

erschienen in: **Germanistische Mitteilungen. Zeitschrift für deutsche Sprache, Literatur und Kultur.**
Brüssel. H. 50 (1999), pp. 17-40.

1 Roth, Joseph: Heut früh kam ein Brief. In: Ders.: Werke. Bd. IV. Hg. v. Fritz Hackert. Köln, Amsterdam: Kiepenheuer & Witsch 1989, p. 1037. Im folgenden zit. als W mit Band- und Seitenangabe.

2 Roth, Joseph: Die weißen Städte. W II 453.

3 Dies ist auch der Fokus meines Dissertationsprojekts, dessen theoretisch-methodologischer Rahmen hier vorgestellt werden soll.

4 Wlasaty, Siegfried: Das Bild der untergehenden österreichisch-ungarischen Monarchie bei Joseph Roth, Karl Kraus und Robert Musil. Innsbruck: Diss.[masch.] 1964.

5 Magris, Claudio: Weit von Wo. Verlorene Welt des Ostjudentums. Wien: Europaverl. 1974 [ital. EA 1971].

6 Klanska, Maria: Die galizische Heimat im Werk Joseph Roths. In: Kessler, Michael/ Hackert, Fritz (Hg.): Joseph Roth. Interpretation, Rezeption, Kritik. Tübingen: Stauffenburg 1990 (Stauffenburg Colloquium 15), pp. 143-156.

7 Henze, Volker: Jüdischer Kulturpessimismus und das Bild des alten Österreich im Werk Stefan Zweigs und Joseph Roths. Heidelberg: Winter 1988.

8 Nürnberger, Helmuth: Die Welt des Joseph Roth. In: Nüchtern, Michael/ Stieber, Ralf (Hg.): ›Die Schwere des Glücks und die Größe der Wunder. Joseph Roth und seine Welt. Karlsruhe: Evangelische Akademie Baden 1994 (Herrenalber Forum 10), pp. 9-53.

9 Hackert, Fritz: Kaddisch und Miserere. Untergangsweisen eines jüdischen Katholiken. Joseph Roth im Exil. In: Kraske, Bernd M. (Hg.): Joseph Roth. Werk und Wirkung. Bonn: Bouvier 1988 (Sammlung Profile 32), pp. 71-87.

10 Magris, Claudio: Der habsburgische Mythos in der österreichischen Literatur. Salzburg: Müller 1966, [ital. EA 1963].

11 In: The Germanic Review 54 (1979), pp. 54-61. Cf. ebenso Reiber,

Jetzt bin ich nirgends geboren und nirgends zu Hause. Das ist seltsam und furchtbar, und ich komme mir selbst vor wie ein Traum, der keine Wurzel hat und kein Ziel, keinen Anfang und kein Ende, der kommt und geht und selbst nicht weiß, woher und wohin.
Joseph Roth¹

Ja, ich bin draußen zu Hause.
Joseph Roth²

Zwei Zitate, zwei Rhetoriken. Im ersten Zitat, entnommen einem fragmentarischen narrativen Text, beschließen die melancholischen Worte des Ich-Erzählers die Beschreibung der goldenen Maisfelder, die nun dort blühen, wo sich vor dem Ersten Weltkrieg seine Heimatstadt befand. Die Passage bildet ein typisches Beispiel für einen die Roth'sche Textwelt prägenden Diskurs: den der Entwurzelung und des (Heimat-)Verlustes. Der Verlust des Ortes, aus dem man stammt und in den man zurückkehren kann, steht hier für das Wegfallen der Möglichkeit, auf nicht-beliebige, vertraute Inhalte und Strukturen zu rekurrieren. Mit diesem Verlust wird auch das »Ziel«, das »Wohin« unsicher – es ist in keiner Weise noch selbstverständlich. Im zweiten Zitat, das aus der Einleitung zu einem literarischen Reisebericht stammt, verortet sich der Narrator unorthodox gerade dort, wo er nach der dem deiktischen Ausdruck inhärenten Logik des Ein- und Ausschlusses eigentlich nicht hingehört. Die Rhetorik der Nostalgie wird konterkariert durch eine der emphatischen Positionierung jenseits tradierter Fixpunkte und Grenzen. In beiden Fällen läßt sich das, was auf dem Spiel steht, als Frage der – personalen wie kollektiven – Identität charakterisieren: Joseph Roths literarische und journalistische Werke sind als Medien der kulturellen Selbst- und Fremdauslegung lesbar.³

Darauf, daß Repräsentationen von Kultur und Identität ein thematisches Zentrum von Roths Werk ausmachen, verfällt die Forschung nicht erst heute. Seit Roths ›Wiederentdeckung‹ in den 60er Jahren fokussiert die Rezeption besonders gerne auf das »Bild der untergehenden Monarchie« Österreich-Ungarns⁴ etwa im Roman *Radetzkymarsch*, auf die literarische Darstellung der »[v]erlorene[n] Welt des Ostjudentums«⁵ oder der verschwundenen »galizische[n] Heimat«⁶ beispielsweise im *Hiob*-Roman und im Essay *Juden auf Wanderschaft*. Neben Analysen, die einen Zugang zur Bedeutung und Funktion von kulturellen Szenarien in Roths Werk durch die Orientierung an historischen Staaten oder geographischen Räumen suchen, stehen jene, die Identität in der Bindung an religiöse oder politische Werte und Traditionen festmachen: Hier gelten Roths Texte als Ausdruck eines – Roths – »[j]üdische[n] Kulturpessimismus«⁷ oder »Austroslawismus«⁸, als in Szene gesetzte »Untergangsweisen eines jüdischen Katholiken«⁹ oder auch als beispielhafte Formwerdung des »habsburgische[n] Mythos«¹⁰. Problematisch sind solche Deutungsansätze nicht erst dann, wenn sie Roths Œuvre als Spiegelungen der kulturellen Identität des Autors nehmen und etwa die vielbesprochene Heimatlosigkeit der Roth'schen Figuren auf die mutmaßliche Befindlichkeit Joseph Roths selbst rückblenden, wie es der Roth-Biograph David Bronsen paradigmatisch unter dem Titel *The Jew in Search of a Fatherland: the Relationship of Joseph Roth to the Habsburg Monarchy*¹¹ tut. Schon der mitfühlende Gestus vieler Lektüren, die sich affirmativ zur entfalteten Dramatik der Heimatlosigkeit bzw. des Untergangs der vertrauten Welt verhalten, ist überaus verräterisch, verweist er doch darauf, daß man unreflektiert von der *common-sense*-Annahme ausgeht, Heimat sei die natürlich gewachsene, einzigartige Zugehörigkeit zu Land wie Tradition und als solche die Bedingung einer stabilen kulturellen Identität. Und schließlich bleiben auch jene Interpretationen, die nachdrücklicher auf die Literarizität der Texte abheben und die Habsburg- oder Galizienbilder im Werk Roths als fiktive oder imaginäre Landschaften ins Bild rücken, einem überkommenen Kulturbegriff verhaftet, wenn sie Literatur als Kompensationsraum werten, in dem der Verlust der eigentlichen, ›echten‹ Heimat wettgemacht wird.¹²

Eine Lektüre, die weder der Roth'schen Rhetorik des Heimatverlustes noch der – von der Forschung weniger beachteten – Rhetorik der Heimatwahl in der Fremde distanzlos folgen will, ist gut beraten, Lesestrategie und Fragestellung kulturwissenschaftlich scharf zu stellen, ›kulturelle Kompetenz‹ zu erwerben: ›Kultur‹, ›Identität‹ und ›Text‹ sind die Begriffe, um die sich die kulturwissenschaftlichen Debatten der letzten Jahre drehen und deren Beziehung zueinander umfassende Neudeutungen erfahren hat.

Joachim: ›Ein Mann sucht sein Vaterland.« Zur Entwicklung des Österreichbildes bei Joseph Roth. In: *Literatur und Kritik* 243/244 (1990), pp. 103-114.

12 So bei Nervik, Astrid Cecilie: *Identität und kulturelle Vielfalt. Zur Rolle der Musik im Werk Joseph Roths*. Bergen: Diss.[masch.] 1997.

13 Im angelsächsischen Raum, insbesondere in den USA, gehen *literary studies* zunehmend in den umfassenderen *cultural studies* auf – ein Trend, der in seiner Ausschließlichkeit sehr kritisch zu betrachten und für die deutschen Wissenschaftsverhältnisse sicherlich weder wünschenswert noch wahrscheinlich ist.

14 Cf. etwa Assmann, Alaida (Hg.): *Texte und Lektüren. Perspektiven in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt/M.: Fischer 1996; Bachmann-Medick, Doris (Hg.): *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft*. Frankfurt/M.: Fischer 1996; Böhme, Hartmut/Scherpe, Klaus R. (Hg.): *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*. Reinbek: Rowohlt 1996; Breger, Claudia/ Döring, Tobias (Hg.): *Figuren des/der Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume*. Amsterdam, Atlanta: Rodopi 1998; Glaser, Renate/ Luserke, Matthias (Hg.): *Literaturwissenschaft – Kulturwissenschaft. Positionen, Themen, Perspektiven*. Opladen: Westdeutscher Verl. 1996. Cf. außerdem die Veröffentlichungen des Tübinger Stauffenburg-Verlags zu Multikulturalismus und Literatur.

15 Im Anschluß an die amerikanische *cultural anthropology* wird im folgenden der Begriff ›Kulturanthropologie‹ bzw. ›Anthropologie‹ als Synonym für den im deutschsprachigen Raum üblichen Begriff ›Ethnologie‹ gebraucht, wobei die dominierende Bezeichnung ›Ethnologie‹ der sprachlichen Abgrenzung von der deutschen Tradition der philosophischen Anthropologie dient. Sowohl in der angelsächsischen als auch in der deutschen Debatte zeichnet sich allerdings ein zunehmender Rekurs auf den Begriff der ›Ethnographie‹ ab, der lange Zeit lediglich die durch Malinowski etablierte Feldforschungs- und Berichterstattungsmethode umfaßte, seit den 80er Jahren jedoch definitorisch ausgeweitet wird. Für manche repräsentiert Ethnographie heute das ganze Fach und steht dann für Ethnologie bzw. Anthropologie. Zur Begriffsverwendung cf. Fuchs, Martin/ Berg, Eberhard: *Phänomenologie der Differenz. Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation*. In: Dies. (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*.

Der traditionelle Kulturbegriff in der Krise

Die Auseinandersetzung mit der literarischen Repräsentation kultureller Identitäten hat in den – kontinentalen¹³ – Literaturwissenschaften seit Mitte der 90er Jahre zu einer interdisziplinären Orientierung an der US-amerikanischen und britischen Kulturanthropologie sowie an den *post-colonial studies* geführt.¹⁴ Vielversprechend erscheint gerade diese Art der kulturwissenschaftlichen Perspektivierung *zum einen*, weil innerhalb der Kulturanthropologie¹⁵ der 70er und 80er Jahre eine intensive Auseinandersetzung mit literaturwissenschaftlichen Paradigmen und in Folge eine theoretische Zusammenführung von Kultur und Text stattgefunden hat: Wegweisend sind hier die Arbeiten Clifford Geertz', der Kulturen – nicht nur metaphorisch – als Texte auffaßt und die Kulturanthropologie daher als hermeneutische Wissenschaft reformuliert.¹⁶ Im Rekurs auf die interpretative Anthropologie können von Seiten der Literaturwissenschaft literarische Texte als kulturelle Darstellungsformen, als Medien der Selbstinterpretation von Kulturen begriffen werden, die zusammen mit anderen Symbolisierungen, Ritualen und Praktiken das kulturelle Bedeutungsgefüge hervorbringen und entsprechend innerhalb dieses Systems, das mit einem Textgewebe vergleichbar ist, ›dicht‹ zu beschreiben sind.¹⁷ *Zum anderen* erweist eine Anknüpfung an Anthropologie und postkoloniale Theoriebildung sich für den als fruchtbar, der am Zusammenspiel von literarischer Repräsentation und kultureller Identität interessiert ist – und zwar aufgrund der extremen Reflexivität dieser Forschungsrichtungen hinsichtlich politischer und ontologischer Implikationen des (Be-)Schreibens und textuellen Konstruierens von Kulturen: Ethnologie und postkoloniale Theorie richten ihre Kritik auf einen Kulturbegriff, der die Ethnologie als wissenschaftliches Fach fundierte und der dem kolonialen Diskurs zugrundeliegt.

Die seit Beginn der 80er Jahre primär in der US-amerikanischen Kulturanthropologie geführte *writing culture*-Debatte¹⁸ kaprizierte sich auf die Tätigkeit des eigenen ethnographischen Schreibens und fokussierte vor allem die klassische Monographie – das kompakte Resultat der intensiven Erforschung einer anderen Kultur. Die Debatte generierte eine Einsicht in die Rhetorizität und Tropenabhängigkeit von Kulturdarstellungen. Ins Zielfeuer anthropologischer Selbstkritik geraten seitdem insbesondere jene traditionellen ethnographischen Repräsentationsformen, durch die einerseits der Ethnologe sich selbst stilisiert: zur Autorität, zum Subjekt sowohl der Kulturbegegnung als auch des Textes¹⁹, und durch die andererseits die Kultur ›der Anderen‹ allegorisch als Relikt einer vergangenen, vormodernen und vorkolonialen Zeit konstruiert wird, das es –zumindest im Rahmen der monographischen Darstellung – vor dem Untergang zu retten gilt²⁰. Neben den rhetorischen Praktiken der Selbststilisierung und Allegorisierung, deren Aufdeckung die realistische Darstellungsabsicht der Ethnographie in Frage stellt und damit ihr Selbstverständnis als positivistische Wissenschaft angreift, heben die Autoren der *writing culture*-Debatte kritisch auch die Lokalisierungsstrategien hervor, die die ethnographischen Repräsentationen von anderen Kulturen dominieren: Die Kulturanthropologie konstituiert ihr Objekt – Gesellschaften, Traditionen, Gemeinschaften, Identitäten – in räumlichen Begriffen und durch spezifische räumliche Untersuchungsmethoden.²¹ Die problematischen Konsequenzen dieser Lokalisierungsformen sollen im folgenden präziser skizziert werden.

Bronislaw Malinowskis berühmte Monographie über die melanesischen Inselkulturen, *Argonauts of the Western Pacific* (1922), ist der Text, der als Idealtypus anthropologischen Schreibens gilt und der die wissenschaftliche Norm der teilnehmenden Beobachtung für das ganze Fach verbindlich machte. Im Photoanhang des Buches findet sich unter anderem ein Bild, das das Zelt des Ethnographen mitten in einem Dorf der fremden Kultur, neben den Hütten der Trobriander zeigt. Dieses Photo avancierte zum Modell für/von einer/r Forschungs- und Vertextungspraxis, die ›die Kultur‹ an einem spezifischen Ort, eben ›dem Dorf‹, situiert und von Ethnographen einen langen Aufenthalt in diesem ›Feld‹ sowie dessen minutiöse Analyse und Beschreibung verlangt. Das Dorf erwies sich in der Folgezeit als eine hantierbare Einheit: »It offered a way to centralize a research practice, and at the same time it served as a synecdoche, as a point of focus, or part, through which one could represent the cultural whole.«²² In letzter Instanz ergab sich aus der Gleichsetzung von Kultur und Dorf, daß ›das Dorf‹ zu den Weltausstellungen der Kolonialmächte transportiert und dort als authentische fremde ›Kultur‹ perzipiert werden konnte. Diese Lokalisierungsstrategie hat nun in dem Maße, in dem (De-)Kolonialisierungs- und Globalisierungsvorgänge theoretisch reflektiert werden, ihre Glaubwürdigkeit, ja: ihre Unschuld verloren. Sie fixiert nicht-westliche Menschen als Dorfbewohner (*village natives*),

Frankfurt/M.: Suhrkamp 1993,
pp. 11-108, hier p. 13f.

16 Geertz, Clifford: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1983.

17 Die anthropologische Verortung von Texten in der Kultur ist in der Literaturwissenschaft insbes. vom amerikanischen *New Historicism* fruchtbar gemacht worden. Siehe dazu die deutsche Veröffentlichung wichtiger Beiträge des *New Historicism* von Baßler, Moritz/ Greenblatt, Stephen (Hg.): *New Historicism. Literaturgeschichte als Poetik der Kultur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1995; cf. auch die die neohistoristische Forschungslage repräsentierenden Sammelbände von Veeseer, H. Aram (Hg.): *The New Historicism*. New York: Routledge 1989/1995.

18 Cf. den für die Debatte zentralen Sammelband von Clifford, James/ Marcus, George E. (Hg.): *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: Univ. of California Pr. 1986; für den deutschsprachigen Raum cf. Berg/ Fuchs 1993. Dieser Band bringt die einschlägigen Aufsätze der *Writing Culture*-Debatte in deutscher Übersetzung.

19 Cf. dazu Clifford, James: Über ethnographische Autorität. In: Berg/ Fuchs 1993, pp. 109-157; außerdem Ders.: Über ethnographische Selbststilisierung: Conrad und Malinowski. In: Bachmann-Medick 1996, pp. 194-225; Crapanzano, Vincent: Das Dilemma des Hermes. Die verschleierte Unterwanderung der ethnographischen Beschreibung. In: Bachmann-Medick 1996, pp. 161-193; schließlich Geertz, Clifford: Die künstlichen Wilden Der Anthropologe als Schriftsteller. Frankfurt/M.: Fischer 1993 [engl. EA 198]).

20 Zur Textstrategie der Allegorisierung cf. Clifford, James: Über ethnographische Allegorie. In: Berg/ Fuchs 1993, pp. 200-239. Zum Aspekt der Zeitlosigkeit der dargestellten Kultur cf. Fabian, Johannes: Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben. In: Berg/ Fuchs 1993, pp. 335-364; außerdem Ders.: *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York: Columbia UP 1983.

21 Cf. Clifford, James: *Traveling Cultures*. In: Ders.: *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge (Mass.): Harvard UP 1997, pp. 17-46. Hier geht die reine Kritik an Textstrategien in eine Problematisierung auch der traditionellen ethnologischen Forschungsmethoden über.

schließt sie in organische Ganzheiten ein und verpflichtet sie auf eine metonymische Stellvertreterfunktion: Sie sollen das jeweilige Ganze der Kultur darstellen. Wenn die Ethnographie sich als »*being there*«²³ – am Ort der Kultur – definiert und entsprechende Texte verfaßt, privilegiert sie »relations of dwelling over relations of travel«.²⁴ Nicht nur drängt sie die geo- und machtpolitischen Voraussetzungen, die interkontinentalen Verbindungen, in die jede ethnologische Begegnung verstrickt ist, aus der Kulturrepräsentation, sondern sie löscht auch die Kontakte und Austauschbeziehungen der »*natives*« mit externen Plätzen und Kräften, d.h. den jeweiligen sozialen, politischen und ökonomischen Kontext einer Kultur.

Die Konsequenzen, die die Kulturanthropologie aus dieser kritischen Selbstreflexion gezogen hat, zeichnen sich auf der einen Seite in einer veränderten Forschungspraxis ab: Längst richtet sich der Blick des Ethnologen statt auf Dörfer auf urbane Nachbarschaften, auf Institutionen und Räume in Industriegesellschaften, auf den »Westen« selbst; zunehmend werden *multilocal ethnographies* verfaßt.²⁵ Auf der anderen Seite ist eine grundlegende Revision des anthropologischen Kulturbegriffs zu beobachten, durch die die Ethnographie sich von ihrer essentialisierenden, naturalisierenden und lokalisierenden Tradition – anders formuliert: von ihrer Verstrickung in das Projekt des Kolonialismus – zu lösen sucht.

Die postkoloniale Theorie schließt mit ihrer radikalen Dekonstruktion des der kolonialen Ideologie zugrundeliegenden Identitäts- wie Kulturkonzeptes an die Selbsthinterfragung der ethnographischen Wissenschaft an – weist jedoch insofern darüber hinaus, als nun nicht vorrangig rhetorische Strategien der Kulturbeschreibung, sondern die Verflechtungen von globalen Machtstrukturen und kulturellem Wissen zur Diskussion stehen. Wegweisend für die mittlerweile ausdifferenzierten und diverse Wissenschaften umfassenden *postcolonial studies* war Edward W. Saids kritische Studie des Orientalismus²⁶, in der Said Foucaults Methode der Diskursanalyse auf das Gebiet der kulturellen Konstruktion des Exotischen appliziert und eine retrospektive und kontinuierliche Genealogie jenes Systems schreibt, das sich seit dem Ende des 18. Jahrhunderts mit dem Orient befaßt – »by making statements about it, authorizing views of it, describing it, by teaching it, settling it, ruling over it«.²⁷ *Orientalism* zielt auf eine Erforschung der Funktionsweise des Kolonialismus auf der Ebene der textuellen und diskursiven Bedeutungsproduktion: Um beantworten zu können, *how the East was won*, konzentriert Said sich auf die Frage, *how the East was known*. Als Grundstruktur dieses Machtwissens dekouviert er eine rigide Dichotomisierung von Orient und Okzident, von eigener und fremder Kultur, von westlicher und nichtwestlicher Kultur. Die Stereotypen vom Osten – der ewige und immergleiche, weibliche und verführerische Orient, der korrupte asiatische Despotismus, die mystische Religiosität, Hitze und Staub der Wüste, der exotische, bunte Marktplatz – diese Stereotypen beanspruchen, die »Wahrheit«, das »Wesen« eines »schweigenden« Orients gleichsam stellvertretend für diesen zu formulieren, und sie lassen jeweils als verschwiegenes Gegenüber das Selbstbild des Westens mitschwingen. Durch die Projektion (s)eines ganz Anderen entwirft Europa sich selbst. Der dichotomisierende Orientalismus-Diskurs bedingt eine Essentialisierung der auf Gegenbildlichkeit verengten Kulturvorstellungen und impliziert, indem er nach dem Prinzip der In- und Exklusion funktioniert, die strukturelle Abwertung des ausgeschlossenen Nichtdazugehörigen: des imaginären Orients. In diesem Sinne bestimmt Said den europäischen Diskurs über den Orient als einen hegemonialen.

So einleuchtend freilich Saids Analyse der Wissensproduktion in moderner Orientalistik und Literatur scheinen mag, so ambivalent bleibt sie gleichzeitig. Kritiker Saids haben auf die Unstimmigkeit verwiesen, mit der Said in einigen Textpassagen moniert, daß die orientalistischen Textualisierungen die eigentlichen, authentischen Züge der vorder- und mittelasiatischen Kulturen entstellen, während er in anderen Abschnitten die Auffassung, es gebe einen »rechten Orient« zu entdecken, generell zurückweist.²⁸ Saids Text oszilliert zwischen einer Bestimmung des Diskurses über die orientalische Kultur als Verzerrung konkreter kultureller Eigenschaften einerseits und als System letztendlich autoreferenzieller Zeichen andererseits. Die theoretischen Fragen, die sich hinter diesem Widerspruch verbergen und die die *Orientalism*-Studie somit aufwirft, lassen sich konkretisieren als Fragen nach der Repräsentierbarkeit (fremder) Kulturen überhaupt, nach der diskursiven Unterscheidbarkeit von Kulturen, schließlich danach, ob das Konzept »Kultur« eigentlich noch aufrechterhalten werden sollte.²⁹ Ist es möglich, der Praxis der Dichotomisierung und Essentialisierung bei der Interpretation oder Beschreibung von Kulturen und Traditionen zu entkommen? Können, wenn sich in der Analyse des Orientalismus auch der

22 Ibid., p. 21.

23 Cf. Geertz 1993.

24 Clifford 1997, p. 22.

25 Cf. dazu Marcus, George E./ Fischer, Michael M. J.: *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental Moment in the Human Sciences*. Chicago: Univ. of Chicago Pr. 1986.

26 Said, Edward W.: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. London, New York: Penguin 1995 [EA 1978].

27 Ibid., p. 3.

28 Cf. insbesondere Clifford, James: *On Orientalism*. In: Ders.: *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard UP 1988, pp. 255-276, hier p. 260f. – Cliffords wichtigster Einspruch gegen Said zentriert sich um die Unvereinbarkeit Foucault'scher Untersuchungsmethoden mit einer humanistischen Perspektive als Basis der Orientalismuskritik.

29 Ibid., p. 261.

30 Clifford 1997, p. 18.

31 Clifford, James: *Introduction. The Pure Products Go Crazy*. In: Clifford 1988, pp. 1-17, hier p. 14.

32 Ibid., p. 3.

33 Ibid., p. 15.

›Westen‹ als Spiel von Projektionen, Verdopplungen und Idealisierungen erwiesen hat, Kulturen noch in dem Sinne als geographisch verortete, funktional integrierte, organische Totalitäten gefaßt werden, wie die europäisch-amerikanische Ethnographie seit dem 19. Jahrhundert vorgab?

Hybride Kulturen

Said rückt durch die Fokussierung der Interaktion zwischen Kolonialismus, orientalistischem Wissen und westlichem Selbstbild sowohl personale als auch kollektive kulturelle Identitäten als Ergebnisse interkulturellen Austausches ins Licht. Traditionen und Kulturen erweisen sich als Konstruktionen, die in Momenten der kolonialen Kulturbegegnung und in Abhängigkeit von den jeweiligen politischen und ökonomischen Rahmenbedingungen des Kontaktes ausgehandelt werden. Kulturelle Ursprünglichkeit gibt es nicht. Die Ethnologie als Wissenschaft sieht sich mit Anzeichen dieser Weltlage, in der auch jene von der Modernität lange ›unberührt‹ gebliebenen Kulturen keine Authentizität mehr verbürgen, seit den 20er Jahren, auf breiter Ebene seit Anfang der 50er Jahre konfrontiert. James Clifford, ein Historiker der Kulturanthropologie, nennt das, worauf die Ethnologie zu reagieren gezwungen ist, den ›Squanto-Effekt‹: Die puritanischen Einwanderer erreichen Nordamerika, gehen in Plymouth Rock/Massachusetts an Land und werden dort von Squanto begrüßt, einem flüssig Englisch sprechenden Indianer, der gerade von seiner Reise nach Europa zurückgekehrt ist.³⁰ Die Geschichte dieser Begegnung, die aufgrund nicht erwarteter Deplazierungen und Verschiebungen auf die Europäer verwirrend gewirkt haben dürfte, liest Clifford als allegorische Antizipation des *predicament of culture* im 20. Jahrhundert. In einer Situation, in der Mobilität durch Kolonialisierung und Dekolonialisierung explodiert ist und sowohl die Massenmigrationen aus/in den früheren Kolonien, die westliche Durchdringung der Welt als auch die globale Zirkulation kultureller Zeichen umfaßt, kann die Ethnologie nicht mehr mit den vertrauten binären Rastern von eigener und fremder Kultur, Selbst und Anderem, unbekanntem Forschungsfeld (*field*) und alltäglicher Lebenswelt usw. arbeiten. Einerseits, so formuliert es Clifford, ist das früher ausgegrenzte ›Exotische‹ erschreckend nah und drängt sich dem westlichen Betrachter zu Hause, in seiner unmittelbaren Nachbarschaft auf, andererseits sieht sich ein anthropologischer Feldforscher am anderen Ende der Erde den Spuren des Eigenen ausgesetzt.³¹ In beiden Fällen wird ihm das ›Fremde‹ nicht mehr als rein erscheinen, sondern durch die Überschneidung mit der westlichen Modernität als gleichsam ›kontaminiert‹. Indem der Ethnologe sich zudem im selben Moment in verschobener Weise in seinem Gegenüber wiedererkennt, muß auch die Gewißheit der westlichen Eigenheit und Überlegenheit ins Wanken geraten.

Zwei Metaerzählungen hat die Ethnographie zur Beschreibung und Interpretation dieser Weltlage entworfen – eine nostalgische des Verlustes oder der Homogenisierung und eine der Wiedererfindung kultureller Differenzen, der Hervorbringung, der Kreolisierung. Als herausragendes Beispiel der Verlustgeschichten führt Clifford Claude Lévi-Strauss' *Tristes Tropiques* (1955) an, die das Verschwinden von Unterschieden in einer expansiven, westlichen Konsumgesellschaft beklagen, die verbliebenen lokalen Kulturen zu bedrohten Authentizitäten stilisieren und das Leben unter Fragmenten als kulturellen Niedergang visualisieren. Clifford selbst grenzt sich von einem solchen Nostalgiediskurs ab, präziser: er sucht dessen Dominanz zu korrodieren und ihm eine andere Perspektive zur Seite zu stellen, die gleichermaßen nur ›die halbe Wahrheit‹ enthält. Cliffords theoretische Reflexionen sowie Lektüren ethnographischer und literarischer Texte re-präsentieren eine Richtung in der neuesten Kulturanthropologie, die sich der Aufgabe verschreibt, anstatt den Verlust traditioneller Formen von Differenz zu registrieren, die Hervorbringung neuer kultureller Differenzen in einer Welt nachzuzeichnen, in der »[p]eople and things [...] increasingly out of place« sind.³² Was den Ethnologen bisher als Entwurzelung galt, soll nun als Hybridität neu untersucht werden, was die Überschwemmung der Welt mit westlichem Schmutz und Schund zu sein schien, erfährt eine Umwertung zu »raw material, composed for new orders of difference«.³³ Und die Opfer von kolonialer Herrschaft, Modernisierung und Fortschritt schließlich, die allzu häufig als passive Leidtragende einer globalen westlichen Monokultur angesehen wurden, geraten jetzt mit ihrer aktiven Transformation, Improvisation und Übersetzung von ›eigenen‹ wie ›fremden‹ Traditionen ins Bild.

34 Ibid., p. 17.

35 Ibid., p. 15.

36 Clifford, James: A Politics of Neologism: Aimé Césaire. In: Ders. 1998, p. 175.

37 Clifford, James: Tell About Your Trip: Michel Leiris. In: Ders. 1998, p. 173.

38 Cf. Bhabha, Homi K.: The Third Space (Interview). In: Rutherford, Jonathan (Hg.): Identity: Community, Culture, Difference. London: Lawrence & Wishart 1990, pp. 207-221, hier p. 207ff. Cf. außerdem zur Wendung des semiologischen Theorems der Differenz ins Ideologiekritisch-Politische: Hohnsträter, Dirk: Homi K. Bhabhas Semiotik der Zwischenräume. In: arcadia 31 (1996), pp. 62-68, hier p. 65.

39 Zu dieser Interpretation Bhabhas siehe Bronfen, Elisabeth/ Marius, Benjamin: Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. In: Dies. (Hg.): Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen: Stauffenburg 1997, pp. 1-29, hier pp. 10-12.

40 Ibid., p. 10.

41 Cf. dazu Bhabha, Homi K.: Verortungen der Kultur. In: Bronfen/ Marius 1997, pp. 123-148.

Wenn die Ethnologie auf Phänomene neu entstehender Differenzen und unvertrauter kultureller Praktiken reagieren will, dann muß sie auch andere Wege ihrer Repräsentation beschreiben.³⁴ Vorbilder dafür findet sie insbesondere bei solchen Schriftstellern, die selbst am Prozeß subversiver und hybrider Bedeutungsproduktion im Kontext von Kolonialisierung und Dekolonialisierung partizipiert haben – bspw. bei einem Autor wie Aimé Césaire und dessen literarischen Erinnerungen an das kolonisierte Martinique: Césaire inszeniert hier die heteroglotte Welt der Karibik, in der kulturelle Bindungen zerschnitten und anders wieder verknüpft werden, in der kollektive Symbole durch die Aneignung fremder Einflüsse entstehen und kulturelle Identität nicht in althergebrachten Traditionen, sondern in Transformationen und Vermischungen »wurzelt«. Clifford verfolgt, wie Césaires Texte als Medium fungieren, das durch linguistischen Erfindungsreichtum die karibische »creolized »interculture«³⁵ nicht nur darstellt, sondern im Darstellen – und späteren Rezipiert-Werden – mit hervorbringt:

Césaire still sends readers to dictionaries in several tongues, to encyclopedias, to botanical reference works, histories, atlases. [...] He makes readers confront the limits of their language, or of any single language. He forces them to *construct* readings from a debris of historical and future possibilities.³⁶

Eine solche kreolische Poetik mit ihren Neologismen und Vermischungen von Sprachen, Tropen und Stilen erhält bei Clifford Modellcharakter für die erneuerte wissenschaftliche Praxis einer Ethnologie, die kulturelle Differenzen als Konstruktionen offenlegen und zur Entnaturalisierung von kulturellen Identitäten beitragen will.

Während in der Kulturanthropologie die hybriden Deplazierungen etwa innerhalb der karibischen Literaturen zu einer Idealform kritischer Kulturrepräsentation verallgemeinert werden, kristallisiert sich in den *postcolonial studies* die Universalisierung des Konzepts der Hybridität, der *creolité* oder Deplazierung zu einer universellen Erfahrung heraus: Personale wie kollektive Identitäten sind immer schon hybride, diskontinuierliche, fragmentarische. Clifford deutet diese Entwicklung an: »We are all Caribbeans now in our urban archipelagos [...] Perhaps there's no return for anyone to a native land – only field notes for its reinvention.«³⁷ Zwei Charakteristiken der *postcolonial studies* zeichnen dafür verantwortlich, daß sich hier ein Identitätsbegriff durchsetzen konnte, der sich radikal von dem – in den Kolonialismus verstrickten – ethnographischen Konzept der Vielheit voneinander abgegrenzter, homogener und autochtoner Einzelkulturen unterscheidet. Dabei handelt es sich zum einen um die entschiedene theoretische Integration poststrukturalistischer Paradigmen, zum anderen um die Tatsache, daß postkoloniale Theorieformung v.a. aus der Perspektive von Minoritäten, Migranten und Subkulturen erfolgt, denen es um die Entwicklung (kultur-)politischer Strategien zur Teilnahme an der Formung und Selbstrepräsentation postkolonialer Gesellschaften geht:

Wenn Theoretiker des Postkolonialismus wie Said und Homi K. Bhabha oder prominente Autoren wie Salman Rushdie vom ethnographischen Begriff der kulturellen Diversität auf den poststrukturalistischen der Differenz umstellen³⁸, dann impliziert dies die Annahme einer internen Spaltung, die jeder kulturellen Äußerung eigen ist: Jedes Subjekt, ob personal oder kollektiv, ist gespalten bzw. verdoppelt in ein sprechendes und ein gesprochenes Subjekt. Das Ich, das spricht, kann niemals identisch sein mit dem Ich, von dem es spricht, weil es diesem immer schon voraus ist.³⁹ Jeder Versuch, Subjekte diskursiv festzulegen, sie auf eine bestimmte Identität zu verpflichten, erscheint – so betrachtet – notwendig zum Scheitern verurteilt. Weil ein Subjekt auf das, was es äußert, im Moment der *énonciation* schon nicht mehr fixiert werden kann, hat es eigentlich auch keine zeitliche Präsenz, keine Anwesenheit, die linear beschreibbar wäre.⁴⁰ Bezogen auf den in den *postcolonial studies* verwendeten Kulturbegriff bedeutet dieser poststrukturalistische Einfallswinkel, daß man sich von der Tradition statischer Entgegensetzungen zwischen in sich je homogenen Nationalkulturen abwendet und den Fokus statt auf die Innen-/Außendifferenz zwischen Kulturen auf vielfältige interne Differenzen, auf die inneren Spaltungen kollektiver kultureller Äußerungen richtet, um so Phänomene theoretisch zu erfassen, die kulturelle Dichotomien überschreiten. In den Arbeiten Homi K. Bhabhas geraten Momente des kulturellen Bruchs und des Übergangs verstärkt in den Blick, die disruptive Kraft des ausgeschlossen-eingeschlossenen Dritten erhält ebenso besondere Aufmerksamkeit wie Mehrfachkodierungen von personaler wie auch kollektiver Identität – mit anderen Worten: hybride Formen von Identität.⁴¹ Hybridität referiert im weitesten Sinne auf die Entstehung neuer transkultureller Formen innerhalb der kolonialen und postkolonialen Kontaktzonen und umfaßt unter

42 Ashcroft, Bill/ Griffiths, Gareth/
Tiffin, Helen: Key concepts in post-
colonial studies. London: Routledge
1998, p. 118ff.

43 Gandhi, Leela: Postcolonial
Theory. A Critical Introduction.
Edinburgh: Edinburgh UP 1998,
p. 129ff.

44 Bhabha 1997, p. 125f.

45 Bachmann-Medick, Doris: Multi-
kultur oder kulturelle Differenzen?
Neue Konzepte von Weltliteratur und
Übersetzung in postkolonialer
Perspektive. In: Dies. 1996, pp. 262-
290, hier p. 270f.

46 Cf. Bachmann-Medick, Doris:
Dritter Raum. Annäherungen an ein
Medium kultureller Übersetzung und
Kartierung. In: Breger/ Döring 1998,
pp. 19-36, hier p. 22f.

47 Bronfen/ Marius 1997, p. 29.

48 Said, Edward W.: Culture and
Imperialism. London: Vintage 1993,
p. 403.

49 Rushdie, Salman: In Good Faith.
In: Ders.: Imaginary Homelands.
Essays and Criticism 1981-1991.
London: Penguin 1992, pp. 393-414,
hier p. 394.

anderem linguistische, kulturelle, politische oder ethnische (Ver-)Mischungen.⁴² Im Rahmen der theoretischen Ausführungen Bhabhas bezieht sich der Begriff auf das ambivalente Verhältnis zwischen Kolonisierern und Kolonisierten, deren Identitäten in der wechselseitigen Interaktion – von Bhabha räumlich als ›third space‹ of communication, negotiation and translation gefaßt – und in einer derartigen Abhängigkeit voneinander entstehen, daß keine der beiden Seiten innere Reinheit und Ursprünglichkeit beanspruchen kann: Beide sind – insbesondere durch die Praktiken von *mimicry* und *mockery*, d.h. von Nachahmung und Karikatur – in den Prozess der *cross-identification* involviert, der zu hybriden, kontaminierten Positionen führt.⁴³

Daß diese ›Hybridität‹ zur zentralen Metapher nicht nur der komplexen Texte Bhabhas, sondern postkolonialer Identitätsdiskurse generell avancieren konnte, hängt auch damit zusammen, daß die *postcolonial studies* nicht nur der Lebenserfahrung von Migranten und Minoritäten Rechnung tragen wollen, sondern gerade auch von solchen Wissenschaftlern vorangetrieben werden, die selbst aus kulturellen Zwischenräumen heraus und mit dem Bewußtsein hybrider Sozialisierungen schreiben.⁴⁴ Sie suchen nach theoretischen Modellen von kultureller Zugehörigkeit und Identität, um die – oftmals eigene – Erfahrung der kulturellen Deplazierung, Dekontextualisierung und Deterritorialisierung zu autorisieren und *imagined communities* jenseits gemeinsamer Herkunft, jenseits lokaler Traditionen, über National- und Sprachgrenzen hinweg zu konstruieren. Nur solche Identitätsmodelle entsprechen noch der Lebenswelt von Subjekten, die im Übergangsbereich zwischen verschiedenen Kulturen leben und für die eine zum Dauerzustand gewordene Liminalität charakteristisch ist.⁴⁵

In der postkolonialen Theoriebildung und Literatur wird die Vermischung und Verschiebung eindeutiger Differenzbestimmungen in Situationen kultureller Deplazierung allerdings nicht länger als lediglich bedauernswertes Sonderschicksal von Minderheiten gehandelt, sondern als Potential für neue Integrations- und Identitätsmodelle.⁴⁶ Sich im Übergangsbereich zwischen verschiedenen kulturellen Bindungen zu bewegen, gilt nicht mehr als marginaler Ausnahmefall, sondern soll die »ontologische Grundsituation des postmodernen Menschen« beschreiben.⁴⁷ So erfährt etwa in der Theorie eines Edward W. Said die ambivalente, kulturell kontaminierte Grenzfigur des Exils eine Aufwertung zum idealen Standort für ideologiefreie, außerinstitutionelle Kulturkritik. Bezugnehmend auf Adornos Fragmente über die Position des Exilierten in den *Minima Moralia*, betont Said die analytische Kraft des unbehausten, verbannten Intellektuellen und Künstlers, der durch seine Eingespanntheit in – wenigstens – zwei ›Heimaten‹, Traditionen und Sprachen in der Lage ist, die eine Kultur jeweils vor dem mitgedachten Hintergrund einer anderen zu sehen. Der migrierte Intellektuelle verkörpert nach Saids Auffassung heute die Energien der ›Befreiung‹:

Yet it is no exaggeration to say that liberation as an intellectual mission, born in the resistance and opposition to the confinements and ravages of imperialism, has now shifted from the settled, established, and domesticated dynamics of culture to its unhoused, decentred, and exilic energies, energies whose incarnation today is the migrant, and whose consciousness is that of the intellectual and artist in exile, the political figure between domains, between forms, between homes, and between languages.⁴⁸

In strukturell ähnlicher Weise begrüßen die literarischen und essayistischen Texte eines Salman Rushdie die Lebenswelt kosmopolitischer Migranten hymnisch als Charakteristikum jeder Kultur.

If *The Satanic Verses* is anything, it is a migrant's-eye view of the world. It is written from the very experience of uprooting, disjuncture and metamorphosis [...] that is the migrant condition, and from which, I believe, can be derived a metaphor for all humanity. [...] *The Satanic Verses* celebrates hybridity, impurity, intermingling, the transformation that comes of new and unexpected combinations of human beings, cultures, ideas, politics, movies, songs. It rejoices in mongrelization and fears the absolutism of the Pure.⁴⁹

50 Zu dieser Kritik am postkolonialen Diskurs siehe Kaplan, Caren: *Questions of Travel. Postmodern Discourses of Displacement*. Durham, London: Duke UP 1996.

51 Cf. ähnlich den Einwand bei Gandhi 1998, p. 132.

52 Ich folge in dieser Argumentation den einschlägigen Untersuchungen Caren Kaplans zur Durchsetzung des postmodernen Displacement-Diskurses mit Tropen und Figuren des Modernismus. Cf. Kaplan 1996, pp. 1-64.

53 Als modernistischen Urtext des Exils, der Deplazierung mit intellektueller bzw. künstlerischer Produktivität gleichsetzt, deutet Kaplan Theodor W. Adornos *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben* (1951). Cf. insbes. das Fragment *Das Asyl für Obdachlose*. – Auch Said rekurriert in seiner theoretischen Aufwertung der Migrationserfahrung auf Adornos Text. Cf. Said 1993, p. 403f.).

54 Kaplan 1996, p. 34f.

55 *Ibid.*, p. 102ff.

55 Cf. Cliffords unter dem Titel *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century* (1997) gesammelt herausgegebenen Aufsätze der 90er Jahre; Zitat p. 18.

56 Clifford 1997, p. 24.

57 *Ibid.*, p. 27f.

Kulturen: *sites of dwelling and travel*

Postkoloniale und ethnographische Diskurse der Deplazierung und Hybridität entstanden in Abgrenzung gegen die Lokalisierungsstrategien der klassischen Kulturanthropologie mit ihrer Gleichsetzung von Kultur und Ort einerseits und gegen die Essentialisierungs- und Dichotomisierungstendenzen des Kolonialismus andererseits. Der neue diskursive Fokus auf die Entstehung wie auf die Geschichte transnationaler, transregionaler Kulturen hat dazu geführt, daß eine spezifische Gruppe von deskriptiven oder interpretativen Begriffen besonders hoch im Kurs steht: Begriffe wie ›Exil‹, ›Migration‹, ›Diaspora‹, ›Expatriierung‹, ›Grenzräume‹, ›Nomadismus‹, ›Deplazierung‹, ›Deterritorialisierung‹, ›Reise‹, ›Hybridität‹, ›Creolité‹, ›Liminalität‹, ›Heteroglossität‹ usw. sind in den zeitgenössischen Kulturwissenschaften *en vogue*. Dadurch, daß bei der Beschreibung von Kontaktzonen zwischen Kulturen, von kulturellen Interaktionen und Verschiebungen gleichsam beliebig auf die eine oder andere dieser Vokabeln zurückgegriffen wird, ist eine zunehmende, äußerst fragwürdige Universalisierung des Begriffsarsenals der Deplazierung zu verzeichnen.⁵⁰

Schon Saids Stilisierung des einsamen Exils zur idealen Voraussetzung für kritische Abstandnahme verallgemeinert die Situation einer kleinen kosmopolitischen Flüchtlingselite und blendet aus, daß die Mehrzahl der – oftmals gewaltsam vertriebenen und von Vernichtung bedrohten – Migranten des 20. Jahrhunderts keineswegs zu provozierenden postkolonialen Theoretikern wird und nur in den wenigsten Fällen den Verlust von Heimat und Zugehörigkeit produktiv umzusetzen in der Lage ist.⁵¹ Eine generalisierende Ausweitung der Exilsituation – oder auch der Migranten- bzw. Diasporasituation, hinter der zumeist doch das Exil als Modell steht – impliziert zudem eine Enthistorisierung, wenn die postkoloniale Theorie ihren Rekurs auf modernistische Tropen nicht reflektiert.⁵² Schon die Literatur und Philosophie der Moderne⁵³ hatten Figuren wie die des verlassenen Exilkünstlers, der Entfremdung, der Grenzerfahrung, der Heimatlosigkeit, ja: der transzendentalen Obdachlosigkeit von etwaigen historisch-spezifischen Zügen befreit und stattdessen zu Ingredienzen einer Ideologie künstlerischer Produktivität umgeformt: Der Schock, einer fremden Umgebung – zumeist einer kosmopolitischen Metropole oder einer Kultur jenseits der ›Grenzen‹ der vertrauten Welt – ausgesetzt zu sein, fungiert hier als Stimulans bedeutender artistischer Experimente und Entwicklungen. Indem aber die Orte, die dieses Potential anregender Erfahrungen zu bergen versprechen, immer weiter in die Ferne verschoben werden – weil es für die Modernisten Authentizität und Wirklichkeit nur noch ›anderswo‹ gibt –, verliert die Trope der Deplazierung ihre Unschuld: Sie erweist sich als Bestandteil des Eroberungsgeistes bzw. -diskurses der westlichen Modernität.⁵⁴

Sollen also Konzepte wie kulturelle Hybridität und Deplazierung gewinnbringend in Anschlag gebracht werden, um den traditionellen Kulturbegriff aufzubrechen, dann gilt es, eine unreflektierte Fortschreibung universalisierender Exil-Diskurse zu vermeiden und die Einseitigkeit einer essentialistischen und fixierenden Identitätsauffassung nicht durch die ebenso reduktive Mystifikation von Entwurzelung, Nomadismus oder Liminalität zu ersetzen: Gefordert ist eine Auflösung des Binarismus von *dwelling or displacement* durch die Fokussierung der je spezifischen, historisch singulären Dynamiken von *dwelling and displacement*.⁵⁵ Die Möglichkeiten und Konsequenzen einer solchen kulturwissenschaftlichen Perspektive lotet James Clifford in seinen jüngsten Veröffentlichungen aus, mit denen er seine eigene Konzentration auf – vornehmlich hybride, heteroglotte – Textstrategien in klassischen ethnographischen und literarischen Kulturrepräsentationen aufgibt und die Umriss eines neuen und komparativen Forschungsprojekts absteckt: die Analyse der »diverse, interconnected histories of travel and displacement in the late twentieth century.«⁵⁶ Der (meta-)ethnographische Blickwinkel bleibt allerdings gewahrt, denn es geht gerade um die Reformulierung der Anthropologie und ihres Untersuchungsobjekts, der Kultur, mittels des Chronotopos der Reise.⁵⁷ Kulturelle Erfahrung bzw. Identität konstituiert sich nach Clifford durch beides, durch Deplazierung, Deterritorialisierung, durch den Verlust tradierter Gemeinschaften ebenso wie durch Lokalisierung, Ankunft, durch die imaginäre Konstruktion neuer Gemeinschaften; durch kosmopolitische, hybride Lebensformen ebenso wie durch heimatbezogene, homogene. ›Kulturen‹ sind faßbar zum einen als Räume eines *dwelling*, zum anderen als Orte, die von Menschen, Waren, Zeichen usw. durchkreuzt werden.⁵⁸

Andere Repräsentationsstrategien müssen erprobt und neue Forschungsfelder ausgemessen werden, soll kulturelle Identität als *condition of betweenness*, Kultur als Praktik von Bewegung und Fixierung ins Bild geraten. Clifford selbst tauscht probeweise das traditionelle ethnographi-



65 Cf. zur Nutzbarmachung des Begriffs der ›imagined community‹ (Benedict Anderson) für Geographie und *postcolonial studies*: Gregory, Derek: Imaginierte Geographien. In: Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften 6 (1995), pp. 366-425.

nierungen zu reflektieren. Cliffords Fokus auf kulturelle Bewegungen wie Lokalisierungen verspricht auch als Orientierung literaturwissenschaftlicher Analysen gewinnbringend zu sein. Eine solche (Neu-)Ausrichtung der Lektüre dürfte keinesfalls als vorab erfolgende Definition von Kultur bzw. Identität im Sinne etwa der dialektischen Aufhebung eines Dualismus mißverstanden werden – es handelt sich stattdessen um die methodologisch-theoretische Vorentscheidung, bei der Untersuchung von Repräsentationen kultureller Identität weder Diskurse des Nomadismus noch Diskurse der Gebundenheit zu vernachlässigen.

Erstens also sollten literarische Texte daraufhin geprüft werden, ob und wie sie Kulturen durch/ in räumliche/n Begriffe/n und Praktiken konstruieren und inwiefern die inszenierten Räume und Orte als kulturelle Identifikationsfelder fungieren, mit anderen Worten: wie die Texte jeweils den Zusammenhang von Spatialität und Identität, von *imagined geographies* und *imagined communities*⁶⁵ ausgestalten. Werden literarische Landschaften und Räume mit subjektiven Werten, historischen Erinnerungen und Gefühlen aufgeladen? Werden sie zu einer Art – persönlich kodierten – imaginären Geographie geformt, die Individuen bestimmten Plätzen und Plätze bestimmten Individuen zuweist? Im einzelnen gilt es bei der Bearbeitung dieser Fragen präzise zu bestimmen, welche Strategien der Lokalisierung einen Text prägen, welche Tropen bzw. Figuren bei der jeweiligen literarischen Vermessung der Welt zum Einsatz kommen, und welche Implikationen damit einhergehen. Dieselben literarischen Werke müssen *zweitens* gleichermaßen auf die in Szene gesetzte Beziehung von Identität und Deplazierung hin analysiert werden: Entkoppelt ein Text vielleicht das Binärpaar von Kultur und räumlicher Bindung, um bspw. sein literarisches Personal durch dessen Wege, Reisen, Fluchten etc. und bestimmte Kulturen durch die sie kreuzenden Menschen oder Zeichen zu definieren? Was ist kulturelle Identität, wenn Diskurse der Deterritorialisierung gewählt werden? Welche Konsequenzen zeichnen sich ab, wenn literarische Texte Identität konzeptuell mit Hybridität und Liminalität verknüpfen? *Drittens* schließlich sollten literaturwissenschaftliche Lektüren insbesondere das jeweilige Spannungsverhältnis zwischen den Textstrategien der Lokalisierung und jenen der Bewegung in den Blick nehmen. So perspektiviert, geben literarische Texte einen Aufschluß darüber, wie sich kulturelle Identität jenseits der essentialistischen Extreme denken lassen könnte, die Identität als wesenhaft gebunden oder wesenhaft entbunden festlegen.

Vielversprechend hinsichtlich dieses Forschungsinteresses – und damit wären wir zurück am Ausgangspunkt: den Zitaten aus dem Werk Joseph Roths – erscheint das Œuvre eines Autors, das von einer Rhetorik des Heimatverlustes, der Entwurzelung und der tragischen Wanderschaft dominiert wird. Im Rahmen gerade einer solchen Rhetorik verquicken sich in den Kulturrepräsentationen Strategien der Deplazierung und Strategien der räumlichen Fixierung auf extreme Weise. Gleichzeitig jedoch zeichnet sich in den Texten Roths eine deutliche Tendenz zur Wertung der (Heimat-)Gebundenheit als dem eigentlichen, ursprünglichen und vorgängigen Zustand, während Deplazierungen und Deterritorialisierungen demgegenüber eher als Abweichung von der Norm figurieren: Vorausgesetzt wird, daß es normal ist, über eine Heimat im Sinne einer räumlich fixierten Kultur und über historisch überlieferte, intakte Traditionszusammenhänge zu verfügen – ein Verlust von Heimat und Tradition impliziert entsprechend, daß Identitäten in die Krise geraten, krisenhaft erfahrbar werden. Die Roth-Forschung folgt dieser Rhetorik weitgehend und übernimmt so den naturalisierenden und lokalisierenden Kulturbegriff, der zwar in den jeweils untersuchten Texten Roths seine Spuren hinterläßt, auf den dessen Werk dennoch nicht reduziert werden sollte. Erforderlich ist demgegenüber eine Lektüre, die der Wehmut der Romane und Erzählungen mißtraut und die die Geschichten über verlorene Heimaten oder entwurzelte Existenzen danach befragt, wie in ihnen kulturelle Identitäten unter dem Vorzeichen von – wenn auch als tragisch markierten – Entbindungen und Deplazierungen imaginiert werden.

Roths literarisches Frühwerk – gemeinhin zählt man dazu die während der 20er Jahre verfaßten Zeitromane im Stile der *Neuen Sachlichkeit* – zentriert sich um Schicksale der ›verlorenen Generation‹ nach dem Ersten Weltkrieg und zeigt Menschen, die ihre vertraute Welt verloren haben und keine neue Heimat finden: Der Zusammenbruch der nationalstaatlichen Ordnung Vorkriegseuropas, die Implosion des bisherigen Wert- und Kulturgefüges führt für die Roth'schen Romanfiguren in eine Situation der Unbehautheit, der absoluten Bindungslosigkeit und Leere im individuellen, sozialen wie metaphysischen Sinne. Paradigmatisch ist hier der Roman *Die Flucht ohne Ende* (1927). Roth läßt seinen Romanhelden Franz Tunda quer durch Europa und Rußland

