara*, http://www.germanistik.ch/scripts/download.php?id=Postkoloniale_Begegnungen_in_der_globalisierten_Welt vom 03.08. 2014.
- Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma (2012): »Einleitung«, in: Dies. (Hg.), Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität, Bielefeld: transcript, S. 7-21.
- ORF (2012): »Migration führt zu hybrider Gesellschaft. Homi Bhabha im Interview mit L. Wieselberg. ORF Science«, in: Anna Babka/Gerhard Posselt (Hg.), Homi K. Bhabha: Über kulturelle Hybridität. Tradition und Übersetzung, Wien/Berlin: Turia + Kant, S. 13.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2014): Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart, Stuttgart: Kohlhammer.
- Trojanow, Ilija (2006): »Ein Geheimnis drückt mehr aus als eine Erklärung. Der Leipziger Buchpreisgewinner Ilija Trojanow über Romane, Globalisierung und sein Verhältnis zum Islam. Ein Gespräch zwischen Ilija Trojanow und Wieland Freund«, in: *Die Welt* vom 22.03.2006.

- Trojanow, Ilija (2008): »Vorán ins Gondwanaland. Eine poetische Zeile in drei Doppelhälften und einem offenen Dach«, in: Feridun Zaimoglu/Ilija Trojanow, *Ferne Nähe*, Tübinger Poetik-Dozentur 2007, Künzelsau: Swiridoff, S. 67-95.
- Trojanow, Ilija (2012): *Der Weltensammler*, München: dtv.
- Welsch, Wolfgang (2010): »Was ist eigentlich Transkulturalität?«, in: Lucyna Darowska/Thomas Lüttenberg/Claudia Machold (Hg.): *Hochschule als transkultureller Raum? Kultur, Bildung und Differenz in der Universität*, Bielefeld: transcript, S. 39-66.
- Welsch, Wolfgang (2012): »Was ist Transkulturalität?«, in: Dorothee Kimmich/Schamma Schahadat (Hg.), *Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität*, Bielefeld: transcript, S. 25-40.
- Zierau, Cornelia (2009): *Wenn Wörter auf Wanderschaft gehen... Aspekte kultureller, nationaler und geschlechtsspezifischer Differenzen in deutschsprachiger Migrationsliteratur*, Tübingen: Stauffenburg.

Übersetzung als Transkonzept?

Olga Grjasnowas *Der Russe ist einer, der Birken liebt*

DIANA HITZKE

In transkulturellen Texten der Gegenwart finden sich Praktiken der Übersetzung, Diskurse über Translationsprozesse, aber auch künstlerische Auseinandersetzungen mit übersetzten Texten. In Olga Grjasnowas *Der Russe ist einer, der Birken liebt* spricht die Protagonistin Mascha, die Übersetzungswissenschaften im Doppelstudium studiert, mehrere Sprachen und ist zugleich – durch ihre biographische Herkunft, ihre Freundschaften und Liebesbeziehungen und durch ihren Beruf – in mehrere kulturelle Kontexte eingebunden. Durch diese vielfachen Transgressionen ist Übersetzung daher im Text auch als Transkonzept präsent.

Übersetzen und Übertragen sind Zusammensetzungen mit der Vorsilbe ›über-‹, die dem lateinischen Präfix ›trans-‹ entspricht. Sie lassen sich somit als Transkonzepte fassen. Was aber unterscheidet ältere Konzepte wie die *translatio* von den neueren Kategorien wie Transgender, Transkulturalität oder Transdisziplinarität?¹ Da sich in den Wortzusammensetzungen eine ›Überschreitung‹, ›Überquerung‹, ein ›hinüber‹, ›hindurch‹ oder auch ein ›darüberhinaus‹ oder ›jenseits von‹ anzeigen, kann man fragen, ob sich das ›trans‹ jeweils gleichermaßen auf die Wortzusammensetzungen auswirkt oder ob sich Unterschiede feststellen lassen. Ottmar Ettes Gegenüberstellung von Multi-, Inter- und Transkonzepten dürfte ausreichend bekannt sein, ich möchte seine Definition der neueren Transkonzepte dennoch anführen, um eine mögliche Bedeutung dieser Konzepte vor Augen zu führen. Ette versteht Transdisziplinarität als eine »beständige Querung unterschiedlicher Disziplinen« (Ette 2005: 20), Transkulturalität als »unterschiedliche Kulturen querende Bewegungen und Praktiken: [...]

1 Für einen Überblick über die Entwicklung des Konzepts der Übersetzung von ›Translation‹ zu ›Transkulturation‹ vgl. Wolf 2008.

ein ständiges Springen zwischen den Kulturen« (ebd.: 21), Translingualität als einen »unabschließbare[n] Prozeß ständiger Sprachenquerung« (ebd.), Transmedialität als »unabschließbaren Prozeß ständiger Bewegung, Kreuzung und ›Übertragung«« (ebd.), Transtemporalität als ein »Verweben von Zeiten«, das »eine höchst eigene Zeitlichkeit schafft« (ebd.: 22) und Transspatialität als »Querungen und Kreuzungen verschiedenartiger Räume« (ebd.).

Die genannten Konzepte sind allesamt Zusammensetzungen aus dem Präfix ›trans-‹ und einem Substantiv, das seinerseits aus einem Adjektiv und der Endung ›-ität‹ gebildet ist. Etwas Disziplinäres, Kulturelles, Sprachliches, Zeitliches oder Räumliches wird hierbei demnach überschritten, gequert, verwoben oder gekreuzt. Was ist damit aber auf der wörtlichen Ebene gemeint? Translation als Übertragen, Übersetzen leitet sich vom lateinischen *translatio* ab und entspricht somit der deutschen Zusammensetzung aus ›über‹ und ›tragen‹ (vgl. Albrecht 2009). Jörn Albrecht schreibt in seinem Artikel *Übersetzung*, dass sich die Zusammensetzung, die auf einem Verb der Bewegung gründet, vor allem in den neueren Sprachen seit der Frühen Neuzeit durchgesetzt hat:

»Verschiedene Gründe erschweren eine präzise Bestimmung dieses Begriffs: 1. Die Fülle von konkurrierenden Termini, insbes. im Lateinischen. Hier wurden nur zwei der üblichsten (*interpretatio*, *translatio*) herausgegriffen, die in verschiedenen modernen Sprachen weiterleben. Ein *verbum proprium*, dessen Stamm im Verb, im Nomen actionis und im Nomen agentis erscheint (übersetzen, Übersetzung, Übersetzer) hat sich erst in den neueren Sprachen und dort verhältnismäßig spät durchgesetzt. [...] Bemerkenswert ist lediglich, daß diese im klassischen Latein nicht mit der Bedeutung von ›Ü.‹ belegten Wörter sich in den meisten europäischen Sprachen (mit Ausnahme des Englischen, das beim afrz. *translater* bleibt) durchgesetzt haben, sei es in Form von Entlehnungen (*traduire*; *tradurre*; *traducir*), sei es in Form von Lehnbildungen (vgl. dt. *setzt über* → *übersetzt*). Aus diesem Grund läßt sich nicht scharf zwischen definitorischen und historischen Aspekten trennen.« (Albrecht 2009, Herv.i.O.)

Übersetzen beziehungsweise *translatio* besteht neben der Vorsilbe ›trans-‹ aus einem Verb, das seinerseits bereits Bewegung ausdrückt, so zusammengesetzt markiert es eine Bewegung über etwas hinaus, über eine Grenze hinweg. Die Entgrenzung ist jedoch auch ohne das ›trans-‹ denkbar, ein Tragen und Setzen über eine Grenze ließe sich auch ohne die Vorsilbe beschreiben, nur wäre die Grenzüberschreitung – zwischen zwei verschiedenen Kontexten oder Sprachen – dann nicht eigens gekennzeichnet.

Bei den Begriffen Transkulturalität, Transdisziplinarität, aber auch bei Translingualität, Transmedialität, Transspatialität und Transtemporalität ist

fraglich, was damit eigentlich ausgedrückt wird – nicht ohne Grund bemüht sich Ette um Klärung. Während das Verb, von dem *translatio* abgeleitet ist, eine Bewegung anzeigt, suggerieren ›Kultur‹ und ›Disziplin‹ eher Festlegung und Abgrenzung. ›Transkulturalität‹ oder ›Transdisziplinarität‹ erscheinen dann nicht als der Kultur oder Disziplin ohnehin innewohnende Möglichkeiten, sondern sie sind geradezu als Oppositionen zu ›Kultur‹ und ›Disziplin‹ zu verstehen.

Während die Transkategorien in Ettes Verständnis in kritischer Absicht homogene und essentialisierende Kategorien und Konzepte infrage stellen, indem sie nämlich die ›Querungen‹, ›Verwebungen‹ und ›Kreuzungen‹ in den Vordergrund rücken, bleiben die Implikationen derjenigen Konzepte, die hinter der Vorsilbe stehen, in der Anwendung der Transkonzepte oft seltsam unberücksichtigt. Welcher Kulturbegriff verbirgt sich etwa in den jeweiligen Diskursen um Trans›kultur‹alität? Versteht man Kultur ohnehin als offen, prozesshaft, queer, verwoben und hybrid, so ist fraglich, welchen Mehrwert der Begriff der Transkulturalität leisten kann. Versucht man andererseits kulturelle Praktiken zu beschreiben, die sich durch eine Querung unterschiedlicher Lebensstile, Sprachen, Geschichten und Diskurse, Religionen oder Weltmodelle auszeichnen, dann kann der Begriff der Transkulturalität als ein notwendiges Korrektiv verstanden werden, das die Abgrenzung von homogenisierenden, essentialisierenden und begrenzenden Modellen anzeigt. Dieser Widerspruch scheint – im Gegensatz zum Konzept der Translation, wie ich im Folgenden argumentieren werde – den neueren Transkonzepten inhärent zu sein.

Offenbar werden gegenwärtig Konzepte wie Kultur, Disziplin, Sprachlichkeit, Räumlichkeit und Zeitlichkeit, aber auch Sexualität und Gender als so beschränkt und begrenzt wahrgenommen, dass sie nach Zusammensetzungen mit der Vorsilbe ›trans-‹ verlangen, um diese Grenzen wieder einzureißen, abzubauen, aber eben auch zum Teil erst aufzuzeigen, aufzudecken, zu umreißen. Während in der Bewegung des Tragens beziehungsweise Setzens das Übertragen beziehungsweise Übersetzen eingeschlossen ist, scheint ›trans-‹ in den neueren Konzepten eher eine Opposition beziehungsweise ein Korrektiv zu den Kategorien anzuzeigen, denen das Präfix hinzugefügt wird. Transkulturalität – in dem von Ette und anderen gemeinten Sinne – wendet sich gegen ein begrenzendes Konzept von Kultur, Transdisziplinarität wendet sich ebenso gegen Festlegung und Kategorisierung. Dass die Transkonzepte immer wieder auf die Kategorien zurückverweisen, die sie kritisieren und überschreiten wollen, liegt aus dieser Perspektive auf der Hand.

Sie machen in einem kritischen Sinne jedoch auch erst aufmerksam auf begrenzende, festlegende, essentialisierende Vorstellungen von Sprache und Kultur, von Zeitlichkeit und Räumlichkeit, ebenso wie auf durch disziplinäre

Denkweisen in der Wissenschaft bedingte Grenzziehungen. Das ›trans‹ soll das Aufbrechen solcher Denkweisen benennen und erscheint solange als sinnvoll und notwendig, wie diese die gegenwärtigen Debatten und Diskurse prägen. Der Verdacht, dass der Verweis auf die kritisierten Konzepte zu einer Stabilisierung derselben führt, kann vor diesem Hintergrund nicht bestätigt werden – denn gerade die Stabilität der Konzepte ist es ja, die das ›trans‹ als Korrektiv notwendig macht.

Die Erforschung transkultureller oder translingualer Phänomene in der Literatur führt aus dieser Perspektive zu einer Hinterfragung monopolärer Kulturkonzepte – diese müssen notwendigerweise benannt werden, um die Überschreitung thematisieren zu können. Selbstverständlich ist nicht ausgeschlossen, dass auch Transkonzepte in Diskursen eingesetzt werden, die auf Stabilisierung, Essentialisierung, Homogenität und Ausschluss zielen oder dass bestimmten Analysen von transkulturellen oder translingualen literarischen Texten essentialistische und monopolare Vorstellungen zugrunde liegen. Dies sind allerdings Beispiele für eine zum Teil gezielt irreführende Verwendung der Begriffe, deren kritisches Potential damit abgeschwächt wird. Eine inflationäre Verwendung der Begriffe oder ihre Verwendung in Kontexten, in denen andere Konzepte vielleicht überzeugender wären, ließe sich aus diesem Grund überdenken.

Wenn man sich darüber streiten kann, ob es angebracht ist oder nicht, den Begriff der Transkulturalität zu verwenden, um auszudrücken, dass mehrere sprachliche, kulturelle oder nationale Kontexte präsent sind, so wird bei der Übersetzung aus der einen in eine andere Sprache direkt ›erfahrbar‹, was einen transkulturellen Moment ausmachen kann. In dem von Sanford Budick und Wolfgang Iser herausgegebenen Band *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space Between* (1996) heißt es: »Translation between any two languages sets in motion a tug-of-war around those aspects of each language that are least accessible to agreed-upon equivalents, around those aspects of expression and understanding that are unique to a given culture.« (Budick/Iser 1996: Klappentext)

Dort, wo sich etwas Einzigartiges, Singuläres zeigt, das an die Grenzen der Übersetzbarkeit führt oder wenigstens zu einem Streit um die richtigen Worte, ist das greifbar, was ein progressiver Begriff von ›Transkulturalität‹ nur meinen kann. Versteht man Kulturen nicht als Container, sondern als einander überschneidende, über das Individuelle hinausgehende Gefüge sozialer, sprachlicher, religiöser, psychologischer, politischer, alltäglicher und künstlerischer Praktiken und Traditionen, dann steht man zunächst vor der Frage, wie sich diese Kulturen eigentlich verorten lassen. Homi K. Bhabhas *The Location of Culture* (2004) widmet sich dieser Frage; Begriffe und Wortfügungen wie

›Kultur als Übersetzung‹, ›Mobile Kulturen‹ oder »Kulturen in Bewegung« (Kimmich/Schahadat 2012) zeugen von dieser Auseinandersetzung. Andererseits gibt es den Vorschlag, so etwa von Chris Hann, den Begriff der Kultur einfach abzuschaffen und stattdessen von den spezifischen Dingen zu reden, die jeweils gemeint sind.² Die Frage nach der Verknüpfung des Übersetzens von einer Sprache in die andere mit der Notwendigkeit des kulturellen Übersetzens, kann hier nicht ausführlich beantwortet werden. Es muss jedoch festgehalten werden, dass ein Übersetzen zwischen zwei Sprachen nicht mit dem Übersetzen zwischen zwei Kulturen gleichzusetzen ist und dass sich andererseits verschiedene kulturelle Kontexte innerhalb derselben Sprache artikulieren lassen.

Die Übersetzung selbst unterliegt als *travelling concept* natürlich auch Transformationsprozessen. Karlheinz Stierle hat darauf hingewiesen, wie eng die Verwendung und Differenzierung der mit *translatio* verwandten Begriffe mit kulturellen Veränderungen zusammenhängen. Das heutige Englisch und das Latein der ersten Jahrhunderte nach Christus als Medien der Übersetzung von Kulturen beschreibend führt er aus:

»Translatio is a word of the lingua franca of the Roman Empire, which was itself a large system of translation of cultures [...]. But when the Roman Empire was no longer an empire of Rome, [...] when Romania slowly replaced Rome, then Latin as the lingua franca began to merge with local languages and dialects and to transform itself into lingua romana, which was only a common denominator for a multitude of local differences. [...] Latin got a new function as lingua franca of intellectual communication [...]. It was in the context of the posthistory of the Roman Empire that translatio first acquired a prominent function. In medieval Latin translatio, which has its echoes in the Romance languages as well as in English, can mean translation and displacement as well. In the Renaissance, however, with its new humanistic conception of translation, a separation between translatio and traductio is characteristic for the Romance languages, whereas translation in English keeps its medieval senses. [...] One might say that the dominance of the axis of vertical translation is basic to the medieval conception of culture and cultural exchange in western Europe. The transition from a medieval to a postmedieval model of culture can be understood as a shift from vertical to horizontal dominance.« (Stierle 1996: 55f)

Während *translatio* demnach im mittelalterlichen Latein ›Übersetzung‹ im räumlichen und im linguistischen Sinne bedeuten konnte, findet während der

2 Hann schlägt vor, statt Kultur »z.B. ›Gruppe‹, ›Ethnie‹, ›Habitus‹, ›Szene‹ oder ›Glauben und Praktiken« zu sagen und statt kulturell »etwa ›sozial‹, ›historisch-gesellschaftlich‹ oder ›national« (Hann 2007: 133).

Renaissance in den romanischen Sprachen eine Ausdifferenzierung in *translatio* und *tractio* statt. Gleichzeitig verändert sich, so Stierle, das Kulturmodell von einem vertikalen zu einem horizontalen – das heißt das Übersetzen aus gleichrangigen Sprachen gewinnt gegenüber dem Übersetzen aus einer Sprache mit größerem Einfluss wie dem Lateinischen an Bedeutung (Stierle 1996: 56ff). Während am Übergang vom Mittelalter in die Renaissance die Gleichrangigkeit der Sprachen in und aus denen übersetzt wird im Zentrum steht, wandelt sich die Übersetzung in den letzten Jahrzehnten, vor allem in Auseinandersetzung mit postkolonialen Theorien, von einer philologischen Aufgabe, als die sie bis in die 1980er Jahre angesehen wurde, zu einem stärker kontextorientierten Unterfangen (vgl. Wolf 2008). Michaela Wolf spricht von einem Übergang von Translation zu Transkulturation, sie schreibt:

»Die Sicht von Übersetzung als ›Brücke zwischen Kulturen‹ gerät damit ins Wanken bzw. wird obsolet, findet doch – in Anlehnung an postkoloniale Kulturtheorien – der übersetzerische Transfer zwischen Kulturen statt, die bereits in sich kontaminiert sind. Übersetzung hat damit den ›Schonraum‹ der philologischen Übersetzungskultur längst verlassen und wird immer mehr zu einer zentralen Kategorie der Kulturtheorie und Kulturpolitik.« (Wolf 2008)

In Anlehnung an Bhabha beschreibt Wolf, was es heißt, den »Aspekt des Aushandelns im Übersetzungsprozess [zu] berücksichtig[en].« (Wolf 2008) Hier kommt die Interpretation ins Spiel – ein Zusammenhang, der auch im lateinischen *interpretatio* oder im englischen *interpreter* sichtbar wird.

»Übersetzung [kann] als Uminterpretation verstanden werden, als stete Neupositionierung transferierter Zeichen, die bestehende Ordnungen infrage stellen und viele Kontextualisierungsmöglichkeiten offenlassen. Statt zu beliebigen Bedeutungszuschreibungen kommt es zu kontextabhängigen Deutungen, die Fixierungen aufbrechen und im Rahmen der Schaffung permanenter Verunsicherungen nicht Dagewesenes, aber auch nicht Rückzuführendes produzieren.« (Wolf 2008)

Wolf selbst schließt sich dabei weder solchen Positionen an, die postulieren, dass alles hybrid sei, noch folgt sie der dagegen angebrachten Kritik³. Sie fordert eine historisierende und situationsbezogene Betrachtung der Frage nach Hybridität und kultureller Übersetzung:

3 Auch dem Konzept ›Kultur als Übersetzung‹ steht sie kritisch gegenüber: »Zusätzlich erscheint von Relevanz, dass Übersetzung als soziales und kulturelles Phänomen nur

»Die die jeweilige Situation bedingenden Machtverhältnisse, die zur Determinierung von Deutungen und auch zur Bestimmung der Selektionsmechanismen innerhalb dieser kulturellen Übersetzungsprozesse beitragen, sind dabei jeweils im Detail zu untersuchen.« (Wolf 2008)

Die Möglichkeit einer detaillierten Untersuchung bietet sich in der Literatur gerade dann, wenn sie sich selbst mit Übersetzung auseinandersetzt. Auch wenn Literatur mit dem Vorwurf konfrontiert werden kann, Fiktion zu sein, sind ihre Narrative – die Möglichkeitsräume ausloten können – ein idealer Gegenstand für die Auseinandersetzung mit theoretischen Konzepten. Übersetzungen prägende Machtverhältnisse werden in den Texten auf verschiedenen Ebenen verhandelt, teils explizit, teils implizit – auf Figurenebene, durch die Sprache des Textes, durch sein Verhältnis zu anderen Literaturen, durch metaphorische Annäherungen.

Gerade an der Sprache zeigt sich, wenn der eigene kulturelle Horizont – so hybrid er auch sein mag – überschritten wird. Eine Vielzahl von Wörtern – das Russische *ношлость* oder das Portugiesische *saudade* – beschreiben etwas, das es in anderen kulturellen Zusammenhängen in dieser Form nicht gibt, und das deswegen je nach Ideologie entweder zu einem Streit um die ›richtigen‹ Worte⁴ oder zum Postulieren von Unübersetzbarkeit führt. Bestimmte soziale Praktiken, Ideen und Konzepte, aber auch Gefühle oder Gegenstände lassen sich nur schwer in andere Sprachen übersetzen, weil es in diesen kein Äquivalent gibt. Andererseits finden sich überall dort, wo bestimmte Wörter oder Begriffe als Beispiele für Unübersetzbarkeiten angeführt werden, Erklärungen dafür, was sie bedeuten. Die Existenz eines *Dictionary of Untranslatables* (Cassin/Rendall/Apter 2014) bringt diesen Widerspruch auf den Punkt. Es gibt Mittler_innen, Mehrsprachige, Dolmetscher_innen und Übersetzer_innen, die in der jeweils anderen Sprache beschreiben können, was einem Wort, einer Praktik, einem Gefühl am ehesten entspricht. Nur weil es ein Phänomen in einer bestimmten Erfahrungswelt nicht gibt, ist es dennoch vorstellbar, erklärbar und

existiert, wenn Interaktion besteht – wenn also im Rahmen eines Übersetzungsaktes Texte, Zeichen, Botschaften jeweils im Hinblick auf ›Rezeption‹ geschaffen werden.« (Wolf 2008)

- 4 Hier stellt sich die Frage nach der Treue oder Freiheit der Übersetzung, nach der Treue dem Wort oder dem Sinn gegenüber (»Fidelity to the letter or the words vs. fidelity to the spirit or the sense«, Duarte 2012: 32) oder nach einer den sprachlichen und kulturellen Kontexten des zu übersetzenden oder des übersetzten Textes folgenden Übersetzung (vgl. Venuti 1995).

vermittelbar – die vermeintlich kulturelle Unübersetzbarkeit kann aus dieser Perspektive auch schlicht als Problem des_r Übersetzer_in, als Frage der Vermittlung betrachtet werden.

Nicht immer überschneidet sich das Beherrschen einer Sprache mit der Kenntnis kultureller Codes und geographischer Vertrautheit. Das Nebeneinander verschiedener kultureller Sphären wird in Literaturen des Exils, der Migration und des Nomadischen immer wieder sichtbar. In diesem Sinne trägt der Begriff des Transkulturellen der Tatsache Rechnung, dass sich, auch wenn sich Kulturen überschneiden und mit allen möglichen anderen Bereichen verschmelzen können, immer wieder Situationen ergeben, in denen Übersetzung nicht möglich ist, dass Dinge existieren, die in andere Sprachen nicht (leicht) übersetzbar sind. Dort, wo sich die Einzigartigkeit einer kulturellen Praktik – wie etwa die Notwendigkeit einer Vielzahl von Wörtern für Schnee – zeigt, dort, wo Worte unübersetzbar bleiben, werden Übersetzungsvorgänge überhaupt erst als solche sichtbar. Unübersetzbarkeit ist jedoch nicht immer ein Zeichen für kulturelle Differenz, sie zeigt sich durchaus auch innerhalb derselben Sprache, so etwa in Bezug auf Fachsprachen.

In Olga Grjasnowas *Der Russe ist einer, der Birken liebt* ist Übersetzung nicht nur ein metaphorisches Konzept, an dem sich Verknüpfungen zwischen verschiedenen linguistischen, kulturellen und territorialen Verortungen aufzeigen lassen.⁵ Die Protagonistin Mascha spricht verschiedene Sprachen und bewegt sich zwischen verschiedenen Orten und Ländern. Die Mehrsprachigkeit der Protagonistin erklärt sich nicht nur aus ihrem familiären Hintergrund oder aus ihrer Migrationsgeschichte. Eine wichtige Rolle spielt hier das Lernen von Sprachen – ein Aspekt, der in anderen Texten oft nur als Begleiterscheinung der Migration eine Rolle spielt. Mascha verbringt sehr viel Zeit mit dem Lernen von Sprachen und dem Lesen von Wörterbüchern.

»Ich war diszipliniert und hungrig nach Erfolg. In der Schule hatte ich Englisch, Französisch und ein wenig Italienisch gelernt, anschließend war ich für ein Jahr als Au-pair nach Frankreich gereist, um mein Französisch zu perfektionieren. Danach hatte ich mich für ein Dolmetscherstudium eingeschrieben und in meiner Freizeit Italienisch, Spanisch und ein bisschen Polnisch gelernt, aber für die slawische Sprachgruppe konnte ich mich nie sonderlich begeistern. Trotzdem habe ich ein Auslandssemester an der *Lomonossow*-Universität in Moskau und Praktika bei internationalen Organisationen in Brüssel, Wien und Warschau gemacht.« (Grjasnowa 2012: 31, Herv.i.O.)

5 Zum Zusammenhang von sprachlicher, kultureller und territorialer Verortung am Beispiel des Zerfalls Jugoslawiens vgl. Hitzke 2014.

Nach einer langen Reise durch Frankreich, Italien, Spanien, Marokko, Ägypten und durch die Türkei schreibt sie sich für ein Doppelstudium ein: in »zwei Masterprogramme [...], Dolmetscherwissenschaften und Arabistik« (ebd.: 31). Darüber hinaus spricht sie Aserbaidtschanisch, Russisch und Deutsch – die Sprachen des Ortes, an dem sie geboren wurde (Baku) und des Ortes, an dem sie nun lebt (Frankfurt). Da das Übersetzen und das Lernen von Sprachen in diesem Text nicht an die Familie oder die Migration gebunden sind, tragen sie zur Dekonstruktion von Vorstellungen bei, die Sprache, Nation und Kultur als Einheit imaginieren, die nur im Fall von Migration oder transkulturellen Familien – die in der (deutschen) Gesellschaft eher als Ausnahmen betrachtet werden – aufgebrochen wird. Unterschiedliche Sprachen, Orte und Menschen verknüpfen sich in Maschas Leben miteinander, ohne dass die in der Kindheit erworbenen Sprachen Russisch und Aserbaidtschanisch dabei eine größere Rolle spielen. Hier wird keine Bindung an die ›Muttersprache‹ konstruiert, sondern Sprachpraxis wird als zentrales Moment ausgemacht. Als ihr Dozent bedauert, dass sie »eben keine Muttersprachlerin« (ebd.: 32) sei, denkt sie im Stillen: »Und ich würde ihm nicht sagen, dass ich Aserbaidtschanisch vielleicht nicht von meinen Eltern gelernt habe, aber von unseren Nachbarn, und dass ich es fließend und ohne Akzent sprach, bis wir nach Deutschland immigrierten und ich keine Sprachpraxis mehr hatte.« (Ebd.: 33) Die Sprachen der Kindheit, die Erinnerungen an Baku, den Krieg und die Flucht werden in das mehrsprachige, transkulturelle Leben der Protagonistin integriert. Negative Erfahrungen bleiben Mascha natürlich nicht erspart, so etwa in der Schule:

»Die Deutschlehrerin unterrichtete auch Sozialkunde, es ging um Ausländerkriminalität, und alle waren für sofortige Abschiebungen krimineller ausländischer Elemente. Genauer gesagt ging es um den Fall Mehmet: Ein Straftäter, dessen Bekanntschaft auch ich nicht hätte machen wollen, aber was genau ihn eigentlich von einem deutschen Kriminellen unterschied, abgesehen davon, dass er zwar in Deutschland geboren, in München aufgewachsen und ausschließlich in deutschen staatlichen Bildungseinrichtungen sozialisiert worden war und dennoch keine Staatsbürgerschaft besaß, begriff ich nicht. Meine Lehrerin hatte auf diese Frage eine Antwort parat.« (Ebd.: 39)

In dieser Situation wehrt Mascha sich, indem sie der Lehrerin die Perücke vom Kopf zieht. Immer wieder gerät sie in Situationen, in denen sie mit starren Kategorien und stereotypen Vorstellungen konfrontiert wird, denen sie nicht entspricht. So bekommt sie etwa auf dem Flughafen in Israel Probleme, weil sie kein Hebräisch spricht, aufgrund ihres Studiums aber in der Lage ist, Arabisch zu sprechen. Die »Aufkleber mit den arabischen Schriftzeichen auf [ihrer] Tasta-

tur« (ebd.: 162), der Umstand, dass sie in ihrem Gepäck »kaum Kleidung, dafür viele Wörterbücher dabei hatte, weckte Misstrauen.« (Ebd.: 163) Aber auch in ihrem privaten Umfeld irritiert diese Tatsache. Im Gespräch mit ihrem Ex-Freund Sami erzählt sie von ihrem Job in Tel Aviv:

»Über Hebräisch soll ich mir keine Sorgen machen.« ›Aber du kannst doch Hebräisch.« ›Nein.« ›Wieso denn nicht? Du bist jüdisch. Deine Familie lebt in Israel.« ›Entfernte Verwandte. Bis auf eine meiner Cousinsen. Hebräisch habe ich nie gelernt.« ›Es ist das erste Mal, dass du zugibst, etwas nicht zu können.« (Ebd.: 143f)

Auch mit ihren neuen Freunden Ori und Tal in Israel wird dies zum Thema:

»Du sprichst Arabisch?«, fragte mich Ori. ›Ja«, antwortete ich. ›Wieso?«, fragte Tal. ›Was heißt hier wieso?«, sagte ich. ›Du sprichst Arabisch, aber kein Hebräisch, ist doch seltsam«, sagte sie. ›Was macht es für einen Sinn, eine so kleine Sprache wie Hebräisch zu lernen? Wenn ich eine UN-Sprache haben kann?« (Ebd.: 189)

Hier werden nicht nur Machtverhältnisse zwischen den Sprachen (politischer und kultureller Art) angesprochen, sondern es klingt auch durch, dass Mascha persönliche Motive dem Zweck, eine Karriere als Übersetzerin für die UN anzustreben, unterordnet. Gleichzeitig ist dieses Streben, die Disziplin und Motivation zum Lernen mehrerer großer Sprachen, auch von dem Wunsch geprägt, nicht mehr am Rand, sondern im Zentrum zu stehen. Sie übersetzt Russisch und Französisch, wie sie einem Kellner verrät (ebd.: 189), und spricht somit vier der sechs UN-Sprachen. Auch ihr Freund Cem, der mit ihr zusammen studiert, begründet seine Motivation für das Sprachstudium damit, dass er dem Rassismus und der kulturellen Hegemonie etwas entgegensetzen möchte. Als in der vierten Klasse ein neuer Mitschüler aus Frankreich in Cems Klasse kommt, wird die rassistische Logik deutlich:

»Der Junge konnte kaum Deutsch, aber alle hielten ihn für wahnsinnig intellektuell, weil er Franzose war und weil sie dachten, dass er schon nächste Woche perfekt Deutsch sprechen würde. Und da habe ich mich in meiner Klasse umgeschaut: lauter Kanaken. Marcel sprach italienisch, Georgi griechisch, Taifun türkisch, Farid persisch und armenisch, genau wie seine Zwillingsschwester. Und wir alle sprachen auch Deutsch, akzentfrei. Aber keiner von uns wurde als intelligent genug erachtet, um auf das Gymnasium wechseln zu können [...]. Ich glaube, da habe ich beschlossen, ihre viel bewunderten Sprachen besser zu sprechen als sie und es ihnen zu zeigen, samt ihrer kulturellen Hegemonie.« (Ebd.: 221)

Interessant ist in diesem Zusammenhang, dass vor allem das Sprechen und Beherrschen von Sprachen so viel Raum einnimmt; Übersetzung spielt fast nur im beruflichen Kontext beziehungsweise als Studieninhalt eine Rolle. In Maschas privatem Umfeld dagegen bleibt Übersetzung merkwürdig abwesend: Fast nie kommt es zu Situationen, in denen sich zwei Menschen sprachlich nicht verstehen und sie nun als Vermittlerin dazwischentreten könnte. Das mag auch daran liegen, dass sie so stark mit sich selbst beschäftigt ist und sich in allen möglichen Sprachen unterhalten kann. Dass sie kein Hebräisch spricht, kompensiert sie in Israel durch Englisch und Arabisch, wenn auch letzteres, wie bereits aufgezeigt, zu politischen Missverständnissen führt. Als ihr Freund Elias stirbt – die Liebesbeziehung zu ihm, die durch seinen Tod ein abruptes Ende nimmt, spannt sich durch das ganze Buch –, gibt es eine der wenigen Szenen, in denen sie etwas sprachlich nicht versteht. Ihr Freund Cem hat »für Elias in Griechenland Klageweiber angeheuert, die die nächsten achtundvierzig Stunden Elias' Tod beklagen würden.« (Ebd.: 107) Über einen Livestream lässt sich der Klagegesang verfolgen:

»[S]ie wiederholen immer wieder einen einzigen Satz. Zumindest klang es für uns wie ein Satz. Ich fragte Cem, was er bedeutete, er wusste es nicht. Wir riefen wieder Konstantin an. ›Ich kann es nicht hören‹, sagte Konstantin. ›Das ist zu leise.‹ Wir hielten das Telefon näher an den Bildschirm. ›Tun. Leiden. Lernen‹, übersetzte Konstantin. ›Weshalb zitieren sie die Orestie?‹, fragte Cem. ›Das sind Griechen‹, sagte Konstantin. ›Ruf sie wieder an‹, sagte Cem.« (Ebd.: 108)

In dieser Szene wird die Vielzahl von Sprachwelten in Maschas Leben deutlich und die Absurdität der Situation unmittelbar nach Elias' Tod – die griechischen Klageweiber, der Livestream, das Telefonat mit Konstantin wegen der Übersetzung – spricht für sich. Übersetzung ist hier überflüssig. Dennoch ist diese Szene – wie später die Thematisierung der Tatsache, dass Mascha kein Hebräisch spricht – ein Verweis darauf, dass das Lernen von Sprachen, das Beherrschen von Sprachen irgendwann an seine Grenzen stößt. Ihr Beruf als Übersetzerin gleicht eben diese Grenzen aus. Das Spannungsverhältnis zwischen Verstehen und Nichtverstehen, die Rolle, die die Übersetzung darin spielt, bleibt seltsam unberücksichtigt.

Die Protagonistin spricht verschiedene Sprachen nebeneinander, sie übersetzt nicht in ›eine‹ bestimmte sprachlich-kulturelle Erfahrungswelt, wie es in der Exil- und Migrationsliteratur oft der Fall ist, sondern sie lebt ganz selbstverständlich ein transkulturelles und mehrsprachiges Leben. Hier zeigen sich die Grenzen des Konzepts der Transkulturalität, aber auch der Translation als Trans-

konzept: Dort, wo Mascha fließend (oder teilweise auch nur ausreichend) die jeweiligen Sprachen spricht, erlebt sie keine transkulturellen Momente, da sie nicht zwischen verschiedenen Sphären übersetzen muss. Dort, wo sie übersetzt, kommt es ebenso wenig zu transkulturellen Erfahrungen, da es hier immer nur um die Frage geht, ob sie genug Vokabular und Grammatik gelernt hat, ob sie konzentriert oder schnell genug ist.

Sie verständigt sich in Israel mit Arabisch, Englisch und Russisch. Dort, wo Sprache zu deutlich politisch markiert ist, ist Englisch ein Ausweg. Als sie mit Tal und einer Gruppe politischer Aktivist_innen von Israel nach Ramallah fährt, will sie allerdings nicht diejenige sein, die Englisch als gemeinsame Sprache etabliert.

»Meine Kameraden standen unentschlossen vor dem Wagen, ich vermutete, dass es ihnen peinlich war, miteinander hebräisch zu reden. Sicherlich wäre das mitten in Ramallah tatsächlich unangebracht gewesen, doch keiner wollte anfangen englisch zu sprechen. Arabisch sprachen sie alle nicht, und deshalb schwiegen sie sich alle betreten an. Den Gefallen, etwas zu sagen und somit Englisch als die gemeinsame Sprache zu manifestieren tat ich ihnen nicht.« (Ebd.: 260)

In dieser Szene wird sehr deutlich, dass eine in diesem Kontext neutrale Sprache wie das Englische die politische Markierung bestimmter Sprachen nicht auflösen, sondern höchstens verdecken kann. Obwohl Mascha ihr ganzes Leben auf die Karriere in der UN ausrichtet, werden internationale Organisationen und die damit einhergehende Übersetzbarkeit nicht idealisiert. In Ramallah »zählte [sie] die Klingelschilder internationaler NGOs, UN-Schulen und von der EU geförderter Parkplätze. Die reinste Parade der neuen Kolonisierung.« (Ebd.: 260) Auch die theoretische Beschäftigung mit kultureller Diskriminierung und Rassismus wird nicht überstrapaziert, sondern lediglich als Instrument für das Bewusstwerden der Marginalisierten selbst präsentiert. Cem und Mascha unterhalten sich über einen Jungen mit »eine[r] weiße[n] russischsprachige[n] Oma« (ebd.: 220). Cem sagt: »Noch denkt er, dass alle gleich sind. Aber bald wird er bemerken, dass er schwarz ist.« (Ebd.) Schließlich sagt er: »Aber der Kleine wird keinen Scheiß machen, er wird alles lesen und alles verstehen: alle Klassiker der Post Colonial Studies, der Critical Whiteness Studies, der Rassismustheorien, Fanon, Said, Terkessidis.« (Ebd.: 221)

Mascha versteckt sich nicht, scheut nicht den Konflikt, sie begibt sich auch privat in schwierige, verletzende Beziehungen, was sie nicht davon abhält, immer wieder auf Menschen zuzugehen. Dies korrespondiert mit ihrem Willen, viele Sprachen perfekt zu beherrschen, viel zu reisen, viel zu erfahren. In

Ramallah verliert sie sich schließlich – sie läuft von einer Hochzeit weg, wo sie als ›Friedensaktivistin‹ kritisiert wird, und bricht auf einem Feld zusammen. Ihre Kindheitserinnerungen, der Verlust ihres Freundes Elias, die Abwesenheit ihrer Freunde in Israel und das Weglaufen in Ramallah führen zu dem Zusammenbruch, mit dem das Buch endet. Sie hat sich an einen Ort begeben, an dem sie keine Möglichkeit mehr für sich sieht: »Also. Es gibt nur zwei Möglichkeiten«, setzte ich wieder an. »Entweder, ich trage dieses Kleid weiter und werde als Hure gesteinigt, oder ich ziehe mir doch etwas Längeres über. Aber dann sehe ich aus wie eine jüdische Siedlerin und werde gesteinigt.« (Ebd.: 270) Das Verstecken zum Schutz vor Diskriminierung und Gewalt ist in dieser Situation nicht mehr möglich. Sie fühlt sich ausgeliefert. Die patriarchalen, frauenverachtenden und antisemitischen Diskurse erlebt sie nun als konkrete Bedrohung für Leib und Leben. Während sie durch das Sprechen der vielen Sprachen mobil ist und sich zwischen den politischen Fronten bewegen kann, spürt sie hier einen Widerstand, den sie politisch und persönlich – seit einem Zusammenbruch nimmt sie Benzodiazepine – nicht überwinden kann. Die Selbstermächtigungsgeste, die sie mit Cem teilt, nämlich die Sprachen der UN zu lernen, um im Zentrum zu übersetzen, besser zu sein als die Ausgrenzenden, hat hier eine Grenze, die sich auch als die Grenze der Transkonzepte, des Transkulturellen und der Translation erweist. Dort, wo patriarchale, antisemitische und rassistische Denkmuster in körperliche Gewalt umschlagen, ist kein Platz für Dialog und Verhandlungen, kein Ort für Aneignung oder Verwandlungen. Dort, wo die Banalität der Freund/Feind-Unterscheidung greift und mit Gewalt durchgesetzt wird, gibt es kein Übersetzen, kein Überschreiten, keine Zweideutigkeit. Auch Mascha kommt dagegen nicht an.

Grjasnowas Text macht die widersprüchliche Konstruktion der Transkonzepte, aber auch ihre Notwendigkeit deutlich. Gegen die Diskriminierung derjenigen ohne deutschen Pass setzen Mascha und Cem das Lernen von Sprachen, gegen die persönliche Marginalisierung das Streben nach einer UN-Karriere. Statt sich der ausgrenzenden Logik und den monopolaren Kategorien unterzuordnen, spricht Mascha mehrere Sprachen, hat Freunde aus unterschiedlichen kulturellen Kontexten und macht Erfahrungen auf längeren Reisen in verschiedene Länder. Während sich eine Vielzahl politischer, sprachlich oder kulturell geprägter Zuschreibungen als verhandelbar und veränderbar erweisen, stößt sie mit der Frage nach der passenden Kleidung in Ramallah auf Grenzen. Als Frau und als Jüdin fühlt sie sich in dieser konkreten Situation körperlich bedroht.

Transkonzepte, das Denken und Leben jenseits von ethnischen und kulturellen Zuschreibungen und die Dekonstruktion der Freund/Feind-Unterscheidung

erscheinen vor diesem Hintergrund umso notwendiger. Aber auch die kulturelle Mobilität, die durch Maschas Mehrsprachigkeit sogar jenseits politischer Trennlinien möglich ist, wird als äußerst prozesshaft sichtbar. Die Machtverhältnisse zwischen den Sprachen – und zwar nicht nur in Bezug darauf, ob sie große oder kleine Sprachen sind – sind je nach Kontext verschoben. Auch die UN-Sprachen und die internationalen Institutionen erscheinen einerseits als neutrale Mittler wie etwa das Englische, sie werden andererseits aber auch als Kolonisierungsinstrumente offengelegt, die zu einer ›Normalisierung‹ der Konflikte beitragen. Betrachtet man Maschas Antwort darauf, warum sie kein Hebräisch spricht aus dieser Perspektive, dann wird klar, dass sie zum einen mit dem für die Karriere günstigen Lernen der größeren arabischen Sprache zur Verständigung beitragen kann, dass sie aber zum anderen durch diese Entscheidung auch die Machtverhältnisse zwischen der großen und der kleinen Sprache stabilisiert. Transkonzepte, so lässt sich schließen, bleiben als Korrektiv grundsätzlich notwendig – gerade, wenn Kultur als prozesshaft verstanden wird. Sogar dort, wo die Kategorien beweglich und die Übergänge fließend sind, etablieren sich immer wieder Grenzen. Durch Transkonzepte öffnen sich hier Möglichkeitsräume.

LITERATUR

- Albrecht, Jörn (2009): »Übersetzung«, in: Historisches Wörterbuch der Rhetorik Online, hg.v. Gert Ueding, Tübingen: Niemeyer.
- Bhabha, Homi K. (2004): *The Location of Culture*, London/New York: Routledge.
- Budick, Sanford/Iser, Wolfgang (1996): *The Translatability of Cultures. Figurations of the Space between*, Stanford: Stanford University Press.
- Cassin, Barbara/Rendall, Steven/Apter, Emily S. (2014): *Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon*, Princeton: Princeton University Press.
- Duarte, João Ferreira (2012): »Trusting Translation«, in: *Anglo-Saxonica* 3/3, S. 17-38.
- Ette, Ottmar (2005): *ZwischenWeltenSchreiben. Literaturen ohne festen Wohnsitz*, Berlin: Kadmos.
- Grjasnowa, Olga (2012): *Der Russe ist einer der Birken liebt*, München: Hanser.
- Hann, Chris (2007): »Weder nach dem Revolver noch dem Scheckbuch, sondern nach dem Rotstift greifen: Plädoyer eines Ethnologen für die Abschaffung des Kulturbegriffs«, in: *Zeitschrift für Kulturwissenschaften* 1/1, S. 125-134.

- Hann, Chris (2007): »Repliken und Gegenantwort«, in: Zeitschrift für Kulturwissenschaften 1/1, S. 135-146.
- Hitzke, Diana (2014): »Nomadisches Schreiben nach dem Zerfall Jugoslawiens. David Albahari, Bora Ćosić und Dubravka Ugrešić«, in der Reihe: Slavische Literaturen. Texte und Abhandlungen, hg.v. Wolf Schmid, Frankfurt a.M. u.a.: Peter Lang.
- Kimmich, Dorothee/Schamma, Schahadat (Hg.) (2012): Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität, Bielefeld: transcript.
- Stierle, Karlheinz (1996): »Translatio Studii and Renaissance. From Vertical to Horizontal Translation«, in: Sanford Budick/Wolfgang Iser (Hg.), The Translatability of Cultures. Figurations of the Space between, Stanford: Stanford University Press, S. 5567.
- Venuti, Lawrence (1995): The Translator's Invisibility. A History of Translation, London/New York: Routledge.
- Wolf, Michaela (2008): »Translation – Transkulturation. Vermessung von Perspektiven transkultureller Aktion«, in: Translate/eipcp Borders, Nations, Translations, <http://eipcp.net/transversal/0608/wolf/de> vom 04.12.2015.

Zum kulturkritischen Potential der ›transkulturellen Literatur‹¹

Transtextuelles und transmediales Fortschreiben
der ›klassischen Moderne‹

KATARZYNA LUKAS

I VORBEMERKUNG: ›TRANSKULTURELLE LITERATUR‹, TRANSTEXTUALITÄT, TRANSMEDIALITÄT

Literatur und Kunst sind schon immer ein Barometer des Kultur- und Mentalitätswandels in der Gesellschaft gewesen. Auch heute reagieren Künstler_innen auf Veränderungen in der ›postmodernen‹ Welt, die sich auf solche Stichpunkte bringen lassen wie Globalisierung, Migration, Grenzüberschreitungen zwischen Nationen, Kulturen und Sprachen, Auflösung fester Identitäten. Mit künstlerischen Mitteln wird zudem – affirmativ, kritisch, ironisch – auf theoretische Konzepte Bezug genommen, mit denen Kulturwissenschaftler_innen die neuen sozialen, kulturellen und ökonomischen Lebensformen beschreiben. Zu diesen Konzepten gehört die auf Welsch zurückgehende Transkulturalität (vgl. Welsch 2012). Die damit eingeführte neue Sicht auf Kulturkontakte löst seit den 1990er Jahren zunehmend die Idee der Interkulturalität und die Prämissen der *post-*

1 Der Aufsatz erscheint im Rahmen des Projekts *Pamięć, obcość i translacja jako kategorie przewodnie komparatystyki i literaturoznawstwa interkulturowego* [Gedächtnis, Fremdheit und Translation als Leitbegriffe der Komparatistik und der interkulturellen Literaturwissenschaft]. Das Projekt wird aus Mitteln des Polnischen Wissenschaftszentrums (Narodowe Centrum Nauki) finanziert, die der Autorin laut Bescheid Nr. DEC-2013/09/B/HS2/01192 gewährt wurden.

colonial studies ab (vgl. Kimmich/Schahadat 2012: 7), ganz zu schweigen von der überholten und politisch gescheiterten Multikulturalität.²

Der Aufstieg der Transkulturalität zu einem neuen Paradigma wird jedoch nicht ohne Skepsis wahrgenommen. Mecklenburg kritisiert den »Konstruktionsfehler« des Konzepts beziehungsweise die Paradoxie, dass Transkulturalität »die Begriffe der Kultur, kulturellen Identität und Differenz voraussetzen muss und zugleich überwinden soll« (Mecklenburg 2008: 96). Mit der Wesensbestimmung von Phänomenen beziehungsweise Identitäten als »transkulturell« läuft man Gefahr, ins kulturalistische Denken, in Essentialisierung und unzulässige Universalisierung zurückzufallen. Nach Kimmich stehen einer produktiven Arbeit an der Theorie der Transkulturalität zwei Annahmen im Weg, die in verschiedenen transkulturellen Ansätzen mitschwingen: erstens der Glaube an die Möglichkeit konfliktfreier Symbiose von Kulturen; zweitens die Vorstellung von unüberbrückbaren Differenzen und Antagonismen (vgl. Kimmich 2012: 49). Beide Prämissen sind dem reduktionistischen Denken in Binärmodellen verpflichtet, die klare Grenzen zwischen »eigen« und »fremd« voraussetzen. Bei wachsender Vielfalt und Komplexität der heutigen Lebensformen gibt es aber weder das »ganz Eigene« noch das »völlig Fremde«, weder »Identität« noch »totale Differenz«, sondern vielmehr Kontinuen von Ähnlichkeiten (vgl. Kimmich 2012: 50). Darüber hinaus wird im »transkulturellen Denken« zu wenig der Umstand beachtet, dass transkulturelle Vorgänge nie in egalitären, ideologisch neutralen Kommunikationszusammenhängen verlaufen. Vielmehr ist jeder Kulturkontakt in ein asymmetrisches Kräfteverhältnis eingefaltet (vgl. Wolf 2012: 57), in dem sich Prozesse sozialer Ausschließung, Diskriminierung und Repression abspielen.

Die »postmoderne« Erzählprosa und die bildenden Künste mit Fabelcharakter formen den Resonanzboden für die transkulturelle Theoriebildung und deren Dekonstruktion. Zum einen können sie transkulturelle Phänomene als Gegeben-

2 Den Unterschied zwischen Multi-, Inter- und Transkulturalität bringt Makarska auf folgende Formel: Multikulturalität bedeutet das Nebeneinander von Kulturen, Interkulturalität den Austausch zwischen ihnen, Transkulturalität deren Überlappung. (Makarska 2012: 238-239) Interkulturalität lenkt die Aufmerksamkeit auf den Kontakt und Dialog zwischen Kulturen; diese werden – in Anlehnung an Herders »Kugelmodell« – als »Inseln«, homogene und statische Entitäten aufgefasst, die ihre Identität auf der Abgrenzung zu anderen Kulturen aufbauen (vgl. Welsch 2012: 32-33). Transkulturalität dagegen betont die wechselseitige Durchdringung von Kulturen, die Verschmelzung des Eigenen mit dem Fremden, wobei eine gesamtgesellschaftliche Neuordnung entsteht.

heiten der dargestellten Welt direkt thematisieren. Zum anderen verfügen sie über formale – zum Beispiel narrative – Mittel, Transkulturalität als theoretisches Konzept zu vermitteln, zu hinterfragen, auf dessen Beschränkungen hinzuweisen. Texte, die diese Möglichkeit wahrnehmen und damit einen kommunikativen Handlungsraum einer Kultur beziehungsweise Gesellschaft bilden, nenne ich ›transkulturelle Literatur‹.

In diesem Beitrag gehe ich der ›transkritischen‹ Rolle der Literatur in dem dargestellten Verständnis nach. Sie wird an drei ›postmodernen‹ Kulturtexten exemplifiziert: dem Roman *Castorp* (2005) von Paweł Huelle, dem Comicbuch *Die Verwandlung von Franz Kafka* (2010) von Eric Corbeyran und Richard Horne sowie dem dreidimensionalen Designobjekt *Tree of Codes* (2010) von Jonathan Safran Foer. Gemeinsam ist diesen Kulturtexten, dass jeder an einen prominenten Autor der ›klassischen Moderne‹ anknüpft: an Thomas Mann, Franz Kafka und an den polnisch-jüdischen Autor Bruno Schulz. Das kritische Potential aller drei Texte zweiter Ordnung wäre wie folgt zu verstehen: Die aufgebauten Referenzen zum jeweiligen Prätext regen einerseits zu einer ›transkritischen‹ Relektüre von Mann, Kafka beziehungsweise Schulz an. Andererseits nehmen die heutigen Autoren ihre Vorlagen zum Anlass, Kategorien der Transkulturalität – das ›Eigene‹ und ›Fremde‹, Identität und Differenz, auch den Kulturbegriff selbst – zum Teil zu dekonstruieren, zu relativieren oder subversiv zu unterlaufen. Dieses metakritische Verfahren wird durch bestimmte Erzählstrategien und medienpezifische Gestaltungsprinzipien möglich.

Sucht man nach einer adäquaten Untersuchungsmethode für die Schreibweise beziehungsweise die Konstruktionsprinzipien der ›postmodernen‹ Kulturtexte, so bieten sich die Begriffspaare ›Inter-/Transtextualität‹ und ›Inter-/Transmedialität‹ an. Einer ersten (zu verifizierenden) Hypothese zufolge tragen insbesondere die ›Trans-‹Begriffe solchen Texten Rechnung, die – wie die visuelle Kafka-Adaption und Foers ›literaturbasiertes Artefakt‹ – Grenzen zwischen Literatur und bildenden Künsten überschreiten. So könnte man eine literarische Analyse auf die Medienwissenschaften hin öffnen. Im Unterschied zu Inter- und Transkulturalität, die sich gegenseitig ausschließen, da der Übergang von ›inter-‹ zu ›trans-‹ einen Paradigmenwechsel markiert, ist es im Hinblick auf die Tradition der beiden anderen Inter-/Transbegriffe sinnvoll, sie komplementär zueinander zu verwenden. Sie seien hier zunächst kurz erläutert.

Der Begriff der Intertextualität, wie er von Julia Kristeva in den 1960er Jahren eingeführt wurde, bezeichnet die Referenz von Texten auf andere Texte. In der Debatte um den Terminus zeichnen sich zwei Standpunkte ab. Das poststrukturalistische beziehungsweise kultursemiotische Verständnis von Intertextualität *sensu largo* geht von einem radikal ›entgrenzten‹ Textbegriff aus, der auch

nonverbale ›Kulturtexte‹ umfasst. Demzufolge bedeute Intertextualität ein Beziehungsgeflecht innerhalb eines »*texte général*«, der außer Literatur auch die Zeichensysteme ›Geschichte‹, ›Gesellschaft‹ und ›Kultur‹ umfasst beziehungsweise mit der außersprachlichen Wirklichkeit zusammenfällt (vgl. Pfister 1985: 9, Herv.i.O.). Dagegen liegt der strukturalistischen oder hermeneutischen Auffassung von Intertextualität *sensu stricto* ein ›eingengerter‹ Textbegriff zugrunde. ›Texte‹ seien ausschließlich sprachliche Aussagen und Intertextualität sei auf »Verfahren der innerliterarischen Sinnbildung« (ebd.) in Form von bewussten, intentionalen und markierten Bezügen zwischen dem literarischen Text und seinen Prätexten einzuschränken (vgl. ebd.: 25).

Auch Gérard Genette begrenzt Intertextualität auf die Verweisformen ›Plagiat‹, ›Zitat von‹ sowie ›Anspielung‹ auf einen Prätext. Er reiht Intertextualität – neben Archi-, Meta-, Para- und Hypertextualität – unter Trans textualität ein, die er als ›unbelasteten‹ Oberbegriff für jegliche Relationen zwischen Texten vorschlägt. Unter Transtextualität versteht er eine »textuelle Transzendenz des Textes«, das heißt alles, »was ihn in eine manifeste oder geheime Beziehung zu anderen Texten bringt« (Genette 1993: 9). Ausschlaggebend scheint hier das Wort ›Transzendenz‹ zu sein: das ›Übersteigen‹, das im Präfix aller Transkonzepte enthalten ist. Diese Wortetymologie rechtfertigt ein Verständnis von Transtextualität – von Genette etwas abweichend – als Überschreitung des Primärtextes durch das Mitführen dessen, was darin nicht steht beziehungsweise nur angedeutet wird. Grenzt man die Begriffe Inter- und Transtextualität gegeneinander ab, so bietet sich folgende Formel an: Während Intertextualität die Beziehung zwischen zwei Texten fokussiert, rückt Transtextualität das in den Blick, was über den Primärtext hinaus imaginiert werden kann.³

Die analog zur Intertextualität geprägte Intermedialität bedeutet »jedes Überschreiten von Grenzen zwischen konventionell als distinkt angesehenen Ausdrucks- oder Kommunikationsmedien« (Wolf 2008: 327). Rajewsky unterscheidet drei Formen von Intermedialität:

3 Dieses Verständnis von Transtextualität rekurriert auf die Rezeptionsästhetik. Transtextualität als ›Transzendierung des Primärtextes‹ (in deren Folge ein ›abgeleiteter‹ Text entsteht) kann man als ergänzende Bestimmung der in jedem literarischen Werk notwendig enthaltenen »Unbestimmtheitsstellen« im Sinne von Ingarden verstehen (Ingarden 1975: 43). Eine solche ›Lücke‹ in der Schicht der dargestellten Gegenständlichkeiten wird von dem_r Leser_in ausgefüllt, der Kraft seiner_ihrer Imagination das im Werk unmittelbar Gesagte ›übersteigt‹.

1. Die Medienkombination – Zusammenspiel von mindestens zwei distinkten Medien, die gemeinsam zur Bedeutungskonstitution eines neuen Gesamtproduktes beitragen. 2. Den Medienwechsel – die Transformation eines medien-spezifisch fixierten Prätextes in ein anderes Medium. 3. Die thematischen Bezüge auf andere Medien oder auf bestimmte Produkte eines anderen Mediums, zum Beispiel Ekphrasis (vgl. Rajewsky 2002: 15-17). Wohlgermerkt lässt sich jede intermediale Transformation einer literarischen Vorlage als transtextuell deuten, da es sich um eine Überschreitung des Prätextes, um das Auffüllen seiner Unbestimmtheitsstellen mit heteromedialen Elementen handelt.

Das ›Inter-‹ der Intermedialität setzt ein Nebeneinander diverser medialer Ausdrucksformen voraus und nimmt gerade das in den Fokus, was die Unterscheidbarkeit der distinkten Medien ausmacht. Bei intermedialen Werken beziehungsweise Artefakten bleibt der Ursprung jedes Mediums identifizierbar. Anders verhält es sich bei der Transmedialität. Sie bezeichnet »medienunspezifische Phänomene, die in verschiedensten Medien mit den dem jeweiligen Medium eigenen Mitteln ausgetragen werden können, ohne daß hierbei die Annahme eines kontaktgebenden Ursprungsmediums wichtig oder möglich ist« (Rajewsky 2002: 19). Sowohl Inter- als auch Transmedialität können sich auf hybride, gemischte Kunstformen beziehen. Während aber die Intermedialität das Vorhandensein von Mediengrenzen betont, werden diese bei der Transmedialität nicht nur überschritten, sondern auch verwischt (vgl. Langewitz 2010).

Im Folgenden soll zum einen überprüft werden, inwiefern die transtextuelle und/oder transmediale Beschaffenheit der Werke von Huelle, Corbeyran/Horne und Foer eine ›transkritische‹ Reinterpretation der ihnen zugrunde liegenden ›modernen Klassiker‹ inspiriert, und ob diese Deutungen wirklich innovativ sind. Zum anderen stellt sich die Frage: Können Transtextualität und Transmedialität als Schreib- beziehungsweise Gestaltungsweise die Rolle der ›postmodernen‹ Literatur für die Vermittlung und gegebenenfalls Dekonstruktion transkultureller Ansätze besser unterstützen als die älteren ›Inter-‹Begriffe? Wirken sie hier bereichernd oder vielmehr begrenzend?

II ›DIE TRANSKULTURELLE FREMDERFAHRUNG‹ ODER: ›WAS THOMAS MANN VERSCHWIEGEN HAT‹ DER ROMAN *CASTORP* VON PAWEŁ HUELLE

Paweł Huelle, geboren 1957, ist der erste polnische Autor, der es noch vor der Wende wagte, gegen die im kommunistischen Polen herrschende Ideologie die Geschichte seiner Heimatstadt Danzig als ein kompliziertes deutsch-polnisch-

kaschubisch-jüdisches Geflecht zu ergründen. Auch sein 2004 erschienener und 2005 ins Deutsche übersetzter Roman *Castorp* spielt sich im deutschen Danzig um die ›Jahrhundertwende‹ ab. Der polnische Autor erfindet hier eine Vorgeschichte zu Thomas Manns *Der Zauberberg* (1924), die er auf einem einzigen Satz aus dem letzteren Roman aufbaut: »Damals hatte er [Hans Castorp, K.L.] vier Semester Studienzeit am Danziger Polytechnikum hinter sich.« (Mann 1967: 40) In transtextueller Erweiterung dieser beiläufigen Bemerkung erzählt Huelle Castorps Erfahrungen während jener Danziger Semester. Ähnlich wie bei Mann erscheint der Titelheld auch in seiner ›polnischen‹ Verkörperung als ein junger, unerfahrener, in der reichsdeutschen Monokultur aufgewachsener Bürger. Anders als im *Zauberberg* liegt jedoch der Schwerpunkt im *Castorp* auf der Konfrontation des Protagonisten mit unterschiedlichen Graden und Erscheinungsformen von Fremdheit.

Für eine ›transkulturelle‹ Lektüre bietet Huelles Roman zwei Anhaltspunkte. Erstens vermittelt der Autor über die Erfahrungen seiner Titelfigur eine theoretische Reflexion der Wahrnehmung des kulturell Fremden. Zweitens schildert er aus der Perspektive des Hauptprotagonisten einen geographischen und symbolischen Raum, dessen transkulturelle Beschaffenheit zugleich suggeriert und angezweifelt wird. Auf den letzteren Aspekt soll im Folgenden eingegangen werden.

In Danzig anno 1905 berührt sich die damals vorherrschende deutsche Kultur mit der polnischen, kaschubischen und jüdischen, sie trägt auch niederländische Spuren aus der Vergangenheit, was aus folgender Beschreibung hervorgeht:

»Die Kaschuben und die Polen, die er [Castorp, K.L.] von der Sprache her nicht auseinanderhalten konnte, waren mit der grauen Schicht der Erde zu vergleichen, die schon lange mit Pflastersteinen bedeckt war, und sie offenbarten nur selten ihre Existenz, an seit Jahrhunderten unveränderten Orten: in einer Vorstadtschenke, einem Hafensmagazin oder leeren Bauplatz, einem ärmlichen Häuschen im Werder oder einem Laden in einem Viertel, wo städtische Kanalisation, Straßenbahn und Gasbeleuchtung nicht hinkamen. Auf diesem sumpfigen Territorium entstanden die Backsteinmauern der Hanse; der – längst verblaßte – Stolz der Patriziergeschlechter hatte in der Blütezeit des Getreidehandels durch die Speicher, Häuser, Tore und Kirchen das Bild der Stadt entscheidend geprägt. Die Zeit der holländischen Forts und Amsterdamer Attikas kam wesentlich später und hinterließ in der Sprache keine Spuren, es sei denn auf Friedhöfen und Grabsteinen. Die Juden bildeten wie überall ein in sich differenziertes Gemisch, in dem man – hauptsächlich an der Kleidung – auch Zugezogene aus Rußland und Galizien erkennen konnte [...].« (Huelle 2005: 198)

Das Bild ist auf den ersten Blick ein transkulturelles. Spuren vergangener und lebendiger Sprachen durchdringen einander; kulturelle, soziale, ökonomische Lebensformen diversen Ursprungs bilden ein palimpsestartiges räumlich-zeitliches Gefüge, dem das Übereinander von Zeitschichten eine historische Tiefe verleiht. Die hier ansässigen Gruppen sind alles andere als homogen. Die Juden sind ein »differenziertes Gemisch« (ebd.), genauso wie die Sprachgemeinschaft, die Castorp wegen mangelnder Sprachkenntnisse als eine »kaschubisch-polnische Mischung« (ebd.) wahrnimmt. Eine genaue Lektüre fördert jedoch Essentialisierungen zutage. So wird jeder der Kulturgemeinschaften, die sich angeblich transkulturell durchdringen, ein ihr »angemessener« Ort zugewiesen: den Polen und den Kaschuben die rückständige Peripherie, den Hansekaufleuten das prachtvolle Stadtzentrum. Jeder Gruppe werden symbolische Kulturgüter attribuiert, die ihre ›Identität‹ ahistorisch festlegen. Dabei werden die Deutschen über »Speicher, Häuser, Tore und Kirchen« charakterisiert, die Kaschuben und die Polen über »ärmliche Häuschen« (ebd.). Das nur flüchtig umrissene Bild der Juden ist ebenfalls einem homogenisierenden Stereotyp (›wie überall«, ebd.) verschrieben. Transkulturalität erweist sich hier als eine oberflächliche, angreifbare Vorstellung.

Die dargestellte Raumzuweisung konstituiert außerdem eine Dichotomie ›Zentrum‹ versus ›Peripherie‹ und bestärkt die quasi kolonialen Herrschaftsverhältnisse, die in Danzig zu Beginn des 20. Jahrhunderts herrschen. Huelle schildert exemplarisch die asymmetrischen Machtkonstellationen, in denen kulturelle Prozesse stattfinden. Wie Skórczewski aufzeigt entspricht das Bild von Danzig in *Castorp* dem Stereotyp einer Kolonie (vgl. Skórczewski 2013: 307-337). Aufgrund der narrativen Rhetorik erscheint der hier konstruierte Raum als peripheres Gebiet, das im Hinblick auf die Lebensform und die Mentalität seiner Bewohner_innen mit der Metropole kontrastiert wird.⁴ Im Spannungsfeld zwischen Zentrum und Peripherie verläuft auch Castorps persönliche Entwicklung. Huelle betont stets die mentale Zugehörigkeit seines Protagonisten zur Metropole (vgl. ebd.: 333). Castorp verhält sich zunächst wie ein Vertreter der Hegemonialmacht, der in eine Kolonie entsandt wird. Seine Reaktionen auf die neue Umgebung, auf Kontakte mit Einheimischen, sind jedoch ambivalent. Der imperiale Stolz mischt sich mit Beschämung, Selbstsicherheit mit Verunsicherung, Abneigung mit Staunen und Faszination. Die Quelle dieser emotionalen Zustände ist die Vielfalt von Alteritätsformen, die Castorp erfährt und die das simple Binärschema eigen versus fremd beziehungsweise ›Identität‹ versus ›

4 Die ›Metropole‹ ist hier das Deutsche Reich, für welches bei Huelle metonymisch Hamburg und Berlin stehen.

Differenz durchbrechen. Danzig lässt sich weder als ›ganz heimisch‹ noch als ›ganz fremd‹ einordnen, was Castorp bereits in dem ›vertraut-unvertrauten‹ Erscheinungsbild der Altstadt auffällt: »Ohne Eile, aber systematisch besichtigte er die historischen Bauten, die, wenn sie im Stil auch an seine Heimatstadt und die Tradition der Hanse erinnerten, doch etwas irgendwie Andersartiges, Ungreifbares besaßen.« (Huelle 2005: 99) Das Verstörende an Castorps neuer Umgebung entsteht also aufgrund der geringen und doch spürbaren Ähnlichkeit mit dem Heimischen.

Neben dem hybriden Charakter des Danziger ›Palimpsests‹ leuchtet dem Protagonisten bald die hegemoniale Beschaffenheit der Beziehungen zwischen dem (vermeintlich) überlegenen ›Eigenen‹ und dem untergeordneten ›Fremden‹ ein. Wie labil dieses Abhängigkeitsverhältnis im transkulturellen Raum ist, zeigt unter anderem die Episode mit Wanda Pilecka, Castorps erster Liebe. Pilecka ist die Geliebte eines russischen Offiziers und gleichermaßen in französischer Sprache sowie deutscher Kultur beheimatet. Als Polin vertritt sie eine Gruppe, die aus der Sicht der reichsdeutschen Metropole als »minderwertig und verdächtig« (Golec 2007: 46) erscheint. Als Objekt erotischer Faszination gewinnt sie jedoch die Macht über Castorp, beherrscht seine Gedanken, bringt Chaos in sein geordnetes Leben und entscheidet schließlich aus deutlich überlegener Position, die Bekanntschaft zu beenden (vgl. Skórczewski 2013: 330). Trotz seiner wachsenden Akzeptanz des kulturell Fremden wagt es Castorp kaum, seine vertrauten Lebens- und Denkformen zu überschreiten. Nach vier Semestern kehrt er wieder nach Hause zurück – ironischerweise als derselbe naive junge Mann wie am Anfang, bloß mit dem Unterschied, dass er sich vom ›unheimlichen Osten‹ definitiv abgeschreckt fühlt.

Inwiefern erlaubt nun das polnische transtextuelle Prequel eine Neuinterpretation des *Zauberbergs*? Nach Głowiński greift Huelle die Tradition des deutschen Bildungsromans auf (vgl. Głowiński 2007: 399f), meines Erachtens ließe sich aber *Castorp* als ironisches Gegenbild des *Zauberbergs* – als ein prototypischer Vertreter jener Gattung – lesen. Vergleicht man die beiden Romane fällt der Kontrast zwischen den sieben äußerlich monotonen Jahren in Davos und der geradezu abenteuerlichen Zeit in Danzig auf, während der sich Castorp landeskundlichen Recherchen widmet, eine Liebesgeschichte mit Spionage-Affäre im Hintergrund erlebt und in innerlicher Auseinandersetzung mit der Alterität der Provinz Abstand zum eigenen kulturellen Hintergrund gewinnt. Huelle stellt eine Hypothese darüber auf, was Mann verschwiegen beziehungsweise als belanglos abgetan hat: nämlich Castorps ›transkulturelles‹ Erlebnis von (nicht ganz) Fremdem in ungleichen, jederzeit umkehrbaren Machtkonstellationen, die von der konkreten historischen und geopolitischen

Situation abhängen. Wie man aus dem *Zauberberg* schließt, hat die Danziger Episode im Leben des Protagonisten weder Spuren noch Erinnerungen hinterlassen (vgl. Golec 2007: 44). So erlaubt Huelles Roman eine leicht ironische Interpretation des Mann'schen Protagonisten, der seine Bildsamkeit erst im Kontakt mit dem zwar internationalen, aber doch recht monokulturellen Umfeld des kosmopolitischen Sanatoriums beweist. Verfolgt man die intertextuelle Verknüpfung zwischen den beiden Abschnitten in Castorps Biographie, wie Mann und Huelle sie konstruieren, so liegt der Rückschluss nahe, dass im polnischen Prequel die angeblich tiefgreifende Wirkung der Fremderfahrung auf das Individuum angezweifelt wird. Genauso reflektiert Huelle die Ambivalenz des ›Transkulturellen‹ im Danziger Raum, die Verschiebbarkeit der Grenzen zwischen ›eigen‹ und ›fremd‹, die Relativität der Hierarchien ›oben‹ versus ›unten‹, ›Herrscher‹ versus ›Beherrschter‹. Diese Skepsis wird im Kontext der intertextuellen Relation zum *Zauberberg* besonders gut sichtbar.

III VON TRANSTEXTUALITÄT ZU INTERMEDIALITÄT: KAFKAS VERWANDLUNG ALS ›KULTURKRITISCHES‹ COMIC

2010 hat das französisch-britische Team Eric Corbeyran (Szenarist) und Richard Horne (Zeichner) Kafkas Novelle *Die Verwandlung* als Comic umgesetzt und Gregor Samsa die Gestalt einer Küchenschabe verliehen. Diese »Konkretisation« (Ingarden 1975) ist transtextuell: Es wird das visualisiert, was die Vorlage zum Teil nur andeutet. Das ›Übersteigen‹ des Prätextes geschieht zugleich auf intermedialem Wege. Das transtextuell-intermediale Wort-Bild-Gefüge ist insofern als Beitrag zur ›transkulturellen Literatur‹ zu deuten, da die Visualisierung der literarischen Vorlage kulturkritisch konzipiert ist. Das Comic rückt die Mechanismen sozialer Repression und Ausgrenzung sowie die Ambivalenz des Kulturbegriffs in den Mittelpunkt. Diese Kritik wird durch intermediale Erzählstrategien ermöglicht, die einem Comic eigen sind, und die das Entstehen hybrider literarischer Figuren und Erzählperspektiven bewirken.

Die Übertragung von Kafkas Novelle in eine Bildergeschichte fällt gleichzeitig unter zwei Typen von Intermedialität: Medienwechsel und Medienkombination. Einerseits vollzieht sich so eine Transformation der verbalen Vorlage in einen visuellen Code, wobei der literarische Text als Ursprungsmedium unmissverständlich angegeben ist – der vollständige Titel des Comics lautet *Die Verwandlung von Franz Kafka*. Andererseits erschaffen Corbeyran und Horne eine Medienkombination, bei der die Passagen aus Kafkas Text von den

dazugehörigen Bildern des Zeichners klar abgegrenzt sind. Von Kai Wilksen für die deutsche Edition adaptiert, wurde Kafkas Text auf den Umfang der *captions* und der Gedankenblasen zugeschnitten, aber zugleich – durch die Erweiterung um Bilder – transzendiert.

Auf das räumliche Nebeneinander von Text und Bild folgt im Comic vor allem die Transformation der Erzählinstanz. Kafka führt einen personalen Erzähler ein, der aus Gregors Perspektive und nach dessen Tod aus der Sicht der Familie erzählt. Der Ausschluss eines allwissenden Erzählers hat die Vermittlung »verzerrter Objektivität« zum Ziel (Bermejo-Rubio 2012: 419). So wird der_ie Leser_in über die Tatsache hinweggetäuscht, dass der junge Samsa Teil eines Täter-Opfer-Mechanismus wird. Als Opfer ist er nicht imstande, von seiner Misshandlung und Ausbeutung offen zu sprechen, da er die ihm von außen aufgezwungene ›Schuld‹ internalisiert und die Sichtweise der Täter – der Familie – übernimmt. Indem der personale Erzähler nach Gregors Tod auf die Seite der Hinterbliebenen übergeht, erschwert er es dem_r Rezipient_in umso mehr, die wahren Handlungsmotive der Täter zu durchschauen.

Die Comic-Autoren weichen vom Prinzip des personalen Erzählens ab. Durch die zeichnerische Raumgestaltung und die Einteilung der Narration in eine verbale und eine visuelle, treten zwei Erzähler hervor, die teils einander widersprechen, teils zu einer hybriden Erzählinstanz zusammenfließen. Der Raum wird im Comic abwechselnd aus zwei Blickpunkten dargestellt: einerseits aus der Froschperspektive des in seiner Insektengestalt gefangenen Gregor, andererseits bieten sich Ansichten ›von oben‹ und ›nach außen hin‹, beispielsweise im Stadtpanorama von Prag, die nicht Gregors Position und Wahrnehmungen entsprechen und die sich als transtextuelle Überschreitung der Vorlage bezeichnen lassen: Der Erzähler will gleichsam über die vier Wände hinausgelangen und so aus dem Text ›ausbrechen‹. Diese Raumgestaltung ermöglicht die Ergänzung der personalen um eine auktoriale Erzählperspektive, die sich einstellt, sobald sich der Aussichtspunkt über der Wohnung befindet oder der Blick auf ein Stadtpanorama freigegeben wird.

Durch die Parallelität von Text und Bild konkurriert die zeichnerisch angestrebte Auktorialität mit der personalen Erzählhaltung in den von Kafka übernommenen Passagen. So scheint bereits auf der ersten *splash page* der Betrachter unter der Decke zu schweben und das kärglich eingerichtete Zimmer zu überschauen, während die *caption* die Gedanken des Protagonisten wiedergibt: »Es war jedoch kein Traum: sein Zimmer war immer noch da, es lag ruhig

zwischen den vier wohlbekanntem Wänden.«⁵ Manchmal werden Gregors Verhalten und seine inneren Zustände wiedergegeben, oft in erlebter Rede: die dazugehörigen Panels zeigen aber ein Panorama von Prag: »Hatte er wirklich Lust, das gemütliche Zimmer in eine Höhle verwandeln zu lassen, in der er seine menschliche Vergangenheit schnell und gänzlich vergessen würde, um ungestört in alle Richtungen kriechen zu können?« (Corbeyran/Horne 2010: 23) Das graphische Pendant dieser Aussage bildet ein Anblick vom Stadtzentrum voller Menschen und einer vorbeifahrenden Straßenbahn. Diese visuell-erzähltechnische Strategie der Comic-Autoren hat die Hybridisierung der Erzählinstanz zur Folge, die Merkmale des personalen und des auktorialen Erzählers in sich vereint. Hinter diesem Verfahren lässt sich eine kulturkritische Absicht vermuten: die Enthüllung sozialer Ausgrenzungsmechanismen, die mit dem Einbruch des ›Fremden‹ in die vermeintlich stabile bürgerliche Gesellschaftsordnung aktiv werden.

Der Anspruch auf Objektivierung des Geschehens und Totalität der Darstellung, den die narrative Instanz erhebt, hat die Konsequenz, dass die Machtverhältnisse in der Familie Samsa demaskiert werden und die moralische Beurteilung der Familienmitglieder eindeutiger als bei Kafka ausfällt. Die dargestellte Wirklichkeit wird visuell in zwei axiologisch relevante Bereiche eingeteilt: in einen realistisch-natürlichen und einen kulturell-grotesken Bereich. Für ›Kultur‹ stehen die Ansichten von Prag mit seinen schematisch gezeichneten, aber deutlich erkennbaren historischen Bauten – die Karlsbrücke, die Prager Burg – sowie materielle Zeichen bürgerlicher Kultur in der Wohnung der Samsas, die Kafka nicht erwähnt: Ein großer Bücherschrank und Ahnenbilder an den Wänden lassen an den bürgerlichen Geschmack denken. Das vornehme Ambiente bildet eine ironische Kontrastfolie für die nur scheinbar kultivierten, moralisch integren Bildungsbürger: Die latente Grausamkeit und Rücksichtslosigkeit der Familie gegenüber Gregor sowie ihre niederen Handlungsmotive kommen umso stärker zum Vorschein. Der primitive Charakter von Gregors Angehörigen wird auch dadurch betont, dass die Menschengestalten im Comic grotesk verzerrt, ihre Gesichter vor Angst und Ekel zur hässlichen Grimasse verzogen sind. Gregor dagegen, als Ungeziefer der Tierwelt zugehörig, wird durchaus realistisch dargestellt.⁶ In der literarischen Vorlage kommt das Gro-

5 Corbeyran/Horne 2010: 1. Die Seiten im Comic sind nicht nummeriert. Als Seite 1 wird hier diejenige Seite angenommen, auf der die Geschichte beginnt.

6 Diesen Eindruck verstärkt noch das überdimensionierte Schema einer Küchenschabe, das auf der Rückseite des Buchdeckels wie in einem Lehrbuch der Insektenkunde dargestellt und unter entomologischen Gesichtspunkten beschrieben wird.

teske, Ungeheure, Bestialische, Schmutzige dem verwandelten Gregor zu, der aus der menschlichen Normalität herausfällt. In der visuellen Adaption dagegen sind es die Menschen, die einer deformierten und somit verdächtigen, ungläubwürdigen Wirklichkeit angehören, während das Insekt – abgesehen von seiner Größe – ›normal‹ aussieht. Diese ästhetischen Zuordnungen haben also einen wertenden Charakter. Das Comic veranschaulicht das bei Kafka nur angedeutete Scheitern eines Selbstbestimmungsprozesses – den misslungenen Versuch der bürgerlichen ›Kulturwelt‹, ihre Identität in Abgrenzung zur animalischen ›Unkultur‹ zu bestätigen. Die Bezugsgröße, zu der der_ie Leser_in eine Gegenposition einnimmt, ist hier nicht eine ›exotische‹ Kultur, auch nicht der sozio-ökonomisch niedriger gestellte ›Andere‹; es handelt sich um das ›innere Fremde‹, das Gregor verkörpert und das die Ordnung in der Familie umstürzt. Das Verhalten der Familie – der kleinsten sozialen Einheit – zeigt den Ausschlussmechanismus der Gesellschaft: Sobald die Gruppe ihre Homogenität als bedroht ansieht, will sie das ›Andere‹, ›Unkultivierte‹ loswerden; dabei stellt sie aber ihre eigene Kultiviertheit infrage.

Es bleibt festzuhalten, dass die Visualisierung der literarischen Vorlage und die damit einhergehenden auktorialen Ansprüche der narrativen Instanz eine eindeutige, konsequente Interpretation des Prätextes nahelegen, die auf eine Gesellschafts- und Kulturkritik hinausläuft. Trotz der innovativen, ›postmodernen‹ intermedialen Gestalt bietet das Comic jedoch keine neue Deutung der Vorlage, sondern schließt sich den kulturkritischen Interpretationsansätzen an, die in der Kafka-Forschung ihren festen Platz haben (vgl. Poppe 2010: 167-174).

IV BRUNO SCHULZ UND J.S. FOER: EIN TRANSMEDIALER WEG ZUM GEDÄCHTNISORT

Das letzte Beispiel betrifft eine 2010 entstandene, im wahrsten Sinne des Wortes transmediale Anknüpfung an den polnisch-jüdischen Schriftsteller, Graphiker und Maler Bruno Schulz (1892-1942), der als Autor der zwei Erzählbände: *Sklepy cynamonowe* (dt. *Die Zimtläden*) und *Sanatorium pod klepsydrą* (dt. *Sanatorium zur Todesanzeige*) sowohl in die polnische National- als auch in die Weltliteratur einging. Schulz stammte aus Drohobycz, einer von polnischen und ukrainischen Bürger_innen bewohnten Provinzstadt in Galizien, das Ende des 19. Jahrhunderts das nordöstliche Grenzgebiet der Donaumonarchie bildete. Dort verbrachte er fast sein ganzes Leben und war als Zeichenlehrer am Gymnasium tätig. 1942 wurde er im Drohobyczer Ghetto auf offener Straße von einem SS-Offizier erschossen.

Schulz wurde seit den 1980er Jahren zum Objekt der Faszination sowohl für Forscher_innen als auch für Schriftsteller_innen, Filmschaffende und Graphiker_innen diverser Nationalitäten, die Motive aus seinem Leben und Werk kreativ zu eigenen Texten verarbeiten.⁷ Die Anziehungskraft, die der Künstler aus Drohobycz auf das polnische und ausländische Lesepublikum ausübt, hat literarische und biographische Gründe. Einer davon ist das – überholte und nicht ganz zutreffende – Etikett von Schulz als ›polnischem Kafka‹, das auf motivische Ähnlichkeiten zwischen der Prosa der beiden Autoren zurückgeht. Die phantasmagorischen, autobiographisch gefärbten Erzählungen und Zeichnungen von Schulz kreisen um die mächtige Figur des Vaters und dessen groteske Verwandlungen, unter anderem in eine Küchenschabe. Einen weiteren Grund für die Popularität des Autors der *Zimtläden* machen zwei wirkmächtige und symbolträchtige Motive aus, an die heutige ›Schulzoiden‹ anknüpfen. Das eine Motiv ist die künstlerische Zwangsarbeit, mit der sich Schulz seine letzten Lebensmonate erkaufte: Er sollte in einer Villa, die ein SS-Offizier beschlagnahmte, Märchenmotive an die Wand des Kinderzimmers malen. Schulz zog diese Arbeit in die Länge, denn nur solange er mit den Fresken beschäftigt war, blieb er vor dem Tod geschützt. Die Fresken, deren Bruchstücke erst 2001 entdeckt wurden, legen heute ein erschütterndes Zeugnis seines gescheiterten Überlebenskampfes ab. Das andere symbolische Motiv ist das des verschollenen Manuskripts: Schulz' letzter, unveröffentlichter Roman *Mesjasz* (dt. *Der Messias*). Er befand sich angeblich unter den Handschriften, die der Künstler seinen deutschen Freunden zur Aufbewahrung gegeben hatte und die größtenteils verloren gingen (vgl. Ficowski 2002: 380). Heute steht dieses legendäre Manuskript metonymisch für das, was Schulz mit seinem literarischen Talent noch hätte vollbringen können – wenn er überlebt hätte.

Die beiden biographischen Motive verbindet das Merkmal des Fragmentarischen und Lückenhaften. Die abgebrochene Arbeit an den Fresken und das ebenfalls unvollendete *Messias*-Manuskript verweisen gleichsam auf ein größeres, intaktes Ganzes, eine Einheit aus Leben und Werk. Die biographischen Tatsachen haben ihr literarisches Pendant in dem bei Schulz zentralen Mythos des ›Buches‹. Das ›Buch der Welt‹ als Gesamtprinzip des Universums (vgl. Jarzębski 1989: LXXVII-LXXXI) bleibt nur eine vage Ahnung: Ein Ganzes, das

7 Allein unter den Schriftsteller_innen, die an Schulz anknüpfen, wären die Amerikanerin Cynthia Ozick, der israelische Autor David Grossman, der Italiener Ugo Ricciarelli und Maxim Biller mit seiner Novelle *Im Kopf von Bruno Schulz* (2013) zu nennen. Für diese Künstler_innen prägte Stojanović (ohne Jahresangabe) den Begriff ›Schulzoiden‹.

in der materiellen Welt bruchstückhafte, unzulängliche Verkörperungen erfährt. Sogar die Bibel sei ein unvollständiges Apokryph, welches das ›Original‹ lediglich andeute. Bruchstücke des ›authentischen‹ Buches lassen sich am ehesten noch in Überresten einer alten Boulevard-Zeitung finden, die für den Protagonisten zur Quelle der Erleuchtung wird. Dementsprechend spüren heutige Künstler_innen diesem Motiv in der Prosa, Graphik und Biographie des polnischen Autors nach, den sie als einen ganzheitlichen ›Kulturtext Bruno Schulz‹ betrachten. ›Schulzoide‹ Schriftsteller erschaffen mit Vorliebe intertextuelle Bezüge zu den Leerstellen und den diesem Kulturtext immanenten Verlusterfahrungen. Ein häufiger Bezugspunkt ist die in den ›Lücken‹ angedeutete ethnische und soziale Ausgrenzung, welcher Schulz zum Opfer fiel. Die ›Schulzoiden‹ imaginieren das, was sich weder durch Schulz' Prosa, noch durch biographische Befunde nachweisen lässt.

Diese Tradition nimmt auch der amerikanische Autor Jonathan Safran Foer auf. Da seine jüdischen Großeltern aus Galizien stammten, vertritt er die dritte Generation der Holocaust-Überlebenden und probiert diverse künstlerische Mittel aus, um die kollektive Erinnerung an historische Traumata für die junge Generation wachzuhalten. Einen solchen Anspruch erhebt sein Werk *Tree of Codes* (2010), das jedoch aufgrund seiner Transmedialität geradezu das Gegenteil aller anderen literarischen Schulz-Anknüpfungen darstellt.

Während die anderen von Schulz inspirierten Autoren den ›Kulturtext Bruno Schulz‹ transtextuell überschreiten, verbleibt Foer wortwörtlich in dessen Mitte. Mithilfe der sogenannten *die-cut*-Technik verwandelt er die englische Übersetzung der beiden Erzählbände *Zimtläden* und *Sanatorium zur Todesanzeige*, die sich im angelsächsischen Sprachgebiet in der Fassung von Celina Wieniewska als *The Street of Crocodiles* etablierten, in ein dreidimensionales Artefakt. Er schneidet aus der englischen Ausgabe einzelne Wörter, Phrasen und Sätze heraus und entdeckt im Schulz'schen ›Palimpsest‹ einen verborgenen, untergründigen Text.⁸ Dieses Verfahren entspringt Foers Überzeugung in Schulz' Erzählungen sein ›Original‹, ›das Buch der Bücher‹ gefunden zu haben, das in einem Bruchteil den universalen Sinn widerspiegelt. Der Autor ließ sich von der Überzeugung leiten »that there must have existed some yet larger book from which *The Street of Crocodiles* was taken.« (Foer 2010: 139) Daher sieht er keinen Grund, über diesen Text hinaus noch etwas anderes zu suchen, denn alles, was es zu finden gibt, verbirgt sich in diesem Buch. Anstelle der Transtextualität tritt hier die Transmedialität, deren Ergebnis ein hybrides Kunstwerk ist: Der ursprünglich

8 Diesen Text kann man lesen, indem man unter die einzelnen ›gelöcherten‹ Seiten ein weißes Blatt Papier legt.

zweidimensionale literarische Text verwandelt sich in ein räumliches Designobjekt. In den Vordergrund rückt seine Materialität, welche die Rezeption des Werkes steuert: Die Wahrnehmung beginnt mit dem haptischen Kontakt, mit dem Betasten und Durchblättern des Buches, gefolgt von einem Blick durch die ›Fenster‹ hindurch. Die Linearität eines üblichen Lesevorgangs weicht einer räumlichen Erfahrung und verlangt von dem_r Leser_in eine kreative, engagierte Lektüre. Somit ist Foers Artefakt in einem Zwischenraum zwischen Literatur und den bildenden Künsten angesiedelt. Anders als bei der Intermedialität, sind hier die einzelnen Medien nicht auseinanderzuhalten: die verbale Sprache ist genauso wichtig wie deren materieller Träger, der den Text ›verräumlicht‹. Das Phänomen der Hybridität betrifft auch die Autorschaft von *Tree of Codes*: Das Buch ist zugleich ein Werk von Schulz, von seiner Übersetzerin und von Foer. Das Zerschneiden der Originalvorlage hat einen symbolischen Sinn. In der physischen ›Verstümmelung‹ des Originals, in den ›Wunden‹, die dem Buch zugefügt wurden, kann man eine Metapher für die Zerstörung eines Großteils des Werkes von Schulz sehen (vgl. Heuckelom 2012: 20).

Inhaltlich enthält *Tree of Codes* nichts was im Original nicht bereits vorhanden wäre: Der amerikanische Autor schöpft aus dem Material, das er vorfindet. Im Zentrum steht bei Schulz die Figur des Vaters, der die Züge eines Demiurgen erhält und das männlich-schöpferische Element symbolisiert. Der Vater trägt einen Kampf mit dem Dienstmädchen Adela aus, die das Prosaische und Profane verkörpert, zugleich aber eine zerstörerische erotische Kraft des ›ewig Weiblichen‹ ausstrahlt. Dem sadistisch-masochistischen Ringen zwischen dem Männlichen und Weiblichen schaut der kindliche Ich-Erzähler zu, der das banale Alltagsgeschehen in den Rang einer magischen, sakralen Wirklichkeit erhebt. Foer reduziert die Textmenge um etwa neunzig Prozent (vgl. Heuckelom 2012: 23) und lässt eine Reihe von episodischen, aber doch wichtigen Figuren und Motiven aus. An der Handlung in *Tree of Codes* beteiligen sich der Ich-Erzähler und seine Eltern, der Vater weist aber keinerlei übernatürliche Züge auf: Er führt keine häretischen Experimente durch, unterliegt keinen Metamorphosen; im Vergleich zum Original fällt er normal und menschlich aus (vgl. Heuckelom 2012: 25). Insgesamt eröffnet Foers transmediales Schaffensprinzip auf der bloßen Textebene keine Neuinterpretation von Schulz' Prosa.

Das Innovative ist hier vielmehr auf der Metaebene des Diskurses zu suchen. *Tree of Codes* beweist, genauso wie die Texte der anderen ›Schulzoiden‹, dass Schulz im heutigen erinnerungskulturellen Diskurs den Status eines globalen Erinnerungsortes/Gedächtnisortes im Sinne von Pierre Nora erlangt (vgl. Nora 1998). Die Metapher der Erinnerungsorte bezieht sich auf symbolische Figuren aus der Vergangenheit, Ikonen, die zu »Kristallisationspunkte[n] kollektiver

Erinnerung und Identität« (Françoise/Schulze 2009: 18) geworden sind und mit ihrer »fortdauernden normativen und formativen Kraft« (Assmann 2007: 52) in der Gegenwart nachwirken. Gedächtnisorte können materieller wie immaterieller Natur sein, neben realen topographischen Orten wie zum Beispiel Schlachtfeldern oder Grabstätten können dazu Kunstwerke, Begriffe, Institutionen und Personen gehören. Bruno Schulz, ein für lange Zeit vergessener, »verstümelter« Künstler, wird zu einer Symbolfigur einer globalen Gedächtnisgemeinschaft, die über sprachliche und kulturelle Grenzen hinweg der im Holocaust untergegangenen Kultur des mitteleuropäischen Judentums gedenkt. Dabei besitzt der »Gedächtnisort Schulz« geradezu exemplarisch die Eigenschaften des Hybriden, auf die Nora hinweist: Ein Gedächtnisort sei ein Zwitterort, »dicht gesponnen aus Leben und Tod, Zeit und Ewigkeit« (Nora 1998: 33). Erinnerungsorte sind vermischte, mutierende Orte, die »nur von ihrer Fähigkeit zur Metamorphose leben, vom unablässigen Wiederaufflackern ihrer Bedeutungen« (ebd.). In seiner transmedialen Metamorphose erlebt Schulz ein solches »Wiederaufflackern« seiner Bedeutung, beziehungsweise es wird ihm eine neu konstruierte Bedeutung zugeschrieben, die den Identifikationsbedürfnissen der »Generation der Enkel entspricht.

Abschließend ist zu fragen, ob Bruno Schulz als globaler Gedächtnisort zugleich einen transkulturellen Charakter hat. Darauf gibt es keine eindeutige Antwort. Der Autor der *Zimtläden* war in der polnischen, jüdischen und deutschen Kultur gleichermaßen beheimatet, ohne dass sich die kulturellen, sprachlichen und konfessionellen Aspekte seiner Persönlichkeit zu einer harmonischen Ganzheit fügten; vielmehr sorgten sie für innere Brüche und Spaltungen (vgl. Augsburg 2008: 17). Wenn man Schulz deswegen zur hybriden, transkulturellen Gestalt erklärt und für die »globale« Kultur vereinnahmt, handelt es sich um eine Zuschreibung »von außen« aus der heutigen, »postmodernen« Perspektive. Dabei läuft man Gefahr, Schulz' Transidentität essentialistisch aufzufassen. Die gleiche Stereotypisierung bewirken die Versuche von einzelnen ethnischen Erinnerungsgemeinschaften, sein Werk für sich zu beanspruchen, zum Beispiel wenn es zum Symbol des im Krieg vernichteten jüdischen Kulturerbes verfestigt wird.⁹ Je stärker man Schulz auf die Rolle eines

9 Es geht dabei um materielle Besitzergreifung im wörtlichen Sinne. Schulz' Fresken wurden, kurz nachdem sie 2001 vom deutschen Dokumentarfilmer Benjamin Geissler entdeckt worden waren, durch Mitarbeiter der israelischen Holocaust-Gedenkstätte *Yad Vashem* heimlich aus den Wänden der Landau-Villa in Drohobycz herausgetrennt und nach Jerusalem überführt. Diese Aktion, in der polnischen und ukrainischen Presse als »Raub« bezeichnet, wurde von der israelischen Politik mit dem »moralischen

Gedächtnisortes festlegt, desto deutlicher kommen dabei die Grenzen des Transkulturalitätskonzeptes zum Vorschein.

V RESÜMEE

Die drei analysierten ›postmodernen‹ Kulturtexte vertreten unterschiedliche Grade medialer Komplexität. Dabei sind die Grenzen zwischen den eingesetzten Medien in verschiedenem Maße sichtbar. Die jeweilige Referenz zum ›modernen‹ Prätext lässt sich über die Termini ›Inter-/Transtextualität‹ und ›Inter-/Transmedialität‹ charakterisieren. Huelles *Castorp* ist inter- sowie transtextuell mit dem *Zauberberg* verknüpft und geht nicht über das Medium der Verbalsprache hinaus. Die dargestellte Welt der beiden Romane bildet zwar ein Kontinuum in Form von Castorps Biographie, es sind aber zwei distinkte Texte in zwei verschiedenen Sprachen. Im transtextuell-intermedialen Comic ist das von Kafka übernommene Wort von den Bildern des Zeichners deutlich abgegrenzt. Hier sind die Medien getrennt, auch wenn das Text-Bild-Gefüge eine ästhetisch-interpretatorische Gesamtvision des Szenaristen wiedergibt. Das Artefakt *Tree of Codes* folgt dem Prinzip der Transmedialität. Da die Verbalsprache als Literaturmedium mit dem materiellen Träger zusammenfließt, werden hier die Mediengrenzen vollständig aufgelöst. Paradoxiertweise gerät man aber ausgerechnet bei dieser ›entgrenzten‹ transmedialen Umsetzung des Prätexts an die Grenze des Möglichen, das Original transtextuell zu überschreiten.

Die These, dass die ›postmodernen‹ abgeleiteten Kulturtexte mit ihren Bezügen auf die ›modernen‹ Vorlagen zur ›transkulturellen Literatur‹ gehören, heißt nicht, dass auch die Erzählwerke von Mann, Kafka und Schulz an sich schon ›transkulturell‹ sind, etwa im Sinne der Darstellung transkultureller Phänomene. Vielmehr lassen sie sich aufgrund der kulturkritischen Aspekte, die darin im Ansatz vorhanden sind, in die heutige Debatte zur Transkulturalität und eventuell auch zu anderen Transkonzepten einbinden. Kommt man auf die Frage zurück, welches der Trans-/Interkonzepte als Schreibweise beziehungsweise Schaffensprinzip dieses kritische Potential der Vorlage besonders fruchtbar macht und dabei deren innovative Relektüre ermöglicht, so zeigt sich, dass das ›Trans-‹ gegenüber dem ›Inter-‹ nicht immer einen interpretatorischen Mehrwert aufweist. Den deutlichsten kritischen Beitrag zur transkulturellen Reflexion leistet meines Erachtens Huelles *Castorp* mit seiner teilweisen Infragestellung

Recht‹ der Überlebenden des osteuropäischen Judentums auf den Nachlass von Bruno Schulz als jüdischen Künstlers gerechtfertigt. (Vgl. Augsburg 2009: 92-97)

von Transkulturalität und deren Kategorien. Dies erfolgt durch Referenzen auf Mann, die sich mit dem bewährten Konzept der Intertextualität beschreiben lassen. Nicht von ungefähr attestiert Kristeva gerade der Intertextualität eine »kontestativ[e] Produktivität« (Kristeva 1996: 345) und die Kraft, fixierte Bedeutungen subversiv zu durchkreuzen (vgl. Schöblier 2006: 220). Die Transtextualität, die im Kafka-Comic in Intermedialität übergeht sowie die Transmedialität des *Tree of Codes* sind auf den ersten Blick innovative Schaffensprinzipien. Beim näheren Hinsehen zeigt sich, dass sie die traditionelle Lesart konservieren – wie sich an der Comica daption *Die Verwandlung von Franz Kafka* zeigt – oder Anlass für eine re-essentialisierende Deutung der Vorlage geben, wenn zum Beispiel Bruno Schulz zu einem »transkulturellen Gedächtnisort« erklärt wird.

LITERATUR

- Assmann, Jan (2007): Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen, München: C.H. Beck.
- Augsburger, Janis (2008): Masochismen. Mythologisierung als Krisen-Ästhetik bei Bruno Schulz, Hannover: Wehrhahn.
- Beicken, Peter (2010): Kafka: Die Verwandlung. Erläuterungen und Dokumente, Stuttgart: Reclam.
- Bermejo-Rubio, Fernando (2012): »Truth and Lies About Gregor Samsa. The Logic Underlying the Two Conflicting Versions in Kafka's *Die Verwandlung*«, in: Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte H. 3, S. 419-479.
- Corbeyran, Eric/Horne, Richard (2010): Die Verwandlung von Franz Kafka, München: Knesebeck.
- Ficowski, Jerzy (2002): »W oczekiwaniu Mesjasza«, in: Ders., Regiony wielkiej herezji i okolice. Bruno Schulz i jego mitologia, Sejny: Pogranicze, S. 375-386.
- Foer, Jonathan Safran (2010): *Tree of Codes*, London: Visual Editions.
- Françoise, Etienne/Schulze, Hagen (2009): »Einleitung«, in: Dies. (Hg.), Deutsche Erinnerungsorte, München: C.H. Beck, S. 9-24.
- Geissler, Benjamin: Filmproduktion, <http://www.benjamingeissler.de/DEUTSCH/Bilder-DE.htm> vom 01.03.2016.
- Genette, Gérard (1993): Palimpseste. Die Literatur auf zweiter Stufe, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Głowiński, Michał (2007): »Nad Castorpem«, in: Ders.: Monolog wewnętrzny Telimeny i inne szkice, Kraków: Universitas, S. 395-407.
- Golec, Izabella (2007): »Der unsichtbare Faden der Zeit«. Zu Paweł Huelles Roman *Castorp*«, in: Hans Richard Brittnacher et al. (Hg.), Horizonte verschmelzen. Zur Hermeneutik der Vermittlung, Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 39-46.
- Heuckelom, Kris van (2012): »(S)Tree(t) of (Cro)cod(il)es. Jonathan Safran Foer ›okalecza‹ Brunona Schulza«, in: Romuald Cudak (Hg.), Literatura polska w świecie. Bd. IV: Oblicza światowości, Katowice: Gnome, S. 15-29.
- Huelle, Paweł (2005): *Castorp*, München: C.H. Beck.
- Ingarden, Roman (1975): »Konkretisation und Rekonstruktion«, in: Rainer Warning (Hg.), Rezeptionsästhetik. Theorie und Praxis, München: Fink, S. 42-70.
- Jarzębski, Jerzy (1989): »Wstęp«, in: Bruno Schulz, *Opowiadania. Wybór esejów i listów*, Wrocław u.a.: Ossolineum, S. III-CXXV.
- Kimmich, Dorothee (2012): »Lob des ›Nebeneinander‹. Zur Kritik kulturalistischer Mythen bei Kafka und Wittgenstein«, in: Dorothee Kimmich/Schamma Schahadat (Hg.), *Kulturen in Bewegung*, Bielefeld: transcript, S. 41-67.
- Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma (Hg.) (2012): *Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität*, Bielefeld: transcript.
- Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma (2012): »Einleitung«, in: Dies. (Hg.), *Kulturen in Bewegung*, Bielefeld: transcript, S. 7-21.
- Kristeva, Julia (1996): »Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman«, in: Dorothee Kimmich/Rolf Günter Renner/Bernd Stiegler (Hg.), *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart*, Stuttgart: Reclam, S. 334-348.
- Langewitz, Oliver (2010): »Intermedialität«/»Transmedialität«, in: Patrick Baum/Stefan Höltgen (Hg.), *Lexikon der Postmoderne*, Bochum/Freiburg: projektverlag, S. 95-99/167-171.
- Makarska, Renata (2012): »Zentraleuropa zwischen Transkulturalität und Differenz«, in: Dorothee Kimmich/Schamma Schahadat (Hg.), *Kulturen in Bewegung*, Bielefeld: transcript, S. 235-260.
- Mann, Thomas (1967): *Der Zauberberg*, 1. Band, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Mecklenburg, Norbert (2008): *Das Mädchen aus der Fremde. Germanistik als interkulturelle Literaturwissenschaft*, München: iudicium.
- Nora, Pierre (1998): *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Pfister, Manfred (1985): »Konzepte der Intertextualität«, in: Ulrich Broich/Manfred Pfister (Hg.), *Intertextualität: Formen, Funktionen, anglistische Fallstudien*, Tübingen: Niemeyer, S. 1-30.

- Poppe, Sandra (2010): »Die Verwandlung«, in: Manfred Engel/Bernd Auerochs (Hg.), *Kafka-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 164-174.
- Rajewsky, Irina (2002): *Intermedialität*, Tübingen/Basel: Francke.
- Schöbler, Franziska (2006): *Literaturwissenschaft als Kulturwissenschaft*, Tübingen/Basel: Francke.
- Skórczewski, Dariusz (2013): *Teoria – literatura – dyskurs. Pejzaż postkolonialny*, Lublin: KUL.
- Stojanović, Branislava: »Umitycznienie Brunona Schulza. Drohobycka ikona Europy Środkowej jako nieskończona inspiracja artystów z całego świata«, <http://www.brunoschulz.org/UMITYCZNIENIE/umitycznienie-txt.htm> vom 01.03.2016.
- Welsch, Wolfgang (2012): »Was ist eigentlich Transkulturalität?«, in: Dorothee Kimmich/Schamma Schahadat (Hg.), *Kulturen in Bewegung*, Bielefeld: transcript, S. 25-40.
- Wolf, Michaela (2012): *Die vielsprachige Seele Kakaniens. Übersetzen und Dolmetschen in der Habsburgermonarchie 1848 bis 1918*. Wien/Köln/Weimar: Böhlau.
- Wolf, Werner (2008): »Intermedialität«, in: Ansgar Nünning (Hg.), *Literatur- und Kulturtheorie. Ansätze – Personen – Grundbegriffe*. Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 327-328.

Transkulturelles Fließen und die Kulturgeschichtsschreibung

Nina Burtons *Flodernas bok* (*Buch der Flüsse*)

im Kontext anderer ›Flussbiographien‹

EDGAR PLATEN

»Zum Wesen des Flusses gehört die Stetigkeit seiner Veränderung.«

(BLUMENBERG 2012: 135)

I EINLEITUNG: KULTURGESCHICHTE UND WASSER

Traditionell beziehen sich Kulturgeschichten auf Länder beziehungsweise Kulturräume, zum Beispiel Europa, jedenfalls zumeist auf das feste Land mit seiner Geschichte und seinen wechselhaften Grenzziehungen.¹ Kaum gibt es aber Kulturgeschichten der Wassergebiete der Erde, obwohl diese über siebenzig Prozent der Erdoberfläche ausmachen. Zumeist gelten Meere, Seen, Flüsse als Hindernisse oder Verbindungswege zwischen den Landmassen oder ganz einfach als Grenzen, die jedoch per se immer auch ihre Überschreitung verlangen. Aber findet Kulturgeschichte nur auf dem Lande statt? Oder impliziert das

1 Der Begriff ›Kulturraum‹ wird hier keineswegs in Anlehnung an Samuel Huntingtons Idee von ›Kulturkreisen‹ verwendet. Zielt dieser in *The Clash of Civilizations* (1996) auf überhistorische, essentialistische Einheiten ab, geht es im vorliegenden Beitrag vielmehr um narrative Verfahren der Auflösung und Neukombination solcher vermeintlich feststehenden Einheiten. Offengelegt wird damit unter anderem ihr Konstruktcharakter.

Wasser samt seiner Fluidität auch ein Problem für unsere Art der Geschichtsschreibung und die dahinterstehende Erkenntnistheorie?

Die im deutschsprachigen Raum bekannteste Ausnahme von dieser ›Erdverbundenheit‹ der Kulturgeschichtsschreibung ist vielleicht Hartmut Böhmes Kulturgeschichte des Wassers von 1988, in der Böhme auch eingangs direkt eine Erklärung für die kulturgeschichtliche Vernachlässigung des Wassers gibt:

»Wer mit der Erscheinungsvielfalt des Wassers vertraut ist, wird leichter einräumen, daß jene Trennung von Subjekt und Objekt, wie sie für die neuzeitliche Wissenschaft kennzeichnend wurde, ein Irrweg ist oder zumindest nur zur halben Wahrheit führt. Das Wasser zu ›objektivieren‹, es zu einem dem Menschen gegenüberstehenden Stoff zu verfremden, der als eben fremder erkannt und dann technisch verfügbar gemacht wird: das entspricht zwar dem allgemeinen neuzeitlichen Zug zum Fremdmachen der Natur. Doch in solche Erkenntnis kann die unaufhebbare Angewiesenheit des Menschen auf Wasser ebenso wenig eingehen wie die Tatsache, daß der Mensch niemals als souveränes Subjekt dem Stoff Wasser gegenübertritt. Vielmehr ist er als Körper zu einem überwiegenden Teil selbst Wasser und vielfältig in seinen leiblichen Vollzügen und Erfahrungen mit diesem verbunden.« (Böhme 1988: 11)

Die kulturgeschichtliche Abwertung des Wassers sieht Böhme in den Prämissen des neuzeitlichen Denkens begründet, das seit Descartes den ›festen Standpunkt‹ eines Subjekts als Bedingung seiner Erkenntnisgewissheit von Welt als Objekt voraussetzen muss (vgl. Descartes 1960: 21). Ohne die Grundlagen der erkenntnistheoretischen Setzung und gleichzeitigen Trennung von Subjekt und Objekt hier vertiefen zu können, muss doch auf zwei Aspekte derselben verwiesen sein, die für das Folgende eine besondere Rolle spielen.

Erstens gibt es einen festen Standpunkt nur auf dem festen Land, während man im Wasser dessen Bewegungen und Bedingungen ausgesetzt ist, bestenfalls schwimmt und schlimmstenfalls versinkt. Das Wasser selbst demonstriert jederzeit deutlicher die lebensweltliche Abstraktheit von Grenzziehungen und damit zugleich von ›Definitionen‹ – was ja eigentlich nichts anderes als Eingrenzung bedeutet –, wie sie auf dem Lande vielleicht noch verständlich sind. Hingegen kennt das Wasser nicht diese damit verbundene Statik: »Es spritzt, rauscht, sprüht, gurgelt, gluckert, wirbelt, stürzt, brandet, rollt, rieselt, zischt, wogt, sickert, kräuselt, murmelt, spiegelt, quillt, tröpfelt, brandet...« (Böhme 1988: 13), es verfügt noch nicht einmal über eine Objektkonstanz, wie Hans Blumenberg an der Variabilität des Aggregatzustandes von Wasser verdeutlicht: »Daß Flüssiges fließt, erscheint uns als tautologisch. Dabei trifft es nur in einem schmalen Ausschnitt von Weltbedingungen zu, an dessen einem Rand der Fluß

erstarrt, an dessen anderem er in Dampf aufgeht« (Blumenberg 2012: 104). Die Bewegungen »des Strömens, Quellens und Spülens, Höhlens und Stürzens« (ebd.), die das Wasser in seiner flüssigen Form permanent vollzieht, sind sogar subversiv dem Land gegenüber, denn sie untergraben und überschwemmen permanent die vermeintlich scharfe Grenze zwischen Wasser und Land.

Zweitens: Während unter den Prämissen des neuzeitlichen Erkennens das zu erkennende Objekt eingegrenzt und statisch sein muss, so muss sich gleichzeitig die erkennende Instanz als »fester Standpunkt« definieren. Ist letztere nicht eine Maschine, sondern der Mensch, dann hat dies unter anderem zur Folge, dass dieser nicht nur von seiner Mobilität, sondern auch von wesentlichen Bestandteilen seiner leiblichen Existenz absehen muss, nämlich seinem »Körper«, der, wie Böhme oben zitiert wurde, »zu einem überwiegenden Teil selbst Wasser« ist. Damit wird im neuzeitlichen Denken die Verwandtschaft zwischen Mensch und Natur, zum Beispiel beider »Wässrigkeit«, unterdrückt.²

II ZUM BEISPIEL: »FLUSSBIOGRAPHIEN«

»Jeder Punkt eines Rhizoms kann (und muß) mit jedem anderen verbunden werden. Das ist ganz anders als beim Baum oder bei der Wurzel, bei denen ein Punkt, eine Ordnung, festgelegt ist. [...] Das Rhizom ist eine Anti-Genealogie.« (Deleuze/Guattari 1997: 16, 21)

Überträgt man dies auf die Literatur, so können hinsichtlich der Frage nach Formen von Kulturgeschichte unter anderem so genannte »Flussbiographien« ins Auge fallen. Der Begriff scheint von Claudio Magris herzustammen, dessen *Donau*-Buch den Untertitel *Biographie eines Flusses* trägt. Ihr Flusslauf wird so zu einem Lebenslauf, dessen Anfang ebenso ungewiss ist – es gibt mindestens zwei Quellen – wie ihr Deltaausfluss ins Offene des Meeres. Thematisiert sind seine Grenzüberschreitungen in der Geschichte, historisch zuletzt sein fließendes Überschreiten des früheren Ost-West-Gegensatzes. Die italienische Originalausgabe erschien 1986, die erste deutsche Übersetzung 1988. Damit verwundert nicht, dass diese Flussbiographie direkt in die Nähe des damals virulenten Mitteleuropadiskurses gerückt wurde. Obwohl dieser Mitteleuropadiskurs nie ausdrücklich behandelt wird, so ist er doch permanent anwesend.³ Entworfen werden dabei Kulturräume, die nicht nur die damalige

2 Vgl. zur Kritik an dieser »Substraktionsanthropologie« bereits Zur Lippe (1987: 17f).

3 Vgl. beispielsweise: »Die Donau ist das deutsch-ungarisch-slawisch-romanisch-jüdische Mitteleuropa, das dem germanischen Reich polemisch entgegengesetzt wird:

Ordnung des Ost-West-Gegensatzes unterlaufen – oder sollte man sagen: unter-spülen? –, sondern auch Kulturräume entwerfen, die von ihren Vermischungen leben, also nicht nur transnational, sondern auch transkulturell sind.

In der Folgezeit erscheinen diverse *Donau*-Bücher, die entweder den gesamten Flusslauf thematisieren sowie deutlich Bezug auf Magris und den Mitteleuropadiskurs nehmen wie zum Beispiel Peter Esterhazys *Donau abwärts* (1991, dt. 1995) oder Christian Thanhäuser und Karl-Markus Gauß' *Die Donau hinab* (2009), oder nur bestimmte Flussstrecken darstellen, um daran eine regionale Kulturgeschichte zu entwerfen, zum Beispiel Klaus Böldls *Drei Flüsse* (2006) oder Dana Grigorcas *Baba Rada. Das Leben ist vergänglich wie die Kopfhare* (2011).⁴

Am Beispiel der Donau lässt sich also zeigen, wie transnationale, transkulturelle Kulturgeschichten entworfen werden, beziehen sich diese nun auf den gesamten Donauverlauf als so genanntes Mitteleuropa oder auf regionalere Räume wie Passau in Böldls *Drei Flüsse*. Deutlich wird ebenso, dass solche Entwürfe nicht auf die deutsche Literatur beschränkt sind. Darüber hinaus sei erwähnt, dass sich die Idee von ›Flussbiographen‹ keineswegs allein auf die Donau bezieht. Auch wenn der Ausgangspunkt Magris' *Donau*->Biographie‹ sein mag, so finden sich inzwischen ähnliche Betitelungen und teilweise vergleichbare literarische Verfahren bezogen auf andere Flüsse, zum Beispiel die Elbe, die Stör oder die Themse. Diese Nennungen sind Beispiele, die keine vollständige Gattungübersicht sein wollen. Vielmehr sei auf ein Phänomen verwiesen, in dessen Rahmen auch Nina Burtons *Flodernas bok/Buch der Flüsse* von 2012 zu sehen ist.

III ZUM BEISPIEL: NINA BURTONS *BUCH DER FLÜSSE*

»Gibt es keinen Plural von Heimat [...]«
(LANGE-MÜLLER 1988: 13)

Die Autorin dürfte außerhalb Schwedens kaum bekannt sein, denn es gibt meines Wissens keine Übersetzungen ihrer Texte in andere Sprachen. Burton, geboren 1946, debütierte 1987 mit der Gedichtsammlung *Bakom den gröna dörren/Hinter der grünen Tür*, nachdem sie bereits 1984 über Werner Aspen-

eine ›internationale‹ Ökonomie, wie sie der Prager Johannes Urzidil begeistert nannte« (Magris 2011: 30).

4 Vgl. zu den angesprochenen Donaudarstellungen Platen 2015.

ström, einem Protagonisten der literarischen Moderne in Schweden, promoviert hatte.⁵ Ihr literaturwissenschaftliches Interesse setzte sich unter anderem fort in *Den hundrade poeten. Tendenser i fem decenniers poesi/Der hunderte Poet. Tendenzen in fünf Jahrzehnten Poesie* (1988), einer Geschichte der schwedischen Lyrik von den 1940er bis in die 1980er Jahre. Sie setzt sich also sowohl als Lyrikerin als auch als Literaturwissenschaftlerin und -historikerin mit literarischer Sprachlichkeit auseinander. Dazu kommt spätestens seit Mitte der 1990er Jahre eine ausgeprägte Essayistik, die sich einerseits durch ihren deutlichen autobiographischen Bezug charakterisiert, andererseits diesen stets in einem europäischen Kulturraum verankert, was für den schwedischen Kulturbereich recht auffallend ist, denn zwar sieht man sich als Teil von Europa, aber doch in deutlicher Distanz zum ›Kontinent‹, dessen Geschichte und vor allem der EU.

Dies ist nicht unwichtig, da Burton ihr *Buch der Flüsse*⁶ in der Einleitung als ›dritte Reise‹ (vgl. Burton 2012: 11f) selbst in einen Werkzusammenhang einrückt – gemeint ist *Resans syster, poesin/Die Schwester des Reisens, Poesie*, 1994 –, den man, wie sie es auch selbst tut, als Suche nach einem ›neuen Europabild‹ bezeichnen kann: »Einmal war die Poesie mein Kompass für unterschiedliche [im schwedischen ›skilda‹ liegt die Betonung auf ›getrennt‹, E.P.] Kulturen und Sprachen, weil die Lyrik meine Ausdruckweise ist. Da nannte ich meinen Atlas *Resans syster, poesin*«. (Burton 2012: 11) Aber wenn auch die Kulturen hierbei (noch) als getrennt erscheinen, bestimmt Burton ihre Art des Reisens als eine Bewegung des Verbindens, auch des Verbindens von scheinbar Unvereinbarem, wodurch es eben als ›Schwester‹ des Poetischen bezeichnet werden kann. In den Essays dieses Bandes sind Entwicklungen in erster Linie innerhalb der Lyrik im deutsch-, französisch-, italienisch- und spanischsprachigen Raum behandelt. Abgeschlossen wird der Band sprechender Weise mit einem als *Heimkunft* betitelten Essay, das den eigentlich auf eine Unmöglichkeit bezogenen Untertitel trägt: *Über die Kunst, Eigenarten zu übersetzen*. Im Übersetzen geht es nicht mehr um ›reine‹ und geschützte Räume, sondern um Grenzüberschreitungen und letztlich Mischungen.

5 In der schwedischen Moderne, insbesondere der 1940er Jahre, standen fluide Phänomene immer wieder im Vordergrund, gerade um unterschiedliche Grenzüberschreitungen zu verdeutlichen (vgl. Olsson/Algulin 1993: 482).

6 Alle im Folgenden hieraus zitierten Textstellen sind Übersetzungen des Autors des Beitrages. Die angegebenen Seitenzahlen beziehen sich auf das schwedische Original. Den Hinweis auf das Werk von Nina Burton verdanke ich Linda Karlsson Hammarfelt.

Die »zweite Reise«, das heißt der in der Einleitung angesprochene zweite Band beinhaltet eine Reise quer durch Europa auf der Suche von »weiblichen Vorbildern« (ebd.: 12), nämlich im 2005 erschienen Band *Den nya kvinnostaden. Pionjärer och glömda kvinnor under tvåtusen år/Die neue Frauenstadt. Pioniere und vergessene Frauen der letzten 2000 Jahre*, wobei es keineswegs allein oder hauptsächlich um Frauen aus der Literaturgeschichte geht.⁷

Das Buch der Flüsse ist damit nach Selbstaussage der Autorin das dritte dieser »Reise«-Bücher, das unter der Frage steht, wie man »Gletscher, Dampflokomotive, Aale und Vögel, Licht und Bewegung, Völkerwanderung und Epochenwechsel, Wein und Bier, Märchen und Gutenbergische Bücher, Kunst und Poesie, Drachen, Grotten, Salz und Gespenster, Karneval und Katastrophen, Brücken und den alten Faust und meine eigene Lebensreise [vereinen]« (Burton 2012: 11) kann. Dabei geht sie in der Einleitung zunächst auf das Element Wasser und dessen Eigenschaften ein:

»Ähnlich dem Ursprungschaos fehlt ihm [dem Wasser, E.P.] die eigene Form und Farbe, aber es passt sich allem an. Es ist die einzige chemische Verbindung, die es in unserer alltäglichen Umgebung flüssig, fest oder als Gas geben kann, obwohl es doch verwunderlich ist, dass sie am dichtesten als Flüssigkeit ist. Es kann sich verbinden sowohl zu Säure wie zur Lauge, weil Wasser nie damit zufrieden ist, nur H₂O zu sein. Es ist das beste Lösungsmittel der Welt, das es selten rein gibt, und sich ständig hin zu anderen Elementen bewegt.« (Ebd.: 12f)

Auf Thales Satz vom Wasser als Ursprung aller Dinge verweisend folgt für Burton daraus, dass gerade die Eigenschaft des Vermischens, die das Wasser hat, Anfang und »Schlüssel zum Leben« ist, auch zu ihrem eigenen, also zum menschlichen Ich:

7 Burton 2005. Hier heißt es bereits im »Prolog«, dass es kein »Fachbuch für Frauen ist, sondern ein Buch mit Fakten, Erzählungen und Reflexionen über viele Gebiete, und es betrifft sowohl Frauen wie Männer. Liest man es von Anfang bis Ende ist es die Reiseschilderung einer sich verlaufenden Stadt; liest man es mit dem Personenregister beginnend ist es eine eigenmächtig erstellte Enzyklopädie. Es ist ein Buch über Grenzüberschreitungen« (13). Gemeint sind Grenzen, die immer vor allem für Frauen galten, insbesondere solche, die Ausbildung und Beruf betrafen, aber natürlich auch institutionelle und solche des öffentlichen Lebens. So verweist das angesprochene Personenregister nicht allein auf Schriftstellerinnen, Fürstinnen, Nonnen und Ehefrauen, sondern vor allem auch auf Räuberinnen, Physikerinnen, Testpilotinnen, Grubenarbeiterinnen usw.

»Als das Wasser die Mineralien in den Bergen freigelegt hatte, konnten die ersten Zellen entstehen. Und als sie nach einigen hundert Millionen Jahren an Land kamen, brachten sie mit sich das Salz der Meere. Wie ein Ewigkeitsproviand aus Gewebeflüssigkeiten und Blutplasma ist es dann durch alles Leben geflossen. Auch ich bestehe zu zwei Drittel aus Wasser, genau wie die Fische und die Erde selbst. Es befindet sich in meinen Augen und Händen, während ich die Geschichte der Flüsse schreibe, und mit jedem Gedanken sickert es durch die Windungen des Gehirns. Wenn ich mich im Wasser spiegle, sehe ich mich selbst in einer doppelten Bedeutung, wodurch ich mit allem Lebendigen verwandt bin, und mit allen Wasserläufen.« (Ebd.: 13)

Burton nennt in ihrer Einleitung drei Dimensionen des Wassers, nämlich das »mirakulöse«, das Wandelbarkeit und Vermischung meint, das »vagabundierende«, das eine nichtlineare Bewegung anzeigt und das »geschichtliche Wasser«, das auf einen Erinnerungsspeicher verweist (vgl. ebd.: 12-16). Diese drei Zuschreibungen gelten aber nicht nur dem Wasser, sondern ausdrücklich dem eigenen Leben, weshalb weiter unten auch auf diesen autobiographischen Aspekt zurückzukommen sein wird. Am Ende ihrer Einleitung faltet die Ich-Erzählerin ihre »abstrakte Landkarte« zusammen: »Flüsse sind viel mehr als was ein Atlas zeigen kann, denn bei diesen bekommen Kultur, Geschichte, Geographie und Naturwissenschaft ein Leben« (ebd.: 16). Um das zu erleben, will die Erzählerin der Rhone, dem Rhein und der Themse »von den Quellen zu den Häfen und ins Delta [folgen]« (ebd.), also die Flüsse reisend erfahren.

Der Rhone-Teil beginnt im »Schweizerischen Heim des Wassers«, so die erste Kapitelüberschrift. Um einen kleinen Eindruck von der Themenvielfalt zu geben, seien einfach ein paar Stichworte der ersten beiden Kapitelseiten genannt: Murmeltiere, Dampfisenbahn aus dem 19. Jahrhundert, die Quellen, Vietnam, Furkapass als Wasserscheide Europas zwischen Mittelmeer und Nordsee, Eiszeitgletscher und Kohle (vgl. ebd.: 22). Zusammengebunden werden unterschiedliche Zeiten und die unterschiedlichsten Wissensbereiche zu einem »fließenden Kulturband« (ebd.). Über dieses Beispiel hinaus, sollen lediglich einige Punkte hervorgehoben werden: Verwoben wird die eigene Familiengeschichte (die mit der Erzählerin schwangere Mutter studierte Musik in der Schweiz, vgl. ebd.: 46f), mit der Kulturgeschichte der Hotels und des Mineralwasserhandels, dem Tourismus, chemischen Verbindungsmöglichkeiten von Wasser und seinen Wandlungsmöglichkeiten zwischen Eis, Schnee und Dunst, also immer wieder Autobiographisches, Kulturgeschichtliches und Naturwissenschaftliches. So folgt die Erzählerin zumeist zu Boot dem Flusslauf vorbei an den alten Wasserkraftwerken in Frankreich. Erwähnt werden auch Industrialisierung und Umweltverschmutzung, jedoch ebenso der Weinanbau seit den

Römern, Petrarca's Zeit in Avignon und Van Goghs in Arles. Gereist wird bis in die »Delta-Welt« (ebd.: 103ff) der Camargue (ebd.: 105), wo sich »Fluss und Horizont« (ebd.: 107) vermischen.

Damit endet jedoch nur der erste Hauptteil, nämlich der in Richtung Rhone. Die Erzählerin erinnert sich am Ende ihrer Rhone-Reise an den Anfang derselben folgendermaßen: »Ich erinnere mich, wie nahe die Quelle der Rhone der des Rheins lag, nämlich sodass Regentropfen von einer Wolke in beide fallen konnten. Wie Schwestern würden die Tropfen dann unterschiedlichen Schicksalen folgen, obwohl sie den gleichen Ursprung hatten« (ebd.: 115). Die abschließende Reflexion von Anfang und Ende (vgl. ebd.: 116) leitet dann auch über zum Rhein-Teil, der angesichts des Quellgebietes ebenfalls mit einer Diskussion des »Endes der Welt« beziehungsweise des »Anfangs der Welt« (vgl. ebd.: 121) beginnt:

»Wahr ist, dass der Rhein Europas Geschichte geprägt hat – eben unter anderem deshalb interessiere ich mich für ihn. Er hat Norden und Süden vereint, während er gleichzeitig Sagen und Sprachen getragen hat, Eroberer und Handelsleute, Rivalitäten und Bündnisse. Wer könnte das von dem kleinen Bach hier glauben? Wenn er 1324 Kilometer weiter in die Nordsee mündet, ist er der längste Flusslauf der Schweiz, von Deutschland und Holland gewesen und war insgesamt Westeuropas größter Fluss.« (Ebd.: 126)

Ohne alle angesprochenen Reisestationen und -gedanken ansprechen zu können sei doch erwähnt, dass es häufig um gemischte Räume und Phänomene geht: Lichtenstein und die Schweiz, Gutenberg und Erasmus von Rotterdam – alles am »Rhein, wo so viel von der Kultur Europas zusammenfließt« (ebd.: 145) und so »Europa zusammenknüpft«, wobei seit Erasmus wohl »Reisen« und »Bücher« (ebd.: 147) die geeignetsten Mittel solcher Verbindungen, »Passagen«, »Knotenpunkte« (ebd.: 146) und »Brücken« (vgl. unter anderem ebd.: 154f) waren, durch die dann auch die Gestalt Faust in die europäische Kultur fand (vgl. ebd.: 149ff). Auf der anderen Seite war der Rhein immer auch ein »Grenzfluss« (ebd.: 162ff), an dessen Ufern sich, wie Burton unter anderem an den Beispielen Basel und Strasbourg hervorhebt, immer schon Kulturen mischten, wodurch die historisch vorgängige Hybridität heutiger Kultureinteilungen und -konstrukte sichtbar werden kann.⁸ Dabei dürfen wir uns den Rhein in der Geschichte keineswegs so

8 »Vermischung« bezieht sich bei Burton also nicht auf die Vermischung von zwei oder mehreren vermeintlich »reinen« Elementen (Kulturen). Solche gibt es bei Burton eigentlich nicht, bestenfalls als Denkspiel. Vielmehr sind diese bereits Hybride bevor sie sich vermischen. Dies kann man auch so formulieren, dass die Verwendung des

geradlinig begradigt vorstellen, wie wir ihn heute kennen, vielmehr mäanderte er einst zwischen zahllosen Inseln und Landzungen hindurch. Dieses Nichtlineare gilt auch für die Kulturgeschichtsschreibung, wenn Burton beispielsweise an die Geschichte der Rheinschifffahrt denkt und an alle Gegenstände aus unterschiedlichen Epochen seit der Römerzeit, die sich auf dem Flussgrund schichten (vgl. ebd.: 175). Der Unterschied von Geschichte und Geschichten wird in diesem Zusammenhang denn auch ausdrücklich genannt (vgl. ebd.: 181). Über Köln, Karneval, das Ruhrgebiet geht es durch das Delta in den Niederlanden der Nordsee und damit dem dritten Fluss des Buches, der Themse entgegen.

Aber in der Imagination von Burton handelt es sich eigentlich nicht um zwei getrennte Flüsse. Ähnlich wie die Quellen von Rhone und Rhein durch die Vorstellung einer Regenwolke verbunden werden, verschläft die Erzählerin hier die Kanalüberfahrt und denkt beim Aufwachen an die frühe Vorgeschichte, in der die britischen Inseln noch mit dem europäischen Festland verbunden waren: »Die heutige Themse war nur ein Nebenfluss eines riesigen Wasserlaufes, der Europa durchkreuzte und in dem der heutige Rhein ein Teil war« (ebd.: 245f).

Über den Landweg fährt die Erzählerin zur Quelle der Themse, um dann den Wasserweg zur Mündung anzutreten. Eingebunden ist in diesem britischen Teil die Familiengeschichte väterlicherseits als Vagabundentum (vgl. ebd.: 265) durch die Literatur (vgl. ebd.: 264) und »rund um Europa«, was sich in mir »fortsetzt« (ebd.: 269). Auch wenn dabei einem Flusslauf gefolgt wird, so ist dieser doch eher ein Kreislauf, und zwar bis in Kleinigkeiten hinein:

»Der Regen und das Gras, der Tee und die Weltgeschichte – alles gehört auf irgendeine Weise zusammen mit dem Fluss. Genau wie die Themse in Form von Bier durch Englands Einwohner fließt, müssen Millionen Liter kochendes Wasser die Tee trinkenden Engländer im Regen gewärmt haben.« (Ebd.: 278)

Bier- und Tee-, literarische und Oxfordkultur bilden eine »einzige fließende Geschichte« (ebd.: 292), aber

»Mary Shelley begann während eines Unwetters am Genfer See *Frankenstein* zu schreiben. Wobei die Idee zur Hauptfigur unter anderem von einem meiner rheinischen Faustvorbildern, Paracelsus, kam. Mary Shelleys eigene Rheinfahrt wurde auch in ihrem Buch aufgenommen, ehe es in Marlow vollendet wurde.« (Ebd.: 329, Herv.i.O.)

Begriffs ›Vermischung‹ bei Burton im Grunde eine potenzierte Vermischung meint, denn die Ausgangselemente des Mischungsprozesses waren bereits vorher nicht ›rein‹.

Rhone, Rhein und Themse gehören auch hier zusammen. Von London geht es zur Mündung der Themse, also vom »Mikrokosmos« (ebd.: 362) zum Tor (»port«, ebd.: 368) in die Welt. Am Ende der Reise heißt es:

»Ich fühle mich uralte. Überall entlang des Flusses habe ich Augenblicke gesucht, die übrig waren; gemeinsame Erinnerungen, Fragen und Antworten, die sich ineinander verhaken in einem Gespräch, dessen Länge dem Fluß entspricht. [...]

Aber was ist genaue Zeit? Ebbe und Flut der Themse dringen vor und ziehen sich zurück wie Erwartungen und Erinnerungen. Eigentlich ist der Fluss von vermischten Zeiten ebenso voll wie von Süß- und Salzwasser. [...]

Über mir sind die Abendwolken amorph wie Träume, weil Milliarden Mikrotropfen sie in ständiger Bewegung formen. Es ist wohl Sinn des Lebens, unaufhörlich zu werden; auflösen und vereinen in einem rhythmischen Fließen von Bewegung, die sich ewig fortsetzt einem weichenden Horizont entgegen.« (Ebd.: 378-380)

Durchzogen ist die Kulturgeschichte dieser drei Flüsse immer wieder auch von autobiographischen Auskünften, die das Ich in eine direkte Nähe zu den Flüssen beziehungsweise zum Wasser bringen. So »hörte« das Ich »die wortlose und deshalb internationale Sprache« (ebd.: 29) der Musik bereits im Bauch der Mutter, als diese in Lausanne am Genfer See studierte. Dabei verweist das Wasser auf Bewegungen, Durchdringungen und Vermischungen als Kennzeichen des Lebendigen:

»Hinter mir ahne ich den Strom derer, die mir ihre Entdeckergene als Erbe mitgegeben haben: Mamma, Opa [mütterlicherseits, E.P.], dessen Vater, und die vagabundierende Familie meines eigenen Vaters. Neugierig blicken sie durch meine Augen hinaus, als ob ich ihretwegen reisen würde« (ebd.: 32, vgl. 270).

Die Autorin mit dem englischen Nachnamen (und entsprechender Verwandtschaft) hat Verwandte in fast ganz Europa, mit allen Angeheirateten beinhaltet die Verwandtschaft ein »dutzend Nationalitäten, und der Rhein verbindet drei davon zu einer Art Familienband. Deshalb wirkt es doppelt irritierend, dass der Fluss in der europäischen Geschichte oft aus einer nationalen Perspektive betrachtet wurde« (ebd.: 137). Gerade als Grenzfluss kann der Rhein hier das Paradox der Grenze sowie ihrer Überschreitung zeigen, auf das bereits Foucault hingewiesen hat: »[...] eine Grenze, die nicht überschritten werden könnte, wäre nicht existent; eine Überschreitung, die keine wirkliche Grenze überträte, wäre nur Einbildung« (Foucault 1987: 32). Bei Burton sind die Überschreitungen permanent, nahezu Alltag. Dennoch verlangen die Beschreibungen dieser

Überschreitungen die Nennung von Grenzen, denn ohne diese Nennungen könnten die Überschreitungen als solche nicht erkennbar sein: »Grenzen waren Öffnungen, nicht Hindernisse« (Burton 2012: 137).

Die Familiengeschichte väterlicher- und mütterlicherseits muss an dieser Stelle nicht wiedergegeben werden (vgl. dazu besonders ebd.: 247). Deutlich wird, dass beide Seiten in einer grenzüberschreitenden Tradition stehen, die im Band häufig als »nomadisch« oder »vagabundierend« bezeichnet wird (zum Beispiel ebd.: 247, 32, 314). Eben diese nichtlinearen Bewegungsvokabeln kennzeichnen nicht nur den autobiographischen Entwurf der Autorin und ihres Erzählens, sondern auch ihre Beschreibung der Flussbewegungen. Verbunden werden also menschliches Leben und Wässriges.

Neben dieser vagabundierenden, nomadischen Bewegung ist eine weitere Parallele zwischen dem menschlichen Leben und dem Wasser die Vermischung: Das Wasser als das »beste Lösungsmittel der Welt, das es selten rein gibt, und sich ständig zu anderen Stoffen hingezogen fühlt« (ebd.: 13) ähnelt der verstreuten, »vagabundierenden« Familiengeschichte, aber auch der Selbstauffassung des erzählenden Ich.

Eine dritte Parallele zwischen Leben und Fluss besteht darin, dass beide nicht eine kürzeste Verbindung zwischen zwei definierten Punkten bilden. Die metaphorische Spannung zwischen Fluss- und Lebenslauf wird im Folgenden deutlich:

»Zu den Quellen zu gehen, handelt meistens davon, ein Geschehen zu finden, das Konsequenzen gehabt hat. Aber warum diese Tyrannei des Anfangs? Ist das nicht eine sehr vereinfachende Sichtweise? Warum muss die Wahrheit weit in der Zeit zurückliegen? Wie Dinge erzählt werden ist auch wichtig, weil das meiste auf sehr unterschiedliche Weise gedeutet werden kann. Außerdem kann viel zwischen A und Z geschehen, weshalb auch alles, was im Lauf der Zeit geschieht, dazugehört, genauso wie die zweiunddreißig Nebenflüsse zum Rheinverlauf gehören. Sollte man die Kette aller Ursachen im Leben nach hinten neu aufrollen, darf man nicht in der Kindheit oder bei den Eltern stehen bleiben, sondern mit der Kindheit der Eltern und derer Eltern fortsetzen, bis die ganze Geschichte aufscheint. Am Ende sieht man dann ein, dass auch der Anfang einen Anfang hat, so dass man in der Unendlichkeit dasjenige suchen kann, was alles erklären sollte.

Nimm diesen Quellsee [als Beispiel]. Betrachtet man lange genug die Fotografien, merkt man bald, dass der See nur eine vorgetäuschte Zwischenstation ist. Sieh [genau] hin: er wird genährt von einer Unzahl Rinnsale von den hoch oben gelegenen Hängen. Und die wiederum werden genährt vom Regen.« (Ebd.: 123)

Der Wasserkreislauf kennt nicht die Grenzziehungen des festen Landes.

Der Flusslauf ist jedenfalls alles andere als eine Linie von A nach Z. Jenseits des Linearen, das man bestenfalls bei künstlich angelegten Kanälen erkennen kann, finden sich Biegungen, Kurven, Wasserfälle, Untiefen und Sumpfflächen. Sowohl Anfang wie Ende sind unbestimmt, der Fluss lebt vor allem von seinen Zu- und Einflüssen, seinen Durchdringungen und Vermischungen. Damit entsteht aber keine neue, vermeintlich jenseits der Unterscheidung von Eigen und Fremd platzierte ›vermischte‹ Kultur, beispielsweise im Sinne eines Dritten Raums, in dem man immerhin irgendwie ankommen könnte (zum Beispiel als Multi- oder Interkultur), sondern übrig bleiben solche Statik unterwandernden Bewegungen, die dem Fließen des ›Lösungsmittels‹ Wasser entsprechen, das in unterschiedlichen Aggregatzuständen stets unterwegs bleibt.

LITERATUR

- Blumenberg, Hans (2012): Quellen, Ströme, Eisberge, hg.v. Ulrich von Bülow/Dorit Krusche, Berlin: Suhrkamp.
- Böhme, Hartmut (1988): »Umriß einer Kulturgeschichte des Wassers. Eine Einleitung«, in: Ders. (Hg.), Kulturgeschichte des Wassers, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-42.
- Burton, Nina (2005): Den nya kvinnostaden. Pionjärer och glömda kvinnor under tvåtusen år, o. O. (Stockholm): Albert Bonniers förlag.
- Burton, Nina (2012): Flodernas bok. Ett äventyr genom livet, tiden och tre europeiska flöden. O.O. (Stockholm): Albert Bonniers förlag.
- Foucault, Michel (1987): »Vorrede zur Überschreitung«, in: Ders., Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 28-45.
- Deleuze, Gilles/Guattari, Félix (1997): Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie, hg.v. Günter Rösch, Berlin: Merve.
- Descartes, René (1960): Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, hg.v. Lüder Gäbe, Hamburg: Felix Meiner.
- Lange-Müller, Katja (1988): Kaspar Mauser. Die Feigheit vorm Freund, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Lippe, Rudolf zur (1989): Sinnenbewußtsein. Grundlegung einer anthropologischen Ästhetik, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Magris, Claudio (2011): Donau. Biographie eines Flusses, aus dem Italienischen v. Heinz-Georg Held, München: dtv.
- Olsson, Bernt/Algulin, Ingemar (Hg.) (1993): Litteraturens historia i Sverige, Stockholm: Norstedts Förlag.

Platen, Edgar (2015): »Von den Quellen bis ins Meer. Flussbiographien und ihre transkulturelle Kulturgeschichtsschreibung am Beispiel der Donau (Magris, Esterházy, Gauß, Bödl)«. In: Marija Javor Briški/Irena Samide (Hg.), *The Meeting of the Waters, Fluide Räume in Literatur und Kultur*. München: iudicium, S. 46-61.

Rada, Uwe (2013): *Die Elbe. Europas Geschichte im Fluss*, München: Siedler.

II JENSEITS DER NORMATIVITÄT: TRANS UND GENDER

Körper, Name, Geschlecht:

›Trans-Investitur‹ in

Erich Amborns *Und dennoch Ja zum Leben*

INA LINGE

Erich Amborns *Und dennoch Ja zum Leben* zeichnet das Leben eines_r Protagonist_in nach, dessen Geschlechtsidentität immer wieder infrage gestellt wird. Das Buch erschien 1981 unter einem Pseudonym und erzählt von Ereignissen, die von 1914 bis 1933 stattfanden. Gattungsspezifisch ist der Text weder der Autobiographie noch dem Roman eindeutig zuzuordnen. Mal aus der Ich-Perspektive, mal mithilfe einer auktorialen Erzählinstanz werden die Geschehnisse aus dem Leben von Martina erzählt. Bei der Geburt im ausgehenden 19. Jahrhundert wird Martina dem weiblichen Geschlecht zugeordnet. Später jedoch nimmt sie – nun als ›er‹ – den Namen Martin, dann den Namen Toni an. Im Berlin der 1920er Jahre unterzieht er sich schließlich experimentellen chirurgischen Eingriffen zur Anpassung des Geschlechts.

Anhand dieses Textes untersucht dieser Beitrag welche gesetzlichen und zugleich symbolischen und performativen Legitimationsmechanismen zur Regulierung von Transgeschlechtlichkeit im Text thematisiert werden, und wie sich diese Regulierungen auf den sozialen Status des_r transgeschlechtlichen Protagonist_in auswirken. Von besonderer Bedeutung wird hier die Vergabe oder Aberkennung des Namens hervorgehoben, durch den die enge Verflechtung von Körperlichkeit und Geschlechtsidentität zementiert beziehungsweise erodiert werden kann.

In diesem Text, in dem nicht nur Geschlechter-, sondern auch Gattungsgrenzen überschritten werden, stellen sich unweigerlich die Fragen nach Autor_innenschaft, Authentizität und Identität. Durch das Pseudonym wird die Identität des_r Autor_in verschleiert und es ist unmöglich festzustellen, ob es sich hier um eine Autobiographie handelt, oder ob der Text reine Fiktion ist.

Andererseits könnte das Pseudonym auch als Stärkung der Authentizität des Textes gedeutet werden: Die Identität des_r Autor_in wird gerade deswegen verschleiert, weil der Text die Geschehnisse wahrheitsgetreu und bis ins Detail schildert. Doch in beiden Fällen deutet die Verwischung der Grenzen zwischen autobiographischem und fiktionalem Schreiben, zwischen Wahrheit und Erfindung darauf hin, dass die Autor_innenschaft nur durch Fiktion zu erreichen ist. Der Akt des Schreibens beinhaltet somit immer eine Art Transkription. Gerade dieses Transkribieren, sprich Aufschreiben und Umschreiben in Bezug auf Identität und Geschlecht, soll beleuchtet werden.

Ferner ist darauf hinzuweisen, dass im Folgenden jene Personalpronomen verwendet werden, die im Buch selbst benutzt werden, und zwar ›sie‹ solange Martina als Frau wahrgenommen wird, und ›er‹, sobald er als Martin und dann später Toni lebt. Der Beitrag ist sich darüber bewusst, dass diese Setzung der Personalpronomen durchaus problematisch ist, da sie dem Fremdverständnis von Martins Geschlechtsempfindung Vorrang über Martins eigenes Selbstverständnis zu geben scheint. Jedoch wird diese Setzung im Laufe des Beitrags erklärt werden.¹

I MARTINAS TRANSFORMATION

Der Text beginnt am 1. August 1914. Zu Beginn des Ersten Weltkriegs ist Martina 16 Jahre alt. Sie möchte Pilotin werden, doch ist ihr dies als Frau versagt. Am Krieg nimmt sie daher als Krankenschwester teil, wobei sie sich fühlt, als hätte sie »die Seele eines Mannes in [ihrem] Leib« (Amborn 1981: 6). Damit lehnt sich das Buch gleich zu Beginn an sexualwissenschaftliche Begrifflichkeiten an. Der Jurist und Sexualwissenschaftler Karl Heinrich Ulrichs stellt in seinen *Forschungen über das Räthsel der mann männlichen Liebe* von 1864 die Hypothese auf, dass gleichgeschlechtlich Begehrende eine männliche Seele im weiblichen Körper oder umgekehrt eine weibliche Seele im männlichen Körper aufweisen (vgl. Numantius [Ulrichs] 1864). In Richard von Krafft-Ebings prominentem, rechtsmedizinischem Werk *Psychopathia Sexualis* wird

1 An jenen Stellen, an denen sich der folgenden Beitrag auf Martina/Martin/Toni als Protagonist_in der gesamten Erzählung bezieht, wird der *gender gap* benutzt. Hierdurch soll markiert werden, dass die Geschlechtlichkeit der_s Protagonist_in von Wandel und Simultantität geprägt ist. Somit soll den im Text aufkommenden Alternativen zur Geschlechtsbinarität Raum gegeben werden und die Mechanismen von binären Geschlechtszuweisungen kritisch hinterfragt werden.

dieser Gedanke unter dem Begriff der ›Inversion‹ weitergeführt, und fast zeitgleich durch den Terminus ›Homosexualität‹ ergänzt (vgl. Krafft-Ebing 1908; sowie Bauer 2009). Aber die Vorstellung dieser Seeleninversion bezieht sich eben nicht nur auf die Sexualität, sondern wie in Martinas Fall auch auf die Geschlechtsidentität einer Person. Martina versteht sich selbst als Mann, nicht nur im Bezug auf die Seele, wie sie es hier beschreibt, sondern auch im körperlichen Sinne; ihr Körper wird mit der Gestalt eines griechischen Jünglings verglichen (Amborn 1981: 5-6).

Von ihrem Bruder wird Martina »Mart« genannt (Amborn 1981: 86). Der Bruder erkennt Martinas Ablehnung ihres weiblichen Geschlechts, macht dies aber sprachlich nicht durch den männlichen Namen Martin, den Martina bevorzugt, kenntlich, sondern durch Mart. Martina wird hier als zwischengeschlechtlich oder sogar vorgeschlechtlich markiert: Ihrem Namen wird das Geschlecht somit entzogen und eine eindeutige Geschlechtszuordnung wird aufgeschoben, doch das ist es nicht, was Martina will. Dem Drang einer Geschlechtsänderung wird hier ausgewichen.

Bald jedoch bietet sich Martina eine Gelegenheit, um fortan als Martin leben zu können. Als der Krieg endet und Martinas Bruder heiraten will, hat Martina eine ganz besondere Forderung an ihn: Sie bittet ihn, die Feierlichkeiten auf ihren 21. Geburtstag zu legen und somit nicht nur die Hochzeit des Bruders, sondern zugleich ihre Mündigkeit zu feiern. An diesem Tag soll ihr der Erbteil gezahlt werden, der ihr nun zusteht, und Martina möchte damit von der Familie und ihrem vorherigen Leben als losgelöst betrachtet werden. Diesen Entschluss begründet sie wie folgt: »Feiert mit mir, ich feiere mit euch, es ist für alle ein bedeutungsvoller Tag. Dann bin ich noch einmal Martina, bin noch einmal eure Schwester, ein letztes Mal.« (Amborn 1981: 89) Nach der Feier werden Martinas Gefühle mit den Worten beschrieben:

»Ihr erster Impuls war, ihr Äußeres so weit wie nur möglich nach der männlichen Seite hin zu verändern. Haarschnitt und Kleidung waren die ersten, wichtigsten Unternehmungen. [...] Das zweite Kriterium war [ihre Schwester] Wilma. Sie stutzte, als sie den fremden, schlanken jungen Mann vor sich sah. Dann aber fiel sie ihm lachend um den Hals. ›Nun habe ich also wieder einen Bruder und werde mich wohl an den ›Martin‹ gewöhnen müssen.« (Amborn 1981: 93)

Martina erlebt an diesem Tag eine Verwandlung – und als solche muss ihre Transidentität hier verstanden werden, denn im Text selbst wird Martina mit femininen Personalpronomen beschrieben, die erst nach der Zeremonie und Feier zum maskulinen wechseln. An dieser Stelle erklärt sich auch der Wechsel

zwischen auktorialer und Ich-Erzählinstanz, der es ermöglicht, erst Martinas und dann Martins Selbst- und Fremdverständnis zu schildern. Die Überschneidung zwischen dem symbolischen Akt der Trauung, welcher den Familienstand ihres Bruders transformiert, und Martinas symbolische Überschreitung der Schwelle von der Kindheit zum Erwachsensein und zur Mündigkeit bietet Martina so die Möglichkeit einer weiteren Grenzüberschreitung von der Frau zum Mann. Im Moment dieser Umwandlung wird also eine Art von symbolischer Investitur inszeniert, die Martina ihr neues Geschlecht als Martin verleiht und ihre Transformation somit legitimiert.

Der US-amerikanische Literaturtheoretiker Eric Santner arbeitet in seiner Studie *My Own Private Germany* (1996) den Begriff der »symbolic investiture« heraus, an den die Bezeichnung der Investitur für den Prozess der Verleihung eines Geschlechtsstatus hier angelehnt werden kann. Santner beschäftigt sich mit den Memoiren Daniel Paul Schrebers, die durch Sigmund Freud zu einem der bekanntesten psychoanalytischen Fälle wurden (vgl. Freud 1911: 240-316). Schrebers *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken* ([1903] 2003) erzählen von seinen eigenen Erfahrungen als Transperson, auch wenn seine Verwandlung vom Mann zur Frau Teil eines sorgfältig detaillierten Gewebes paranoider Wahnvorstellungen ist, in denen Schreber zu Gottes Braut wird. Als Investitur beschreibt Santner hier die Funktion, die einer Person durch die performative Macht des Gesetzes oder einer bestimmten Gerichtsstanz verliehen wird und somit die symbolische Ordnung legitimiert. Die Berufung zu einer Investitur wird von Santner wie folgt beschrieben:

»These calls are largely calls to order, rites and procedures of symbolic investiture whereby an individual is endowed with a new social status, is filled with a symbolic mandate that henceforth informs his or her identity in the community. The social and political stability of a society as well as the psychological ›health‹ of its members would appear to be correlated to the efficacy of these symbolic operations – to what we might call their performative magic – whereby individuals ›become who they are‹, assume the social essence assigned to them by way of names, titles, degrees, posts, honors, and the like.« (Santner 1996: xi–xii)

Diese Investitur wird also durch Riten und Prozesse inszeniert und verliehen, durch die eine Person mit einem neuen sozialen Status ausgestattet und mit einem symbolischen Mandat erfüllt wird, das von nun an ihre oder seine Identität in der Gemeinschaft bestimmt. Als eine dieser symbolischen Operationen, durch die Individuen ihr soziales Wesen zugewiesen bekommen, nennt Santner hier die Namensvergabe.

In diesem Zuge verweist Santner auch auf die theoretische Arbeit des Soziologen Pierre Bourdieu. In Bezug auf symbolische Macht zeigt Bourdieu auf, dass die Verleihung symbolischer Investitur ein Gebot ist, dem gefolgt werden muss, um soziale Sanktionen und Stigmata zu vermeiden und das zur Wiederholung zwingt (vgl. Bourdieu 2001). Der daraus folgende Zwang zur Iteration bestimmter Handlungen erinnert somit auch an die Logik von Performativität, wie sie von Judith Butler beschrieben wird (vgl. Butler 1991). Doch verlangt solch eine Verleihung von Investitur eine_n offiziellen Repräsentant_in, die beziehungsweise der die Macht hat, die Investitur zu verleihen:

»Whether one is performing the role of psychoanalyst or judge, one's performance must, in other words, be authorized. One cannot invest oneself with the authority to act as analyst or judge [...]; it must be transmitted and the transmission must follow a particular and quasi-public procedure.« (Santner 1996: 26)

Die beziehungsweise der Inhaber_in dieser Machtposition muss somit als repräsentative Autoritätsperson einer gewissen Institution markiert sein. Zusammenfassend kann Investitur daher als eine performative, symbolische Handlung beschrieben werden, die von institutionellen Autoritätspersonen verliehen wird und durch die eine Person einen neuen sozialen Status und dadurch eine neue Identität erhält.

Genau auf diese Mechanismen symbolischer Investitur versucht Martina zu rekurrieren. Durch die Feier und die symbolische Handlung wird ihr Transstatus im Rahmen der Familie legitimiert und über den Rahmen der familiären Institution hinaus wird versucht diesen wirksam zu machen. Was hier auf dem Spiel steht ist also der Vorgang einer ›Trans-‹ Investitur, der performative, symbolische Prozess, durch den Martina in Martin umgewandelt wird. Das Präfix ›Trans-‹ soll sich jedoch nicht nur auf Martin_as Status als Transperson beziehen, sondern zeitgleich die Transformation markieren, die durch die Verleihung der Trans-Investitur erzielt wird. Martin als Transperson würde eine anachronistische Lesart eines historischen Textes darstellen, zu dessen Zeit eine Transbegrifflichkeit noch keine Verwendung fand und nicht mit Magnus Hirschfelds sexualwissenschaftlicher Kategorie des Transvestiten zu verwechseln ist (vgl. Hirschfeld 1910). Der Begriff ›Trans-‹ bezieht sich hier also nicht auf die Selbstzuschreibung von sexualwissenschaftlichen, medizinischen oder sozialen Kategorien. Stattdessen soll er eingesetzt werden, um die performativen und transformativen Mechanismen symbolischer Investitur zu benennen, die stattfinden, wenn ein Individuum Geschlechtergrenzen zu überschreiten versucht. Hierbei ist der Prozess der Verhandlung(en) der symbolischen Investitur von

Interesse, die einer Person die soziale Rolle eines neuen Geschlechts verleiht. Die Betonung liegt auf der autoritativen (rechtlichen, politischen, ideologischen) Struktur, die die Verleihung von Investitur erleichtert. Es stellt sich folglich die Frage, welche Mechanismen die Transformation von einem Geschlecht zu einem anderen legitimieren oder verhindern können. Der Begriff der Trans-Investitur betont somit auch die transformative Kraft, die eine solche Handlung der Investitur bewältigen muss. Als solches entwickelt er die von Santner konzipierte Begrifflichkeit der symbolischen Investitur weiter, um auch die geschlechtsspezifische Bedeutung von Investitur zum Vorschein zu bringen.

Die Trans-Investitur, die Martina oder Martin im Moment seiner oder ihrer Transformation im Rahmen der Familie wahrnimmt, ist somit ein transformativer Akt, der sie/ihn befähigt eine Umwandlung von jugendlich zu erwachsen, von Schwester zu Bruder, und von der sozialen Rolle einer Frau zu der eines Mannes zu erfahren. Zudem ist dieser Akt der Trans-Investitur buchstäblich eine Einkleidung in die Roben und Gewänder einer neuen geschlechtlichen Rolle. Die Trans-Investitur ist ausschlaggebend für den im Text beschriebenen »Impuls... ihr Äußeres so weit wie möglich nach der männlichen Seite hin zu verändern« (Amborn 1981: 93), ein Impuls also, durch den er/sie sich legitimiert fühlt, nun auch Männerkleidung tragen zu »dürfen«. Ihm/ihr wird damit nicht nur ein neuer Name, sondern auch ein neues Aussehen verliehen. Die Veränderung hat sogar solche Ausmaße, dass die Schwester Wilma die nun veränderte Martina kaum wiedererkennt.

II KONSEQUENZEN UNRECHTMÄSSIGER TRANS- INVESTITUR

Obwohl Martina in den Augen ihrer Familie und im Text selbst das männliche Geschlecht annimmt, bemerkt Martin bald, dass seine Trans-Investitur keinen rechtlichen Halt hat. Er muss aus seiner Berliner Wohnung ausziehen, da die Wirtin aufgrund von Martins illegaler Anmeldung unter männlichem Vornamen Probleme mit der Polizei fürchtet. Wenig später stellt er sich dem Leiter des Berliner Instituts für Sexualwissenschaft vor, dem Sexualforscher und Vorreiter der Homosexuellenbewegung Magnus Hirschfeld, der die Namensänderung wie folgt kommentiert: »Nun, Sie wissen, daß so etwas nicht statthaft ist. Ich mache Ihnen keinen Vorwurf, das kommt mir nicht zu. Aber es gibt nun einmal Gesetze, die man nicht so ohne weiteres umgehen kann.« (Amborn 1981: 100)

Was von Martina als Trans-Investitur inszeniert wurde, hatte keinen gesetzlichen Halt. Laut Namensänderungsgesetz war es sogar strafbar, gegenüber einem

Beamten den falschen, nicht dokumentarisch überprüfbaren Namen anzugeben. Martin muss eine offizielle Namens- und Geschlechtsänderung beantragen, um eine legale Umschreibung zu erreichen, um als gesetzmäßiges Subjekt anerkannt zu werden. Diese Umschreibung oder Transkription ist ausschlaggebender Teil der Trans-Investitur, die die Transformation von der Frau zum Mann fest schreibt, indem er/sie sie in den Dokumenten von Recht und Staat transkribiert und damit einschreibt.

Hinzu kommt, dass das Tragen von Kleidung des ›falschen‹ Geschlechts eine gesetzliche Grauzone war. Obwohl der Kleidertausch im deutschen Strafrecht der Weimarer Zeit nicht ausdrücklich verfolgt wurde, waren Personen, die polizeilich als Transvestiten erkannt wurden, von Sanktionen bedroht. So berichtet Rainer Herr in *Schnittmuster des Geschlechts: Transvestitismus und Transsexualität in der frühen Sexualwissenschaft* von einem Ordnungsbescheid des Berliner Polizeipräsidenten vom 21. Oktober 1912, in dem ein männlicher Transvestit wie folgt belehrt wird: »Ich teile Ihnen mit, daß Ihnen das Tragen der weiblichen Kleidung an sich nicht untersagt wird. Sie machen sich jedoch strafbar, sobald Sie durch Ihr Verhalten in Frauenkleidern Aufsehen erregen.« (Wilhelm 1914: 398, zit.n. Herr 2005: 69) Der Kleidertausch hängt also von einem ›passing‹ ab, das die öffentliche Ordnung nicht zerstört, indem es die Binarität der Geschlechter infrage stellt.

Was passiert, wenn diese Trans-Investitur nicht rechtmäßig verliehen wird? Außerhalb des Instituts kann Martin keine Arbeit finden und ist der Gefahr polizeilicher Gewalt ausgeliefert. In einem Artikel im Sonderteil *Der Transvestit* aus der Zeitschrift *Die Freundin*, in denen von 1924 bis 1930 selbsternannte ›homosexuelle‹ Frauen und ›Transvestiten‹ ihre Geschichten austauschten, erzählt eine gewisse Frau Toni Fricke von ihren Erlebnissen als ›Transvestit‹:

»Seit einigen Jahren bin ich dazu übergegangen mein Leben als Frau zu führen, ebenso lange kämpfe ich aber einen verzweifelten Kampf um meine materielle Existenz [...]. Nicht etwa, weil ich als Frau aufgefallen wäre, sondern, weil ich nur über männliche Ausweispapiere verfügte.« (Fricke 1925)

Die inoffizielle Trans-Investitur der Autorin des Artikels erschwert ihr den Zugang zu Arbeit und schiebt sie somit in eine ›prekäre‹ Lebenssituation.² Martin allerdings hat Glück, denn Magnus Hirschfeld stellt ihn als Archivar im Institut für Sexualwissenschaft ein. Das Institut fungiert hier als Schutzort für Martin, es kann ihn in den Schutz seiner eigenen Legitimität ziehen, die es als Forschungsinstitut genießt, jedoch nur solange Martin sich dort auch wirklich aufhält. Außerhalb des Instituts ist sein Status als inoffizielle Transperson weiterhin prekär. Martins neue Stelle wird im Text wie folgt kommentiert: »So wuchs Martin hinein in die Welt des Anormalen und sehnte sich doch insgeheim nach der Welt und Sphäre des Normalen.« (Amborn 1981: 103) Währenddessen wartet Martin auf die gerichtliche Bearbeitung seines Antrags auf Namensänderung. Das Leben im Institut ist nicht das erhoffte, ›normale‹ Leben, das Martin anstrebt, sondern ein Leben in der Warteschlange, im Dazwischen. Als Martin kann er nur dann existieren, wenn er unter ›Anormalen‹ und selbst als ›Anormaler‹ lebt.

Ein weiteres Ereignis in Martins Leben hebt die Konsequenzen inoffizieller Trans-Investitur hervor. Während seiner Zeit im Institut verliebt er sich in Hanna, eine dortige Mitbewohnerin. Doch Martin ist bald enttäuscht, als er Hanna beim Silvesterball in den Katakomben der Berliner Friedrichstraße ange-trunken und ausgelassen auffindet. Er reagiert schockiert, als Hanna sich beim Tanz entkleidet und ihren nackten, männlichen Körper entblößt:

»Das Oberkleid wurde abgeworfen, und willig folgte das leichte Unterkleid aus lilafar-bener Seide jeder Bewegung. Wild flatterte das Haar um die bleiche Stirn. Jetzt setzte die Musik zum schmetternden Finale ein, das Tempo steigernd bis zur Raserei. Das Unter-kleid flog auf, von zwei ausgestreckten Armen über den Kopfe gerafft. Ein nackter, männ-licher Körper tat noch ein paar Schritte, hierhin, dorthin, unsicher schwankend. Dann sank er in sich zusammen, bedeckt von dem sich bauschenden Unterkleid...« (Amborn 1981: 154).

Martin fungiert hier als naiver Zuschauer, aber anstatt sich von Hannas *Pastiche* dieser typischen Berliner Kabarettsszene der Weimarer Zeit verführen zu lassen,

2 Der Verweis auf die ›prekäre‹ Lebenssituation Toni Frickes nimmt an dieser Stelle Bezug auf den von Judith Butler herausgearbeiteten Begriff des ›precarious life‹ oder des ›gefährdeten Lebens‹, wie es in der deutschen Übersetzung lautet (Butler 2004, 2005). Butlers Begriff macht insbesondere auf die ungleichen Machtverhältnisse auf-merksam, denen ›prekäre‹ Leben unterliegen. Aufgrund dieser Ungleichheit sind ›pre-käre‹ Leben kontinuierlich der Gefahr staatlicher Gewalttaten ausgeliefert.

folgt Hannas Offenbarungsmoment der Logik eines Bildungsromans, in der sich Martin per sentimentaler Bildung als Person weiterentwickelt. Dies ist höchst kritisch zu sehen, betrachtet man den Bildungsroman als ein Genre, das einem zutiefst heteronormativen Weltverständnis anhängt und auf männliche Machtstruktur hin ausgelegte Handlungsstrukturen verfolgt. Auf den ersten Blick scheint dies dem Lebensverlauf des_r Protagonist_in zu widersprechen. Allerdings kann an dieser Stelle aufgezeigt werden, wie sehr der Text versucht, Martin in die heteronormative Gesellschaftsstruktur als ›echten‹ Mann einzuordnen, indem er auf Erzählmuster rekurriert, die traditionell männlichen Protagonisten zugeschrieben werden.

An dieser Stelle zielt die Erzählung des Weiteren auf eine Aufklärung, die an ähnliche Egodokumente erinnert wie zum Beispiel N.O. Bodys *Aus eines Mannes Mädchenjahren* (1907). In diesem Text appelliert der Protagonist Norbert Body, dem laut eigenen Angaben bei der Geburt fälschlicherweise das weibliche Geschlecht zugeschrieben wurde und dem es später dank Hirschfelds Hilfe gelang als Mann zu leben, an das Mitgefühl der Leser_innenschaft, die er durch seinen Selbstbericht aufzuklären sucht (Body 1993: 157-159; weiterführend siehe Linge 2015; Funke 2011; Thorson 2009). In *Und dennoch Ja zum Leben* wird dieses Aufklärungsmoment thematisiert, als Martin Hirschfelds Monographie *Die Transvestiten* liest und seine Meinung zu Hannas Verhalten ändert:

»Nachdem der Schock, Hanna als Mann zu sehen, überwunden war, war Martin ruhiger geworden. Es gab doch eine große Zahl von Ausdrucksmöglichkeiten im Bereich des sogenannten Anormalen. Sofern kein Mitmensch dadurch geschädigt wurde, durfte das nicht beanstandet, sondern mußte respektiert werden.« (Amborn 1981: 154)

Wenig später kommt Hanna bei einem Unfall ums Leben und Martin reflektiert: »Heute dachte er anders an sie als früher, nicht mehr begehrend, aber mit heißem Mitleid.« (Amborn 1981: 155) Martins Empfindungen gegenüber Hanna ändern sich nachdem er erfahren hat, dass sie nicht die ›echte‹ Frau ist, für die sie sich auszugeben scheint. Er kann sie nun nicht mehr begehren, denn seine Begierde würde seine eigene Geschlechtsidentität umso mehr infrage stellen.

Eine weitere Konsequenz aus Hannas unrechtmäßiger Trans-Investitur ist in ihrer Behandlung nach dem Tod zu würdigen:

»Name unbekannt‹ würde nun auf dem Grabe stehen; denn die Papiere und Angaben, die im Institut bekannt waren, entsprachen nicht der Wirklichkeit. Alle Nachforschungen waren vergeblich gewesen. So war ein Namenloser aus der Welt gegangen. Einer von

vielen, die gelebt, geliebt, gekämpft hatten. Aber ein Mensch, der anders gewesen war als die anderen. Ein Namenloser...« (Amborn 1981: 156)

Hier spielt die Textstelle auf Richard Oswalds Film *Anders als die Andern* (1919) an, ein Aufklärungsfilm der Homosexuellenbewegung, der die gesetzliche Verfolgung und Erpressung von Homosexuellen kritisiert und auf die daraus folgende Suizidgefahr der Betroffenen aufmerksam macht. Dementsprechend verdeutlicht die Textstelle den Aufklärungswunsch des Textes und verweist weiterhin auf die entmenschlichende Alterität und Devianz, die Menschen wie Hanna zugeschrieben wurde. Hanna mangelt es nicht nur an Freunden und an einer Familie, die sie betrauern können, sondern es mangelt ihr auch an einer investierten Identität: sie fühlt sich nicht als Mann, doch konnte sie ihr offizielles Geschlecht nicht ändern. Obwohl sie ihr Leben als Frau aufgebaut hatte und sich mit Martin als ›Hanna‹ anfreundete, bleibt ihr Grabstein namenlos, weil ihr Leben als Hanna aufgrund fehlender, rechtmäßiger Ausweispapiere nicht von offizieller Seite legitimiert wurde. Hannas Name darf rechtmäßig nicht aufgeführt werden, doch wem gehört der Name, wenn nicht der Person hinter dem Namen? Durch diese Namenlosigkeit wird Hanna unaufzufindbar und damit ins Vergessen befördert, wo sie weder Geschichte noch Zukunft hat. Durch diese Unaufzufindbarkeit wird sie subjektlos, da sowohl der Name als auch die Geschlechtszuordnung jene Hauptmerkmale sind, die eine Person zu einem Subjekt werden lassen.³

III MARTINS TRANSFORMATION

Doch für Martin stehen die Dinge anders, denn sein Antrag auf Namensänderung wird bewilligt. Der Arzt, der hierzu ein Attest ausgestellt hat, kommentiert jedoch:

»Allerdings sind an Ihre Umschreibung einige Bedingungen geknüpft, die aber nach meinem Dafürhalten kein Hindernis bilden dürften. [...] die Annahme eines Vornamens,

3 Louis Althusser stellt die These auf, dass ein Name durch Anrufung entgegengenommen wird, und dass die Annahme eines solchen Namens ein grundlegender Teil des Subjektivationsprozesses ist. (Vgl. Althusser 1977) Dieses Verständnis der diskursiven Identitätszeugung macht Judith Butler für die Genderforschung gültig, indem sie das Geschlecht als eine weitere Art der Anrufung betrachtet, die zum Subjektivationsprozesses beiträgt. (Vgl. Butler 2001)

den das Gericht bestimmt. Der Antragsteller kann ihn nicht selbst wählen. Also mit Martin Marsell ist es dann aus. Sie werden sich umgewöhnen müssen, mein Lieber. [...] Es mußte ein Name gefunden werden, der sowohl männlich als auch weiblich zu verwenden ist. So fand man und entschied man sich für den Namen ›Toni‹.« (Amborn 1981: 113-14)

Diese Namensregelung klingt recht fantastisch, allerdings ist sie kein Einzelfall. In den Transvestitenzeitschriften der 1920er und 1930er Jahre taucht der Name Toni immer wieder auf und auch die zuvor erwähnte Autorin, Toni Fricke, die von ihren finanziellen Nöten als inoffizieller Transvestit erzählt, erhielt schließlich auf Antrag auf Vornamensänderung beim Justizministerium einer der als neutral angesehenen Vornamen ›Toni‹.

Als Martin erfährt, dass seine Umschreibung nur genehmigt wird, wenn dieser auch eine ärztliche Untersuchung vorausgeht, ergibt er sich zwar den Bedingungen, aber kritisiert diese scharf:

»Immer wieder dieses Sich-zur-Schau-stellen-Müssen, das Betasten seines Leibes, die Antworten auf endlose Fragen – wie haßte er das alles! Konnte ein Mensch denn nicht leben, wie es ihm behagte, wie es ihm wohl tat, wie es seiner Art gemäß war? Nein, das durfte er eben nicht. Nicht einmal seine Kleidung durfte er wählen, wie es ihm gefiel. Schon äußerlich mußte er zu erkennen geben, wo er hingehörte. Hie Männlein, hie Weiblein! Dazu hatte Vater Staat Gesetze erlassen, Beamte eingestellt, die er bezahlte und die etwas tun mußten, um ihr Geld zu verdienen.« (Amborn 1981: 117)

Martin ist sich der Macht bewusst, die das Institut und dessen Vertreter_innen innehaben und deren Notwendigkeit in seiner Suche nach offizieller Umschreibung und Trans-Investitur. Der patriarchale Staat schreibt, so stellt Martin fest, die binäre Ordnung der Geschlechter vor. Martin versteht hier auch die Gewalt, die eine solche Untersuchung für ihn darstellt und verschafft dem_r Leser_in somit einen Einblick in die gewaltvollen Prozesse performativer und symbolischer Investitur. Und dass die Wahl eines geschlechtsneutralen Namens in der Praxis wenig Sinn macht, lässt sich schon dadurch bemerken, dass es keine Optionen für geschlechtsneutrale Pronomen gibt. Toni wird also trotz seines angeblich geschlechtsneutralen Namens als ›er‹ angesprochen und somit sprachlich als maskulin eingeordnet.

Was ist also die Leistungsfähigkeit dieser Trans-Investitur, mit deren Hilfe Martina und Martin in Toni verwandelt werden? Während die Führung des Namens Martin gesetzeswidrig war, kann er, als Toni, Hirschfelds Institut dank gesetzlich-performativer Trans-Investitur verlassen und ein relativ ›normales‹ Leben als Krankenpfleger führen. Doch was heißt es von Martin auf Toni umbe-

nannt zu werden, etwa in gewisser Weise einen Schritt zurück Richtung Frau zu gehen? Denn der Name ›Toni‹ markiert ihn explizit als zwischengeschlechtlich und nicht als Mann. Während er als Martin von Freunden und Bekannten als Mann angesprochen und von Fremden als solcher wahrgenommen wird, jedoch aufs Leben als ›Anormaler‹ beschränkt war, ist die Annahme des Namens Toni gesetzlich anerkannt, doch markiert jede Anrede seine nun per Gesetz zugeschriebene Transidentität. Der Begriff ›Trans-‹ bleibt am Namen hängen und Tonis Geschlechtsidentität wird normalisiert unter der Bedingung, dass das Einziehen in die Norm weiterhin mitmarkiert wird. Martina/Martin wird also wieder zu Mart-, nur diesmal offiziell. Toni Fricke kommentiert ihre eigene Namensänderung in *Die Freundin* mit den Worten: »im Grunde genommen [war] gar nichts gewonnen« (Fricke 1925).

In *Und dennoch Ja zum Leben* scheint Toni dies jedoch trotz anfänglicher Frustration letztendlich nicht zu stören. Als er, noch als Martin, den gerichtlichen Bescheid erhält, dass sein Antrag auf Namensänderung stattgegeben wurde, werden ihm zwei Bescheinigungen gereicht:

»[D]er eine Schein ist die gerichtliche Bestätigung Ihrer Namensänderung, der zweite ist die Staatsangehörigkeitsurkunde. Da Sie die Umschreibung durch eine preußische Behörde erhalten haben, sind Sie von jetzt an preußischer Staatsangehöriger. Sie werden wohl damit einverstanden sein? Ach was besagte das schon: Preuße, Schwabe, Bayer – Martin war das gleichgültig.« (Amborn 1981: 158)

Toni wird hier zum zweiten Mal entwurzelt: um Martin zu werden, sagte er sich durch die Auszahlung des Erbteils von seiner Familie los; um Toni zu werden überschreitet er nicht nur die Grenze von der rechtlichen Grauzone hin zur Legalität, sondern nimmt nun auch eine neue Staatsangehörigkeit an. Toni nimmt dies in Kauf und der Text kommentiert, dass es ihm nichts ausmache, doch eine Wahl hat er ohnehin nicht, wenn er nicht wie Hanna enden möchte. Toni hat nicht die Möglichkeit, die Mechanismen seiner Trans-Investitur infrage zu stellen, denn dies zu tun hieße, dass ihm das Recht auf gesellschaftliche Anerkennung versagt wird. Die Verleihung von Trans-Investitur ist stets abhängig von den Machtmechanismen wissenschaftlicher und rechtlicher Diskurse, die dem Individuum durch den performativen, symbolischen Akt der Namensänderung einen neuen Status verleihen können, bei dem jedoch der Transstatus immer mit markiert werden muss. Diesen Kompromiss geht Toni ein. Die Frage hier ist also weniger die nach der Leistungsfähigkeit der Trans-Investitur – inwieweit die Mechanismen der Verleihung von Trans-Investitur es schaffen, ein Subjekt neu in die gesellschaftliche und geschlechtliche Ordnung zu integrieren –, sondern die nach

der Art der Leistung, die hier geliefert wird. Und diese dient, so zeigt es der Text, weniger dem Interesse der Transperson, als den Interessen des Staates, der über die Vergabe oder Vorbehaltung des Namens und somit der Geschlechtlichkeit, über das Individuum wacht.

IV GESCHLECHTLICHKEIT UND TRANSKRIPTION

Wie eingangs erwähnt ist nicht nur die Geschlechtsidentität des_r Protagonist_in prekär, sondern auch das Genre des Textes selbst, der weder der Autobiographie noch dem Roman eindeutig zuzuordnen ist. Dies macht es unmöglich zu sagen, ob es sich hier um eine (auto-)biographische Erzählung handelt und ob Martina/Martin/Toni eine historische Person ist. Doch in beiden Fällen ist der Text eine Transkription eines realen oder fiktiven Lebens und dessen Erfahrung mit der Konstruktion von Identität durch Trans-Investitur. Das Pseudonym des_r Autor_in umhüllt und verschleiert dessen_ren Identität, sodass die_er Leser_in keine biographischen Details nachvollziehen kann. Doch wenn Tonis Erfolgsgeschichte an einigen Stellen als fantastisch und als zu kohärent gelesen werden kann, dann könnte dies das Indiz dafür sein, dass die Ereignisse so nie stattgefunden haben. Vielleicht ist der Text selbst eine Umschreibung, eine Transkription und damit textuelle Inszenierung von Trans-Investitur, welche dem_r Autor_in selbst vergönnt war. Das Schreiben des Textes selbst würde dann als Ersatz für die offizielle Umschreibung und Trans-Investitur dienen. Wenn rechtmäßige Trans-Investitur der transformative Akt der Transkription ist, mit dem das Subjekt in den Dokumenten von Staat und Gesetz umgeschrieben wird, dann ist die Trans-Investitur, die im Text geschieht, der transformative Akt der Transkription, mit dem das Subjekt in den Dokumenten des Selbst abgewandelt wird. Denn auf der Ebene des Textes wird Martinas/Martins/Tonis Umschreibung performativ vollzogen, indem ihre/seine Erfahrungen von Trans-Investitur niedergeschrieben und einer breiten Leser_innenschaft erzählt werden.

Im Text selbst wird die Bedeutung eines solchen Selbstberichts thematisiert. Dr. Kronfeld, ein Arzt des Instituts, erzählt Martin vom Fall Max Richter:

»Sie kennen also den Fall Max Richter und wissen, auf welcher tragischen Weise der arme Mensch geendet hat. Ich habe mich seinerzeit für ihn genauso eingesetzt, wie ich es jetzt für Sie tue. Man war schließlich seiner Bitte um Führung des selbsterwähnten Namens nachgekommen. Jahrelang hat er sich einwandfrei gehalten, hat seinen guten Beruf gewissenhaft und zu vieler Menschen Zufriedenheit ausgeübt. Und dann, auf einmal... Ja, man weiß eben nie, was in einem Menschen eigentlich vorgeht. Wie aus seinen hinterlassenen

Aufzeichnungen ersichtlich ist, konnte er es auf einmal nicht mehr ertragen, als Mann zu gelten, als solcher aufzutreten und sich zu behaupten. Seine Scham war so groß, daß er es nicht über sich brachte, um die Rückgängigmachung seiner Namensänderung zu bitten. Das wäre durchaus möglich gewesen. Aber nein, lieber wählte er den Freitod. Armer Kerl!« (Amborn 1981: 114-15)

Dieser Fall dient als Beispiel, um die Folgen unrechtmäßiger Trans-Investitur zu verdeutlichen und die Entscheidung einer geschlechtsneutralen Namenswahl für Martin zu begründen. Dr. Kronfeld weist jedoch auch auf eine weitere Umschreibung hin, die hier stattfindet. Max Richters Schicksal ist Martin – und als solches den Lesenden – nur deshalb bekannt, weil Richter vor seinem/ihrem Tod einen Selbstbericht, eine Transkription seines/ihres Leidens, niedergeschrieben hat. Die Autor_innenschaft einer solchen Transkription rahmt die Erfahrung von Trans-Investitur ein.

Auch Martina/Martin/Toni schreibt ein Tagebuch und Selbstberichte, um sein/ihr ›wahres‹ Selbst zu rechtfertigen. Nachdem Martina das Elternhaus verlässt, findet ihre Schwester Wilma beschriebene Blätter, die denen eines Tagebuchs ähneln. Hierzu bemerkt sie: »Sie lagen so offen und griffbereit da, daß man sie unmöglich übersehen konnte. Offenbar hatte Martina sie mit Absicht nicht weggeschlossen.« (Amborn 1981: 47) Die Erzählung legt nahe, dass Wilma davon ausgeht, dass dieser autobiographische Bericht über Martinas Leben gelesen werden ›sollte‹. Indem sie diese Tagebuchblätter liest, hat Wilma Anteil an Martinas Unglück, als Frau verstanden zu werden. Wilmas emotionale Bildung, die Martins spätere Erfahrungen nach Hannas Tod andeutet, dient somit als Umschreibung von Martinas Geschlecht in den Augen ihrer Schwester. Dieses textliche Zur-Schau-Stellen von Martinas/Martins Geschlechtsidentität kann der körperlichen Untersuchung im Rahmen des medizinischen Gutachtens entgegengesetzt werden.

Die Entdeckung eines solchen Selbstberichts fungiert als *mise en abyme* des Texts selbst, der als performative Trans(kriptive)-Investitur funktioniert. Wenn die Einschreibung und Umschreibung in den Dokumenten von Staat und Recht das Erreichen von Trans-Investitur darstellt, dann vollzieht der Selbstbericht auf textueller Ebene seine eigene Umschreibung. Während jedoch rechtmäßige Trans-Investitur dem Individuum eine Komplizenschaft mit Staat und Gesetz abverlangt – einem Gesetz, das Geschlechts- und Sexualitätsüberschreitungen immer als Gefahr und Abnormität ansieht – erkennt die narrative Verschriftlichung an, dass Schwierigkeiten und Versagen Teil des Kampfes um ein lebenswertes Leben sind. Letztendlich ist der Text selbst eine Aufschreibung, eine Umschreibung, eine Transkription. Es sind also Pseudo-Autobiographien, Tage-

bücher und Egodokumente wie diese, die zu leistungsfähigen Dokumenten werden, die Hoffnung geben, Alternativen aufzeigen und Trans-Investitur vielleicht erst ermöglichen und ausweiten.

Umso tragischer ist die Zerstörung von Hirschfelds Institut für Sexualwissenschaft und der Verlust dessen Archivs, für das auch Martin/Toni angeblich arbeitete, und das der Bücherverbrennung der Nationalsozialisten im Jahr 1933 zum Opfer fiel. So wie jenen, denen Trans-Investitur nicht offiziell verliehen worden ist, nach ihrem Tod der Status als Subjekt durch Entzug von Geschlecht und Namen gewaltsam genommen wurde, so ist auch der Verlust des Instituts und dessen Archiv ein gewaltvoller Entzug von Identität und Legitimität, der die Existenz von queeren Subjekten selbst infrage stellt. Durch die Zerstörung des Archivs wurde nicht nur eine Sammlung an historischen Dokumenten vernichtet, die bezeugen könnten, auf welcher vielfältigen Weise aufkommende sexualwissenschaftliche Identitätskategorien angenommen, umformuliert und weiterentwickelt wurden und somit zu modernen Sexualitätsvorstellungen beitragen. Die Zerstörung des Archivs bedeutete eben auch den Verlust von Dokumenten, in denen Handlungsmöglichkeiten und Bewältigungsstrategien durchdacht, formuliert und imaginiert wurden und somit nicht nur den Autor_innen selbst dienten, sondern auch den Besucher_innen des Archivs Rat und Unterstützung geben konnten. Umso wichtiger ist es verbleibende Texte, so prekär sie auch sind, am Leben zu halten.

LITERATUR

- Amborn, Erich [Pseudonym] (1981): Und dennoch Ja zum Leben, Schaffhausen: Meier Verlag.
- ANDERS ALS DIE ANDERN (1919) (Deutschland, R: Richard Oswald).
- Althusser, Louis (1977): Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie, Hamburg/Berlin: VSA.
- Bauer, Heike (2009): English Literary Sexology. Translations of Inversion, 1860-1930, Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Body, N.O. [Martha/Karl Baer] (1993): Aus eines Mannes Mädchenjahren, Berlin: Hentrich.
- Bourdieu, Pierre (1991): Language and Symbolic Power, Cambridge: Harvard University Press.
- Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (2004): *Precarious Life. The Powers of Mourning and Violence*, London: Verso.
- Butler, Judith (2005): *Gefährdetes Leben. Politische Essays*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Freud, Sigmund (1969/1911): *Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia Paranoides)*, in: Ders., *Gesammelte Werke Bd. VIII*, Frankfurt a.M.: S. Fischer, S. 240-316.
- Fricke, Toni (1925): »Einiges über das Problem der Namensänderung für Transvestiten«, in: *Die Freundin* 9.
- Funke, Jana, (2011): »The Case of Karl M.[artha] Baer: Narrating ›Uncertain Sex‹«, in: Ben Davies/Jana Funke (Hg.), *Sex, Gender and Time in Fiction and Culture*, London: Palgrave Macmillan, S. 132-153.
- Herrn, Rainer (2005): *Schnittmuster des Geschlechts*, Gießen: Psychosozial-Verlag.
- Hirschfeld, Magnus (1910): *Die Transvestiten: Eine Untersuchung über den erotischen Verkleidungstrieb*, Berlin: Pulvermacher.
- Isherwood, Christopher (1977): *Christopher and His Kind*, London: Eyre Methuen.
- Krafft-Ebing, Richard v. (1908): *Psychopathia Sexualis*, Stuttgart: Ferdinand Enke.
- Linge, Ina (2015): »Gender and Agency between ›Sexualwissenschaft‹ and Autobiography: The Case of N.O. Body's ›Aus eines Mannes Mädchenjahren‹«, in: *German Life and Letters* 68, S. 387–405.
- Numantius, Numa [Karl Heinrich Ulrichs] (1864): *Forschungen über das Räthsel der mann männlichen Liebe*, Leipzig: Heinrich Matthes.
- Santner, Eric L. (1996): *My Own Private Germany. Daniel Paul Schreber's Secret History of Modernity*, Princeton: Princeton University Press.
- Schreber, Daniel Paul (2003): *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, Berlin: Kulturverlag Kadmos.
- Thorson, Helga (2009): »Masking/Unmasking Identity in Early Twentieth-Century Germany. The Importance of N.O. Body«, in: *Women in German Yearbook, Feminist Studies in German Literature and Culture* 25, S. 149-73.
- Wilhelm, Eugen (1914): »Die Transvestiten und das Recht«, in: *Sexualprobleme* 10, S. 393-408.

Doppelgänger und Transvestiten

Zu einer Re-Lektüre von Ovids *Narcissus et Echo*

TAMARA MADELINE FRÖHLER

I TRANS_KONZEPTE

Seit den 2000er Jahren finden Trans_Konzepte unterschiedlichster Form und Ausprägung verstärkt Eingang in die kulturwissenschaftliche Theoriebildung. Von Trans_Identität über Trans_Kulturalität bis hin zu Trans_Nationalität erstreckt sich der begriffliche Einzugsbereich des Präfix ›Trans_‹, das die Offenheit, Dynamik und Prozesshaftigkeit kultureller Muster in den Fokus rückt. Dieses Paradigma des ›Trans_‹, so wird häufig in der Forschungsliteratur konstatiert, reagiert auf die Anforderungen einer zunehmend globalisierten und vernetzten Welt, die die Statik von Grenzen und eindeutigen Signaturen porös werden lässt (vgl. Kimmich/Schahadat 2012: 8). An die Stelle binärer Ordnungen wie Mann/Frau, Russisch/Deutsch, Muslima/Jüdin treten Konzepte der Fluidität, die sich gegen jede Form von Dichotomisierung und Vereinheitlichung sperren und in eine transgressive Bewegung übersetzen. Wie Dorothee Kimmich und Schamma Schahadat in ihrer Einleitung zum Band *Kulturen in Bewegung* für den Bereich der Trans_Kulturalität herausstellen, beschränkt sich das heuristische Potential des ›Trans_‹ dabei – im Gegensatz zu den theoretischen Überlegungen der *postcolonial studies* beispielsweise – nicht auf spezifische kulturhistorische und geopolitische Kontexte; vielmehr bieten Trans_Konzepte eine generelle Möglichkeit, kulturelle Erscheinungsformen jenseits taxo-

nomischer Ordnungssysteme zu beschreiben, und erweitern das Untersuchungsfeld sowohl in seiner historischen Tiefe als auch geographischen Breite.¹

Als Leitdisziplin für diese Bewegung können die *gender studies* angesehen werden, die sich seit den 1990er Jahren intensiv mit Trans_Geschlechtlichkeit auseinandersetzen: »Trans identities were one of the most written about subjects on the late 20th century. New communities of transgender and transsexual people have created [...] a new academic discipline.« (Whittle 2006: xi) Der zunehmenden gesellschaftlichen Sichtbarkeit von Trans_Sexualität folgt eine intensive akademische Auseinandersetzung mit geschlechtlichen Übersetzungsprozessen, die sowohl in den Sozial- als auch den Geistes- und Naturwissenschaften stattfindet.² Gemeinsam ist vielen dieser Zugänge das Verständnis von Geschlecht als ein ›gemachtes‹, als performativ erzeugte Kategorie, die besonders im Falle von Trans_Geschlechtlichkeit sichtbar wird. Der bewusste Wechsel von einem Geschlecht in ein anderes und die Adaption der damit assoziierten sozialen Codes verweist demnach auf die Inszeniertheit von Geschlecht im Allgemeinen und sperrt sich gegen Determinierungsversuche, die ›Mann‹ und ›Frau‹ als statische Kategorien denken.³ Dieser Grundannahme der *trans_gender studies* möchte sich die folgende Analyse anschließen und gleichzeitig das historische Potential des Präfix ›Trans_‹ nutzen, um zusätzliche Dimensionen eines weithin kanonisierten und lange vor den theoretischen Überlegungen zu

1 Vgl. dazu (Kimmich/Schahadat 2012: 8): Transkulturalität bietet die Möglichkeit, »neuzeitliche, aber auch antike und mittelalterliche Prozesse ebenso ins Auge zu fassen wie die der Moderne und Globalisierung.«

2 Für das interdisziplinäre Spektrum der *trans_gender studies* vgl. Stryker/Whittle 2006; für eine Übersicht über die aktuelle Trans_Gender-Forschung vgl. auch Stryker 2008, insbesondere S. 121-150.

3 Vgl. dazu zum Beispiel Judith Butlers Begriff der Travestie als Verkleidungspraxis der Transgeschlechtlichkeit, die »impliziert, daß jedes ›Gendering‹, jedes Spiel mit der Geschlechtsidentität, eine Form der Darstellung und der Annäherung ist. Wenn das stimmt, so scheint es, dann gibt es keine durch die Travestie imitierte originäre oder primäre Geschlechtsidentität, sondern die Geschlechtsidentität ist eine Imitation, zu der es kein Original gibt« (Butler 2003: 155). Judith Butler bezieht sich in ihren Überlegungen auf heteronormative Strukturen, die sich ab dem 18. Jahrhundert ausprägen und die im Folgenden natürlich nicht nahtlos auf den antiken Text übertragen werden können. Nichtsdestotrotz impliziert der Begriff der Travestie ein ›Machen‹ von Geschlecht, einen Wechsel, der sich über eine wie auch immer gestaltete Ordnung von Geschlechtsstrukturen hinwegsetzt und der sich auch bei der Geschichte um Narziss und Echo nachzeichnen lässt.

Trans_Konzepten entstandenen Textes beschreibbar zu machen. Die vorliegende Untersuchung wird zeigen, dass sich Ovids *Narcissus et Echo* aus dem dritten Buch der *Metamorphosen* als ein Versuch lesen lässt, aus den geschlechtlichen Zuschreibungen und den ihnen inhärenten Macht- und Gewaltstrukturen in ein Phantasma der Trans_Geschlechtlichkeit zu fliehen. Dass dieser Versuch jedoch scheitert, deutet sich am Textende an: Jede Form des Eintritts in eine soziale Gemeinschaft erzwingt die Einordnung Narziss' in deren geschlechtliche Matrix; der Hauptprotagonist von Ovids Mythos entkommt dem Definitionszwang seiner Umgebung nur, solange er nicht an ihr teilhat. Mit dem Eintritt in die Kommunikationsstruktur seiner Umwelt positioniert er sich selbst innerhalb deren Zeichenordnung und vergeht schließlich an der scheinbaren Unausweichlichkeit eben der geschlechtlichen Definition, die zu überwinden er versucht hat.

Um dies nachzuweisen, möchte ich meine Argumentation in drei Schritten entwickeln: Eine kurze Skizze des Narziss-Mythos und seiner Rezeption (II), die Inszenierung von Trans_Geschlechtlichkeit anhand der Figur des Narziss (III-V) und das Scheitern eben dieses Entwurfes am Definitionszwang seiner Umgebung (VI). Ziel ist es, nicht nur weitere Potentiale des hier behandelten Mythos freizulegen, sondern gleichzeitig Trans_Konzepte auf ihre historisch-methodische Tragweite und generelle Leistungsfähigkeit für philologische Analysen hin zu prüfen.

II NARCISSUS ET ECHO

Die moderne Rezeption des Narziss-Mythos bezieht sich zumeist auf Ovids *Narcissus et Echo*, wofür der römische Dichter aller Wahrscheinlichkeit nach auf bereits bestehende Erzählungen zurückgreift, diese neu kombiniert und dem Corpus seiner *Metamorphosen* einverleibt. Die Grundgeschichte ist schnell erzählt: Nachdem Liriope, eine Quellennymphe, von ihrem Vater Cephisos vergewaltigt wird, gebärt sie einen Sohn namens Narziss, über den der hermaproditische Seher Teiresias weissagt, dass er solange leben werde bis er sich selbst erkennt. Die Darstellung seiner Kindheitsjahre wird ausgespart und die Erzählung setzt zum 16. Lebensjahr des jungen Mannes ein. Inzwischen zu einem von allen Seiten begehrten Jüngling herangewachsen, lehnt er selbstverliebt die Avancen von Knaben wie Mädchen ab und verbringt seine Zeit auf der Jagd oder bei anderen Unterhaltungen. Beispielhaft wird dieses Verhalten an der Nymphe Echo durchdekliniert, die sich in Narziss verliebt, aber – von ihm verschmäht – daran zugrunde geht. Seine Abscheu vor jedem körperlichen Begehren wandelt sich erst, als er an eine Quelle tritt und sein eigenes Spiegel-

bild darin erblickt. Diesem bereits hoffnungslos verfallen erkennt er, dass es sich um sein eigenes Ebenbild handelt; die Einheit von Begehrendem und Begehrtem macht die Realisierung der Liebe unmöglich und führt schließlich zu einer Verzweiflung, die häufig als Grund für den nachfolgenden Selbstmord gewertet wird. Narziss' Körper verschwindet daraufhin und an der Stelle, an der er gestorben ist, wächst eine weiß-gelbe Blume, die fortan seinen Namen trägt.

Dem Mythos folgt eine ausführliche Rezeption in Literatur, Philosophie und Psychoanalyse. Ab dem 17. Jahrhundert wird der Untergang des Hauptprotagonisten zumeist auf seine Selbstverliebtheit zurückgeführt: der ›Narzissmus‹ wird zum Topos. Daneben treten nur wenige Lesarten, die andere Aspekte des Textes in den Fokus stellen. Beispielhaft ist hier Thomas Macho zu nennen, der die »unselige Verirrung des Narziß [...] nicht darin [sieht], daß er sich [...] in sich selbst verliebt, sondern daß er einem körperlosen Trugbild seine leidenschaftliche Zuneigung schenkt.« (Macho 2002: 20f) Dieser erkenntnistheoretischen Akzentuierung wird in der vorliegenden Arbeit eine weitere alternative Lesart beigelegt, die Narziss' Untergang auf die geschlechtlichen Ordnungsstrukturen seiner Umgebung zurückführt.

III VERGEWALTIGUNGSLEKTÜREN

Ein Detail, das in der Rezeption häufig ausgespart wird, ist die Entstehung des Narziss aus einer Vergewaltigung.⁴ Zwar galten Vergewaltigungen in der römischen Antike nicht ›generell‹ als verboten, gesellschaftlich geächtet oder als traumatische Erfahrungen, so bewegte sich beispielsweise der Hausherr bei der Vergewaltigung seiner Sklaven oder Sklavinnen durchaus im gesetzeskonformen Raum; doch wuchs im Laufe der Zeit das Bewusstsein, gewaltsam erzwungene

4 Der moderne Begriff der ›Vergewaltigung‹ ist der Antike unbekannt. Anstelle dessen existieren in der lateinischen Sprache mehrere Begriffe für sexuelle Gewalttaten, die je nach Ausprägung und juristischem Kontext verwendet werden: *flagitium* (Schande), *rapere* (rauben), *stuprare/stuprum inferre* (Unzucht mit jemandem treiben), *vim ferre* (mit Gewalt zwingen), *violare* (verletzen, vergewaltigen), *vitiare* (verderben, schänden). Im Mittelpunkt stehen dabei die Schande und der Ehrverlust für das Opfer und die sozialen wie psychologischen Konsequenzen der Gewalt. Über dieses Bewusstsein lassen sich die antiken Begriffe von Vergewaltigung mit dem modernen verbinden. Im Folgenden soll darunter ein sexueller Akt verstanden werden, der mit Gewalt von einer Person erzwungen wird, und erhebliche Konsequenzen für das Opfer mit sich bringt (vgl. dazu Doblhofer 1994: 1-9).

Sexualhandlungen als Unrecht und für die betroffene Person zutiefst erschütternde Erfahrung anzusehen, besonders wenn es sich dabei um freie Bürger_Innen handelte (vgl. Doblhofer 1994: 47-82, 94-105). Niederschlag findet diese steigende Wahrnehmung insbesondere in der römischen Literatur und den mythologischen Darstellungen, in denen eine Vielzahl von Vergewaltigungen thematisiert und teilweise ebenso die Folgen für die Betroffenen (meist Frauen) aufgezeigt werden (vgl. ebd.: 90-92). Auch Ovids *Metamorphosen* sind durchsetzt von gewaltsamen Sexualübergriffen und rücken die Vergehen je nach Kontext in ein unterschiedliches Licht. Einen für diesen Zusammenhang zentralen Text stellt die Erzählung von Narziss und Echo aus dem dritten Buch der Verwandlungen dar. Während die Rezeption vorzugsweise die Selbstverliebtheit, das ›Narzisstische‹ an Narziss immer wieder in den Fokus gerückt hat, wird im Folgenden das Augenmerk auf die Vorgeschichte und die Rahmenbedingungen – den *starting point* – von Narziss' Auftreten liegen und *Narcissus et Echo* als Vergewaltigungsgeschichte gelesen. Die Vergewaltigung Liriopes durch ihren Vater stellt einen Gewaltakt dar, dessen traumatisierendes Potential sich in der Geschichte des Narziss narrativ verlängert.

Indem die Entstehungsgeschichte des Knaben in die Lektüre miteinbezogen wird, lässt sich dieser nicht als eigenständige Figur, sondern als Projektion seiner Mutter lesen, die sich nach dem Gewaltakt in Narziss einen Raum schafft, der sich klarer geschlechtlicher Eingrenzungen und damit sexueller Gewalt entzieht. Narziss wird damit zu einer psychologischen Auslagerung, die den Wahrnehmungs- und Existenzraum der Liriopie erweitert und erst in Reaktion auf das Trauma entsteht. Er ist das Kind einer Vergewaltigung nicht im Sinne körperlicher Prokreation, sondern als Produkt einer psychologischen Strategie, die Liriopie den Ausgang aus Gewalt und Begehren ermöglicht. Auf diese Weise wird in dem antiken Text die polyoperspektivische Geschlechtlichkeit in Szene gesetzt, die sich jeder Zuschreibung verwehrt: Eine Bewegung des ›Trans_‹, die sich über die Figur des Narziss im Text realisiert. Um diese Bewegung nachzuvollziehen, möchte ich nun in einem ersten Schritt Narziss und Liriopie als Doppelgängerpaar identifizieren und nachfolgend diese Spiegelung als Inszenierung von Trans_Geschlechtlichkeit verstehen.⁵

5 Unter ›Trans_Geschlechtlichkeit‹ soll im Folgenden eine Gender-Praxis verstanden werden, die dominante geschlechtliche Strukturen überschreitet und deren Gefüge nachhaltig zu stören versucht durch die Installation eines auf Dauer gestellten geschlechtlichen Dazwischen. Um die spezifische Qualität dieser Bewegung im Fall von Narziss und Echo herauszuarbeiten, wird ›Trans_Geschlechtlichkeit‹ mit ›Transvestismus‹ enggeführt, einem Begriff, der Geschlechtlichkeit mit Kleiderordnung

IV LIRIOPE UND NARZISS

Was im ersten Moment als ein starker interpretatorischer Zugriff auf den Mythos von Narziss und Echo erscheint wird umso deutlicher, wenn man die Wiederholungs- und Doppelungsstrukturen des Textes näher in den Blick nimmt. Gregor Vogt-Spira hat in seiner Arbeit über den Blick und die Stimme in Ovids Narziss-Mythos bereits auf das »Grundmotiv der Verdoppelung« (Vogt-Spira 2002: 37) hingewiesen, das den Text durchzieht. Über dieses Prinzip der Verdoppelung wird Narziss jedoch nicht nur mit Echo, sondern ebenso mit der Figur Liriopes verschränkt. Enge intratextuelle Beziehungen werden entwickelt, die die Autonomie Narziss' zunehmend destabilisieren und ihn als Auslagerung seiner Mutter begreifbar machen. Diese Form des Doppelgängertums und seine Qualität zeigen sich insbesondere an drei Momenten: der attributiven Verschränkung von Mutter und Sohn, wodurch ein enger Konnex zwischen den Einzelfiguren entsteht (a); der darauf aufbauenden Inszenierung von Körperlichkeit, die Narziss über eine bloße Verwandtschaft hinaus als Verlängerung Liriopes in einem geschlechtlich decodierten Raum inszeniert (b) und als letzter Punkt die Umstände der Geburt, die Narziss als »aktiv Geschaffenen« ausweisen (c).

(a) Folgt man Freud, kann sich die Ähnlichkeit eines Doppelgängers auf körperlicher, psychischer oder rein repetitiver Ebene vollziehen.⁶ Das Ausgangs-subjekt überträgt dazu einen Teil seiner Eigenschaften auf das Zielsubjekt, das sich entweder als bildlicher oder körperlicher Repräsentant des Ursprungs-Ich realisiert. Dabei zählen nicht nur ähnliche Körpererscheinungen, sondern auch »nämliche Charaktere, Schicksale« (Freud 1963: 62) zum Phänomen des Doppelgängers. Eine derart gestaltete Ähnlichkeit zwischen Lirioppe und Narziss wird unter anderem durch die ihnen zugeschriebenen Attribute aufgeworfen. Ein erster Hinweis darauf findet sich bereits in der Namensgebung. Sowohl Lirioppe

assoziiert und ein aktives Herstellen einer bestimmten Codierung beschreibt. Die Travestie meint also in der vorliegenden Untersuchung ein aktives Erzeugen von Trans_Geschlechtlichkeit, während »Transvestit« das Subjekt beziehungsweise Objekt dieses Prozesses vorstellt.

- 6 Vgl. dazu Freud (1963: 62): »Das Doppelgängertum [umfasst] [...] das Auftreten von Personen, die wegen ihrer gleichen Erscheinung für identische gehalten werden müssen, [das] [...] Überspringen seelischer Vorgänge von einer dieser Personen auf die andere [...], so daß der eine das Wissen, Fühlen und Erleben des anderen mitbesitzt [...] und endlich die beständige Wiederkehr des Gleichen, die Wiederholung der nämlichen Gesichtszüge, Charaktere, Schicksale, verbrecherischer Taten, ja der Namen durch mehrere aufeinanderfolgende Generationen.«

als auch Narziss sind in aitiologischen Mythen Namensgeber für Blumen. Während das altgriechische Wort für Lilie ›Leirion‹ (λεῖριον) heißt, woraus sich der Name ›Leiriopie‹ oder ›Liriopie‹ ableitet, verweist Narziss auf die Narzisse, die im Ovid-Mythos am Ort seines Todes wächst. Die klassisch-antike Botanik rechnet die Narzisse der Ordnung der Liliengewächse zu (vgl. Schindler 2005: 58). Der Verwandtschaft auf personaler entspricht eine parallel konzipierte Verwandtschaft auf floraler Ebene, die letztendlich auch gleichartige Zuschreibungen bedingt. Da die Narzisse der Lilie zugeordnet wird, teilen sie ähnliche Symbolgehalte, die sich in der Gestaltung von Narziss und Liriopie wiederfinden. Beide Blumen gelten in der klassischen Antike als Sinnbilder von Schönheit und Reinheit (vgl. ebd.; Erbar/Leins 2011: 177). Genau diese Attribute finden sich auch in der Ausgestaltung von Liriopie und ihrem Sohn wieder. Ihnen wird nicht nur eine außerordentliche äußerliche Schönheit zugeschrieben (vgl. V. 341: »pulcherrima [...] nymphe«; V. 354: »fuit in tenera [...] forma«), sondern Narziss, den »kein Jüngling [...] und keines der Mädchen [gerührt]« (V. 355: »nulli illum iuvenes, nullae tetigere puellae«) hat, eine ebenso beträchtliche ›innerlich‹-moralische Reinheit. Die Abscheu vor jeder Art von Körperlichkeit und Sexualität wird im Text immer wieder diskutiert (vgl. V. 353f; V. 391f; V. 404f). Diese Makellosigkeit scheint Liriopie zwar einerseits durch die Vergewaltigung zu verlieren, andererseits handelt es sich dabei jedoch um keinen gewollten Sexualakt, sondern um eine Vereinigung wider Willen, die erst mit »Gewalt« (V. 344: »vim«) von Cephisos durchgesetzt werden kann. Aufgrund dessen wird die sexuelle ›Reinheit‹ der Wassernymphe also durchaus noch impliziert. Somit finden sich in Mutter und Sohn gleichermaßen die symbolischen Funktionen ihrer floralen Entsprechungen wieder. In diesem Zusammenhang sprechen Ursula und Rebekka Orlowsky auch von Liriopie als der »Lilien-, d.h. Narziß-gleiche[n]«, die gemeinsam mit ihrem Sohn einen Metaphernkomplex bildet, der einen Pool von gemeinsamen Signifikaten unter sich vereint (Orlowsky/Orlowsky 1992: 43). Ihre ›nämlichen Charaktere‹ werden in der Namensgebung präfiguriert und in der Zuschreibung ähnlicher Attribute ausgeführt.

(b) Bis zu diesem Punkt lässt sich die Verbindung von Narziss und seiner Mutter als verwandtschaftliche Ähnlichkeit lesen. Diese Beziehungsstruktur modifiziert sich jedoch, wenn man den Blick auf Narziss' Körperwahrnehmung richtet. Dessen Verhaltensweise gegenüber Liebhabern ist nämlich als Reaktion auf das Vergewaltigungserlebnis seiner Mutter zu lesen. »Diese [...] Erfahrung der Mutter, daß ihr Liebe in Gewalt angetan wird, ist dem Selbst ihres Sohnes [...] strukturell eingeschrieben, [so] daß er die Zuwendung der Andern als Erleiden von Gewalt scheuen muß.« (Ringleben 2003: 344) Erlebendes

Ausgangssubjekt ist folglich Liriopie, deren Erfahrungswelt sich an Narziss weitervererbt. Die Vergewaltigung der Mutter führt bei Narziss zu einer Verbindung von Körperlichkeit und Gewalt, die er an allen Stellen, in denen er in Kontakt zu einer zweiten Person tritt, zu rezipieren scheint. So heißt es beim Aufeinandertreffen mit Echo, dass er lieber sterben würde »als dass [er] [...] in [ihrem] Besitz wäre« (V. 391: »quam sit tibi copia nostri«). Der lateinische Begriff »copia« wird in der Militärsprache verwendet und umfasst sowohl die Bedeutung »Besitz« oder »Menge«, aber auch »Streitkraft«. Das Begehren wird damit in einen kriegerischen Kontext versetzt und die Beziehung zweier Liebender als ein Besitzverhältnis gekennzeichnet, in dem sich Narziss als der Unterlegene positioniert. Verstärkt wird diese Tendenz durch den syntaktischen Aufbau des Satzes, der diese Herrschaftsstruktur noch einmal reflektiert. Bei »sit tibi copia nostri« handelt es sich um eine *dativus possessivus*-Konstruktion. Dabei fungiert der Dativ, hier das Echo bezeichnende »tibi«, als Subjekt und Besitzer, der Nominativ »copia« als das Eigentum und Objekt. Dieses »copia« wird zudem attributiv ausgekleidet durch den nachgestellten *genitivus obiectivus* »nostri«, der Narziss bezeichnet. Auf diese Weise degradiert sich Narziss syntaktisch zu einem Objekt zweiter Ordnung, einem Objekt des Objekts der Besitzerin Echo und beschreibt damit Sexualität als die Erfahrung hierarchischer Unterordnung.

Diese Verbindung von Begehren und Gewalt scheint immer wieder auf. So wünscht ein verschmähter Liebhaber des Narziss, dass dieser selbst lieben solle, ohne den Geliebten »besitzen« zu können (vgl. V. 405: »sic amet ipse licet, sic non potiat amato!«). Das dafür verwendete Verb »poti«, das unter anderem in Form des Wortes »Potenz« ins Deutsche eingewandert ist, bedeutet das Ergebnis »besitzen« ebenso wie den Prozess »sich einer Sache bemächtigen« und wird auch im Zusammenhang von militärischen Eroberungen verwendet. Das Wortfeld des Krieges und Kampfes wird erneut auf den Bereich der Liebe projiziert und zwischenmenschliche Verhältnisse in Machtstrukturen überführt. Aus diesem Grund bezeichnet Narziss jedes Liebesverlangen von vornherein als grausam (vgl. V. 442). »Und [eben] darin, daß Narziß schließlich die Liebe als rettungslos crudelis empfinden wird [...], reflektiert sich »spiegelverkehrt« die ursprüngliche Erfahrung der Mutter.« (Ringleben 2004: 344) Wenn laut Freud die »Wiederholung der nämlichen Gesichtszüge, Charaktere, Schicksale, verbrecherischer Taten« einen Doppelgänger erzeugt, dann ebenso die Wiederholung von Traumata durch mehrere Generationen.

Das Trauma der Vergewaltigung reflektiert sich darüber hinaus auch in Narziss' eigenem Umgang mit Körperlichkeit und kehrt in Form des Flusses oder Wassers als Symbol von Cephisos' sexueller Gewalt immer wieder zurück. Der Raum des Flussgottes setzt den Rahmen der Geschichte, indem Liriopes

Missbrauch im Wasser geschieht und Narziss an einer Quelle sitzend zugrunde geht. Die Vergewaltigung säumt folglich Anfang und Ende von Narziss' Existenz, sein ganzes Sein wird grundiert von der Erfahrungswelt seiner Mutter. Er erbt das Trauma des Missbrauchs und entzieht sich deshalb jeder Körperlichkeit als Form von Gewalt. Dabei erscheint die gesamte Person Narziss' durch das Vermeiden von Begehren und den damit verbundenen Machtstrukturen bestimmt zu sein. Im Laufe des Textes stehen die einzigen Aussagen, die über ihn getroffen werden, stets in diesem Zusammenhang – darüber hinaus besitzt Narziss keine eigenständigen Distinktionsmerkmale, die ihn von Liriope abgrenzen. Vielmehr ist seine Existenz gänzlich an die Vergewaltigung und die Vermeidung oder Verarbeitung dieses Gewalterlebnisses gebunden.

(c) Der Verdacht, dass es sich bei Narziss um eine Projektionsfläche seiner Mutter handelt, die auf diese Weise der geschlechtlichen Ordnung ihres Traumas zu entgehen versucht, erhärtet sich, werden die Beschreibungen von Narziss' Geburt mit in die Analyse einbezogen. Nach der Vergewaltigung »gebar die wunderschöne Nymphe einen Knaben« (V. 344f: »enixa est infantem nympha«), heißt es in der Übersetzung von Gerhard Fink. Dieser Prozess des Gebärens hat in der lateinischen Originalfassung noch eine weitere Bedeutungskomponente, die bei der Übertragung verloren gegangen ist. Das verwendete Deponens »eniti« – wie es hier in perfektiver Form auftaucht – ist ein Kompositum aus der Präposition »ex« mit dem Verb »niti«. Die Verbindung dieser beiden Bestandteile führt zur ursprünglichen Bedeutung »sich heraus-« beziehungsweise »emporarbeiten« oder im weiteren Sinne »sich anstrengen, bemühen, erstreben«. Erst ein metaphorischer Gebrauch führt zur Übersetzung »gebären«. Der Begriff »eniti« hat folglich einen vorwiegend aktiven Charakter. Auf diese Weise wird der Geburt und damit auch der Doppelung ein aktives Moment miteingeschrieben, sodass sich die Abspaltung des Narziss auch als ein produktiver Prozess oder als aktives Schaffen eines Zweit-Ichs lesen lässt. Diese Doppelung wird »bemüht« oder »erstrebt« und erscheint im Vergleich zur Ausgangssituation positiv aufgeladen.

Die motivische Ähnlichkeit, Narziss' Bezogenheit auf seine Mutter in der Vermeidung jeder Körperlichkeit und die Darstellung der Geburt verweisen auf einen engen Konnex von Mutter und Sohn, der über ein verwandtschaftliches Ähnlichkeitsverhältnis hinausgeht. Mit Freud lässt sich diese Beziehungsstruktur als Doppelgängertum fassen: Narziss wird lesbar als Spiegelbild oder Doppelung seiner Mutter.

V TRANS_GESCHLECHTLICHKEIT

Bei der Kreation des Zweit-Ichs vollzieht sich ein Geschlechterwechsel. Die weiblich codierte Liriope reflektiert sich im ›männlichen‹ Narziss und schafft sich nach der Vergewaltigung im ›Männlichen‹ einen Raum zur Fortexistenz,⁷ den ich als Reaktion auf die geschlechtliche Unterdrückung lese. Während die Bezeichnung ›infan[s]‹ (V. 345) bei der ersten Nennung noch geschlechterneutral ist und allgemein ein Kind bezeichnet, konkretisiert sich diese Aussage in den grammatikalisch männlichen Formen, die in Bezug auf Narziss verwendet werden. Beispielhaft hierfür ist das Relativpronomen ›der‹ (V. 345: ›qui‹). Diese grammatikalische Zuschreibung wird inhaltlich jedoch nicht durchgehalten und die inszenierte Männlichkeit des Narziss an verschiedenen Stellen porös. Bereits in der Exposition werden sein Alter und seine Jugendlichkeit aufgerufen. Er befindet sich zum Zeitpunkt der Geschehnisse im Übergang von der präsexuellen Phase der Kindheit zur Geschlechtlichkeit, sodass er »ebenso als Knabe wie als Jüngling erscheinen [konnte]« (V. 352: »poteratque puer iuvenisque videri«). Der krisenhafte Schwellenmoment, der zum Repertoire der romantischen Doppelgänger gehört (vgl. Forderer 1999), findet sich in der Narziss-Liriope-Spaltung auf der Ebene der Sexualität. Liriope, die durch die Schwangerschaft geschlechtlich eindeutig als Frau determiniert wird, schafft sich ein Doppelgänger-Ich, dem »zwischen Knabe und Jüngling stehend [...], etwas Unbestimmtes, Geschlechtsloses anhaftet, und [das sich] [...] vor dem Übergang zum Mannsein [befindet]« (Ringleben 2004: 359). Diese geschlechtliche

7 Die begriffliche Unterscheidung ›männlich‹ und ›weiblich‹ orientiert sich an dieser Stelle wie auch im Folgenden an der normativen Ordnung der Geschlechter im klassisch-antiken Rom: In der römischen Gesellschaft war ein duales, antagonistisch gedachtes Geschlechtersystem vorherrschend. Darin wurde die Hauptunterscheidung zwischen passiv und aktiv, stark und schwach getroffen, wobei der passive Part mit dem Weiblichen und der aktive mit dem Männlichen identifiziert wurde. Die biologische Zuordnung bildete die Grundlage für diese Bestimmung, musste durch geschlechterspezifische Verhaltensweisen (Männer: stark, tugendhaft, aktiv; Frauen: sinnlich, wankelmütig, sanft, passiv) jedoch immer wieder performativ hergestellt und bestätigt werden. Männlichkeit und Weiblichkeit bezeichneten folglich zwei voneinander getrennte Sphären, deren Grenzen klar abgesteckt und mit eindeutigen Wertungen versehen waren. Die Zugehörigkeit zu einer der Kategorien war eng verknüpft mit Geschlechtsreife und Sexualität. Davor befanden sich die Jugendlichen in der undefinierten, geschlechtlich ambigen Vorstufe des Kinderalters (vgl. dazu Manwell 2011).

Unbestimmtheit wird dadurch verstärkt, dass Narziss motivisch enggeführt wird mit seiner Mutter und – wie weiter oben erwähnt – ihnen beiden die Prädikate ›schön‹ und ›rein‹ zugeschrieben werden. Narziss, der »ebenso sanft [ist] [...] wie seine Mutter, ebenso zarthändig« (Orlowsky/Orlowsky 1992: 16), verfügt somit vielmehr über den weiblichen Tugendkatalog als über den männlichen, der vor allen Dingen Mannhaftigkeit (*virtus*), Disziplin (*disciplina*), Frömmigkeit (*pietas*), Treue (*fides*) und Standhaftigkeit (*continentia*) umfasst (vgl. Manwell 2011: 113). So nimmt er auch in allen Begehrenskontexten, die zeitlich vor der Liebe zu seinem Spiegelbild liegen, stets den passiv-weiblich konnotierten Part ein.

Diese Nähe zum Zart-Weiblichen in Verbindung mit einer männlichen Codierung führt dazu, dass Narziss sich einer eindeutigen geschlechtlichen Festlegung entzieht. Liriope schafft sich kein männliches Zweit-Ich, sondern vielmehr einen geschlechtlich polyvalenten und nicht klar begrenzten Transvestit-Doppelgänger. Nachdem das weibliche Ich der Liriope in einem sexuellen Gewaltakt unterworfen wird, kreierte sie kein männliches Spiegel-Ich als Fluchtraum, das die dominant-aktive Position ebenso einnehmen könnte, sondern den geschlechtlich indeterminierten Narziss, der sich dem Diskurs vollkommen entzieht. Sobald keine kategoriale Einordnung auf der Ebene des Geschlechts geschieht, kann das Subjekt auch nicht in eine eindeutig kategorisierende Begehrenstruktur eingegliedert werden. Für die römische Antike lässt sich diese Geschlechts- und Begehrensmatrix in erster Linie um die Attribute ›aktiv/passiv‹ bilden, die ausschlaggebend sind für eine geschlechtliche Einordnung. Indem Narziss nun sowohl männlich als auch weiblich codiert ist, wird diese Kategorisierung umgangen. Da Geschlechterstrukturen diskursiv geformt sind und damit ein großes Machtpotential bergen,⁸ umgeht Liriope nicht nur dem Zwang zur Definition, sondern entzieht sich gleichzeitig den damit verbunden Machtstrukturen, die sie in die inferiore Position des Passiv-Weiblichen gedrängt und zur Vergewaltigung geführt haben. Sie untergräbt das System geschlechtlicher Festlegung und entwirft die Entgrenzung als Fluchtmöglichkeit aus dem sie umgebenden sexuellen Begehren- und Machtnetz. In Szene tritt hier ein dynamischer Umgang mit Geschlecht, der sich eindeutigen Festlegungen wehrt und als Trans_Geschlechtlichkeit beschrieben werden kann. Zentrales Merkmal dafür ist, dass in der Person des Narziss nicht lediglich als weiblich aufgefasste Zuschreibungen auf diesen übertragen werden und somit eine dichotomische Ordnung in ihrer Binarität erhalten, sondern dass die unterschiedlichen Attribuierungen, Spiegelungen und Darstellungen Narziss in eine Vielzahl

8 Vgl. zur den Geschlechterdiskursen inhärenten Macht in der Antike Detel 1998.

geschlechtlicher Kontexte versetzen, sodass ein ›Ursprüngliches‹ oder eine Projektionsrichtung nicht mehr eindeutig erkennbar sind. Narziss ist somit sowohl ein Beispiel für einen innovativ-dynamisierten Umgang mit Körper und Begehren als auch für eine entgrenzende Geschlechterpraxis, die sich mit der Bewegung des ›Trans_‹ fassen lässt.

VI DAS SCHEITERN – KONTEXT UND BEGEHREN

Dieser Entgrenzungseffekt scheint zusätzlich dadurch verstärkt, dass Narziss nicht nur in seiner Mutter gespiegelt wird, sondern gleichsam auch in Echo, die nichts anderes ist als sein weiblicher Resonanzraum. Im Mittelpunkt der Echo-Episode steht »[t]he *motif of reflection* in its auditory form« (Vinge 1967: 11, Herv.i.O.). Jeder Ausspruch des Narziss wird von ihr wiederholt und auf ihn zurückgeworfen. Auf diese Weise scheinen sich seine geschlechtlichen Konturen durch zusätzliche Spiegelungsprozesse weiter zu verschieben. Sieht man jedoch genauer hin, zeigt sich, dass mit dem Auftreten von Echo ein geschlechtlicher Identifizierungsprozess in Gang gerät, der Narziss innerhalb der Begehrensendnung positioniert und sein letztendliches Verschwinden bedingt.

Echo wurde durch Juno der Fähigkeit beraubt, selbst zu sprechen; stattdessen wiederholt sie die Schlussworte anderer. In dieser Form tritt sie auch mit Narziss in Kontakt: »Eher sterbe ich als dass ich dir verfeie!« Jene gab nichts zurück als: »Dass ich dir verfeie!« (V. 391f: »ante« ait »emoriar quam sit tibi copia nostri!« rettulit illa nihil nisi »sit tibi copia nostri«). Mit Echo tritt zum ersten Mal innerhalb des Handlungsgefüges eine zweite Figur gemeinsam mit Narziss auf. Die Konfrontation verläuft auf zwei unterschiedliche Arten: als akustisches Spiegelbild und als Körper. Wie Thomas Macho in seiner Untersuchung *Die Stimmen der Doppelgänger* in Rezeption von Lacans Spiegelstadium ausführt, besitzt im Kontext der Doppelgängerliteratur auch die akustische Repräsentanz häufig eine subjektbildende Funktion. Das spiegelbildliche – oder in diesem Falle das spiegelstimmliche – Gegenüber konstituiert das Subjekt als geschlechtliches und gliedert es in die symbolische Ordnung ein (vgl. Macho 2006). Dieser Prozess bedeutet eine Gegenbewegung zur geschlechtlichen Fragmentierung und Perspektivierung, wie es sich bis dahin in Bezug auf die Figur Narziss' abzeichnet. Diese Beschränkungs- und Definierungstendenz tritt Narziss in dem Moment klar vor Augen, als Echo auch körperlich präsent wird.

Mit ihrem Auftreten führt Echo den ihrem Körper eingeschriebenen geschlechtlichen Code in Narziss' Umgebung ein, er wird sich der Gefahr bewusst, die von der Nymphe ausgeht und flieht. In diesem Zusammenhang

gewinnt auch der Ausspruch Narziss', dass er ›eher sterbe als dass er ihr ver-
fiele‹, einen neuen Wert: Sobald er sich in die Geschlechterordnung einfügt,
verliert er seine Funktion als Auslagerung Liriopes im Trans_Geschlechtlichen.
Die Körperlichkeit Echos ist für Narziss assoziiert mit Geschlecht und Begehren
und impliziert eine hierarchische Ordnung, die in Begehrenden und Begehrten,
Aktiven und Passiven unterteilt. Die Begegnung mit Echo konfrontiert Narziss
mit einem Diskurs, dem Liriopie durch ihre Doppelung zu entgehen versucht.
Unmittelbar projiziert sich die geschlechtliche Matrix von aktiv/passiv auf das
Verhältnis von Echo und Narziss: »[Echo] nähert sich schon, dass sie um den
Nackten die Arme, um den ersehnten ihm schlinge. Narziß aber flieht und
im Fliehen ruft er: ›Laß von der Umarmung!‹« (V. 388-390: »ibat, ut iniceret
sperato brachia collo. Ille figit, fugiensque ›manus complexibus aufer!‹«) Die
Arme und das Umgreifen finden sich häufig in der römischen Literatur als Motiv
von Liebe und Sexualität. Dabei ist der Umgreifende aktiv-männlich, der
Umarmte passiv-weiblich konnotiert (Orlowsky/Orlowsky 1992: 38). Das erste
Mal wird diese Metapher im Narziss-Mythos im Zusammenhang mit der Verge-
wältigung verwendet: Liriopie wird von Cephisos »umschlossen« (V. 343:
»clausaque«), um ihr im Anschluss Gewalt anzutun.

Durch die Wiederaufnahme des Umarmungsmotivs wird die Verbindung mit
Echo rückgebunden an die Vergewältigung Liriopes und das Trauma der
sexuellen Gewalt erneut aufgerufen. Der Akteur in dieser Spiegelsituation ist
Echo. Beim Verlassen des Waldes wird sie zu einem körperlichen Subjekt und
verlässt ihre Funktion als rein akustischer Resonanzraum des Narziss. Er und die
Nymphe betreten in diesem Moment den Raum der Geschlechtlichkeit, der
bestimmte Begehrensstrukturen impliziert und eine Eingliederung in die dis-
kursiv vorgegebenen Normen mit sich trägt. Narziss wird zum begehrten Objekt
und Echo zum begehrenden Subjekt. Aus diesem Grund stellt die Echo-Episode
eine Gegenbewegung zur Liriopie-Doppelung dar: Die Begegnung mit Echo, die
Narziss Position im Geschlechtergefüge festschreibt, hat somit eine vorwiegend
grenz›ziehende‹ Tendenz und bildet das Spiegelphänomen zur grenz›lösenden‹
Doppelung von Liriopie. Dadurch, dass auch das Doppelungs-Paar Narziss-Echo
eine Kombination von ›männlich‹ und ›weiblich‹ darstellt, wirkt sie zwar
anfänglich der Liriopie-Doppelung strukturell verwandt und ebenso mit einem
trans_geschlechtlichen Potential ausgerüstet; die Vervielfältigung des Narziss in
Echo führt jedoch weniger zu einem Verschwimmen der Geschlechtergrenzen,
als vielmehr zu einer zunehmenden Festlegung und Definition des geschlechtlichen
Subjekts Narziss. Um dieser geschlechtlichen Definition zu entgehen, flieht
er vor Echo – nichtsdestotrotz sieht er sich Zuordnungsprozessen unterworfen,
die eine normative Geschlechterordnung in seinen Raum der Entgrenzung trans-

ferien. Diese Tendenz wird durch die Flucht des Narziss jedoch noch verhindert, um in der Spiegel-Szene am Wasser schließlich ihre volle Wirkmächtigkeit zu entfalten.

Die strukturelle Ähnlichkeit der Echo- und Quell-Episode sind immer wieder betont worden:

»The *motif of reflection* in its auditory form, the echo, is repeated three times, when the nymph Echo, who can only communicate by means of throwing back other people's words, [...] is heard to reproduce the end of a sentence. The motif of reflection is again found in the subsequent large episode as the visual reflection, the reflection in the well. This episode will be called the *reflection episode*. It is generally assumed that Ovid was the first to combine the Echo and Narcissus themes, and that this happened ›seems‹, as Fränkel says, ›natural enough‹, because of this similarity of motifs.« (Vinge 1967: 11f, Herv.i.O.)

Die Möglichkeit, die Erzählstränge miteinander zu verknüpfen, gründet laut Philip Hardie auf der semantischen Doppeldeutigkeit des lateinischen Wortes ›imago‹, das sowohl die Bedeutung ›Echo‹ als auch ›Spiegelbild‹ umfasst und von Ovid in Verbindung mit beiden Reflektionsformen verwendet wird (vgl. Hardie 2002: 152). Dadurch, dass die beiden Episoden ähnlich konzipiert und miteinander verknüpft sind, repräsentieren sie auch ähnliche Typen von Doppelgängern. So wie sich Narziss in Echo akustisch widerspiegelt, tritt ihm sein Ich an der Quelle visuell entgegen: »Während er trank, berückte ihn der Anblick seiner schönen Gestalt; er verliebt sich, doch körperlos ist der Gegenstand seiner Hoffnung; was er für ein lebendes Wesen hält, ist ja nur Wasser!« (V. 416f: »Dumque bibit, visae correptus imagine formae spem sine corpore amat: corpus putat esse, quod unda est.«) Beim Blick ins Wasser verliebt er sich in sein eigenes Spiegelbild und versucht es zu fassen – kann es jedoch nicht erreichen. Die Konfrontation mit dem Bild ist einerseits als Weiterführung der Begehrensordnung zu verstehen, die durch Echos Auftreten in Narziss' Welt implementiert wird; gleichzeitig lässt sich dieser Moment der visuellen Spiegelung als Beginn der Ich-Setzung lesen, in dem das Subjekt sich als ganzheitliches und geschlechtliches Wesen entwirft (vgl. Lacan 1986).

Narziss tritt damit in die Ordnung von Aktiv-Begehrendem und Passiv-Begehrtem ein und verortet sich innerhalb des geschlechtlichen Systems. Die Metaphern des Umschließens und Umarmens werden wieder aufgerufen, dieses Mal jedoch ausgehend von Narziss: »Ich [strecke] die Arme nach dir aus [...]« (V. 457: »ego porrexi tibi brachia«), heißt es in Bezug auf das gespiegelte Ebenbild. Narziss möchte sich seines Doppelgängers bemächtigen, begehrt ihn

und positioniert sich damit auf männlich-aktiver Seite. Dies spiegelt sich im Einsatz der *Genera Verbi*: Sein Ebenbild »wird gehalten« (V. 450: »*teneri*«) und »wird berührt« (V. 454: »*tangi*«), während die Verben, die die Handlungen des Narziss beschreiben, durchgehend im Aktiv gehalten sind: »Wer hat wohl je qualvoller geliebt als ich? [...] Es gefällt mir, ich sehe es, doch was mir gefällt, was ich sehe, finde ich trotzdem nicht.« (V. 442-447: »*ecquis, io silvae, crudelius*« *inquit* »*amavit*« [...] *et placet et video; sed quod videoque placetque, non tamen invenio*«) Direktes Objekt in diesen Sätzen ist stets das Spiegelbild, das mit Pronomina im Neutrum gekennzeichnet wird: »*es*«, »*was*« etc. Die syntaktische Degradierung zum Liebesobjekt dieser Doppelung korreliert mit dem Verhältnis von Echo und Narziss. Körperlichkeit wird dort stets in Verbindung mit Gewalt gedacht, wie sich an Narziss' oben bereits erwähnten Ausspruch »*quam sit tibi copia nostri*« zeigt. Das Wortfeld von Militär und Besitz wird aber ebenso auf die Verbindung des Jünglings mit seinem Spiegelbild übertragen. Die erneute Verwendung des Substantivs »*copia*« (V. 465) weist zurück auf Narziss' Flucht vor Echos Begehren und trägt dessen militärische Komponente mit hinein in die Quell-Episode. Gesteigert wird dies noch einmal in Vers 469, in dem Narziss darüber klagt, dass »der Schmerz [ihm] die Kräfte [raubt]« (»*dolor vires adimit*«). Das lateinische »*vires*« ist nicht nur zu lesen als »Körperkraft«, sondern konnotiert ebenso »Streitkräfte«. Körperlichkeit und Begehren suggerieren also auch an dieser Stelle eine hierarchische Ordnung von aktiv und passiv, die mit dem Vokabular des Militärs ausgekleidet wird. Indem sich Narziss in der römisch-normativen Matrix von Begehren und Geschlecht als männlich positioniert, widerspricht er dem Versuch Liriopes, sich jenseits der Geschlechtergrenzen zu bewegen.

Die vorhergehenden Abgrenzungsprozesse können als langsame Steigerung hin zum geschlechtlichen Subjekt Narziss gelesen werden. Die Doppelung mit Echo hat einmal eine limitierende Funktion, indem sich Narziss bereits im akustischen Spiegel von außen betrachtet und daran sein geschlechtliches Ich formulieren kann. Eine zweite Festlegungstendenz geht von der Nymphe aus, sobald sie ihr Begehren ausdrückt und visuell in Erscheinung tritt. Narziss wird in diesem Zusammenhang in einen Objektstatus gedrängt, der der Ausgangssituation der Vergewaltigung Liriopes strukturell ähnelt. Das Quellwasser, zu dem Narziss gelangt, ist schließlich nicht nur ein zweites Medium zur Distanznahme und Außenschau, sondern gleichzeitig das Element des Vaters, verbunden mit sexueller Gewalt und geschlechtlicher Hierarchisierung. Das Wasser, das die Außenränder von Narziss' Welt umfließt, tritt nun wieder in dessen Raum ein und erinnert an das gesellschaftliche System, das er repräsentiert und dem Liriopie entfliehen wollte. In dieser Umgebung wird Narziss immer weiter

zur Definition und klaren Verortung im Geschlechtergefüge gedrängt. Der Jüngling bewegt sich also im Spannungsfeld von Entgrenzungs- und Subjektbildungsdoppelungen, von Trans_ und normativ bindender Geschlechtlichkeit. Solange die geschlechtliche Heterotopie gewahrt bleibt und Narziss nicht mit anderen interagiert, ist dies möglich. Der Abgrenzungs- und Definierungsprozess findet seinen Höhepunkt, als Narziss »sich selbst [im Spiegel] [...] erkennt« (V. 348: »se si non noverit«), denn das ist der Moment, in dem sich Narziss als Subjekt und damit einhergehend geschlechtlich formuliert: Er wird ein »selbst«, geschlechtlich entdynamisiert und eindeutig positioniert. Durch diese Entwicklung stürzt er zurück in die Kategorien, denen Liriope entfliehen wollte – Narziss wird überflüssig und Teiresias Spruch bewahrheitet sich: Der Jüngling stirbt und negiert damit die Möglichkeit, geschlechtlichen Ordnungsstrukturen und den damit verbundenen Machtprozessen durch einen Übergang in eine dynamisierte Trans_Geschlechtlichkeit zu entgehen.

VII FAZIT

Trans_Konzepte dienen der Beschreibung kultureller Formationen, die gegen binäre oder dichotomisierende Ordnungsstrukturen Offenheit, Vernetzung und Prozesshaftigkeit setzen. Ein großer Vorteil dieses methodischen Zugriffs liegt darin, dass das Untersuchungsfeld des ›Trans_‹ weder kulturhistorisch noch geopolitisch gebunden ist und somit auch einen innovativen Zugang zu historischen und längst kanonisierten Texten eröffnet – oder aber bereits beobachtete, textinterne Bewegungen beschreibbar macht.

So lässt sich auch Ovids *Narcissus et Echo* als Szenario der Trans_Geschlechtlichkeit lesen. Sobald man den Fokus der Lektüre nicht auf die Autoerotisierung der Hauptfigur legt, sondern den Text von seinem Ausgangspunkt her – der Vergewaltigung von Liriope durch ihren Vater – begreift, werden weitere textimmanente Prozesse sichtbar, die eine Bewegung des ›Trans_‹ abbilden. So lässt sich Narziss als eine psychische Auslagerung seiner Mutter verstehen, die sich nach dem gewaltsamen Zugriff auf ihren Körper im geschlechtlich Polyvalenten einen neuen Existenz- und Wahrnehmungsraum schafft. Narziss erscheint darin als geschlechtlich entortet und anhand mehrerer Spiegelungen nicht auf eine eindeutige ›Substanz‹ oder ›Natur‹ zurückführbar. Diese Form der permanenten Überschreitung oder eher des Rückzugs von Geschlechtergrenzen kann jedoch nur so lange aufrechterhalten werden, als Narziss sich jenseits des sozialen Gefüges bewegt. Das Eintreten Echos in seine Welt implementiert eine Begehrensordnung, wie sie Liriope im Entwurf Narziss' entgehen wollte:

Narziss wird im sozialen Miteinander mit einer symbolischen Ordnung konfrontiert, innerhalb derer er sich positionieren muss und der er sich nicht entziehen kann. Die darin festgeschriebene Ordnung von Körper und Begehren scheint nur so lange umgebar, als Narziss sich aus jeder Gemeinschaft zurückzieht.

Die Dynamisierung und Aufhebung der Grenzen, die Entortung des sprachlichen Zeichens, das Loslösen von geschlechtlicher Ordnung scheinen innerhalb des fiktionalen Settings von Narziss und Echo nur so lange möglich, bis soziale Interaktionsprozesse Definitionen und Festlegungen einfordern. Den geschlechtlichen Codes, die mit Echo in Narziss' Welt eindringen, kann Liriope's Sohn nur bedingt entkommen. Sein momenthafter Entwurf eines ›Jenseits‹ aller Geschlechtlichkeit scheitert an einem allgegenwärtigen Zwang der Einordnung, den das gesellschaftliche Miteinander mit sich bringt. Narziss stirbt – jedoch nicht nur aufgrund der Unmöglichkeit der Liebe zu sich selbst, sondern gleichsam weil er seine Funktion als Gegenentwurf in dem Moment verliert, als er sich selbst in die Matrix von Geschlecht und Begehren einordnet.

LITERATUR

- Tarrant, Richard J. (2004): *P. Ovidi Nasonis Metamorphoses. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit*, Oxford: Oxford University Press.
- Ovid (1999): *Metamorphosen*, hg.v. Gerhard Fink, München: Artemis & Winkler.
- Butler, Judith (2003): »Imitation und die Aufsässigkeit der Geschlechtsidentität«, in: Andreas Kraß (Hg.), *Queer Denken. Queer Studies*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 155-163.
- Detel, Wolfgang (1998): *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Doblhofer, Georg (1994): *Vergewaltigung in der Antike*, Stuttgart/Leipzig: Teubner.
- Erbar, Claudia/Leins, Peter (2011): »Die Lilien des Feldes...« – und sie arbeiten doch!«, in: Stefan Blanz/Peter Hänger (Hg.), *Beuroner Forum Edition 2011*, Münster: Lit, S. 177-186.
- Forderer, Christof (1999): *Ich-Eklipsen. Doppelgänger in der Literatur seit 1800*, Stuttgart/Weimar: Metzler.
- Freud, Sigmund (1963): *Das Unheimliche. Aufsätze zur Literatur. Dabei der Dichter und das Phantasieren*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Hardie, Philipp (2002): *Ovid's Poetics of Illusion*, Cambridge: Cambridge University Press.

- Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma (2012): »Einleitung«, in: Dies., *Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität*, Bielefeld: transcript.
- Lacan, Jacques (1986): »Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. Bericht für den 16. Internationalen Kongreß für Psychoanalyse in Zürich am 17. Juli 1949«, in: Ders., *Schriften I*, hg.v. Norbert Haas, Weinheim/Berlin: Quadriga, S. 61-70.
- Macho, Thomas (2002): »Narziß und der Spiegel. Selbstrepräsentation in der Geschichte der Optik«, in: Almut-Barbara Renger (Hg.), *Narcissus. Ein Mythos von der Antike bis zum Cyberspace*, Stuttgart/Weimar: Metzler, S. 13-25.
- Macho, Thomas (2006): »Die Stimmen der Doppelgänger«, in: Victor I. Stoichita (Hg.), *Das Double*, Wiesbaden: Harrassowitz, S. 31-46.
- Manwell Elisabeth (2011): »Gender and Mascularity«, in: Marilyn Shinner (Hg.), *A Companion to Catullus*, West Sussex: Blackwell, S. 111-126.
- Orlowsky, Ursula/Orlowsky, Rebekka (1992): *Narziß und Narzißmus im Spiegel von Literatur, Bildender Kunst und Psychoanalyse. Vom Mythos zur leeren Selbstinszenierung*, München: Fink.
- Ringleben, Joachim (2004): *Woran stirbt Narziß? Wiederhall und Spiegelbild als tödlicher Schein*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Schindler, Winfried (2005): *Ovid. Metamorphosen. Erkennungsmythen des Abendlandes*, Annweiler: Sonnenberg.
- Stryker, Susan/Whittle, Stephen (2006): *The Transgender Studies Reader*, London/New York: Routledge.
- Stryker, Susan (2008): *Transgender History*, Berkeley: Seal.
- Vinge, Louise (1967): *The Narcissus Theme in Western European Literature up to the Early 19th Century*, Lund: Gleerups.
- Vogt-Spira, Georg (2002): »Der Blick und die Stimme. Ovids Narziß- und Echomythos im Kontext römischer Anthropologie«, in: Almut-Barbara Renger (Hg.), *Narcissus. Ein Mythos von der Antike bis zum Cyberspace*, Stuttgart: Reclam, S. 27-40.
- Whittle, Stephen (2006): »Foreword«, In: Susan Stryker/Stephen Whittle (Hg.), *The Transgender Studies Reader*, London/New York: Routledge, S. xi-xvi.

Herkunftsmythen und Erinnerung

Transmemory in Stephan Wackwitz' *Ein unsichtbares Land*
und W.G. Sebalds *Austerlitz*

MAGDALENA HIRSCHBERGER

EINLEITUNG

Wie mächtig Familienbilder sind hat sich in den letzten Jahren immer wieder daran gezeigt, wie die Frage, wie denn Familie ›sein soll‹, verhandelt wurde (vgl. Michalski 2015). Zeitgleich mit einer progressiven Arbeit sind auch vermehrt konservative Stimmen zu vernehmen, deren erklärtes Ziel der Erhalt eines ›traditionellen‹ Familienbildes ist. Dabei scheint es keine Rolle zu spielen, dass die Vorstellung einer ›normalen‹ Familie schon seit einiger Zeit zu einer – wenn auch »wohlbegründete[n]« – »Fiktion« erklärt worden ist (Bourdieu 1998: 135). In seinem Essay *Familiensinn* von 1998 konturiert Pierre Bourdieu die Familie in ihrem Zusammenwirken aus biologisch begründeten Bindungen und kultureller Tradierung als einen »macht- und wirkungsvollen *Setzungsdiskurs*, der über die Mittel verfügt, die Bedingungen seiner eigenen Verifizierung zu schaffen« (ebd., Herv.i.O.).

Seit den 1990er Jahren erleben Familiengeschichten im deutschsprachigen Raum vor allem in der neuen Erinnerungsliteratur eine Renaissance. In den Texten dieser neuen Erinnerungsliteratur fungieren sie als Möglichkeit der Vermittlung einer Erinnerung an das europäische 20. Jahrhundert, vor allem der NS-Zeit und der Erinnerung an Auschwitz¹. Dabei zeichne sich diese Literatur dadurch aus, dass sie aus gegenwärtiger Perspektive rückblickend immer auch die Möglichkeitsbedingungen von Erinnerung mit reflektiert. In dem Versuch

1 Sofern nicht anders angemerkt, wird der Begriff ›Auschwitz‹ in dieser Arbeit eine Stellvertreterfunktion übernehmen und für die Verbrechen der NS-Zeit einstehen.

einer Abgrenzung zu früheren literarischen Erinnerungsarbeiten schlägt Aleida Assmann die Markierung eines Bruchs vor, den es in der Väterliteratur der 1970er und 1980er Jahre zu betonen galt und den die Familienliteratur seit den 1990er Jahren zu überwinden suche (vgl. Assmann 2009). Es seien die »Herkunftssehnsüchte« (Weigel 2005: 126) unserer Zeit, die sich in der neueren Familienliteratur als Ich-Verortungen innerhalb von Familienbanden offenbaren. Damit werden Familienromane zum einen als Ausdruck einer Sehnsucht nach »Zugehörigkeitsgefühlen« (ebd.) lesbar; zum anderen als mögliche Bezugnahme auf eine sich mehr und mehr in die Geschichte zurückziehende Vergangenheit (vgl. Nora 1990).

Doch nicht nur als narrative Inbesitznahme der Vergangenheit müssen Stephan Wackwitz' *Ein unsichtbares Land* und W.G. Sebalds *Austerlitz* gelesen werden. Denn mit den Möglichkeitsbedingungen der Erinnerung verlangt auch ein Verdrängtes in Form einer »Wiederkehr der Geschichte« (Assmann 2009: 67) nach Aufmerksamkeit. Die Familie als *lieu de mémoire* (vgl. Nora 1990) wird zum Schauplatz jenes Phänomens, das Marianne Hirsch mit dem Begriff *postmemory* belegt hat und das zugleich mehr sowie etwas anderes meint als eine Erinnerung an Erzähltes: »in certain extreme circumstances, memory can be transmitted to those who were not actually there to live the event« (Hirsch 2008: 106). Das Konzept des *postmemory* stellt die vorliegende Analyse insofern vor eine Herausforderung, als dieses als Begriff im engeren Sinne den Nachkommen der Opfer von Auschwitz zugeordnet ist. Während *Austerlitz* in der Arbeit Hirschs eine zentrale Stellung einnimmt, muss Wackwitz' *Ein unsichtbares Land* als Tätergeschichte außen vorbleiben. Der Begriff *post-memory* suggeriert zudem eine Nachzeitigkeit der Erinnerung, die sich der Bedeutung einer in der Lektüre aktualisierten Erinnerung entzieht. Daher möchte ich an dieser Stelle den Begriff des *trans-memory* einführen, den Christa Schönfelder vorschlägt (vgl. Schönfelder 2013: 259). Mit dem Austausch der Vorsilben ›post-/trans-‹ lässt sich eine neue Perspektive auf das Verhältnis von Raum und Zeit gewinnen: Neben dem Zusammenfall von Orten medialer Vermittlung – in Aufzeichnungen, Photographien oder sprachlichem Austausch – findet auch die Verschränkung von öffentlichem und privatem Erinnern ihre Berücksichtigung.

Die vorliegende Analyse unternimmt den Versuch einer Differenzierung der Interdependenzen von Familiennarrativen und *transmemory*. Dazu sollen beide Texte auf ihr zugrundeliegendes Verständnis von Herkunft (I), die Komplementarität der ihnen zugrunde liegenden Konzeptionen von *memory* (II) und ihrer Wahl der Erinnerungsorte, *lieux de mémoire* (III), untersucht werden. Abschließend wird diese Arbeit ihre Aufmerksamkeit auf zwei für die vorliegenden Texte zentrale Familienmythen (IV) richten: den Mythos von der ›heilen Kindheit‹ und

den der weiblich codierten Weitergabe von Erinnerung. Es gilt, die Schwierigkeiten einer Erinnerungsarbeit des *transmemory* abzustecken, die sich der ›wohlbegründeten Fiktion der Familie‹ verschrieben hat.

VERORTUNG DER BEIDEN ROMANE IM KONTEXT DER FORSCHUNGSLITERATUR

Während *Austerlitz* eine der wichtigsten Referenzen für die Arbeiten Marianne Hirschs zu *postmemory* und dem Gedächtnis an Auschwitz darstellt, ist *Ein unsichtbares Land* seit seinem Erscheinen 2003 immer wieder als Prototyp des ›neuen Familienromans‹ gehandelt worden. Im Gegensatz zu den Geschichten vom ›Bruch‹, den Assmann in der Väterliteratur der 1970er und 1980er Jahre zwischen der Kriegsgeneration und der ihrer Kinder beziehungsweise der 68er-Generation ausmacht, stehe im neuen Familienroman die »Kontinuität« (Assmann 2007b: 73) im Vordergrund, eine Kontinuität, die es in den meisten Fällen zu ›erschreiben‹ gilt. Weigel zufolge ist der Väterroman als Genre eines rekonzipierten Generationenbegriffs zu betrachten, der sich nicht mehr als Schaltstelle einer biologischen und kulturellen Reproduktion versteht, sondern vielmehr als synchrone soziale Einheit, die sich auf einen ähnlichen Erfahrungshorizont zurückführt und sich »zugleich über die Abgrenzung oder Differenz zu anderen Generationen definiert« (Weigel 2005: 117). Dies zeige sich in der Tendenz der Väterliteratur zur »Legitimation einer verweigerten Verantwortung« (ebd.: 122) und zu einer »Verdrängung der historischen Opfer« (ebd.: 123) durch die private Geschichte. Im neuen Familien- oder Generationenroman hat Weigel hingegen eine Rückkehr zu »alten Mythen« (ebd.: 126) der Abstammung sowie »neue Herkunftssehnsüchte« (ebd.) festgestellt. Ein immer noch fortbestehendes Schweigen der Zeitzeugen- und Kriegsgeneration transformiere sich dabei in eine literarische »Figur entstellter Genealogie, die ein im Gedächtnis wirksames [generationenübergreifendes, M.H.] Band [...] stiftet« (ebd.: 125). Im Zuge einer nachträglichen Generationensetzung werde der Zweite Weltkrieg dabei zum »Ursprungsort« (ebd.: 124), von dem aus die Generationen gezählt werden. Die Kontinuität in Familienromanen wie dem von Wackwitz wird dabei insofern problematisch, als sie Gefahr läuft, die Aushandlung der sprachlichen Darstellung einer Literatur ›nach Auschwitz‹ zugunsten eines lückenlosen Narrativs aufzugeben.²

2 Eine solche Kritik steht natürlich auch vor dem Hintergrund von Theodor W. Adornos Diktum von 1949, »nach Auschwitz ein Gedicht zu schreiben, [sei] barbarisch«

Obwohl Wackwitz mit *Ein unsichtbares Land* deutlich Bezug auf W.G. Sebalds *Austerlitz* nimmt – beispielsweise in seiner Einbindung von Photographien (vgl. Horstkotte 2009; Schmitz 2009) – handelt es sich bei den beiden Romanen inhaltlich um äußerst gegenläufige Erzählungen. Im 2001 erschienenen Roman *Austerlitz* von W.G. Sebald entfaltet sich die Lebensgeschichte der Figur Jacques Austerlitz in zwei Serien von Begegnungen zwischen diesem und einem erzählenden Ich, das anonym bleibt. Durch eine Reihe von Zufällen erfährt Austerlitz, der mit dem Namen Dafydd Elias aufwuchs, dass er 1939 als Sohn jüdischer Eltern im Alter von vier Jahren mit einem der letzten Kindertransporte aus Tschechien nach London gekommen ist. Seine Recherchen führen ihn nach Prag, wo er das alte Wohnhaus seiner Eltern findet und Věra begegnet, seinem früheren Kindermädchen. Er macht sich auf die Suche nach den Spuren seiner Eltern, eine Suche, die sich als beinahe aussichtslos erweist und am Ende des Romans unabgeschlossen bleibt.

Ganz anders der 2003 erschienene Roman *Ein unsichtbares Land*: Darin wird von einem mit Stephan Wackwitz identifizierbaren Ich die Täter- beziehungsweise Mitläufergeschichte seines Großvaters rekonstruiert. Ganz im Sinne des neuen Familienromans erzählt der Roman rückblickend die Geschichte der Familie des Schreibenden, die ihm auf unheimliche Weise eng mit »einigen zentralen Ereignissen des letzten Jahrhunderts« (Wackwitz 2005: 47) verknüpft scheint. Nach dem Ende des Ersten Weltkriegs, an dem er von Beginn an teilnimmt, wird der Großvater Andreas Wackwitz Pfarrer in der Gemeinde Anhalt, nicht weit von Auschwitz³. Nach einem sechsjährigen Aufenthalt der Familie im damaligen Südwesafrika geraten Großvater und Vater 1939 auf ihrer Rückfahrt nach Deutschland in Kriegsgefangenschaft. Anders als Austerlitz kann sich Wackwitz bei seinen Recherchen auf einen breiten Fundus an Familiendokumenten stützen, vor allem auf die Memoiren des Großvaters, Kriegstagebücher und Photoalben. Die Untersuchung von *Austerlitz* muss in dieser Arbeit zugunsten einer Problematisierung der Mitläufergeschichte als Familiengeschichte, wie sie in *Ein unsichtbares Land* erzählt wird, in den Hintergrund treten. Helmut Schmitz hat das Verhältnis der beiden Romane als »complementary« (Schmitz 2009: 257) in ihrem Gedenken an Auschwitz bezeichnet. So sei

(Adorno 1977: 30). Denn das Schreiben in einer durch den Holocaust gegangenen Sprache ist immer verknüpft mit der ethischen Frage nach der Möglichkeit der Darstellung des Undarstellbaren (vgl. Kiedaisch 1995; Horstkotte 2009: 118f).

3 An dieser Stelle steht der Name »Auschwitz« nicht als pars pro toto für die Vernichtung der Juden und vieler anderer Personen und Personengruppen während der NS-Zeit ein, sondern bezeichnet den konkreten historischen Ort im heutigen Polen.

Austerlitz »prinzipiell anti-integrativ« (ebd.: 273) im Hinblick auf eine Historisierung und stehe damit entgegen der »integrativen Absicht« (ebd.: 275) in *Ein unsichtbares Land*.⁴

I GENEALOGIE DER ERINNERUNG

Ein unsichtbares Land sei die »Geschichte einer Solidarität« (Wackwitz 2003: 91) in der Weitergabe nicht nur des biologischen Erbes, sondern auch der Erinnerungen des Großvaters »durch meinen Vater und mich [Wackwitz, M.H.] auf meinen Sohn« (ebd.). Damit steht der Roman in klarem Widerspruch zu den Väterromanen der Abkehr, denen er die hermeneutische Sehnsucht nach einem Verstehen entgegensetzt. Auffällig ist hier die ausdrücklich männlich codierte Kontinuität der Generationen, die sich auch in die Beschaffenheit des Textes drängt. So ist *Ein unsichtbares Land* ein Zitatagglomerat, das sich ausgiebig an dem Material des Familienarchivs bedient, das Wackwitz zu Beginn seiner Suche auf dem Dachboden des großelterlichen Hauses in Hamburg findet. Im Zuge einer erstaunlichen Unterwerfung des eigenen Schreibens vor der Autorität dieser Schriften greift Wackwitz auf das Werk seines Großvaters über die Geschichte der Gemeinde Anhalt von 1931 sowie auf seine Memoiren, Photoalben, Reisetagebücher und das Tagebuch aus der Zeit des Ersten Weltkrieges zurück (vgl. Wackwitz 2003: 83). Die Auszüge, hervorgehoben durch Kursivierungen oder Anführungszeichen, werden von Wackwitz kommentiert und analysiert.⁵ Die »Arbeit an unserem Familienroman« (ebd.: 59) erscheint als Arbeit an

4 Schmitz liest die beiden Texte als komplementär auch im Hinblick auf die ihnen zugrunde liegenden philosophischen Traditionen, die gegenläufig und doch beide einer deutschen Philosophiegeschichte zuzurechnen sind: eine Geschichtsphilosophie der Frankfurter Schule, in der Erstarrung vor der Benjamin'schen »Katastrophe der Geschichte« für *Austerlitz* einerseits, eine hermeneutische Traditionslinie im Anschluss an Schleiermacher für *Ein unsichtbares Land* andererseits (vgl. Schmitz 2009: 274).

5 Eigler sieht im Kapitel *Transusigkeit* beim Zitieren der Schwärmerei des Großvaters über seine Zeit in Afrika sogar eine Steigerung hin zu einer »Umkehr des »narrative framing«« (Eigler 2005: 211). Hier kommentiere nicht mehr der Enkel die Erinnerungen des Großvaters, sondern der großväterliche Text das Schreiben des Enkels. In diesem Verfahren sieht Eigler die Unmöglichkeit eines kritischen Umgangs mit der Familiengeschichte, die sich dem Identitätsstreben widersetzen würde. Alterität sieht sie lediglich darin, dass es bewusst nicht-eigene und vermittelte Gedanken in

einem transgenerationellen Unbewussten, das sich jedoch – und hier steht es komplementär zu *Austerlitz* – letztlich entbergen lässt.

»Mir aber, dem ältesten Enkel [...] scheint es zugefallen zu sein, hinter und zwischen den sachlichen, fassbaren und historisch zurechenbaren Gegebenheiten des in den Memoiren meines Großvaters überlieferten Lebenslaufs die Traumgestalten und Geister seines Lands zu sehen (die dann auch in meinem eigenen gespuht haben).« (Ebd.: 51)

In einer, dieser Einsicht vorangestellten Vorgeschichte, wird zudem eine Geschichte des Bruchs geschildert (Kap. 1 *Geister* bis Kap. 5 *Die Transusigkeit*), die mit dem Entschluss endet, sich auf die Suche nach der Familiengeschichte zu begeben, um dem »Geheimnis über mich selbst« (ebd.: 26) näherzukommen. Die für den Roman typische Verschachtelung der verschiedenen Erzählebenen löst sich am Ende des Romans schließlich in dem Zusammenfall der erzählten Suchgeschichte mit dem gegenwärtigen Rahmen der Erzählung auf: »Es ist über diesem Manuskript zum dritten Mal Herbst geworden. Ich sitze am Fenster« (ebd.: 272). Diese im Schreiben zu sich kommende Präsenz steht in radikalem Widerspruch zum Ende von *Austerlitz*, an dem Austerlitz, die Wohnungsschlüssel an den Erzählenden übergebend, aus seiner eigenen Geschichte verschwindet. Doch endet die Textproduktion an dieser Stelle nicht, sondern weist über ihre darstellende Funktion hinaus darauf hin, dass Austerlitz' Geschichte teilweise unerzählbar bleibt. Diese Suche bleibt selbst in dem Moment dissoziiert, in dem sich ihm im *Lady's Waiting Room* der Liverpool Street Station in London ein für die eigene Geschichte bedeutender Anblick offenbart. Auf einer Bank sieht er dort einen kleinen Jungen sitzen, ausgestattet mit dem für den späteren Austerlitz typischen Rucksack:

»So [...] erkannte ich ihn, des Rucksäckchens wegen, und erinnerte mich zum erstenmal, soweit ich zurückdenken konnte, *an mich selber* in dem Augenblick, in dem ich begriff, dass es in diesem Wartesaal gewesen sein musste, dass ich in England angelangt war vor mehr als einem halben Jahrhundert.« (Sebald 2001: 201, Herv. M.H.)

Auch in der selbst-reflexiven Erinnerung ›an (s)ich selber‹ bleibt Austerlitz der Beobachter seiner eigenen Geschichte, deren unsagbarer ›Ursprungsort‹ Auschwitz ist. Während Austerlitz diesen Bruch bewahrt, entwirft *Ein unsichtbares Land* ein Familiennarrativ, das seinen ›Ursprungsort‹ zum Ersten

den Text integriere, sie jedoch dann dem identitätsstiftenden Moment der Genealogie unterstelle.

Weltkrieg hin verschiebt und in dem Bogen seiner Kontinuität den Bruch, der Auschwitz bedeutet, systematisch übergeht:

»Der Erste Weltkrieg ist 1918 überhaupt nicht zu Ende gegangen; er ging weiter bis 1989, und in gewisser Weise hat nicht nur mein Vater, sondern auch ich in ihm weitergekämpft und erst in den letzten fünfzehn Jahren des Jahrhunderts aus ihm herausgefunden.« (Wackwitz 2003: 133)

Neben dem hier anzitierten Motiv des Kampfes sind für den Entwurf der familialen Kontinuität in *Ein unsichtbares Land* noch einige weitere Motive zentral; hier vor allem der Spuk und das Teleskop, wobei letzteres die Generationen »hintereinander montiert« (ebd.: 105) ohne den Zweiten Weltkrieg auch nur zu erwähnen. Als Spuk sei das unbewusste Erbe Wackwitz' in »[s]einem Leben weitergegangen« (ebd.: 11), kann jedoch letztendlich schreibend überwunden werden. Die letzten Tage des Schreibens sind auch die letzten Tage der Gespenster. So heißt es gegen Ende: »Heute ist eine der letzten Morgendämmerungen, die ich mit ihnen verbringen werde« (ebd.: 273). Im Zuge einer »hermeneutische[n] Annäherung an seinen Großvater« (Schmitz 2009: 272) integriert Wackwitz dessen Aufzeichnungen in die eigene Lese- und Schreibarbeit und steigert sich dabei in eine männlich codierte Traditionslinie hinein, die die Weitergabe von Erinnerungen nicht mehr von biologischer Reproduktion zu unterscheiden vermag, »etwas, von dem ich nicht mehr weiß, ob ich es erlebt, gelesen oder als Kind gehört habe – oder ob es in Wirklichkeit mit anderen Erbanlagen [...] auf mich gekommen sein könnte« (Wackwitz 2003: 102). In dem Verschmelzen der eigenen mit den fremden Erinnerungen gelingt eine Kontinuitätsbildung in Form von »erschriebene[n] Familienzusammenhänge[n]« (Eichenberg 2009: 112).⁶

Ganz anders steht es um Austerlitz, dessen Vereinzelung ihn als »paradigmatische[s] Post-Holocaust-Subjekt« (Schmitz 2009: 257) markiert, und die das Fehlen eines Herkunftsnarrativs bedeutet. Im Rückblick auf die Zeit vor dem Beginn seiner Suche berichtet Austerlitz, er habe »allmählich [begriffen], wie vereinzelt ich war und jeher gewesen bin. [...] Der Gedanken an meine wahre Herkunft ist mir ja nie gekommen« (Sebald 2001: 185). Am eindrucklichsten

6 Ebenfalls deutlich wird dieser Aspekt in dem Kapitel *Verlassene Zimmer*, in dem Transgenerationalität geträumt wird: »Dass man sich in verlassenen Zimmern, beim Wandern durch unendliche Parks – schon in diesem Leben erlösen kann von der Person, in die man eingesperrt ist: Das habe ich [...] von meinem Vater und von meinem Großvaters gelernt oder vielleicht eher: geerbt.« (Wackwitz 2003: 187)

äußert sich dies vermutlich im »Absterben der eigenen [tschechischen] Muttersprache« (ebd.: 203), von der nur die Erinnerung an ein »von Monat zu Monat leiser werdende[s] Rumoren« (ebd.) und ein »leichte[r] Sprachfehler« (ebd.: 50) im Englischen bleiben. Doch werden in dieser Vereinzlung neue Verwandtschaftsbeziehungen möglich, so beispielsweise zu Ludwig Wittgenstein, mit dem Austerlitz für den Erzählenden eine »gewissermaßen körperliche[] Verwandtschaft« (ebd.: 63) – eine ›Familienähnlichkeit‹ – zu verbinden scheint.

Das Angebot einer Rückbindung in Familiennarrative erhält Austerlitz schließlich ausgerechnet von Marie de Verneuil, deren Name seiner Herkunftslosigkeit das Prinzip der Abstammung entgegenstellt. So glaubt Austerlitz, sie schweige über sich selbst, »möglicherweise weil sie aus einer sehr vornehmen Familie, ich hingegen, wie sie wohl ahnte, sozusagen aus dem Nirgendwo stammte« (ebd.: 373). Anders als für Wackwitz löst sich das »Geheimnis meiner eigenen Zukunftslosigkeit« (Wackwitz 2003: 59) nicht im Zuge einer restlosen Rekonstruktion der Familiengeschichte. Während Wackwitz' Arbeit an der Vergangenheit ihren Abschluss in der Gegenwart findet, entschwindet Austerlitz am Ende des Romans mit dem Ausblick, die Photographien in seiner Wohnung würden »als einziges übrigbleiben von seinem Leben« (Sebald 2001: 414). Die Schwierigkeit von Austerlitz' Suche findet ihre Übersetzung in der vielfachen Vermitteltheit des Romans, in der vor allem der Erzählende immer wieder als unzuverlässige Instanz erscheint.⁷

II POST- UND TRANSMEMORY: PROBLEMATIK EINES FAMILIENNARRATIVS

Der Begriff *postmemory*, den Marianne Hirsch innerhalb der Holocaustforschung geprägt hat, basiert auf der Annahme,

»[...] that descendants of survivors (of victims as well as of perpetrators) of mass traumatic events connect so deeply to the previous generation's remembrances of the past that they need to call that connection memory and thus that, in certain extreme circumstances, memory can be transmitted to those who were not actually there to live an event.« (Hirsch 2008: 105f, Herv.i.O.)

7 Beispielsweise als dieser mit einer beginnenden Augenerkrankung am rechten Auge nach London reist und dort zufällig wiederum Austerlitz begegnet, den er von weitem an seinem Rucksack zu erkennen meint. Es kommt ihm so vor, »als sei auch linksseitig eine gewisse Beeinträchtigung des Blicks eingetreten« (Sebald 2001: 55).

Die Weitergabe von Erinnerungen über Generationen hinweg ereigne sich dabei meist ohne, dass dies ausdrücklich gewünscht wird, *postmemory* drängt sich gewissermaßen auf, stets begleitet von einem überwältigenden Gefühl von verspäteter Erinnerung (*belatedness*) (vgl. Schönfelder 2013: 259). Sobald *Austerlitz* wurde von Hirsch als für diese Form des Gedächtnisses paradigmatischer Roman gelesen. Dagegen bietet sich für das Gedächtnis, wie es in Wackwitz' *Ein unsichtbares Land* beschrieben wird, eher Schönfelders Konzept des *transmemory* an, das sich in vielerlei Hinsicht komplementär zu *postmemory* verhält:

»A distinction should be drawn between postmemory as an intergenerational structure of remembering that happens without the subject's active involvement and transmemory as a condition desired by the subject. Transmemory then arises from the subject's longing for a state of connectedness with a loved one, even after his or her death, through transmitted or imagined memories. While postmemory mainly refers to the involuntary transmission of a severely traumatic past, transmemory encompasses a broader sense of connectedness, one that may involve both memories and thoughts and traumatic as well as non-traumatic memories.« (Ebd.: 259, Herv.i.O.)

Transmemory als »condition desired by the subject« ist der Ausdruck eines Verlangens nach Verbundenheit, das sich in die Kontinuität eines Narrativs übersetzen lässt. Dabei, so Schönfelder im Rückgriff auf Michael Rothberg, sei es »multidirectional« (ebd.: 257), sowohl was die involvierten Personen und Medien betreffe als auch im Hinblick auf die zeitliche Gerichtetheit. Das Verlangen nach einer Aneignung der Erinnerungen anderer wird als Arbeit an der Zukunft verstanden, ähnlich wie Wackwitz sein Schreiben als Arbeit am »Geheimnis [s]einer eigenen Zukunftslosigkeit« begreift. Das Problem des Romans *Ein unsichtbares Land* besteht nicht in der Widersprüchlichkeit eines »longing for a state of connectedness« mit der Mitläufergeschichte seines Großvaters. Vielmehr ist es der Umgang mit dem Trauma, das sich mit dem Namen Auschwitz verbindet, der einige ethische Fragen an den »Familienroman« *Ein unsichtbares Land* stellt. So steht *transmemory* stets in dem Verdacht, das Trauma des anderen mit der eigenen Geschichte zu überschreiben. Als Wiederkehr des Narrativs gefährdet es die zentralen Anliegen literarischer und theoretischer Trauma-Arbeit,

»a complex balancing act regarding the (un)speakability, (un)narratability, and (in)comprehensibility of trauma, and [...] an equally strong concern for the interrelations between wounds and words, between wounds and signification.« (Schönfelder 2013: 30f)

In der Tat ist Auschwitz das »unsichtbare Zentrum« (Horstkotte 2009: 217) beider Texte, wobei sich beide Protagonisten einem Besuch verweigern: *Austerlitz*, indem der Text den Namen des Ortes ungesagt lässt, jedoch beständig mit-evoziert (vgl. Kasper 2016); *Ein unsichtbares Land*, indem Wackwitz kein Problem damit hat, den Ort zu benennen, ihn jedoch selbst dann nicht besucht, als er auf dem Weg zum großväterlichen Haus daran vorbeifährt.

Während *postmemory* jene Fälle beschreibt, in denen »traumatic events [...] still defy narrative reconstruction and exceed comprehension« (Hirsch 2008: 107), glättet *transmemory* den Bruch, der sich aus der unübersetzbaren Einzigartigkeit und Andersartigkeit des Schmerzes der anderen ergibt. Als Trauma »anderer«⁸ sich seiner sprachlichen Darstellung widersetzt, kann Auschwitz nur gewaltsam und unter Ausklammerung einer Reflexion der Bedingungen in das Familiennarrativ Wackwitz' überführt werden. *Postmemory* auf der einen Seite bezeichnet die »uneasy oscillation between continuity and rupture« (Hirsch 2008: 106), *transmemory* auf der anderen Seite »override[s] the ethical demands of bearing witness« (Schönfelder 2013: 267).⁹

Obwohl sie sich stark voneinander unterscheiden, liegen den Gedächtnisformen beider Texte Familiennarrative zugrunde, von denen aus (Un-)Erzählbarkeit verhandelt wird. Hirsch hat darauf hingewiesen, dass Familiengeschichten als »accessible lingua franca« (Hirsch 2008: 214) eine Erzählstrategie von Gedächtnisliteratur darstellt, um Vergangenheit zugänglich zu machen. Dazu schreibt Weigel in ihrer Theorie zum Generationenroman:

»Die Wiederentdeckung der Familienbande als Band, das für die Nachgeborenen eine Unmittelbarkeit zur Vergangenheit von Krieg und Nazizeit herstellt, dient [...] in der jüngeren Literatur nicht selten als Zugang zu einem verschwiegenen Wissen der Geschichte.« (Weigel 2005: 112)

Die Familie als Bildspenderin verweist auch auf die wichtige Rolle, die die Photographie für die beiden vorliegenden Romane und allgemein für Gedächtnistheorien spielt. Vor allem Familienphotographien, so Hirsch, entfalten ihre

8 Susan Sontag hat sich in *Regarding the Pain of Others* dieser schwierigen Frage des Umgangs mit dem Trauma eines absolut unzugänglichen anderen gewidmet (vgl. Sontag 2003).

9 Schönfelders Arbeit in *Wounds and Words* bezieht sich allerdings auf solche Texte, in denen das Verlangen nach *transmemory* zur Überlebensbedingung für die Opfer wird. Sie unterscheidet darin *transmemory* auch von *intermemory*, wobei letzteres »includes a sense of physical closeness« (Schönfelder 2013: 268).

widersprüchliche Wirkung als Moment der Versicherung einerseits und als Verweis auf die Kontingenz und Flüchtigkeit von Erinnerung andererseits. Ohne das Wiedererkennen im *familial gaze* werde jede Familienphotographie zu »just another generic family photograph from a long time ago« (Hirsch 2012: 2). So werden in *Austerlitz* die Photographien zu Symbolen einer unwiederbringlich verlorenen Vergangenheit, die im Akt einer »performative indexicality« (Hirsch 2008: 125) heraufbeschworen wird. Keine der fünf angeblichen Familienphotographien, die Austerlitz auf seiner Suche in die Hände gelangen, scheint besonders geeignet zu sein, eine Verbindung zu seiner Familiengeschichte zu stiften. Die einzige Photographie, die Věra »zugleich und zweifelsfrei« (Sebald 2001: 360f) als eine Photographie der Mutter Austerlitz' identifiziert, zeigt das Gesicht einer Frau, das zu einem großen Teil von Schatten verdunkelt ist.¹⁰ In ihrer Lektüre des Romans argumentiert Hirsch, diese Photographien in *Austerlitz* »can at best become a measure of the character's desire for his mother's face« (Hirsch 2008: 122).

Der Nachdruck der Suche Austerlitz' nach der eigenen Geschichte, die »performative indexicality«, die ihn Personen wiedererkennen lässt, denen er noch niemals begegnet ist, findet ihren Gegenentwurf in Wackwitz' *Ein unsichtbares Land*. Denn mit derselben Leichtigkeit, mit der Wackwitz Familienbande »erschreibt«, sich in die Vergangenheit der männlichen Familienmitglieder hineinliest, gelingt ihm auch die Herstellung einer »living connection« in der Betrachtung der Photographien. Für einen Eindruck vom Umgang mit Familienphotographien in *Ein unsichtbares Land*, sind vor allem zwei Photographien von Interesse, die Wackwitz im Laufe seiner Recherchearbeit betrachtet und beschreibt: zum einen die Photographie des Bruders seines Großvaters, der im Ersten Weltkrieg gefallen ist, zum anderen eine Familienphotographie, die während der Kriegsgefangenschaft des Vaters entstand und die beschrieben wird, jedoch nicht in den Text eingefügt ist. Beide Male sind die Identitäten der abgebildeten Personen für Wackwitz klar zuzuordnen, eine »living connection«

10 Zum Verhältnis von Erinnerung und Photographie in *Austerlitz* vgl. Hirsch 2008 und Horstkotte 2009. Auch keine der anderen Aufnahmen erweist sich als besonders geeignet. Eines der Bilder zeigt einen Mann und eine Frau in einiger Entfernung auf einer Bühne. Zu diesem bemerkt Věra, sie habe zunächst geglaubt, es handle sich um Austerlitz' Eltern, »aber dann habe sie natürlich gemerkt, dass es andere Leute sind« (Sebald 2001: 265). Das zweite zeigt einen Knaben im Pagenkostüm auf einem Feld, angeblich Austerlitz selbst, der sich jedoch nicht an »[s]ich selber in dieser Rolle« (ebd. 267) erinnern kann. Von den weiteren Aufnahmen, die Austerlitz im Laufe seiner Recherchen auftreibt, verwirft Věra zwei »kopfschüttelnd« (ebd. 360f).

problemlos herstellbar. Dabei »lächelt« (Wackwitz 2003: 126) der im Ersten Weltkrieg gefallene Großonkel im ersten Bild »so entschuldigend und verlegen, als sei es ihm zu Gast in der Wirklichkeit des achtzig Jahre jüngeren Betrachters, ein bisschen unbehaglich zumute« (ebd.). Als »Memento mori« (ebd.) wird das Bild dabei zur Spur einer verlorenen präkatastrophischen Vergangenheit, die für Wackwitz' noch vor dem »Ursprungsort« des Ersten Weltkriegs angesiedelt ist.

In der Beschreibung der zweiten Photographie verfällt Wackwitz wiederholt in jenes Hineinsteigern, das eine hermeneutische Horizontverschmelzung suggeriert: »Und doch ist es merkwürdig, wie nah mir all diese Braun- und Grautöne auf den Leib rücken; die Kratzigkeit dieser Strümpfe« (ebd.: 227). Auch meint Wackwitz in den Blicken des Onkels und der Großmutter eine Traurigkeit zu entdecken, die erst nach Ende des Krieges wieder daraus verschwinde: Erst »nach 1945 lächeln meine Tante und mein Onkel [...] dann wieder in einer Weise in die Kamera, wie man in meinem Land lächelt« (ebd.). Damit verhält sich Wackwitz' Betrachtung ganz anders als Austerlitz' »performative indexicality«, die als enttäuschte Sehnsucht einer Begegnung mit der Vergangenheit, deren Rettung unmöglich ist, erscheint. Wackwitz hingegen gelingt diese Begegnung in der »*living connection*« zu den betrachteten Photographien scheinbar mühelos.

III FAMILIENORTE: *LES LIEUX DE MEMOIRE*

Das wenig problematische Verhältnis zur Familiengeschichte, das *Ein unsichtbares Land* erzählt, zeichnet sich auch in der Wahl der Erinnerungsorte ab. Sind es in *Austerlitz* nicht nur Familienorte, an denen erinnert wird, sondern auch Friedhöfe, Bahnhöfe, Bibliotheken und Archive, verengt *Ein unsichtbares Land* seine Auswahl auf eine »topographische Anordnung von Gedächtnisorten« (Horstkotte 2009: 257), die Familienorte sind. Das Zentrum dieser Anordnung ist das »unsichtbare Zentrum« Auschwitz, um das beide Romane kreisen, das jedoch keine der Figuren je besucht. Stattdessen sind es Orte, an denen sich die Vergangenheit in die Gegenwart drängt, die die Suchbewegung der beiden Protagonisten bestimmten – *lieux de mémoire* in den Worten Pierre Nora (vgl. Nora 1990).

Für Nora ist das Erscheinen von *lieux de mémoire* in den Erinnerungsdiskursen unserer Gegenwart Ausdruck eines Gefühls des »immer schnellere[n] Absturz[es] in eine unwiderruflich tote Vergangenheit« (Nora 1990: 11). *Lieux de mémoire* seien zu verstehen als Orte in Bewegung, als Dialektik zwischen der scheinbaren Opposition von Geschichte und Gedächtnis, wobei Geschichte als

die monolithische Repräsentation einer entschwundenen Vergangenheit, Gedächtnis als plurale soziale Praktik der Gegenwart aufgefasst werde (ebd.: 12f):

»Denn wenn auch die grundlegende Existenzberechtigung eines Gedächtnisortes [*lieu de mémoire*, M.H.] darin liegt, die Zeit anzuhalten, der Arbeit des Vergessens Einhalt zu gebieten, einen bestimmten Stand der Dinge festzuhalten, den Tod unsterblich zu machen, dem Immateriellen greifbare Form zu geben [...], um das Höchstmaß an Sinn in einem Mindestmaß an Zeichen einzuschließen, so ist doch klar, dass die Gedächtnisorte, und das macht sie interessant, nur von ihrer Fähigkeit zur Metamorphose leben, vom unablässigen Wiederaufflackern ihrer Bedeutungen und dem unvorhersehbaren Hervorsprießen ihrer Verzweigungen.« (Ebd.: 27)

Lieux de mémoire können vieles sein: Orte, Jahrestage, Lieder, soziale Gruppen oder auch einzelne Personen, und sind dabei zugleich absolut selbst-referentiell und offen für eine ganze Bandbreite an Signifikationen.

So erscheint in *Austerlitz* beispielsweise Věras Wohnung in Prag als ein solcher *lieu de mémoire*, an dem die Zeit seit Austerlitz' Fortgang zunächst stillzustehen scheint: »[A]lles war während der gesamten Zeit meines Lebens [...] an seinem Platz geblieben« (Sebald 2001: 224). Erst in dem Gespräch, das sich nun zwischen Věra und Austerlitz entspinnt, kehrt die Erinnerung wieder und offenbart sich in der Wiedergewinnung der Muttersprache, die nun erst den Eindruck einer Verbindung zur Vergangenheit erzeugt:

»[U]nd ich, der [...] nicht [...] im entferntesten nur auf den Gedanken gekommen war, vom Tschechischen je berührt worden zu sein, verstand nun wie ein Tauber, dem durch ein Wunder das Gehör wiederaufging, so gut wie alles, was Věra sagte [...]« (ebd.: 227).

Austerlitz' weitere Suche entwirft von hier aus ein Netzwerk der Erinnerungs-orte, das das private Erinnern untrennbar mit dem kollektiven verknüpft. In einem Zögern bewahrt sich die Vergangenheit in der Arbeit des Kunsthistorikers Austerlitz, der selbst zum *lieu de mémoire* wird: »[D]er Historiker ist derjenige, der die Geschichte daran hindert, nur Geschichte zu sein« (Nora 1990: 25). Ganz anders in *Ein unsichtbares Land*, in dem die von Wackwitz aufgesuchten Erinnerungsorte immer schon dem Vergessen anheimgegeben worden sind. Doch zunächst erfolgt auch hier die Weitergabe von Erinnerung im Gespräch, wenn beispielsweise der Vater dem Sohn die Einrichtung des ehemaligen Arbeitszimmers des Großvaters beschreibt und sich zugleich selbst in dieser Erinnerung verortet: »Hier habe der Bücherschrank gestanden, zählte mein Vater auf, hier der Schreibtisch und dort, am Fenster, ein großer Ledersessel, in dem er als

Junge Karl May gelesen habe [...]« (Wackwitz 2003: 137). Der Erinnerungsort scheint seinem ›*rapid slippage*‹ jedoch bereits verfallen. So ist das Arbeitszimmer »heute ein Besprechungs- und Konferenzraum einer ambulanten Altenpflege« (ebd.: 136). Die Reise, die Wackwitz auf reale und allegorische Weise durch das unsichtbare Land seiner Familiengeschichte antritt, findet ihren Abschluss in der Rückkehr bereits am Beginn des Romans vorweggenommen:

»Ich begann [...] die Arbeit an unserem Familienroman im Bewusstsein, dass ich [...] in mehr als ein unsichtbares Land [...] würde vordringen müssen. [...] Und es würde drei Jahre dauern, bis ich endgültig wieder in meinem eigenen angekommen war.« (Ebd.: 59)

Mit Blick auf eine solche Topographie der Erinnerung spricht Horstkotte in einem Vergleich der beiden Romane von einem Verfahren der »Verräumlichung der Zeit« (Horstkotte 2009: 231). Jedoch gilt es dabei eine wesentliche Unterscheidung zu treffen: Denn der Stillstand in Vėras Wohnung ist die »todesstarre Melancholie« (Schmitz 2009: 263) des *postmemory*. Der Besuch der Gedächtnisorte bedeutet für Austerlitz nicht die erhoffte »Genesung« (Sebald 2001: 304) und die Suche nach dem Vater ist am Ende des Romans noch nicht abgeschlossen und wird es vielleicht niemals sein. Dagegen ist für Wackwitz die Rückkehr aus dem ›unsichtbaren Land‹, der Abschluss des ›Familienromans‹, das Gelingen von *transmemory*, von Anfang an gewiss. Während Austerlitz damit den Schmerz und die ständige Gefahr des Verlusts und der Wiederkehr der Erinnerung in der Lücke zwischen Erzählung und Inhalt bewahrt, zeigt sich in *Ein unsichtbares Land* ein problemloses und integratives Erinnern, das nicht zögert, das Erfahrene mit der Niederschrift zu vergessen.

IV FAMILIENTROPEN UND ERINNERUNG

Erzählungen des *postmemory* bedienen sich häufig »pre-formed image[s]« (Hirsch 2008: 125), ein Begriff, den Hirsch aus *Austerlitz* selbst übernimmt, aus den durch Austerlitz wiedergegebenen Reflexionen seines Geschichtslehrers André Hilary. In der Erinnerung Austerlitz' spricht Hilary von der Erzählbarkeit von Geschichte im Allgemeinen als

»eine Beschäftigung mit immer schon vorgefertigten, in das Innere unserer Köpfe gravieren Bildern, auf die wir andauernd starrten, während die Wahrheit irgendwo anders, in einem von keinem Menschen noch entdeckten Abseits liegt.« (Sebald 2001: 109)

Postmemory in *Austerlitz* ist primär und paradoxerweise das Resultat einer affektiven Identifikation mit dem Gedächtnis der Opfer, über den Bruch zwischen Opfer und Täter hinweg und offenbart damit den performativen Charakter dieser Spurensuche: »[T]he index of postmemory (as opposed to memory) is the performative index« (Hirsch 2008: 124). Ähnlich geschieht dies auch für *transmemorial*-Arbeiten, wobei hierbei der Bruch und damit auch der performative Charakter seiner Überwindung hinter der Kontinuität der Verbindung zu verschwinden drohen: ein »moment of conciliatory transmemory [...] as a moment of healing, providing [one] with a sense of redemption« (Schönfelder 2013: 263), der im Hinblick auf die Mitläuferschaft des Großvaters äußerst problematisch ist.¹¹ Auch in diesem Kontext hat Schönfelder auf eine »primacy of the family« hingewiesen, die selbst als *lieu de mémoire* zum Schauplatz eines »desperate quest of reconnection« werde (ebd.: 259).

In der Verknüpfung von Herkunftssuche und Vergangenheitsbewältigung, dem Aufsuchen von familialen *lieux de mémoire* und der Betrachtung von Photographien entwerfen sowohl *Austerlitz* als auch *Ein unsichtbares Land* Bilder einer präkatastrophischen Welt der Kindheit, die im Rückblick immer schon auf eine künftige Versehrtheit hindeutet. So kann Austerlitz sich nicht an »[s]ich selber« in der Rolle des kleinen Pagen erinnern, den er auf einer von Věra mit den Worten »[D]as bist du« (Sebald 2001: 266) überreichten Photographie sieht:

»An mich selber in dieser Rolle aber erinnerte ich mich nicht, so sehr ich mich auch [...] mühte. Wohl erkannte ich den ungewöhnlichen, schräg über die Stirn verlaufenden Haaransatz, doch sonst war alles in mir ausgelöscht von einem überwältigenden Gefühl der Vergangenheit.« (Ebd.: 267)

Im Blick des Jungen glaubt Austerlitz die Forderung zu erkennen, das »ihm bevorstehende Unglück ab[z]uwenden« (ebd.: 268), eine Forderung, die erst nachträglich in den »forschenden Blick des Pagen« (ebd.) hineingelesen werden kann, und das die Kindheit des Jungen bereits im Augenblick der Aufnahme zu einer verlorenen erklärt. Auch in *Ein unsichtbares Land* wird eine verlorene Welt der heilen Kindheit entworfen, allerdings in einem Genealogieentwurf – Großvater, Vater, Enkel, Sohn – auf souveräne Weise in die Zeit vor

11 Schönfelder macht innerhalb des *transmemory* eine »double motivation« (Schönfelder 2013: 260), ein Spannungsverhältnis zwischen »*desire to remember* and an *ethical duty to remember*« (ebd., Herv.i.O.) aus. Wobei letzterem stets Gefahr drohe, durch ersteres überschrieben zu werden.

dem Ersten Weltkrieg verschoben. Der hermeneutische Zugang zu den Erinnerungen des Großvaters, die Sehnsucht nach *transmemory* bis hin zum Verschwimmen der Generationengrenzen in den Motiven der Kontinuität halten sich an die nostalgischen Berichte des Großvaters, dem seine Kindheit rückblickend »(wie fast allen Menschen) als ein verlorenes, aus den Tiefen seiner Erinnerung emporsteigendes Paradies« (Wackwitz 2003: 113) erscheint. Damit spannt *Ein unsichtbares Land* ein Narrativ auf, das den Bruch des Zweiten Weltkriegs überbrückt und Wackwitz die Versöhnung mit seiner Familiengeschichte ermöglicht. Das »Memento mori« im Blick des gefallenen Großonkels inszeniert hier eines jener »images of ›before« (Hirsch 2008: 124), mit denen *Ein unsichtbares Land* die Bruchverschiebung gelingt, die den Ersten Weltkrieg zur Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts erklärt. Von dieser »Urkatastrophe« aus wird die Überwindung der Lücke zwischen der eigenen und der Erinnerung des Großvaters möglich:

»Aber ich habe, indem ich die Stelle seiner Erinnerungen über den Weltuntergang von 1918, über den deutschen Geist, die Volkssubstanz und die Revolution las, zum ersten Mal nachvollziehen können, was Hitler seiner Generation eigentlich bedeutet« (ebd.: 105).

Bei den »*preformed images*«, auf die die Darstellung der Erinnerung an Auschwitz häufig zurückgreife, handle es sich, so Hirsch, nicht selten um das dezidiert weiblich codierte Narrativ des Verlusts und der Sehnsucht nach der Mutter. Anders als Claire Kahane, die solche Rückgriffe in ihrer Wirkung zur Reproduktion weiblicher Stereotype problematisiert (vgl. Kahane 2001), sieht Hirsch sie als unverzichtbare Möglichkeit der Erinnerung: »Familial and, indeed, feminine tropes rebuild and reembody a connection that is disappearing, and thus gender becomes a powerful idiom of remembrance in the face of detachment and forgetting« (Hirsch 2008: 225). Im Zentrum dieser familialen Tropen stehe jene des Verlusts und der Sehnsucht nach dem Widererkennen der Mutter (vgl. ebd.: 207). Für Austerlitz werden diese Bilder auf seiner Suche so stark, dass sich die eigene zeitliche Distanz zu den betrachteten Aufnahmen aufzulösen scheint: »[U]nd ich entsann mich nun wieder [...] und dann sehe ich [...] wie ihr der Schal von der rechten Schulter gleitet, als sie mir mit der Hand über die Stirn streicht« (Sebald 2001: 237).

Vor dem Hintergrund von Hirschs These der Notwendigkeit vorgefertigter weiblich codierter Erinnerungsnarrative ist Wackwitz' »männliche Genealogie« mehrfach problematisch. In *Ein unsichtbares Land* sind es ausschließlich männliche Figuren, die schreiben. Das Schreiben Wackwitz' steht in krassem Gegensatz zum vermittelten Erzählen Austerlitz'. Letzteren überkommt am Höhepunkt

seines Widerstandes gegen die Erinnerungsarbeit eine Schreibkrise (vgl. Sebald 2001: 178-181). Dem gegenüber ist das Schreiben in *Ein unsichtbares Land* nicht nur die Aufgabe Wackwitz', sondern bedient sich vielfach am Familienarchiv. Neben den Aufzeichnungen des Großvaters sind es auch die des Vaters, die mit einbezogen werden. Ein unsichtbares Land endet mit den Erinnerungen des Vaters an den Schiffsuntergang auf dem Rückweg aus der afrikanischen Kolonie, bei dem Großvater und Vater in Kriegsgefangenschaft gerieten. Vielfach ist vom »Wackwitz'schen Familienroman« (Wackwitz 2003: 125) die Rede. Nur ein einziges Mal findet eine weibliche Erinnerung Eingang, wobei es sich bezeichnenderweise um eine Opfererinnerung handelt. Die Mutter erinnert sich an das Überleben einer lebensbedrohlichen Verletzung durch eine Granate während ihres Freiwilligendienstes als Flaggshelferin. Auch diese Erinnerung wird problemlos in die Kontinuität von Wackwitz' *transmemorial* Genealogie integriert: »Auch sie hat nur durch eine Kette von Unwahrscheinlichkeiten ihre Gene und Erinnerungen durch mich an meinen Sohn weitergegeben« (ebd.: 92).

FAZIT

Auch wenn der hier vorgenommene Vergleich die gegensätzlichen Erinnerungsentwürfe der Romane besonders betont hat, ist es doch beeindruckend, von welcher Komplementarität beide Texte im Hinblick auf die von ihnen erzählten Geschichten und ihren Einsatz der Familie sind. Während die Erinnerungsarbeit Austerlitz' an der Unerzählbarkeit des Traumas einer verlorenen Vergangenheit scheitert und damit den Bruch des *post-memory* markiert, gelingt Wackwitz nicht nur die Herstellung einer Kontinuität der Erinnerung als *trans-memory*, sondern letztlich auch die Verschiebung ihres ›Ursprungsortes‹. Mithilfe eines ›verschobenen‹ *transmemory* gelingt es in *Ein unsichtbares Land* durch den Entwurf einer männlich codierten Genealogie, die Mitläuferschaft des Großvaters in die eigene Herkunftsgeschichte zu integrieren. Dabei bedingt Wackwitz' ›Herkunftssehnsucht‹ seine Erkenntnisbedingungen, Gegenläufiges und Widersprüchliches muss ausgeklammert bleiben. Im Vergleich mit Austerlitz offenbart sich dabei eine hermeneutische Sehnsucht, die die Brüche zu den Erinnerungen der anderen, die auch die Erinnerungen der Opfer sind, systematisch übergeht. Ganz anders Sebalds Roman, in dem sich die Vergangenheits- und Zukunftslosigkeit der Figur Austerlitz jeder Kontinuität der Erinnerung verweigert.

Die beiden Texte leben von den Familiengeschichten, die sie erzählen und von der Wirkung, die diese entfalten. Die Familie, wie sie in Austerlitz ent-

worfen wird, ist Vergangenes, Unwiederbringliches. Weder der Besuch des familialen Gedächtnisortes Prag, noch die ›performative Indexikalität‹ beim Betrachten der Photographien vermögen dies zu ändern. Der Verlust der Familie wird zur Allegorie für Auschwitz, ein problematisches aber – so möchte ich mich an dieser Stelle Hirsch anschließen – wirkungsvolles Narrativ. Der rettungslosen Versehrtheit der Familie in *Austerlitz* steht mit *Ein unsichtbares Land* ein Herkunftsentwurf gegenüber, der seinen eigenen Ursprungsmythos zu entwerfen vermag. Wackwitz' Roman bedient sich dabei ähnlicher Familien-narrative einer präkatastrophischen Vergangenheit wie *Austerlitz*, jedoch mit dem Unterschied, dass die genealogische Verkettung mit dem Großvater die Urkatastrophe zum Ersten Weltkrieg hin verschiebt. So wird die Familie Schauplatz eines ganz unterschiedlich ausgetragenen Verhältnisses zur Geschichte: *Austerlitz* auf der einen Seite verharnt im Schock vor dem Bruch zu einer rettungslos verlorenen Vergangenheit, zugänglich gemacht durch die Tropen der heilen Kindheit und der Trennung von der Mutter; *Ein unsichtbares Land* hingegen bemächtigt sich der Geschichte, indem es eine kontinuierliche Familien-erinnerung in die Gegenwart führt, um sie dann in der Weitergabe an den Sohn auf eine Zukunft hin zu öffnen. *Transmemory* wird damit zu einem fragwürdigen Verfahren der Aneignung von Geschichte, die die wahrscheinlich wichtigste Frage im Hinblick auf Gedächtnisliteratur übergeht: ›Wie‹ von Auschwitz erzählen?

LITERATUR

- Adorno, Theodor W. (1977): »Kulturkritik und Gesellschaft«, in: Ders., Gesammelte Schriften, Band 10.I, hg.v. Rolf Tiedemann, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 11-30.
- Assmann, Aleida (2009): »Unbewältigte Erbschaften. Fakten und Fiktionen im zeitgenössischen Familienroman«, in: Andreas Kraft/Mark Weißhaupt (Hg.), Generationen. Erfahrung – Erzählung – Identität, Konstanz: UVK, S. 49-69.
- Bourdieu, Pierre (1998): »Familiensinn«, in: Ders., Praktische Vernunft, Frankfurt a.M.: Suhrkamp. S. 126-136.
- Eichenberg, Ariane (2009): Familie – Ich – Nation. Narrative Analysen zeitgenössischer Generationenromane, Göttingen: U & R Unipress.
- Eigler, Friederike (2005): Gedächtnis und Geschichte in Generationenromanen seit der Wende, Berlin: Schmidt.
- Hirsch, Marianne (2008): »The Generation of Postmemory«, in: Poetics Today 29 (1), S. 103-128.

- Hirsch, Marianne (2012): *Family Frames, Photography, Narrative, Postmemory*, Boston: HUP.
- Horstkotte, Silke (2009): Die Geister von Auschwitz: W.G. Sebald, *Austerlitz*; Stephan Wackwitz, *Ein unsichtbares Land*, in: Dies., *Nachbilder. Fotografie und Gedächtnis in deutscher Gegenwartsliteratur*, Köln: Böhlau, S. 215-268.
- Kahane, Claire (2001): »Dark Mirrors: A Feminist Reflection on Holocaust Narrative and the Maternal Metaphor«, in: Elisabeth Bronfen/Misha Kavka (Hg.), *Feminist Consequences: Theory for the new century*, New York: CUP, S. 161-188.
- Kasper, Judith (2016): *Der traumatisierte Raum. Insistenz, Inschrift, Montage bei Freud, Levi, Kertész, Sebald und Dante*, Berlin: De Gruyter.
- Kiedaisch, Petra (1995): *Lyrik nach Auschwitz? Adorno und die Dichter*, Stuttgart: Reclam.
- Michalski, Anja S. (2015): *Die ›heile‹ Familie. Geschichten vom Mythos in Recht und Literatur*, Berlin: De Gruyter.
- Nora, Pierre (1990): *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlin: Wagenbach.
- Schmitz, Helmut (2009): »Zweierlei Allegorie: W.G. Sebalds *Austerlitz* und Stephan Wackwitz' *Ein unsichtbares Land*«, in: Gerhard Fischer (Hg.), *W.G. Sebald: Schreiben ex patria/Expatriate Writing*, Amsterdam/New York: Rodopi, S. 257-275.
- Schönfelder, Christa (2013): *Wounds and Words: Childhood and Family Trauma in Romantic and Postmodern Fiction*, Bielefeld: transcript.
- Sebald, W.G. (2001): *Austerlitz*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Sontag, Susan (2003): *Regarding the Pain of Others*, New York: Farrar, Strauss and Giroux.
- Rothberg, Michael (2009): *Multidirectional Memory: Remembering the Holocaust in the Age of Decolonization*, Stanford: Stanford UP.
- Wackwitz, Stephan (2003): *Ein unsichtbares Land*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Weigel, Sigrid (2005): »Familienbande, Phantome und die Vergangenheitspolitik des Generationendiskurses. Abwehr von und Sehnsucht nach der Herkunft«, in: Ulrike Jureit (Hg.), *Generationen. Zur Relevanz eines Grundbegriffs*, Hamburg: Hamburger Edition, S. 108-126.

III KULTURELLE VERFESTIGUNGEN: TRANS UND RACE

Transkultureller Rassismus

Zum Diversitätsbegriff

bei Wolfgang Welsch und Immanuel Kant

STEPHANIE LAVORANO

Transkulturalität ist in den Nullerjahren zu einem zentralen Begriff der Kulturwissenschaften für die Beschreibung von Migrations- und Globalisierungsprozessen avanciert. Dabei eint die Transkulturalität mit ihren Vorgängermodellen der Inter- und Multikulturalität eine binäre konzeptuelle Ausrichtung: Zum einen wollen sie als Deskriptionsinstrumente der sich zunehmend kulturell vernetzenden Weltgesellschaft heuristisch angemessen begegnen. Zum anderen geht in ihnen ein normativer Impetus auf, indem sie Identitätsmodelle formulieren, die gegen Ressentiments und antimigrantische Narrative in Stellung gebracht werden. Immer richten sich diese ›Kulturalitätskonzepte‹ gegen ein bestehendes Defizit im gesellschaftlichen Wissen um Migrationsprozesse und treten mit ihren implizierten Visionen einer sich entwickelnden Einwanderungsgesellschaft als ›Hoffnungsträger‹ in den öffentlichen und wissenschaftlichen Debatten auf.¹

In der Theoretisierung von Wolfgang Welsch kommt Transkulturalität diesem subversiven Anspruch mit dem Postulat ›über die Verfasstheit heutiger,

1 Im Gegensatz zur Transkulturalität verweisen Inter- und Multikulturalität implizit auf homogene Kulturvorstellungen. Während das ›Inter‹ auf mögliche dialogische Prozesse zwischen zwei voneinander getrennten Kulturen referiert, postuliert die Multikulturalität eine Pluralität von Kulturen. Jedoch gründet sich auch diese Pluralität auf Stereotypen, als indigen imaginierten und häufig sogar ethnisch konnotierten Identitätsvorstellungen. Transkulturalität versucht diese Modelle durch eine umfassende Diversität von möglichen und im Gegensatz zur Multikulturalität nicht bereits bestehenden Identitäten zu ersetzen.

westlicher Gesellschaften« als einer Verquickung von innerer »Pluralisierung möglicher Identitäten« und einem nach außen gerichteten Kosmopolitismus nach (Welsch 1994). Mit der Formel »[e]xterne Vernetzung und interner Hybridcharakter der Kulturen« (Welsch 2011: 298) würden sich starre, kollektive Kulturidentitäten, wie sie etwa die Nationalkulturen verkörpern, für obsolet erklären. Transkulturelle Gesellschaften, so Welschs Diagnose, vollziehen damit einen Wandel hin zu einer auf Diversität basierenden Ordnung, die sich sowohl von Vorstellungen homogener Identität verabschieden als auch rassistische Strukturen und Denkgewohnheiten hinter sich lassen. Denn in den modernen Kollektivkulturen erkennt Welsch einen

»Typus von Rassismus [...], der auch dort noch erhalten bleibt, wo man den biologisch-ethnischen Rassismus ablegt, also die jeweilige Kultur nicht mehr unter Rekurs auf ein Volkswesen definiert, sondern stattdessen zu definitorischen Substituten wie Nation oder Staat oder gar – zirkulär – zu ›Kulturnation‹ greift.« (Welsch 1994)

Offenbar steht dieser ›transkulturelle Abgesang‹ auf rassistische Diskurse in einem stupenden Widerspruch zur sozialen Wirklichkeit, die nicht nur global durch eine ungebrochene Kontinuität institutioneller Rassismen gekennzeichnet ist (vgl. Erklärung der Weltkonferenz gegen Rassismus, Rassendiskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und damit zusammenhängende Intoleranz 2001), sondern sich auch in der zunehmend virulenten Zirkulation antimuslimischer Narrative bis in die bürgerliche und politische Mitte Europas hinein äußert. Angesichts dieses Spannungsfeldes eröffnet sich ein Fragenkomplex, der die Konstitution rassistischer Diskurse und die Konzeptualisierung des Transkulturellen gleichermaßen adressiert. Denn wenn Rassismus per definitionem in der Funktionalisierung homogener Kulturvorstellungen zur Ablehnung, Exklusion oder gar Vernichtung des ›Anderen‹ besteht, transkulturelle Tendenzen diese starren Identitätsausprägungen jedoch zersetzen, dann bildet sich angesichts einer globalisierten und dennoch rassistisch geprägten Weltgesellschaft ein Paradox, das auf theorieimmanente Missverständnisse um die Struktur des Rassismus, des Transkulturellen oder um das Zusammenwirken beider Phänomene hindeutet.

Diesen konzeptuellen Widersprüchen will der vorliegende Beitrag nachgehen und nach möglichen impliziten Allianzen, Strukturanalogien und Interdependenzen zwischen Transkulturalität und Rassismus fragen. Dafür wird der Entwurf der Transkulturalität nach Welsch mit den frühen, im Kontext des Kolonialismus formulierten europäischen Rassismuskursen konfrontiert, um Momente, die eine Liberalisierung von Identitäten im globalisierten Raum unterminieren, auszumachen. Exemplarisch wird dabei auf die vorkritischen rassentheoretischen

Schriften von Immanuel Kant zurückgegriffen, die sich deswegen anbieten, da sie sich ebenso wie die Texte von Welsch an einem kosmopolitischen, von Migration geprägten Europa – wenn auch unter umgekehrten Vorzeichen – abarbeiten. Es zeigt sich, dass sich die rassistische Ideologie Kants und das Transkulturalitätskonzept Welschs in einer Denkfigur des Westens als ›naturalisierte Diversität‹ treffen. Eben diese ›naturalisierte Diversität‹ ist es, die innerhalb des rassistischen Diskurses die eurozentristische Hierarchie auf fundamentale Weise begründet und erhält. Damit liegt der Befund nahe, dass Diversität nicht etwa der Gegenentwurf, sondern ein elementares Konstituens der durch ›Rassifizierung‹ (vgl. Terkessidis 2004; Miles 1991) erhöhten Kollektividentitäten ist. Durch diese Verschränkung weist sich Welschs Transkulturalität mithin nicht als ein wirkungsvolles antirassistisches, sondern eurozentristisches Konzept aus, das sich diesseits der rassistischen Diskursivität bewegt; eine Verschränkung, die die bestehende, auf einen Kulturessentialismus abzielende Kritik am Transkulturalitätsmodell erweitert und spezifiziert.²

I TRANSKULTURELLE PERSPEKTIVEN AUF KULTURELLEN RASSISMUS

Die im Konzept des Transkulturellen eröffnete Dichotomie von pluralistisch gedachten und kultur-rassistischen Identitäten referiert auf die Theoreme der kritischen Rassismusforschung von ›Fremdheit‹ und ›Kulturalismus‹ und verschränkt beide miteinander. Während sich hinter der Fremdheit die eigentliche, jedoch in einem Bereich des Invisiblen verbleibende Wesenhaftigkeit der Kultur(en) verbirgt, beschreibt der Kulturalismus eine Identifikationspraxis, die jene innere Pluralität durch homogenisierende Identitätszuweisungen verdeckt. Dass rassistische Identitätsentwürfe nicht auf bestehende Gemeinsamkeiten und Differenzen referieren, sondern diese vielmehr erst durch Diskurspraktiken, das heißt performativ erzeugen, gilt als allgemein anerkannter Grundsatz der Rassismusforschung.³ Interessanter erscheint jedoch die von Welsch vorgenommene Verquickung von Fremdheit und Transkulturellem, die selbst wiederum tiefe Einschnitte zwischen den Spektren pluraler Kulturen erzeugt.

2 Einen Überblick zur Kritik des Kulturessentialismus am Konzept der Transkulturalität bieten Dorothee Kimmich, Özkan Ezli und Annette Werberger in der Einleitung ihres Bandes *Wider den Kulturenzwang*. (Ezli/Kimmich/Werberger 2009)

3 Vgl. hierzu etwa die jüngeren Rassismustheorien von Etienne Balibar, Stuart Hall und Robert Miles (Balibar 1990; Hall 2000; Miles 1991).

»Fremdenhass«, so schreibt Welsch, »ist im Grunde projizierter Selbsthass.« (Welsch 1994) Diese hier angedeutete dialektische Projektion vom ›Eigenen‹ auf das ›Fremde‹ ist eine durch Julia Kristeva anhand des Freud'schen Unheimlichen entwickelte und später von Ulrich Bielefeld für die Rassismusforschung fruchtbar gemachte Struktur, die den inneren Kern des Rassismus als ein Resultat der Unerfahrbarkeit des ›Eigenen‹ und der daraus resultierenden Urangst reflektiert (vgl. Kristeva 1990; Bielefeld 1998). Eben weil das ›Fremde‹ ebenso unzugänglich wie das ›Eigene‹ ist, bietet es sich zur Projektion des Verdrängten, der ›eigenen‹ Wünsche, Erinnerungen usw. an, die in ihrer Summe das von exotisierenden, ablehnenden, bis hin zu rassifizierenden Imaginationen reichende Erscheinungsspektrum des Fremden bilden. Die sich so formierende Xenophobie⁴ besteht also aus einer Angst vor dem Unbekannten, die gleichermaßen das Innere wie das Äußere betrifft.

Für transkulturelle Gesellschaften verortet Welsch das Moment der Unzugänglichkeit des ›Eigenen‹ in einer Struktur, die das Individuum grundlegend an einen Bereich der kollektiven Kultur bindet. Er führt aus: »Sobald wir unsere innere Transkulturalität nicht mehr verleugnen, werden wir auch eines anderen [...] Umgangs mit äußerer Transkulturalität fähig« (Welsch 1994). Welschs Argumentation agiert hier in einer relativen, theoretischen Unschärfe, aus der heraus nicht deutlich wird, ob die innere Transkulturalität des Subjekts ebenso wie die der Kultur durch ein notwendiges Konglomerat von historischen Einflüssen entstanden oder durch jüngste Globalisierungstendenzen gebildet ist. Deutlich tritt aber durch das narrative ›Wir‹ das Imago einer quasi ›indigenen Kultur‹ hervor, die nur als der ›Westen‹ zu identifizieren ist und gegenüber dem ›Rest der Welt‹⁵ positioniert wird.⁶ Innerhalb der transkulturellen Logik wird so das Bild des ›alten Europas‹ als einem gewachsenen kulturellen Raum evoziert, das zwar in sich plural strukturiert ist, aber eben doch auf eine ganz andere Weise, als es die externen Kulturen sind. Welschs antirassistische Strategie löst sich hier also nicht vom Begriff der Grenze, sondern bringt die totale Unterscheidung erst aktiv hervor und setzt in einem performativen *othering* das

4 Problematisch an Ansätzen der Xenophobie erscheint stets die vorgenommene Anthropologisierung von Rassismus. Denn wenn Rassismus auf einer jedem Menschen eigenen Urangst basiert, dann wird damit rassistische Praxis als quasi-natürlich und in gewisser Weise kollektiv unumgänglich beschrieben.

5 Die Formulierung von dem ›Westen und dem Rest‹ wird hier in Anlehnung an Stuart Halls Konzeption dieser Opposition verwendet (vgl. Hall 1994).

6 So schreibt Welsch in der Exposition, dass es sich beim Transkulturellen um ein ›westliches‹ Phänomen handele (vgl. Welsch 1994).

Gegenbild des ›Westens‹. Zwar wird im Fortgang der Welsch'schen Argumentation diese Dichotomie durch das Bild der fluiden Grenzen wieder weichgezeichnet, aber nichtsdestotrotz bleibt diese Grenze stabil und zementiert nicht nur Kultur als alleiniges Identitätskonstituens, sondern auch die stets vom ›Westen‹ ausgehende Perspektivierung dieser Differenz. Diese unterschiedlichen Kontinuen von innerer und äußerer Kultur sind demnach nicht nur in ihrer, wenn auch nicht näher bezeichneten Qualität unterschieden, sondern die den ›Westen‹ als Agens begünstigende Distinktionslinie verläuft zugleich nach dem Prinzip aktiv-passiv.

Sowohl die Vorrangstellung der Kultur als Identitätskonstituens als auch die durch den Blick des Westens gebildete Pluralität anderer Kulturen sind zwei Momente, die den Verdacht der Re-Essentialisierung von Kultur durch das Konzept der Transkulturalität auslösen. Lädt zum einen Transkulturalität zu einer Perpetuierung des Kulturellen als genereller Basis von Identität ein und betreibt damit geradezu einen »Kulturenzwang« (Ezli/Kimmich/Werberger 2009), so lässt sich auch der von Welsch vorgestellte Pluralismus des Kulturellen nicht etwa als ein befreiender, sondern vielmehr als ein stereotypisierender Akt interpretieren. So hat Kien Nghi Ha darauf aufmerksam gemacht, dass es sich bei der Darstellung von unterschiedlichen kulturellen Typen⁷ um eine neokapitalistische Verwertungstechnik des vermeintlich Fremden zur Steigerung der eigenen imaginierten Modernität handelt. Das ›Fremde‹ erscheint damit eben nicht unüberschaubar divergent, sondern als ebenso nach sichtbaren Markern kategorisier- und dadurch konsumierbar.

Diese Kritik der multiplen Stereotypisierung von ›fremden‹ Kulturen soll um das Argument ergänzt werden, dass ebenso die »innere Pluralität möglicher Identitäten« (Welsch 1994) der transkulturellen Gesellschaften kein Gegenentwurf zu rassistisch geprägten Ordnungen ist, sondern Rassismus vielmehr immer an der Schnittstelle von innerer Diversität und äußerer Eindeutigkeit operiert. Wie in der folgenden Analyse der vorkritischen Schriften Immanuel Kants gezeigt wird, ist es gerade die innere Diversität, die die absolute Stelle des rassistischen Agens und die rassifizierende Kategorisierung des ›Anderen‹ begründet und stabilisiert. Dabei entwirft Kant eine Anthropologie, die sich streng auf ein Selbstverständnis des Menschen als Kulturwesen qua Vernunft bezieht.

7 Kien Nghi Ha bezieht sich hier auf die Darstellung von Migrant_innen, die sich entlang von Bindestrichidentitäten wie etwa vietnamesisch-deutsch, indisch-deutsch oder türkisch-deutsch entwickeln. Offenbar handelt es sich bei der stereotypen Darstellung von Migrant_innen nicht um eine kulturelle, sondern um eine ethnisierte (vgl. Ha 2005).

II DIVERSITÄT UND RASSISMUS IN DEN SCHRIFTEN IMMANUEL KANTS

Auch wenn die rassentheoretischen Schriften von Immanuel Kant im Vergleich zu seinem Hauptwerk weniger Beachtung in der Forschung finden, sind diese an Einfluss auf die Etablierung der pseudowissenschaftlichen rassistischen Ideologien zur Hochphase des Kolonialismus im 18. Jahrhundert kaum zu unterschätzen. So geht auf Kants Schaffen etwa die Einführung des Begriffs ›Rasse‹⁸ für die bis dato noch verstreuten, biologischen Terminologien der Kategorisierung des Menschen zurück.

In den Grundzügen folgt Kants Rassifizierungsschema der von Carl von Linné in der zehnten Auflage des *Systema Naturae* vorgestellten Einteilung des Menschen in vier ›Hauptrassen‹, wobei die ›weiße‹ und die ›schwarze‹ ›Rasse‹ die diametralen Punkte der hierarchischen Skala bilden. Kant übernimmt diese Konzeption und sieht in der ›weißen‹ ›Rasse‹ »[d]ie Menschheit [...] in ihrer größten Vollkommenheit« (Kant VvRM: AA II: 438) verkörpert. Die ›schwarze‹ Rasse hingegen beschreibt er als »stark, fleischig, gelenk« und »faul, weichlich und tändelnd« (ebd.). Wie diese Charakterisierungen zeigen, bringt Kant in der Dichotomie von ›weiß‹ und ›schwarz‹ den großen abendländischen Dualismus von Natur und Geist beziehungsweise von Körper und Vernunft selbst in Stellung: Während sich die Beschreibungen der übrigen, im mittleren Spektrum verorteten rassifizierten Identitäten durch Nähe und Distanz zu einem der beiden Pole bestimmen lassen, zeigt sich in diesen diametralen Stigmata eine absolute Kongruenz mit den Prinzipien des Körperlichen und der Vernunft. Denn nicht nur wird die Rassifizierung ›schwarz‹ mit dem Attribut »fleischig« direkt auf den Körper bezogen, sondern der »faule und tändelnde« Charakter zeigt zugleich eine Abstinenz der Vernunft an. Körper und Vernunft erscheinen mithin als sich gegenseitig ausschließende Parameter anthropologischer Wesenhaftigkeit. Damit erscheint ›Rasse‹ als ein Begriff, der nicht lediglich bestimmte Eigenschaften zuweist, sondern vielmehr ontisch jenseits eines rein körperlichen Essentialismus radikal gedacht wird.

8 An den Stellen, an denen sich dieser Text deskriptiv an den rassentheoretischen Schriften Kants abarbeitet, wird zugunsten der wissenschaftlichen Genauigkeit die von Kant verwendete Terminologie der ›Rasse‹, in der kantischen Schreibweise ›Race‹, aufgegriffen. Dort, wo der Text jedoch in die Analyse und Dekonstruktion der kantischen Anthropologie einsteigt, wird entweder in den Abkürzungen von ›weiß‹ und ›schwarz‹ gesprochen oder von Rassifizierung (vgl. Terkessidis 2004; Miles 1991) gesprochen, um den performativen Akt in den Fokus zu rücken.

Zeichnen sich die anthropologischen Abhandlungen Kants im Allgemeinen durch einen deskriptiv-kategorisierenden Duktus aus und werden daher losgelöst von dessen Systemphilosophie betrachtet, so zeigt die populär erfolgreichste vorkritische Schrift *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* von 1764 bereits deutliche Anlagen der späteren Kritiken. Durch diese Verbindungslinien lässt sich auch die in dieser frühen Schrift vorgestellte Rassentheorie Kants im Kontext seiner Systemphilosophie lesen. Kants Schrift, die sich an einer Kartographie nicht nur ästhetischer Phänomene, Empfindungen und Sitten, sondern gleichsam auch der Geschlechter, Nationen und Völker versucht, setzt dabei die Dichotomien ›schwarz‹ und ›weiß‹ sowie ›Körper‹ und ›Vernunft‹ zueinander in eine dynamische, sich gegenseitig bedingende Beziehung.

Das Erhabene wird von Kant vordergründig als eine perzeptive und daran anlehnend als attributive Kategorie vorgestellt, die jedoch in ihrer Dynamik eine ontische Wirkmacht entfaltet. Das im eigentlichen Sinne ›Erhabene‹ ist ein innerer Eindruck, der ob seiner Intensität, sich weder sprachlich fassen lässt noch seine Entsprechung in einem realen Gegenstand findet. Diese Wahrnehmung etwa von Phänomenen wie der berstenden Natur, mathematischer Unendlichkeit aber auch literarische Epen von Homer oder Milton bewirken ein Gefühl, das sowohl die Einbildungskraft als auch den Verstand übersteigt. Das Erhabene liegt mithin jenseits aller Konkretion und die mit ihm verbundene Dynamik verweist zurück auf die Vernunft als dem höchsten Erkenntnisvermögen selbst. Die Vernunft als das konstitutive Vermögen des menschlichen Geistes bildet somit Ausgangs- und Zielpunkt der erhabenen Wahrnehmung.

Mit dem Dynamisch-Erhabenen, der zentralen Kategorie des kantischen Sublimen, erweitert sich dessen ästhetischer Gehalt um eine ontische Qualität, denn diese Ausprägung des Erhabenen setzt bei dem Fundamentaldualismus von Vernunft und Natur selbst an. In der distanzhaften Betrachtung von bedrohlichen Naturphänomenen wie etwa eines »rasenden Sturmes« oder »Gebirges, dessen beschneite Gipfel sich über Wolken erheben« (Kant GSE: AA II: 208) entdeckt der Mensch aufgrund seiner physischen Unversehrtheit bei gleichzeitiger sinnlicher Bedrohung, dass sich seine »Selbsterhaltung von ganz anderer Art« (Kant KU: AA V: 261), nämlich durch die Vernunft, begründet. In der Empfindung des Dynamisch-Erhabenen erkennt der Mensch die Vernunft als seine Wesensbestimmung.

In der dem Dynamisch-Erhabenen zugrunde liegenden Bewegung wird die Vernunft nicht nur von der Natur in radikaler Weise abgegrenzt, sondern als Wesensbestimmung des Menschen gegenüber der Natur radikal erhöht. Denn die Selbsterkenntnis des Menschen als Vernunftwesen ist zugleich ein Erkennen der eigenen »Überlegenheit über die Natur selbst« (ebd.). Im wortwörtlichen Sinne

handelt es sich also bei der Dialektik des Dynamisch-Erhabenen um eine Erhebung, wird doch die Vernunft und zugleich das Vernunftwesen ›Mensch‹ in eine absolute Hierarchie gegenüber der Natur überführt. Der Natur kommen dabei in diesem Dualismus zwei Funktionen zu: Zum einen dient sie als eine Qualität, die die hierarchische Stellung der Vernunft erst ermöglicht, zum anderen legitimiert sie diese Stellung. Denn in der Ausweisung als Wesenhaftigkeit ist die Vernunft ebenso etwas von Natur aus Gegebenes. Es zeigt sich: auch wenn sich zwischen Vernunft und Natur ein scharfes asymmetrisches Gefälle befindet, wird die Natur als Garant gegen jede Verhandelbarkeit des anthropozentrischen Weltgefüges argumentativ in Stellung gebracht. Diese Legitimation erscheint umso stärker, als sich mit der Vernunft zugleich ihre absolute hierarchische Stellung als natürlich und damit dem Erkenntnisakt des Erhabenen vorausgehend begreifen muss.

Just diese naturalisierte, absolute Stellung der Vernunft lässt sich ebenfalls als zentraler Nexus des kantischen Rassismus ausmachen. Die in einem ersten Moment universalistische Ontologie des Menschlichen wird in den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* in eine partikularisierende Matrix überführt, denn, so die kantische Logik, »[i]n der menschlichen Natur finden sich niemals rühmliche Eigenschaften, ohne daß zugleich Abartungen derselben durch unendliche Schattierungen bis zur äussersten Unvollkommenheit übergehen sollten.« (Kant GSE: AA II: 213). Kant bildet über die Begriffe des Erhabenen, des Schönen und deren Abstinenz eine weitverschachtelte, mehrstufige Hierarchie der ›Völker und Nationen‹, deren jeweilige Einordnung umso höher ausfällt, je näher sie sich am Prinzip des Erhabenen und damit an der Vernunft befinden.⁹ Trotz dieses weit verzweigten Tableaus lässt sich auch in den

9 Zur Einteilung der europäischen Nationalitäten verbindet Kant Linné folgend den Dualismus des Schönen und Erhabenen mit der Vier-Temperamentelehre. Dabei werden die Begriffe des Prächtig-Erhabenen, des Erhabenen sowie des Schönen zur Charakterisierung der unterschiedlichen Temperamente genutzt. Dabei wird in der Charakterisierung deutlich, dass mit der Nähe zur Vernunft der einzelnen Völker wesenhaft auf deren gesellschaftlichen Entwicklungsstand geschlossen wird. Die Einteilung der Nationalitäten orientiert sich eingangs noch starr am Dualismus: Italiener und Franzosen werden dem Gefühl des Schönen zugeordnet, Deutsche, Engländer und Spanier hingegen seien mit einem Gefühl für das Erhabene ausgerüstet. Engländer hätten verstärkt den Charakter des Schreckhaft-Erhabenen, die Deutschen des Prächtigen und die Spanier seien von abenteuerlicher Natur, was zugleich die negative Radikalisierung des Schreckhaft-Erhabenen darstellt. Für den Franzosen stellt Kant fest, dass gemäß seinem Gefühl für das Schöne, er ›artig, höflich und gefällig‹ sei und

Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen die Dualität von ›weiß‹ und ›schwarz‹ ausmachen, die ebenso wie in den anderen rassetheoretischen Schriften Kants zwei absolute Qualitäten markieren: Während die ›weißen‹ europäischen Nationen als ›erhaben‹ eingestuft werden, kommt den ›schwarzen‹, der kantischen Ordnung nach vor allem die zentralafrikanischen und indigenen kanadischen Völker, der Logik eines Primitivismus folgend, ein ›natürlicher‹ Status zu. Was sich durch die Systematik in den *Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen* jedoch gegenüber den anderen anthropologischen Schriften als neue Qualität andeutet, ist die Stabilität, aber auch die Radikalität dieser Unterscheidung, die sich aus den ontologischen Zuweisungen ergibt.

Denn die absolute Hierarchie der Vernunft gegenüber der Natur, wie sie im Dynamisch-Erhabenen entwickelt wird, lässt sich auf das Verhältnis der als ›weiß‹ und ›schwarz‹ rassifizierten Nationen übertragen. So wie sich die Vernunft erst durch die Natur als Primat des Dualismus konstituieren kann, so ist die Rassifizierung des ›Schwarzen‹ innerhalb der anthropologischen Konzeption für die Begründung und den Erhalt der Vorrangstellung des ›weißen‹ Europas notwendig. Bei der rassistischen Dichotomie von ›weiß‹ und ›schwarz‹ handelt es sich im Kern also nicht um eine gegenläufige, positiv und negativ wertende Bezeichnungspraxis, sondern die rassifizierte Identität wird vielmehr in fundamentaler Weise für die Hervorbringung der Identität des Rassifizierenden sowie dessen rigorosen Herrschaftsanspruch instrumentalisiert. Denn analog zur Natur als legitimierendem Prinzip der Vernunft, knüpft sich an die Rassifizierung des ›Schwarzen‹ die stetige Selbstvergewisserung des eigenen ›erhabenen Volkscharakters‹. Das ›Schwarze‹ wirkt ex negativo als der materialisierte Beweis der Existenz der rein innerlich erfahrbaren ›luziden Vernunft‹ und damit zugleich des ›erhabenen‹ Prinzips des ›weißen‹ Europas. Nur durch die Konstruktion des ›schwarzen‹ Gegenspielers kann sich der ›weiße‹ Primat des Europäischen erschaffen.

Diese Metastruktur des Rassismus korrespondiert mit einigen Momenten, welche die innere Identitätsstruktur des ›Weißen‹ organisieren. Dabei folgt die intrinsische Konstitution des ›Weißen‹ den beiden aus der Vernunft abgeleiteten

sein Charakter somit als sanguinisch zu bezeichnen wäre. Er stelle ferner einen guten Gesellschafter dar, da er sich auf den Witz verstehe. Ohne auf eine gewisse Komik zu verzichten, konstatiert Kant aus der Konnotation des Schönen mit dem weiblichen Geschlecht für den Franzosen schließlich folgendes Fazit: »Der Gegenstand, auf welchen sich die Verdienste und Nationalfähigkeiten dieses Volkes am meisten beziehen, ist das Frauenzimmer.« (Vgl. Kant GSE: AA II)

Prinzipien des Universellen und der Diversität, die zugleich die Selbstimagination des ›Weißen‹ in ihrer Komplexität steigern. Das Prinzip der Universalität leitet sich direkt aus der absoluten Position der Vernunft gegenüber der Natur ab. Folgt die Distinktionslinie zwischen Natur und Vernunft mit dem Dynamisch-Erhabenen nicht mehr nur einer horizontalen, sondern vielmehr einer vertikalen Richtung, generiert die Vernunft mit der Erhebung über die Natur einen potentiell unbegrenzten noumenalen Wirkraum. Kant charakterisiert diese Okkupation der Vernunft als »einen andern nicht-sinnlichen Maßstab, welcher jene Unendlichkeit [der Natur] selbst als Einheit unter sich hat.« (Kant KU: AA V: 261) Die Vernunft als das Prinzip des Geistigen, das sich jenseits aller zeichenhaften Verortung befindet, erhebt sich zugleich als alleinig sinngebendes Prinzip. Als Konsequenz dieser imaginierten Totalität ergibt sich eine Negierung jedweder konkurrierenden oder etwa dialogischen Strukturen, die gegen die Setzung von Sinn durch das Prinzip der Vernunft eine Aushandlung von Bedeutung ins Spiel bringen. Das heißt, nicht nur die Vernunft selbst, sondern auch der durch sie oder in ihrem Namen gebildete Sinn weist sich selbst als absolut aus. Diese nach außen gerichtete Totalität korrespondiert dabei mit einer inneren Organisation der ›weißen‹ Identität des Individuums. Denn der öffentliche Vernunftgebrauch, der nicht nur als demokratisches Prinzip den öffentlichen Raum gestaltet, sondern auch als Garant des tugendhaften Handelns gilt, ist streng an das Individuum und damit an die strukturelle Diversität der *Communitas* gebunden.¹⁰ Die vom Individuum ausgehende Sinnproduktion als Entäußerung der omnipräsenten Vernunft ist somit durch spontan gebildete, variable und plurale Semantiken geprägt.

Das von Kant vorgestellte ›weiße‹ Europa nimmt durch eine Orientierung an den Prinzipien der Vernunft eine absolute Machtposition im Weltgefüge ein, die sich um ein leeres Machtzentrum herum organisiert, selbstlegitimiert und erhält. Dabei bindet die ›Vernunft‹ als identitäres Leitprinzip nicht nur Individuum und Gemeinschaft eng aneinander, sondern verweist auch auf die Strukturierung eines öffentlichen Raumes, die gleichermaßen durch das Individuum wie durch das *Imago* des Universell-Geistigen gebildet wird. In dieser Struktur entspricht die Vernunft dem transzendentalen Signifikat im Sinne Derridas, das als »das Zentrum einer Struktur, [...] die Kohärenz des Systems orientiert und organisiert« und dabei »sowohl innerhalb als auch außerhalb der Struktur liegt«

10 Denn erst durch die Vernunfttätigkeit einzelner soll die Gemeinschaft als Ganzes erfasst werden und durch die ›Aufklärung des Publicums‹ dann auch die Gesellschaft in ihrer Gesamtheit sowie in einen moralisierten Zustand überführt werden. Jedoch ist der Anfang der Moral immer im Individuum verortet. (Vgl. Kant WA: AA VIII)

(Derrida 1976: 424). Der Kern des ›weißen‹ Europas ist also gleichermaßen Euro- wie Logozentrismus; jeder von ihm ausgehende Sinn, insbesondere proklamierte Weltbilder und -deutungen, legitimiert sich in absoluter Weise durch sich selbst und beansprucht Gültigkeit für sich und für andere.

Angesichts der Tatsache, dass Kants Schriften zur Hochphase des Kolonialismus entstanden sind, zeigt sich die mit dieser Ideologie verbundene politische Brisanz. Fußt die Erhöhung des ›Weißen‹ nur auf der Abgrenzung gegenüber dem rassifizierten ›Schwarzen‹, so entlarvt sich dieses eurozentristische Projekt als nicht allein zum Selbstzweck bestehend. Vielmehr muss der stets bestehende und gesuchte Bezug zu den rassifizierten, ›schwarzen‹ Völkern und die damit einhergehende legitimierende Vergewisserung der eigenen Vormachtstellung als eine auf vielen Ebenen agierende gewaltsame Bemächtigung des ›Anderen‹ verstanden werden. Eben weil die rassifizierte Identität als eine Komprimierung des sinnlichen und körperlichen Prinzips konzipiert ist, ist in jeder Form von sinngebender oder handelnder Beziehung das ›weiße‹ Europa alleiniger Agens.

In dieser Identitätskonstruktion des ›Weißen‹ ist es die iterative Transgression zwischen Individuum und Kollektiv, zwischen ›weiß‹ und ›schwarz‹ das zur Nichtverortbarkeit der Macht begründenden Prinzips ›Vernunft‹ führt und dadurch jedwede Konkurrenz oder Relativierung im Vorfeld umgeht. Kultureller Sinn aber wird damit zu einem alleinigen legitimen Gut des sich durch Abgrenzung gegenüber dem ›Schwarzen‹ naturalisierten ›weißen‹ Europas. Eben durch dieses Monopol kann sich ›weiße‹ Kultur und daran gebunden auch soziale, politische und identitäre Sinnggebung inhärent diversitär und semantisch flexibel organisieren.

III TRANSKULTURELLER RASSISMUS – EIN FAZIT

Wenn Etienne Balibar mit dem »Paradox der inneren Einheit« aufzeigt, dass jeder Universalismus immer zugleich auch partikularisierende Wirkung entfaltet, da er ansonsten ohne begriffliche Substanz agiert (Balibar 1998: 176), dann beschreibt er damit eine Theorieentwicklung, welche die Welsch'sche Transkulturalität und Kants Rassentheorie miteinander teilen. Beide Theorien setzen bei Konzeptualisierungen des Menschen an, welche bei Welsch als Kultur- bei Kant als Vernunftwesen gedacht werden. Doch entgegen ihrer universalistischen Anlage finden sich in beiden Ansätzen auch die Antipoden des Menschlichen, die bei Kant in der Rassifizierung des ›Schwarzen‹ als einer Abstinenz der Vernunft und bei Welsch in einem Kulturhegemonismus des Westens zu finden sind. Beide Autoren beschreiben dabei das Bild eines privilegierten Westens, aus

dessen Perspektive heraus die Welt strukturiert, konzeptualisiert und sinnhaft verfügbar gemacht wird. Immer kondensiert sich dabei die Qualität, die den Kern des Menschlichen ausmacht, im Westen und erschafft somit Weltbilder zugunsten des ›Westens‹ und zum Nachteil aller Anderen.

Auch wenn sich in der kantischen Anthropologie diese Distinktionslinien ungleich schärfer abzeichnen als in Welschs Entwurf des Transkulturellen, verliert sich doch auch dieser in einer selektierenden Einteilung der Welt auf Basis des Paradigmas des Menschen als Kulturwesen. Deutlich zeichnet sich dies etwa ab, wenn Welsch die Forderung nach »kulturellem Artenschutz« für Kulturen, die im Prozess der Globalisierung ökonomisch unterlegen sind, in den Raum stellt und fragt: »Ist es nicht grotesk, daß wir uns um aussterbende Tierarten weit mehr kümmern als um aussterbende Menschenarten? Gewiß ist das Überleben solcher Kulturen wünschenswert – nach westlichen Maßstäben.« (Welsch 1994) Das vordergründig als umfassende Vernetzung proklamierte Projekt des Transkulturellen zeigt sich hier vielmehr als ein essentialisierter Kulturrelativismus, der Kulturgrenzen vielmehr setzt und forciert als auflöst.

Dass das Selbstbild der Transkulturalität in einem antirassistischen Narrativ besteht, geht vor allem auf die These über die kulturelle Diversität und das sich dadurch modifizierende Selbstverständnis – freilich des Westens – zurück. In der Konfrontation mit der kantischen Anthropologie erweist sich jedoch gerade diese Diversität und Flexibilität von Sinn als unmittelbar mit der Stabilität der vom ›weißen‹ Europa angeführten Hierarchie verbunden. Bedenkt man die semantische Verwandtschaft von Vernunft und Kultur als auf das Geistige referierende Begriffe sowie die ihnen anhaftende Unausweichlichkeit für die Formulierung von Identität, dann findet sich in diesem Moment eine leistungsstarke Naturalisierung sowohl der Vernunft, der Kultur als auch der in ihnen möglichen Diversität. Eben diese Figur der ›naturalisierten Diversität‹ erscheint als zentrales Element beider Theorien. Auch wenn sie in gegensätzlicher Intention verwendet wird, ist sie genuin auf das Denksystem des Eurozentrismus bezogen.

Rassismus beginnt nämlich dort, wo sich keine Möglichkeit zur Entscheidung über das eigene Selbstverständnis und die eigene Identifizierungspraxis offeriert, dort, wo die Fremdzuschreibung von Identität hegemonial, dominant und gewalttätig erfolgt; wie etwa bei jenen von Welsch erwähnten kulturell »aussterbenden Menschenarten« oder auch bei jenen konservierten Stereotypen der Immigrant_innen, wie sie Kien Nghi Ha in den gleichsam als postmodern und sich schnell verändernd gedachten ökonomischen Märkten analysiert. Handelt es sich augenscheinlich in beiden Fällen eher um ethnische als kulturelle Performative des *othering*, eröffnet sich die Frage nach dem Körper als dem Konstituens der Rassifizierungen in Kants Anthropologie von neuem. Der Schluss liegt nahe,

dass Kultur nur in universeller Form im Darüber-Sprechen – in den Theorien, Konzeptualisierungen und Narrativen über Migration, Globalisierung und Rassismus – besteht, damit aber zugleich die nach wie vor wirksame Virulenz des Körpers in rassistischen Diskursen verdeckt. Den Blick auf den Körper freizu legen und damit zugleich auch die rigorose Wirkweise des Rassismus aufzudecken, muss die Aufgabe zukünftiger Forschung sein.

SIGLEN

VvRM	Von den verschiedenen Racen der Menschen
GSE	Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen
KU	Kritik der Urteilskraft
WA	Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?

LITERATUR

- Balibar, Etienne (1998): »Rassismus: auch noch ein Universalismus«, in: Ulrich Bielefeld (Hg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt?*, Hamburg: Hamburger Edition, S. 175-188.
- Bielefeld, Ulrich (1998): »Das Konzept des Fremden und die Wirklichkeit des Imaginären«, in: Ders. (Hg.), *Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der alten Welt?*, Hamburg: Hamburger Edition, S. 97-128.
- Derrida, Jacques (1976): »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: Ders., *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Ezli, Özkan/Kimmich, Dorothee/Werberger, Annette (Hg.) (2009): *Wider den Kulturenzwang. Migration, Kulturalisierung und Weltliteratur*, Bielefeld: transcript.
- Ha, Kien Nghi (2005): *Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus*, Bielefeld: transcript.
- Hall, Stuart (1994): *Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht*, in: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität*, Hamburg: Argument Verlag, S.137-179.
- Kant, Immanuel (1900ff): *Gesammelte Schriften*. Bd. 1-22, hg.v. der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin: Akademie-Ausgabe.
- Miles, Robert (1991): *Rassismus. Einführung in die Theorie und Geschichte eines Begriffs*, Hamburg: Argument.

- Terkessidis, Mark (2004): Die Banalität des Rassismus. Migranten zweiter Generation entwickeln eine neue Perspektive, Bielefeld: transcript.
- Weltkonferenz gegen Rassismus, Rassendiskriminierung, Fremdenfeindlichkeit und damit zusammenhängende Intoleranz (2001): Erklärung. August /September 2001 Durban (Südafrika), <http://www.un.org/Depts/german/conf/ac189-12.pdf> vom 12.03.2015.
- Welsch, Wolfgang (1994): »Transkulturalität – Die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. Ein Diskurs mit Johann Gottfried Herder«, in: VIA REGIA – Blätter für internationale kulturelle Kommunikation, hg.v. Europäischen Kultur- und Informationszentrum in Thüringen, Heft 20/ 1994, http://www.via-regia-kulturstrasse.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkult.pdf vom 15.02.2016.
- Welsch, Wolfgang (2011): Immer nur der Mensch? Entwürfe zu einer anderen Anthropologie, München: Oldenbourg Akademieverlag.

Rassismus in gegenwärtiger (populär-)wissenschaftlicher Theorie

Samuel Huntingtons rassistischer Kampf der Kulturen

CAROLIN MEHNERT

I DER KAMPF DER KULTUREN – AKTUELLER DENN JE?

Samuel P. Huntingtons *Kampf der Kulturen – Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert* ist ein umstrittener Bestseller, der im Kontext der gegenwärtigen ›Flüchtlingskrise‹, Integrationspolitik oder ›Migrationsdebatte‹ neue Aufmerksamkeit gewinnt. Huntington formuliert anknüpfend an das Ende des Kalten Krieges die These, dass die »Rivalität der Supermächte [...] abgelöst [wird] vom Konflikt der Kulturen« (Huntington 2002: 24). Gerade die Politik und deren Interpretation durch die Medien greifen das Paradigma des unumgänglichen Kulturkonflikts gerne und in Variation auf. Die kosmopolitische, globalisierte, transkulturell vernetzte Welt droht offenbar an einem Aufeinanderprallen vor allem ›des Westens‹ und ›des Islam‹ zu scheitern. Bestätigung findet das Huntington'sche Paradigma scheinbar in Anschlägen und Drohungen durch Terrororganisationen wie zum Beispiel des Islamischen Staat – oder im nicht westlich zentrierten Blick der Boko Haram. Der Präsenz einer solchen Sichtweise kann sich heutzutage kaum entzogen werden, weshalb es entscheidend ist, die genauen Mechanismen der Konstruktion des ›Kampfes der Kulturen‹ zu betrachten. Denn was parallel zu einem immer flexibleren und vermeintlich von ›trans‹ geprägtem globalem Austausch zu erleben ist, ist eine Verhärtung der Fronten und Grenzen und ein sich nahezu rhizomatisch verbreitender Rassismus, welcher vermeintlich ohne eine offensichtliche, biologistische Konstruktion von

›Rasse‹ auskommt. Huntington konstruiert Kultur¹ und seine Kulturkreise als in evidenter Weise alles umfassende Formen: »In der Welt nach dem Kalten Krieg zählen Flaggen und andere Symbole kultureller Identität wie Kreuze, Halbmonde und sogar Kopfbedeckungen; denn Kultur zählt, und kulturelle Identität hat für die meisten Menschen höchste Bedeutung.« (Huntington 2002: 18) Dabei instrumentalisiert er rassistische Mechanismen und Ideologien und beschwört auf diese Weise Konflikte räumlicher, gesellschaftlicher und ideeller Natur herauf.

Den ›Kampf der Kulturen‹ ein weiteres Mal genauer zu betrachten lohnt also der Mühe, wird doch auf diese Weise der Blick auf Thematiken gelenkt, die gegenwärtig in der Diskussion sind. Dabei ist insbesondere an Momente der Verbindung von (Neo-)Nationalismus und einem »Rassismus ohne ›Rassen«², an Fragen der Identitätskonstruktion sowie an die Huntington'schen Haupt-Konfliktparteien Westen und Islam zu denken. Fragen der räumlich-geographischen Verortung des Subjekts sind gerade in ›Migrationsdebatten‹ entscheidend und spielen ebenso in rassistischen Konstruktionen des ›Anderen‹ eine existentielle Rolle; auch – und das ist ausschlaggebend – für die gegenwärtige politische und gesellschaftliche Situation über den Rahmen der Hauptlinien, die Huntington aufzeichnet, hinaus. Terroristische Attentate des beispielsweise bereits erwähnten Islamischen Staat und dessen Medienpräsenz lassen in diesem Sinne die Frage nach einem adäquaten Bild beziehungsweise einer adäquaten Repräsentation des Islam generell sowie der Selbstdefinition des Westens immer wieder aufkommen. Zu leicht werden politische, gesellschaftliche wie auch gewaltvolle Geschehnisse zu wenig beachtet oder medial ›unter den Tisch gekehrt‹, sind sie nicht auf augenscheinliche Weise mit ›dem Westen‹ verknüpft.

-
- 1 Der Begriff der Kultur ist kaum bis gar nicht definierbar, Seddig beispielsweise spricht von 257 verschiedenen Definitionen (vgl. Seddig 2009: 11). Der vorliegende Text richtet seinen Blick deshalb auf das Verständnis Huntingtons von Kultur. Generell wäre darüber hinaus allerdings zu fragen, ob ›Kultur‹ als Bezugsgröße auch in Wortzusammensetzungen und Konzepten wie der Trans_Kulturalität gerade bei Diskursen der Identität, Zugehörigkeit etc. überhaupt noch adäquat zu gebrauchen ist oder ob dieser vielleicht zu fluide in sich und ideologisch (bei Huntington auch rassistisch) aufgeladen ist, um als verlässliche Bezugsgröße fungieren zu können.
 - 2 Auch Neo-Rassismus oder differentialistischer Rassismus; »[I]deologisch gehört der gegenwärtige Rassismus [...] in den Zusammenhang eines ›Rassismus ohne Rassen‹ [...]: eines Rassismus, dessen vorherrschendes Thema nicht mehr die biologische Vererbung, sondern die Unaufhebbarkeit der kulturellen Differenzen ist.« (Balibar/Wallerstein 1990: 28; siehe auch Hall 2000: 7-16)

Ideologische und globale Phänomene wie Rassismus müssen in einer vermeintlich ebenso globalisierten Welt auch entsprechend betrachtet werden. Das wissenschaftliche Interesse kann sich nicht mit einem eurozentrischen oder allein auf den ›Westen‹ fokussierten Blick und tendenziösen wissenschaftlichen Analysen zufriedengeben.

II IM ZEICHEN DER KULTUR: NATIONALISMUS UND RASSISMUS OHNE ›RASSEN‹

Die Konstruktionsbedingungen der Huntington'schen Kulturkreise sind bereits umfassend kritisiert worden, angefangen beispielsweise bei dem extrem vereinheitlichenden wie exklusiven Charakter (vgl. zum Beispiel Langenohl 2006: 182; Reinprecht 2000: 40) bis hin zu einem Mangel an Vergleichbarkeit, wenn zum Beispiel ein Staatenzusammenschluss, der Westen, einer Religionsgemeinschaft, dem Islam, als gleichwertiger Kreis gegenübergestellt wird (vgl. zum Beispiel Abid al Gebriiri 1999: 73; Seddig 2009: 34-35). Mit Etienne Balibar lässt sich diese künstliche Errichtung vermeintlich kultureller und eindeutig abgrenzbarer Konglomerate als die Produktion eines impliziten (Supra-)Nationalismus verstehen.

Laut Balibar ist der Nationalismus eine entscheidende Voraussetzung für Rassismus, darüber hinaus besteht zwischen beiden eine wechselseitige Determination (vgl. Balibar/Wallerstein 1990: 49, 69). Keine Nation besitze aus sich heraus eine ethnische Basis, so Balibar. Diese werde erst mithilfe juristischer und politischer Eingriffe des Staates hergestellt, indem dieser eine rassisch-kulturelle Identität der ›echten Staatsbürger‹ produziere, die unsichtbar bleibe, sich jedoch von der quasi halluzinatorischen Sichtbarkeit der ›falschen Staatsangehörigen‹ ableite (vgl. ebd.: 62). Diese ›echte‹ Staatszugehörigkeit wird in utopischer Weise also konstruiert: »[D]a die rassisch-nationale Reinheit nicht zu finden und sie nicht zuverlässig aus den Ursprüngen des Volkes abzuleiten ist, geht man daran, sie nach dem Ideal eines (über)nationalen Übermenschen zu produzieren.« (Ebd.: 77, Herv.i.O.) Jede, durch das Wirken von Institutionen reproduzierte Gemeinschaft sei demzufolge imaginär und könne »fiktive Ethnizität« (ebd.: 118) genannt werden. Über rassistische Ausschließung wird in diesem Falle Zugehörigkeit, desgleichen im räumlichen Sinne und zwar in dem einer eindeutigen Nationalidentität, konstruiert. Rainer Guldin spricht zudem ergänzend davon, dass durch »die Schaffung einer nationalen Sprache, die Erfindung einer Ursprungslegende und die Errichtung einer nationalen Erinnerungskultur [...] die Erstellung eines homogenisierten Feldes der nationalen Zeit

möglich [wird]. Diesem zeitlichen Feld entspricht dabei immer auch ein räumliches.« (Guldin 2014: 12) Der hier aufgezeigte, wesentlich mit dem Nationalismus verknüpfte Rassismus entwerfe, so erneut Balibar, darüber hinaus eine transnationale Ideologie. Diese sei wiedererkennbar in einem supranationalen Rassismus, beispielsweise in der Vorstellung von der Verteidigung des Westens (vgl. Balibar/Wallerstein 1990: 66).

In den letzten Jahrzehnten wissenschaftlich populär gewordene Ideen der Trans_Kulturalität, wie Wolfgang Welsch sie exemplarisch und aus einer an sich positiven Intention heraus (vgl. Welsch 1992: 16) entwirft, scheinen auf den ersten Blick einen Gegenentwurf zu solch starren, abgeschotteten Nationalitätsphantasien zu bilden. Doch es zeigen sich deutliche Schattenseiten und Mängel. Welsch behauptet zum Beispiel, dass »[h]eute [...] für die Kultur tendenziell alle anderen Kulturen zu Binnengehalten oder Trabanten [werden]. [...] Durch solche Immanentisierungen und Trabantisierungen wird die Separiertheit und Besondere der Kulturen aufgehoben. Es gibt nichts schlechthin Fremdes mehr.« (Ebd.: 11) Die Vernetzung, die innerhalb dieser eben zitierten Aussagen postuliert wird, ermöglicht es erst ideologisch stupide Muster des Rassismus und der Diskriminierung zu globalisieren, da dieser Idee die Vorstellung abgeschlossener und abgegrenzter Kulturen³ trotz des ›trans‹ nach wie vor inhärent ist.

Mit dieser Problematik im Hinterkopf wird noch deutlicher, warum die räumlich fixierte Produktion einer Nationalidentität prekäre Züge annimmt. Erneut mit Balibar gedacht gibt es bei der Erzeugung einer Ethnizität – als basale Unterlage von kultureller Identität – zwei konkurrierende Wege: Die Sprache und die, um in Balibars Vokabular zu bleiben, ›Rasse‹⁴. Die Sprachgemeinschaft

3 Welsch zeigt (unbeabsichtigt), wie kritisch der Begriff der Kultur (wie oben bereits kurz erwähnt) zu sehen ist, und wie grenzwertig hier die wissenschaftliche Argumentation verläuft, wenn er die abgeschlossene und ausschließende basale Idee von Kultur trotz allem ›trans‹ nicht überwinden kann und sozusagen schlicht weiter essentialisiert: »Meine Behauptung ist ja generell nicht, daß die Kulturen alten Stils schlechthin verschwinden, sondern nur, daß ihre Relevanz beträchtlich abnimmt, daß sie zu Subkulturen werden und daß die neuen Leitkulturen anderswo zu finden sind und transkulturelle Konturen aufweisen.« (Welsch 1992: 12)

4 Der vorliegende Text arbeitet bewusst, trotz eventueller Kritik, mit den Begriffen ›Rasse‹ und Rassismus, da das Unbehagen des Wortes ›Rasse‹ angesichts dessen naturalisierender Implikatur zugleich auch die rigorose Wirkweise rassistischer Ideologien und Denksysteme (bewusst) ausstellt. Die Setzung des Begriffs ›Rasse‹ als vermeintliche biologische Kategorie soll den biologistischen Konstruktionscharakter widerspiegeln, da gerade dieser Aspekt entscheidend für die hier dargelegten Thesen und

sei dabei die konkreteste Vorstellung, da sie die Individuen mit einem Ursprung verknüpfe, der jederzeit aktualisierbar sei. Die Muttersprache verkörpere innerhalb dieses Verknüpfungsvorgangs das Ideal eines gemeinsamen Ursprungs. An dieser Stelle wird deutlich eine räumliche Konnotation aufgerufen und zwar über eine eben ›ursprüngliche‹ und somit an einen Nationalboden, ein Territorium geknüpfte Verortung des sprechenden Subjekts. Die Vorstellung des Territoriums als Container-Raum wird »zum unverzichtbaren Charakteristikum des Staates« (Schroer 2015: 190) und erschafft eine nahezu materialisierte Grenze. Die sprachliche Gemeinschaft bewirkt laut Balibar darüber hinaus die unmittelbare Naturalisierung des Erworbenen. Zusätzlich bedürfe es aber einer weiteren Besonderheit, eines Prinzips der Abschließung und Ausgrenzung. Dieses Prinzip stelle die ›rassische‹ Gemeinschaft dar. Sie ethnisiere die sozialen Unterschiede, in denen sich unversöhnliche Antagonismen dadurch manifestieren, dass sie diese in das wahre und das falsche Nationale aufteile. Der symbolische Kern dieser Idee der ›Rasse‹ sei die Genealogie (vgl. Balibar/Wallerstein 1990: 119-123).

Der Rassismus konstruiert laut Balibar demzufolge in seiner Verbindung mit dem Nationalstaat ein Paradoxon, eine regressive Vorstellung eben dieses Nationalstaates, in welchem die Menschen von Natur aus ›zu Hause‹ seien, weil sie unter sich seien. An diesem Punkt wird erneut ein räumlicher Gesichtspunkt deutlich, um eine rassistisch konstruierte Gemeinschaft eindeutig zu platzieren. Ideen von Heimat und ›zu Hause‹ suggerieren eine Vorstellung von ›Verwurzelung‹⁵ und einem basalen Bedürfnis der eigenen Identität nach einem heimatlichen Boden. »Land und Leute werden [...] simplifizierend ineinander gespiegelt.« (Guldin 2014: 22) Gleichzeitig, so Balibar weiter, werde dieser Nationalstaat unbewohnbar, denn er versuche eine gegen die ›äußeren‹ Feinde vereinte Gemeinschaft dadurch zu produzieren, dass er unablässig entdecke, dass sich der ›Feind‹ im Inneren befinde. Dieser ›innere Feind‹ werde vor allem in Form der Immigration gesehen, wobei ihm Zeichen zugeschrieben würden, die nur das wahnhafte Produkt der vom Nationalstaat selbst erzeugten Spaltung seien (vgl. Balibar/Wallerstein 1990: 259).

analysierten Argumentationen ist. Es wird kein Sinn darin gesehen, durch Benennungen Verharmlosungen zu implizieren, die das, was rassistisch ist, nicht als rassistisch benennen. Gerade die Umschreibung ermöglicht es, verharmlosende Thesen aufzustellen und rassistische Strukturen bestehen zu lassen.

5 Siehe zur Thematik der Metapher der Wurzel in diesem Band: Marcus Termeer: ›Fremde Wurzeln‹. *Metaphorische Fixierungen statt trans_kultureller Dynamisierungen*, S. 201-216.

Damit lässt sich auf den Produktionsmechanismus, der hinter den Huntington'schen Kulturkreisen steht, blicken: Dieser folgt der Logik des Nationalstaates, manifestiert sich jedoch auf einer übergreifenden, supra-nationalen Ebene, was sich durch die nach innen vereinheitlichende Unterfütterung der Kulturkreise in Form einer geschlossenen, klar und eindeutig greifbaren kulturellen Identität bestätigt. Im Sinne des eben aufgezeigten Nationalismusverständnisses Balibars ist dieser Auffassung ein Rassismus bereits auf evidente Weise inhärent.

Von Kulturkreisen als rassistisch konstruierte Nationalismusäquivalente zu sprechen rechtfertigt sich mit Blick auf Huntingtons Verständnis dessen, was eine Krise der kulturellen Identität zu bewältigen hilft: »Was bei einer Identitätskrise für die Menschen zählt, sind Blut und Überzeugung, Glaube und Familie.« (Huntington 2002: 194) Um eine Nation nach innen wie nach außen abzugrenzen, bedarf es, im Sinne Balibars einer fiktiven Ethnizität. Diese konstruiert sich genau durch die von Huntington genannten Aspekte: Sprache, verstanden als eine, einen gemeinsamen Ursprung generierende Muttersprache (beispielsweise im Sinne einer utopischen Idealkommunikation innerhalb der von Huntington hier essentialisierten Familie), die wiederum das Erworbene naturalisiert (durch das wie im obigen Zitat von Huntington erwähnte Blut), sowie eine »rassische« Gemeinschaft herstellt. Huntington nennt diese nomenklatorisch scheinbar unverfänglicher eine »kulturelle« Gemeinschaft, konstruiert sie jedoch, wie sich im Folgenden zeigen wird, über »rassische« Merkmale.

Kultur wird zum Signifikat des hier vorzufindenden Rassismus und wird mit etwas wie einem Erbe, einer Abstammung verbunden. Huntington spricht von einem Kulturkreis als einer erweiterten Familie⁶ (vgl. ebd.: 248) und löst die private Genealogie zugunsten eines national-rassischen Kollektivs auf. Die Kulturkreise können ab diesem Punkt endgültig als supra-nationale Gebilde verstanden werden – über die offensichtlichen Staatenkonglomerate wie »der Westen« hinaus –, denn so Huntington: »Länder neigen dazu, Anschluß an Länder mit ähnlicher Kultur zu suchen und Abstand zu Ländern zu halten, mit denen sie kulturell nichts gemeinsam haben.« (Ebd.: 246) Deutlich wird, dass historisch gesehen zufällige räumlich-geographische Grenzen wie Nationalstaatsgrenzen mit denen der rassistisch konstruierten Gemeinschaft verschmelzen. Die vereindeutlichende räumliche Verortungswut verschränkt sich an diesen feinen Punkten mit einem Rassismus.

6 Hier zeigt sich ergänzend auch deutlich, wie sehr die biologistische Argumentation in vermeintlich sozialisationsbedingte Momente in der Huntington'schen Argumentation eingeschrieben ist.

Huntingtons Argumentation nimmt im Zuge dieser Zuschreibungen und Platzierungen folglich eine Kulturalisierung vor, denn Kultur wird in diesem Konstruktionsverfahren – vor allem dem der fiktiven Ethnizität – als »eine Art Fortsatz der Natur, also [als] ein substantielles, unveränderbares Merkmal« (Balibar 1993: 66) verstanden, wie es auch zentral für die Idee der ›Rasse‹ ist. Die Macht, die dieser Funktionalisierung innewohnt wird noch einmal hervorgehoben mit Stuart Hall, der den naturalisierenden Effekt des Rassismus als einen beschreibt, der soziale und kulturelle Differenzen in rassistische Denk-, Sprech- und Handlungsweisen umfunktioniert, diese dabei biologistisch begründet und als starre endgültige Tatsachen erscheinen lässt (vgl. Hall 2004: 204). Genauer: Die Wirkung der rassistischen Ideologie auf das Alltagsbewusstsein, zeige sich als ausgesprochen prägend, da diese in ›Rassemerkmalen‹ wie Hautfarbe, ethnischer Herkunft, geographischer Position, usw. eine natürliche oder universelle Basis in der Natur selbst entdecke (andere Ideologien müssten dies erst aufbauen). Der Rassismus könne dabei andere ideologische Diskurse für sich nutzbar machen, da er als Ideologie außerhalb der Geschichte eine Veränderung des gesamten ideologischen Feldes einer Gesellschaft hervorrufe. Rassismen enthistorisierten also, indem sie spezifische Strukturen in die zeitlose Sprache der Natur übersetzten (vgl. Hall 1994a: 132-136) und zeigen so ein weiteres Mal, wie zum Exempel der bereits besprochene Nationalismus über das Zeitliche hinaus rassistisch konstruiert ist.

Ergänzend zu dieser Struktur sowie zur auch von Hall angesprochenen geographischen Positionierung lässt sich die supra-nationale Konstitution der Kulturkreise als eine ›Geographisierung‹ lesen, die räumliche Gemeinschaftsaspekte ebenso wie kulturelle und religiöse naturalisiert und damit quasi-genetisch verankert. Diese Mechanismen werden in der Huntington'schen Argumentation, wie sich auch im Folgenden noch deutlich zeigen wird, vor allem in Bezug auf den Islam höchst prekär, wird dieser doch als einheitlicher Kulturkreis und in sich scheinbar homogen aufgefasst (vgl. Huntington 2002: bspw. 337, 420). Jedoch Kultur räumlich abgegrenzt und allgemein sowie Religion als zeitloses Naturphänomen aufzufassen, spiegelt letztendlich schlichtweg einen Rassismus wieder.

III KULTURELLE IDENTITÄT UND DAS ›FEINDBILD ISLAM‹

Der westliche sowie der islamische Kulturkreis werden implizit wie explizit qua der eben beschriebenen Mechanismen erschaffen, über nationalistische Identitätsvorstellungen und die Naturalisierung und räumliche Fixierung von Kultur

und Religion. Hall fasst den Westen sowohl als geographische Tatsache wie auch als Idee, also als historisch konstruierten Gesellschaftstyp (vgl. Hall 1994c: 138), auf, was einen fluiden Moment beinhaltet, der bei der Statik des Huntington'schen Konzepts gänzlich ausgeklammert bleibt. Huntington gesteht in Bezug auf den Westen zwar Kritik ein, trotz der schwindenden Macht ist der Westen für ihn jedoch nach wie vor die alleinige dominierende Größe, denn das »durchgängige Charakteristikum der Welt der Kulturkreise ist [...] das Verhältnis zwischen der Macht und der Kultur des Westens und der Macht und der Kultur anderer Kreise.« (Ebd.: 291) Erneute harte Fronten werden geschaffen, »der Westen« und »der Rest« werden zu nichts anderem als einem Ideal und einem rassistisch motivierten Spiegelbild.

Der absolute Gegenpol zum Huntington'schen Einheits-Westen ist »der Islam«. Beim islamischen Fundamentalismus⁷ gebe es, so Huntington, als allgemein gültig aufzufassende Tendenzen, denn ihre Anhänger seien überwiegend Träger und Ergebnis des Modernisierungsprozesses. Es seien mobile und modern orientierte jüngere Menschen, die sich aus drei Gruppen rekrutierten: Aus den Studierenden und Intellektuellen, aus der Masse der aktiven Mitglieder der urbanisierten Mittelschicht sowie aus den jüngsten Migrant_innen⁸ in den Städten (vgl. ebd.: 173-174). Doch beim Islam steht hinter einem neuen Erstarren der Religion für Huntington noch mehr beziehungsweise etwas anderes als nur die Modernisierung: »Die Islamische Resurgenz ist eine Reaktion gegen Verwestlichung, nicht gegen Modernisierung.« (Ebd.: 180) Ebenso an dieser Stelle wird eine dichotome Sichtweise eröffnet. Der Islam blüht eigentlich nicht wie alle anderen Religionen aufgrund der Modernisierung auf, sondern scheinbar ausschließlich aufgrund seines oppositionellen Standpunktes gegenüber dem Westen. Deutlich zu sehen ist, wie hier bewusst ein negativer Gegenspieler konstruiert wird. Der Islam kann aus Huntingtons Perspektive als nichts anderes

7 Die schockierend einseitige und generalisierende Sichtweise zeigt sich darüber hinaus beispielsweise in der Tatsache, dass Huntington bewusst keine Differenzierung zwischen »dem Islam« als generelle Religion und fundamentalistischen Ausprägungen des Islamismus vornimmt: »The underlying problem for the West is not Islamic fundamentalism. It is Islam.« (Huntington 1996: 217)

8 Huntington gebraucht selbstverständlich ausschließlich eine binäre und heteronormative Personenbezeichnung wie zum Beispiel »der Migrant/die Migranten«. Da der Text diese Ausdrucksweise jedoch als mangelhaft erachtet, wird im Folgenden eine gegenwärtig adäquate Schreibweise verwendet, auch wenn dies Huntington an der einen oder anderen Stelle eine Reflektiertheit unterlegt, die nicht vorhanden war.

als feindlich, als ›das Andere‹ per se gesehen werden und zeigt sich ferner in dieser generalisierenden Tendenz als rassistisch stigmatisiert.

Die Bedeutungen des Islam können jedoch bei der Reduktion durch Huntington auf uniformierte religiöse Glaubensrichtlinien keineswegs hinreichend nachvollzogen werden. Gesellschaftliche, soziale, politische sowie biographische und andere entscheidende Faktoren werden konsequent in seiner Darstellung ausgeblendet (vgl. Attia 2007: 6). Und auch Edward Said kritisiert dahingehend: »Huntington [...] hängt der irreführenden Idee an, daß jeder Muslim genau wisse, was der Islam sei und deshalb den Westen angreife [...].« (Said 1998: 35)

Ein weiterer Aspekt, der einen herausragenden Stellenwert in der Bedrohung des Westens einnimmt, sind für Huntington Migrant_innen. Dass Migration als solche ideologisch neutral sowie ubiquitär ist, wird von Huntington in keinem Moment zugestanden (vgl. Gräbe 2009: 214). Migrant_innen, so der Autor, würden hohe Fruchtbarkeitsraten aufweisen und daher am meisten zum künftigen Bevölkerungswachstum in westlichen Gesellschaften beitragen. Aufgrund kultureller Konflikte entwickelten infolgedessen die Westler_innen Phobien, aus Angst, die Migrant_innen nähmen ihnen Land, Arbeitsplätze, das Sozialsystem und ihre Lebensweise weg. Thematisiert als Ursache der Angst werden dabei andere Götter, andere Sprachen und (selbstverständlich) andere Kulturen (vgl. Huntington 2002: 319). Ohne Bezug zu einem nationalen beziehungsweise supra-nationalen Territorium, funktioniert auch dieser Gedankengang nicht. Diese künstlich erzeugten Räume mit eindeutigen und unveränderbaren Grenzen, welche die angeblich doch so klar umzeichnete Basis des alltäglichen Lebens und der Identität bilden, sind unter anderem die Grundlage der sich hier entwickelnden rassistischen Argumentationsstruktur.

Immer wieder geht es dabei zentral um die Bewahrung einer scheinbar zwingend notwendigen, einheitlichen sowie eindeutigen kulturellen Identität, die ihren Ursprung in dem Konstrukt hat, welches sich bereits als künstlich sowie über Rassismen erschaffenes, räumliches Konglomerat herausgestellt hat. Die Idee einer hybriden Identität im Sinne einer trans_national und globalisiert verstandenen Welt stellt im Huntington'schen Szenario weder eine zu wählende Alternative noch überhaupt eine grundsätzliche Option dar. Eine mit Hall positiv bewertete, kulturell hybride Identität, die ebenso eine Frage des Werdens wie des Seins ist und ein Bestehen von Differenz der Kontinuität anerkennt (vgl. Hall 1994b: 29-31), kann für Huntington auch im Fall von Migration nicht entstehen. Die einzig mögliche ist eine starre, durch rassistische Mechanismen der Abgrenzung geprägte und kulturelle Identität, die unter keinerlei Umständen und Veränderungen aufgebrochen oder hybrid erweitert werden, geschweige denn in einem dynamischen Austausch mit der Differenz leben kann.

Die eben dargestellte, exklusive kulturelle Identität sowie Huntingtons vereinheitlichendes Verständnis des Islam, dienen ganz bewusst der Konstruktion eines Feindbilds muslimischer Migrant_innen und damit des Islam selbst. Muslim_innen verfolgen dabei vermeintlich vehement und nahezu monoton ausschließlich eine Intention: Sie treten konfliktär dem Westen gegenüber. Approximativ metaphorisch auf eine rassistische Idee des Blutes hin deutbar wäre in diesem Sinne auch folgender Satz: »Die Grenzen des Islam sind [...] blutig, und das Innere ist es ebenfalls.« (Huntington 2002: 420) Geschichte und damit desgleichen Vererbung sind außerordentlich bedeutsam in Huntingtons Argumentation, denn die »[m]uslimische Kriegslust und Gewaltbereitschaft« (ebd.: 422) spiegeln für ihn eine Tatsache wider: »Es ist ein historisches Konflikterbe vorhanden, das von allen beschworen und instrumentalisiert werden kann, die dazu Veranlassung sehen.« (Ebd.: 422) Offensichtlich sind es in erster Linie die Muslim_innen, die dieses Konflikterbe ausleben in Form einer »Veränderung des demographischen Gleichgewichts« (ebd.: 423). Der_ie Muslim_in an sich wird zum essentiellen und existentiellen Problem – in erster Linie immer für ›den Westen‹ –, denn neben Militarismus, Unverträglichkeit und physischer Nähe zu nichtmuslimischen Gruppen beziehungsweise Kulturen, ist der zentrale Konfliktpunkt die vererbte Gewaltbereitschaft der Muslim_innen selbst: »Die Bevölkerungsexplosion in muslimischen Gesellschaften und das riesige Reservoir an oft beschäftigungslosen Männern zwischen 15 und 30 sind eine natürliche Quelle der Instabilität und der Gewalt innerhalb des Islam wie gegen Nichtmuslime.« (Ebd.: 433)

Feindbilder dienen, so auch in der Huntington'schen Argumentation dazu, das Selbstgefühl zu heben sowie zur Konstruktion und Instrumentalisierung eines Zerrbilds ›des Anderen‹, das dabei für das Böse steht, wohingegen das Gute immer durch ›das Eigene‹ verkörpert wird. Beide Entgegnungen reduzieren und werden rigoros gegeneinander gestellt, womit sie die Basis für Ausgrenzung, auch räumliche, und Schuldzuweisungen bieten (vgl. Benz 2012: 209). Im selben Moment wird das Feindbild dazu herangezogen, den »Identitätsprozess zu fördern und damit das Land bzw. die Zivilisation [den Kulturkreis] zu einen« (Seddig 2009: 54). Huntington instrumentalisiert dem folgend mit seinem Feindbild des Islam ein weitgreifendes Zerrbild desselben.

Dieses wiederum wird immer wieder bestätigt, indem die Kulturen sowie die Religionen ›des Westens‹ und ›des Islam‹ als natürliche Komponenten verstanden werden, denn die Ursachen für das Konfliktmuster zwischen den beiden entspringen angeblich »der Natur dieser beiden Religionen [Christentum und Islam, C.M.] und der auf ihnen basierenden Kulturen« (Huntington 2002: 337). Huntington schafft unüberwindbare und nicht kommunizierbare Unterschiede,

die in der Natur der Westler_innen beziehungsweise der Muslim_innen verortet werden. Das Übermaß an Vereinheitlichung ist erschlagend. Zugleich zeigt sich eindeutig das rassistische Potential dieser Huntington'schen Argumentationsmomente, wird mit Albert Memmis Definition des Rassismus in drei Schritten auf diese geblickt. Als erstes wird ein Unterschied festgestellt, in Huntingtons Argumentation sind dies die unvereinbaren Kulturen wie die völlig unterschiedlichen Religionen. Als zweiter Schritt wird der Unterschied bewertet, was im vorliegenden Fall bedeutet, dass dem Islam gewalttätige Absichten, eine demographische Kriegsführung und die Bedrohung des Westens unterstellt werden. Zum Rassisten wird jedoch laut Memmi erst derjenige, der diese Unterschiede auch gegen den anderen einsetzt und Huntington setzt sie ein, indem er ein Feindbild konstruiert qua der als natürlichen verstandenen Anlagen von Kultur und Religion und diese als Zielscheibe verwendet (vgl. Memmi 1992: 164-178).

Diese Zielscheibe wiederum wird benötigt, um den Gestus der Verteidigung des Westens aufrecht zu erhalten. Denn in seinem Denken muss sich eben dieser gegen eine ›Überfremdung‹⁹ wehren, eine kriegerische Auseinandersetzung ist nicht vermeidbar, der Islam ist aufgrund seiner mangelhaften – da zu überwindenden – als mit suggeriert an dieser Stelle anzunehmen wären gar Gegenüberstellungen von zivilisiert versus unzivilisiert – Kultur und Religion weniger bedeutsam als der Westen, der dem Schwinden seiner Macht entgegenzuwirken hat. In Kombination mit der zuvor bereits dargelegten Naturalisierung, die im Sinne einer durch den Rassismus erfolgenden Übersetzung in eine überzeitliche Sprache der Natur mit Hall gesprochen enthistorisierend wirkt, wird auch ein mögliches Ende des Konflikts nicht zugelassen – und aufgrund der extremen und vollständigen Gegensätzlichkeit auch kein friedlicher Kompromiss.

Die negativ bewerteten Unterschiede zwischen Islam und Westen werden auf diese Weise für die Vergangenheit, die Gegenwart sowie die Zukunft festgeschrieben. Der gleiche Mechanismus greift, keineswegs weniger rassistisch, bei der räumlichen wie ideellen Fixierung ›des Westens‹ und ›des Islam‹ als Kulturkreise und verdeutlicht noch einmal deren rassistische Produktionsbedingungen. Das Feindbild wird konkret an die supra-nationalen räumlichen Gebilde angeschlossen und damit räumlich wie ideologisch fixiert und entzeitlicht.

Huntingtons Auffassung von Kultur als basaler Kategorie der fragwürdigen Kulturkreise sowie von Identität hat sich eindeutig als nicht haltbare, vereinheitlichend rassistische Denk- und Sichtweise herausgestellt – wie kann diese

9 Zur allgemeinen Konstruktion dieses Mythos einer Überfremdung durch den Islam siehe zum Beispiel Doug Saunders' *Mythos Überfremdung. Eine Abrechnung* (Saunders 2012).

dennoch zu einem der entschiedensten Unterschiede zwischen zwei Konglomeraten werden, deren Existenz als einheitliche und klar abgrenzbare Kulturkreise sich ebenfalls als fehlerhaft herausgestellt hat? Memmi kann diese Frage beantworten: »Sofern es einen Unterschied gibt, wird er interpretiert, gibt es ihn jedoch nicht, so wird er erfunden. [...] Die Ausführung der Beweisführung [innerhalb der rassistischen Handlungsweise, C.M.] läßt keinen Zweifel daran, daß es dabei stets darum geht, den Angreifer [sprich den rassistisch Handelnden, C.M.] zu rechtfertigen.« (Memmi 1992: 56-57) Es werden Stereotype entworfen, die weder schlüssig noch maßvoll sein müssen, »der Andere« wird zugunsten der eigenen Bedürfnisse und ideologischen Ansichten, es ließe sich fast sagen Phantasien, umgestaltet. Es geht in diesem ideologischen Erklärungsversuch der Weltgesellschaft und deren Probleme wie Ziele, die der *Kampf der Kulturen* benennt, um ein Profilieren einer schwindenden Macht des Westens, um den Beweis dessen nach wie vor vorhandener Vorherrschaft, wofür Mythifizierungen sowie Stereotypisierungsprozesse zur Konstruktion rassistisch gebildeter Unterschiede gnadenlos vereinnahmt werden. Huntington sagt und läßt damit keine Zweifel an seiner auf einen unausweichlichen Antagonismus ausgelegten rassistischen Denkweise mehr offen, dass der »Konflikt zwischen dem Islam und dem Westen [...] in grundlegenden Fragen der Macht und der Kulturen zu suchen« (Huntington 2002: 339) ist.

IV TRANS_KULTUR: EIN KULTURALISMUS?

Ohne Zweifel lässt sich am Ende dieser Analyse des *Kampf der Kulturen* feststellen, dass die Argumentation und die These des Kulturkampfparadigmas rassistisch motiviert sind. Auch wenn Huntingtons Ansichten aus den 1990er Jahren stammen, werden in diesen desgleichen heute noch politisch wie gesellschaftlich aktuelle Themen behandelt. Gerade die Möglichkeit oder Unmöglichkeit von Trans_Kulturalität wie Trans_Identität sowie die Diskussion um Migration und »den Islam« sind gegenwärtig höchst brisant und in der Weltpolitik präsenter und wahlentscheidender denn je. Aktuelle rassistische Diskurse, die sich in öffentlichen Debatten als »Islamophobie« kaschieren, sind so salonfähig wie selten zuvor und die Thesen Huntingtons tragen vehement dazu bei diese in ihrer parolenartigen Stereotypie und abwertenden, selektiven Haltung zu bestärken und zu legitimieren (vgl. Hafes 2013: 8, 126).

Es ist entscheidend zu sehen, dass sich ein kulturalistisches Denken in der Gesellschaft verankert hat, da es, das zeigt die Aktualität der Huntington'schen Argumentationslinien, nach wie vor gesellschaftlich überzeugende Momente

bereithält. Gerade eine Frage der räumlichen Notwendigkeit der Verortung lässt sich damit als legitim ausweisen, denn die Unvereinbarkeit der Kulturkreise, die zum Teil über nationalstaatliche, räumliche Grenzen zusammengefasst sind, zeigt, dass eine an die Idee eines vererbaren Ursprungs gebundene geographische Verortung des Subjekts, konträr zu einem positiven Verständnis von Migration, eine Art imaginierten Selbstschutz darstellt. Das einzelne Subjekt wird räumlich und nahezu überzeitlich – zu denken wäre zum Beispiel an die Absurdität einer ›vererbaren Migration‹, an Migrant_innen ›zweiter, dritter etc. Generation‹ – mit einem Heimatraum verschmolzen, welchem es nicht entfliehen kann, da über kulturelle wie religiöse Aspekte auch geographische quasi-genetisch verankert werden. Zu schnell wird häufig von einem einheitlichen, qua und seit Geburt kohärent entsendendem wie gewachsenem identitärem Wesenskern ausgegangen, der nur allzu häufig, in der politischen wie gesellschaftlichen wie auch wissenschaftlichen Diskussion, an kulturelle, utopische und ideologisch geprägte Vorstellungen untrennbar geknüpft wird. Kultur, auch in der Wortzusammenschließung einer Trans_Kultur, ist nur ein Aspekt unter vielen und sollte keineswegs die ausschlaggebende, deterministisch verstandene basale Kategorie sein, um menschliche Existenz sowie das Zusammenleben zu verstehen und zu beschreiben.

Die heutige globalisierte ›Weltgesellschaft‹ muss sich darüber bewusst werden, dass im Denken eines potentiellen Kampfes zwischen Kulturen eine neue Form des Rassismus seinen Ausdruck findet. ›Migrationsdebatten‹ dürfen nicht mit Argumenten einer naturalisierten Kultur, Religion und Geographie geführt werden, sondern sollten und müssen sich öffnen und von diesen Konstrukten befreien. Die Ideen von Trans_Identitäten, Trans_Kultur und einer trans_nationalen Weltgesellschaft scheitern dramatisch an gerade diesen ideologischen rassistisch aufgeladenen Vorstellungen von beispielsweise Ursprüngen, Nationalitäten, Religionen oder Heimatkulturen. Absolut zentral ist, das lässt sich abschließend sagen, dass trotz der Diagnose des Kulturalismus, der Biologismus noch keineswegs gänzlich aus dem Argumentationsrahmen verschwunden ist, sondern in Form von Naturalisierungen von Kultur, Religion, Geographie etc. nach wie vor evident mit in das Denken und Handeln einbezogen wird.

LITERATUR

- Abid al Gabirir, Muhammad (1999): »Clash of Civilization«: The Relation of the Future?, in: Gema Martín Muños (Hg.), Islam, Modernism and the West. Cultural and Political Relations at the End of the Millennium, London: Tauris, S. 65-80.
- Attia, Iman (2007): »Kulturrassismus und Gesellschaftskritik«, in: Ders. (Hg.), Orient- und Islambilder. Interdisziplinäre Beiträge zu Orientalismus und antimuslimischem Rassismus, Münster: Unrast.
- Benz, Wolfgang (2012): »Vorurteile gegen Muslime – Feindbild Islam«, in: Anton Pelinka (Hg.), Vorurteile. Ursprünge, Formen, Bedeutung, Berlin/Boston: De Gruyter, S. 205-220.
- Balibar, Etienne/Wallerstein, Immanuel (1990): Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten, Hamburg/Berlin: Argument.
- Balibar, Etienne (1993): Die Grenzen der Demokratie, Hamburg: Argument.
- Gräbe, Uwe (2009): »Clash of Civilizations« oder Koexistenz? Palästinensische Christen zwischen Hoffnung, Anpassung und Emigration«, in: Fernando Enns (Hg.), Ökumenische Rundschau, Beiheft 84, Profilierte Ökumene: Bleibend Wichtiges und jetzt Dringliches, Festschrift für Dietrich Ritschl, S. 208-225.
- Guldin, Rainer (2014): Politische Landschaften. Zum Verhältnis von Raum und nationaler Identität, Bielefeld: transcript.
- Hafez, Kai (2013): Freiheit, Gleichheit und Intoleranz. Der Islam in der liberalen Gesellschaft Deutschlands und Europas, Bielefeld: transcript.
- Hall, Stuart (2004): »Die Frage des Multikulturalismus«, in: Ders., Ideologie, Identität, Repräsentation, Ausgewählte Schriften 4, hg.v. Juha Koivisto und Andreas Merken, Hamburg: Argument, S. 188-227.
- Hall, Stuart (2000): »Rassismus als ideologischer Diskurs«, in: Nora Räthzel (Hg.), Theorien über Rassismus, Hamburg: Argument, S. 7-16.
- Hall, Stuart (1994a): »Rasse«, Artikulation und Gesellschaften mit struktureller Dominante«, in: Ders., Rassismus und kulturelle Identität, Ausgewählte Schriften 2, hg.v. Ulrich Mehlem et al., Hamburg: Argument, S. 89-136.
- Hall, Stuart (1994b): »Kulturelle Identität und Diaspora«, in: Ders., Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, übers. und hg.v. Ulrich Mehlem et al., Hamburg: Argument, S. 26-42.
- Hall, Stuart (1994c): »Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht«, in: Ders., Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2, übers. und hg.v. Ulrich Mehlem et al., Hamburg: Argument, S.137-179.

- Hunter, Shireen T. (1998): *The Future of Islam and the West. Clash of Civilizations or Peaceful Coexistence?*, Westport/Connecticut: Praeger.
- Huntington, Samuel P. (2002): *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München: Goldmann.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations. And the Remaking of the World Order*, New York: Simon & Schuster.
- Langenohl, Andreas (2006): »Öffentlichkeit und politisch-kulturelle Differenz in Europa: Jenseits von Kulturalismus und Anti-Kulturalismus«, in: Kathrin Ruhl (Hg.), *Demokratisches Regieren und politische Kultur: post-staatlich, post-parlamentarisch, post-patriarchal?*, Berlin: Lit, S. 177-196.
- Ragioneri, Rodolfo (1998): »Der Widerstreit der Kulturen und die internationale Ordnung«, in: Renate Schmidt (Hg.), *Naher Osten. Politik und Gesellschaft. Beiträge zur Debatte*, Berlin: Berliner Debatte Wissenschaftsverlag.
- Reinprecht, Christoph (2000): »Die Sichtweise erzeugt das Objekt. Zu Huntingtons Methode«, in: Monika Mokre (Hg.), *Imaginierte Kulturen – reale Kämpfe. Annotationen zu Huntingtons »Kampf der Kulturen«*, Baden-Baden: Nomos, S. 31-45.
- Said, Edward W. (1998): »Eine Frage der Definition. Edward W. Said über Huntingtons ›Clash of Civilizations‹, Neokolonialismus und die Kultur des Westens«, in: *Blätter des Informationszentrums Dritte Welt*, August 1998, 231, S. 35-37.
- Saunders, Doug (2012): *Mythos Überfremdung. Eine Abrechnung*, München: Blessing.
- Schroer, Markus (2015): *Räume, Orte, Grenzen. Auf dem Weg zu einer Soziologie des Raumes*, Frankfurt a.M: Suhrkamp.
- Seddig, Christina (2009): *Die Welt im Chaos oder als Einheit? Huntingtons umstrittene Zivilisationstheorie im Lichte der Weltordnungsdebatte*, Berlin: Trafo.
- Welsch, Wolfgang (1992): »Transkulturalität. Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen«, in: Peter Moser (Hg.), *Information Philosophie 2*, Lörrach: Jaumann, S. 5-20.

»Guilty of Being White«

Die (Un-)Möglichkeit antirassistischer ›weißer‹
Subjektpositionen im amerikanischen Hardcore Punk
der 1980er Jahre

ROBERT A. WINKLER

»We're so hung up on this notion that we have some obligation to help the struggling black man, you know. Cut him some slack until he can overcome these historical injustices. It's crap. I mean, Christ, Lincoln freed the slaves, like, what? 130 years ago. How long does it take to get your act together?«

(DEREK VINYARD, AMERICAN HISTORY X)

»We are Africans, and we happen to be in America. We are not Americans. We are a people who formerly were Africans who were kidnaped and brought to America. Our forefathers weren't the Pilgrims. We didn't land on Plymouth Rock; the rock was landed on us.«

(MALCOLM X, THE BALLOT OR THE BULLET)

Bei einer Demonstration gegen den nationalen Parteitag der Demokratischen Partei in San Francisco im Jahre 1984 trat auch die etablierte Hardcore Punk Band *Dead Kennedys* auf – in den weißen Roben des Ku Klux Klans. Die Demonstration verfolgte den Zweck, offene Kritik am politischen System der USA zu üben. Das Konzert versank im Chaos und resultierte in der Verhaftung von 84 Teilnehmenden, nachdem die Bandmitglieder ihre weißen Roben gelüftet hatten und darunter Masken des amtierenden Präsidenten Ronald Reagan zum

Vorschein kamen (vgl. Lynskey 2010: 415). Die *Dead Kennedys* stellten Reagan und seine Politik durch diesen Auftritt in die Genealogie der berüchtigten rassistischen Terrororganisation und markierten sich dadurch selbst implizit als ›farbenblinde‹ Rebellen. Der subversive Auftritt der *Dead Kennedys* stellt implizit die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit ›weißer¹ Subjektpositionen in der amerikanischen Gesellschaft.

Die amerikanische Hardcore Punk Szene wird bis heute als eine antirassistische Rebellion gegen das Wiedererstarken konservativer Wertvorstellungen wahrgenommen. Hardcore Punk entwickelte sich in den USA aus der Stilrichtung des Punkrock und hatte seinen Höhepunkt in den 1980er Jahren. Dabei wurde sowohl der lyrische Inhalt als auch die musikalische Form des ursprünglichen Genres radikalisiert und die subkulturelle Identität maßgeblich über körperbetonte und expressive Bühnenauftritte konstituiert.² Die Hardcore Punk Szene inszenierte sich vornehmlich als prekäre und stigmatisierte Gesellschaftsschicht, um von dieser Position aus eine vermeintlich antirassistische Grundhaltung zu propagieren. Die Tatsache, dass diese Szene jedoch fast ausschließlich aus weißen, männlichen und der Mittelschicht zugehörigen Jugendlichen bestand, wirft Fragen hinsichtlich der etablierten, politisch eindeutigen Verortung als subversiver Bewegung auf. In seinen Arbeiten spürt der Kulturwissenschaftler Konstantin Butz dieser Frage nach und analysiert, ob die Hardcore Punk Szene der 1980er Jahre tatsächlich eine kritische und glaubwürdige Gegenposition zum konservativen Mainstream entwirft. Stellt diese Szene nicht vielmehr nur eine andere soziale Praktik dar, durch welche sich ein Teil der männlichen weißen Mittelschicht ermächtigt? Zu diesem Zweck untersucht Butz, wie die Hardcore Punks selbst mit ihrer Statusposition umgehen und inwiefern

-
- 1 Im Folgenden wird der Marker ›weiß‹ bei Beschreibungen diskursiver Positionen in Anführungszeichen gesetzt; beim Verweis auf sogenannte weiße Privilegien, auf weißes Überlegenheitsdenken und auf als weiß markierte demographische Gesellschaftssegmente fallen die Anführungszeichen weg, da sich diese diskursiven Phänomene besonders in Form von Besitz, Gewalt oder Körpern materialisieren.
 - 2 Blushs bereits in zweiter Auflage erschienene, mit einer Fülle an Interviews und Collagen aufwartende Szenegeschichte des frühen Hardcore Punk ist noch immer das Standardwerk, obwohl es freilich eine kritische Distanz zum Untersuchungsgegenstand vermissen lässt (vgl. Blush 2010). Wenn im Folgenden von ›der‹ Hardcore Punk Szene die Rede ist, wird sich auf die frühe amerikanische Szene bezogen, die ihre kurze Blütezeit in den Jahren 1980 bis 1986 hatte (vgl. ebd.: 9).

sie ihre privilegierte soziale Herkunft im Prozess der subkulturellen Identitätsstiftung überhaupt reflektieren (vgl. Butz 2008: 131f; Butz 2012: 76-97).³

Die Konzeptualisierung von Transkulturalität, die der deutsche Philosoph Wolfgang Welsch vorschlägt, zielt darauf ab, homogene Identitäten aufzulösen um heterogene und antirassistische Subjektpositionen zu entwerfen. Vor dem Hintergrund allumfassender Globalisierungstendenzen und Migrationsbewegungen fasst Welsch kulturelle Identität wiederum als heterogen, fluide und prozesshaft auf, weil »moderne Gesellschaften *in sich* so hochgradig differenziert [sind], dass Homogenität für sie weder mehr grundlegend noch wünschenswert ist« (Welsch 2011: 297, Herv.i.O.). Die Dichotomie von Eigen- und Fremdkultur wird somit zugunsten einer hybriden und inhärent toleranten Vorstellung von kulturellen Subjektpositionen aufgehoben. Die Kritik an Transkulturalität dreht sich wiederum um das Faktum gesellschaftlicher Privilegien, welche nicht adäquat mitreflektiert zu sein scheinen und spiegelt somit die oben bereits ange-deutete Herangehensweise von Butz an privilegierte Statuspositionen im Hardcore Punk:

»Ist das Konzept der Transkulturalität und damit einer transkulturellen Pädagogik nicht ein elitäres (bildungsbürgerlich-kosmopolitisches) neues Herrschaftsinstrument[:] [sic!] gut gemeint, aber die Realität der sozialen Ungleichheiten negierend? Werden in diesem Konzept gesellschaftliche Konflikte und Probleme, wird »strukturelle Gewalt« (als soziale Ungleichheit und Ungerechtigkeit) ausgeklammert, werden [...] soziale Minderheiten nach dem Maßstab der Transkulturalität *exkludiert?*« (Griese 2006: 22, Herv.i.O.)

Es stellt sich also die Frage, ob nicht sowohl die amerikanische Hardcore Punk Szene der 1980er Jahre als auch das Konzept der Transkulturalität trotz dem hehren Fokus auf Herstellung umfassender Diversität letztendlich an den eigenen Widersprüchen scheitern. Im Folgenden wird die amerikanische Hardcore Punk Bewegung auf die Reflexion eigener Privilegien im vermeintlich auf Antirassismus abzielenden Identitätsbildungsprozess untersucht. Die dabei zu Tage tretenden Fallstricke können dementsprechend als *case study* für das Problem

3 Butz setzt sich vornehmlich mit dem Phänomen des amerikanischen Skate Punk auseinander und konstatiert, dass auch hier dominante Herrschaftsdiskurse- und Verhältnisse oftmals reproduziert würden. Für ihn stellt das, dieser Subkultur inhärente, Moment der »Bewegung« (zum Rhythmus der Musik und auf der mobilen Plattform des Skateboards) jedoch ein gewisses Widerstandspotential gegen ebenjene Machtstrukturen dar (vgl. Butz 2012: 260-271).

universeller Privilegien gelesen werden, welches in aktuellen europäischen Debatten um Transkulturalität nicht in ausreichendem Maße zur Sprache kommt.

Zunächst wird der soziokulturelle Kontext der Zeit nach der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung (*post-civil rights era*) kurz skizziert. Besonderer Fokus liegt hierbei auf dem Konzept einer ›farbenblinden‹ (*color-blind*) Gesellschaft, da die Hardcore Punk Szene sich implizit mit diesem auseinandersetzt. Anschließend werden die Hauptthesen von Robyn Wiegmans Essay *Whiteness Studies and the Paradox of Particularity* dargelegt. *Whiteness studies* sind ein interdisziplinäres akademisches Feld, das ›Weiß-Sein‹ als soziale Konstruktion und als an einen bestimmten sozialen Status gebundene Ideologie dekonstruiert. Seinen VerfechterInnen liegt besonders daran, die symbolische und faktische Geltungsmacht von weißen Privilegien offenzulegen. Wiegman argumentiert, dass auch diese akademische Disziplin letztendlich nur auf dem Boden weißer universalistischer Privilegien operieren kann, obwohl sie sich dezidiert als anti-rassistisches Projekt versteht. In einem letzten Schritt werden exemplarisch drei Liedtexte der Hardcore Punk Szene der 1980er Jahre unter Einbeziehung von Wiegmans theoretischem Ansatz nach der (Un-)Möglichkeit anti-rassistischer Subjektpositionen befragt.

I ›WEIß‹ SUBJEKTPositionEN NACH DER BÜRGERRECHTSBEWEGUNG

Im Zuge der afroamerikanischen Bürgerrechtsbewegung, sowie der zahlreichen weiteren Erhebungen vormals benachteiligter sozialer Gruppierungen wie etwa der Frauen- oder Schwulenbewegung, wird die daran anschließende *post-civil rights era* in der amerikanischen Historiographie vornehmlich als Ära konservativer Konsolidierung diskutiert: In der öffentlichen Person und Präsidentschaft Ronald Reagans symbolischen Ausdruck findend, versuchten konservative politische Kräfte zu traditionellen Wert- und Moralvorstellungen zurückzukehren. Damit einher ging die implizite Agenda, die – nur scheinbar bedrängte – ökonomische und gesellschaftliche Vormachtstellung der weißen Bevölkerungsschicht wiederherzustellen beziehungsweise weiter auszubauen. Die Historikerin Jacquelyn Dowd Hall macht darauf aufmerksam, dass gemäß dieser Weltanschauung die amerikanische Gesellschaft nun zwar einerseits als ›post-rassistisch‹ (*post-racial*) konzipiert wird, tatsächlich jedoch ein ›farbenblinder‹ Konservatismus vorherrscht, welcher auf spektakuläre Weise ahistorisch und blind gegenüber sozialen Machtverhältnissen ist (vgl. Dowd Hall 2005: 1237f).

Das Konzept einer ›farbenblinden‹ amerikanischen Gesellschaft schien in und mit der Wahl Barack Obamas zum Präsidenten 2008 seine volle Realisierung erreicht zu haben. Spätestens seit der 2013 einsetzenden medialen Aufmerksamkeit aufgrund der anhaltenden Polizeibrutalität gegen afroamerikanische Körper⁴ und durch rassistische Massaker wie Dylann Roof's *Charleston church shooting* (2015) wird die schöne Illusion einer ›post-rassistischen‹ amerikanischen Gesellschaft jedoch zu Grabe getragen.⁵ Das Konzept einer ›farbenblinden‹ Gesellschaft gründet sich auf der irreführenden Annahme, *race* spiele keine zentrale Rolle im gesellschaftlichen und individuellen Leben der USA mehr und allen Bürgern stünden die gleichen Voraussetzungen zur Verfügung. Schlicht negiert wird dabei die Tatsache, dass weiße AmerikanerInnen ihre Leben und fluiden Identitätswürfe noch immer vor dem Hintergrund immenser struktureller Vorteile zu entwerfen im Stande sind.⁶

Der gemäß Dowd Hall der Vorstellung einer ›farbenblinden‹ amerikanischen Gesellschaft innewohnende, ahistorische Konservatismus spiegelt sich auch in den Angriffen auf *affirmative action*. Diese gesellschaftspolitischen Maßnahmen zielen mithilfe von Quoten darauf ab, der systeminhärenten, historisch gewachsenen Benachteiligung von Minderheiten entgegenzuwirken. Bereits in den 1970er Jahren regte sich im konservativen Spektrum der amerikanischen Mehrheitsgesellschaft unter dem Stichwort des ›umgedrehten Rassismus‹ (*reverse*

4 Nach dem gewaltsamen Tod des afroamerikanischen Teenagers Trayvon Martin und dem 2013 erfolgten Freispruch des Täters George Zimmerman etablierte sich die nationale Protestbewegung *Black Lives Matter*. Diesbezüglich beschreibt der afroamerikanische Intellektuelle Ta-Nehisi Coates in einem, seinem Sohn zugeeigneten Langessay eindringlich und in historischer Perspektive die Erfahrung, was es in den heutigen USA bedeutet einen latent immer schon bedrohten schwarzen Körper zu besitzen (vgl. Coates 2015).

5 Die unmittelbar nach dem *Charleston church shooting* einsetzenden Diskussionen um den Verbleib der Flagge der Konföderierten Staaten von Amerika an öffentlichen Gebäuden einiger Südstaatenparlamente können als erste Ansätze einer tatsächlichen Auseinandersetzung mit dem anhaltenden Erbe des institutionalisierten Rassismus gewertet werden.

6 Für eine philosophische Untersuchung des systemischen Charakters weißer Privilegien siehe Mills 1997; in ihrem kanonisch gewordenen Essay beschreibt Cheryl Harris detailliert wie die europäische Vorstellung von Besitz (sowohl von Land aber auch von Menschen als Eigentum) im Zuge der gewaltsamen Besiedlung des nordamerikanischen Kontinents in soziale und rechtliche Festschreibungen weißen Überlegenheitsdenkens übergehen (vgl. Harris 1993).

racism) Widerstand gegen diese Maßnahmen. Der Soziologe Eduardo Bonilla-Silva interpretiert diese Abwehrhaltung als ›farbenblinden Rassismus‹ (*color-blind racism*), der sich durch alle Bereiche der amerikanischen Lebenswirklichkeit zieht, von der weißen Mehrheitsgesellschaft aber weitgehend verleugnet wird. Im Besonderen legt Bonilla-Silva die der Ablehnung von *affirmative action* zugrundeliegenden Denkmuster frei und ordnet diese gemäß vier wiederkehrenden Narrativen. Erstens: Leugnen des Einflusses vergangener rassistischer Machtverhältnisse auf gegenwärtige; zweitens: Abstreiten persönlicher Verantwortung für die rassistische Geschichte; drittens: Betonen des relativen gesellschaftlichen Scheiterns der afroamerikanischen Bevölkerungsgruppe im Vergleich zu anderen Minderheiten sowie viertens: Herausstellen persönlicher Benachteiligung aufgrund von *affirmative action* (vgl. Bonilla-Silva 2006: 97f).⁷

In diesem explosiven soziokulturellen Klima bilden sich die sogenannten *whiteness studies* heraus.⁸ Nach den eruptiven politischen und kulturellen Verwerfungen der 1960er und 1970er Jahre wurden ethnische Partikularstudiengänge wie etwa die *Chicano Studies*, die *African American Studies* oder die *Women's Studies* an zahlreichen amerikanischen Universitäten institutionalisiert. Seit den 1990er Jahren haben sich auch die *whiteness studies* akademisch etablieren können obwohl – oder gerade weil – sich die Zielsetzung seiner VertreterInnen absolut konträr zum Lehrauftrag der ethnischen Partikularstudiengänge verhält. Letztere zielen darauf ab, partikulären ethnischen Kollektiven nach Jahrhunderten der Unterdrückung vonseiten der dominanten Gesellschaft durch Erforschung der jeweiligen Geschichte und Kultur eine größere politische Geltung zu verschaffen; *whiteness studies* hingegen verkehren die analytische Perspektive auf das ›weiße‹ Zentrum, um den historischen Wurzeln und anhaltenden Mechanismen weißer Hegemonie nachspüren und diese letztendlich außer Kraft setzen zu können. Während konservative Kritiker dieses ambitionierte Unterfangen als »weißen Selbsthass« (vgl. Kay 2006) diffamieren, gibt es auch aus Teilen des traditionell eher linken akademischen Lagers vehemente Kritik an den *whiteness studies*.

7 Auch Brown et al. legen die Wirkungsmechanismen des ›farbenblinden Rassismus‹ detailliert dar (vgl. Brown et al. 2003).

8 Für einen kurzen aber prägnanten Überblick über Gegenstandsbereich, Fragestellungen und Kontroversen der *whiteness studies* siehe Garner 2007; Delgado und Stefancic versammeln essentielle Texte von so gut wie allen einschlägigen AutorInnen des Feldes und bieten so einen umfassenden Einblick in dessen vielfältige Wirkungsfelder (vgl. Delgado/Stefancic 1997).

II DAS DILEMMA DER *WHITENESS STUDIES*

In ihrem 1999 publizierten Essay *Whiteness Studies and the Paradox of Particularity*⁹ zeigt Robyn Wiegman den ›blinden Fleck‹ der sich dezidiert als antirassistisches Projekt verstehenden *whiteness studies* auf. Ebenso wie die diskursive Position eines ›farbenblinden‹ Konservatismus operiere auch diese akademische Disziplin auf der impliziten Grundlage weißer Privilegien. Um dieses Phänomen zu erklären bezieht sich Wiegman auf den Soziologen Howard Winant, der ›weiße‹ Identitätsbildungsprozesse in der *post-civil rights era* generell durch eine grundlegende Subjektsplaltung charakterisiert sieht. Diese Spaltung im ›weißen‹ Subjekt münde in einen unauflösbaren Widerspruch: Einerseits werde weißes Überlegenheitsdenken und damit verbundene Praktiken weißer Hegemonie, vor allem die rassische Segregation, welche die Gesellschaft der USA bis in die 1960er Jahre strukturierte, entschieden abgelehnt; zum anderen werde jedoch die seit Beginn der Präsidentschaft Ronald Reagans fortschreitende Wiederherstellung weißer Privilegien im Sozialen und Politischen und daraus resultierende individuelle Vorteile ebenso entschieden gelehnet (vgl. Wiegman 1999: 119ff).¹⁰ Um diese Spaltung zu integrieren, bediene sich das ›weiße‹ Subjekt Mechanismen ›weißer‹ Selbststigmatisierung, wodurch es sich selbst zum Opfer der sozialen Erhebungen der vormals diskriminierten Minderheiten stilisiert. Die oben beschriebenen Begründungsmuster für die Ablehnung von *affirmative action* sind ein klassisches Beispiel hierfür. Vor diesem Hintergrund werden nun zwei dominante Denkschulen der *whiteness studies* in der Kritik Wiegmans vorgestellt.¹¹

9 Robyn Wiegman ist eine einflussreiche Kulturtheoretikerin und beschäftigt sich insbesondere mit den Machtwirkungen der Kategorien *race*, *gender* und *sexuality* in der amerikanischen Geschichte und Kultur. Den anhaltenden Einfluss ihres Essays *Whiteness Studies and the Paradox of Particularity*, der auch eine konzise Analyse von ›Weiß-Sein‹ im Film *Forrest Gump* formuliert, belegt die Tatsache, dass er bis dato in drei verschiedenen Essaysammlungen wiederabgedruckt worden ist.

10 Für eine Darstellung der sozialen, politischen und gesellschaftlichen Wiederherstellung weißer Privilegien vor dem Hintergrund von Aufstieg und Fall afroamerikanischer Emanzipation nach dem Zweiten Weltkrieg siehe Marable 2007.

11 Das dritte, von Wiegman als einflussreich für antirassistische Diskurse innerhalb der *whiteness studies* identifizierte, Projekt ist *Race Traitor* (›Rasse-Verräter‹) (vgl. Wiegman 1999: 139-143). Dieses aktivistische Journal zielt darauf ab, ›Weiß-Sein‹ als Marker von Privilegien durch subversive Aktionen gegen die herrschenden Machtstrukturen sozusagen von innen heraus abzuschaffen. Meines Erachtens nach erfasst

Als gemeinsame Folie für alle in diesem Kontext artikulierten antirassistischen Projekte identifiziert Wiegman David Roedigers kanonische Studie *The Wages of Whiteness*, welche die Herausbildung der weißen Arbeiterklasse in den USA des 19. Jahrhunderts analysiert (vgl. ebd.: 135-138). Der irische Immigrant habe demnach sein ›Weiß-Sein‹ als eine Art von kompensatorischer Entlohnung herausgebildet, um sich von den AfroamerikanerInnen und anderen ›nicht-weißen‹ Minoritäten abzugrenzen; im Kontext industrieller Ausbeutung sei dies gefördert worden, um klassenbasierte Solidarisierungen über die Rassenschranken hinweg zu unterbinden. ›Weiß-Sein‹ wird dementsprechend dezidiert als soziale Konstruktion verstanden, welche des Handlungsvermögens eines Subjekts bedarf. Roediger folgert nun, dass diese Identifikationskategorie immer kontextabhängig ist und nicht nur auf dem äußeren Merkmal weißer Hautfarbe gründet. Letztendlich könne man sich deshalb auch trotz weißer Haut als ›nicht-weiß‹ politisch identifizieren, um den rasseübergreifenden Klassenkampf auszufechten. Auf dieser Grundlage hat sich eine Richtung innerhalb der *whiteness studies* herausgebildet, die den marxistischen Klassenkampf als antirassistisches Projekt reartikuliert.

Wiegman konstatiert hier jedoch einen Widerspruch (vgl. ebd.: 138f): Die bewusste Selbstproduktion des antirassistischen Subjekts kann folglich nur von der privilegierten Position eines universellen ›Weiß-Seins‹ erfolgen. Dem ›weißen‹ Subjekt sei es möglich seine politische Identifikation unabhängig von seiner weißen Hautfarbe – und unter scheinbarer Ablegung seiner damit verbundenen Privilegien – zu wechseln, während beispielsweise bei AfroamerikanerInnen politische Identifikation und afroamerikanische Identität immer als untrennbar und statisch vorausgesetzt seien. Letztlich bleibe Roediger so der universalistischen ›weißen‹ Logik verhaftet, nach der beliebig austauschbare politische Identifikationen als für alle frei zugänglich imaginiert werden, wobei reale Machtverhältnisse und damit verbundene Exklusions- und *othering*-Prozesse ausgeblendet sind.

In der *white trash*-Denkschule innerhalb der *whiteness studies* wird die ökonomisch benachteiligte, weiße Unterschicht der USA nicht als ausschließlich klassenbasierte Gruppierung wahrgenommen, sondern als essentiell über den Marker *race* konstituiert gedacht (vgl. ebd.: 143f). Weiße Privilegien würden für diese innerhalb des dominanten Markers stigmatisierte Minderheit nicht gelten,

Wiegman die dominierenden Diskurse in und um *whiteness studies* gemäß dem zeitgenössischen Stand der Forschung. Für eine aktuelle Auseinandersetzung mit dem problematischen Nexus von Antirassismus und mit Privilegien behafteter ›weißer Identität siehe Yancy 2015.

da sie wie andere (ethnische) Minoritäten vergleichbaren Diskriminierungen ausgesetzt sei.¹² Im Gegensatz zu Roedigers Auffassung wird die Trennung des äußeren Merkmals weißer Hautfarbe von der politischen Identifikation mit dieser nicht als Akt (klassen-)bewusster Rebellion vom Subjekt selbst produziert. Ganz im Gegenteil wird diese Trennung von den herrschenden weißen Machtverhältnissen in die ›minderwertigen‹ weißen Körper eingeschrieben.

Dieser theoretische Schritt hat laut Wiegman vielfältige Konsequenzen (vgl. ebd.: 144-147): Rassismus werde von institutionalisierten Diskriminierungspraktiken, die sich auf einen festgelegten ›rassischen‹ Status beziehen, abgetrennt; stattdessen werde ökonomisch schwachen Weißen der strukturell vergleichbare Status einer, aufgrund von postulierten ›rassischen‹ Unterschieden unterdrückten, Minderheit zugeschrieben. Letztendlich werde so ein antirassistisches ›weißes‹ Projekt erst auf dem Boden eines diskriminierten und beschädigten ›Weiß-Seins‹ möglich. Wiegman macht darauf aufmerksam, dass dieser Ansatz ›Weiß-Sein‹ auf einen materiellen Status reduziert und folglich die psychologische Dimension des weißen Privilegs ausblendet.

Wiegmans überzeugende Analyse der ›blinden Flecken‹ der *whiteness studies* macht deutlich, dass auch bei diesem akademischen Unterfangen die Spaltung des ›weißen‹ Subjekts – in antirassistische Intention und privilegierte Position – nicht einfach zu unterlaufen ist.

III DIE SPALTUNG ›WEISSER‹ SUBJEKTPOSITIONEN IM HARDCORE PUNK

Die Hardcore Punks der 1980er Jahre waren vornehmlich weiß, männlich und entstammten der behüteten Mittelschicht; wie die ProtagonistInnen der *whiteness studies* verstanden auch sie sich als dezidiert antirassistisch und wurden öffentlich ebenso wahrgenommen. Die aktuelle Forschung hat jedoch bereits herausgearbeitet, dass diese eindeutige politische Verortung hinfällig ist und die Hardcore Szene von Bands mit einer genuin antirassistischen Agenda bis hin zu explizit rassistischen und neofaschistischen Bands reicht. Im nächsten Kapitel werden drei – für die prägnantesten ›weißen‹ Subjektpositionierungen innerhalb der Hardcore Punk Szene repräsentative – Liedtexte analysiert. Besonderes Augenmerk der Analyse liegt auf der Frage, inwiefern die in den Liedtexten

12 Lipsitz argumentiert diametral entgegengesetzt, dass auch ökonomisch benachteiligte weiße Bevölkerungsschichten von den strukturellen Verankerungen weißen Privilegs materiell profitieren (vgl. Lipsitz 2006).

konstituierten antirassistischen Subjekte den eigenen privilegierten Status reflektieren oder ob sie nicht lediglich auf dem Boden ›weißer‹, männlicher Selbststigmatisierung entstehen können. Ziel ist es, unter Übertragung von Wiegmans theoretischem Ansatz, der Kohärenz der antirassistischen Projekte innerhalb der Hardcore Punk Szene nachzuspüren und die in dieser Fallstudie gewonnenen Einsichten auf mögliche Fallstricke der Transkulturalität zu übertragen. An dieser Stelle sollen diesbezüglich bereits gewonnene Erkenntnisse über die Hardcore Punk Szene kurz erläutert werden.

Butz identifiziert das Moment ›weißer‹, männlicher Selbststigmatisierung als eines der identitätsstiftenden kulturellen Muster der 1980er Jahre. Um die konkreten Manifestationen dieses Opfernarratives in der Hardcore Bewegung zu fassen, rekurriert Butz auf Daniel S. Traber. Dieser legt dar, dass auch die Hardcore Punks des ›Anderen‹ bedürfen, um eine nach eigenen Maßstäben als authentisch wahrgenommene Identität zu konstruieren. Um ihre ›weiße‹ Identität von den im Mainstream dominierenden Identitätsewürfen abzugrenzen, werde die prekäre Lebenssituation der städtischen weißen Unterschicht glorifiziert und angeeignet (vgl. Traber 2011: 82-99, zit.n. Butz 2008: 137ff; Butz 2012: 88-92).¹³ An dieser Stelle kann bereits die Einsicht gewonnen werden, dass diese strategische Bewegung derselben Logik folgt, die in der *white trash*-Denkschule auszumachen ist. Auch bei den Hardcore Punks wird eine beschädigte ›weiße‹ Minorität vorausgesetzt, der aufgrund der strukturellen Benachteiligung der Status einer ›rassisch‹ diskriminierten Gruppierung zugeschrieben wird. Auf dieser Grundlage wird letztendlich die partikuläre ›weiße‹ Punk-Identität in Abgrenzung zum dominanten und unterdrückend empfundenen ›Weiß-Sein‹ konstruiert.

Für diesen Kontext bedeutend ist Trabers Einsicht, dass die Hardcore Punks sich wiederum nur aus der privilegierten ›weißen‹ Position heraus ihre Identitäten mobil aneignen können: »Punks ignore how some have the freedom to explore different identities while ontological mobility is restricted for others [...]« (Traber 2011: 95). Traber argumentiert demnach auf derselben Grundlage wie Wiegman: Um ›weiße‹ Identitäten überhaupt konstruieren zu können, bedarf es zuvorderst des universellen weißen Privilegs ontologischer Mobilität.

13 Traber bezieht seine Argumentation auf die frühe Hardcore Punk Szene an der Westküste. Das Moment ›weißer‹, männlicher Selbststigmatisierung stellt jedoch eine generelle Reaktion auf die sozialen Erhebungen der 1960er und 1970er Jahre dar, weswegen diese Logik im Folgenden auch in Liedtexten von Hardcore Bands aus anderen Teilen der USA freigelegt werden kann.

IV FALLBEISPIEL A: *GUILTY OF BEING WHITE* (1981)

Die in Washington DC gegründete Band *Minor Threat* war für die Szene enorm einflussreich (vgl. Blush 2010: 155-163). Obwohl sie sich bereits 1983 auflöste und mit *Out of Step* lediglich ein reguläres Album veröffentlichte, setzte sie den musikalischen Standard für viele Hardcore Bands der 1980er und 1990er Jahre.

Zum einen spielte sie einen rasant beschleunigten Punkrock mit trotzig anti-autoritären Texten, die von Sänger und Mastermind Ian MacKaye latent aggressiv performt wurden; zum anderen vermarkteten sie ihre Musik über das eigene Label *Dischord Records* selbst und trugen so entscheidend dazu bei, das DIY-Ethos (*Do-It-Yourself*) in der Szene zu etablieren. Die Band ist aber bis heute vor allem aufgrund ihres Songs *Straight Edge* unvergessen, da die gleichnamige, von Abstinenz geprägte Jugendkultur (kein Alkohol, keine Drogen, keine häufig wechselnden GeschlechtspartnerInnen) sich auf diesen als ihr Gründungsmanifest beruft. Eines von *Minor Threats* bekanntesten und gleichzeitig umstrittensten Liedern ist *Guilty of Being White*:

I'm sorry
For something I didn't do
Lynched somebody
But I don't know who
You blame me for slavery
A hundred years before I was born

[Refrain:]

Guilty of being white
Guilty of being white
Guilty of being white
Guilty of being white

I'm a convict
Guilty!
Of a racist crime
Guilty!
I've only served
Guilty!
19 years of my time

[Refrain]

(*Minor Threat: Guilty of Being White*, 1981)

Die im Liedtext angezeigte Subjektposition ist repräsentativ für eine bestimmte Strömung innerhalb des Hardcore Punk, die ihre spezifisch ›weiße‹ Wut als Ausdruck antirassistischer Gesinnung tarnt.¹⁴ Tatsächlich wird das Motiv des ›umgedrehten Rassismus‹ zum Zweck ›weißer‹ Selbststigmatisierung und damit verbundener Identitätsstiftung evoziert. Das hier intendierte Subjekt gründet sich so auf der von Wiegman identifizierten Spaltung, die charakteristisch für ›weiße‹ Identitätsbildungsprozesse in der *post-civil rights era* ist. Die Grundhaltung des Lyrischen Ich im Lied ist von Passivität geprägt und es stilisiert sich zum Opfer scheinbar unbegründeter Rassismussvorwürfe.

Am Ende der ersten Strophe wird die Institution der Sklaverei weder glorifiziert noch verharmlost, sondern implizit als zu verurteilen beschrieben: »You blame me for slavery«. Obwohl weißes Überlegenheitsdenken demnach abgelehnt wird, bleibt die empörte Zurückweisung jeglicher persönlicher Verantwortung für dieses dunkle Kapitel der amerikanischen Geschichte. Diese Argumentation fußt auf der Annahme, dass die rassistische Vergangenheit abgeschlossen sei und keinerlei Auswirkungen auf ökonomische und soziale Strukturen der Gegenwartsgesellschaft der 1980er Jahre habe; sie ruft Bonilla-Silvas Beschreibung des ersten Kritikpunktes an *affirmative action* ins Gedächtnis: Leugnen des Einflusses vergangener rassistischer Machtverhältnisse auf gegenwärtige. Diese Grundrechtfertigung wird in der nächsten Zeile explizit begründet: »A hundred years before I was born«. Der historische Marker von 100 Jahren soll signalisieren, dass das zu konstituierende ›weiße‹ Subjekt aufgrund der ›Gnade der späten Geburt‹¹⁵ keinerlei Verantwortung für die strukturell tief verwurzelten Rassismen seiner Gegenwart habe. Auch dieses Motiv

14 *Minor Threats* Songschreiber Ian MacKaye war bei Verfassen des Liedtextes 19 Jahre alt und verweist bezüglich des Inhalts auf seine damaligen Erfahrungen als Angehöriger einer weißen Minderheit in einer stark multiethnisch geprägten Schule. In einem Interview von 1983 verteidigt er den Songtext als antirassistisch, da darin die Stigmatisierung aufgrund von *race* gebrandmarkt werde; folglich sei die zentrale Aussage, dass diese Kategorie an sich das Problem von Diskriminierung sei und man *race* deswegen generell nicht mehr als Identitätsmarker verwenden solle. Nichtsdestotrotz wurde *Guilty of Being White* auch innerhalb der Hardcore Szene kontrovers aufgenommen und zum Teil als rassistisch gebrandmarkt (vgl. *Maximumrocknroll* Interview mit Bondi, Dictor, und MacKaye über *Guilty of Being White* 2011: 99-105).

15 Helmut Kohl prägte diesen Ausdruck 1984 auf einem politisch heiklen Israelbesuch und bezeichnete damit die Tatsache, dass nach 1930 geborene Deutsche aufgrund ihres geringen Alters das Glück hatten, sich nicht mehr bewusst an den Verbrechen des Dritten Reichs schuldig machen zu können (vgl. Köpcke 2004).

lässt sich als zweiter Punkt in Bonilla-Silvas Auflistung ausfindig machen: Abstreiten persönlicher Verantwortung für die rassistische Geschichte.

Die scheinbare Ablehnung weißen Überlegenheitsdenkens geht somit einher mit einer aggressiven Nichtanerkennung weißer Privilegien, die erst aus der gewaltsamen Unterdrückung und Versklavung der AfroamerikanerInnen erwachsen konnten. Der Refrain und die zweite Strophe reichern das bereits artikulierte Ressentiment zusätzlich mit ›weißer‹ Selbststigmatisierung an: ›Weiß-Sein‹ wird als Bürde und (Vor-)Verurteilung verstanden, denn das ›weiße‹ Subjekt würde schon die 19-jährige Dauer seines jungen Lebens auf ungerechterweise Weise diskriminiert: »I'm a convict of a racist crime/I've only served 19 years of my time«. Das ›weiße‹ Subjekt empfindet sich aufgrund seiner Hautfarbe als gesellschaftlich stigmatisiert; dieses Merkmal lässt sich als Bonilla-Silvas vierter Punkt identifizieren: Herausstellen persönlicher Benachteiligung aufgrund von *affirmative action*.

Guilty of Being White produziert so mitnichten eine antirassistische ›weiße‹ Subjektposition, sondern eine ahistorische, dem konservativen Zeitgeist entsprechende Vorstellung von ›Weiß-Sein‹. In dieser wird die zeitgenössische Ermächtigung der Minderheiten unter dem Deckmantel des Vorwurfs eines ›umgedrehten Rassismus‹ abgelehnt. Die Spaltung im ›weißen‹ Subjekt materialisiert sich hier in einer aggressiven Leugnung materieller und systeminhärenter weißer Privilegien bei vermeintlicher Ablehnung weißen Überlegenheitsdenkens.

V FALLBEISPIEL B: *WHITE MINORITY* (1980)

Bereits 1976 gründete sich in Hermosa Beach, Kalifornien, die Hardcore Punk Band *Black Flag* (vgl. Blush 2010: 56-79). Die visuelle Ikonographie des Bandnamens, die charismatischen Bühnenauftritte ihres Sängers Henry Rollins und die nicht selten gewaltsamen Zusammenstöße mit der Polizei bei ihren Konzerten bescherten der Band eine mythendurchtränkte Aura und eine eingeschworene Anhängerschaft. Bis zu ihrer Auflösung 1986 transzendierte *Black Flag* die musikalischen Parameter des Hardcore Punk durch die experimentelle Inkorporation musikalischer Elemente des Heavy Metal und des Free Jazz wobei textlich durchgängig düster-nihilistische und gesellschaftskritische Texte dominierten. Auch *Black Flag* trugen mit ihrem Song *White Minority* ihren Teil zum kontrovers geführten Diskurs um ›Weiß-Sein‹ in der Szene bei:

We're gonna be a white minority
We won't listen to the majority
We're gonna feel inferiority
We're gonna be white minority

[Refrain:]

White pride
You're an American
I'm gonna hide
Anywhere I can

Gonna be a white minority
We don't believe there's a possibility
Well you just wait and see
We're gonna be white minority

[Refrain]

Gonna be a white minority
There's gonna be large cavity
Within my new territory
We're all gonna die
(*Black Flag: White Minority*, 1980)

Liedtexte wie dieser sind typisch für einen bestimmten Teil der Hardcore Punk Szene: Die generell vorherrschende Ablehnungshaltung kreist zentral um den Faktor ›Weiß-Sein‹, der aufgrund der semantischen Zweideutigkeiten mit ambivalenter Bedeutung aufgeladen wird.¹⁶ Die dualistische, in sich gespaltene Logik im Prozess der ›weißen‹ Subjektkonstituierung lässt sich jedoch auch in diesem Beispiel ausmachen. Zuvorderst wird der im gesellschaftlichen Mainstream vorherrschenden Vorstellung ›weißer‹ Identität entschieden Gehorsam verweigert

16 *Black Flags* Songwriter und Gitarrist Greg Ginn stellt die, seiner Meinung nach einzig vernünftige Lesart des Songs als antirassistisch, folgendermaßen dar: »The idea behind it is to take somebody that thinks in terms of ›White Minority‹ as being afraid of that, and make them look as outrageously stupid as possible. The fact that we had a Puerto Rican (Ron) singing it was what made the sarcasm of it obvious to me. [...] I don't know how they could consider that racist, but people took it that way« (Ginn 1981).

und sie somit scheinbar abgelehnt: »We won't listen to the majority«; dies könnte durchaus als Kritik am von Wiegman und Dowd Hall freigelegten Diskurs der ›farbenblinden‹ amerikanischen *post-civil rights era* gelesen werden, die darauf abzielte die darunterliegende Agenda der Wiederherstellung weißer Privilegien zu dekonstruieren: »White pride/You're an American/I'm gonna hide/Anywhere I can«.

Das Ende der ersten Strophe mit den Zeilen »We're gonna feel inferiority /We're gonna be white minority« entkräftet diese Lesart jedoch. Anstatt die Wirkmächtigkeit weißer Privilegien auch in der eigenen gesellschaftlichen und sozialen Stellung zu reflektieren, ist die so konstituierte Identität wiederum vom Moment ›weißer‹ Selbststigmatisierung durchzogen. Zu diesem Schluss kommt auch Butz in seinen auf Traber Bezug nehmenden Analysen, wenn er betont, dass die Hardcore Punks unter Negierung ihres eigenen privilegierten sozialen Ursprungs sich hier den marginalisierten Status des ›nicht-weißen‹ Anderen aneignen.¹⁷ Gemäß Butz wird versucht *race* abzuschaffen beziehungsweise ›umzudrehen‹ damit diese Aneignung des ›nicht-weißen‹ Anderen funktionieren kann (vgl. Butz 2008: 145f; Butz 2012: 126). An dieser Stelle kann unter Verweis auf Wiegmans Theorie der ›weißen‹ Subjektsplaltung die Einsicht gewonnen werden, dass hier implizit der Aspekt des ›Weiß-Seins‹ gestärkt und nicht negiert wird. Die hier stattfindende Konstituierung ›weißer‹ Identität folgt der Logik der *white trash*-Denkschule und setzt verschiedene Partikularidentitäten innerhalb des ›Weiß-Seins‹ voraus. Der Status des ›weißen‹ Anderen als – vom dominanten Mainstream markierte – minderwertige Minderheit übernimmt somit die Funktion, welche vormalig dem ›nicht-weißen‹ Anderen zugeschrieben war. Die Betonung des Prozesshaften in der Übernahme dieser sozialen Rolle macht überdies deutlich, dass diese Identität bewusst konstruiert und symbolisch von der Wirkmächtigkeit weißer Privilegien abgeschnitten werden muss: »Wir ›werden‹ uns minderwertig fühlen/Wir ›werden‹ eine weiße Minderheit sein«.

Durch Selbstmarginalisierung wird sich somit zum gesellschaftlich Anderen stilisiert, um dadurch die als authentisch wahrgenommene Punk-Identität zu verifizieren. Der Selbststilisierung als ›weißer‹ Minderheit fehlt somit das Poten-

17 Butz' Argumentation ist diesbezüglich komplex: Unter Verweis auf den zeitgenössischen demographischen Wandel in Kalifornien verweist er auf die kollektiven Ängste der gehobenen weißen Mittel- und Oberschicht vor dem Verlust des Mehrheitsstatus und hebt heraus, dass *White Minority* mit diesen Ängsten spiele, den faktisch ungebrochenen Status weißer Privilegien und die eigene Zugehörigkeit zu diesem Gesellschaftssegment jedoch nicht adäquat reflektiere (vgl. Butz 2008: 144f, 147f; Butz 2012: 123ff).

tial kritischer Reflexion auf die realen sozialen Verhältnisse, in welchen die weißen, männlichen, der Mittelschicht zugehörigen Hardcore Punks sozialisiert und beheimatet sind. Stattdessen kann diese Selbstmarginalisierung vielmehr, wie auch Butz betont, als Ausdruck einer wahrgenommenen Krise ebenjenes Gesellschaftssegments, welches durch die zeitgenössischen sozialen Wandlungsprozesse um seine Privilegien bangt, gelesen werden (vgl. Butz 2008: 147f; Butz 2012: 128f).

VI FALLBEISPIEL C: *JOHN WAYNE WAS A NAZI (1982)*

MDC ist eine der langlebigsten und politisch kompromisslosesten Erscheinungen innerhalb der Hardcore Bewegung (vgl. Blush 2010: 124f, 269f). Ursprünglich 1981 in Austin, Texas unter dem Namen *Millions of Dead Cops* gegründet, zog es die Band schnell ins, mit dem Nimbus der immerwährenden Rebellion umgebene San Francisco. Von dort eroberten sie die landesweite Szene mit ihren dezidiert linken Songs, die ihre frontale Kritik an Kapitalismus, Homophobie und den Auswüchsen der amerikanischen Kultur in aggressiv-schnelle Musik verpacken. 1982 veröffentlichten sie ihr Debutalbum *Millions of Dead Cops* einschließlich der Singleauskopplung *John Wayne Was a Nazi* – nur drei Jahre nach dem Tod des Schauspielers:

John Wayne was a Nazi
 He liked to play SS
 Kept a picture of Adolf
 Tucked in his cowboy vest
 Sure he would string up your mother
 Sure he would torture your pa
 Sure he would march you up to the wall
 Sure he would hang you by your last ball

[Refrain:]
 He was a Nazi
 But not anymore
 He was a Nazi
 Life evens the score
 John Wayne slaughtered our Indian brothers
 Burned their villages and raped their mothers

Now he has given them the white man's lord
Live by this, or die by the sword

[Refrain]

John Wayne killed a lot of gooks in the war
We don't give a fuck about John anymore
We all heard his tale of blood and gore
Just another pawn for the capitalist whore

[Refrain]

John Wayne wore an army uniform
Didn't like us reds and fags that didn't conform
Great white hero had so much nerve
Lived much longer than he deserved

[Refrain]

Late show Indian or Mexican dies
Klan propaganda legitimized
Hypocrite coward never fought a real fight
When I see John I'm ashamed to be white
Death bed Christian of this you avowed
If God's alive, you're roasting now
Well John, we got no regrets
As long as you died a long and painful death
(MDC: *John Wayne Was a Nazi*, 1982)

Dieser Liedtext repräsentiert die nach außen hin sichtbarste Strömung innerhalb des Hardcore Punk: aggressiven Antirassismus. Jedoch ist in letzter Konsequenz auch diese ›weiße‹ Subjektposition inhärent vom Moment ›weißer‹ Selbststigmatisierung durchzogen. Auf den ersten Blick wird hier die Spaltung im ›weißen‹ Subjekt in der drastischen Anklage John Waynes – einer konservativen Ikone des weißen Amerika – unterlaufen. Scheinbar eindeutig werden die verschiedenen Manifestationen des weißen Privilegs in den USA durch die zuge-spitzte Projektion des Nazismus auf einen ihrer Helden aufgezeigt und gleichsam symbolisch exorziert: In der zweiten Strophe wird der Genozid, auf welchem die strukturelle Verwurzelung weißen Überlegenheitsdenkens und weißen Privilegs

gründet, offengelegt; die dritte Strophe benennt den aggressiven, der kapitalistischen Profitmaximierung dienenden krieglerischen Imperialismus; die vierte Strophe deckt die militärisch institutionalisierte, auf Gleichschaltung ausgerichtete Konformität auf. In der letzten Strophe schließlich wird, ganz wie im eingangs erwähnten Beispiel der *Dead Kennedys*, die Konsolidierung weißer Privilegien in die Genealogie des gewaltsamen Rassismus des Ku Klux Klan eingeschrieben. Das Lyrische Ich sucht sich jedoch vehement von diesen Assoziationen zu befreien: »When I see John I'm ashamed to be white«.

Eine genauere Analyse der Sprecherposition macht jedoch deutlich, dass die obige und zweifellos intuitive Lesart die Spaltung des zu konstituierenden ›weißen‹ Subjekts lediglich verdeckt. Auch hier wird zwar die dominante Vorstellung ›weißer‹ Identität entschieden abgelehnt, die implizite Identitätsstiftung gründet sich jedoch wiederum auf den, hier plastisch ausgestellten, Mechanismen ›weißer‹ Selbststigmatisierung. Eine mögliche ›weiße‹ und anti-rassistische Identität wird nicht positiv zu affirmieren versucht; stattdessen lässt die groteske Projektion des Nazismus auf die konservative Ikone Wayne die eigene Partizipation an den, sich auf weißen Privilegien gründenden Machtverhältnissen schlicht unerwähnt. Diese Verdrängung geht einher mit der Übernahme einer phantasmatischen Opferrolle. Somit wird vonseiten der Hardcore Punks die Zugehörigkeit zu einer ›weißen‹ Minderheit proklamiert, die – ganz wie in der *white trash*-Denkschule oder bei *Black Flags White Minority* – nicht nur als bar jeglicher weißer Privilegien konstruiert wird, sondern vielmehr gar unter diesen leidet. Gleich die erste Strophe schildert drastisch wie das ›weiße‹ Subjekt brutal von John Wayne gefoltert wird und setzt die selbststigmatisierende Position somit unmittelbar in Szene.¹⁸ Bezeichnenderweise wird den Beschreibungen dieser Folterungen genauso viel Raum eingeräumt wie der Darstellung der historisch verifizierten Gewalt gegen die amerikanischen Ureinwohner in der zweiten Strophe (jeweils vier Zeilen).¹⁹ Dementsprechend hat das Lyrische Ich keinen Handlungsspielraum und die Sprecherposition ist geprägt

18 Obwohl hier ein Gegenüber (»your mother/your pa«) adressiert wird, ist davon auszugehen, dass es sich auch um ein ›weißes‹ Subjekt handelt, wie einerseits die Fremdschreibungen (»our Indian brothers« in der zweiten Strophe) und andererseits die Selbstzuschreibungen (»Didn't like us reds and fags that didn't conform« in der vierten Strophe) belegen.

19 Äußerst bezeichnend ist überdies die Tatsache, dass die Versklavung, Unterdrückung und rassistische Segregation der afroamerikanischen Minderheit in diesem Zusammenhang schlicht nicht erwähnt wird.

von passivem Fatalismus, welcher in religiöser Schicksalsergebenheit mündet: »If God's alive, you're roastin' now«.

Die intendierte Distanzierung von der, durch John Wayne symbolisierten, dominanten Konstruktion von ›Weiß-Sein‹ ist wenig überzeugend, da diese lediglich die strategische Funktion erfüllt, auf dem Boden eines beschädigten ›Weiß-Seins‹ die selbstmarginalisierte Punk-Identität zu gründen. Die hier geleistete Analyse hat verdeutlicht, dass keine der dominanten Strömungen des Hardcore Punk der 1980er Jahre einen in sich kohärenten Antirassismus zu entwerfen vermochte. In der historischen Distanz können alle drei, vermeintlich ›farbenblinden‹ Subjektpositionen – die von spezifisch ›weißer‹ Wut getragene, die ambivalente sowie die aggressiv antirassistische – als latent rassistisch, sich selbst stigmatisierend und passiv-ignorant gegenüber eigenen Privilegien entlarvt werden.

VII TRANSKULTURALITÄT UND DAS PROBLEM DER PRIVILEGIEN

Es lässt sich leider nicht mehr ergründen welches Lied die *Dead Kennedys* kurz vor Abstreifen der Ku Klux Klan Kapuzen und dem zum Vorscheinkommenlassen der Reagan Masken angestimmt hatten; in ihrem expliziten Lied *Nazi Punks Fuck Off* (1981) kommt ihre antirassistische Gesinnung jedoch auch auf textlicher Ebene unverhohlen zum Ausdruck: »If you've come to fight, get outta here [...] Ten guys jump one, what a man [...] You still think Swastikas look cool [...]« (*Dead Kennedys: Nazi Punks Fuck Off*, 1981). Mit diesem Lied reagierten die *Dead Kennedys* auf die zunehmende Unterwanderung der Hardcore Szene durch rechtsextremes Gedankengut, welche sich auch in brutalen Gewalttaten veräußerte (vgl. Blush 2010: 33).

Physische Gewalt ist bedauerlicherweise wiederum das Faktum, das derzeit die Illusion einer ›farbenblinden‹ Gesellschaft in den USA freilegt und in Europa das Konzept der Transkulturalität im Angesicht von IS-Terror einerseits und brennenden Flüchtlingsheimen andererseits radikal infrage stellt. Doch wie die hier geleistete Fallstudie der amerikanischen Hardcore Punk Szene verdeutlicht hat, sind antirassistische Projekte bereits auf theoretischer Ebene hinsichtlich innerer Kohärenz zu befragen – denn oftmals scheitern sie schon an der Unfähigkeit die eigenen Privilegien adäquat mitreflektieren zu können. Dementsprechend lässt sich der theoretische Ansatz von Robyn Wiegman's Kritik an den *whiteness studies* auch auf Transkulturalität übertragen, nimmt er doch vorweg was in europäischen Debatten um dieses Konzept noch nicht ausreichend wahr-

genommen wird: Um transkulturelle Identitäten überhaupt konstruieren zu können, bedarf es zuvorderst des universellen Privilegs ontologischer Mobilität, das wiederum einen gewissen Klassenstatus voraussetzt: »Nicht umsonst sind seine [Welschs, R.A.W.] Beispiele erfolgreicher Transkulturalität zeitgenössische Schriftsteller, also Vertreter einer transkulturellen Elite« (Schönhuth 2005).

Wenn vornehmlich bessergestellte KosmopolitInnen die ›Freiheit besitzen‹ sich transkulturelle Identitäten zu entwerfen, dann läuft die intendierte Herstellung einer umfassenden Diversität somit Gefahr von den eigenen Voraussetzungen unterminiert zu werden. Mit Blick auf den deutschsprachigen Diskurs bliebe somit die ernüchternde Einsicht, dass das Aufeinandertreffen verschiedener Kulturen im einkommensschwachen Segment der Gesellschaft das abwertende Label ›Multi-Kulti‹ zugewiesen bekommt, während kultureller Austausch, transnationale Erfahrung und dementsprechend fluide Identitätsbildungsprozesse bei privilegierten Personengruppen mit dem Schlagwort des Kosmopolitismus gefasst werden.²⁰

LITERATUR

- American History X (1998) (USA, R: Tony Kaye).
- Black Flag (1980): »White Minority«, <http://songmeanings.com/songs/view15382/> vom 20.11.2015.
- Blush, Steven (2010): *American Hardcore. A Tribal History*. Port Townsend, Washington: Feral House.
- Bonilla-Silva, Eduardo (2006): *Racism Without Racists: Color-Blind Racism and the Persistence of Racial Inequality in the United States*, Lanham: Rowman and Littlefield.
- Brown, Michael K. et al. (Hg.) (2005): *Whitewashing Race: The Myth of a Color-Blind Society*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- Butz, Konstantin (2008): »Rereading American Hardcore: Intersectional Privilege and the Lyrics of Early Californian Hardcore Punk«, in: *aspeers* 1, S. 131-58.

20 Ich danke meiner Kollegin Sonja Schillings für diese pointierte Einsicht in gesellschaftliche Wertungsmechanismen aktueller Migrations- und Integrationsdiskurse. Für eine weiterführende Diskussion um eine mögliche und sinnvolle Anwendung postkolonialer Theorie auf die Situation von MigrantInnen in der deutschen Gesellschaft siehe Dhawan 2007.

- Butz, Konstantin (2012): *Grinding California. Culture and Corporeality in American Skate Punk*, Bielefeld: transcript.
- Coates, Ta-Nehisi (2015): *Between the World and Me*, New York: Spiegel and Grau.
- Dead Kennedys: »Nazi Punks Fuck Off«, http://www.deadkennedys.com/albums_igwt.html#20 vom 20.11.2015.
- Delgado, Richard/Stefancic, Jean (Hg.) (1997): *Critical White Studies. Looking Behind the Mirror*, Philadelphia: Temple UP.
- Dhawan, Nikita (2007): »Can the Subaltern Speak German? And Other Risky Questions. Migrant Hybridism versus Subalternity«, <http://translate.eipcp.net/strands/03/dhawan-strands01en#redir> vom 07.12.2015.
- Dowd Hall, Jacquelyn (2005): »The Long Civil Rights Movement and the Political Uses of the Past«, in: *The Journal of American History* 91.4, S. 1233-1263.
- Garner, Steve (2007): *Whiteness. An introduction*, London and New York: Routledge.
- Ginn, Greg (1981): »Interview«, http://www.dementlieu.com/users/obik/arc/blackflag/int_ripper6.html vom 07.12.2015.
- Griese, Hartmut (2006): »Meine Kultur mache ich selbst.« Kritik der Inter- und Transkulturalität in Zeiten der Individualisierung und Globalisierung«, in: *ZEP: Zeitschrift für internationale Bildungsforschung und Entwicklungspädagogik* 29.4, S. 19-23.
- Harris, Cheryl (1993): »Whiteness as Property«, in: *Harvard Law Review* 106.8, S. 1707-1791.
- Kay, Barbara (2006): »Blaming Whitey«, in: *National Post* vom 13.09.2006, <http://web.archive.org/web/20090520052049/http://www.barbarakay.ca/archive/20060913whitey.html> vom 20.11.2015.
- Köpcke, Monika (2004): »Vor 20 Jahren: Helmut Kohl trifft in Israel ein und spricht von der ›Gnade der späten Geburt‹«, in: *Deutschlandradio Berlin. Kalenderblatt*, vom 24. 01. 2004, <https://web.archive.org/web/20090819082755/http://www.dradio.de/dlr/sendungen/kalender/227514/> vom 22.11.2015.
- Lipsitz, George (2006): *The Possessive Investment in Whiteness. How White People Profit from Identity Politics*, Philadelphia: Temple UP.
- Lynskey, Dorian (2010): *33 Revolutions Per Minute. A History of Protest Songs*, London: Faber and Faber.
- Malcolm X: »The Ballot or the Bullet«, <http://genius.com/Malcolm-x-ballot-or-the-bullet-washington-heights-ny-march-29-1964-annotated/> vom 29.11.2015.

- Marable, Manning (2007): *Race, Reform, and Rebellion: The Second Reconstruction and Beyond in Black America, 1945-2006*, Jackson: University Press of Mississippi.
- MDC (1982): »John Wayne Was a Nazi«, <http://genius.com/Mdc-john-wayne-was-a-nazi-lyrics> vom 29.11.2015.
- Mills, Charles W. (1997): *The Racial Contract*, Ithaca, New York: Cornell UP.
- Minor Threat (1981): »Guilty of Being White«, <http://www.songtexte.com/songtext/minor-threat/guilty-of-being-white-6bdec626.html> vom 20.11.2015.
- Schönhuth, Michael (2005): »Transkulturalität«, <http://www.kulturglossar.de/html/t-begriffe.html#transkulturalitaet> vom 07.12.2015.
- Traber, Daniel S. (2011) [2001]: »L.A.'s ›White Minority‹: Punk and the Contradictions of Self-Marginalization«, in: Stephen Duncombe/Maxwell Tremblay (Hg.), *White Riot. Punk Rock and the Politics of Race*, London/New York: Verso, S. 82-99.
- Bondi, Vic/Dictor, Dave/MacKaye, Ian (2011) [1983]: »Guilty of Being White« in *Maximumrockroll*, in: Stephen Duncombe/Maxwell Tremblay (Hg.), *White Riot. Punk Rock and the Politics of Race*, London/New York: Verso, S. 99-105.
- Welsch, Wolfgang (2011): *Immer nur der Mensch? Entwürfe zu einer anderen Anthropologie*, Berlin: Akademie Verlag.
- Wiegman, Robyn (1999): »Whiteness Studies and the Paradox of Particularity«, in: *Boundaries* 26.2, S. 115-161.
- Yancy, George (2015): *White Self-Criticality Beyond Anti-Racism. How Does It Feel to Be a White Problem?*, Lanham, MD/Boulder/New York/London: Lexington Books.

›Fremde Wurzeln‹

Metaphorische Fixierungen statt
trans_kultureller Dynamisierungen

MARCUS TERMEER

Im März 2013 gab es Aufregung um die Kanzlerin in den deutschen Medien. So schrieb etwa der *Stern*: »Biograf enthüllt: Angela Merkel hat polnische Wurzeln.« Ihr Großvater väterlicherseits stamme aus Poznan (stern.de 2013). Und diese ›Enthüllung‹ wurde in der gesamten deutschen (aber auch in der polnischen) Medienlandschaft unisono in den gleichen Worten transportiert. Stets war von ›polnische[n] Wurzeln‹ die Rede.

Solche ›Wurzeln‹ erscheinen als wesentliches Kennzeichen des deutschsprachigen Migrations-Diskurses der letzten Jahre. Überall in den Medien – und nicht zuletzt in den (links-)liberalen – wachsen solche nicht-deutschen und fremden ›Wurzeln‹ metaphorisch heran.

Am 12. Dezember 2014 sendet der *Deutschlandfunk* ein Feature mit dem Titel »Migration – mit türkischen Wurzeln in Deutschland«. Etwa drei Millionen Menschen wird erläutert, »haben ihre familiären oder religiösen Wurzeln in der Türkei« (*Deutschlandfunk* 2014). Der *Holsteinische Courier* aus Neumünster vom 13. Januar 2015 thematisiert dann auch »Menschen mit islamischen Wurzeln«. In Berlin leben »Menschen mit Wurzeln in fast allen afrikanischen Staaten«, schreibt die dortige Integrationsbeauftragte Monika Lüke in einer Pressemitteilung vom 13. November 2014 (berlin.de 2014). Von den afrikanischen Wurzeln der Sängerin *Oum* berichtet auch die *taz* vom 6. März 2015. Die *heute*-Nachrichten des *ZDF* melden am 22. Januar 2015: »Azubis mit ausländischen Wurzeln oft Fehlanzeige.« Fast sechzig Prozent aller Ausbildungsbetriebe in Deutschland hätten noch nie Menschen mit solchen »Wurzeln« eingestellt. Der evangelische Pressedienst *epd* erklärt am 4. Februar 2015: »Jede dritte Familie« in Deutschland »hat ausländische Wurzeln«. Und laut *taz* vom 10. Februar 2015

stammt die Schauspielerin Amira Casar aus einer »Künstlerfamilie mit russisch-kurdischen Wurzeln«. Es ließe sich noch lange Beispiel an Beispiel reihen.

Zu beobachten ist die Karriere eines unreflektierten Essentialismus. Wurzeln sind Bestandteile von Pflanzen. Hier werden sie zu metaphorischen Bestandteilen von Menschen. Zu »wurzeln« bedeutet, fest zu stecken, mit dem »kulturellen Herkunftsraum« verwachsen zu sein und zu bleiben. Dieses konstruiert Pflanzliche betont eine letztliche Unverrückbarkeit – paradoxerweise bei Menschen, deren »Migrationshintergrund« gleichzeitig auf ihre Mobilität fokussiert. Kern der Wurzel-Metapher ist dann auch die Behauptung, dass fremde und vorgeblich unveränderliche Eigenschaften mitgebracht werden.

Bei Frau Merkel dienen die »Wurzeln« sicher hauptsächlich dazu, die Person interessanter zu machen, zumal im Bundestags(vor)wahlkampf 2013. Aber es gibt nicht zuletzt auch die andere Seite der Fremdheitsmarkierungen. Das zeigt etwa der Diskurs um den Hobbygenetiker Thilo Sarrazin. Kurz: Ob dieses »Fremde« als »Bereicherung« oder »Überfremdung« wahrgenommen wird, definiert die Mehrheitsgesellschaft.

Zwar werden die Metaphern der *roots* oder *racines* ebenfalls im Englischen oder Französischen verwendet.¹ Nichtsdestotrotz ist eine Konzentration auf den Diskurs in Deutschland sinnvoll, denn dieser findet in einem spezifischen Rahmen statt. So gilt im deutschen (ebenso im österreichischen und schweizerischen) Staatsbürgerschaftsrecht nach wie vor grundsätzlich das Abstammungsprinzip, also das »Recht des Blutes« (*ius sanguinis*), demzufolge Kinder die Staatsbürgerschaft der Eltern erhalten, im Gegensatz zum Territorialprinzip (»Recht des Bodens«, *ius solis*), wonach die Geburt in einem Staat automatisch zur Staatsangehörigkeit führt. Allerdings gilt in Deutschland seit dem 1. Januar 2000 unter bestimmten Voraussetzungen auch ein »Geburtsortprinzip«, nämlich dann, wenn sich zumindest ein Elternteil seit acht Jahren »rechtmäßig« dort aufhält. Zudem galt, anders als in Großbritannien, den USA oder Frankreich, in Deutschland noch vor recht wenigen Jahren die hegemoniale Fiktion »Deutschland ist kein Einwanderungsland«. Das ist inzwischen eher einer weitgehenden Akzeptanz gewichen. Es hat den Anschein, als könnte die grassierende Wurzel-Metapher mit diesem Wandel zusammenhängen. »Wurzeln« stehen dann für ein bestimmtes Verständnis von Hybridität. Die Wurzel-Metapher wird nicht nur von der erwähnten Mehrheitsgesellschaft verwendet, sondern durchaus auch

1 Und auch die UNESCO benutzte für ihren Internationalen Tag der Muttersprache 2010 für die kulturelle Identität durch Sprache die Wurzel-Metapher (vgl. unesco.org 2010).

von Menschen selbst, deren Vorfahren aus sogenannten anderen Kulturen oder Nationen eingewandert sind, wie später noch deutlich wird.

Und auch in den Kultur- und Sozialwissenschaften ist diese Metapher anzutreffen. So verweist Monika Salzbrunn in ihrem Buch *Vielfalt/Diversität* auf einen »deutschen Wissenschaftler[] mit türkischen Wurzeln« (Salzbrunn 2014: 76). Zehn Jahre zuvor erschien ein Sammelband aus den Bereichen Afrikanistik und Interkulturelle Kommunikation über Migrant_innen aus Westafrika in Hamburg unter dem Titel *Wurzeln in zwei Welten*. »Viele Migranten erleben diese ›Wurzeln in zwei Welten‹ als einen psychischen und kulturellen Spagat, der viel Kraft und Geduld erfordert« (McIntyre/Balliel/Pfeiffer 2004), heißt es dazu im Klappentext.

Spätestens an dieser Stelle stellt sich die Frage, wie derartige metaphorische Fixierungen zu einem radikalen Paradigmenwechsel passen sollen, den Dorothee Kimmich und Schamma Schahadat zumindest für die Kultur- und Sozialwissenschaften beschrieben haben. Er wird markiert durch das Konzept der *Transkulturalität*, das sich absetzt von Vorstellungen von Interkulturalität, also Vorstellungen von Beziehungen zwischen abgegrenzten Sphären:

»Im Zeitalter von Globalisierung und Migration ist die Vorstellung von einer zugleich an ein Volk, eine Nation und an einen spezifischen Ort gebundenen Kultur im Herderschen Sinne offenbar obsolet geworden. Man versucht vielmehr die Fluidität, die Dynamik und die Grenzüberschreitungen zwischen Kulturen zu begreifen.« (Kimmich/Schahadat 2012: 7; vgl. Welsch 2012: 26).

Schon in den ausgehenden 1990er Jahren haben Nina Glick Schiller, Linda Basch und Cristina Blanc-Szanton »die Notwendigkeit herausgestellt«, mittels der Begriffe *Transnationalismus* und *Transmigration* einen neuen analytischen Rahmen angesichts des »konstruierten Charakter[s] von Nationalität, Ethnizität und ›Rasse‹« zu finden (Schiller/Basch/Blanc-Szanton 1997: 103).

So angemessen und notwendig solche neuen analytischen Rahmen auch sind: Betrachtet man die sehr gegenwärtigen Fixierungen durch ›Wurzeln‹, dann sind derartige Kulturvorstellungen offenkundig nicht obsolet. Was heißt das nun für transkulturelle (und transnationale) Konzepte? Bleiben Begriffe des Dynamischen und der wechselseitigen Verflechtungen und Durchdringungen von Kultur (bislang) auf die akademische Sphäre beschränkt, während etwa andererseits Auffassungen zur Transgression geschlechtlicher Identitäten medial eher verbreitete Anerkennung finden (zumindest im links-liberalen Diskurs)? Könnte zugleich das Reklamieren von ›Wurzeln‹ aktuell auch als paradoxer Versuch verstanden werden, Kultur als dynamisch und hybrid auszudrücken, ohne die

metaphorische Fixierung zu bemerken – schon, weil biologische Fundierungen von ›Kultur‹ noch immer wirkmächtig sind? Anders gefragt: Was haben Transkulturalitätskonzepte älteren und aktuellen Formen der Identifizierung und des *othering* – die sich, das wird noch zu zeigen sein, beide im Konstruieren von ›Wurzeln‹ ausdrücken können – entgegensetzen? Oder ist das Beharren auf dem Kulturbegriff selbst im Zeichen der Transkulturalität das Problem?

Vor der Auseinandersetzung mit diesen Fragen steht notwendigerweise die Beschäftigung mit der Wurzel-Metapher und ihren Wirkungen. Dabei wird es zunächst um Metaphern- und Verkörperungstheorien gehen. Daran anschließend werden die jüngere Geschichte und die aktuelle Verwendung der Wurzel-Metapher beleuchtet.

I DIE PERFORMATIVE KRAFT DES GEMEINPLATZES

Die Wurzel-Metapher ist zweifellos eine »von der Sprachgemeinschaft übernommene Metapher« (Lüdemann 2004: 44), also ein Gemeinplatz. Nach klassischen Metapherntheorien müsste sie somit als »triviale«, als »tote« und daher »unwirksame« Metapher gelten (ebd.). Nun hat Susanne Lüdemann, mit Roland Barthes und Jacques Derrida argumentierend, gezeigt, dass das Gegenteil der Fall ist:

»[E]rst die ›tote‹ Metapher ist die eigentlich wirkmächtige Metapher. Erst sie erzeugt [...] jene Illusion der Buchstäblichkeit, von der man sagen kann, daß sie zugleich Grund und Folge ihrer Unwahrnehmbarkeit als Metapher ist: Die Metapher ›stirbt‹ *als Metapher* in dem Augenblick, in dem die durch sie konstituierte sprachliche Realität, für natürliche, materielle Realität gehalten wird.« (Ebd., Herv.i.O.)

Daraus folgt ebenfalls, dass Metaphern entgegen klassischer theoretischer Auffassungen, auch unterhalb der Bewusstseinssebene wirken, also ohne als solche erkannt zu werden (vgl. ebd.: 42f). Gemeinplätze sind wirkmächtig, gerade weil sie in ihrer alltäglichen Selbstverständlichkeit weitgehend unreflektiert sind. Besonders deutlich wird das im Bereich des politisch Imaginären. Hier gibt es eine lange Tradition der Naturalisierungen von Staaten und ›Gemeinschaften‹ zu lebendigen Organismen, zu Staats- oder Volkskörpern, die ähnlich dem ›Stamm‹ oder der ›Ab-Stammung‹ Trennungen in ›Wir‹ und ›die Anderen‹ erzeugen.

Lüdemann geht zugleich von einer ›Performanz politischer Metaphern‹ aus. Metaphern bilden danach Ähnlichkeiten nicht ab, sie produzieren sie vielmehr erst »für das wahrnehmende Bewußtsein«. Sie haben also eine »performative

(psychische und sinnliche Realität erzeugende) Kraft« (ebd.: 46). Die Behauptung, jemand anderes (oder auch man selber) habe irgendwelche ›Wurzeln‹, ist also ein performativer Akt, durch den die ›Verwurzelung‹ per Benennen hervorgerufen beziehungsweise ›aufgeführt‹ wird. Hier liegt, auch wenn Lüdemann sie nicht erwähnt, der Gedanke an Judith Butlers Theorie der performativen Akte der Identitäten nahe. In diesen, so Butler, offenbart sich kein bereits vorhandenes ›inneres Wesen‹ durch Gesten oder Zeichen an der Körperoberfläche, sondern umgekehrt erzeugen »die Akte, Gesten und Inszenierungen [...] den Effekt eines inneren Kerns« (Butler 1991: 200).

Butler hat in ihren früheren Werken mit Bezug auf Michel Foucaults Körperkonzept und Maurice Merleau-Pontys Phänomenologie »den Prozeß der performativen Erzeugung von Identität als einen Prozeß von Verkörperung (embodiment)« erklärt (Fischer-Lichte 2004: 38). In solchen Verkörperungen, so ergänzt Erika Fischer-Lichte, erzeuge sich historisch veränderlich – »Identität *allererst*« (ebd., Herv.i.O.). Ein gutes Beispiel für dieses »allererst« ist wieder Angela Merkel, die, wie gesehen, Anfang 2013 plötzlich eine teilweise polnische Identität erhielt. Diese Identität existierte zumindest in der Öffentlichkeit vorher nicht und ist in dieser inzwischen offenbar wieder passé.

Im Reden und Schreiben über ›Wurzeln‹ manifestiert sich die soziale Konstruktion des Fremd-Seins, des Anders-Seins bei gleichzeitiger ›Naturalisierung‹ dieser sozialen Konstruktion. Kern der Metapher ist die Behauptung einer letztlich nicht zu trennenden organischen Verbindungen mit dem Fremden. Benannt werden so Abweichungen von der Norm, den ›deutschen Wurzeln‹, die als Norm aber in der Regel nicht betont werden müssen. ›Deutsche Wurzeln‹ kommen – eher harmlos – ins Spiel, wenn es etwa um Hollywoodstars geht, um Identifikationsfiguren im Ausland für die Fans in der ›Heimat‹. Oder sie kommen in konservativen oder (neu-)rechten Identitäts- und Überfremdungsdiskursen ins Spiel.

Bei der Naturalisierung des Sozialen durch konstruiert Pflanzliches kommt eine weitere Dimension dazu: die der wechselseitigen Plausibilisierung durch Spiegelungen der Metaphern. Die Konstruktionen von ›Fremden‹ in der Gesellschaft via ›Wurzeln‹ korrespondieren augenfällig mit verbreiteten Auffassungen über in ›heimische‹ Ökosysteme ›eingewanderte‹ Pflanzen, sogenannte ›Neophyten‹. So gibt es in den letzten Jahren unzählige mediale Beispiele für Pflanzen ›mit Migrationshintergrund‹. Das *Robin Wood Magazin* (2010) warnte unter diesem Titel vor Invasionen, denn: »Eingewanderte Pflanzenarten können die biologische Vielfalt gefährden.« Und mit Blick auf die Gesundheitsgefahren für Menschen etwa durch den aus dem Kaukasus

stammenden Riesenbärenklau titelt *Die Welt* vom 25. März 2014 »Vorsicht vor Pflanzen mit Migrationshintergrund.«

Die Klassifizierung von ›Neophyten‹ erstreckt sich vom geduldeten, weil unproblematischen ›Neubürger‹ bis zum »invasiven Einwanderer«, so im Jahresbericht 2012 der NABU-Fachgruppe Botanik (NABU-potsdam.de 2012), vom »Vorzeige-Zuwanderer« bis zum »Integrationsverweigerer« (*taz* vom 11. Dezember 2012). Auffällig ist die Wortwahl, mit der als bedrohlich erachtete Arten oft bedacht werden. So fragte das *Umweltforschungszentrum Leipzig-Halle* im April 2009 appellativ: »Wird sich Europa endlich einigen, um tausende fremder Eindringlinge abzuwehren?« (UFZ 2009) Das klingt nach Rechtspopulismus, nach Pegida, ist aber innerhalb des invasionsbiologischen Diskurses alltäglich. Auch in der 2014 für den NDR und *arte* produzierten Fernsehdokumentation *Invasion der Pflanzen. Gefahr für Mensch und Umwelt?* beispielsweise ist von einer »grünen Invasion« die Rede, vom »Kampf« der »einheimische[n] Natur [...] um den Lebensraum« und von ihren Niederlagen gegen die »Eindringlinge«.

Pflanzen – und Tiere – mit ›Migrationshintergrund werden medial aber auch oft als ›augenzwinkernde‹ rhetorische Figur benutzt. Unreflektiert bleibt dabei, dass auf diese Weise rassistische Stereotype bedient werden. Solche Stereotype haben eine Tradition in der (wissenschaftlichen) Ökologie, vor allem in der Invasionsbiologie. Das hat bereits Uta Eser herausgearbeitet. »[A]ls problematisch empfundene Neophyten« werden hier nach wie vor mit Begriffen sozialer und rassistischer Stereotypisierungen belegt: Als »Massen«, die die heimische Vegetation verdrängen, als »unkultiviert«, ebenso als »»anspruchslos, ›triebhaft«, ›nicht seßhaft«, ›rücksichtslos‹ und ›kaum kontrollierbar«. Sie bedrohen in diesen Konstruktionen eine »sittlich aufgeladene[] ›heimische‹ Natur und Kulturlandschaft« (Eser 1999: 156).

II EINE KURZE GESCHICHTE DER WURZEL-METAPHER

In den Medienberichten über Frau Merkels ›polnische Wurzeln‹ wurde regelmäßig herausgestellt, die Kanzlerin selbst habe zuvor mitunter Andeutungen gemacht, »dass ihre Familie ›zu einem Viertel polnisch‹ sei« (stellvertretend hier stern.de 2013). In einer Bildunterzeile dazu heißt es in der *Frankfurter Rundschau* vom 14. März 2013: »Durch Angela Merkels Adern fließt zum Viertel auch polnisches Blut«. Es ist unklar, ob das ironisch gemeint war. Es verweist aber auf einen Punkt: Wurzel-Metaphern können nicht nur auch auf eine ›Modernisierung‹ des älteren Biologismus vom ›Blut‹ hinauslaufen, die

Metaphern selbst entstammen im deutschsprachigen Diskurs zudem ursprünglich (rechts-)konservativen bis faschistischen Denkmustern des frühen 20. Jahrhunderts. Irritierend am aktuellen massenmedialen Diskurs um ›Wurzeln‹ in einer Einwanderungsgesellschaft ist dann auch das offenbare Ausblenden dieser Zusammenhänge.

Schon 1857 entwirft Wilhelm Heinrich Riehl in seinem Buch *Land und Leute* die ›Deutschen‹ als eine ursprüngliche, tief in ihrer Waldlandschaft verwurzelte Kultur. Riehls Werk stellt eine wichtige ›Wurzel‹ des völkischen Wald-Mythos und der Konstruktionen von ›Blut und Boden‹ dar (vgl. Körner 2003: 420). In der seit dem Ende des 19. Jahrhunderts verbreiteten Heimatschutzliteratur geht es dann regelmäßig um ›Ver-‹ und ›Entwurzelungen‹. Die Proletarisierung der Landbevölkerung im expandierenden Kapitalismus erscheint hier als regelrechtes ›Loshacken‹ der Bauern von ihrer Identität. Sie werden so zu ›Fremden‹ gemacht durch – häufig antisemitisch entworfene – heimat- und damit wurzellose Kapitalisten (vgl. Termeer 2005: 436f). In Oswald Spenglers *Untergang des Abendlandes* wird 1923 der »Bauer« selbst zur »Pflanze«, weil er sich die Erde zur »Freundin« mache und seine »Wurzeln tief in den *eigenen* Boden« senke (Spengler 1981: 660, Herv.i.O.). In seinem Hauptwerk entwirft der Star-Publizist der ›Konservativen Revolution‹ eine Art Theorie des »Pflanzlichen« im Menschen, das er eng an das »Blut« (ebd.: 680) und an die »Rasse« bindet: »Eine Rasse hat Wurzeln. Rasse und Landschaft gehören zusammen.« (Ebd.: 696)

›Blut-und-Boden‹ und eine ›Verwurzelung in der Scholle‹ sind bekanntlich ebenfalls prominente Sujets der NS-Malerei. Vor allem Walter Hoecks Gemälde *Pflügender Bauer* (1939) wird zeitgenössisch hervorgehoben. »Die symbolische Handlung des Pflügens, damit zugleich die Bindung des Bauern an den Boden«, werde in diesem Bild »sogar ins Monumentale gesteigert und erhält hier eine Weihe, die religiöser Haltung gleichkommt«, kommentiert der NS-Kunstberichterstatte Werner Rittich (1943: 11). In seinem Entwurf für das »Ehrenmal in der Zuckerraffinerie in Frellstedt« (Braunschweig) von 1936 kombiniert Hoeck das Bild eines pflügenden Bauern, diesmal zusammen mit Frau und Kindern, mit darunter platzierten »gefallenen Soldaten« und der Inschrift »Wir sind die Saat«. Der vom deutschen Soldatenblut getränkte Boden, so die Botschaft, lasse »Rächer« entstehen (zit.n. Mittig 2014).

Nach 1945 erweitert sich im Diskurs der europäischen Neuen Rechten dieser Biologismus zu Varianten des Kulturalismus. So bezeichnet Henning Eichberg, eine zentrale Figur der deutschen Neuen Rechten, 1987 in seinem Buch *Abkoppelung. Nachdenken über die deutsche Frage*, Identität als »Unterschiedsbegriff«, den er umschreibt mit »Wir‹ sagen, das Eigene, Vertrautheit, eigene

Wurzeln haben« (Eichberg 1987: 18, zit.n. Terkessidis 1995: 68). Das knüpft einerseits an das Denken der alten Rechten an. Andererseits bedient sich Eichberg, der sich publizistisch immer wieder in links-alternative Kreise begeben konnte (vgl. Terkessidis 1995: 62), argumentativ der Befreiungskämpfe von Minderheiten und fragt: »Wer bin ich? Ich bin Bretone, Cherokee-Indianer, Baske [...] Deutscher« (Eichberg 1987: 105, zit.n. ebd.: 68). Ganz ähnlich argumentiert Alain de Benoist, Vordenker der französischen Neuen Rechten, 1985 in seiner *Kulturrevolution von rechts*. »Man hat das Recht, für die Black Power zu sein«, schreibt er, »aber unter der Bedingung, daß man gleichzeitig für die White Power [...] ist« (Benoist 1985: 67, zit.n. ebd.: 67).

Eichbergs ›Unterschiedsbegriff‹ kennzeichnet das neuere Konzept des ›Ethnopluralismus‹. Darin werden ›Kulturen‹ als vorgeblich gleichberechtigt, aber strikt voneinander abgegrenzt und in sich homogen entworfen. ›Ethnopluralismus‹ versucht also – nicht zuletzt in der Konstruktion von ›Wurzeln‹ –, die Identifikation von ›Rasse‹ und ›Kultur‹ des klassischen Rassismus beizubehalten und gleichzeitig von postmodernen Aufwertungen des Kulturellen, in gewisser Weise gar vom ›Multikulturalismus‹ zu profitieren. Wie Mark Terkessidis herausgearbeitet hat, werden dazu der poststrukturalistische Differenz-Begriff und die Identitätspolitik ›ethnischer‹ Minderheiten *entwendet* und *verkehrt*, also im Dienst einer ›ethnischen‹ Mehrheit gegen die Minderheiten gewendet (vgl. ebd.: 49, 66ff).

Klar muss also sein: Wer in welcher Position Identitätspolitik betreibt, bedeutet einen Unterschied ums Ganze. Gayatri Chakravorty Spivak spricht bezüglich der Identitätspolitik ›ethnischer‹ Minderheiten von einem ›strategischen Essentialismus‹ im Kampf um Anerkennung, einem gegen-hegemonialen Versuch im Sinne Antonio Gramscis (vgl. Bienfait 2006: 124). Innerhalb einer ›Politik der Differenz‹ gegen weiße rassistische Hierarchisierungen (Terkessidis 1995: 65f), wie sie in den klassischen emanzipatorischen Konzepten des Panafrikanismus oder der *Négritude* zum Ausdruck kommen, können dann ›Wurzeln‹ – etwa im afroamerikanischen *roots*-Begriff – auch der Selbstermächtigung dienen. Vor allem als Sklaven gebrandmarkte Menschen und deren Nachkommen bestanden beziehungsweise bestehen in dieser Weise darauf, nicht als bloß Entrechtete und Entwurzelte *identifiziert* zu werden, sondern über eine eigene Identität zu *verfügen*, über eine lange Geschichte von Traditionen und Kultur, aus denen sie gewaltsam herausgerissen wurden.

Allerdings ist dieser Essentialismus zwangsläufig nicht nur strategisch gemeint, sondern ebenso oft auch emotional verankert. Bindungen von Identität an machtvoll, homogenisierende, ein- und ausschließende Kategorien wie Authentizität, Abstammung, Kultur, Natürlichkeit und ursprüngliche Territoriali-

tät – die zu den ›Wurzeln‹ passende Erde – sind ohne den Glauben an diese Kategorien und ihre Werte nicht zu haben. Das aber steht im Widerspruch zu einem strategischen Gebrauch davon. Dieser, so Agathe Bienfait, setzt nämlich »eine instrumentelle und distanzierte Haltung« der Akteur_innen »zu ihrer Identität« voraus, also letztlich ein Nicht-Identifizieren mit dieser (Bienfait 2006: 134). Identitätspolitik auch von Minderheiten können demnach durchaus problematisch sein – vor allem dann, wenn »sie sich in die ›Strategie der Mächtigen‹ einfüg[en]« (ebd.: 134f), etwa bei den Konstruktionen von ›Wir‹ und ›die Anderen‹.

Aktuelle Konzepte wie Paul Gilroys *Black Atlantic* oder postkoloniale Theorien von Spivak, Homi K. Bhabha oder Stuart Hall hingegen beheimaten Kulturen in Räumen des Da-zwischen, beschreiben Kultur als dezentriert, deterritorialisert, als »eher fließend« und »hybride«, Identitäten, als steten Prozessen unterworfen (Gilroy 2004: 13, 16). Edouard Glissant schreibt in diesem Kontext: »Identität als Wurzel verdammt den Emigranten – besonders im Stadium der zweiten Generation – zu einer zerstörerischen Zerrissenheit.« Er spricht von der »geheiligten Intoleranz der Wurzel« (Glissant 2004: 58f).

Kien Nghi Ha hat für den gegenwärtigen Kapitalismus einen *Hype um Hybridität* ausgemacht. Dabei sei im Mainstream Deutschlands, der den Status als Einwanderungsgesellschaft inzwischen eher akzeptiert hat, »ein Hybriditätsverständnis populär«, das konträr zu den Theorien Bhabhas oder Halls auch weiter essentialistisch die »reine Vermischung ganzer Kulturen« meint und hierbei soziale Machtverhältnisse weitgehend entthematisiert – und damit auch historische wie aktuelle rassistische Zuschreibungen (Ha 2005: 94). Ein Beispiel dafür liefert eine Internetkampagne des Bayerischen Wirtschaftsministeriums. Hier heißt es:

»Weltoffenheit und das Zusammenleben verschiedener Kulturen gehören zum Freistaat Bayern wie der Maibaum und die Lederhose. [...] Jeder fünfte Bewohner des Freistaats hat ausländische Wurzeln. Bayern ist damit klar ein Einwanderungsland, dem das friedliche Zusammenleben der Menschen aus vielen Kulturen ganz besonders am Herzen liegt.« (work-in-bavaria.de 2015)

Die behaupteten »ausländische[n] Wurzeln« sollen im dazu geposteten Foto offenbar durch einen *Man of Color* visualisiert werden (vgl. ebd.).

In dieser vordergründig progressiven und oberflächlichen Hybridgesellschaft sind ›Wurzeln‹ von zentraler Bedeutung. Offenbar nicht nur für die Mehrheitsgesellschaft: auch Minderheiten reklamieren sie. So betonen etwa die *Neuen Deutschen Organisationen*, rund 80 Initiativen, die bundesweit bis zu 100.000

Menschen vertreten, und zu denen unter anderem die Initiative *Schwarze Menschen in Deutschland* und die *Neuen deutschen Medienmacher* gehören: »Wir sind da, wir sind deutsch und wir wollen mitentscheiden.« Deutschsein sei mehr, als deutsche Vorfahren zu haben und man wolle nicht mehr auf einen Migrationshintergrund festgelegt werden (*Frankfurter Rundschau* vom 10. Februar 2015). Auf ihrer Homepage schreiben die *Neuen deutschen Medienmacher* aber auch, sie hätten »unterschiedliche kulturelle und sprachliche Kompetenzen und Wurzeln« (neuemedienmacher.de 2015).

Der Blick der Mehrheit, so Mark Terkessidis, beeinflusse auch die von diesem Blick und dessen Fremdheitsmarkierungen Erfassten. »Jede kulturelle Artikulation der Migranten im Einwanderungsland« sei eine unbewusste oder bewusste »strategische Reaktion auf diesen Blick« (Terkessidis 2006: 318). Zugleich kann als strategischer Essentialismus das Betonen der eigenen ›Wurzeln‹ durchaus auch dem selbstbewussten Reklamieren sozialer Vielfalt dienen. Das Reden über die »eigenen Wurzeln« fügt sich aber ebenso ein in einen steten »Erklärungszwang der Eingewanderten [und ihrer Nachkommen, M.T.] im Integrationsdiskurs« bezüglich ihrer ›Herkunft‹ und dem Grund der Einreise (vgl. Ha 2005: 106).

Die real existierende Hybridität bleibt ein Rahmen für ›Wurzeln‹, gerade auch im Kontext einer »Differenzkonsummaschine« (Terkessidis 2006: 315). Über das Ethnomarketing als »Lifestyle für die weiße Mehrheitsgesellschaft« (ebd.: 316) hinaus gilt Anderssein aktuell als Maxime der Selbstvermarktung. Wenn heute die ›Märkte‹ im Zeichen einer postfordistischen Gouvernamentalität das Anderssein und gar ›dissidentes‹ Handeln zu Maximen der Verwertungslogik erklären (vgl. Opitz 2004: 134f), wird Hybridität zum Bestandteil eines kulturellen *Diversity Managements*. Innerhalb eines Differenz-Kapitalismus mit seiner Maxime des »Sei anders!« werden Alteritäten zu Modi der Selbstführung, -optimierung und -vermarktung – oder sie werden als nicht verwertbar ausgeschlossen (Bröckling 2007: 285f).

Die Welt vom 9. Januar 2013 fragte den Fernsehstar Erol Sander: »Es gibt viele deutsche Topstars mit türkischen Wurzeln. Stehen Sie in besonderem Kontakt miteinander?« Die Kehrseite dieser naiven Realsatire, in der alle Menschen mit denselben ›Wurzeln‹ eine Community bilden müssen, zeigen Diskurse der Überfremdung städtischer Räume, der angeblichen Ghetto-Bildung (vgl. Ronneberger/Tsianos 2009). Das Problem vergrößert sich, wenn etwa identitäre Konstruktionen der Neuen Rechten, die darauf bestehen ›eigene Wurzeln zu haben‹, auf einen gesamtgesellschaftlichen Diskurs treffen, in dem die Wurzel-Metapher eine wesentliche Rolle spielt. Besonders deutlich wird das in der seit Sommer 2015 ausgerufenen sogenannten ›Flüchtlingskrise‹ mit ihrer sich

ständig verschärfenden Rhetorik gegen Flüchtende, steigender Zustimmung für die rechtspopulistische AFD und hunderten von Angriffen auf Flüchtlingsunterkünfte. Das neurechte Magazin *Blaue Narzisse* beschrieb in diesem Kontext Einwanderung als Bedrohung, weil »das Heimatloswerden der Fremden« so auch zu »unsere[r] eigene[n] Entwurzelung« führe (*Blaue Narzisse*, zit.n. Gensing 2015).

Die skizzierte vordergründige Hybrid-Kultur – in der auch Begriffe wie ›Biodeutsche‹ oder ›Herkunftsdeutsche‹ zur wachsenden Selbstverständlichkeit gehören – offenbart einen unreflektierten Essentialismus, der exkludierende Kulturalismen und Rassismen ausblendet, die aber, auch angesichts von Umbrüchen (›Globalisierung«, ›Flüchtlingsströme«), stets aktivierbar bleiben. Damit abschließend zur Frage, wie Transkulturalitätskonzepte zu diesen derzeitigen Formen des *othering* stehen.

III VERSUCH ÜBER DIE GRENZEN DES TRANSKULTURALITÄTSKONZEPTE

Was bedeutet es, wenn in links-liberalen Medien wie beispielsweise der *taz*, in denen das Wissen über die Konstruiertheit und Überschreitbarkeit von Geschlechtergrenzen zum Standard gehört, zugleich regelmäßig von ›Wurzeln‹ die Rede ist? Ist das ›Kulturelle‹ zu machtvoll, um wirklich dekonstruiert zu werden? Zumal dann, wenn ihm innerhalb einer kulturalisierten Ökonomie des gegenwärtigen Kapitalismus eine zentrale Bedeutung zugeschrieben wird. Mit Spivak gesprochen muss man nicht nur den Einfluss des transnationalen Kapitalismus auf kulturelle Verflechtungen reflektieren, sondern auch darauf, dass Konzepte der Transkulturalität zunehmend ernst genommen werden und wie das auf diese Konzepte zurückwirken könnte (vgl. Spivak 2014: 385). Sie selbst schreibt dazu: »Die Umcodierung einer Veränderung des Zwecks von Kapital« – sichtbar als menschliche Migration – »in einen kulturellen Wandel ist ein Angst einflößendes Symptom der Kulturwissenschaften, insbesondere der feministischen Kulturwissenschaften. Alles wird ›kulturell‹ gemacht.« (Ebd.: 399) Da ist es kein Zufall, dass transnationale Konzerne, für die es verkaufsförderlich erscheint, wenn ihre Mitarbeiter_innen ›fremde‹ Sprachen und Kulturen erlernen, den Kulturwissenschaften gegenüber durchaus aufgeschlossen sind (vgl. ebd.: 385).

Auch Wolfgang Welsch bindet sein Konzept der Transkulturalität an gegenwärtige Entwicklungen, wenn er schreibt, dass dieses gerade globalisierten Verhältnissen gerecht werde (vgl. Welsch 2012: 26). Welsch zeigt, wie Kulturen seit

Johann Gottfried Herders theoretischer Grundlegung als in sich geschlossene Kugeln mit einem »interne[n] Homogenitätsgebot und ein[em] externe[n] Abgrenzungsgebot« wahrgenommen und konstruiert werden (ebd.: 27). Auch heutige Konzepte von Inter- oder Multikulturalität, so Welsch, »halten noch immer am alten Kugelmodell fest« (ebd.: 32). Das eben gezeigte, in Deutschland populäre Hybridverständnis passt also durchaus in dieses Leitbild von jeweils in sich geschlossenen Partialkulturen hinein. Das Leitbild der Transkulturalität dagegen ist »das von Geflechten«. Daraus, so Welsch, folge auch, dass Transkulturalität heute als nicht nur gesellschaftlich, sondern auch in den Individuen angelegt zu verstehen sei (ebd.: 28-30). Transkulturalität scheine zwar historisch schon immer »eher die Regel gewesen zu sein«, die kulturellen Durchdringungen seien heute allerdings »weltweit stärker, als je zuvor« ausgebildet (ebd.: 33-35) auf allen Ebenen der Hoch-, Pop- und Konsumkultur, der Alltagsroutinen usw. (vgl. ebd.: 28f).

Zweifelloos ist es ein großer Fortschritt, ›Kultur‹ als nichts Ursprüngliches, sondern grundlegend und immer schon als Beziehungsgeflecht, als Produkt von Interaktionen zu verstehen. Wenn Welsch allerdings schreibt: »Wir sind kulturelle Mischlinge« und weiter ausführt: »Die meisten unter uns sind [...] durch *mehrere* kulturelle Herkünfte und Verbindungen bestimmt« (ebd.: 30, Herv.i.O.), dann hat es den Anschein, dass hier diesen ›Herkünfte[n]‹ und deren ›Prägungen‹ eine erhebliche Bedeutung zukommen könnte. Möglicherweise bliebe diese Perspektive also auch offen für so etwas wie ›Ursprünglichkeiten‹. Dann aber könnte hier die Differenz zu aktuellen Re-Essentialisierungen und Fixierungen durch metaphorische ›Wurzeln‹ – mit all ihrer Problematik, wie sie mein Beitrag verdeutlichen wollte – unscharf werden. Zumal Welsch selbst in einem älteren Beitrag Formulierungen wie »kulturelle[r] Artenschutz« und an »sogenannte primitive, mythologisch geprägte oder residuale Kulturen« gebundene »aussterbenden Menschenarten« verwendet (Welsch 1994: 18).² Daraus ergibt sich zumindest die Frage nach der Notwendigkeit, neue Begriffe zu finden. Ebenso notwendig erscheint es, ›Transkulturalität‹ auf der begrifflichen Ebene zu beleuchten.

Vergleichbar mit den Konnotationen des Hybriden im aktuellen Kapitalismus (vgl. Ha 2005: 60) oszilliert die Vorsilbe ›Trans-‹ zwischen subversiven und affirmativen Zuschreibungen. Einerseits werden im Konzept der Transkulturalität bekanntlich Kulturen als fluide, dynamisch und grenzüberschreitend begriffen (vgl. Kimmich/Schahadat 2012: 7), womit also Konstruktionen fixer und fixierter kultureller Identitäten unterlaufen und konterkariert werden können.

2 Vielen Dank an Stephanie Lavorano für den Hinweis auf diesen Aufsatz.

Andererseits verweist ›Trans‹ aber ebenso auf eine grenzenlos verflochtene Ökonomie und hat Begriffe wie ›transnationale Konzerne‹ und ›transatlantischer Freihandel‹ usw. im semantischen Gepäck. Und ebenso ähnlich dem Hybrid-Begriff (vgl. Schneider 1997: 43) richten sich Trans_Konzepte gegen die Kategorien des Binären, des Dichotomischen, die damit unterlaufen und ins Trudeln gebracht werden können, aber durchaus nicht gegen die Kategorien des Hierarchischen und des Hegemonialen. Überhaupt finden Akte der Transgression grundsätzlich nicht außerhalb von Machtkonstellation statt – auch Welsch betont, dass »Identitätsbildung niemals im Modus freier Wahl« (Welsch 2012: 36) erfolge, sondern immer auch mit ökonomisch-politischen Machtprozessen verbunden sei –, das sollte seit Michel Foucaults Analysen der Macht klar sein.

Während Glick Schiller, Basch und Blanc-Szanton bei ihren Überlegungen zu Transmigration und Transnationalismus darauf hinweisen, dass kulturelle »Güter und Ideen« ebenso wie »materielle Güter« stets in »soziale Beziehungen eingebettet sind« (Glick Schiller/Basch/Blanc-Szanton 1997: 92f), fokussiert das Konzept der Transkulturalität logischerweise auf die Kultur selbst. Damit aber wäre auch dieses Konzept möglicherweise nicht vor Kulturalisierungen gefeit und könnte so soziale Strukturen und Konstruktionen außer Acht lassen. Auch Kimmich und Schahadat erkennen offenbar dieses Problem, wenn sie fragen »ob es nicht das Konzept ›Kultur‹ selbst ist, das man aufgeben muss, um den Anforderungen der Gegenwart gerecht zu werden« (Kimmich/Schahadat 2012: 15).

Es braucht aber nicht erst die Anforderungen der Gegenwart. Schon Norbert Elias stellt 1939 fest: »Der Begriff ›Kultur‹ grenzt ab.« (Elias 1995: 4) Auch, wenn sein Zivilisationsbegriff nicht unproblematisch ist (vgl. Termeer 2005: 10), stellt Elias zurecht fest »›Zivilisation‹ bezeichnet einen Prozeß« (Elias 1995: 4f), etwas stets Bewegliches, Übernationales, das im Gegensatz zum Kultur-Begriff stehe. Es bleibt die Frage, ob dieses grundlegend Abgrenzende von ›Kultur‹, trotz aller Neuentwürfe innerhalb der *cultural studies* (zumindest im Sinne Stuart Halls oder auch Angela McRobbies) oder der Trans_Konzepte, nicht immer vorhanden bleibt oder mitschwingt.

Wolfgang Kaschuba hat die Doppeldeutigkeit der in den letzten Jahren allgegenwärtigen Praxis von Kulturalisierung so auf den Punkt gebracht: Einerseits diene sie einer Veredelung, »sie ›gentrifiziert‹ hier offenbar ökonomisch-politische Zusammenhänge und Politiken«, andererseits »zeichnen sich [in ihr] auch ganz entschieden ideologische Druckstellen und Vernarbungen ab«, so auch im »Migration Rassismus westeuropäischer Gesellschaften« (Kaschuba 2008: 206f). Das, so sollte deutlich geworden sein, ließ sich auch am Beispiel der ›Wurzeln‹ zeigen.

LITERATUR

- Bhabha, Homi K. (2000): Die Verortung der Kultur, Tübingen: Stauffenburg.
- berlin.de (2014), <http://www.berlin.de/lb/intmig/presse/archiv/20141113.1610.400179.html> vom 04.12.2014.
- Bienfait, Agathe (2006): Im Gehäuse der Zugehörigkeit. Eine kritische Bestandsaufnahme des Mainstream-Multikulturalismus, Wiesbaden: VS.
- Bröckling, Ulrich (2007): Das unternehmerische Selbst. Soziologie einer Subjektivierungsform, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1991): Das Unbehagen der Geschlechter, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Butler, Judith (1995): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts, Berlin: Berlin Verlag.
- Deutschlandfunk (2014), http://www.deutschlandfunk.de/migration-mit-tuerkschen-wurzeln-in-deutschland.1176.de.html?dram:article_id=305778 vom 15.02.2015.
- Elias, Norbert (1995): Über den Prozeß der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Bd. 1, Wandlungen des Verhaltens in der weltlichen Oberschicht des Abendlandes, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eser, Uta (1999): Der Naturschutz und das Fremde. Ökologische und normative Grundlagen der Umwelthethik, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Fischer-Lichte, Erika (2004): Ästhetik des Performativen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Gensing, Patrick (2015): »Keine Heimat ohne Ausgrenzung. Der sehr deutsche Begriff Heimat klingt harmlos, doch progressiv besetzt werden kann er nicht«, in: Taz am Wochenende vom 07./08.11.2015, S. 11.
- Gilroy, Paul (2004): »Der *Black Atlantic*«, in: Haus der Kulturen der Welt/Tina Campt/Paul Gilroy (Hg.), Der Black Atlantic, Berlin: Haus der Kulturen der Welt, S. 12-31.
- Glick Schiller, Nina/Basch, Linda/Blanc-Szanton, Cristina (1997): »Transnationalismus: Ein neuer analytischer Rahmen zum Verständnis von Migration«, in: Heinz Kleger (Hg.), Transnationale Staatsbürgerschaft, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 81-107.
- Glissant, Edouard (2004): »Poetik der Relation. Theorien«, in: Haus der Kulturen der Welt/Tina Campt/Paul Gilroy (Hg.), Der Black Atlantic, Berlin: Haus der Kulturen der Welt, S. 55-68.
- Ha, Kien Nghi (2005): Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus, Bielefeld: transcript.

- Hall, Stuart (1994): Rassismus und kulturelle Identität, Ausgewählte Schriften 2, Hamburg: Argument.
- Invasion der Pflanzen. Gefahr für Mensch und Umwelt? (D/F 2014, R: Ingo Thöne).
- Kaschuba, Wolfgang (2008): »Europäisierung als kulturalistisches Projekt? Ethnologische Beobachtungen«, in: Hans Joas/Friedrich Jaeger (Hg.), Europa im Spiegel der Kulturwissenschaften, Baden-Baden: Nomos, S. 204-225.
- Kimmich, Dorothee/Schahadat, Schamma (2012): »Einleitung«, in: Diess. (Hg.), Kulturen in Bewegung. Beiträge zur Theorie und Praxis der Transkulturalität, Bielefeld: transcript, S. 7-24.
- Körner, Stefan (2003): »Kontinuum und Bruch. Die Transformation des naturschützerischen Aufgabenverständnisses nach dem Zweiten Weltkrieg«, in: Joachim Radkau/Frank Uekötter (Hg.), Naturschutz und Nationalsozialismus, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 405-434.
- Lüdemann, Susanne (2004): Metaphern der Gesellschaft. Studien zum soziologischen und politischen Imaginären, München: Wilhelm Fink.
- McIntyre, Joseph/Balliel, Beate/Pfeiffer, Katrin (Hg.) (2004): Wurzeln in zwei Welten. Westafrikanische Migrantinnen und Migranten in Hamburg, Frankfurt a.M.: Brandes & Apsel.
- Mittig, Hans-Ernst (2014): »Offene Kapitel beim Umgang mit NS-Kunst in Museum, Ausstellung und Forschung«, in: RIHA Journal 0098/9. Oktober 2014, <http://www.riha-journal.org/articles/2014/2014-oct-dec/mittig-offene-kapitel> vom 11.04.2015.
- NABU-Potsdam (2012), <http://www.nabu-potsdam.de/unsere-fachgruppen/bo-tanik/> vom 02.04.2013.
- Neuemedienmacher (2015), <http://www.neuemedienmacher.de> vom 02.04.2015.
- Opitz, Sven (2004): Gouvernamentalität im Postfordismus. Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Feld unternehmerischer Rationalität, Hamburg: Argument.
- Rittich, Werner (1943): Deutsche Kunst der Gegenwart, Bd. 2, Malerei und Graphik, Breslau: Hirt.
- Robin Wood Magazin (2010), <http://www.robinwood.de/fileadmin/Redaktion/Dokumente/Magazin/2010-4/107-10-neo.pdf> vom 12.04.2015.
- Ronneberger, Klaus/Tsianos, Vassilis (2009): »Panische Räume. Das Ghetto und die ›Parallelgesellschaft‹«, in: Sabine Hess/Jana Binder/Johannes Moser (Hg.), No Integration?! Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Integrationsdebatte in Europa, Bielefeld: transcript, S. 137-152.
- Salzbrunn, Monika (2014): Vielfalt/Diversität, Bielefeld: transcript.

- Sarrazin, Thilo (2010): *Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen*, München: Deutsche Verlagsanstalt.
- Schneider, Irmela (1997): »Von der Vielsprachigkeit zur ›Kunst der Hybridation«. Diskurse des Hybriden, in: Irmela Schneider/Christian W. Thomsen (Hg.), *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste*, Köln: Wienand, S. 13–66.
- Spengler, Oswald (1981): *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, München: C.H. Beck.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2014): *Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart*, Stuttgart: Kohlhammer.
- stern.de (2013), <http://www.stern.de/politik/deutschland/biograf-enthuellt-angela-merkel-hat-polnische-wurzeln-1983539.html> vom 11.02.2015.
- Terkessidis, Mark (1995): *Kulturkampf. Volk, Nation, der Westen und die Neue Rechte*, Köln: Kiepenheuer & Witsch.
- Terkessidis, Mark (2006): »Globale Kultur in Deutschland. Der lange Abschied von der Fremdheit«, in: Andreas Hepp/Rainer Winter (Hg.), *Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse*, Wiesbaden: VS, S. 311-325.
- Termeer, Marcus (2005): *Verkörperungen des Waldes. Eine Körper-, Geschlechter- und Herrschaftsgeschichte*, Bielefeld: transcript.
- UFZ (2009), *Wird sich Europa endlich einigen, um tausende fremder Eindringlinge abzuwehren?* Pressemitteilung des Helmholtz-Zentrums für Umweltforschung (UFZ) vom 03.04.2009, <http://www.idw-online.de/de/news308534> vom 30.05.2016.
- Unesco.org (2010), <http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/ED/temp/IMLD2010.jpg> vom 11.05.2015.
- Welsch, Wolfgang (1994): »Transkulturalität – die veränderte Verfassung heutiger Kulturen. Ein Diskurs mit Johann Gottfried Herder«, in: *VIA REGIA – Blätter für internationale kulturelle Kommunikation*, Heft 20/1994, http://www.via-regia.org/bibliothek/pdf/heft20/welsch_transkulti.pdf vom 19.12.2015.
- Welsch, Wolfgang (2012): »Was ist eigentlich Transkulturalität?«, in: Kimmich/Schahadat (Hg.), *Kulturen in Bewegung*, S. 25-40.
- work-in-bavaria.de (2015), <http://www.work-in-bavaria.de/arbeitnehmer/bayern-kennenlernen/zusammenleben/> vom 10.04.2015.

IV VOM CULTURAL ZUM NATURAL TURN?

Kulturen des Klimas zwischen Intensitätskontinuum und *tipping point*

ELISABETH JÜTTEN

I ÜBERBLICK

Anhand des Klimadiskurses sollen im Folgenden zwei Modelle der Prozessierung der Natur/Kultur-Grenze vorgestellt werden, in denen unterschiedliche narrative Positionen eingenommen werden und der Grenzraum auf unterschiedliche Weise dimensioniert und strukturiert wird. Durch den Vergleich der Grenzerfahrung der Klimakrise mit der Grenzerfahrung des Krisen- und Kriegstourismus soll herausgearbeitet werden, dass zwar beide Grenzbereiche im Modus der Interpassivität rezipiert werden (können), sie hinsichtlich ihrer Handlungsvoraussetzungen und Möglichkeiten aber zu unterscheiden sind. Diese unterschiedlichen Voraussetzungen werden anhand der Theorie zur Natur/Kultur-Grenze verdeutlicht. Abschließend werden dann mit dem dystopischen Modell des *tipping points* und dem Intensitätsmodell zwei narrative Verhandlungsstrategien der Natur/Kultur-Grenze vorgestellt. Problematisiert wird dabei die Zirkularität eines postmodernen Katastrophendiskurses, der im alarmistischen Bemühen einer Erhellung der Klimakrise eben jene Natur/Kultur-Dichotomie verfestigt, die aus der Perspektive des *ecocriticism* die wesentliche Ursache der ökologischen Krise darstellt.

II GRENZERFAHRUNG I: KRISEN- UND KRIEGSTOURISMUS

Die Schweizer Konsumenten- und Beratungszeitschrift *BEOBACHTER NATUR* mit dem Themenschwerpunkt »Natur, Umwelt und nachhaltiges Handeln« berichtet in ihrer 13. Ausgabe 2012 über den »KRISEN-TOURISMUS. Ferien in

der Gefahrenzone« (Krättli 2012). Das Reiseunternehmen *STA Travel* zählt 2011 »Danger Zone Travel« – also das Bereisen gefährlicher Gebiete – zu den zehn wichtigsten Trends des Jahres. 2010 in der 2. Auflage bei Lonely Planet, dem weltgrößten Reisebuchverlag, erschienen, ist Tony Wheelers Tourguide *Bad Lands. A Tourist on the Axis of Evil* (vgl. Wheeler 2010). 2011 veröffentlichte die englische *Al-Jazeera*-Reporterin Rosie Garthwaite ihr *Handbuch für die gefährlichsten Orte der Welt*, im Originaltitel: *How to Avoid Being Killed in a War Zone. The Essential Survival Guide for Dangerous Places*. Robert Young Peltons erstmals 1994 erschienenen Handbuch *The World's Most Dangerous Places* ist mittlerweile in der 5. Auflage erschienen. In Zusammenarbeit mit Pelton bietet die Schweizer Reiseagentur *Babel Travel* Urlaubsreisen in Krisengebiete an. »Das Interesse an Reisen in Krisengebiete [sei] in den letzten zehn Jahren gestiegen« (Krättli 2012), bestätigt der Sprecher des *Eidgenössischen Departements für auswärtige Angelegenheiten (EDA)*. »Macho-Tourismus« (Briggs 2011) nennt der US-Tourismuspsychologe Michael Brein das Phänomen, die Reisewarnungen des *U.S. State Departments* beziehungsweise des *Auswärtigen Amtes* nicht als Warnung, sondern als Aufforderung zum Reisen zu verstehen. »Was gestern hochdramatische/nervenaufreibende Erfahrungen waren, sind heute unvergessliche Reiseerlebnisse.« (Mühlmann 2012)

Während das Reisen in Gefahrenggebiete für die Tourist_innen selbst gefährlich werden könnte, verspricht der so genannte »*Dark Tourism*« Nervenkitzel ohne persönliche Bedrohung. Bereist werden ehemalige Kriegs- und Krisengebiete wie Nepal, Vietnam, Russland und China. Touristisch vermarktet werden die »*Killing Fields*« in Kambodscha oder die Schauplätze des Krieges in Ex-Jugoslawien, aber auch der *Ground Zero* in New York wird zu einem immer lukrativeren Geschäft. 2012 ist in Nepal der »*Guerilla Treck*«, der »Trekking-Pfad des Grauens«, eröffnet worden, der die Schauplätze des Krieges zeigt, von dem die Gebäude, die Landschaft und die Gesichter der Menschen entlang des Weges gezeichnet sind. Gezeigt werden die Verstecke der Guerillas, ihre Schleichwege und Versorgungsrouten (vgl. ebd.). »Auf dem »*Guerilla Treck*« können Tourist_innen einen Hauch der vergangenen Kriegstage nachempfinden und beim Revival jener brutalen Zeit einen angenehmen Schauer verspüren« (ebd.) heißt es in *Der Welt* vom 25.10.2012. Die Verbindung der Sensationslust des_r Tourist_innen mit der Neugier am Tod und am Morbiden nennt Anthony Seaton in Anlehnung an den griechischen Totengott »*Thanatourismus*« (Seaton 1999). »Er bezeichnet das Schlachtfeld von Waterloo als »*tourism mega-attraction*« und entwirft die Entwicklung eines Schlachtfeldtourismus von privater Motivation hin zu quasi-religiöser Pilgerfahrt.« (Heymel 2007: 17f) Die touristische Faszination spezifisch am gewaltsamen Tod wird auch als »*Holidays*

in Hell« (O'Rourke 1988), »*Morbid tourism*« (Blom 2000) oder als »*black-spot tourism*« (Rojeck 1993) bezeichnet (Stone 2005).

III INTERPASSIVITÄT ALS AKTIVE UND ZUGLEICH PASSIVE HALTUNG DER GRENZERFAHRUNG

Krisen- und Kriegstourismus ermöglichen das mehr oder weniger gefahrlose Erfahren der Grenzen von Leben und Tod. Als Kehrseite einer Professionalisierung und Institutionalisierung des Sterbens, die das Bild eines angenehmen Lebens verbreitet, ist er Teil jener mehr oder weniger fikionalisierten Bilder von Gewalt, Zerstörung und Todesangst, die sich in variablen Formaten im Modus der gemischten Empfindung konsumieren lassen (vgl. Gehrung 2011: 190), und zwar als das, was uns nach Longinos »erstaunt und erschüttert«, jener »delightful horror« von dem Burke spricht (vgl. Japp 2007: 205). Unter den Bedingungen kontrollierter Distanz vermischen sich Furcht und lustvolle Empfindung. Der die »negative Lust« (Kant 1957: 329) auslösende Gegenstand scheint dabei austauschbar zu sein, solange das rechte Maß an Distanz gewahrt bleibt, das jene Interpassivität ermöglicht, in der Unterhaltung und Passion problemlos zu vereinbaren sind.

Ob man sich die Matthäus-Passion zu Gemüte führt, Roland Emmerichs Klimakatastrophenfilm *The Day After Tomorrow* oder touristisch Krisen- und Kriegsgebiete bereist, spielt keine Rolle (vgl. Macho 2010: 42). In der Interpassivität wird die Grenze zwischen Handeln und Gestalten auf der einen und passivem Genießen und Erleiden auf der anderen Seite ebenso fragwürdig wie die Subjekt/Objekt-Grenze. Angesichts kriegerischer, nuklearer und ökologischer Katastrophen wird der_ie Betrachtende zu einem_r die Handlung Erleidenden. Positiv gewendet handelt es sich bei interpassiven – also distanzier-ten, ritualisierten und delegierten Praktiken – um »Figuren der Erleichterung« (Pfaller 2011), die keine »echten« Empfindungen im Sinne einer (neoliberalen) Kultur der »Gesinnung« einfordern, sondern im affektiven Zustand des »Als-ob« verbleiben. Das von Slavoj Žižek entwickelte Konzept der Interpassivität verweist auf eben diesen Punkt emotionaler Erleichterung, wenn er von Lacans Hinweis auf die Bedeutung des Chores in der griechischen Tragödie ausgeht, der »für das Publikum nicht nur untermalende Wirkung hat, sondern die Emotionen den Zuschauern geradezu abnimmt: Der Chor lacht, weint, klagt für den

Zuschauer, damit dieser es nicht tun muss.«¹ Negativ gewendet lässt sich Interpassivität als ein spezifisches Symptom der Gegenwartskultur lesen, und zwar als Reaktion der Überforderung angesichts von Emanzipation und Beteiligung, die aufwendige Aushandlungsprozesse auf allen Ebenen erforderlich machen. Der interpassive Rückzug in ein politisches und soziales ›Lassen‹, die Auslagerung von Teilhabe und Genuss, repräsentieren unter diesem Blickwinkel ein Problem vermeintlich aufgeklärter Gesellschaften. Im Modus des affektiven ›Als-ob‹ wird »Alarmismus zum Genuss, Alarmbereitschaft zum Stimulans« (Macho 2010: 42). Während Emotionen bereits kognitiv und damit sprachlich reflektierte Empfindungen darstellen, können Affekte als unbestimmbare, also nicht durchdachte und sprachlich repräsentierte Empfindungen, verstanden werden, deren Erleichterung darin besteht, sich nicht aufwendig emotional einbringen beziehungsweise beteiligen zu müssen, sondern sich der Frage der ›Urheberschaft‹ der Empfindung ganz zu entziehen.² Die Kritik an der Haltung der Interpassivität macht hinsichtlich der Klimakrise auf eine Differenz zwischen politischen, ökonomischen und gesellschaftlichen Krisen und Katastrophenszenarien und der ökologischen Krise beziehungsweise Klimakatastrophe aufmerksam, die ich im Folgenden näher erläutern möchte.

IV KRISENDIFFERENZIERUNG: SPEZIFIK DER ÖKOLOGISCHEN KRISE

Die Klimakrise ist zum dominierenden Selbstbestimmungsdiskurs der Gegenwart avanciert. Zwar ist bereits seit der Antike bekannt, dass menschliche Eingriffe in die Natur von negativen Folgen begleitet sein können, doch »wie nie zuvor alarmiert die heutige Gesellschaft sich selbst« (Luhmann 1990: 11). Diese Alarmierung betrifft die Natur ebenso wie die Position des modernen Menschen. Die Handlungsoptionen sind jedoch komplexer als bloße Aushandlungsprozesse.

-
- 1 ›Žižek und Pfaller verfolgen diesen Weg bis zum ›canned laughter‹, dem Konservengelächter, das in Sitcoms aus dem Fernseher schallt: Es könnte doch sein, dass dieses Lachen nicht dazu da ist, mit Lachen den Zuschauer anzustecken, sondern vielmehr für ihn zu lachen! Dies lässt sich weiterspinnen: Man filmt das Leben mit Kameras, um es nicht zu sehen, geschweige denn später anzuschauen, oder man macht aus dem Scannen eines Buches ein Lesen — gerade das ist Interpassivität.« (Weidmann/Pfaller 2013)
 - 2 Vgl. zu den Interpassivitätstheorien und ihren unterschiedlichen Bestimmungen von Interpassivität: Feustel/Koppo/Schölzel (Hg.) 2011: 7–16.

Denn sie verweisen auf eine Gestalt des Universellen, die die menschliche Fähigkeit der Welterfahrung übersteigt. Darauf verweist Dipesh Chakrabarty in seinen vier Thesen zum Klima der Geschichte (vgl. Chakrabarty 2010). Er nimmt darin Bezug auf den 2000 von Crutzen und Stoemer vorgeschlagenen Begriff des Anthropozäns für die Zeit ab ca. 1750-1780, in der die Konzentration von CO² und Methan in der Atmosphäre ansteigt und die Menschen im historischen und kollektiven Verbund zu geologischen Akteur_innen und damit zu einer Naturgewalt im geologischen Sinne werden. Für Chakrabarty resultiert daraus ein neuer universaler Geschichtsbegriff, der die bis zu Giambattista Vico und Thomas Hobbes³ zurückreichende Unterscheidung von Natur- und Kulturgeschichte aufhebt. Die Idee des Anthropozäns als neue geologische Epoche, in der Menschen als geologische Kraft existieren, relativiert die humanistische Geschichtsschreibung zu Moderne und Globalisierung erheblich. Denn das Freiheitsideal der Aufklärung steht in einer ambivalenten Beziehung zur geologischen Zeitrechnung. Aufgrund eigener Entscheidungen ist der Mensch historisch und kollektiv zwar zum_r geologischen Akteur_in geworden, das Anthropozän ist jedoch gewissermaßen eine unbeabsichtigte Folge dieser Entscheidungen. Auf die dadurch ausgelösten Verunsicherungen und Zukunftsängste reagieren auch viele Wissenschaftsvertreter_innen mit dem Narrativ der Alarmierung, das im Sinne der Interpassivität zum Handeln aufruft und zugleich das eigene Ungenügen ausstellt. So heißt es bei Crutzen und Stoerner:

»Die Menschheit wird für viele Jahrhunderte, wenn nicht Jahrtausende, eine wesentliche geologische Kraft bleiben. Eine weltweit akzeptierte Strategie zu entwickeln, um Ökosysteme unter den von Menschen verursachten Belastungen nachhaltig zu machen, wird eine der großen Zukunftsaufgaben der Menschheit sein, die intensive Forschungsbemühungen und kluge Anwendung des durch sie erworbenen Wissens erfordern wird. [...] Die globale Forschungs- und Technikgemeinschaft steht vor der fesselnden, aber auch schwierigen und einschüchternden Aufgabe, die Menschheit zu globalem, nachhaltigem Umweltmanagement zu geleiten.« (Crutzen 2000: 17, zit.n. Chakrabarty 2010: 285)

Die Hoffnung von Wissenschaftler_innen, die Vernunft werde uns aus der Krise führen, erinnert an den sozialen Gegensatz zwischen dem Mythos Wissenschaft und der tatsächlichen Wissenschaftspolitik, den Bruno Latour im *Parlament der*

3 Laut Hobbes und Vico kann der Mensch echtes Wissen nur über bürgerliche und politische Institutionen besitzen, da sie diese selbst geschaffen haben, während die Natur das Werk Gottes und daher für den Menschen unergründlich bleibe (vgl. Chakrabarty 2010: 275).

Dinge (1999) diskutiert. Das Anthropozän scheint der vermehrten Aufklärung, also der Vernunft, zu bedürfen, auch wenn die Politik nie allein auf Vernunft baut und im Zeitalter extremer massenhafter Ungleichheiten zwischen und innerhalb der Nationen zunehmend unkontrollierbar wird. Die geologische Hypothese vom Anthropozän erfordert zudem eine Verständigung zwischen der Weltgeschichte des Kapitals und der Naturgeschichte der menschlichen Spezies. Die Aufgabe einer historischen Verortung der Klimakrise verlangt intellektuelle Formationen zusammenzubringen, die in Spannungsverhältnissen zueinander stehen: das Planetare und das Globale, tiefe und überlieferte Geschichte, Speziesdenken und Kritik des Kapitals. Letztlich geht es darum, die Natur /Kultur-Grenze im Grenzrelais ›Leben‹ neu zu verhandeln, denn ohne eine Geschichte des Lebens hat die Klimakrise keine menschliche Bedeutung, denn für den an sich leblosen Planeten handelt es sich nicht um eine Krise. Die Forderung nach einer Universalgeschichte des Lebens – also nach dem Denken des Allgemeinen – ist jedoch insofern problematisch, als die Existenz einer menschlichen Spezies zwar auf intellektueller Ebene verstanden oder erschlossen werden kann, das Konzept der Spezies aber nicht erfahrbar ist.

Der Mensch mag zwar auf der theoretischen Ebene der Spezies Mensch zu einem_r geologischen Akteur_in geworden sein, er kann sich jedoch nicht als ein solcher erfahren, weshalb sich die Krise dem historischen Verstehen entzieht. Der Klimawandel wirft die Frage nach einer menschlichen Kollektivität auf, nach einem Wir, und verweist so auf eine Gestalt des Universellen, die jedoch unsere Fähigkeit zur Welterfahrung übersteigt. Als Universal-Geschichte des Lebens, die Naturgeschichte und Menschengeschichte miteinander verbindet, kann sie nur unvollständig verstanden werden, weshalb Chakrabarty sie als »negative Universalgeschichte« (Chakrabarty 2010: 298) bezeichnet. Im Hinblick auf eine zu entwickelnde »Universalgeschichte des Lebens« (ebd.: 295) teilt er die kritische Haltung gegenüber der Natur/Kultur-Dichotomie, die in den USA der 1990er Jahren zur Etablierung des *ecocriticism* geführt hat. Vergleichbar mit den Kategorien *race*, *class*, *gender* und *space*, hat dieser über verschiedene Theoriephasen hinweg ›Natur/Kultur‹ als Analysekategorie zu etablieren versucht, und zwar zu einem Zeitpunkt, als der Treibhauseffekt bereits bekannt, aber von Politik und breiter Öffentlichkeit noch nicht wahrgenommen wurde. Erst der Jahrtausendwechsel führte zu einer zunehmenden ökologischen Ausrichtung aller Lebensbereiche, die über die Natur/Kultur-Grenze verhandelt werden. Wie diese Grenze beziehungsweise dieses Feld kultursemiotisch bearbeitet werden kann, möchte ich im Folgenden anhand der Theorie von Albrecht Koschorke vorstellen (vgl. Koschorke 2009).

V THEORIE DER NATUR/KULTUR-GRENZE

Die aktuellen Grenzerfahrungen des Menschen in und mit der Natur sind von narrativen Strategien und kulturellen Schemata geprägt, die einerseits aus ›natürlichen‹ Vorgängen resultieren (naturalistischer Ansatz), andererseits erst hervorbringen, was sie zu beschreiben vorgeben (kulturalistischer Ansatz). Damit ist die Aporie einer epistemologischen Bestimmung der Natur/Kultur-Grenze beschrieben, die letztlich in der sich wechselseitig ausschließenden Komplementarität von naturalistischem und kulturalistischem Ansatz gefangen bleibt. Während der kulturalistische Ansatz davon ausgeht, »dass Natur den Menschen nur in ihren kulturbedingten Repräsentationen zugänglich ist, dass überhaupt ›Natur‹ ein kulturelles Konzept ist und dass über die Frage, wo die Grenze zwischen Kultur und Natur verläuft, nach kulturspezifischen Kriterien entschieden ist,« hält der naturalistische Ansatz dem entgegen, »dass Menschen die Reichweite ihrer kulturellen Autonomie grob überschätzen, wenn sie sich nicht der Tatsache bewusst bleiben, dass kulturelle Vorgänge gleichsam nur den verlängerten Arm natürlicher Vorgänge bilden.« (Ebd.: 18) Die Ansätze basieren auf der Vorstellung, dass ›Natur‹ und ›Kultur‹ jeweils autonome Sphären beschreiben, die es begrifflich zu bestimmen und ins rechte Verhältnis zu setzen gilt. Ihren begrifflichen Ursprung hat diese Vorstellung im 18. Jahrhundert, als beide Begriffe autonom werden. Kultur ist nun nicht mehr

»die Pflege von etwas, und damit nicht mehr vorrangig auf etwas Zuhandenes, ihr Vorgegebenes, als natürlich oder göttlich Unverfügbares verwiesen. Stattdessen vermag sie sich nun auf sich selbst oder auf andere Gestaltungen ihrer selbst zu beziehen; sie wird zu einer in sich vollständigen Welt – auch wenn das Vorgängige der Natur, mehr oder minder eingestandenermaßen, eine Randbedingung kultureller Erscheinungen bleibt.« (Ebd.: 10, Herv.i.O.)

Weshalb man paradox formulieren könnte,

»dass Gesellschaften in ihrem Begriff von ›Natur‹ symbolischen Zugang zu etwas suchen, was *qua definitionem* unzugänglich, der kulturellen Gestaltung vorgeschaltet und letztlich kulturell unverfügbar ist. Im Begriff ›Natur‹ liegt also das Paradox einer symbolischen Verfügbarmachung des Unverfügbaren zutage.« (Ebd.: 19, Herv.i.O.)

Denn auch der Naturbegriff emanzipiert sich im Zuge der Ausdifferenzierungsprozesse des 18. Jahrhunderts von seiner göttlichen Bezogenheit, wird zu einer eigenständigen, seinen eigenen Gesetzen folgenden und insofern geschlossenen

Welt. Neben aller Vielfalt der Bestimmungen, die ›Natur‹ vom griechischen Begriff *physis* und dem lateinischen Begriff *natura* her erfährt, rücken nun Aspekte der Freiheit und Bewegung in den Fokus. Diese mit Kant gesprochene »sich selbst überlassene« Natur (vgl. Kaulbach 1984: Sp. 470) wird damit zum autonomen Partner der Kultur. In ihre Bedeutung als das Angeborene, das sich selbst Bewegende, »das Selbständige, Freie, Mächtige, Ursprüngliche, Gute [und] Vorbildliche« (ebd.) wird sie dann auch im Zuge ästhetischer Konzepte wirkmächtig. Die Autonomie beider Begriffe sowie die damit einhergehende Natur/Kultur-Dichotomie lässt sich kultursemiotisch also als ›eine‹ historisch und kulturell bedingte Form der Modellierung der Natur/Kultur-Unterscheidung beschreiben.

VI GRENZERFAHRUNG II: ZWEI MODELLE DER KLIMAKRISE: DAS DYSTOPISCHE MODELL DES *TIPPING POINTS* VERSUS DAS INTENSITÄTSMODELL

Im Folgenden soll anhand zweier Modelle deutlich gemacht werden, wie unter unterschiedlichen diskursiven Bedingungen diese Natur/Kultur-Unterscheidung realisiert wird, wie dabei unterschiedliche narrative Positionen innerhalb des Natur/Kultur-Felds eingenommen werden und der Grenzraum auf je unterschiedliche Weise strukturiert und dimensioniert wird.

Beginnen möchte ich mit dem dystopischen Modell des *tipping points*, über das der gegenwärtige Klimadiskurs strukturiert wird. Der *tipping point* bezeichnet allgemein jenen Punkt, an dem ein vormals stabiler Zustand plötzlich instabil wird, kippt und in etwas qualitativ anderes umschlägt (vgl. Horn 2014). Innerhalb sozialer Dynamiken ist es der Augenblick des Erreichens einer kritischen Masse, der Moment der exponentiellen Verbreitung, wenn etwas gänzlich Neues hervortritt, einfach dadurch, dass ein paar wenige, aber gut vernetzte Menschen beginnen, eine Marke, ein bestimmtes soziales Verhalten, aber auch (biologische und nicht-biologische) Viren zu verbreiten (vgl. ebd.: 17f). Ins Negative umschlagen können Finanzmärkte oder Ökosysteme. Seen und Flüsse können ebenso ›kippen‹ wie das Klima, dessen Kipp-Punkt 1996 auf Vorschlag der EU auf 2° C über dem vorindustriellen Wert festgelegt, 2009 von den G8-Staaten als klimapolitisches Ziel anerkannt und 2010 auf den Klimakonferenz in Cancún erstmals offiziell akzeptiert worden ist. Um eine gefährliche Störung des Klimasystems durch den Menschen noch abzuwenden, hat man sich auf die Nichtüberschreitung dieses Grenzpunktes geeinigt, auch wenn den Beteiligten bewusst ist, dass die 2-Grad-Marke mehr geopolitische Konsens-

markierung als prognostische Zukunftsmarkierung ist. Denn autopoietische Systeme lassen sich nicht auf ihren prognostischen Wahrheitsgehalt hin befragen. *Tipping points* sind Phänomene der spontanen Emergenz: Aus einer kaum bemerkbaren Tendenz, aus winzigen Schritten können sich einschneidende Änderungen der Verhältnisse ergeben, die nicht ableitbar und vorhersehbar sind (vgl. ebd.: 18). Harald Welzers und Claus Leggewies 2010 erschienene Monographie *Das Ende der Welt, wie wir sie kannten* (Leggewie/Welzer 2009) kreist zentral um diese ursprünglich aus der Dichtungstheorie stammende Figur des plötzlichen Umschlags, der Wendung oder des Bruchs. Sie diagnostizieren eine gegenwärtige Metakrise. Am Kipp-Punkt stehen demnach nicht nur die Klimasysteme, sondern auch die Ökosysteme der Meere, der Sozialstaat, die Finanzmärkte, das Verkehrswesen, die Ausschöpfung nicht erneuerbarer Energieressourcen sowie das Konsumverhalten. (vgl. Horn 2014: 18) Die Figur des *tipping points* gehört zur Textgattung der Prophezeiung, die die Geschichte von ihrem Ende her entwirft. In einer Apokalypse ohne Neubeginn, die mit dem Anspruch der Enthüllung auftritt, offenbart sich nach dem Ende der Kultur vermeintlich ein ›Reales‹ des Menschen, seines Wesens, seiner Zivilisation, seines Sozialen. Diese Vorstellungen von diesem Raum des Realen, der sich unterhalb der Wahrnehmung der alltäglichen sozialen Wirklichkeit ausbreitet, ist selbst wiederum von Phantasmen strukturiert, die im Kino, in der Literatur, aber auch in der Rhetorik von Politiker_innen oder den Popularisierungsformen von Wissenschaft produziert werden. Sie prägen die imaginären Schemata, nach denen Wirklichkeit wahrgenommen und interpretiert wird (vgl. ebd.: 24; vgl. Žižek 2014). Das soziale Imaginäre, von dem Castoriadis spricht (vgl. Castoriadis 1984), ist im Hinblick auf den Selbstbestimmungsdiskurs der Moderne von ökologischen Endzeitphantasien geprägt. In ihnen wird mit politischen Metaphern wie dem »Rettungsboot« oder dem »Raumschiff Erde« vom »Letzten Menschen« erzählt, der vom Rande einer gescheiterten Kultur nach der Natur des Menschen fragt und von dieser Position die Natur/Kultur-Grenze neu verhandelt (vgl. Horn 2014: 23).

Auch wenn dieser Katastrophendiskurs in einer langen Tradition kritischer Einsprüche gegen einen blinden Fortschrittsoptimismus steht, der die Natur des Menschen unabhängig von der Natur der Dinge denkt, ist das Modell des *tipping points* insofern problematisch, als es strukturell eben jene Natur/Kultur-Dichotomie befestigt, die in interpassiver Haltung genossen werden kann. Das Narrativ des *tipping points* positioniert den Menschen am Grenzpunkt einer Katastrophe, die er in paradoxer Weise zwar als geologische_r Akteur_in global verursacht hat, die er aber aufgrund der Trennung von Natur- und Menschen-geschichte historisch nicht verstehen und daher auch nicht bearbeiten kann.

Natur/Kultur erscheint in diesem Narrativ nicht als hybrider Interaktionsraum, sondern Natur wird als homogener Raum imaginiert, der aufgrund externer kultureller Einflüsse an seine historische Grenze gelangt ist. Vor dem Hintergrund einer als binär verstandenen Klimakrise geraten alternative Narrative wie das Intensitätsmodell der Sattelzeit zu utopischen Wunschscenarien, die – an der Wendezeit zum Anthropozän stehend – noch einmal die Natur/Kultur-Einheit beschwören. Dieses Intensitätsmodell soll im Folgenden über den Begriff des Klimas und der Entwicklung der Klimatheorie vorgestellt werden.

Die gegenwärtige Klimaforschung definiert Klima als die für einen Ort, eine Landschaft oder einen größeren Raum typische Zusammenfassung der erdnahen und die Erdoberfläche beeinflussenden atmosphärischen Zustände und Witterungsvorgänge während eines längeren Zeitraumes in charakteristischer Verteilung der häufigsten, mittleren und extremen Werte (vgl. Blüthgen/Weischet 1980: 5). Klima ist also ein statistischer Begriff. Das Klima kann nicht unmittelbar erfahren werden, sondern es wird statistisch über Messwerte ermittelt. Zu Beginn des Anthropozäns sind Klimatheorien noch vorwiegend topographische, anthropologische und ethnographische Beschreibungskategorien, die ihren Ursprung in der antiken Humoralpathologie haben (Beller/Herdes 2005: 353ff). Hippokrates (ca. 460-380 v.u.Z.) und Galenos (129-199 n.u.Z.) begründen die zwei Jahrtausende dominierende Humoralpathologie, wonach die richtige oder falsche Mischung der Körpersäfte für Gesundheit oder Krankheit der Menschen verantwortlich ist und das Klima nicht nur auf den Körper des Menschen einwirkt, sondern auch Charakter und Mentalität der Völker definiert.

An diese Argumente knüpft Aristoteles in seinen politischen und meteorologischen Schriften ebenso an wie diverse antike Geographen, die die Humoralpathologie zu einer topographischen Theorie der klimatischen Zonen umformen. Im Zuge der Wiederentdeckung der antiken Autoren durch die Humanisten ist die Klimatheorie schließlich zwischen dem 16. und 18. Jahrhundert zur allgemein akzeptierten ethnographischen Lehre geworden, die eine rationale Erklärung für die ›nationalen Charakteristiken‹ und Unterschiede zwischen den europäischen Völkern bietet. Darüber hinaus diente sie zur Klassifizierung der neu ›entdeckten‹ Völker und zur Stabilisierung hegemonialer Machtstrukturen vor dem topischen Hintergrund einer klimatischen Mittelage. Die Theorie von der Abhängigkeit der Natur, das heißt der Abhängigkeit der menschlichen Eigenschaften von den Bedingungen der Umwelt bildet die Basis der modernen Anthropologie und Rassenlehre. Das zeigt beispielsweise die klimatheoretische Charakterisierung der ›Menschenrassen‹ am Ende von Kants Vorlesungsankündigung *Von den verschiedenen Rassen der Menschen* (1775), in der ›Rassen‹ und Hautfarbe hierarchisch mit Temperatur und Luftbeschaffenheit verknüpft werden

(Kant 2008: 441). Herder, der im klimatheoretischen Kontext wichtigste Schüler Kants, widerspricht diesem Schematismus. Er geht von der Möglichkeit einer Akklimatisierung an die jeweiligen Umweltbedingungen aus. Damit unterminiert er den klimatheoretischen Topos von der idealen Mittellage, der die koloniale Unterwerfung klimatisch weniger begünstigter Völker legitimiert. Statt des traditionell angenommenen Umweltdeterminismus wirken in Herders Konzeption Klima und genetische Kraft zusammen, sodass ein dynamisches inneres Moment die Menschheitsgeschichte vorantreibt. Im Hinblick auf die aus der Klimatheorie resultierenden kunsttheoretischen Implikationen folgt Herder in seiner *Philosophie der Geschichte der Menschheit* (Herder 2002) Winkelmann, der argumentativ gerade dort auf die medizinischen Ursprünge der Klimatheorie (»Nerven«, »Gehirn«) zurückgreift, wo er die klimatheoretischen Argumente zur Betrachtung des Schönen zuspitzt. Auch Hölderlin verwirft den determinierenden kulturbildenden Effekt des Klimas, obwohl die unmittelbare Einwirkung der Klimaerscheinung auf Organismus und Gemüt für ihn weiterhin Gültigkeit besitzt. Damit erfolgt letztlich eine Differenzierung zwischen dem topographischen Klimabegriff und der unmittelbaren Klimaerscheinung, also dem Wetter als dem augenblicklichen Zustand der Atmosphäre über einem bestimmten Ort zu einer bestimmten Zeit (vgl. Häckel 1999: 293). In seinen Einwirkungen auf das Individuum kann das Wetter nun literarisch und epistemologisch strukturbildend werden.

Zu Beginn des Anthropozäns und der Etablierung der Meteorologie um die Mitte des 18. Jahrhunderts sind es insbesondere neuartige lyrische Behandlungen von Wetterphänomenen, die in mehrfacher Weise für das Wissen vom Wetter und dessen epistemischer Erschließung von Bedeutung sind. Voraussetzung dafür ist die Berücksichtigung des ›ganzen Menschen‹ in der Dichtungskonzeption. Mittels lyrischer Formen wird es möglich, Wetterphänomene in ihrer Wirkung auf das empfindende und fühlende Subjekt zu thematisieren und durch die Versprachlichung die ephemeren und flüchtigen Eindrücke in ihrer Wirkung auf den Menschen diskursiv zu erfassen, zu vergleichen und zu verhandeln. Die Versprachlichung leistet insofern eine wichtige epistemologische Leistung für die kognitive Aneignung des Wetters, als es nun gelingt, Nicht-Intelligibles und Unbegreifliches kommunikativ verfügbar zu machen. Die detaillierte Beschreibung der disziplinierten Form menschlicher Sinnlichkeit wird zum Ermöglichungsgrund einer empirischen Meteorologie, die auf Beobachtung, Wahrnehmung und Messung von Wetterphänomenen angewiesen ist. Am Beginn der Meteorologie und der mit ihr verbundenen Instrumententechnik (Barometer, Hygrometer, Thermometer) ist es insbesondere die Denkfigur der Intensität, die es ermöglicht, gleitende und nicht alteritär wahrnehmbare Phänomene zu proj-

zieren (vgl. Kleinschmidt 2004: 13). Es entstehen »mobile Muster von energetischen Näherungs- und Markierungsverläufen« (ebd.). Intensität(en) wahrzunehmen und gedanklich zu strukturieren, begründet eine neue Perspektivierung, eine grundlegend veränderte Möglichkeit der Natur/Kultur-Modellierung. Wahrnehmung und Darstellung werden nicht an das Prinzip von statischen Aus- und Einschlüssen gebunden, sondern energetisch in gradual verfassten Übergängen dynamisiert. Das entscheidende Moment ist dabei, dass erst eine skalierte Ablesbarkeit zuvor verborgene Wirkungskräfte sichtbar macht. »Kraft« wird nur dadurch erkennbar, dass sie sich in einem Effekt vereinigt, wie Herder für sich und seine aufgeschlossenen Zeitgenossen die Konstellation der Intensität fasst. Über die Annahme von Intensität(en) werden kulturelle Dispositive schließlich nicht mehr als fixierte Einschreibungen verstehbar, sondern sie erscheinen als auf- oder abtauchende, steigende oder schwindende Deutungsbewegungen, als ein »Pulsieren, in welchem sich Leben und Empfindungen ausspricht«, wie es in Goethes *Farbenlehre* heißt (Goethe 1981: 36). Energetisch definierte oder auch nur gedachte Phänomene lassen sich zu einem mobilen Weltbild zusammenschließen, sodass Intensität letztlich sogar zur Signatur des dynamisiert projizierten Lebens aufsteigen kann. Diesen Denkschritt, der seine eigentliche, vitalistisch aufgeladene Steigerung erst in der Moderne um 1900 erfährt, vollziehen als Konsequenz ihres Intensitätsdiskurses schon die avancierten Intellektuellen um 1800. Intensität ist immer ein Überschuss, aber auch eine Unschärfe im Bezug auf einen Grenzwert. Dieses neu entdeckte Wissen von der »*Gradbewegung*«, das nach Novalis im »strengen Sinne *Leben*« (Novalis 1978: 519, Herv.i.O.) heißt, modelliert die Natur/Kultur-Grenze innerhalb eines Intensitätskontinuums und nicht als Bruch, Einschnitt, Wende oder *tipping point*.

VII FAZIT

Am Beginn des Anthropozäns können die klimatischen Grenzverläufe also noch als Übergangsphänomene modelliert werden, die in wechselseitiger Einschlussbewegung die Grenze über Intensitätsverläufe verflüssigen. Wenn Hölderlin im *Wanderer* die Extrempositionen von »Süd und Nord«, von »Aegyptische[m] Sommer« und »Winter des Pols« im Ich zusammenlaufen lässt, dann bilden diese die Extrempositionen eines Intensitätsspektrums, das nicht nur Klimaextreme graduell miteinander in Bezug setzt, sondern auch die Natur/Kultur-Dichotomie dynamisiert (Hölderlin 1976: 46). Spätestens mit der Ausrufung des Anthropozäns durch Crutzen und Stroemer im Jahre 2000 (Crutzen/Stroemer 2000) haben sich diese dynamischen Intensitätsübergänge wieder zu klaren

Grenzlinsen verdichtet, die über die Figur des *tipping points* modelliert werden. Damit verfestigt sich im postmodernen Klimadiskurs strukturell wieder jene Natur/Kultur-Dichotomie, die in der Perspektive des *ecocriticism* die Ursache der ökologischen Krise darstellt, weshalb Chakrabarty eine Verständigung zwischen der Weltgeschichte des Kapitals und der Naturgeschichte der menschlichen Spezies fordert (vgl. Chakrabarty 2010).

LITERATUR

- Beller, Manfred (2005): »Johann Gottfried Herdes Völkerbilder und die Tradition der Klimatheorie«, in: Sandra Kerstein/Manfred F. Schenke (Hg.), Spiegelungen. Entwürfe zu Identität und Alterität, Berlin: Frank & Timme, S. 353-375.
- Blüthgen, Joachim/Weischet, Wolfgang (1980): Lehrbuch der allgemeinen Geographie, Bd. 2 Allgemeine Klimageographie, Berlin: De Gruyter.
- Briggs, Bill (2011): »Anti-tourists« heed call of danger to visit world's badlands, http://www.nbcnews.com/id/43227418/ns/travel-destination_travel/#.U3-RmZRdVuc vom 15.03.2016.
- Castoriadis, Cornelius (1984): Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1984.
- Chakrabarty, Dipesh (2010): »Das Klima der Geschichte: Vier Thesen«, in: Harald Welzer/Hans-Georg Soeffner/Dana Giesecke (Hg.), KlimaKulturen. Soziale Wirklichkeiten im Klimawandel, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 270–301.
- Crutzen, Paul J./Stoermer, Eugen F. (2000): »The Anthropocene«, in: IGBP (International Geosphere-Biosphere Programme), Newsletter 41.
- Feustel, Robert/Koppo, Nico/Schölzel, Hagen (Hg.) (2011): Wir sind nie aktiv gewesen. Interpassivität zwischen Kunst- und Gesellschaftskritik, Berlin: Kadmos.
- Gehring, Petra (2011): Theorien des Todes. Dresden: Junius.
- Goethe, Johann Wolfgang (1981): »Geschichte der Farbenlehre«, in: Ders., Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 12, München: C.H. Beck.
- Häckel, Hans (1999): Farbatlas Wetterphänomene, Stuttgart: Ulmer.
- Herder, Johann Gottfried (2002): Werke, hg.v. Wolfgang Pross, Bd. 3, Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, München: Hanser.
- Heymel, Charlotte (2007): Touristen an der Front. Das Kriegererlebnis 1914-1918 als Reiseerfahrung in zeitgenössischen Reiseberichten, Münster: Lit.

- Hölderlin, Friedrich (1976): »Der Wanderer«, in: Ders., Sämtliche Werke, Frankfurter Ausgabe, hg.v. D. E. Sattler/Wolfram Groddeck, Frankfurt a.M.: Roter Stern.
- Horn, Eva (2014): Zukunft als Katastrophe, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Japp, Uwe (2007): »Das Erhabene in den Bergwerken von Falun«, in: Andreas Fülberth/Albert Meier/Victor Andrés Ferretti (Hg.), Nördlichkeit – Romantik – Erhabenheit. Apperzeptionen der Nord/Süd-Differenz (1750-2000), Frankfurt a.M. u.a.: Lang.
- Kant, Immanuel (1957): Kritik der Urteilskraft, in: Ders., Werke in sechs Bänden, hg.v. Wilhelm Weischedel, Wiesbaden: WBG, S. 237-620.
- Kant, Immanuel (2008): »Von den verschiedenen Rassen der Menschen«, in: Ders., Gesammelten Werken, Vorkritische Schriften II. 1757–1777, Bonn: Akademie-Ausgabe, S. 427-445.
- Kaulbach, Friedrich (1984): »Natur«, in: Joachim Ritter (Hg.), Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel: Schwabe, Sp. 241-478.
- Kleinschmidt, Erich (2004): Die Entdeckung der Intensität. Geschichte einer Denkfigur im 18. Jahrhundert, Göttingen: Wallstein.
- Koschorke, Albrecht (2009): »Zur Epistemologie der Natur/Kultur Grenze«, in: DVLG 83 (2009) H. 1, S. 9–24.
- Krättli, Nicole (2012): Krisen-Tourismus. Ferien in der Gefahrenzone, http://www.beobachter.ch/konsum/artikel/krisen-tourismus_ferien-in-der-gefahrenzone/ vom 15.03.2016.
- Latour, Bruno (1999): Das Parlament der Dinge. Für eine politische Ökologie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Leggewie, Claus/Welzer, Harald (2010): Das Ende der Welt, wie wir sie kennen. Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Luhmann, Niklas (1990): Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Macho, Thomas (2010): »Vom Blinzeln des letzten Menschen«, in: Literaturen 3 (2010), S. 41-44.
- Mühlmann, Sophie (2012): »Guerilla Trek« – Nepals Trekking-Pfad des Grauens, <http://www.welt.de/reise/Fern/article110226539/Guerilla-Trek-Nepals-Trekking-Pfad-des-Grauens.html> vom 15.03.2016.
- Novalis (1978): »Das allgemeine Brouillon«, in: Ders., Werke, Tagebücher und Briefe Friedrich von Hardenbergs, hg.v. Hans-Joachim Mähl/Richard Samuel, Bd. 2, Das philosophisch-theoretische Werk, München/Wien: WBG.

- Pfaller, Robert (2011): »Figuren der Erleichterung. Interpassivität heute«, in: Robert Feustel/Nico Koppo/Hagen Schölzel (Hg.): Wir sind nie aktiv gewesen. Interpassivität zwischen Kunst- und Gesellschaftskritik, Kadmos, Berlin.
- Seaton, Anthony (1999): »War and Thanatourism. Waterloo 1815-1914«, in: *Annals of Tourism Research* 26 (1999) H. 1, S.130-158.
- Stone, Philipp R. (2005): »Dark Tourism Consumption – A Call for Research«, in: *eRTR* 3 (2005) H. 5, http://ertr.tamu.edu/files/2012/09/224_a-3-5-2.pdf vom 28.06.2015.
- Weidmann, Cédric/Pfaller, Robert (2013): Interpassivität und Spiel, <http://freiesfeld.ch/2013/10/04/robert-pfaller-interpassivitat-und-spiel/> vom 28.06.2015.
- Wheeler, Tony (2014[2010]): Tony Wheeler's Bad Lands. A tourist on the Axis of Evil, Singapore: Lonely Planet, in: Slavoj Žižek (Hg.), *Willkommen in der Wüste des Realen*. Wien: Passagen.
- Žižek, Slavoj (2014) (Hg.): *Willkommen in der Wüste des Realen*. Wien: Passagen.

Versuch über die Chimäre

Das menschliche Subjekt im Anthropozän als Mischwesen
aus kantischer Vernunft und somatischer Determinante
– zum Potential metaphorischer Beschreibungsfiguren

EVA RAIMANN

I

Bekanntermaßen hat der Begriff des Hybriden in den Kulturwissenschaften in den letzten drei Jahrzehnten eine beeindruckende Konjunktur erlebt. In Reaktion auf die virulenten Anforderungen der voranschreitenden Pluralisierung von Lebenswelten erschien die Öffnung und Verflüssigung vormals statischer Konzepte als geeignetes Mittel, unangemessenen, simplifizierenden Kategorisierungen entgegenzuwirken. Zwanzig Jahre nach dem Aufkommen des Bhabha'schen Hybriditätsverständnisses (vgl. Bhabha 2004) läuft der Begriff jedoch Gefahr, selbst zu einer mondial einsetzbaren Universalkategorie zu werden und birgt somit Risiken, die insbesondere in den *postcolonial studies* weiterhin zu diskutieren sein werden.

Obwohl somit im folgenden Beitrag das kritische Bewusstsein ob generalisierender kulturtheoretischer Konzeptualisierungen mitschwingt, wird anhand des Verantwortlichkeitsdiskurses im Anthropozän¹ eine Modellierung des Hybriden analysiert und als (unmittelbar kontextbedingtes) probates ›Behelfs-

1 Das Anthropozän umfasst das gegenwärtige Zeitalter, in dem das Ökosystem der Erde nachweislich und nachhaltig dem Einfluss des Menschen ausgesetzt ist. Der Begriff dient aktuell (Stand: Januar 2016) der Beschreibung des geochronologischen anthropogenen Wandels und ersetzt (noch) nicht das Holozän, den jüngsten, offiziellen Zeitabschnitt der Erdgeschichte.

mittel« ausgewiesen. Das Gegenwirken der bipolaren Narrative und deren Einwirkungen auf ontologische Ebenen des menschlichen Subjektes im Anthropozän erfordert tragfähige Analyseinstrumente; die Denkfigur der Chimäre wird hierbei als ein Versuch fungieren, variable Vernetzungen von Subjekt(en) und ›Natur(en)«², nivellierter als dies Hybriditätskonzepte leisten, zu analysieren. Der folgende Ansatz soll es erlauben, Plausibilitäten von Dichotomien infrage zu stellen und das menschliche Subjekt als ›Mischwesen« aus kantischer Vernunft und somatischer Determinante zu diskutieren. Das diesem Diskurs inhärente chimärische Subjekt wird hier als Beschreibungsfigur ambivalenter Subjektivierungsweisen fungieren, welche sich durch das im Anthropozän zugespitzte Spannungsfeld von ›Natur« und Kultur generieren. Sie speisen sich durch einerseits das humanistische Diktum der Verantwortung gegenüber einer ›Natur« sowie andererseits das reduktionistische Ausgeliefertsein durch eine ›Natur« aus einer Dilemma-Situation.

Um dieses Argument transparent zu machen, wird zunächst eine kurze Definition (II) der hier verwendeten Begrifflichkeit der Chimäre sowie ein Überblick über die Double-Bind-Situation im Anthropozän gegeben. Die gegenseitige Bezugnahme auf die jeweiligen Prämissen beider Begriffsebenen wird im darauf folgenden Schritt die problematischen Implikationen koexistierender Narrative von menschlichem Subjekt und ›Natur« im Anthropozän herausstellen (III). Im erneuten Rückgriff auf die Denkfigur der Chimäre wird diese als metaphorische Konzeption vorgeschlagen, welche die zuvor dargestellte Konstellation visualisier- und denkbar macht (IV).

II

Wie bereits aus der Einleitung dieses Beitrages zu entnehmen ist, wird im Folgenden nicht mit der Terminologie ›Hybrid« gearbeitet. Das Zusammenkommen verschiedenartiger Ontologien in einer Entität wird mit dem Begriff der Chimäre besetzt. Missverständlicherweise werden gerade in den Kulturwissenschaften die Begriffe Hybrid und Chimäre teilweise synonym verwendet; beide trennt jedoch ein konzeptueller Unterschied. Wie bereits Ottmar Ette und Uwe Wirth in *Nach der Hybridität – Zukünfte der Kulturtheorie* herausstellen, ist die Chimäre im

2 Der Begriff der Natur hat in dieser Argumentation eine doppelte Bedeutung und steht durchgehend in einfachen Anführungsstrichen. Er dient einmal der Beschreibung einer, dem Menschen gegenübergestellten natürlichen Umwelt, und verweist gleichzeitig auf die kontextabhängige Diskursivität des Begriffs.

Gegenzug zum genetischen Mischwesen, dem Hybrid, sowohl im biologischen als auch im mythologischen Sinn als ein Zwischenwesen zu verstehen, bei dessen Genese keine Vermischung von unterschiedlichen ontologischen Wesenheiten stattfindet, sondern vielmehr eine erkennbare Differenzqualität beibehalten wird (vgl. Ette/Wirth 2014: 31). Zum besseren Verständnis veranschauliche man sich ein Wesen³, welches, entstanden aus Löwe, Ziege und Schlange, weiterhin die phänotypischen Merkmale aller drei Arten vereint: Ein Säugetier mit Löwenkopf und -körper, dem Schwanz einer Schlange sowie einem zusätzlichen Ziegenkopf auf dem Rücken.⁴

Während nach Latour dem Hybriden eine ›Übersetzungsleistung‹ (vgl. Latour 2000) unterstellt werden kann, indem etwas Neues, Drittes entsteht und somit im Sinne der Trans_Kulturalität globalisierte Gesellschaften und mit ihr Identitätsvorstellungen grundlegend andere werden (können), reduzieren sich Chimären in ihrer Konzeption auf ihre physische Erscheinung. Ihre Darstellungen folgen einem körperzentrierten Duktus; das Mischen unterschiedlicher Körperteile divergenter Arten hat eine Lesart von Absurdität und Monstrosität zur Folge. Chimären erscheinen also weniger interessant als Anwendungsfläche, auf der Charakteristika einer innovativen Art verhandelt werden, da eine ganzheitliche Vermischung, der Prozess der Hybridisierung, nicht vollzogen wird. Dass keine neue Art entstanden ist, wird auch daran deutlich, dass Chimären phänotypische Merkmale jeder bekannten Art vereinen können und somit in ihrer Erscheinung *qua definitione* extrem heterogen bleiben. Die Figur der Chimäre dient hier also als epistemologische Metapher von ›klassifikatorischer Unentschiedenheit‹⁵.

-
- 3 In ihrer Definition als ›Mischwesen‹ können Chimären jegliche Gestalt annehmen, die sich aus Teilen von zwei oder mehreren Lebewesen als auch aus anthropozoomorphen Kombinationen zusammensetzen. Das hier genannte Beispiel beschreibt die *Chimäre von Arezzo*, eine etruskische Bronzestatue, welche 1553 beim Bau der mediceischen Festungen in der Umgebung der Stadt Arezzo gefunden wurde.
 - 4 Anhand des biologischen Duktus wird hier erneut deutlich, wie problematisch die Beschreibung kultureller Prozesse mithilfe des Hybriden ob seiner naturwissenschaftlichen Anlage sein kann. Die Autorin teilt weiterhin die Ansicht, dass die begriffliche Angemessenheit langfristig zu diskutieren bleibt, jedoch aus Ermangelung an adäquaten Figurationen innerhalb der Kulturwissenschaften der Rückgriff auf metaphorische Beschreibungsfiguren zweckdienlich ist.
 - 5 ›Klassifikatorische Unentschiedenheit‹ ist bereits bei Ette/Wirth 2014 zu finden und bezieht sich diskursiv auf Zygmunt Baumanns Begriff der Eindeutigkeit in *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit* (2005)

III

2009 schrieb John Protevi in *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic* über den öffentlichen Diskurs von Umweltkatastrophen, dass dieser Ausdruck eines neuen ökologischen Bewusstseins und gleichzeitig eine erneute Einführung der Dichotomisierung von ›Natur‹ und Kultur sei (vgl. Protevi 2009). Protevi argumentiert hier vor dem Hintergrund des Anthropozäns, der jüngsten geochronologischen Epoche, die 2016 auf ihre Inauguration durch die internationale Kommission für Stratigraphie wartet und somit das Holozän ablösen und zu der offiziellen Bezeichnung unserer Klimaepoche werden könnte. Erstmals im Jahr 2000 durch den Chemiker Paul Crutzen vorgeschlagen, definiert das Erdzeitalter Anthropozän den Menschen als Haupteinflussfaktor auf jegliche atmosphärischen, geologischen sowie biologischen Prozesse der Erde:

»Considering these and many other major and still growing impacts of human activities on earth and atmosphere, and at all, including global scales, it seems to us more than appropriate to emphasize the central role of mankind in geology and ecology by proposing to use the term ›anthropocene‹ for the current geological epoch. The impacts of current human activities will continue over long periods.« (Crutzen/Stoermer 2000: 17)

Wird also über die Menschheit als omnipotenten, geologischen Faktor gesprochen und ist gleichzeitig unter Verwendung aktueller Statistiken zur Biodiversität und dem Klimawandel vom Niedergang der ›Natur‹ die Rede, wird automatisch eine Verantwortlichkeit des Menschen gegenüber der ›Natur‹ generiert. Dieser, im Kontext des Artensterbens bereits von David Takacs erwähnte ›moralische Imperativ‹ (vgl. Takacs 1996), setzt eine Divergenz zwischen Mensch und biologischer Umwelt voraus, welche in den aktuellen Diskursen um Naturschutz meist unhinterfragt vorausgesetzt wird. Wird also ›Natur‹ im Sinne Hampes als »all das, was ohne menschliche Planung, ohne Absicht, von selbst geschieht« (Hampe 2007: 22) begriffen und diese Lesart in Beziehung zu aktuellen Umweltdebatten gesetzt, erscheint der Mensch als Antagonist einer in ihren Grundfesten bedrohten ›Natur‹: Ökologische Probleme werden zu einer immanenten Kritik an der Kultur. Besonders deutlich wird dies an elegischen Darstellungen des Artenschwundes in populärwissenschaftlichen Veröffentlichungen, in welchen anhand der Thematisierung einzelner Arten ein durch den

Menschen verursachtes, ›sechstes großes Artensterben‹⁶ prognostiziert wird (vgl. Heise 2010). Es wird somit eine Moral etabliert, die das Unangetastete, Natürliche außerhalb des Menschen denkt und eine Verantwortlichkeit kultureller Praktiken, dem menschlich Gemachten, gegenüber der unabhängig funktionierenden ›Natur‹ artikuliert.

Im Anthropozän ist der Globus ein reines Humansystem – schwindende Ressourcen und sterbende Tierarten definieren die neue Epoche als »Ära der Verantwortung« (Schwägerl 2014). Verbunden mit dieser neu dimensionierten Verantwortlichkeit wird das seit der Industrialisierung einsetzende und spätestens seit der Erfindung der Atombombe spürbare Narrativ vom Abbau der ›Natur‹ mit einer neuen Qualität versehen. Aus den Ergebnissen ökologischer und geologischer Datenerhebung lassen sich somit konkrete Moralvorstellungen ableiten. Der an die im Anthropozän lebende Spezies des *Homo sapiens* gerichtete Appell, Verantwortung zu tragen und sich zum Wohle der ›Natur‹ zu mäßigen, formuliert einen Anspruch, der an keine andere Art gestellt wird und untermauert somit die hegemoniale Sonderstellung des Menschen im Artengefüge. Es ist hier von einer Freiheit des Wollens die Rede, die im kantischen Sinne das Gegenteil von Willkür ist und stets Notwendigkeiten des moralischen Denkens unterworfen ist. Nach Kant hat der Mensch als einzige Spezies die Möglichkeit, echte, sittliche Entscheidungen zu treffen und somit die Fähigkeit, uneingeschränkt willensfrei zu handeln. Er schreibt in *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*:

»Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille. Verstand, Witz, Urtheilskraft und wie die Talente des Geistes sonst heißen mögen, oder Muth, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze als Eigenschaften des Temperaments sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswerth; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigenthümliche Beschaffenheit darum Charakter heißt, nicht gut ist.« (GMS, AA 04: 393.05-393.13.)

Kant, welcher versuchte mit seiner *Kritik der Urtheilskraft* die Widersprüchlichkeit von Naturkausalität und Freiheit aufzulösen, spricht der menschlichen

6 Das hier prognostizierte Massenaussterben wäre das erste durch den Menschen verursachte. Die vorangegangenen fünf sogenannten ›großen Massenaussterben‹ werden (teilweise noch nicht bekannten) biologischen und ökologischen Krisen zugeschrieben (Ceballos et al. 2015).

Freiheit zu, indem er die Welt in eine naturgesetzliche und freiheitsgesetzliche trennt (vgl. KU, AA05). Eine erste ontologische Wesenheit der behaupteten Chimäre besteht folglich aus der erneuten Bezugnahme auf ein kantisches Selbstverständnis, welches, entsprungen aus dem im Anthropozän hervorbrachten Narrativ, seine postkantische Renaissance erfährt.

Demgegenüber verbindet sich mit dem Anthropozän eine zweite ontologische Aussage über das menschliche Subjekt, welche in Kombination mit der soeben genannten, dem menschlichen Subjekt im Anthropozän die absurde Erscheinung verleihen kann, wie sie den Chimären eigen sind. Wird der Anfang des Anthropozäns etwa auf die Erfindung der Atombombe um 1945 datiert⁷, sind es nur noch zwanzig Jahre, bis Helmut Kornhuber und Lüder Deecke ein EEG Experiment am Menschen durchführen (vgl. Kornhuber/Deecke 1965), das in seiner Weiterentwicklung weltweit als *Libet-Experiment* bekannt wurde und auch heute noch in der Debatte über das Vorhandensein respektive der Ausprägung menschlicher Willensfreiheit angeführt wird. Die Neurowissenschaftler_innen sind bekanntlich nicht die ersten, welche der Menschheit die Freiheit absprechen wollen, jedoch gelingt es in den letzten Jahrzehnten, der philosophischen Auseinandersetzung um die *conditio humana* mit einem Magnetresonanzbild zu begegnen.

Die voranschreitende Cerebralisierung des Menschen verweist auf eine Verflüssigung der ontologischen Grenzen zwischen Mensch und Tier und begreift den Menschen als Teil ökologischer Systeme neu. Das menschliche Subjekt wird zum kosmopolitischen Säugetier und sieht sich konfrontiert mit dem Sturz seines Dogmas der Sonderstellung. Die mittlerweile viel diskutierten Konsequenzen eines möglicherweise veränderten Selbstverständnisses durch neurologische Determination verhandeln im Kern die Möglichkeiten von Vernunft und der aus dieser resultierenden Verantwortung qua menschlicher ›Natur‹ (vgl. unter anderem Metzinger 2009). Genau um jene geht es bei den Ansätzen von (populären) Neurowissenschaftlern_innen, die sich unter Verwendung deterministischer Theorien für eine grundlegende Rekonzeptualisierung der *conditio humana* aussprechen und Fragen bezüglich der Ausprägung menschlicher Verantwortung aufwerfen (vgl. unter anderem Singer 2003).

Entscheidend ist hier, dass sich das menschliche Subjekt im Anthropozän im Spiegel der Auseinandersetzung mit einer diskursiv hergestellten ›Natur‹ mit

7 Da die offizielle Implementierung des Anthropozäns aktuell noch aussteht, ist der Eintritt der Epoche noch nicht Teil eines kanonisierten Wissens. Es wird weiterhin Aufgabe der *International Commission on Stratigraphy* sein, das Anthropozän innerhalb des chronostratigraphischen Systems der Erde zu verorten.

zwei vollkommen unterschiedlichen, jedoch nebeneinander koexistierenden Verhandlungsprozessen von Verantwortlichkeit konfrontiert sieht. In der Rolle des planetaren *geoengineers* muss es sich als Gegenstück einer wegbrechenden ›Natur‹ konstruieren, um somit eine im Scheitern begriffene Verantwortung gegenüber der neuen, von ihm okkupierten Umwelt zu übernehmen. Wird diese Sonderstellung durch biozentrische, reduktionistische Ansätze zu stark penetriert, verflüssigen sich die Grenzen von ›Natur‹ und Kultur. Diesen Narrativen folgend riskiert das menschliche Subjekt, sich als biologische Art neu zu denken und sein hegemoniales Selbstverständnis aufzugeben.

IV

Die Subjektconstitution ›Mensch‹ wird im diskursiven Gefüge des Anthropozäns zu einer Chimäre, einem Mischwesen aus dichotomen Subjektivierungsprozessen im Spiegel einer diskursiven ›Natur‹. Statt sich wie die eingangs angeführte Chimäre über physiologische Charakteristika zu definieren, manifestiert sich die hier behauptete Chimäre aus Narrativen. Da weiterhin davon auszugehen ist, dass Narrative ihre Materialität in räumlich-sozial ausgreifenden Prozessen erlangen und somit Neuordnungen von Praxisfeldern hervorbringen, bleibt die Rezeption von Narrativen keinesfalls ein theoretisches Unterfangen (vgl. Keller 2005). Auch wenn diese nicht in Form von phänotypischen Merkmalen sichtbar werden, sind die narrativen Zuschreibungen des menschlichen Subjektes von sozialer Existenz und gesellschaftlicher Realität. Im Anthropozändispositiv gleicht das menschliche Subjekt der Chimäre; statt die an Foucaults Diskurstheorie angelehnten Fragen zu stellen, wie jeweils gültiges Wissen zustande kommt und welche Funktion es für die Konstituierung von Subjekten hat (vgl. unter anderem Foucault 1988), werden koexistierende Narrative weiterhin getrennt voneinander rezipiert, ohne dass eine Vermischung beider Ontologien stattfindet und somit eine Penetration einer (post)kantischen Subjektgenese aufgelöst wird. Während, wie bereits erwähnt, Hybridität zumindest konzeptionell als Form des Aushandelns einen neuen »third space« (Bhabha 2004) zum Ergebnis haben kann, werden die dichotomen Lesarten von Verantwortung im Anthropozän dem menschlichen Subjekt extern auferlegt, die offensichtliche Differenzqualität wird beibehalten. Die heterogenen Ontologien werden nicht verinnerlicht und formen somit in ihrer Summe die artifiziell zusammengefügte Erscheinung einer Chimäre. Der Diskurs um die Rolle des menschlichen Subjekts im Anthropozän ist folglich ein chimärischer.

Da gleichwohl neue gesellschaftliche Herausforderungen in solch globalem Maße einer adäquaten Auseinandersetzung bedürfen, bewirkt das Aufeinanderprallen dichotomer Narrative von Verantwortung im Anthropozän diesem Ansatz nach nicht, dass im diskursiven Verhältnis von Mensch und ›Natur‹ aktuelle Plattformen des Aushandelns geschaffen werden. Im Sinne Latours erscheint es, als werde die ständige Thematisierung des Anthropozäns nicht offensiv und konsequent zu Ende gedacht. Einer subversiven, gegenseitigen Bezugnahme der widerläufigen Narrative wird mit »Reinigung« (Latour 2008: 18ff.) begegnet, um eine stabilisierende Ontologisierung des Menschen beizubehalten. Um selbige nicht zu penetrieren, muss im Zuge der Verantwortlichkeitsdiskurse im Anthropozän eine Kompromisslösung in Form einer Chimäre geschaffen werden, die ihre sichtbaren Differenzqualitäten nach außen trägt, ohne dass diese verhandelt und internalisiert werden.

Dieser in seiner komparatistischen Ausformung möglicherweise etwas konzeptionell erscheinende Ansatz verdeutlicht, dass im Kontext des Anthropozäns erneut alte Plausibilitäten von Dichotomien infrage gestellt werden müssen. Selbst wenn Theorien der Hybridität respektive Trans_Konzepte an ihre Grenzen gelangen, wäre es ein erster Schritt, den Menschen im Anthropozän mit mutigeren Begriffen in seinem Verhältnis in und zu der diskursiv hergestellten ›Natur‹ zu diskutieren und ein neues Vokabular zu erarbeiten, welches ermöglicht, abseits disziplinärer Grenzbestimmungen, neue, kulturelle Übersetzungen zu finden. Das bedeutet, losgelöst von (post)kantischer *academia* und in interdisziplinärer Zusammenarbeit, neue Formen des Aushandelns zu etablieren, die es erlauben, als dichotom geltende Narrative ursächlich miteinander zu verbinden, um den historisch variablen Vernetzungen von (nicht)menschlichen Subjekten und ›Natur(en)‹ gerecht zu werden, sodass Behelfskonzepte zum Beschreiben von ›Mensch-Natur-Verhältnissen‹ obsolet werden können.

LITERATUR

- Baumann, Zygmunt (2005): *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg: Hamburger Edition.
- Bhabha, Homi K. (2004): *The Location of Culture*, Oxford: Routledge.
- Ceballos et al. (2015): »Accelerated Modern Human – Induced Species Losses: Entering the Sixth Mass Extinction«, in: *Science Advances*, No. 5 (2015).
- Crutzen, Paul J./Stoermer, Eugene F. (2000): »The ›Anthropocene‹«, in: *Global Change Newsletter*, No. 41 (2000), S. 17-18.

- Ette, Ottmar/Wirth, Uwe (Hg.) (2014): *Nach der Hybridität. Zukünfte der Kulturtheorie*, Berlin: Walter Frey.
- Foucault, Michel (1988): *Archäologie des Wissens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hampe, Michael (2007): *Eine kleine Geschichte des Naturgesetzbegriffs*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Heise, Ursula K. (2010): *Nach der Natur. Das Artensterben und die moderne Kultur*, Berlin: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1900ff): *Gesammelte Schriften*: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.
- Keller, Rainer (2005): *Wissenssoziologische Diskursanalyse. Grundlegung eines Forschungsprogramms*, Wiesbaden: VS.
- Kornhuber, Hans H./Deecke, Lüder (1965): »Hirnpotentialänderungen bei Willkürbewegungen und passiven Bewegungen des Menschen: Bereitschaftspotential und reafferente Potentiale«, in: *Pflügers Archiv*, No. 284 (1965), S. 1-17.
- Latour, Bruno (2000): *Die Hoffnung der Pandora. Untersuchungen zur Wirklichkeit der Wissenschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2008): *Wir sind nie modern gewesen. Versuch einer symmetrischen Anthropologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Metzinger, Thomas (2009): *Der Ego Tunnel. Eine neue Philosophie des Selbst: Von der Hirnforschung zur Bewusstseinsrevolution*, Berlin: Berlin Verlag.
- Protevi, John (2009): *Political Affect: Connecting the Social and the Somatic*, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Schwägerl, Christian (2014): »Planet der Menschen«, in: *ZEIT Wissen*, Nr. 2/2014, <http://www.zeit.de/zeit-wissen/2014/02/anthropozaen-planet-der-menschen> vom 18.12.2015.
- Singer, Wolf (2003): *Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Takacs, David (1996): *The Idea of Biodiversity: Philosophies of Paradise*, Baltimore/London: John Hopkins University Press.

»Forget transgender, get ready for transpecies«¹

Transspezieskonzeptionen – eine vergleichende Analyse

CHRISTIAN DÖLKER

Transspezieskonzeptionen als Identitätskonzeptionen in (a) Selbstinszenierungen, in (b) populären Narrationen, in der (c) Neurowissenschaft oder der (d) Psychologie sind im Verhältnis zu anderen Transkonzepten (Transgender, Transkulturalität, Transnationalität, Transsozialität etc.) unterrepräsentiert und bieten gerade deshalb die Möglichkeit einer interdisziplinären und vergleichenden Analyse. Beobachtbar ist dabei, dass Transspezieskonzeptionen eine Mensch-Tier-Differenz² zu unterminieren scheinen, indem sie menschliche Alleinstellungsmerkmale vorzugsweise von Identität, Person, Selbst und Psyche auf nicht-menschliche Tiere ausdehnen. Im Zentrum der Untersuchung steht deshalb die Frage, wie diese Konzeptionen mit den Begriffen ›Identität‹ und ›Spezies‹ genau verfahren und wie sie sich zu jener Grenze verhalten, die sie zu überschreiten vorgeben.

I VIER FALLBEISPIELE

(a) »I identify myself as a penguin«, konstatiert ein Schüler in Georgia (USA) gegenüber zwei Schuladministratoren und besteht darauf, sein Pinguinkostüm einschließlich Kopfbedeckung in der Schule tragen zu dürfen, da dies Teil seiner

1 Greenfield 2013.

2 Für eine bessere Lesbarkeit verwende ich die Begriffe ›Menschen‹ und ›Tiere‹, die das problematische Zustandekommen dieser dichotomischen Setzung verbergen, das fortan aber immer mitgedacht ist.

Identität sei. Dagegen argumentieren die Lehrer mittels der Schulkleiderordnung, nach welcher die Pinguinkopfbedeckung unzulässig sei. Sie gestatten dem Schüler das Gespräch per Handy aufzuzeichnen, von welchem siebzehn Minuten seit dem 25. Januar 2015 bei *YouTube* zu finden sind.³ Diese außergewöhnliche Selbstinszenierung wirft grundlegende Fragen nach den Grenzen von legitimer Minorität und illegitimer Diskriminierung auf. Darüber hinaus erweitert die Verbreitung des *YouTube*-Videos die Reichweite der Debatte entscheidend.

(b) Die Folge *Mr. Garrison's new fancy vagina* der Zeichentrickserie *South Park*⁴ vom 9. März 2005 stellt satirisch *transgender* beziehungsweise *transsex*, *transrace* beziehungsweise *transculture* und *transspecies* als Identitätskonzepte dreier Figuren nebeneinander. Dr. Biber nimmt im *Trinidad Medical Center* am homosexuellen Grundschullehrer Herbert Garrison, der eine Frau sein möchte, eine ›Vaginalplastik‹ vor. Der weiße jüdische Grundschüler Kyle Broflovski möchte ein großer schwarzer Basketballspieler sein, dazu verhilft Biber ihm mittels einer ›Negroplastik‹. Gerald Broflovski, Kyles Vater, möchte schließlich ein Delfin sein und erhält deshalb eine ›Delfinoplastik‹. Nach dem Eingriff bekennt Gerald Broflovski stolz: »Ich bin ein Delfin«. Diese satirische Parallelisierung von Transkonzeptionen lässt zum einen Fragen nach deren narrativer Verfasstheit zu, zum anderen ermöglicht der implizite Vergleich von ›Transkonzepten‹ die Frage, inwiefern ›Trans‹ über Identitätskategorien und Körperauffassungen hinweg generalisierbar ist.

(c) Georg Northoff und Jaak Panksepp legen in ihrem Artikel *The transspecies concept of self and the subcortical-cortical midline system* (Northoff /Panksepp 2005) aus primär neurowissenschaftlicher Perspektive dar, dass menschliche und nichtmenschliche Säugetiere über ein gleichartiges neuronales Netzwerk verfügen. Dieser Kern des Selbst beziehungsweise »core self« (ebd.: 259) konstituiert sich durch einen integrativen neuronalen Mechanismus, der selbstbezogenes und zielgerichtetes Handeln, »self-related-processing (SRP)« (ebd.), erlaubt, was die Fähigkeit beinhaltet, körperliche, intrinsische Zustände und Umwelteinflüsse zu koordinieren. Wenn die neuronalen Voraussetzungen für das Selbst jedoch älter sind als der Mensch, dann stellt sich die Frage, mit welchem Körperverständnis die Naturwissenschaft eine Anthropogenese erklärbar macht.

3 Vgl. *TransSpecies Discrimination* 2015.

4 *South Park* ist eine erfolgreiche satirische Comicserie aus den USA mit 18 Staffeln seit 1998, deren Hauptfiguren die Grundschule der fiktiven Stadt *South Park* besuchen. Die Folge *Mr. Garrison's new fancy vagina*, Staffel 9, Folge 1, ist im Internet frei zugänglich (vgl. *South Park* 2005).

(d) Ausgehend vom Trauma als Phänomen, das speziesübergreifend unnormales Verhalten erklärbar macht, entwirft Gay Bradshaw eine »trans-species psychology« (Bradshaw 2009). Im Gegensatz zur konventionellen Psychologie untersucht Bradshaw das Denken, Fühlen und Verhalten von menschlichen und nichtmenschlichen Lebewesen gleichermaßen. Ausgehend von Körpern, die alle lebenden Wesen gemeinsam haben, fragt Bradshaw nach jenen Ereignissen, die diesen Körpern widerfahren und ihr zukünftiges Sein entscheidend beeinflussen. Ihre Schreibweise zeichnet sich durch einen radikalen Verzicht von Formulierungen aus, die eine anthropologische Differenz restituieren. Bradshaws »trans-species psychology« (ebd.) vollzieht sich als Programm sowohl in ihrer Argumentation als auch in deren sprachlicher Darstellungsform. Im Fokus stehen daher die methodischen Ambitionen dieser »*trans-species psychology*«.

In allen Beispielen erscheint eine anthropologische Differenz als unsicher, durchlässig oder instabil. Die Möglichkeitsbedingungen einer menschlichen Identität überhaupt sind in allen Fällen so entscheidend wie unterschiedlich an die Überschreitung einer Speziesgrenze geknüpft. »Trans« bezeichnet in dieser Hinsicht sowohl das Problem als auch die Lösung dafür, wie menschliche Identitäten mit menschlicher Spezies verbunden sind. Die Begriffe »Identität« und »Spezies« führen dabei zunächst zu zwei aktuellen Wissenschaftsdiskursen: der Identitätsforschung und den *cultural animal studies*. Fragestellungen und Theorien aus diesen Forschungsbereichen erlauben einige methodische Vorüberlegungen im Hinblick auf die Analyse von Transspezieskonzeptionen.

II VORÜBERLEGUNGEN ZU »IDENTITÄT«

Mit der Einführung des Begriffes »Identität« in die Entwicklungspsychologie durch Erik H. Erikson in *Childhood and Society* (1957) beginnt eine rasante, immer noch anhaltende Konjunktur von Identitätskonzeptionen. So unterschiedlich diese auch ausfallen mögen, ist ihnen dennoch gemein, dass sie Identität als etwas denken, das in einem Prozess entsteht. Eine breite Denktradition von Platon bis Hegel versteht Identität als Tätigkeit eines Subjekts in Wechselwirkung mit einer sozialen Gemeinschaft. An diese Tradition knüpft Erikson an. Für ihn besteht »das Kernproblem der Identität in der Fähigkeit des Ichs, angesichts des wechselnden Schicksals Gleichheit und Kontinuität aufrechtzuerhalten« (Keupp 2008: 28). Die möglichen Spannungen und Konflikte, sowohl innerhalb eines Individuums als auch zwischen diesem und einer sozialen Gemeinschaft, geraten in der Identitätsforschung zu einem kategorisierenden Schibboleth für die jeweiligen Forschungsansätze. So spricht Wolfgang Welsch

von einem ›pluralen‹ oder ›polyphrenen‹ Subjekt (vgl. Welsch 1993), Wolfgang Kraus von einem ›narrativen Selbst‹ (vgl. Kraus 1996), Kenneth Gergens von einem ›übersättigten Selbst‹ (vgl. Kenneth 1996) oder Heiner Keupp von einer Identität als ›Patchwork-Decke‹ (vgl. Keupp 2008). Während etwa Welsch die Einheit einer Person als Fixpunkt einer Identität ablehnt und dadurch einen »Zusammenhang des Zusammenhanglosen« (Byung-Chul 2005: 147) erklären muss, besteht für Straub oder Keupp Identität in einer Syntheseleistung von uneinheitlichen Größen. Im Bedürfnis nach Authentizität und Anerkennung ergebe sich ein spannungsreiches und paradoxes Potential für die »Identitätsarbeit« (Keupp 2008: 267). So setze zum einen Authentizität die Existenz eines signifikant ›Anderen‹ voraus, an dem man sich »abarbeite[]« und zugleich die »Bestätigung [s]einer Identitätskonstruktion« (Keupp 2008: 201) finde. Zum anderen stehe diese Authentizität permanent mit dem Prozess der »Anerkennung« (Keupp 2008: 267; beziehungsweise Straub 2000: 170f) in Verbindung, was sich dann zu einem existentiellen Problem gestalte, wenn diese wesentlichen Faktoren der Identitätsarbeit miteinander unvereinbar sind.

Spätestens seit Erikson zeichnen sich Auseinandersetzungen mit Identität dadurch aus, dass der Begriff ›Identität‹ eine Überschreitung von Grenzen zwischen dichotomen Oppositionen potentiell beinhaltet. Der Begriff ›Identität‹ schließt dann aber die Bedeutung von ›Transidentität‹ in sich ein. Dem Wortsinn nach stellt sich so die Frage nach dem Mehrwert des Präfixes ›Trans‹. Welche unter Umständen zusätzliche Überschreitung könnte also gemeint sein, wenn von Transidentitäten die Rede ist?

Die Syntheseleistung einer Identität bestehe darin, die Einheit einer Person in bestimmten Modi herzustellen. Kohärenz zwischen Authentizität und Anerkennung zu stiften wäre ein Modus, in welchem die Syntheseleistung einer Identität sichtbar wird (vgl. Keupp 2008: 267; Straub 2000: 176). Inkohärenz zwischen Authentizität und Anerkennung wäre demnach ein Modus, der eine defizitäre Identität beschreiben würde. Transidentitäten positionieren sich genau zwischen diesen beiden Möglichkeiten. Sie bezeichnen eine Inkohärenz zwischen Authentizität und Anerkennung nicht als defizitär, sondern bestimmen diese unüberbrückbare Inkohärenz, bei gleichzeitigem permanentem Streben nach Kohärenz, zum wesentlichen Merkmal einer Transidentität. Eben damit markieren Transidentitäten besonders jene gesellschaftlichen Normen, die der Anerkennung der jeweiligen Authentizität unüberbrückbar im Wege stehen: ›Identität‹ beinhaltet diverse Grenzen, ›Transidentität‹ fokussiert eine wesentliche Grenze. Mit Transidentitäten lassen sich daher die Grenzen der Kohärenzleistung von Identitätskonzepten überhaupt untersuchen. Dabei beinhalten Transidentitätskonzeptionen in erster Linie Metareflexionen und diskutieren Möglichkeits-

bedingungen für Identität. Die Leistungsfähigkeit von Transidentitätskonzeption ist in dieser Hinsicht primär theoretisch. Insofern sie den jeweiligen gesellschaftlichen Normen für Anerkennung eine Legitimation abverlangen, beinhalten sie aber immer auch eine gesellschaftskritische Praxis.

III VORÜBERLEGUNGEN ZU ›SPEZIES‹

Speziesgrenzen, vor allem jedoch gängige anthropologische Differenzkriterien, wie zum Beispiel ein »sprach- und handlungsfähiges Subjekt« (Straub 2000: 170) zu sein, anhand derer die Identitätsforschung Tiere weitestgehend von einer personalen Identität ausnimmt, geraten besonders durch kulturwissenschaftliche und ethologische Forschungen sukzessive unter Druck. Die Speziesgrenze als Grenze einer personalen Identität wird dadurch ebenso infrage gestellt wie die Funktion der Opposition ›Mensch versus Tier‹ für die anthropologische oder philosophische Theoriebildung. Für Jacques Derrida etwa ist die abendländische Metaphysik durchgängig von binären hierarchischen Oppositionen strukturiert. Weil die Metaphysik stets den Vorrang einer dieser Seiten betone, erkläre sie die andere Seite zum Dunklen, Derivativen, Kontingenten usw. und sei dadurch direkt mit einem Anspruch auf Vorrang und Herrschaft verbunden (vgl. Wild 2008: 198). Bei der Konstruktion dieser Unterscheidungen gehe ihr dann das Bewusstsein und die Erinnerung an diese Konstruktionen verloren. Für Derrida ist in dieser Hinsicht ›der Mensch‹ gegenüber ›dem Tier‹, welches nicht spricht und denkt, der Inbegriff aller binär hierarchischen Oppositionen einer logozentrischen Metaphysik. Im Gegensatz ›Mensch versus Tier‹ fänden sich deshalb alle anderen Oppositionen wieder.⁵ Die identitätsstiftende Grenze zwischen

5 Solche Oppositionen sind: Instinkt, Trieb, Reiz versus Vernunft, Sprache, freie Entscheidung; Körper, Erde versus Geist, Himmel; fressen, vegetieren, verenden versus sich erhalten, Leben führen, den eigenen Tod bedenken. Da die abendländische Metaphysik die Vernunft als Werkzeug und die Sprache als Ausdrucksform beansprucht, privilegiert sie den Logos. Gegen diesen Logozenismus richtet sich Derridas Kritik (vgl. Derrida 2010). Die Kritik an dichotomen Identitätskonzepten, deren Stabilität auf mindestens zwei essentiellen Einheiten beruht, die durch eine impermeable Grenze getrennt und verbunden sind, deutet die theoretische Verwandtschaft der *humanimal studies* mit den *postcolonial studies* oder den *gender studies* an. Ethnozentrismus, Phallozentrismus oder Anthropozentrismus bezeichnen innerhalb dieser kulturwissenschaftlichen Felder unreflektierte Perspektiven und Machtstrukturen einer Norm, von welchen etwa Rassismus, Sexismus oder Speziesismus getragen sind. So bildet Peter

Menschen und Tieren geht dann aus einem gewaltsamen sprachlichen Akt der Trennung permanent hervor. Anhand einer Dekonstruktion des Wortes ›Tier‹ legt Derrida diesen Zusammenhang offen (vgl. Derrida 2010: 58). Der generische Singular »das Tier« (ebd.), der vom Walfisch bis zur Ameise unterschiedslos »eine Vielzahl von Lebenden [...] zusammenpfercht« (ebd.: 58f), trennt den Menschen als sprachliches Wesen von allen andern Lebewesen ab, indem er ihnen die Fähigkeit zu sprechen abspricht. Als Alternative zu »das Tier« entwickelt Derrida den Neologismus »animot« statt »animaux«, ein gesprochener Plural, geschrieben jedoch ein Singular, der »das Wort (mot) [...]« beinhaltet (Derrida 2010: 58-68). Mit der Neuschöpfung ›animot‹ betont Derrida einerseits die unumgängliche ein- und ausschließende Funktion von Sprache und andererseits den Stellenwert der Tiere für die abendländische Philosophie. Derrida deckt damit letztlich auf, dass der Begriff ›Tier‹ selbst ›transspezies‹ ist, aber diesen Umstand verbirgt, statt ihn auszustellen.

Giorgio Agamben kritisiert dem gegenüber den Vorgang der menschlichen Selbstdefinition vom Begriff des Menschen her. Der Mensch ist permanent dazu gezwungen sich vom Tier abzugrenzen, ein Unterfangen, das durch den gemeinsamen Ursprung unmöglich, aber dennoch für ein Selbstverständnis notwendig ist (vgl. Agamben 2003: 46f). Diese historisch und argumentativ unterschiedlichen Verfahren nennt Agamben die »anthropologische Maschine« (ebd.: 42), eine Reaktion, die auf die Herausforderung der menschlichen Transidentität reagiert. Agamben akzentuiert die politische Konsequenz dieser widersprüchlichen einschließenden und ausschließenden Verfahren, die die definitorischen Voraussetzungen der Politik, widerspruchlos zu entscheiden, unmöglich mache. Eine Chance diese Maschine anzuhalten sieht Agamben darin, den Spalt, »der – im Menschen – den Menschen vom Tier trennt« auszustellen und sich in »dieser Leere aufs Spiel zu setzen« (ebd.: 100). Von Agamben her lassen sich Menschen als Transspeziesidentitäten verstehen, die diesen Umstand zu negieren versuchen. Mit Derrida lässt sich ›das Tier‹ als Paradebeispiel für die abtrennende und vereinheitlichende Eigenschaft menschlicher Sprache verstehen, die diesen Umstand verschleiern. Menschsein bedeutet in beiden Fällen aus einer Abspaltung hervorzugehen. Zusammenfassend zeigt sich so, dass Identitätskonzepte der Entwicklungspsychologie oder Anthropologie gleichermaßen von einer inneren Grenze ausgehen. Identitätsbildung bedeutet in beiden Fällen Techniken zu entwickeln, um diese innere Grenze zum Verschwinden zu bringen und so eine neue Einheit herzustellen. Dem gegenüber

Singer den Begriff Speziesismus parallel zu den Begriffen Rassismus und Sexismus (vgl. Singer 1994).

unterscheiden sich Transidentitätskonzeptionen durch einen anderen Umgang mit denselben Grenzen. Was das heißt, zeigen beispielhaft die vier bereits vorgestellten Fälle.

(a) Transspeziesidentität als mediale Selbstinszenierung

In der Auseinandersetzung mit seinen Schuladministratoren fordert der Schüler, der behauptet ein Pinguin zu sein, mehrmals eine schlüssige Begründung dafür, weshalb das *equal opportunity statement* der Schule, welches Diskriminierung aufgrund von zum Beispiel *race, age, creed, color, religion, sex, gender, disability* etc. verbietet, nicht auch die Spezies einschließt – und damit seine Identität als Pinguin. ›Spezies‹ verwendet der namenlose Sprecher wie eine Eigenschaft von Personen gegenüber einer Norm, welche die Grenze des Personseins entlang der menschlichen Spezies gezogen hat. Er setzt damit in seiner Argumentation einen entschieden erweiterten Personenbegriff voraus. Auf diese rechtliche Dimension der Speziesgrenze reagieren die beiden Administratoren gegenüber den Rezipientinnen und Rezipienten unterschiedlich. Die Lehrkräfte konzentrieren sich in ihrer Argumentation auf die institutionellen Voraussetzungen für die Legitimität einer Trans(spezies)identität. Maßgeblich für diese wäre ein Eintrag der Spezies in der Geburtsurkunde.⁶ Die Transspeziesidentität müsste bereits als Ausnahme im Schulrecht integriert sein, um sie vor Diskriminierung schützen zu können. Eine Antwort darauf, warum Personsein und Menschsein zusammenfallen, erhält der Schüler jedoch nicht. Neben dem rechtlichen Aspekt fällt beim Verlauf der Argumentation die Inszenierung ins Auge. Der Schüler tritt als Kameramann und Moderator auf, der sich öffentlich zu einer Minderheit von Transspeziespersonen zählt, diesen seine Stimme leiht und damit eine Ordnungsmacht mit ihren Ausgrenzungsmechanismen konfrontiert. Das Video hingegen zeigt nicht den Sprecher, sondern die Repräsentanten des Bildungssystems, die auf dessen Selbsterklärung reagieren. Diese Selbstinszenierung einer ›subalternen‹ (vgl. Spivak 2008) Identitätskonstruktion kehrt die konventionellen diskursiven Machtverhältnisse um. Die selbsterklärte Minderheit verfügt souverän über das Objektiv der Kamera und fordert quasi aus dem neutralen Off die

6 Die Argumentation klingt wie folgt: »You're saying that you're a penguin? Is that on your birth certificate? [...] When I work with [...] let's say transgender and so on, [...] I need to check the birth certificate. [...] And we go by what's on the birth certificate regardless of how they feel, how they act, what they said.« (TransSpecies Discrimination 2015: 8:25-8:41).

Erweiterung des Personenbegriffs,⁷ was viele Rezipientinnen und Rezipienten provoziert. Die überwiegend ablehnenden Kommentare auf der Plattform *YouTube* machen die Befürchtungen deutlich, die derartige Grenzüberschreitungen auslösen, darunter harsche Kritik, Ablehnung, Beleidigungen, Drohungen bis hin zu kollektiven Säuberungsphantasien. Dabei dominiert die Befürchtung, dass jede Form der Toleranz gegenüber oder Inklusion von Transspeziesidentitäten eine Kontaminierung der eigenen Identität mit Inkohärenz und Kontingenz zur Folge hätte. Viele Kommentare empfehlen daher, diese Identitätskonzeptionen entweder a priori zu verhindern oder sie als reparable Krankheit einem Prozess zu überantworten, der in der Lage ist, sie zu normalisieren – sprich zu heilen. Gemein ist den Äußerungen, dass sie in einer Aufweichung der Speziesgrenzen das menschliche Personsein an sich und damit die Möglichkeiten für eine kohärente Identität in Gefahr sehen.⁸

Doch nicht nur jene Kommentierenden, die ihre Identität als Schreibende unmarkiert lassen, sondern besonders auch jene, die ihre Identität als *transgender* oder *transsexual* markieren, fühlen sich von dieser Selbsterzählung herausgefordert wie etwa *HighOnAmmo* (Juli 2015): »[...] As a trans woman I do not want this faux movement of ›trans-species‹ to defend my rights at all.«⁹ Gerade aufgrund der ähnlichen Legitimationsstrategie der beiden Transidentitäten, lehnen *transgender* und transsexuelle Personen eine Transspeziesidentität als eine

7 Vgl. dem gegenüber die mediale Ausstellung von Transspeziespersonen: Der US-amerikanische Sender *Kens5 San Antonio* berichtet bereits 2010 über sogenannte »teen wolfs« an den High-Schools in San Antoni (vgl. *Teen Werewolves* 2010) ebenso funktionieren TV-Beiträge etwa über *Larry the Leopard* oder *Catman Fred Willard*.

8 Die Orthographie der Pseudonyme und Beiträge, die stellvertretend für viele stehen, entsprechen jeweils dem Original. *Tommy Bryant* (Juli 2015): »Your type bring the rest of humanity down.« (TransSpecies 2015). *Joe The Amazing Camel* (Juli 2015) »This is what gay marriage and trans acceptance brings forth. In 20 years these people will be untouchable, kill the phenomenon now before they force you to be nice to these fucking mentally handicapped people.« (Ebd.) *Mr. Unpopular* (April 2015): »Time to reopen Auschwitz or Triblinka and lead these idiots straight into the showers for a quick scrub down.« (Ebd.) Über 112 User likten dieses Statement.

9 Ebd.; so heißt es weiter *HighOnAmmo* (Juli 2015): »[...] I refuse to support someone who pretends they were born in the wrong species. [...] They are merely making a mockery of actual dysphoria [...].« (Ebd.) So auch *Patrick Bateman* (Juli 2015): »He's doing this to mock TRANSGENDER people. It's a joke.« (Ebd., Herv.i. O.)

Parodie ihres Ringens um gesellschaftliche Anerkennung ab.¹⁰ Das Selbstverständnis von Transspeziespersonen, wie dies *Volcanothedragon* im Februar 2015 ausdrückt, »We know we're human on the outside, but on the inside we aren't« (ebd.), ist aus *transgender*-Sicht deshalb problematisch, weil die postulierte animalische innerliche Essenz keine nachweisbare physische Basis besitzt. Erst der Nachweis einer identitätsgenerierenden animalischen Essenz im jeweiligen menschlichen Körper würde also zu einem analogen Status der beiden Identitätskonzepte berechtigen.¹¹ Die Voraussetzung für eine gesellschaftliche Akzeptanz einer Transspeziesidentität hängt also von der Feststellbarkeit einer physischen oder psychischen essentiellen Besonderheit ab. Den Legitimationsdruck, dem die Schuladministratoren ausgesetzt sind, führen die Kommentare an die Transspeziesidentität zurück. Eine andere Spezies im Menschen festzustellen, das behaupten beinahe alle Kommentare, führe den Begriff der Identität und der Person ad absurdum. In dieser Hinsicht bezeichnen einige Kommentare die Behauptung »I identify myself as a penguin« als performativen Widerspruch. Es sei unmöglich, sich mittels einer sprachlichen Äußerung zu einem Tier zu erklären, das der Sprache nicht mächtig ist. Die Sprache, besonders der Sprechakt, fungiert in dieser Argumentation als stabiles Alleinstellungsmerkmal des Menschen. Außer Acht bleibt dabei aber die sprachkritische Seite des Satzes »I identify myself as a penguin«, der die normierende, trennende und verallgemeinernde Funktion von Sprache offenbart. Die Existenz eines Pinguins, darauf deutet der Satz hin, ist als sprechende Instanz nicht denkbar. In der Aussage »I identify myself as a penguin« greift jedoch im Sinne Derridas ein Tier als Subjekt nach dem Wort und behauptet damit das zu besitzen, was Tieren

10 *k8 bit* (Februar 2015): »[...] Transgenderism has been scientifically proven to be a physiological defect. The brains of transgender individuals match brains of the gender they identify as in. [...] There is literally NO WAY ON GOD'S GREEN EARTH that you could mistakenly get penguin hormones in your brain. [...] You are delegitimizing people like ME who actually have something serious going on by including yourself and every other dumbass made up ›trans‹ identity.« (Ebd., Herv.i.O.)

11 Tatsächlich konnten Gerbasi et al. *Species Identity Disorder* als psychische Krankheit nachweisen, die sich im Gefühl ausdrückt, als andere Spezies in einem menschlichen Körper gefangen zu sein. Die Studie stellt den Versuch dar, den Begriff ›Dysphorie‹ beziehungsweise ›Disorder‹ analog zu ›Gender‹ auf ›Spezies‹ anzuwenden. Das Tor zur gesellschaftlichen und institutionellen Akzeptanz einer Transspeziesidentität als psychische Krankheit ist damit geöffnet (vgl. Gerbasi et al. 2008). Die theoretischen Voraussetzungen, den Verlauf und das Ergebnis der Studie kritisiert Fiona Probyn-Rapsey ausführlich (vgl. Probyn-Rapsey 2011).

gemeinhin abgesprochen werden muss um den Menschen hervorzubringen. Dahinter verbirgt sich eine Anthropozentrismuskritik ganz im Sinne von »Das Tier, das ich also bin« (Derrida 2010). Die Selbsterzählung stellt außerdem performativ eine Reinklusion dessen dar, was zuerst exkludiert werden musste, um das Menschliche überhaupt zu gewinnen. Sie tritt als eine Vereinigung des Unvereinbaren auf und stellt in diesem Sinne eine »Aufhebung der Aufhebung« dar (Agamben 2003: 100). In der souveränen Selbsterzählung einer Transspeziesidentität kommt daher die Selbstbegründung des Menschen durch die permanente Abgrenzung zum Tier, die »anthropologische Maschine« Agambens (Agamben 2003: 47) kurzzeitig zum Stillstand.

(b) Transspeziesidentitäten in einer Narration

In der beschriebenen *South Park*-Folge haben Herbert Garrison, Kyle Broflovski und dessen Vater, Gerald Broflovski, unterschiedliche Visionen einer Identität, welche sie aufgrund von körperlichen Barrieren nicht erreichen können. Sie fühlen sich in ihrem Körper gefangen. Kyles Mutter erklärt ihrem Sohn Transsexualität als das Auftreten einer Inkohärenz zwischen Authentizität und Annahme: »Manchmal spiegelt das äußere Aussehen einer Person nicht das wider, wie sie sich innerlich fühlt« (South Park 2005). Nach diesem Prinzip entdecken die drei Figuren den eigenen Körper als Gefängnis, welcher das authentische, nicht körperliche Ich gefangen hält. Diese Entdeckung erzeugt ein inkohärentes Selbst und spaltet so die Figuren – eine Spaltung, die eine körperliche Essenz, ein nicht körperliches Selbst sowie ein reflektierendes Außen voraussetzt. Die Vision einer kohärenten Identität, die Konflikte und Widersprüche synthetisiert, ist daher an ein Analyseverfahren gebunden, das die zu verbindenden Größen identifiziert. Das heißt, in Narrationen erscheinen Trans(spezies)konzeptionen tendenziell als Transgressionen. Sie enthalten in ihrem Kern das, was nach Jurij Lotman erzählerische Texte von allen anderen unterscheidet – eine Grenzüberschreitung. »In Beziehung zur Grenze des (semantischen) Sujet-Felds tritt der Handlungsträger als derjenige auf, der sie überwindet, und die Grenze in Beziehung zu ihm als Hindernis.« (Lotman 1993: 342)

Die Grenze bei Lotman entspricht in der *South Park*-Folge dem Körper der Figuren. Die Überschreitung entspricht der Umgestaltung des Körpers mit dem Ziel einer synthetisierenden Identitätsleistung. Diese Umgestaltung nimmt der Mediziner Dr. Biber quasi als Transgressionshelfer vor, jedoch ohne die ursprünglich angestrebte Identität herstellen zu können: Mrs. Garrison kann

keine Kinder bekommen, Kyle nicht Basketball spielen und Kyles Vater nicht im Meer leben. Alle drei beklagen zum Schluss keine richtige Frau, kein richtiger Basketballer beziehungsweise kein richtiger Delfin zu sein. Im Scheitern der Synthese liegt der satirische Witz. Biber macht die Umwandlung von Kyle und dessen Vater aus diesem Grund rückgängig – eine »restitutive« (Lotmann 1993: 339f) oder aufgehobene Überschreitung. Garrison dagegen kann sein neues Ich gut leiden. Er vermag dadurch mittels einer nicht körperlichen Instanz Kohärenz herzustellen – eine »revolutionäre« (ebd.) Überschreitung. Auch bei einer gelungenen Veränderung des Aussehens bleibt die Tatsache des Eingriffs selbst immer ein wesentlicher Teil der entsprechenden Selbsterzählung. Transidentitäten verweisen auf einen Übergang. Die bizarre Gestalt von Kyles Vater als »Jüdfin« oder »Anwaltfin« (South Park 2005) demonstriert auf groteske Weise die Konsequenz eine Speziesgrenze mittels eines chirurgischen Eingriffs aufheben zu wollen.

Genau hierin hebt sich jedoch die Transspeziesidentität von den anderen Konstruktionen ab. Biber bezeichnet seine Eingriffe selbst als »Kosmetik«, welche die Erscheinung verändert, jedoch nicht die essentielle Funktion des Körpers. Die medizinischen Eingriffe wirken auf das Aussehen oder lateinisch auch *species*. Die Kosmetik verändert Selbst- wie Fremdwahrnehmung und vermag dadurch Authentizität und Annahme einander anzugleichen. Das funktioniert allerdings nur, wenn mit dem jeweiligen Aussehen ein gesellschaftlich akzeptiertes Identitätsmodell korrespondiert. So scheitert die neue Identität von Kyles Vater nicht primär an der Funktionalität des Körpers, sondern daran, dass es überhaupt kein gesellschaftliches Identitätskonzept für seine Erscheinung gibt. Seine Gestalt zwischen Mensch und Delfin entspricht viel eher einem parodistischen und ahistorischen Missing Link. Anthropogenes und die individuelle Entwicklung der Figur sind hier narrativ verflochten. Die neue Identität der Figur ist wesentlich durch die Tatsache der Überschreitung bestimmt, genauso wie »der Mensch« vorgibt »das Tier« überwunden zu haben und gleichzeitig behauptet von ihm abstammen. Der Wunsch Delfin sein zu wollen kehrt zwar die Richtung der Anthropogenese um, am Umstand des Übergangs ändert das jedoch nichts. Gerald Broflovskis hybride Gestalt verkörpert als genuine Transerscheinung die Phase des Übergangs. Das tragisch-komische Scheitern dieser Identität als Mensch-Delfin entfaltet seinen besonderen Witz im Versuch die Abspaltung des Menschen von allen anderen Lebewesen aufzuheben. Lächerlich ist der Mensch-Delfin, weil er sich sprachlich im Bereich des Nichtsprachlichen verortet, und weil es kein bestehendes Konzept für seine Identität gibt. Wie im ersten Beispiel hat diese Transspeziesidentität durch ihren subversiven Charakter keine Aussicht auf gesellschaftliche Anerkennung. Narrationen von Transidentitäten sind

allgemein in der Lage gesellschaftliche Anerkennung herzustellen, weil sie von einer Gespaltenheit ausgehend darauf abzielen, Kohärenz zu stiften und so das subversive Potential tilgen. Am Ende der Geschichte steht eine Identität, die einst gespalten war und in bestehende Identitätskonzeptionen passt. Die Transspeziesidentität in der vorliegenden *South Park*-Folge erfüllt dieses Kriterium nicht und scheitert deshalb. Als narrative Kontrastfolie dient der Unterschied zwischen Menschen und Tieren als die ultimative Grenze, deren Überschreitung durch Transidentitätskonzeptionen nicht zu einer kohärenten Identität führen kann. Die dargestellte Transspezieskonzeption fungiert als Beispiel für die Grenze der Möglichkeiten von Transkonzeptionen überhaupt.

(c) Transspeziesidentität – eine neurowissenschaftliche Perspektive

Das Transspezieskonzept von Nordhoff und Panksepp fragt nach den physischen Bedingungen für die Entwicklung eines ›Selbst‹ (vgl. Nordhoff/Panksepp 2008). Jenseits von Speziesgrenzen sehen sie in neuronalen Netzwerken den Ursprungspunkt für ein Selbst. Diese Naturalisierungslogik stellt bestimmte neuronale Funktionen sowohl dem Selbst als auch dem Menschen voran. Auf Basis der Annahme, dass Körper präexistente Objekte sind, die wissenschaftliche Subjekte objektiv beschreiben, entfalten sie ein Transkonzept, das die anthropologische Differenz entlang einer einzigartigen menschlichen Identität zu einer Skala umgestaltet, die bestimmte Spezies ein- und andere ausschließt.¹²

Das »core self« unterscheiden Nordhoff und Panksepp von höheren Formen des Selbst, welche sie auf SCMS-Netzwerke (*subcortical-cortical midline system*) zurückführen, die wiederum nur bei einigen Spezies zu finden sind und Formen eines Selbst erlauben, »that are more cognitive, explicit, reflective and experimental« (ebd.: 263). Diese qualitativ unterschiedlichen Formen von Selbst ermöglichen es wiederum, verschiedene Qualitäten voneinander zu trennen. Dabei fallen dann die Grenzen für ›Selbst‹ und ›Identität‹ nicht mehr mit den Speziesgrenzen zusammen, sondern verlaufen entlang einer Skala über diese hinweg. Es existieren verschieden ausgeprägte Formen unter den »active

12 Gegen solche Annahmen argumentiert etwa auch Donna Haraway, die auf die Konstruktion von Körpern verweist, in welchen sich besonders gesellschaftliche Grenzen materialisieren. »Körper als Wissensobjekte sind materiell-semiotische Erzeugungsknoten. Ihre Grenzen materialisieren sich in sozialer Interaktion. ›Objekte‹ wie Körper sind nicht als solche präexistent.« (Haraway 1995: 171)

creatures«, die potentiell über ein Selbst verfügen, gegenüber den »passive recipients« (ebd.: 259), die von jeder Form von Selbst ausgeschlossen sind. Funktionen wie »the ›narrative‹, ›autobiographical‹, ›self-aware‹, ›self-conscious‹ and ›extended‹ selves, etc. [...]« (ebd.: 263) führen sie auf eine komplexere Entwicklung des Hirns zurück. Der Grad an Ähnlichkeit jener neuronalen Funktionen, die für die Bildung von Selbst und Identität entscheidend sind, entspricht dem Grad an Ähnlichkeit der jeweiligen Identitätsform auch zwischen Spezies. Identitätsbildende Interaktionen, die über das Individuum, wie zum Beispiel in sozialen Gemeinschaften hinausreichen, bleiben in dieser Konzeption ebenfalls an die neuronale Kapazität gebunden.

Dieses Transspezieskonzept von Selbst löst also nicht die Grenze zwischen »Menschen« und »Tieren« auf. Dennoch perforieren die neuronalen Funktionen SRP (*self-related processing*) und SCMS Konventionen im Denken über den Ursprung von Identität und deren Rolle im Hinblick einer Anthropogenese. Die Komplexität der menschlichen Identität erklären die Autoren zum Ergebnis einer spezifischen neuronalen Entwicklung. Diese Entwicklung ist jedoch kein Unikum, sondern ein speziesübergreifendes Phänomen. Gegenüber einer Anthropogenese, die die kontinuierliche Abspaltung des Menschen vom Tier (ebd.: 259) betont, verweisen die Autoren durch das »core self« drauf, dass die Identität von Menschen wesentlich transspezies ist. Zwischen den neuronalen Verbindungen, die den Kern jeder Form von Selbst im Sinne von SRP bilden, herrscht bei menschlichen und nichtmenschlichen Säugetieren ein signifikanter Grad von Ähnlichkeit (vgl. ebd.). Der Kern des Selbst und damit die physische Grundlage von Identität und Identitätskonzepten reichen über Speziesgrenzen hinaus und können im Zuge dessen kein definitorisches Merkmal einer Speziesgrenze, geschweige denn ein Alleinstellungsmerkmal des Menschen sein. Der Nachweis eines neuronalen »core self«, das viele Spezies besitzen, transformiert das »Selbst« von einem Alleinstellungsmerkmal hin zu einer Eigenschaft, die grundsätzlich verschiedenen Spezies in verschiedener Abstufung zukommen kann.

(d) Transspeziespsychologie

In dieser Hinsicht knüpfen diese neurowissenschaftlichen Studien an eine lange anthropozentrisch geprägte Wissenschaftstradition an, die Ratten, Mäuse, Katzen, Hunde, Affen, Frösche, Fruchtfliegen oder Kaninchen aufgrund ihrer Ähnlichkeit zum Menschen benutzt, um Wissen zu generieren, allerdings häufig unter Bedingungen, die diesen Ähnlichkeiten wesentliche Unterschiede entge-

genstellen. Ähnlichkeiten von menschlichen und nichtmenschlichen Tieren stellen Argumente sowohl für deren Subjektstatus als auch für deren Status als Wissensressource der Forschung dar, Unterschiede zwischen diesen definieren sie als Objekte der Wissenschaft, stellen aber gleichzeitig deren Gehalt infrage.¹³ Diese Dialektik sorgt für eine binäre Dichotomie zwischen absolut identisch und absolut anders, nach welcher sich das Wissen über Lebewesen grundsätzlich organisiert und der das Axiom einer anthropologischen Grenze zugrunde liegt. Gay Bradshaw reformuliert dieses Dilemma und entwirft ausgehend vom Trauma als Phänomen, das über Speziesgrenzen hinausreicht, eine ›trans-species psychology‹, die von einer vergleichbaren Psyche zwischen Spezies ausgeht. Ihr Konzept von ›trans-species psychology‹ entwickelt Bradshaw mit dem Ziel, die überwiegend anthropozentrische Sicht ihres Forschungsfeldes herauszufordern und so den Begriff der Therapie, um die Dimension der Umwelt zu erweitern (vgl. Bradshaw 2009b: 159). Dass psychische Vorgänge vergleichbar sind, macht sie anhand empirischer Befunde deutlich. Diese skizziert sie so, dass aus der Fallbeschreibung nicht die Spezies des jeweiligen Subjekts hervorgeht.

»Angelo is a fifteen-year-old male. His overall physique and health are excellent, and most days he is engaging, outgoing, and highly sociable. However, he has been hospitalized numerous times because of his self-injurious behaviour. During these events, he suddenly begins tearing at his chest, repeatedly gouging into the muscle, even to the bone, and on two occasions exposing organ tissue. [...] As a two year old, Angelo witnessed and was subjected to horrific events. He was physically restrained, rendered powerless while both his mother and father were brutally killed.« (Ebd.: 157)

Erst bei der Analyse des Falls erwähnt Bradshaw die Spezies – bei Angelo handelt es sich um einen Kakadu. Das autoaggressive Verhalten Angelos verlangt nach einer Erklärung, deren einfachste und plausibelste Ursache Bradshaw in einem Trauma sieht, das Angelo erlitten hat und welches sein Verhalten seither prägt. Durch Form und Inhalt ihrer Argumentation zeigt sie, »that animals are vulnerable to psychological trauma much as humans are« (ebd.: 158). Ihre Methode beinhaltet ein Schreibverfahren, das sich ganz bewusst der Gefahr aussetzt, als anthropomorph zu gelten (vgl. ebd.: 162). Unter den Bedingungen einer stabilen Grenze zwischen Mensch und Tier gelten anthropomorphe

13 Beinahe jedes erfolgreiche Forschungsergebnis basierend auf Tierversuchen liefert daher immer auch implizit ein weiteres Argument für die Ähnlichkeit zwischen dem soenannten ›Versuchsobjekt‹ und den ›Versuchssubjekten‹ und erhöht damit permanent den Druck, danach zu fragen, was ein Subjekt ausmacht.

Schreibweisen als unwissenschaftlich und unzulässig. Sobald allerdings jene ultimativ menschlichen Eigenschaften infrage stehen, die diese Differenz absichern, werden Anthropomorphismen zu Analogien, deren Plausibilität von den jeweiligen Prämissen abhängen. Umgekehrt lässt sich an die Feststellung von Anthropomorphismen immer die Frage nach den Voraussetzungen dieser Feststellung richten, die zwangsläufig zu einer essentialistischen anthropologischen Differenz führen. Ihren Zugriff subsumiert Bradshaw selbst unter einem Paradigmenwechsel, der jenseits von Anthropozentrismus nach neuen ›Ismen‹ wie Ökozentrismus oder Posthumanismus sucht (vgl. ebd.: 160), die das menschliche Leben nicht automatisch über andere Lebensformen stellen. Dieser Zugriff schlägt sich vor allem auch sprachlich nieder. Die Sprache selbst als ein traditionelles anthropologisches Differenzkriterium begreift Bradshaw als ebenso ›*transspecies*‹ wie etwa auch Aaron Moe oder Cary Wolfe. Sie alle verstehen Sprache als einen primär körperlichen Prozess – ein Umstand, der von einer logozentrischen Sprachauffassung verdeckt worden sei.¹⁴

Im Gegensatz zur konventionellen Psychologie meint das Präfix ›Trans-‹ bei Bradshaw Zielpunkt und Axiom ihrer Konzeption. Ihr geht es darum, Psyche als eine Gemeinsamkeit vieler Lebewesen zu entwerfen und die Psychologie zu jener Wissenschaft zu machen, die diese Gemeinsamkeit erklärt (vgl. ebd.: 158). ›Trans-‹ bezeichnet in Bradshaws ›*trans-species psychology*‹, dass methodische Grenzen überschritten werden sollen und müssen. Transspezies als Methode einzusetzen unterscheidet Bradshaws Konzeption von den bisher vorgestellten Beispielen und wirft die Frage auf, wie sie mit dem Begriff der Identität in ihrer Konzeption umgeht. Bradshaw marginalisiert die Spezies, die sich in der ursprünglich lateinischen Bedeutung des Wortes nur auf die äußere Erscheinung bezieht. »In the end, though we look very different on the outside, inside we are very much the same and respond to the world around us and to each other in strikingly similar ways.« (Ebd.: 159) Psyche ist so auf verschiedene Spezies umfassend anwendbar und beschreibt bei Bradshaw vergleichbar mit der Identitätsforschung das Binnenverhältnis eines Subjekts, das

14 Aaron Moe geht es in seiner Monographie *Zoopoethics* um die aktive Mitwirkung von nichtmenschlichen Tieren bei Schreibprozessen (vgl. Moe 2014), während Cary Wolfe in seinem Essay *What is Posthumanism?* Sprache als etwas beschreibt, das in einer logozentrischen Kultur das Denken und das Subjekt absichert. Wolfe geht es darum, eine Vielfalt von Sprachen aufzuzeigen, die er auf eine »*trans-species affinity*« (vgl. Wolfe 2010) zurückführt, die wesentlich körperlich ist (vgl. hierzu auch Chiew 2014).

mit seiner Außenwelt interagiert und auf ein kohärentes Verhältnis gerichtet ist. Dieses Verhältnis ist störanfällig und durch Inkohärenz bedroht.

IV FAZIT

Transidentitätskonzeptionen geben vor, eine Grenze in einer oppositionellen Begriffsanordnung zu überschreiten. Gleichzeitig affirmieren sie diese Grenze, zumindest insofern sie diese zum Ausgangspunkt ihrer Kritik erklären. Was sich in allen Beispielen gezeigt hat, ist die Rücknahme einer differenzierenden Anthropogenese durch Transspezieskonzeptionen. ›Trans‹ bezeichnet darum eigentlich die Rücknahme einer generalisierenden Trennung. Transspezieskonzeptionen konstruieren die Verbindung zwischen Lebewesen neu, ohne dabei eine anthropologische Differenz vorauszusetzen. In dieser Hinsicht gehen sie nicht von einer oppositionellen Begriffsanordnung ›Mensch versus Tier‹ aus und lösen daher nicht ein, was sie eigentlich versprechen. Die relativ geringe Präsenz des Begriffes ›Transspezies‹ erklärt sich aber auch dadurch, dass die Identitätsforschung ›das Tier‹ ausschließt und neuere Theorien die anthropologische Differenz grundsätzlich infrage stellen oder sich auf Gemeinsamkeiten zwischen Spezies richten. Die wenigen Transspezieskonzeptionen tragen allerdings dazu bei, die Frage nach der Identität um die Dimension der Spezies zu erweitern und so den Staub über scheinbar selbstverständlichen Voraussetzungen aufzuwirbeln.

LITERATUR

- Agamben, Giorgio (2003): *Das Offene. Der Mensch und das Tier*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Barkhaus, Anette et al. (Hg.) (1996): *Identität, Leiblichkeit, Normativität. Neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 380-403.
- Bradshaw, Gay (2009a): *Elephants on the Edge. What animals teach us about humanity*, Yale: Yale University Press.
- Bradshaw, Gay (2009b): »Transformation through Service: Trans-species Psychology and its implications for Ecotherapy.« in: Linda Buzzel/Craig Calquist (Hg.), *Ecotherapy. Healing with nature in mind*, San Francisco: Counterpoint, S. 157-165.
- Byung-Chul, Han (2005): *Hyperkulturalität. Kultur und Globalisierung*, Berlin: Merve.

- Chiew, Florence (2014): »Posthuman Ethics with Cary Wolfe and Karen Barad: Animal Compassion as Trans Species Entanglement«, in: *Theory, Culture & Society*, Vol. 31(4), S. 51–69.
- Derrida, Jacques (1996): »Bedrohte und befreite Identitäten in der Risikogesellschaft«, in: Anette Barkhaus et al. (Hg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 380-403.
- Derrida, Jacques (2010): *Das Tier, das ich also bin*, Wien: Passagen.
- Erikson, Erik H. (1957): *Kindheit und Gesellschaft*, Zürich: Pan.
- Gerbasi, Kathleen et al. (2008): »Furries from A to Z (Anthropomorphism to Zoomorphism)«, in: *Society & Animals*, Bd. 16, S. 197-222.
- Gergen, Kenneth (1996): *Das übersättigte Selbst. Identitätsprobleme im heutigen Leben*, Heidelberg: Auer.
- Greenfield, Daniel (2013): *Forget transgender, get ready for transspecies*, <http://www.frontpagemag.com/point/179352/forget-transgender-get-ready-transpecies-daniel-greenfield> vom 05.04.2016.
- Haraway, Donna (1995): »Die Biopolitik postmoderner Körper. Konstitutionen des Selbst im Diskurs des Immunsystems«, in: Dies., *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*, Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 160-200.
- Haraway, Donna (2009): *When species meet*. Minnesota: University of Minnesota Press.
- Keupp, Heiner (Hg.) (2008): *Identitätskonstruktionen. Das Patchwork der Identitäten in der Spätmoderne*, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.
- Keupp, Heiner (1996): »Bedrohte und befreite Identitäten in der Risikogesellschaft«, in: Ders. (Hg.), *Identität, Leiblichkeit, Normativität: neue Horizonte anthropologischen Denkens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 380-403.
- Kraus, Wolfgang (1996): *Das erzählte Selbst. Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne*, Pfaffenweiler: Centaurus.
- Lotmann, Jurij (1993): *Die Struktur literarischer Texte*, München: Wilhelm Fink.
- Moe, Aaron (2014): *Zoopoethics. Animals and the making of poetry*, New York u.a.: Lexington Books.
- Nagel, Thomas (2006): »Wie es ist, eine Fledermaus zu sein?«, in: Thomas Metzinger (Hg.), *Grundkurs Philosophie des Geistes*, Bd. 1, *Phänomenales Bewusstsein*, Paderborn: Mentis, S. 63-78.
- Northoff, Georg/Panksepp, Jaak (2008): »The trans-species concept of self and the subcortical cortical midline system«, in: *Cell Press*, S. 259-264.

- Probyn-Rapsey, Florence (2011): »Furries and the Limits of Species Identity Disorder: A Response to Gerbasi et al.«, in: *Society & Animals*, Bd. 19, S. 294-301.
- Singer, Peter (1994): »Rassismus und Speziesismus«, in: Ders., *Praktische Ethik*, Stuttgart: Reclam, S. 82-86.
- South Park, Staffel 9, Folge 1, Mr. Garrison's new fancy vagina (USA 2005, Trey Parker), <http://www.southpark.de/alle-episoden/s09e01-mr-garrisons-schicke-neue-vagina> vom 16.11.2015.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): *Does the subaltern speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien: Turia.
- Straub, Jürgen (2000): »Identitätstheorie, empirische Identitätsforschung und die ›postmoderne‹ armchair psychology«, in: *Zeitschrift für qualitative Bildungs-, Beratungs- und Sozialforschung* 1/2000, S. 167-194.
- Teen Werewolves (2010), https://www.youtube.com/watch?v=Q77sJT8O56E&ab_channel=Reality vom 16.11.2015.
- TransSpecies Discrimination, »I identify myself as a penguin« (2015), <https://www.youtube.com/watch?v=85fSBUbjE20> vom 16.11.2015.
- Welsch, Wolfgang (1993): »›ICH ist ein anderer‹. Auf dem Weg zum pluralen Subjekt?«, in: Dieter Reigber/Dorothee Alfermann (Hg.), *Frauen-Welten. Marketing in der postmodernen Gesellschaft – ein interdisziplinärer Forschungsansatz*, Düsseldorf u.a.: ECON, S. 282-317.
- Wild, Markus (2008): *Tierphilosophie. Zur Einführung*, Hamburg: Junius.
- Wolfe, Cary (2010): *What is Posthumanism?* Minnesota u.a.: University of Minnesota Press.

Nachwort: Was kommt? Was bleibt?

Zur Zukunft der Trans_Konzepte

DOROTHEE KIMMICH

Überlegungen, die sich an diesen Band sinnvoll und produktiv anschließen könnten, sind nicht ganz leicht anzustellen. Einen Ausblick auf das Kommende bieten zu wollen, ist immer schwierig. Die Frage, was nach ›trans‹ kommt, ist ähnlich schwer zu beantworten wie diejenige nach dem Nachfolger der ›Post‹-Konstruktionen.

Während uns Transgender, Transkulturalität und Transhumanismus erst seit wenigen Jahren begegnen und herausfordern, sind wir mit einer Vielzahl von anderen ›Trans‹-Bildungen vertraut. Dazu gehören nicht nur Transporter und Transfer, sondern auch die *translatio imperii*, die Transzendenz und vielleicht die Transhumanz, die Wanderweidewirtschaft in den europäischen Gebirgslandschaften. Im herkömmlichen Sinne markieren die Komposita mit ›trans‹ einen dynamischen Aspekt der Bewegung von einem Punkt zum anderen und suggerieren zugleich ein ›Hinüber‹, eine Art Brückenschlag. Immer werden dabei gewisse, nicht klar benannte Hindernisse, Grenzen oder Trennlinien impliziert, die es zu überwinden, zu ›transzendieren‹ gilt; sei es der Übergang von der realen, sinnlichen Welt in übersinnliche Bereiche, sei es ein Gebirge oder auch nur eine erhebliche Wegstrecke als solche. Auch dort, wo von einer räumlichen Bewegung im eigentlichen Sinne nicht die Rede sein kann: Bei der *translatio imperii* etwa oder auch der Transzendenz wird ein symbolischer Schritt im Raum assoziiert, bei dem immer auch zeitliche, nicht selten eschatologische oder historische Aspekte mitschwingen. Trans-Begriffe, so sollte man nicht ganz aus den Augen verlieren, konnotieren also auch einen zeitlichen Aspekt, implizieren einen Aspekt der Wegstrecke, die es zurückzulegen gilt, eine Metamorphose, die man durchlaufen muss.

Relevant für kulturtheoretische Reflexionen im engeren Sinne wurden ›Trans-Konzepte‹, also etwa Transnationalität, Transkulturalität oder Trans-

gender, erst in dem Moment, in dem die zu überschreitenden Grenzen, die zu transzendierenden Entitäten als Einschränkung, ideologische Verblendung, Herrschaftsformation oder affirmative Systemreproduktion angesehen wurden. Dabei ist die vielfach diskutierte Problematik, die darin besteht, dass nur stabile und relevante Grenzen überhaupt transgrediert werden können und zudem dieser Akt selbst so etwas wie eine Bestätigung der bestehenden Systeme sein kann, nur dann ein Problem, wenn die Identitäten, die Systeme, die Ordnungseinheiten als fundamental dysfunktional oder gar schädlich angesehen werden.

Dies lässt sich etwa am Beispiel der Debatte über Kultur, Interkulturalität und Transkulturalität zeigen: Während sowohl die Interkulturalitätsforschung als auch die *postcolonial studies* der 1990er Jahre noch mit einem tendenziell eher totalisierenden, homogenisierenden Kulturkonzept gearbeitet haben, lassen sich die gegenwärtigen kulturellen Prozesse vor diesem Horizont eines ›sozialen Totalphänomens‹ (Mauss 1968) nicht mehr abbilden. In einer globalisierten Welt können Kulturen nämlich weder eindeutig territorial verortet noch an homogene Gemeinschaften gebunden werden. Daher wurden für eine Neubestimmung des Kulturbegriffs nun vor allem solche Konzepte und Modelle herangezogen, mit denen sich die Kulturwissenschaften im Rahmen der Transkulturalitätsforschung programmatisch vom Denkansatz der Interkulturalitätsforschung verabschiedet haben.

Während die Interkulturalitätsforschung Kulturen als ›Inseln‹ oder ›Sphären‹ (vgl. Welsch 1999) begreift, in denen es lediglich an den Außengrenzen zu Austauschprozessen kommt, postulierte das Konzept der Transkulturalität eine Öffnung: Dynamisierung und vielfältige wechselseitige Durchdringung der Kulturen führen zu weitreichenden Dislozierungen. Begriff und Konzept der Transkulturalität lassen sich auf den kubanischen Ethnologen Fernando Ortiz zurückführen, der bereits 1940 in seinem Hauptwerk *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar* den (dynamischen) Begriff ›Transkulturation‹ geprägt hat. Die Wiederaufnahme von Ortiz' Konzept durch Mary Louise Pratt in ihrer einflussreichen Studie *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* aus dem Jahr 1992 hat den Begriff der Transkulturation einer breiten akademischen Öffentlichkeit nahe gebracht und vor allem innerhalb der Geisteswissenschaften zu dessen Verbreitung beigetragen. Dort ist der Begriff im Laufe der 1990er Jahre sukzessive zum Konzept der Transkulturalität weiterentwickelt worden, und zwar im deutschsprachigen Raum vorwiegend in Auseinandersetzung mit der philosophischen (Welsch 1999) und anthropologischen (Hannerz 1996) Globalisierungsforschung.

Globale Kulturen, so der Ausgangspunkt, zeichnen sich durch ihre Fluidität, Grenzverschiebung beziehungsweise -aufhebung aus und entwickeln neue

Strategien des kulturellen Ein- und Ausschlusses und damit auch neue und präzisere Beschreibungsbegriffe für bisher nicht benennbare Kategorien von Kultur, für die bereits einige Neologismen entstanden sind, so zum Beispiel *ethno-spaces*, *media-spaces*, *techno-spaces* (vgl. Appadurai 1990).

Denn die Vorstellung einer Differenz zwischen Kulturen – andernfalls wäre der Plural an sich sinnlos – verlangt nach der Idee einer geschlossenen, homogenen Identität einer Kultur (Koschorke 2004; Bhatti 2007). Sowohl das Konzept kultureller Differenz als auch dasjenige kultureller Identität sind allerdings mittlerweile fragwürdig geworden: Der ›*Clash of Civilizations*‹ (Huntington 1996) ist ebenso problematisch, wie die Annahme einer kulturellen Identität im Zeitalter postmoderner Migrationsströme unangemessen erscheint (vgl. Welsch 1999). Zur Diskussion steht daher die Frage, ob es zwischen so genannter ›Identität‹ und als solcher identifizierter ›Alterität‹ tatsächlich um ebendiese Option des ›Entweder-Oder‹, und das heißt um »Zwangsalternativen« geht (Koselleck 1986: 297; Assmann/Assmann 1990; Melville 2001; Tarde 2009).

Dabei versprach der Begriff der Transkulturalität nicht nur den der Inter- oder Multikulturalität, sondern auch den des Postkolonialismus abzulösen: Indem er den Kolonialismus zwar einschließt, ihn aber als nur eine Form der transkulturellen Dynamisierung neben andere stellt, wurde dem Zeitalter der Kolonialisierung und der Dekolonialisierung keine historische Sonderstellung mehr eingeräumt. Vielmehr geht es nun darum, Transkulturalität mit einer neu konfigurierten historischen Tiefe zu erarbeiten, das heißt neuzeitliche, aber auch antike und mittelalterliche Prozesse der Transkulturalität ebenso ins Auge zu fassen wie die der Moderne und der Globalisierung. Ein transkultureller Forschungsansatz führt zu einer stärkeren Herausbildung der *trans area studies* (vgl. Ette 2012), die der Erforschung trans- und postnationaler Räume besser gerecht werden als die traditionellen *area studies*. Allerdings lässt auch das Konzept der Transkulturalität viele Fragen offen beziehungsweise es stellen sich neue Fragen, die durch transkulturelle Denkmodelle entstehen. So etwa: Wie lassen sich kulturell geprägte Wertvorstellungen und Normen mit dem Konzept der Transkulturalität vereinbaren? Wie geht ein Konzept der Transkulturalität mit Ambivalenzen um? Was geschieht in einem transkulturellen Kontext mit den Machtverhältnissen? Welche Rolle spielt die Nation beziehungsweise das Territorium oder das Imperium in einem transkulturellen Modell? Wie beziehen sich Materialität und Kultur aufeinander? Welche Narrative dienen dazu, eine Vision von Transkulturalität zu entwerfen und zu festigen? Wie verhalten sich Zeitkulturen und Raumkulturen zueinander, wenn man davon ausgeht, dass Kulturen nicht nur auf einer synchronen, sondern auch auf einer diachronen Achse miteinander interagieren?

Diese Fragen ergeben sich zum großen Teil aus dem systematischen Problem, wie das Verhältnis von Entität, Abgrenzung und Grenzüberschreitung gedacht werden soll. Oder anders – etwas systemtheoretischer – ausgedrückt, das Verhältnis von System, Systemgrenze und Systemkommunikation beziehungsweise Umwelt des Systems bleibt am Beispiel der Transkulturalität unklar. Dies liegt möglicherweise daran, dass nicht zwischen den eher erkenntnistheoretischen Funktionen von Differenzen, wie sie die linguistischen Differenztheorien nahelegen, und den eher politischen und historischen Grenzziehungen, wie sie die Kulturwissenschaften betrachten, unterschieden wird. Selbstverständlich – so hat uns die Diskurstheorie des 20. Jahrhunderts gelehrt – lassen sich beide Ebenen nicht vollkommen trennen. Trotzdem sollte man nicht vergessen, dass man sehr gut ohne Nationen und Kulturen leben, nicht aber ohne Zeichen und Begriffe denken und sprechen kann. Geht es bei der Transkulturalität um die Kritik an einem überkommenen, im Grunde nationalistisch aufgeladenen Kulturbegriff mit der Konsequenz, den Begriff und das Konzept ganz abzuschaffen? Oder soll vielmehr das Konzept gerade in der ständigen Überschreitung aufgehoben und gewissermaßen ›gerettet‹ werden; und weiter: soll dies ein paradigmatischer Vorschlag sein, der auch für Transgender, Transnationalität etc. gilt? Wären also alle ›Trans‹-Formationen als kleine Geschwister der Dekonstruktion anzusehen, indem sie überkommene und problematische Konzepte mangels anderer Begrifflichkeiten weiterverwenden und mit dem Index ›trans‹ versehen, damit de-konstruieren, um ihre problematische Funktion zu kennzeichnen?

Man könnte allerdings auch weniger systematisch und eher historisch argumentieren und die ›Trans‹-Bildungen als Einzelfalllösungen sehen, die bestimmte Phasen der Auflösung oder des Umbaus bestimmter Konzepte beschreiben helfen. Im Falle der Transkulturalität wäre dies eine spezifische Phase der Globalisierung, die eine maximale Angleichung von Kulturen bei gleichzeitiger Erkennbarkeit der Differenzen und ihrer diskursiven und rhetorischen Einbettung in die jeweiligen weltanschaulichen Lager zu beschreiben helfen würde. Während mir die systematische Verwendung wenig vielversprechend zu sein scheint, hat die historische durchaus Vorteile: Man behält eine Nomenklatur bei und signalisiert, dass sie sich in einem Wandlungsprozess befindet.

Ein anderer Vorschlag wäre, sich mit einem alternativen Modell der Begriffsbestimmung beziehungsweise der Konzeption von kulturellen Begriffen zu befassen. Dieses Modell beruht nicht auf der Bestimmung von Einheiten durch ihre Differenz zu anderen Einheiten – Zeichen oder auch Systemen –, sondern auf einer granularen Abstufung von mehr oder weniger Ähnlichkeit im

Hinblick auf einen Idealtypus. Grenzen sind hier entsprechend nicht als Demarkationslinien, sondern als breite Zonen des Übergangs zu denken.

Dieses Modell stammt ursprünglich aus der Philosophie, genauer aus dem Spätwerk von Ludwig Wittgenstein und wurde dann von den Linguisten Lea Rosch, George Lakoff und Lotfi Zadeh in den 1970er Jahren aufgenommen. Heute firmieren solche Überlegungen vor allem unter dem Label ›Fuzzy Logic‹, sie arbeitet nicht mit Identitäten und Differenzen, sondern mit mehr oder weniger starker Ähnlichkeit der verschiedenen Phänomene.

Similarity oder Ähnlichkeit als Prinzip der Anordnung von einzelnen Phänomenen im System ist nicht unumstritten, im Gegenteil: »Similarity worries philosophers«, stellt Linda B. Smith lakonisch fest und konstatiert zugleich, dass der Ähnlichkeit philosophisch offenbar nicht beizukommen, dagegen eine psychologische Theorie der Ähnlichkeit nicht nur möglich, sondern dringend erforderlich sei. (Smith 1993: 216)

In der psychologischen und zunehmend auch kognitionswissenschaftlichen Diskussion über Ähnlichkeit werden Modelle und Methoden ausgewählt, die – wie die Fuzzy Logic von Lotfi Zadeh oder die ›Prototypenlehre‹ von Eleanor Rosch – unter anderem auf Wittgensteins Überlegungen zur ›Familienähnlichkeit‹ zurückgehen. Sie wollen die Eigenschaften, Grenzen und Leistung von Ähnlichkeit gerade nicht exakt festlegen, sondern sie in ihrer Vagheit zu erfassen und zu beschreiben versuchen. (Vgl. Rehkämper 2005) Rosch überprüft mit empirischen Methoden die Funktion von Wittgensteins Modell der ›Familienähnlichkeiten‹ und konstatiert bereits 1975:

»There is a tenacious tradition of thought in philosophy and psychology which assumes that items can bear a categorical relationship to each other only by means of the possession of common criterial attributes [...] the categorical relationship in categories which do not appear to possess criterial attributes [...] can be understood in terms of the principle of family resemblance.« (Rosch/Mervis 1975: 605)

Kategorienbildung nach dem Modell der Familienähnlichkeiten muss auf scharfe Abgrenzungen verzichten, also eine gewisse Vagheit der Grenzen in Kauf nehmen. Die Vagheit selbst rückt dadurch in den Fokus und gilt nicht mehr in erster Linie als zu behebendes Defizit.

»The exploitation of the tolerance for imprecision and uncertainty underlies the remarkable human ability to understand distorted speech, decipher sloppy handwriting, comprehend nuances of natural language, summarize text, recognize and classify images, drive vehicles in dense traffic and, more generally, make rational decisions in an environment of uncertainty and imprecision.« (Zadeh 1994: 77)

Zadeh schließt seine Ausführungen mit der Bemerkung: »The role model for fuzzy logic is the human mind.« (Ebd. 83) Kulturwissenschaftler_innen mag die Begeisterung des Mathematikers und Informatikers Zadeh für Unschärfe und Vagheit erstaunen, ja sogar befremden. Unschärfe ist ausgerechnet denjenigen Fächern und Disziplinen, die damit vertraut sein sollten, nach wie vor suspekt. Während sich die *humanities* immer noch an einem Ideal technischer Präzision zu orientieren versuchen, entdeckt die Informatik – beziehungsweise die Theorie der Fuzzy Logic – die Unschärfe beziehungsweise die Leistungen einer klug kalkulierten Unschärfetoleranz.

So könnte man die Kritik an Luhmanns strikten Systemgrenzen mit Hilfe der Fuzzy Logic, wie sie die Soziologen Thomas Kron und Lars Winter 2005 vornehmen, gewissermaßen als einen ›Reimport‹ der Unschärfe in die Gesellschafts- und Kulturtheorie bezeichnen. Die Autoren scheinen darauf besonders hinweisen zu müssen:

»[...] die Annahme von vagen Kommunikationen und Fuzzy-Systems für die moderne Gesellschaft (darf) nicht als ›evolutionärer Rückschritt‹ verstanden werden. Im Gegenteil! Aus der Perspektive der Fuzzy-Systems liegt die besondere Leistung der funktional differenzierten Gesellschaft darin, mit der endemischen Vagheit von Kommunikation umgehen zu können, ohne sie beseitigen zu müssen.« (Kron/Winter 2005: 391)

Das, so möchte man ergänzen, gilt nicht nur für moderne Gesellschaften, sondern auch für moderne Individuen, die der »binären Idiotie« (Sloterdijk 2004, zit.n. Kron/Winter 2005: 392) eben so wenig gewachsen sind wie soziale Systeme. ›Binäre Idiotie‹ lässt sich dekonstruieren oder auch mit ›trans‹-Konzepten apostrophieren, der Gewinn dabei ist allerdings fraglich. Stattdessen ließe sich das Konzept der Transgression durch das der *vagueness* ersetzen.

Der Psychologe James A. Hampton analysiert das Problem der *vagueness* seit den 1980er Jahren in verschiedenen viel beachteten Publikationen und greift dabei wiederum insbesondere auf die Ergebnisse von Eleanor Rosch, Lotfi A. Zadeh (vgl. Zadeh 2005) und George Lakoff (vgl. Lakoff 1990) aus den 1970er Jahren zurück. »As Rosch and many others have noted, we use our conceptual system to reduce the complexity of our environment to a manageable level by

focussing attention on the relevant dimensions.« (Hampton 2007: 377; vgl. auch Kluck 2014) Die Reduktion von Komplexität nennt Lakoff ›Idealisierung‹ und betont, dass bereits Wittgenstein in den 1950er Jahren darauf hingewiesen habe, wie es möglich sei »to learn the clear cases of a concept without knowing how to determine the boundaries of its conceptual category.« (Hampton 2007: 377) Man könne also ohne weiteres Prototypen und einschlägig repräsentative ›Zentren‹ eines Begriffes erkennen lernen, ohne sich dabei Gedanken machen zu müssen über Grenzfälle und Sonderereignisse: »The boundaries remain fluid for good reasons« (ebd.), konstatiert Hampton.

Grenzen müssen fließend sein, weil Kategorien sonst die notwendigen Anpassungsleistungen an semantische, aber eben auch an etwa soziale, kulturelle, historische und politische Veränderungen nicht leisten könnten. »Uncertainty is linked to information through the concept of granular structure – a concept which plays a key role in human interaction with the real world.« (Zadeh 2005: 2) ›Diffusitätstoleranz‹ könnte man die hierfür notwendige Haltung nennen: Vielleicht ist dies die Zukunft der ›Trans-Konzeptek‹?

LITERATUR

- Appadurai, Arjun (1990): Disjuncture and difference in the global cultural economy, in: *Theory, Culture and Society* 7, S. 295-310.
- Assmann, Aleida/Assman, Jan (1990): Kultur und Konflikt. Aspekte einer Theorie des unkommunikativen Handelns, in: Jan Assmann/Dietrich Harth (Hg.), *Kultur und Konflikt*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 11-48.
- Bhatti, Anil (2007): »...zwischen zwei Welten schwebend...‹ Zu Goethes Fremdheitsexperiment im ›West-östlichen Divan‹«, in: Hans-Jörg Knobloch/Helmut Knobloch (Hg.), *Goethe. Neue Ansichten – Neue Einsichten*, Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 103-121.
- Ette, Ottmar (2012): *TransArea. Eine literarische Globalisierungsgeschichte*, Berlin: De Gruyter.
- Hampton, James A. (2007): »Typicality, graded membership, and vagueness«, in: *Cognitive Science* 31, S. 355-384.
- Hannerz, Ulf (1996): *Transnational Connections: Culture, People, Places*, London: Routledge.
- Huntington, Samuel P. (1996): *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, New York: Simon & Schuster.
- Kluck, Nora (2014): *Der Wert der Vagheit*, Berlin: De Gruyter.

- Koschorke, Albrecht (2004): Codes und Narrative. Überlegungen zur Poetik der funktionalen Differenzierung, in: Walter Erhart (Hg.), Grenzen der Germanistik. Rephilologisierung oder Erweiterung? DFG-Symposium 2003, Stuttgart: Metzler, S. 174-185.
- Koselleck, Reinhard (1986): Jaspers, die Geschichte und das Überpolitische, in: Jeanne Hersch et al. (Hg.), Karl Jaspers. Philosoph, Arzt, politischer Denker, München: Piper, S. 292-302.
- Kron, Thomas/Winter, Lars (2005): »Fuzzy-Systems – Überlegungen zur Vagheit sozialer Systeme«, in: Soziale Systeme 11, Heft 2, S. 370-394.
- Lakoff, George (1990): Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal About the Mind, Chicago/London: University Of Chicago Press.
- Mauss, Marcel (1968): Die Gabe. Die Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Melville, Gert (Hg.) (2001): Institutionalität und Symbolisierung. Verfestigungen kultureller Ordnungsmuster in Vergangenheit und Gegenwart, Köln u.a.: Böhlau.
- Ortiz, Fernando (1987): Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar [1940]. Dt.: Tabak und Zucker. Ein kubanischer Disput, Frankfurt a.M.: Insel.
- Pratt, Mary Louise (1992): Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation, London u.a.: Routledge.
- Rehkämper, Klaus (2005): »Ist der Begriff der bildhaften Ähnlichkeit wirklich undefinierbar?« In: Klaus Sachs-Hombach (Hg.), Bildwissenschaft zwischen Reflexion und Anwendung, Köln: Herbert von Halem Verlag, S. 242-250.
- Rosch, Eleanor/Mervis, Carolyn B. (1975): »Family Resemblances: Studies in the Internal Structure of Categories«, in: Cognitive Psychology 7, S. 573-605.
- Sloterdijk, Peter (2004): Sphären III, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Smith, Linda B. (1993): »The Concept of Same, Advances in child development and behavior«, in: H.W. Reese (Hg.), Advances in Child Development and Behavior (Vol. 24), San Diego: Academic Press, S.216-253.
- Tarde, Gabriel (2009[1890]): Die Gesetze der Nachahmung, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Welsch, Wolfgang (1999): Transculturality: The Puzzling Form of Cultures Today, in: Mike Featherstone, Scott Lash (Hg.), Spaces of Culture. City, Nation, World, London, New Delhi: SAGE, S. 194-213.
- Zadeh, Lotfi A. (1994): »Fuzzy Logic, Neuronal Networks, and Soft Computing«, in: Communications of the ACM, Vol. 37, No. 3, S. 77-84.
- Zadeh, Lotfi A. (2005): »Toward a Generalized Theory of Uncertainty (GTU) – An Outline«, in: Informations Sciences 172, S.1-40.

Autor_innen

Dölker, Christian M.A. Staatsexamensabschluss im Jahr 2011 an der LMU München in den Fächern Germanistik, Geschichte, Philosophie, Politikwissenschaften für das Lehramt an Gymnasien. 2011-2012 wissenschaftlicher Mitarbeiter der Neueren deutschen Literaturwissenschaft an der LMU München. Freier Autor für den Buchner Verlag 2013-2015 im Fachbereich Ethik. Seit 2013 Promotionsstipendiat des Evangelischen Studienwerks Villigst e.V.

Fröhler, Tamara Madeline M.A. hat Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaften in Tübingen, Istanbul, München und Berkeley studiert. Sie ist Koordinatorin des Arbeitskreises *trans_it* in München. Ihre Forschungsschwerpunkte sind Tragödientheorie, Gender Studies und europäische Literaturen des 18. und 19. Jahrhunderts.

Gebhardt-Fuchs, Katrin Dr. Lehrbeauftragte am ZAK | Zentrum für Angewandte Kulturwissenschaft und Studium Generale am Karlsruher Institut für Technologie (KIT) sowie Lehrerin für Deutsch als Fremdsprache, promovierte zum Dr. phil. an der Fakultät für Geistes- und Sozialwissenschaften am KIT. Die Forschungsschwerpunkte sind deutsch-türkische Literatur der Gegenwart, Migration, Kulturtheorien und Postkoloniale Theorien. Ihre Dissertation ist 2015 unter dem Titel: *Das Ich – ein zweites Selbst. Interkulturelle und ethnographische Selbstbeschreibung am Beispiel des Romans ›Die weiße Festung‹ von Orhan Pamuk* in Würzburg beim Verlag Königshausen und Neumann erschienen.

Hirschberger, Magdalena B.A. hat Allgemeine und Vergleichende Literaturwissenschaft in Tübingen, München und Bukarest studiert. Ihre Forschungsinteressen sind Literatur und Literaturtheorie, Kulturtheorie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts sowie *gender studies*. Seit 2013 ist sie Mitglied des Arbeitskreises *trans_it*.

Hitzke, Diana Dr. wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Slavistik an der Justus-Liebig-Universität Gießen. Forschungsschwerpunkte: Weltliteratur, Migrationsliteratur und Nomadisches Schreiben, Literatur und Mehrsprachigkeit, Kulturelle Differenz und Übersetzung. Wichtigste Publikation: *Nomadisches Schreiben nach dem Zerfall Jugoslawiens. David Albahari, Bora Ćosić und Dubravka Ugrešić*. In der Reihe: Slavische Literaturen. Texte und Abhandlungen, hg.v. Wolf Schmid, Frankfurt a.M. u.a.: 2014, 463 S.

Jütten, Elisabeth Dr. Publikationen in Auswahl: *Diskurse über Gerechtigkeit im Werk Jakob Wassermanns*. Tübingen 2007 (Conditio Judaica 66), »Das Leben als ›zänkische, nichtsnutzige, katzbalgerische Lumpenburg‹. Zum Paradigmenwechsel des Lebensbegriffs in ›Pfisters Mühle‹«. In: Sieglinde Grimm, Berbeli Wanning (Hg.): *Kulturökologie und Literaturdidaktik. Beiträge zur ökologischen Herausforderung in Literatur und Unterricht*. Göttingen 2016, S. 341-356. Arbeitsschwerpunkte sind unter anderem Deutsch-Jüdische Literatur, *ecocriticism*, Literatur und Wissenschaft.

Kimmich, Dorothee Prof. Dr. Professorin für Neuere deutsche Literatur an der Universität Tübingen. Seit 2004 Leitung der Tübinger Poetik-Dozentur. Arbeitsschwerpunkte: Kulturtheorie, Literatur der Moderne. Wichtigste Buchveröffentlichungen: *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge* (1993), *Texte zur Literaturtheorie der Gegenwart* (hg. zus. mit Bernd Stiegler und Rolf G. Renner, 1995 u.ö.), *Wirklichkeit als Konstruktion. Studien zu Geschichte und Geschichtlichkeit bei Heine, Büchner, Immermann, Stendhal, Keller und Flaubert* (2002), *Einführung in die Literatur der Jahrhundertwende* (zus. mit Tobias Wilke, 2006), *Kulturtheorie* (hg. zus. mit Thomas Hauschild und Schamma Schahadat, 2010), *Lebendige Dinge in der Moderne* (2011), *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma* (hg. zus. mit Anil Bhatti, 2015).

Lavorano, Stephanie M.A lehrt an den Universitäten Tübingen und Gießen. Sie ist Stipendiatin am *International Graduate Centre for the Study of Culture* (GCSC) an der Universität Gießen, wo sie mit einer Arbeit zu Rassismus und Körperlichkeit in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur promoviert. Sie ist Gründerin und Leiterin des Arbeitskreis *trans_it* (HU Berlin, Tübingen, LMU München). Ihre Forschungsschwerpunkte sind *critical race* und *postcolonial studies*, transkulturelle Gegenwartsliteratur sowie Materialismus und Literatur. Letzte Publikationen: *Was ist Rassismus? Kritische Texte*, hg. zus. m. Dorothee Kimmich/Franziska Bergmann, Reclam 2016.

Linge, Ina Ph.D., *Cultural Engagement Fellow* an der University of Cambridge. Thema der Promotionsschrift: *Performanz queerer Identitäten in deutschsprachigen sexualwissenschaftlichen und psychoanalytischen Egodokumenten des frühen 20. Jahrhunderts*. M.Phil. in *gender studies*, ebenfalls University of Cambridge. Forschungsschwerpunkte: Geschichte der Sexualwissenschaft und Psychoanalyse, marginale Literatur, *gender* und *queer theory*, *animal studies*.

Lukas, Katarzyna Dr. Germanistin, seit 2008 wissenschaftliche Mitarbeiterin am Institut für Germanistik der Universität Gdańsk, Polen. Publikationen zum literarischen Übersetzen, zur Komparatistik und Kulturwissenschaft, unter anderem *Das Weltbild und die literarische Konvention als Übersetzungsdeterminanten. Adam Mickiewicz in deutschsprachigen Übertragungen* (Frank & Timme 2009). Mitherausgeberin von Sammelbänden, unter anderem *Translation im Spannungsfeld der ›cultural turns‹* (Peter Lang 2013).

Mehnert, Carolin M.A. hat in Tübingen Germanistik, Allgemeine Rhetorik und Literatur- und Kulturtheorie studiert. Ihre Promotionsarbeit befasst sich mit der Konnexion von Rassismustheorie und Raumtheorie in gegenwärtiger (populär-)wissenschaftlicher Theorie unter globaler Perspektive. Sie ist zusammen mit Ariane Rau Koordinatorin des Arbeitskreises *trans_it* in Tübingen. Sie arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin im Exploration Fund *Körper im Visier* an der Universität Tübingen. Außerdem erschienen: *Das Höcke-Patzelt-Debakel – Oder die Wiederkehr des Biorassismus* (zus. mit Stephanie Lavarano), in: Zeitschrift für Kulturwissenschaften Heft 2/2016: Diskriminierungen. Bielefeld: transcript 2016.

Platen, Edgar Prof. Dr. Professor für Neuere deutsche Literatur (seit 2001), ›docent‹ (schwed. Habil.) an der Universität Umeå (1998), Promotion an Universität GH Duisburg (1993). Momentan unter anderem Leitung des Forschungsbereiches ›Transkulturalität‹ an der Universität Göteborg. Letzte Buchpublikationen: *Norden. Zu seinen Darstellungen in der Nachkriegs- und Gegenwartsliteratur*. München: iudicium, 2012. *Leitkulturen und Wertediskussionen. Zur Darstellung von Zeitgeschichte in deutschsprachiger Gegenwartsliteratur*. (Hg. zus. mit Martin Hellström). München: iudicium, 2014.

Raimann, Eva M.A. ist Doktorandin am *International Graduate Centre for the Study of Culture* der Justus-Liebig-Universität Gießen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind: Transformationsprozesse von Subjektgenesen, Post- und Transhumanismus, *human-animal studies* und Moralphilosophie. Ihre letzte

Publikation *Alles hybrid? Kulturtheoretische Modellierungen eines prominenten Konzeptes* erschien 2015 im Review Journal KULT_Online.

Rau, Ariane M.A. hat Literatur- und Kulturtheorie an den Universitäten Tübingen und Rennes studiert und ist gemeinsam mit Carolin Mehnert Koordinatorin des Arbeitskreises *trans_it* in Tübingen. Ihre Forschungsschwerpunkte sind neben der modernen Literatur, der Literatur- und Kulturtheorie und den *gender studies* vor allem Migrations-, bzw. interkulturelle Gegenwartsliteraturen sowie die Konzepte der Transkulturalität und des ›Postmigrantischen‹.

Termeer, Marcus Dr. freier Autor. Promotion an der Universität Münster (Soziologie, neuere Geschichte, Politikwissenschaft). Schwerpunkte: Kultursoziologie, Stadt- und Raumsoziologie, gesellschaftliche Naturbeziehungen. Neueste Publikation: *Menschen mit fremden Wurzeln in hybriden Stadtlandschaften. Versuch über Identität und Urbanität im Postfordismus*. Berlin: Neofelis (erscheint Herbst 2016).

Winkler, Robert A. M.A. hat in München und Istanbul Amerikanische Kultur- und Literaturgeschichte sowie Philosophie studiert. Derzeit promoviert er am *International Graduate Centre for the Study of Culture* (GCSC) in Gießen und ist Stipendiat der Studienstiftung des deutschen Volkes. Sein Promotionsprojekt analysiert die Bedeutung weißer Hautfarbe und damit assoziierter Privilegien für die US-amerikanische Hardcore-Punk Szene der 1980er-Jahre. Weitere Forschungsschwerpunkte liegen auf *african american studies*, Literatur- und Kulturtheorie sowie deutscher Philosophie des 19. und 20. Jahrhunderts.