

# Komparatistik

Jahrbuch  
der Deutschen Gesellschaft  
für Allgemeine und Vergleichende  
Literaturwissenschaft

2016

Herausgegeben im Auftrag des Vorstands  
der Deutschen Gesellschaft für Allgemeine  
und Vergleichende Literaturwissenschaft  
von Christian Moser und Linda Simonis

AISTHESIS VERLAG

---

Bielefeld 2017



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Redaktion: Joachim Harst

© Aisthesis Verlag Bielefeld 2017  
Postfach 10 04 27, D-33504 Bielefeld  
Satz: Germano Wallmann, [www.geisterwort.de](http://www.geisterwort.de)  
Druck: docupoint GmbH, Magdeburg  
Alle Rechte vorbehalten

ISBN 978-3-8498-1217-1  
ISSN 1432-5306  
[www.aisthesis.de](http://www.aisthesis.de)

Reinhard M. Möller

## Sakontalas Reise oder: „Individualitäten vergleichen“

Ästhetik, Kulturpoetik und weltliterarische Bildung bei Forster, Herder und Friedrich Schlegel

Die deutschsprachige ästhetische und kulturtheoretisch-anthropologische Debatte des ausgehenden 18. Jahrhunderts thematisiert in unterschiedlichsten Kontexten immer wieder den Umgang mit Fremdheitserfahrung. Sie umfasst in diesem Zusammenhang unterschiedlichste theoretische Modelle der prekären Vermittlung zwischen gegensätzlichen Polen wie besonderer Einzelerfahrung und allgemeinem Erfahrungsganzem, zwischen Einzelphänomen und Kontext, zwischen Fragment und Totalität oder zwischen Singularität und Universalität. Entsprechende Fragestellungen rücken in der Zeit der Spätaufklärung vor allem mit Blick auf die Vermittlung (inter)kultureller Fremdheit in den Fokus des theoretischen und literarischen Interesses: Dies gilt vor allem für die Kulturpraxis inner- und außereuropäischer Reisen, die im Rahmen der zeitgenössischen ‚Reisemode‘ zu Debatten über die Möglichkeit kosmopolitischen Weltbürgerturns, über Modi interkultureller Begegnung oder die Legitimität kolonialer Expansion ebenso wie zur Entwicklung einer konkreten ethnopoetischen Reise- und Reisedarstellungspoetik Anlass gibt. Dieser philosophisch-theoretischen und literarischen Konjunktur von Reisediskursen korrespondieren gleichzeitig unterschiedliche Entwürfe einer transnationalen vergleichenden Kulturgeschichte, die immer wieder in kulturelle Hierarchisierungsmodelle münden, in denen europäischen Kulturen erwartungsgemäß eine wenn nicht qualitative oder normative, so doch immerhin strategische Überlegenheit zuerkannt wird. Hiermit verbinden sich drittens frühe Ansätze zur Theorie und Praxis ‚weltliterarischer‘ Bildung sowie Appelle für eine grenzüberschreitende Beschäftigung mit literarischen und kulturellen Artefakten als Vorläufermodelle komparatistischer Literatur- und Kulturwissenschaft.

Im konkreten Zusammenhang einer auf die Überschreitung kultureller Grenzen ausgerichteten literarischen Bildungs- und Vermittlungspraxis, welche die Edition, Übersetzung und Interpretation von Texten jenseits des eigenen Sprachraums, jenseits nationalkultureller Sphären und auch jenseits eines angenommenen europäischen Kulturzusammenhangs umfasst, resultieren hieraus immer wieder folgende grundlegende, bis heute für Standortbestimmungen der Komparatistik entscheidende Fragen: Wie lassen sich aus unterschiedlichsten Kontexten stammende Kulturphänomene und Artefakte vergleichend verstehen und angemessen würdigen? Wie lassen sich solche unterschiedlichen Phänomene vergleichen, wenn kein verbindender Kontext gegeben ist, der ein *tertium comparationis* eindeutig bestimmbar macht? Versuche, diese Fragen systematisch zu reflektieren und praktisch zu beantworten, verbinden sich im Diskussionszusammenhang des späten 18. Jahrhunderts gleichzeitig immer wieder mit unterschiedlichen ästhetischen Erfahrungsmodellen und anthropologischen Theoriefiguren, welche

zwischen der Anerkennung einer Differenz unterschiedlicher subjektiver Vermögen und holistischen Subjektivitätsmodellen zu vermitteln suchen.

Grundlegender Einfluss auf das kulturtheoretisch-politische Modell der Nationalkultur ebenso wie auf Entwürfe einer vergleichenden Literatur- und Kulturgeschichte, welche angenommene Differenzen zwischen nationalkulturellen Kontexten allererst zu etablieren, mindestens ebenso sehr aber auch in Frage zu stellen vermag, geht von einer zeitgenössischen Denkfigur aus, welche die Erfahrung inkommensurabler Fremdheit mit einem Fortschrittsideal individueller und kollektiver Bildung unter dem Aspekt sich progressiv in Richtung immer komplexerer Diversität entwickelnder „Humanität“ zusammenzudenken versucht. Diese Denkfigur wird exemplarisch von Johann Gottfried Herder in den 1784 bis 1791 veröffentlichten *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit* entfaltet: Gemäß einem zentralen Modell in sich diversifizierter Totalitäten gelten hier die nach dem bekannten ‚Kugelmodell‘ voneinander differenzierten Nationalkulturen einerseits als in sich abgeschlossen, aber auch aus radikal heterogenen Elementen zusammengesetzt, und ihre Entwicklung erscheint von außen betrachtet als kontinuierlicher Fortschrittsprozess, der aber in sich durchaus mehr oder weniger radikale Momente der Diskontinuität beinhaltet, sodass die ihm zugeschriebene Teleologie vor allem aus der assoziativen Verknüpfung nicht teleologisch miteinander verbundener, sondern oftmals widersprüchlich und konträr ausgerichteter Entwicklungsschritte besteht.

Kultureller Fortschritt präsentiert sich nach einer zentralen Metapher aus Herders *Ideen* somit in Form ständiger „Länder- und Völker-Erschütterungen“, deren Abfolge eine Struktur hervorbringe, bei der „an den ruhigen Gang einer Asymptote [...] gewiß nicht zu gedenken“<sup>1</sup> sei und die weniger „eine[m] sanften Strom, sondern vielmehr de[m] Sturz eines Wildwassers von den Gebürgen“<sup>2</sup> vergleichbar erscheine. Die Novität eines neuen Entwicklungsmoments gilt einerseits als Fortsetzung eines einheitlich fortschreitenden „Gang[es] der Kultur“<sup>3</sup>, andererseits aber durch wiederholte Erfahrungen von Inkommensurabilität immer wieder auch als ein zumindest partieller ‚Abbruch‘ des Vertrauten, der verunsichernd, aber zugleich faszinierend und stimulierend wirkt. Kollektive wie auch individuelle Bildungsprozesse beziehen nach dieser Auffassung ihre fortschreitende Dynamik vor allem von einer immer wieder neuen Dezentrierung des eigenen kulturellen Standpunkts und der eigenen Perspektive.

Als zentrales Anwendungsfeld dieses kulturtheoretischen Modells gilt das empirisch gestützte Projekt einer „Universalgeschichte der Bildung der Welt“, das Herders Rolle als theoretischer Vorbereiter einer entstehenden Komparatistik<sup>4</sup> legitimiert: Wer sich der Erfahrung fremder kultureller Phänomene aussetzt

1 Johann Gottfried Herder. *Werke in zehn Bänden*. Bd. 6: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*. Hg. Martin Bollacher. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1989. S. 654.

2 Ebd. S. 655.

3 Ebd.

4 Siehe hierzu beispielsweise Enrique Banús Irusta: *Untersuchungen zur Rezeption Johann Gottfried Herders in der Komparatistik. Ein Beitrag zur Fachgeschichte*. Bern u. a.: Peter Lang, 1996.

und sie zu verstehen versucht, vermag demnach eine solche Logik kultureller Entwicklung, die zur Anerkennung von Komplexität und Differenz zwingt und gleichzeitig ihre Integration in ein holistisches Konzept von „Humanität“ erlaubt, zu erkennen und sie gleichzeitig selbst zu replizieren. So vollzieht beispielsweise eine Leserin ‚fremder‘ Texte die angenommene immanente Logik kultureller Fortschrittsentwicklungen zugleich innerhalb des eigenen Reflektions- und Bildungsprozesses dann nach, wenn sich Verstehensprozesse unaufhörlich mit Momenten der Unverständlichkeit verschränken, ohne dass hierbei von der Unmöglichkeit einer verstehenden Auseinandersetzung ausgegangen werden müsste. Gerade ein solcher diskontinuierlich strukturierter Bildungsprozess, der durch das konstitutive Spannungsverhältnis zwischen Inkommensurabilität und Versuchen ihrer Überwindung angetrieben wird, ermöglicht es dann im Sinne einer von Herder zugrunde gelegten anthropologischen Konzeption der Person als Totalität aus Differenz, widersprüchliche, aber durch einen solchen Bildungsprozess gleichermaßen herausgeforderte Komponenten der Persönlichkeit wie Ratio und Affektion gleichermaßen zu ihrem Recht gelangen zu lassen. Entsprechend der Denkfigur ineinander verschränkter Kontinuität und Diskontinuität charakterisiert Herder in den *Ideen* die kulturelle Entwicklung von „Menschengeschlechtern und ganzen Völkern“ ebenso wie individuelle Bildungsprozesse somit als ein „beständiges Fallen [...] zur Rechten und zur Linken, und dennoch kommen wir mit jedem Schritt weiter“<sup>5</sup>: Fremdheit, Unverständlichkeit und Inkommensurabilität werden somit als Störungen und gleichzeitig als notwendige Antriebsfaktoren von Kultur- und Bildungsprozessen der Begegnung, Auseinandersetzung und des Verstehens anerkannt.

Als zentrale Verkörperung einer solchen Bildungspraxis der Würdigung und gleichzeitigen Hervorbringung von Diversität erscheint in den *Ideen* wiederum das Reisen, das explizit als kulturelle Praxis der Beförderung von Humanität durch Neugierde gewürdigt und zugleich mit buchgestützter Bildung, Reflexion und Lektüre in ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis gesetzt wird. So präsentiert Herders frühes *Journal meiner Reise im Jahr 1769* in enger Verbindung von Theoriebildung und Reisebeschreibung zentrale Aspekte einer Kulturtheorie des Reisens als Erkenntnis- und Erfahrungspraxis, welche die Erweiterung und Verschiebung konventioneller Denkgewohnheiten durch geographische Mobilität ermöglichen soll und den Erzähler hier zu dem eigenen

---

5 Ebd. Herders anthropologische These korrespondiert hier mit Adam Fergusons zeitgenössischer Charakterisierung des Menschen als „travelling being“ (vgl. ders. *An Essay on the History of Civil Society*. London: Cadell, <sup>3</sup>1782. S. 13), das zwar zu permanenter dynamischer Fortentwicklung, aber gerade nicht zwingend zu linearem Fortschritt disponiert sei: „Der Mensch, solange er Mensch ist, wird nicht ablassen, seinen Planeten zu durchwandern, bis dieser ihm ganz bekannt sei; weder die Stürme des Meers noch Schiffbrüche, noch jene ungeheure Eisberge und Gefahren der Nord- und Südwelt werden ihn davon abhalten [...]. Der Funke zu allen diesen Unternehmungen liegt in seiner Brust, in der Menschennatur. Neugierde und die unersättliche Begierde nach [...] Entdeckungen und größerer Stärke, selbst neue Bedürfnisse und Unzufriedenheiten, die im Lauf der Dinge, wie sie jetzt sind, unwidertreiblich liegen, werden ihn dazu aufmuntern“ (Herder. *Ideen* [wie Anm. 1]. S. 659-660).

Projekt einer „Universalgeschichte der Bildung der Welt“ motiviert, welche die „Kultur der Erde! aller Räume! Zeiten! Völker! Kräfte! Mischungen! Gestalten!“ vergleichend in den Blick nehmen soll.<sup>6</sup>

Das Reisen als Flucht aus der „Sklaverei deines Geburtslandes“<sup>7</sup> und das in Analogie zu ihm gesetzte grenzüberschreitende Studium fremder Kulturphänomene durch Lektüre und Reflexion werden so nicht nur im Sinne eines autobiographischen Narrativs, sondern auch im Sinne einer systematischen bildungs- und kulturanthropologischen Argumentation eng miteinander verknüpft: Beide repräsentieren für Herder die praktische Konsequenz aus der gleichzeitig artikulierten Haltung eines humanistischen Kosmopolitismus, der gerade angesichts unüberschaubarer Kulturvielfalt an der Vorstellung einer einheitlichen „Menschennatur“ festhält. Die für Reisepraktiken kennzeichnende Erfahrung und Beobachtung fremder Natur- und Kulturphänomene soll einerseits empirische „Data“ für weitere buchgestützte Reflexion und Lektüre liefern und andererseits im Sinne einer diätetischen „großen Regel [...] zur ewigen Jugend der Seele“<sup>8</sup> die Motivation für diese erneut wecken. Analog zur Kulturpraxis des Reisens setzen gerade in Systemform angelegte Bildungsprojekte für Herder bereits hier wie auch in der späteren *Kalligone*-Schrift eine Perspektive voraus, die sich immer wieder der Erfahrung des Staunens angesichts eines neu in den Blick genommenen Phänomens aussetze, wofür wiederum die gesuchte Interaktion eines Reisenden mit unvertrauten Phänomenen und die anregende Irritation „bei jedem neuen Eintritt in Land, Zeit, Ufer u. s. w.“<sup>9</sup> das zentrale Vorbild darstellt, welches beispielsweise im Erstkontakt eines Rezipienten mit ‚fremden‘ literarischen Texten seine Entsprechung findet.

In explizit ästhetischen Kategorien wird eine solche Konzeption des verjüngenden Rückschritts in eine Situation der Unvertrautheit und der Kontinuität bedingenden Diskontinuität in der späten, als „Metakritik“ von Kants Transzendentalphilosophie ausgewiesenen *Kalligone*-Schrift von 1800 verhandelt. Hier entwirft Herder eine ästhetisch-kulturgeschichtliche „Geschichte des Schönen und Erhabenen“, die den Charakter einer ‚Theoriefabel‘ annimmt, und in der ein ständiger Regress auf die mit dem Lebensalter der Kindheit analogisierte Haltung des Staunens immer wieder zum Anlass intensiver und lebhafter ästhetischer Erfahrung wird.<sup>10</sup> Das Staunen vor einem Phänomen, dessen

6 Johann Gottfried Herder. *Werke in zehn Bänden*. Bd. 9/2: *Journal meiner Reise im Jahr 1769, Pädagogische Schriften*. Hg. Rainer Wisbert unter Mitarbeit von Klaus Pradel. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1997. S. 19.

7 Ebd. S. 29.

8 Ebd. S. 125f.

9 Ebd. S. 24.

10 Vgl. Johann Gottfried Herder. *Werke in zehn Bänden*. Bd. 8: *Schriften zu Literatur und Philosophie 1792-1800*. Hg. Hans Dietrich Irmscher. Frankfurt a. M.: Deutscher Klassiker Verlag, 1998. S. 865-874. Gerade die in der *Kalligone*-Schrift gewählte Darstellungsform einer Verknüpfung mehrerer Episoden des Erhabenen zu einem teilweise nur implizit angedeuteten theoretischen Argument entspricht strukturell selbst der hier auf kulturgeschichtliche Zusammenhänge angewandten Denkfigur des Fortschreitens im Fallen, die den Aspekt der Partikularität und Individualität

Komplexität unüberschaubar und insofern ‚erhaben‘ erscheint, und der Blick auf „lauter Erhabnes und Großes; ein Unendliches [...] lag vor uns; ein Unendliches an Vielheit, Umfang, Kraft; von uns unversucht, unerfahren“, fungieren hier typischerweise als Stimuli für Versuche, das betreffende ‚fremde‘ Phänomen zu begreifen, und repräsentieren insofern ein Erfahrungsmuster, das sich gemäß Herders Narrativ unter anderem beim Erlernen des „A. B. C.“, „als man uns in die Poetik führte“ oder bei der Auseinandersetzung mit der kantischen Philosophie wiederholt.<sup>11</sup> Gerade mit Blick auf Herders Position als früher Theoretiker des Literatur- und Kulturvergleichs im 18. Jahrhundert lässt sich eine teleologiekritische Lesart der in *Kalligone* umrissenen Erhabenheitskonzeption gerade auch auf ein grenzüberschreitendes Literaturstudium und auf einen skeptisch relativierten Optimismus hinsichtlich der Vergleichbarkeit unterschiedlicher kultureller Horizonte und Standpunkte beziehen: Inkommensurabilität erscheint hier als wiederkehrende Konstante innerhalb solcher Vermittlungsprozesse, die auch dann, wenn sie (partiell) überwunden wird, immer wieder auftritt, um von Neuem – wiederum partiell – überwunden zu werden, und bildet somit zugleich den bedingenden und begrenzenden Faktor solcher Prozesse. Letztlich bleibt allerdings hinsichtlich der zentralen Frage, ob in Herders Entwurf ‚erhabene‘ Inkommensurabilitätserfahrungen auf einen innerhalb eines teleologischen Bildungs- und Kulturmodells als überwindbar gedachten Zustand festgelegt oder als ein zentrales Organon im Prozess der Welterschließung betrachtet werden, eine auffallende und nicht schlüssig aufzulösende Ambiguität bestehen.

Eine solche Konzeption, die eine ästhetisch-anthropologische Theorie der Entfaltung subjektiver Potenziale durch Fremdheitserfahrung, Defamiliarisierung und Irritation mit affinen Kontexten wie der Praxis des Reisens sowie dem Modell einer vergleichenden Literatur- und Kulturgeschichte verbindet, teilt Herder unter anderem mit Zeitgenossen wie Georg Forster: Forster bezieht als prominentester deutschsprachiger Reiseschriftsteller seiner Zeit vergleichbare ästhetisch-kulturtheoretische Denkfiguren noch konkreter auf die Praktiken ethnopoetischen Schreibens und globaler Literatur- und Kulturvermittlung, die sich wiederum auf bestimmte kulturtheoretische und kulturgeschichtliche Theorien des Verhältnisses zwischen regionalen, nationalen, europäischen und außereuropäischen Kulturkontexten stützen. Im Zentrum von Forsters Reflexionen und Vermittlungspraktiken steht hierbei die Frage, wie sich eine ‚singularistische‘ Würdigung einzelner kultureller und literarischer Phänomene mit einer Rekonstruktion ihres „lokalen“ Kontextes sowie mit einer übergeordneten Perspektive auf „allgemeine“, d. h. grenzüberschreitende oder gar universelle ästhetische und kulturelle Maßstäbe in Vergleichspraktiken angemessen miteinander verknüpfen lässt – eine Problemstellung, die aus Standortbestimmungen grenzüberschreitender literarischer Bildung und Literaturwissenschaft und in Debatten über Möglichkeiten und Grenzen vergleichender Reflexion bis heute durchaus vertraut erscheint.

---

immer wieder neuer Einzelfälle mit deren Bezug auf einen übergreifenden Zusammenhang verbindet.

11 Ebd. S. 871-872.

Gerade die Auseinandersetzung mit historisch oder geographisch ‚fernen‘ und somit schwer erschließbaren kulturellen Artefakten sowie die hierfür kennzeichnenden Erfahrungen von Fremdheit und Inkommensurabilität erscheinen als praktische Aktualisierung eines moralisch-bildungstheoretischen Ideals der Verbindung von aktiver, zielgerichteter Rationalität und ‚sentimentalisch‘-affektiver Rezeptivität, wie es in Forsters essayistischen Schriften der frühen 1790er Jahre und insbesondere in dem als „Bruchstück eines Versuchs über die Indische Dichtung“ ausgewiesenen Aufsatz *Über lokale und allgemeine Bildung* programmatisch formuliert wird: „Das Ziel, wohin wir streben, ist uneingeschränkte Herrschaft der Vernunft bei unverminderter Reizbarkeit des Gefühls. Diese Vereinigung ist das große, bis jetzt noch nicht aufgelösete Problem der Humanität“.<sup>12</sup> Das von Forster proklamierte Ziel einer solchen versöhnenden „Vereinigung“ beinhaltet auch vor dem Hintergrund enttäuschter Erwartungen an eine Realisierung politischer Ideale der Französischen Revolution eine immanente Kritik aufklärerischer Anthropologie auf mehreren Ebenen, die sich zum Beispiel auf die geforderte Überwindung der Antagonismen zwischen Rationalität und Emotion sowie zwischen individueller und kollektiver gesellschaftlicher Freiheit erstreckt.<sup>13</sup> Bemerkenswert ist, dass eine solche Versöhnung unterschiedlicher Komponenten einer dennoch holistisch gedachten Subjektivität gerade durch ein im mehrfachen Sinn grenzüberschreitend, widersprüchlich und insofern „exzentrisch [ ]“<sup>14</sup> ausgerichtetes, da eigene Perspektiven dauernd verschiebendes kulturelles und literarisches Bildungsprogramm der Fremdheit avisiert wird. Dieses basiert nach Forster auf einer prekären Verbindung „lokale[r]“ und „allgemeine[r]“ Bildungselemente, aus welcher immer wieder sowohl stimulierende als auch irritierende Effekte von Fremdheitserfahrung hervorgehen: In diesen Situationen sehen sich Subjekte immer wieder mit der mehrfachen Herausforderung konfrontiert, Irritation und Faszination mit rationaler Einholung

12 Georg Forster. „Über lokale und allgemeine Bildung“. *Werke*. Bd. 7: *Kleine Schriften zu Kunst und Literatur, Sakontala*. Bearb. Gerhard Steiner. Berlin: Akademie-Verlag, 1963. S. 45-56, hier S. 49.

13 Entscheidend ist in diesem Zusammenhang, dass Forster das Problem der Vermittlung von ‚Eigenheit‘ und Fremdheit hier parallel auf subjekt-, sozial-, kultur- und kunsttheoretischer Ebene verhandelt und es gleichzeitig in den – durch die theoretische Beschäftigung mit Reisepraxis und Reisedarstellung besonders nahegelegten – Zusammenhang des Verhältnisses von globalem und lokalem Bewusstsein, von kultureller Differenz und anthropologischer Universalität sowie von europäischer „Metropole“ und außereuropäischer „Peripherie“ stellt, wodurch zugleich methodische Grundzüge des Projekts einer transnationalen Literatur- und Kulturgeschichte erkennbar werden. Das Konzept „lokal“ ausgerichteter Bildung nimmt seinen Ausgangspunkt wiederum von der These der Relativität kultureller Entwicklungen in Abhängigkeit von spezifischen, nicht zuletzt naturbedingten „Lokalverhältnisse[n]“ („Klima, Lage der Örter, Höhe der Gebirge, Richtung der Flüsse, Beschaffenheit des Erdreichs, Eigentümlichkeit und Mannigfaltigkeit der Pflanzen und Tiere“), durch die der Mensch „nirgends Alles, aber überall etwas Verschiedenes geworden“ sei (vgl. Forster. „Über lokale und allgemeine Bildung“ [wie Anm. 12]. S. 45).

14 Ebd. S. 54.



sowie kritische Distanznahme mit dem Begehren nach Aneignung zu verbinden und hierbei „lokale“ Einzelerfahrungen in ihrer Eigengesetzlichkeit würdigen und sie gleichzeitig in „allgemeine“ Erfahrungs-, Verstehens- und Bildungszusammenhänge einordnen zu müssen.

Die Pluralität prinzipiell gleichwertiger kultureller Entwicklungen aufgrund unterschiedlicher Ausgangsumstände wird von Forster als kulturanthropologische Leitthese explizit gegenüber universalistisch-eurozentrisch ausgerichteten ästhetischen, subjekt- und kulturtheoretischen Entwicklungsidealen verteidigt, die im Sinne eines „Traum[s] der allgemeinen Gleichförmigkeit“ lokal spezifische Bedingungen, die sich episodisch beobachten und beschreiben lassen, zugunsten einer Absolutsetzung vermeintlich „allgemein“, tatsächlich aber einseitig europäisch (und somit wiederum nur „lokal“) ausgerichteter Maßstäbe ausblendeten. Stattdessen muss nach Forster stets die ortsgebundene Besonderheit ästhetischer und kultureller Erfahrungsformen berücksichtigt werden, die gemäß einer mit Herder geteilten Erfahrungs- und Kulturtheorie wiederum für die Entstehung geographisch spezifischer, aber dennoch nicht durch unüberwindbare Grenzen voneinander getrennter kultureller Milieus entscheidend ist: „Die verschieden gestimmten Sinnesorgane besitzen eine andere Reizbarkeit, eine andere Empfänglichkeit, eine andere Verwandtschaft mit der äußeren, umgebenden Natur; die Bedürfnisse des Walfischfängers in seiner bescheidenen Jurte scheiden sich von jenen des Pflanzers im Palmenhain“.<sup>15</sup>

Trotz eines reflektierten kulturellrelativistischen Plädoyers für die Anerkennung der gleichwertigen Alterität fremder kultureller Formationen, die eine einfache qualitative Wertung unzulässig erscheinen lässt, affirmiert hier dennoch auch Forster die allgemeine normative These einer vermeintlichen „moralischen Überlegenheit [...], die man den Europäern nicht abstreiten kan“<sup>16</sup>, und welche einer als zusammenhängender Kontext vorausgesetzten europäischen Kultur letztlich doch eine zentrale Rolle in globalen kulturellen Austauschprozessen zuspricht. Hier kommt erneut eine auch für Forsters Theorie der Interkulturalität grundlegende Ambivalenz zum Ausdruck, in der einerseits die wechselseitige Beeinflussung unterschiedlicher, aber gleichrangiger Kulturen begrüßt, andererseits jedoch der Kulturzusammenhang Europa als eine privilegierte ‚Dachkultur‘ zur synthetisierenden Integration heterogener globaler Einflüsse bestimmt angesehen wird.

Als Konsequenz aus dieser Auffassung ergibt sich allerdings eine durchaus subversive These. In Forsters Aufsatz werden, noch deutlicher als bei Zeitgenossen wie Herder oder Friedrich Schlegel, die europäische Kultur ebenso wie in ihr ‚enthaltene‘ Nationalkulturen durch ihre Ausrichtung auf Universalität ihrerseits als weitgehend deessenzialisierte, weil hybride und sich immer weiter hybridisierende Kulturen bestimmt, die durch den Kontakt mit unterschiedlichen Einflüssen geformt und, wenn überhaupt, nur durch kulturelle Dezentrierung zu der erwähnten „moralischen Überlegenheit“ gelangt seien. Diese angenommene „Überlegenheit“ wird in nur auf den ersten Blick paradoxer Weise explizit

---

15 Ebd. S. 46.

16 Ebd.

auch als Ergebnis moralisch abzulehnender „Leidenschaften“ wie „Habsucht, Ehrgeiz und Herrschgier“<sup>17</sup> bestimmt, die sich immer wieder in kulturellen, politischen und militärischen Kolonisierungspraktiken und Gewaltakten manifestieren, aber umgekehrt entgegen ihrer eigentlichen Logik, also gewissermaßen *malgré eux* gerade auch Bildungsprozesse initiieren, die eine Überschreitung und Infragestellung der eigenen Perspektive durch Konfrontationen mit fremden Einflüssen ermöglichen und beispielsweise in das kritische Projekt einer global ausgerichteten Kultur- und Literaturgeschichte münden können.

Forsters Einschätzung weicht hier trotz einiger Gemeinsamkeiten zumindest leicht von den einige Jahre später in Friedrich Schlegels im Aufsatz *Über das Studium der griechischen Poesie* (1797) formulierten Überlegungen über einen „gleichartigen und gemeinschaftlichen Ursprung“ der europäischen „Kultur“ und Literatur ab, welche das Projekt einer vergleichenden Historisierung der europäischen Literaturen untereinander zunächst optimistisch im Sinne des „Versuch[s] [...], einen Begriff des Klassischen für die Moderne zu gewinnen“<sup>18</sup>, legitimieren: Schlegel geht hier von einer zunehmenden Nivellierung innereuropäischer Kulturgrenzen in Richtung einer auf grenzübergreifender Verwandtschaft beruhenden gesamteuropäischen Kultur aus, der eine eigenständige moderne Klassizität zuerkannt werden könne, und verfolgt insofern zunächst ein geographisch enger begrenztes, aber im Sinne ästhetischer Normativität zugleich anspruchsvolleres Projekt. Forster stellt hingegen die deutliche Forderung auf, dass ein erweitertes literarisches und kulturelles Bildungsprogramm notwendigerweise auch die Auseinandersetzung mit nicht-europäischer und gerade in diesem Fall wiederum auch nicht-moderner Literatur einschließen solle, da die hierdurch avisierte Horizonterweiterung vor allem durch die Konfrontation mit möglichst großer Diversität – und gegebenenfalls auch unter Vernachlässigung des Ziels qualitativ verstandener Kanonizität – zu erreichen sei.

Forster positioniert sich im Zusammenhang einer deutschsprachigen Wiederaufnahme der im französischen und britischen Kontext bereits geführten *Querelle des Anciens et des Modernes* somit einerseits als ein ‚Moderner‘, andererseits durch das Interesse an außereuropäischen Kulturphänomenen weit zurückliegender Epochen gleichzeitig als ein *ancien*. Zudem erweist er sich ähnlich wie Herder gleichzeitig als ein Theoretiker einer universellen „Humanität“ aus Differenz, der – im Unterschied zu Schlegels Lob der „Ähnlichkeit“ und des „Gemeinsame[n]“ europäischer Nationalkulturen und -literaturen, die auf einen „gemeinschaftlichen innern Grund“ und „durchgängige[n] gegenseitige[n] Einfluß“ sowie „stete Wechselnachahmung“<sup>19</sup> zurückgeführt wird – das Projekt einer vergleichenden Kultur- und Literaturgeschichte mit der durchgängigen

---

17 Ebd. S. 47.

18 Matthias Buschmeier. *Poesie und Philologie in der Goethe-Zeit. Studien zum Verhältnis der Literatur mit ihrer Wissenschaft*. Tübingen: Niemeyer, 2008. S. 449.

19 Friedrich Schlegel. *Über das Studium der Griechischen Poesie 1795-1797*. Mit einer Einleitung hg. Ernst Behler. Paderborn u. a.: Ferdinand Schöningh, 1981. S. 155-156.

kritischen Reflexion über deren ästhetische und kulturtheoretische Risiken und Probleme verbindet, die spätestens beim Überschreiten einer eurozentrischen Perspektive notwendig an Bedeutung gewinnen. Wenn Schlegel im *Studiums-*Aufsatz die Beobachtung aufstellt, dass durch eine „Gemeinschaft“ kultureller Normen innerhalb Europas „die grelle Härte des ursprünglichen Nationalcharakters immer mehr“ zugunsten eines „allgemeine[n] Europäische[n] Charakter[s]“<sup>20</sup> verwische, dehnt Forster diese Beobachtung einer zunehmenden Hybridisierungsentwicklung bereits auf diesen avisierten gemeinsamen europäischen Charakter selbst, dessen vermeintliche Eigenheiten sich selbst aus von „außerhalb“ stammenden, höchst unterschiedlichen globalen Einflüssen verdanken, und damit zugleich über diesen hinaus aus. Einig sind sich jedoch beide in der Zielsetzung, in Prozessen der Literatur- und Kulturvermittlung, die vom eigenen europäischen Standort aus ihren Anfang nehmen, die möglichen „Anfänge objektiver Kunst und objektiven Geschmacks“<sup>21</sup> erkennen und somit zu einer Erkenntnis „allgemeiner“ ästhetischer und kultureller Prinzipien gelangen zu wollen – beide Ansätze unterscheiden sich aber hinsichtlich der Frage, wie weit dieser europäische Standpunkt für ein solches Ziel überschritten werden muss. Forsters noch radikaler ‚transeuropäische‘ Position verweist insofern auf die bewusste Destabilisierung gewohnter kultureller und ästhetischer Normen, die nicht nur, aber gerade auch durch den Kontakt mit ‚fremden‘ kulturellen Artefakten initiiert werden kann, und bei dem Lesende, Übersetzende und Interpretierende vor ähnlichen Herausforderungen stehen, wie sie einem Reisenden in unvertrauter Umgebung begegnen. Erst aufgrund dieser „exzentrischen“ historischen Entwicklungsdynamik gewinne eine europäische Auseinandersetzung mit Weltliteratur nach Forster den potenziellen Charakter repräsentativer Allgemeinheit und Abstraktheit: Diese Haltung erscheint als Produkt einer ebenso positiv wie negativ konnotierbaren Neugierde auf das Fremde, die in eine eklektische, aber nicht unbedingt planvolle Aneignung fremder kultureller Einflüsse mündet. Als paradoxe Konsequenz hieraus bestehe ein spezifischer, durch Prozesse des friedlichen Kulturaustauschs wie auch des kulturellen und politischen Kolonialismus geformter „europäischer Charakter“ eben in hybrider Globalität, also vor allem in der Fähigkeit, selbst zunehmend keinen genuin eigenen Charakter mehr zu besitzen: „Es gereicht uns keineswegs zum Vorwurf, daß unser Wissen beinah nichts Ursprüngliches und Eigentümliches mehr hat, daß es die philosophische Beute des erforschten Erdenrunds ist. Das Lokale, Spezielle, Eigentümliche mußte im Allgemeinen verschwinden, wenn die Vorurteile der Einseitigkeit besiegt werden sollten.“<sup>22</sup> Die Anerkennung der

---

20 Ebd. S. 156.

21 Ebd. S. 286.

22 Ebd. S. 48: „An die Stelle des besonderen europäischen Charakters ist die Universalität getreten, und wir sind auf dem Wege, gleichsam ein idealisiertes, vom Ganzen des Menschengeschlechts abstrahiertes Volk zu werden, welches, mittelst seiner Kenntnisse und [...] seiner ästhetischen, sowohl als sittlichen Vollkommenheit, der Repräsentant der gesamten Gattung heißen kann. Laßt uns einen Schleier werfen über die Mittel, wodurch wir zu dieser Höhe gestiegen sind“. Ihr Provokationspotenzial entfaltet Forsters dialektische These einer durch die eigenen Expansionsbestrebungen

zunehmenden internen Diversifizierung einer eurozentrischen Perspektive, die gleichzeitig deren durchaus willkommene ‚Enteignung‘ impliziert, verbindet sich mit dem Anspruch, genau aus einer solchen Polyphonie verschiedener Perspektiven heraus wiederum deskriptive und normative ästhetische und kulturelle Wertungsmaßstäbe aufstellen zu können, durch die sich qualitative und quantitative „Allgemeinheit“ erkennen lassen soll, und dieser synthetisierenden Perspektive wiederum eine wenn nicht eigentlich „moralische“, so doch immerhin strategische „Überlegenheit“ zuzusprechen – gleichzeitig relativiert sich dieser Anspruch immer wieder dann, wenn unüberwindbare Aspekte der Inkommensurabilität diesem Ausgriff auf Universalität Widerstand entgegensetzen und somit demonstrieren, dass die angestrebte Überparteilichkeit des eigenen Blicks dennoch an bestimmten Aspekten der Fremdheit scheitert, die sie nicht zu integrieren vermag.

Wenn anhand des Verhältnisses von „lokaler“ und „allgemeiner“ Bildung in Forsters gleichnamigem Essay die Frage nach der Reichweite und den Grenzen einer vergleichenden Literaturgeschichte auf die Vermittelbarkeit von Einzelerfahrungen mit erst zu erschließenden ‚fremden‘ Kontexten aufgeworfen wird, dann erscheint die Übersetzung und Kommentierung eines kanonischen Textes einer außereuropäischen literarischen Tradition, der durchaus „allgemeine“ ästhetische Bedeutung im Sinne eines normativ verstandenen Weltliteratur-Begriffs beanspruchen kann, als praktische Nagelprobe auf solche Fragen. Hierfür kann Forsters 1791 unter dem Titel *Sakontala oder der entscheidende Ring* veröffentlichte deutsche Übersetzung des vermutlich aus dem 5. Jahrhundert stammenden altindischen Sanskrit-Dramas *Abhijñānaśākuntala* des Autors Kālidāsa als Beispiel dienen. Forster griff hier seinerseits auf die 1789 von William Jones vorgelegte erste Übertragung eines indischen Dramas in eine europäische Sprache zurück: Die Vermittlung nicht-europäischer Literatur und die folgende Konstruktion eines tatsächlich global ausgerichteten Bildungsprogramms potenziell kanonischer „Weltliteratur“ werden so als eine gemeinsame europäische Aufgabe ausgewiesen, die ihrerseits wiederum auf komplexen Kulturtransfers basiert.

In Forsters Vorrede zu seiner 1791 veröffentlichten und gegenüber Jones' Fassung um einen enzyklopädischen Kommentar ergänzten Übersetzung des

---

und die Aneignung ‚fremder‘ Territorien und kultureller Hervorbringungen bewirkten ‚Selbsteignung‘ insbesondere auch vor dem Hintergrund zeitgenössischer, exemplarisch von Montesquieu oder Ferguson postulierter kulturgeschichtlicher Theorien, welche die Entwicklung kultureller Kollektive von einem ‚wildem‘ über einen ‚barbarischen‘ hin zu einem üblicherweise nur europäischen Kulturen zugesprochenen zivilisierten Zustand insbesondere an die eindeutige Klärung von Eigentumsverhältnissen knüpfen, die beispielsweise die räuberische Praxis des ‚Beutemachens‘ ethisch ächten und juristisch-politisch verbieten (siehe hierzu *Barbarism Revisited. New Perspectives on an Old Concept*. Hg. Maria Boletsi, Christian Moser. Leiden, Boston: Brill Rodopi, 2015. S. 11-28 und passim): Wird insofern der europäischen Kultur das ‚Eigentum‘ an ihren kulturellen Produktionen abgesprochen, da diese als „Beute“ erscheinen, wird die Hierarchie zwischen barbarischen Kulturen und der eigenen europäischen Kultur eingeebnet, wenn nicht sogar umgekehrt.

vermutlich aus dem 4. nachchristlichen Jahrhundert stammenden altindischen Textes<sup>23</sup> wird zunächst unter Verweis auf die Entstehungskontexte der eigenen Übersetzung das Fehlen einer zentralen politischen Metropole als spezifisches Charakteristikum des deutschsprachigen Kulturraums als Grund für die bisherige lokale ‚Beschränktheit‘ der intellektuellen Öffentlichkeit einer deutschen Kulturnation kritisiert. Gleichzeitig wird dieser Umstand jedoch als günstige Voraussetzung für die zukünftige Entwicklung eines global orientierten, „allgemein und philosophisch“ ausgerichteten ästhetischen Interesses gewürdigt: Dieses zumindest von alternativen Formen der „Habsucht“ gekennzeichnete Interesse könne dazu anregen, „das Schöne, Gute und Vollkommene, was hie und dort in Bruchstücken und Modifikationen auf der ganzen Erdoberfläche zerstreut ist, uneigennützig um sein selbst willen [zu] erforschen“<sup>24</sup>, ohne hierbei, wie im Fall der in England zu beobachtenden „Wärme, womit man sich [...] für die Kenntnisse und Vorstellungsarten eines Volks interessirt, von welchem funfzehn Millionen unter dem brittischen Zepter stehen“<sup>25</sup>, durch die hierarchische koloniale Beziehung zwischen europäischer Metropole und außereuropäischer Peripherie bestimmt zu werden. Gleichzeitig grenzt Forster hier ein durch modischen Exotismus motiviertes Interesse an nicht-europäischen Texten, das nur „einseitig und konventionell“ sein könne, von einem – nun gerade im deutschsprachigen Raum eher für möglich gehaltenen – „allgemein[en] und philosophisch[en]“<sup>26</sup>

23 Georg Forster. „Sakontala oder der entscheidende Ring. Ein indisches Schauspiel von Kalidas. Aus den Ursprachen Sanskrit und Prakrit ins Englische und aus diesem ins Deutsche übersetzt mit Erläuterungen“. *Werke*. Bd. 7: *Kleine Schriften zu Kunst und Literatur, Sakontala*. Bearb. Gerhard Steiner. Berlin: Akademie-Verlag, 1963. S. 276-433. Siehe zu Forsters Sakontala-Übersetzung und ihren Implikationen im Kontext einer interkulturellen Poetik David Simo: „Georg Forsters Übersetzung des Sanskrit-Dramas Sakontala. Voraussetzungen und Bedeutung einer Kulturvermittlung“. *Weltengarten. Deutsch-Afrikanisches Jahrbuch für interkulturelles Denken* (2003). Hg. David Simo, Leo Kreuzer. Hannover: Revonnah, 2003. S. 46-61; ebenso wie die Interpretationen von Michael Ewert und Jörg Esleben, die zu jeweils unterschiedlichen Bewertungen von Forsters Programm interkultureller Übersetzung gelangen (Michael Ewert. „Interkulturelle Hermeneutik. Georg Forsters Rezeption altindischer Dichtung“. *Georg-Forster-Studien* 9 [2004]. S. 17-37, und Jörg Esleben. „Übersetzung als interkulturelle Kommunikation bei Georg Forster“. Ebd. S. 165-180). Während Esleben in seiner Lektüre von Forsters *Sakontala*-Vorrede eine universalistisch-eurozentrisch ausgerichtete, „wohlwollend-patriarchalische Haltung [...] gegenüber außereuropäischen Kulturen“ (S. 175) kritisiert, ist eher Ewerts Lesart zuzustimmen, nach der die Vorrede durch eine „Kombination von universalistischen und partikularistischen Maßstäben“ ein Modell kultureller Fremdheitserfahrung als „Impuls für Veränderungen“ präsentiert, welches begrenzte Formen der Vermittlung kultureller Differenz avisiert, „gegenüber weitergehenden Vermittlungsaufgaben“ jedoch begründete „Zurückhaltung [wahrt]“ (S. 30). Vgl. auch Eslebens wiederum leicht abweichende spätere Einschätzung in ders.: „Forster und Indien“. In: *Georg-Forster-Studien* 11/2 (2006): S. 407-427.

24 Forster. „Sakontala“ (wie Anm. 23). S. 285.

25 Ebd.

26 Ebd. S. 286.

Interesse ab. In Analogie zum Reisen als Praxis kultureller Fremdheitserfahrung dient die Übersetzung und Zirkulation fremder Texte, wie Forster gerade in diesem Paratext betont, dazu, „die Grenzen des europäischen Universalismus“ beziehungsweise nationaler Selbstgenügsamkeit zunächst „reflexiv greifbar“ zu machen und hierdurch unter anderem den „Beitrag außereuropäischer Kulturen zur europäischen Aufklärung“<sup>27</sup> als notwendiges Korrektiv eines kulturellen Eurozentrismus anzuerkennen.

Auch in dieser Konzeption Forsters, in der sich konkrete Umrissse eines frühen Modells von „Weltliteratur“ und einer transnational ausgerichteten Literaturwissenschaft wie der Komparatistik abzeichnen, verbindet sich die Anerkennung der episodisch erfahrbaren Individualität des „Lokalen“ und „Eigentümlichen“ mit der Zielsetzung, diese „Individualitäten [zu] vergleichen und das Allgemeine vom Lokalen ab[zu]sondern“, um so einen allgemeinen „richtigeren Begriff der Menschheit“, der gleichzeitig als lokal wie global beobachtbar gedacht wird, zumindest zu avisieren.<sup>28</sup> Hiermit verbindet sich wiederum eine ästhetisch-anthropologische Bildungskonzeption, die als schrittweise „Vorbereitung zur zweckmässigsten Anwendung unseres Hierseyns“<sup>29</sup> begriffen wird.

Hinsichtlich der möglichen Verwirklichung dieser methodischen Zielsetzung oszilliert Forsters programmatischer Paratext zwischen drei denkbaren Optionen: Erstens artikuliert er eine eurozentrisch ausgerichtete Position, die aus einer exotistisch oder primitivistisch zu nennenden Haltung heraus Interesse an „den Geisteswerken solcher Nationen“ findet, „die bis zu unserer komplizierten Ausbildung nicht hinangestiegen sind“, proklamiert zweitens das Ziel eines Vergleichs unterschiedlicher, aber in sich gleichrangiger Individualitäten aufgrund der humanistisch-kosmopolitischen Überzeugung, der zufolge sich „die zartesten Empfindungen, deren das menschliche Herz fähig ist, [...] so gut am Ganges und bei dunkelbraunen Menschen, wie am Rhein, am Tyber, am Ilissus bei unserem weissen Geschlechte äussern konnten“<sup>30</sup>, und hinterfragt drittens skeptisch die Vergleichbarkeit solcher „Individualitäten“ angesichts ihrer durch heterogene, nur schwer erschließbare „Lokalverhältnisse“<sup>31</sup> bedingten Inkommensurabilität, die es eigentlich nahelegt, sie nur in ihrer Singularität zu untersuchen und insofern nicht im eigentlichen Sinn zu vergleichen. Die drei genannten Aspekte sind auch in dem zuvor avisierten Entwurf einer möglichen Versöhnung von „lokaler“ und „allgemeiner“, d. h. global ausgerichteter Bildung gleichermaßen präsent.<sup>32</sup> In der *Sakontala*-Vorrede erklärt Forster, eine angemessene „allgemeine“ Kontextualisierung des vorliegenden Werkes und des „Eigentümlichen der indischen Dichtung“ lasse sich durch „Umrissse der allgemeinen

27 Vgl. zu dieser Position Forsters exemplarisch Yomb May, *Georg Forsters literarische Weltreise. Dialektik der Kulturbegegnung in der Aufklärung*. Berlin, Boston: de Gruyter, 2011. S. 296.

28 Forster, „Sakontala“ (wie Anm. 23). S. 286.

29 Ebd.

30 Ebd. S. 286f.

31 Ebd. S. 279.

32 Ebd. S. 287.

Geistesbildung jenes merkwürdigen Volkes<sup>33</sup> zumindest vorbereiten, betont aber gleichzeitig nicht nur im Sinne eines rhetorischen Bescheidenheitstopos, diese eigentlich wünschenswerte Kontextualisierung nicht oder nur bruchstückhaft leisten zu können, und weist diese in gewisser Weise als ein uneinholbares Ideal aus: Hierfür müsse man „theils diesen Menschenstamm und seine lokalen Verhältnisse charakterisiren, theils die Berührungspunkte aufsuchen“, „wo die Phantasie sowohl als die Vernunft und der Sinn alter und neuer Völker mit den indischen zusammentreffen“, wo also eine produktive Grenzüberschreitung zwischen verschiedenen subjektiven Vermögen wie Affekt und Ratio einerseits und zwischen kulturellen Grenzen andererseits möglich erscheint.<sup>34</sup> Diese vergleichende Suche nach „Berührungspunkte[n]“ könne dann einerseits gerade die „Verschiedenheit der indischen Mythologie, Geschichten und Sitten, von der griechischen zum Beispiel“ und auf formaler Ebene die „ungewohnte Gestalt und Maschinerie“ der „Kunstwerke [ ] jenes Landes“<sup>35</sup>, andererseits aber im Sinne eines kosmopolitisch-humanistischen Ideals eben auch die Gemeinsamkeit in den „zartesten Empfindungen, deren das menschliche Herz fähig ist“, als angenommene anthropologische Konstante sichtbar machen.

Im Vorwort zu der 1803 von Herder besorgten Neuauflage von Forsters *Sakontala*-Übersetzung bringt der Herausgeber den ‚lokalistischen‘ Standpunkt auf die Formel „Im indischen, nicht europäischen Geist muss man also auch die *Sakontala* lesen“<sup>36</sup>, womit jedoch zugleich die fragliche Möglichkeit impliziert wird, als europäischer Rezipient durch kontextualisierendes Studium, aber auch durch Einfühlungsprozesse die Perspektive eines ‚indischen Geistes‘ immerhin simulieren zu können. Vor einer „zu raschen Vergleichung der Kunstprodukte eines so entfernten, so von europäischen Sitten abgeschiedenen Volks mit den unsrigen, und vor der Anwendung unserer Regeln auf etwas, das ohne einen Begriff von diesen Regeln entstand“<sup>37</sup>, warnt Forster im Zusammenhang seiner

---

33 Ebd.

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Johann Gottfried Herder. [Vorwort]. *Sakontala oder der entscheidende Ring. Ein indisches Schauspiel von Kalidas. Aus den Ursprachen Sanskrit und Prakrit ins Englische und aus diesem ins Deutsche übersetzt mit Erläuterungen von Georg Forster. Zweite rechtmäßige, von J. G. von Herder, besorgte Ausgabe.* Frankfurt a. M.: August Hermann, 1803. S. xxix-xxxviii, hier S. xxxi.

37 Ebd. Diese Warnung vor einem nivellierenden Systemdenken, das den Irritationscharakter kultureller und literarischer Fremdheitserfahrungen vollständig zu beseitigen drohe, wird von Forster systematisch eng mit der erneuten Kritik an einer von „Gefühl“ und „Affekt“ entkoppelten einseitigen Konzeption von Rationalität, die als Ausdruck eines bloß „lokalen“ und insofern defizitären Bewusstseins und – zumindest teilweise auch in Verbindung mit primitivistischen Denkfiguren – als Beleg dafür angeführt wird, dass eine europäische Aufklärung ‚fremder‘ Einflüsse als dauerhaftes Korrektiv bedürfe: „Ehe die Vernunft in uns reife, folgten wir dem Zuge des Gefühls [...]. In den scharf umgrenzten Formen der Abstraktion geht alles das Gute, Edle und Große, das nur geahndet, nie empfunden, nie in Redensarten gefaßt oder nach Maß und Gewicht bestimmt werden kann, unwiederbringlich verloren.“

Vorrede allerdings explizit. In der Vorrede zur *Sakontala*-Übersetzung wird diese komplexe und teils widersprüchliche Ausgangslage schließlich auf intrikate Weise durch den personifizierten Auftritt des dramatischen Textes in Gestalt einer weiblichen Fremden repräsentiert. Ausgerechnet dieses typischerweise mit exotistischen Entdeckungs- und kolonialen Eroberungsphantasien assoziierte Bild wird von Forster hier mit einer Aufforderung zur respektvollen Abstandnahme verbunden, die den „begleitenden Schutz“ des Werkes durch behutsame Kontextualisierung, die durch Übersetzung und Kommentar allein nicht zu leisten sei, ebenso einfordert wie zugleich auch kritisch perspektiviert: „In einem gesitteten Lande wird man der sanften schüchternen Fremden ja nichts zu Leide thun? Vielleicht wird man sie sogar um ihrer selbst willen lieb gewinnen und ihr die edle Gastfreundschaft ihres eigenen Vaterlands nicht vermissen lassen“.<sup>38</sup> Die Personifikation assoziiert das Drama mit seiner Protagonistin und verknüpft es dementsprechend einerseits mit verführerischer Fremdheit, stellt es allerdings auch in einem paternalistischen Sinne als ein dem eigenen potenziell gewaltsamen Zugriff unterworfenen und somit schutzbedürftiges Objekt vor; hieraus folgt die Forderung, analog zu klassischen ethischen Imperativen des Gastrechts gegenüber Reisenden, denen angesichts ihrer Verletzlichkeit Respekt und Schutz zugestanden wird, bei der Auseinandersetzung und insbesondere bei Versuchen der vergleichenden Einordnung und der Integration in bekannte Kategorien möglichst zurückhaltend vorzugehen. Gerade durch die hier artikulierte Verbindung von Selbstermächtigung und geforderter Selbstbeschränkung bringt sie die ambivalente Position, von der aus Forster seine Übersetzungspraxis perspektiviert, in zugespitzter Form zum Ausdruck.

Forsters Reflexionen zu Möglichkeiten und Grenzen entgrenzter literarischer Bildung und interkultureller Literaturvermittlung korrespondieren zugleich in signifikanter Weise mit der Motivik und dem Plot des übersetzten *Sakontala*-Dramas selbst: Im Vordergrund steht hier eine Geschichte des *displacement* und zugleich eine Geschichte der Verkennung auf der Grundlage scheiternder oder erst auf Umwegen gelingender Kommunikation. Die Liebesgeschichte zwischen dem König Dušyanta bzw. „Duschmanta“ und der „schüchternen Fremden“ Sakontala, die fernab des Hofes in einer Einsiedlerkolonie im Wald aufwächst, demonstriert in ihrer Zentrierung um eine zunächst misslingende, dann aber im Sinne eines glücklichen Endes doch erfolgreiche *anagnorisis* vor dem Hintergrund europäischer Dramentraditionen tatsächlich eher eine grundlegende strukturelle Vertrautheit als nachhaltig irritierende Alterität, was zumindest mit Blick auf Forsters Fassung auch für die erkennbar werdenden Subjektivitäts- und Individualitätsmodelle zu gelten scheint. Die dramatische Verwicklung nimmt ihren Ausgang von einem Fluch, den Sakontala im vierten Aufzug des Stücks auf sich zieht, nachdem sie es kurz nach der Besiegelung ihrer bald zu schließenden

---

[...] Es ist nicht zu leugnen, daß ein herz- und sinnötender Mechanismus bereits anfängt, sich in alle Verhältnisse des Lebens zu mischen“ (Forster. „Über lokale und allgemeine Bildung“ [wie Anm. 12]. S. 50; vgl. auch May: *Georg Forsters literarische Weltreise* [wie Anm. 27], S. 294).

38 Forster: „Sakontala“ (wie Anm. 23). S. 287.



Ehe mit Duschmanta durch Nachlässigkeit versäumt hat, den „heiligen Mann“ Durwasas mit gebührenden Ehrbezeugungen in der Einsiedelei zu begrüßen. Dieser spricht daraufhin „hinter der Scene“ eine folgenreiche Verwünschung aus, welche die Verbindung zwischen ihr und dem König wieder trennen soll:

„Er, den [sic] du denkst,  
an dem dein Herz so einzig hängt, indes  
das reine Kleinod ächter Gottesfurcht  
umsonst von dir des Gastfreunds Rechte heischt;  
vergessen wird er dich, wenn du ihn wieder  
erblickst, wie Nüchternwordene vergessen  
die Worte, die der Rausch aus ihnen sprach.“<sup>39</sup>

Sakontala, die in Kürze als künftige Königin, aber vor allem auch als Fremde an den Hof gelangen soll, verfällt, da sie ein Gesetz der Gastlichkeit und des „begleitende[n] Schutz[es]“ gegenüber reisenden Fremden missachtet hat, selbst einem Bann der Nichtbeachtung und der Verkennung ihrer Person, welcher ihre individuelle Identität in den Augen des Königs verwischt. Durwasas kann nun nur noch das mildernde Zugeständnis abgerungen werden, den „Zauber“ wieder aufzuheben, „wenn ihr Gatte seinen *Ring* erblickt“.<sup>40</sup>

Der „entscheidende“ Ring, den der verliebte Duschmanta Sakontala als Liebesymbol geschenkt hat und in dem „das Mittel unserm Unglück ein Ende zu machen [...] beschlossen [liegt]“<sup>41</sup>, geht jedoch verloren und führt gemäß der Logik des Fluchs dazu, dass der König sie angesichts der geplanten Eheschließung nicht mehr als seine bereits vertraute Geliebte identifizieren kann, sodass er zweifelt, „ob nicht ein anderer diese tadellose, meinem Blicke jetzt enthüllte Schönheit besessen hat“.<sup>42</sup> Er fühlt sich nun nicht mehr an sein Eheversprechen gebunden und kann auch durch Sakontalas mutige und aus europäischer Perspektive scheinbar republikanisch-bürgerlich gefärbte, da allgemeine ethische Werte kritisch gegen monarchischen Hochmut ins Feld führende Gegenrede nicht zur Einsicht bewegt werden. Sakontala wird somit durch den Fluch, der sie mit einer zu ihrem eigenen Vergehen reziproken Missachtung straft, zu (erneuter) Fremdheit verurteilt.

Als wenig später ein Fischer jedoch im Magen eines „großen Rohitafisch[s]“<sup>43</sup> den „entscheidenden Ring“ findet, trägt der glückliche Zufall zu einer Aufhebung des Fluchs und zu einem sich schrittweise entwickelnden *happy end* bei: Zunächst erkennt der König den ihm durch den Fischer verehrten Ring als vertrautes Objekt wieder, bevor er Abbitte leistet und erklärt, die „unvergleichliche“, aber nun doch identifizierbare Sakontala sei seine „rechtmäßige Gattin, und als ich sie verwarf, hatte ich den Verstand verloren“.<sup>44</sup> In einer ironischen Szene des

39 Ebd. S. 331.

40 Ebd. S. 332.

41 Ebd.

42 Ebd. S. 348.

43 Ebd. S. 354.

44 Ebd. S. 358.

sechsten Aufzugs artikuliert der trauernde Duschmanta im Gespräch mit seinen Ratgebern seinen Ärger über das Versagen des Rings bei der ihm zugewiesenen Funktion, als Element der Vertrautheit und als stereotypes Erkennungsmerkmal zu fungieren, und in zweiter Linie über das eigene Bedürfnis nach solchen unverkennbaren, als Hilfsmittel sichere Identifikation ermöglichenden Zeichen, wenn es vielmehr auf immer wieder neue situative Deutungsversuche unter der Akzeptanz möglicher Verkennung ankäme:

DUSCHMANTA. Ich bin im Ernst recht böse auf den Ring.

MADHAWYA (lachend.). Und ich auch auf meinen Stab.

DUSCHMANTA. Wie so, Madhawya?

MADHAWYA. Weil er sich untersteht so gerade zu seyn, da ich so krumm bin. – Ein impertinenter Stock!

DUSCHMANTA (ohne darauf zu achten.) Wie konntest du, Ring, jene Hand, mit dem zierlichen Finger geschmückt, verlassen und in den Teich gleiten, der nur mit Wasserlilien prangt? – Die Antwort ist klar; du bist nicht vernünftig. – Aber wie konnte ich mit einer vernünftigen Seele gebohren, meine Einziggeliebte verlassen?<sup>45</sup>

Duschmanta kritisiert sich somit unter Vernachlässigung des Fluchs rückblickend dafür, ein „nicht vernünftig[es]“ Objekt und dessen kontingentes Verhalten als Marker der Identität seiner Geliebten und seiner Verbindung mit ihr funktionalisiert und damit ihr Verhältnis im wörtlichen Sinn verdinglicht und entindividualisiert zu haben. Am Ende verhindert der Verlust des ominösen Geschenks die Erfüllung des Versprechens aber dennoch nicht, sondern erfüllt auch in narrationsökonomischer Hinsicht die typische Funktion eines strukturell gerechtfertigten retardierenden Moments, das ein glückliches Ende vorbereitet, aus dem sinnhafte Einsichten gewonnen werden können: Nach dem Wiederfinden des Ringes bestätigt Duschmanta nun auch vermeintlich unabhängig von der Funktion des Ringes als Erkennungsmerkmal seine Verbindung mit Sakontala, erkennt den in ihrer Obhut befindlichen Jungen, der ihn selbst zunächst noch als „Fremde[n]“ bezeichnet, als seinen eigenen Sohn und löst das einst gegebene Eheversprechen verspätet ein.

Das im Zentrum des Dramas stehende Liebes- und Verwechslungsnarrativ wird schließlich auf abstrakterer Ebene auch als Parabel auf scheiternde oder zumindest prekäre Kommunikation oder Verbindung zwischen unterschiedlichen Kontexten lesbar, in der sich Faszination, Verständigung, Verkennung und Irrtum verschränken, und die nach der hier erkennbar werdenden konkreten Liebeskonzeption ebenso wie nach einem abstrakteren Verständigungs- und Vermittlungsmodell gerade dann nicht gelingt oder zumindest gefährdet wird, wenn sie Vergleichs-, Ähnlichkeits- und Identitätsverhältnisse auf klar bestimmbare Identifikationszeichen und stabile Kategorien zurückzuführen sucht.<sup>46</sup>

45 Ebd. S. 363.

46 Im Sinne von Forsters Überlegungen entspräche daher einem richtig verstandenen kulturellen Fortschrittsideal offenbar gerade die Bereitschaft, die immer wiederkehrende Irritation durch Fremdheitserfahrung als ein irritierendes, aber zugleich

Durch die mögliche Lesart des Dramenplots als Allegorie des Umgangs mit Fremdheit ergeben sich wiederum Perspektiven auf die von Forster gerade in der *Sakontala*-Vorrede in nuce verhandelten Möglichkeiten und Grenzen einer grenzüberschreitend ausgerichteten vergleichenden Beschäftigung mit Literatur.

Wenn man insofern eine potenzielle Analogie zwischen dem aus westlicher Perspektive durchaus vertraut erscheinenden Plot des von Goethe hochgeschätzten und später von Schubert als Oper verarbeiteten Dramas einerseits und Forsters Reflexionen über dessen Vermittlung andererseits herstellt, so vollzieht man in gewisser Weise den Übergang auf eine abstrakte „allgemeine“ Vergleichsebene, der „lokale“ Kontexte überschreitet, trennende Differenzen zumindest teilweise ausblenden muss und vor dem Forster selbst im Rahmen der Vorrede nachdrücklich warnt. Nimmt man eine solche nicht unproblematische Analogisierung dennoch vor, wird zumindest in Jones' bzw. Forsters Version des Stücks eine indirekte Positionierung für flexible Vermittlungspraktiken erkennbar, welche zwar Interaktion, Verständigung und Verstehen zwischen unterschiedlichen Kontexten und Standpunkten und gegebenenfalls auch die Untersuchung allgemeiner oder gar universeller Gemeinsamkeiten zwischen ihnen avisieren kann, aber zugleich die Anerkennung von partieller oder weitgehender Inkommensurabilität voraussetzen muss. Solche Vermittlungspraktiken können dieser doppelten Herausforderung insofern nur dann gerecht werden, wenn sie als Teil eines bestimmten „Ethos“ begriffen werden, statt zu einer stabilen „Methode“<sup>47</sup> zu gerinnen: Schließlich müsse ein als linear verlaufender, teleologischer Progress konzipierter Bildungsverlauf nach den skizzierten Überlegungen Forsters wie auch denen Herders „das gewünschte Ziel der Vollendung verfehlen“ und könne „nur zu einer einseitigen Bildung gelangen, die [...] entnervend, geisttötend und maschinenmäßig ist“; gerade diese Form defizitärer Bildung wird unterdessen von Forster selbst in einer parallelen Abgrenzungsgeste, welche hier zur ironischen Pointe einer teilweisen performativen Rücknahme des postulierten Ideals führt, einem kulturellen Stereotyp der „schinesische[n]“ Kultur zugeschrieben.<sup>48</sup> Gelingende kulturelle und literarische Vermittlung, die „Individualitäten“ als solche „[zu] vergleichen“ und zugleich mit „allgemeine[n]“ Aspekten zu verbinden sucht, ist nach Forsters – offensichtlich nicht oder nicht durchgehend eingelösten, aber dadurch argumentativ nicht grundsätzlich entwerteten – Reflexionen im Umkreis des *Sakontala*-Projekts nur als dynamisches Geschehen denkbar, das Diskontinuitäten, Irritationen und Dezentrierungen eigener Subjektpositionen und kultureller Perspektiven nicht nur in Kauf nehmen, sondern vielmehr als seine Bedingungen anerkennen muss.

---

aufklärerisch wirkendes Moment anzuerkennen, das den Prozess einer vernunftmäßigen Erschließung fremder Phänomene temporär anhält und ihn gerade hierdurch immer wieder korrigiert.

47 Vgl. zu einer solchen Unterscheidung mit Blick auf die wissenschaftstheoretische Fundierung und Positionierung komparatistischer Literaturwissenschaft und Kontroversen innerhalb der Fachgeschichte die Abhandlung von Christian Moser. „Comparison – Method or Ethos?“. *Komparatistik* (2012). S. 11-16.

48 Forster: „Über lokale und allgemeine Bildung“ (wie Anm. 12). S. 54.