

erschienen in: Müller-Funk, Wolfgang/ Plener, Peter/ Ruthner, Clemens (Hg.): *Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie*. Tübingen: Francke 2001 (Kultur – Herrschaft – Differenz 1).

1 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Hg. v. Eva Moldenhauer u. Karl Markus Michel. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970, pp. 145 -177.

2 *Ibid.*, p. 145.

3 Cf. Eagleton, Terry: *The Idea of Culture*. London et al.: Blackwell 2000, p. 1ff.; Hartman, Geoffrey: *Das beredte Schweigen der Literatur*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, p. 40.

0.1. »Herr und Knecht«

Hegels Geschichte von »Herr und Knecht«¹ ist noch immer im Hinblick auf das Thema Herrschaft das einschlägige philosophische Narrativ. Es handelt sich um die klassische (und übrigens höchst unwahrscheinliche) Ursprungserzählung, wie der Herr zum Herr, der Knecht zum Knecht wird. Ohne die Geschichte, die Hegel im Kontext der Abenteuer des Selbstbewußtseins erzählt, ein Stadium in der Autobiographie jenes absoluten Geistes, der seine bescheidenen Anfänge in der sinnlichen Gewißheit hat, ist weder die klassische marxistische Erzählung vom dialektischen Umschlag der Geschichte noch die marxistische Herrschafts- und Klassenanalyse zu verstehen. Gleichwohl läßt sich Hegels Analyse der Konstitution des Selbstbewußtsein durch die Anerkennung seitens des Anderen mit einem *cultural materialism* verbinden. Die Verweigerung der Anerkennung kann nämlich sozial, aber auch kulturell dimensioniert sein:

Das Selbstbewußtsein ist an und für sich, indem und dadurch, daß es für ein Anderes an und für sich ist; d.h. es ist nur als ein Anerkanntes.²

Im Kampf der Hegelschen »Selbstbewußtseine«, die »noch nicht« im Kontext bzw. jenseits einer ökonomischen Basis stehen, geht es um Alles oder Nichts, und der Unterlegene tauscht seinen potentiellen Untergang mit der Unterwerfung unter den Anderen. Er arbeitet fortan für den Genuß des Anderen. Dieser aber wiederum verliert dadurch einen konkreten zentralen Weltbezug in Gestalt der arbeitenden Auseinandersetzung mit ihr. Die Machtverhältnisse kehren sich tendenziell und überaus dialektisch um: so konnte Hegel zum Vordenker der proletarischen Revolution, der Theorie der Entfremdung und der Marxschen Klassenanalyse werden.

Es ist ganz offenkundig, daß weder bei Marx noch bei Hegel symbolische Markierungen, Differenzen oder Codes, bestimmte kulturell amalgamierte Diskurse und Erzählungen eine konstitutive Bedeutung spielen. Von jedweder kulturellen Differenz ist abgesehen, das Verhältnis von »Herr« und »Knecht« darf als universales Prinzip gelten; Symbolisierung kann allenfalls als Ausdruck, als Überbau, als Instrument, als funktionales Element von Herrschaft angesehen werden.

Hegels Konzept von »Herr und Knecht« behandelt das Thema des Anderen auf dem höchstmöglichen Abstraktionsniveau, das heißt unter Hintanstellung aller konkreten, in symbolische Formen gegossenen Unterschiede. Generell gilt für jede künftige Analyse, zwischen dem *Fremden* und dem *Anderen* zu unterscheiden. Der, die und das Fremde ist jedoch immer schon eine symbolisch markierte kulturelle Größe. Diese Markierung verhindert, die Alterität in ihrer Radikalität anzuerkennen als jenes Prinzip, das mich konstituiert und das eine Instanz meiner selbst ist. Kulturell markierte Fremdheit unterbindet die radikale philosophische Erfahrung des Anderen, weil hier stets eine Asymmetrie ins Spiel kommt, eine Überlegenheit so oder so, die verhindert, mich als *alter ego* zu begreifen.

Hegels »Herr« und »Knecht« begegnen sich wie gesagt auf einer abstrakten, philosophisch-universalen Ebene. Auf dieser Ebene spielt auch noch keine Rolle, welche symbolischen Vostellungen (Stereotypen, *clichés*, Fremdbilder) die beiden Antagonisten, der künftige Herr, der zukünftige Knecht voneinander haben. Oder anders gesagt: Der Andere verhält sich zum Fremden so wie der Universalismus zum Partikularismus der Kulturen. Sowohl Geoffrey Hartman als auch Terry Eagleton haben auf die etymologische Wurzel des Wortes »Kultur« hingewiesen:³ vom Ackerbau hat »Kultur« jene räumliche, fast zeitlose Bedeutung, die sie auf einen ganz bestimmten unverwechselbaren Platz verweist. Gerade dieser Umstand läßt Kultur als jenes Phänomen sichtbar werden, das die Produktion von Differenz, den Ausschluß des/der Anderen und ein System der Begrenzung schafft. Auch das Bewußtsein, das, um mit Hegel zu sprechen, noch nicht zu sich selbst gekommen ist, kennt bereits diese symbolischen Mechanismen, die nicht erst in der Auseinandersetzung mit dem Anderen zutage treten, sondern dieser vorangehen.

4 Bereits das *Kommunistische Manifest* singt das hohe Lied der Globalisierung. Die damit einhergehende Vernichtung von kulturellem Partikularismus wird dabei ausdrücklich begrüßt. Cf. Marx, Karl/ Engels, Friedrich: Das kommunistische Manifest In: Dies.: Studienausg. in 4 Bden. Bd. III: Geschichte und Politik 1. Hg. v. Iring Fetscher. Frankfurt/M.: Fischer 1966, p. 62.: »Die Bourgeoisie hat durch die Exploitation des Weltmarkts die Produktion und Konsumtion aller Länder kosmopolitisch [!] gestaltet. Sie hat zum großen Bedauern der Reaktionäre den nationalen Boden der Industrie unter den Füßen weggezogen.« In: *ibid.*, p. 62. Das Proletariat, so ließe sich sagen, wäre die soziale Klasse in der Geschichte, die keine kulturspezifische symbolische Verankerung mehr kennt.

5 Benda, Julien: *Der Verrat der Intellektuellen*. Frankfurt/M.: Fischer 1988, p. 98.

6 Eagleton 2000, p. 4.

0.2. Kultur und/ als Herrschaft

Kulturwissenschaft beginnt dort, wo Kultur nicht länger als ein reines Überbau-Phänomen angesehen wird, sondern vielmehr als ein energetisches Moment zutagetritt, das bei der Konstitution als Differenz sichtbar wird. Zwar mag in allen Formen kultureller Differenz – Geschlecht, Sprache, Hautfarbe, Religion – das Hegelsche Paradigma von Herrschaft untergründig hineinspielen, aber nur der abstrakte, ›kulturlose‹ Begriff der ›Klasse‹ kann im Gegensatz zum kulturdurchtränkten Begriff der ›Nation‹ als eine ausschließlich sozioökonomische Kategorie gelten. In die Klasse ist die Abstraktion kapitalistischer Verhältnisse und generell abstrakter Formen von Herrschaft gleichsam eingebrannt.⁴

Schon die Herrschaftsanalyse Hegels ist abstrakt, philosophisch und universal gedacht. Es macht in ihr keinen Unterschied, welche Hautfarbe, welches Geschlecht, welche Sprache, welche Religion Herr und Knecht haben. Das mindert indes zunächst nicht ihren Wert, sondern verlangt nach Modifikation der Analyse. Herrschaft modifiziert sich nach Maßgabe der jeweiligen Differenzen – Differenzen, die stets vom kulturellen Bereich in die Sphäre von Politik und Gesellschaft getragen werden.

Die zweite Modifikation der Hegelschen Analyse ist tiefreichender. Denn keineswegs verhält es sich so, daß die Herrschaftsverhältnisse zunächst in der schieren Abstraktheit existierten und daß die kulturellen Merkmale lediglich nachträglich aufgesetzte Embleme, Schilder oder *labels* bereits gegebener Herrschaftsverhältnisse wären. Vielmehr ist Kultur als das Bestreben nach Selbstverkörperung und Selbsterhaltung integraler Bestandteil eben jenes Kampfes, den Hegel im Zustand von Herr und Knecht gipfeln läßt, gerade im Zeitalter des Nationalismus, jener Epoche also, die durch eine extreme Engführung von Kultur und Politik charakterisiert ist. In seinem berühmten Buch *Der Verrat der Intellektuellen* (1927) schreibt Julien Benda lakonisch:

Daß der politische Krieg den Krieg der Kulturen impliziert, ist recht eigentlich erst eine Erfindung unserer Zeit und sichert ihr einen herausragenden Platz in der Moralgeschichte der Menschheit.⁵

Neutraler formuliert ist die Kultur, anders als im klassischen Materialismus, selbst ein materiales Substrat, ein Boden, wie noch die Herkunft des Wortes aus dem Ackerbau verrät. Der *cultural materialism* etwa ist der programmatische Ausdruck dieses Sachverhalts, ebenso wie das berühmte *dictum* Antonio Gramscis von der Bedeutung der kulturellen Hegemonie in den großen gesellschaftspolitischen Auseinandersetzungen der kapitalistischen Gesellschaft. Der Literaturtheoretiker Terry Eagleton schreibt in seinem *Essay über The Idea of Culture*, daß der Begriff der Kultur sowohl die Vorstellung eines biologisch-organischen Determinismus (›Natur‹) als auch das Konzept von der Autonomie des Geistes in Frage stelle.⁶

Damit einher geht eine dritte Modifikation: Wenn Herrschaftsverhältnisse symbolische vermittelte Relationen sind, dann spielen Phänomene wie Interpretation, Projektion, Fremd- und Selbstbilder eine ganz vorzügliche Rolle. Dann kann Herrschaft nur funktionieren, wenn es einen Code, eine Erzählung, einen Diskurs gibt, der solche Herrschaftsverhältnisse symbolisch faßt. Grob gesprochen ist Herrschaft dann intakt, wenn das unterworfenen Subjekt sein Unterworfen-Sein akzeptiert und dabei das Fremdbild des Anderen zu seinem eigenen Selbstbild macht. Der Konflikt wird virulent, wenn die kulturelle Asymmetrie als solche bezeichnet und symbolisch markiert und als unangemessen und ungerechtfertigt angesehen wird. Wenn Herrschaft stets kulturell imprägniert ist, dann bedeutet das auch die Möglichkeit eines symbolischen ›Überhangs‹. Zum Kampf gegen Herrschaft genügt die subjektive Interpretation, der Knecht oder die Sklavin eines Herren zu sein. Wobei die kulturellen Interpretationen, Selbst- und Fremdbild-Projektionen stets Teil des Verhältnisses sind, das nie als objektives, kulturell schmuckloses habhaft zu machen ist.

Kultur – darüber sind sich die einschlägigen Theoretiker einig – ist einer der komplexesten und darüber hinaus auswucherndsten Begriffe. Er beinhaltet mindestens vier Konnotationen:

1. Kultur als die Welt der sog. Hochkultur;
2. Kultur als Habitus und gemeinsames Gedächtnis einer Gemeinschaft;
3. Kultur als eine Gegenwelt (zu Natur, zu Religion);

4. Kultur als ein Insgesamt einer Gemeinschaft (einschließlich ihrer Technik, ihrer Zivilisation, ihrer Politik)

›Kultur‹ als eines der heutigen Hauptschlagworte in Politik und Wissenschaft dürfte vornehmlich im Bereich des zweiten Kulturbegriffs angesiedelt sein, wobei die ›Hochkultur‹ als ein Teil einer umfassenderen Kultur angesehen werden kann. Die vierte Definition mag perspektivisch interessant sein (auch im Hinblick auf eine Ethnologie der eigenen Kultur), sie spielt aber im gegenwärtigen Diskurs eine eher untergeordnete Rolle. Denn Kultur interessiert heute im postnationalistischen Zeitalter auf Grund ihrer offenkundigen Wirksamkeit für politische Prozesse, die die landläufige Politik noch weniger im Griff hat als die Ökonomie.

Ein Grund dafür, warum Kultur als Schlagwort Begriffe wie ›Natur‹ und ›Ökologie‹ abgelöst hat, läßt sich ganz leicht benennen: Denn keineswegs verläuft der Prozeß der sog. Globalisierung, der im Grunde ja nur den Triumph der kapitalistischen Zivilisation beschreibt, so linear, wie das etwa Marx im *Kommunistischen Manifest* gedacht hatte. Daß im 19. Jahrhundert keiner der großen Denker mit dem Nationalismus gerechnet hat, hängt nicht zuletzt damit zusammen, daß der Nationalismus des 19. und des 20. Jahrhunderts ebenso wie der kulturelle Partikularismus heutzutage eine äußerst wirksame Reaktionsbildung gegen eben jene Globalisierung darstellt. Kultur ist die Antwort auf die kalte Gleichgültigkeit einer als oberflächlich angesehenen Zivilisation, und so wiederholt sich – in Variationen, versteht sich – eine alte deutschsprachige Debatte. Anders als Zivilisation ist ›Kultur‹ ein Medium der Differenz-Setzung, der Exklusivität und der Ausgrenzung. Kultur ist extrem räumlich: An ein und derselben Stelle ist nicht Platz für zwei. Kultur ist der Ort, an dem Nationen, regionale und subkulturelle Gruppen erfunden werden, die jeweils Respekt und Souveränität für sich reklamieren. Die Rückkehr des kulturalistischen Denkens, die die Möglichkeit extremer Fremdenfeindlichkeit oder den Kampf zwischen Partikularismen ebenso einschließt wie die gelassene Buntheit verschiedener kultureller Optionen ist also – genauso wie die sog. Globalisierung – Ausdruck ein und derselben Modernität. Es geht darum, sich in der Weite eines universal kommunikabel gewordenen Raumes einen unverwechselbaren Namen zu geben, ein interessantes *label*, Erzählungen zu stiften und ein Netzwerk von Symbolen zu gestalten: Man muß sich in der universellen Welt behaupten. Zuweilen geht es dabei nur um einen Buchstaben: ›Kosovo‹ oder ›Kosova‹ zum Beispiel.

Zur Selbstbehauptung, die bestimmte Kulturtechniken ermöglichen, kommt noch der Drang zur «Selbstverkörperung» (Geoffrey Hartman): Dieser nimmt zwangsläufig in einer Welt zu, in der die angestammten Religionen ihre traditionelle Ordnungsrolle einbüßen. Die postmodernen Partikularismen von heute sind ebenso wie der klassische Nationalismus Ersatzreligionen. Eine *web-site* im Internet ist eine symbolische Verkörperung des Wunsches, auf der Welt zu sein, so unwirtlich, weit und anonym diese auch anmuten mag.

Kultur in diesem Sinn bringt widerstrebende Kräfte ins Spiel. Mehr noch: Kultur ist das Spiel des Heterogenen. Kultur gibt es stets nur in der Mehrzahl. Das Andere ist die Horrorvision aller linken und rechten Kulturalisten und Kulturpessimisten seit Spengler: die öde, einsinnige Zivilisation der Multis, der Banken und Nahrungsmittelketten, die Welt der Film- und Mediengiganten.

0.3. K.u.k. (post-)kolonial?

Von diesen widersprüchlichen Prozessen, wie sie vornehmlich Europa am Wechsel ins 21. Jahrhundert charakterisieren, zurückzublicken auf das kulturell widersprüchliche Gebilde namens k.u.k. Monarchie bedeutet eine Wahrnehmungsverschiebung. Nicht länger kann die Monarchie als eine rückwärtsgewandte Utopie gelten (wie bei Joseph Roth und Stefan Zweig), in der jeder eine Heimat hatte, noch läßt sich diese Utopie umstandslos mit der Idee einer *civil society* verquicken, die ja gerade den Nationalstaat als unverzichtbaren Rahmen zur Voraussetzung hat. Vermutlich ist das Konzept der Bürgergesellschaft symbolisch viel zu schwach, um einen europäischen Bürger zu konstituieren, und zum anderen steht der alteuropäische, wesentlich durch das Christentum vermittelte Universalismus, der die Partikularismen harmonisch überwölben möchte, historisch nicht mehr zur Verfügung.

Was an der Habsburger Monarchie interessiert, das ist nicht Nostalgie, sondern das Widerspiel der kulturellen Kräfte, die Verquickung von Sprache, Kultur und Politik, das heimliche *ranking* zwischen ihren einzelnen »Völkern« bzw. »Nationalitäten«, die Fremd- und Selbstbilder in diesem kulturellen Raum, die Dynamik von Partikularismus und Universalismus.

7 Zur Einführung in die Thematik cf. Böhme, Hartmut/ Scherpe, Klaus R. (Hg.): *Literatur und Kulturwissenschaften. Positionen, Theorien, Modelle*. Reinbek: Rowohlt 1996.

8 Michel Foucaults Konzeption des Diskurses, die von vornherein die Frage von Macht und Herrschaft impliziert, dürfte für den interkulturellen, quasi-kolonialistischen Diskurs einschlägig sein; cf. auch Spivak, Gayatri Chakravorty: *Can the Subaltern Speak?* In: Ashcroft, Bill/ Griffiths, Gareth/ Tiffin, Helen (Hg.): *The Post-colonial Studies Reader*. London, New York: Routledge 1995, pp. 24-28.

9 Gay, Peter: *Kult der Gewalt. Aggression im bürgerlichen Zeitalter*. Aus d. Engl. v. Ulrich Enderwitz, Monika Noll und Rolf Schubert. München: Beck 1996, p. 87.

10 Im übrigen sei darauf verwiesen, daß in den angelsächsischen *Cultural Studies* das Binnenverhältnis von England einerseits, Wales, Irland und Schottland andererseits, längst im Sinn eines kolonialistischen Paradigmas interpretiert wird. Eine allgemeine Definition gibt Sharpe, Jenny: *Figures of Colonial Resistance*. In: Ashroft et al. 1995, p. 102, wenn sie schreibt: »I use »colonial subject« specifically for the Western-educated native in order to emphasize 1) the subject status that a class of natives acquires by acceding to the authority of Western knowledge 2) the restriction of sovereignty to the colonizers alone and 3) the denial of subject status to natives belonging to the subordinate or subaltern class.«

11 Zu dieser Gegenüberstellung von »Landtretern« und »Meerschäumern« cf. Schmitt, Carl: *Land und Meer. Eine weltgeschichtliche Betrachtung*. Repr. Köln: Hohenheim 1981 (Ed. Maschke). So wäre etwa Franz Kafka als der Autor zu orten, der die Räumlichkeit des »Landtreters« (Vermessen) zum Thema gemacht hat. Nicht zufällig hat er sich ähnlich wie übrigens auch Joseph Roth ebenso mit den Phantasien der »Meerschäumer« beschäftigt (in seinem *Amerika-Roman*).

12 Schmitt 1981, p. 16.

13 Cf. *ibid.*, p. 7: »Der Mensch ist ein Landwesen, ein Landtreter. Er steht und geht und bewegt sich auf der festgegründeten Erde.«

14 *Ibid.*, p. 36ff.

15 *Ibid.*, p. 40.

16 *Ibid.*

Kulturelle Differenzen zeichnen sich durch Uneindeutigkeit, Interpretationsbedürftigkeit und durch prinzipielle Dysfunktionalität aus.⁷ Die Interpretation ist Teil der Verhältnisse zwischen Individuen, Gruppen und Kollektiven. Nationale und antikoniale Befreiungsbewegungen können ähnlich wie die Frauenbewegung politische Asymmetrien im Sinne der Hegel- Marxschen Analyse als Herr und Knecht deuten; und es gibt auch Extrembereiche, in denen das zutrifft: Sklaverei zum Beispiel oder Zwangsprostitution.

Die symbolisch erfundene Entität einer »Ethnie« ist zum Beispiel kein Subjekt, das einem klar bestimmbareren Herrschaftsverhältnis gegenüber einem anderen kollektiven Abstraktum unterliegt. »Die« Tschechen waren nicht *sensu stricto* die Lohnarbeiter der Deutschösterreicher (vielmehr befand sich in Böhmen die moderne Industrie), die Slowaken nicht jene der Magyaren; nicht nur unterliegen derlei Entitäten selbst noch einmal der sozialen Hierarchie und Klassenteilung, vielmehr besteht kein sozial eindeutiges Zuordnungsgefüge: »Ausbeutung« mag in diesem Prozeß eine Rolle spielen, kulturelle Selbstbehauptung aber umso mehr. Es geht darum, wer das Wort ergreift, in welcher Sprache, wer an welcher Stelle sitzt, wer, wie und wo politische Repräsentanz beanspruchen darf, welche kulturellen »Rangordnungen« im Mit- und Gegeneinander verschiedener Binnenzivilisationen und Binnenkulturen bestehen.⁸ Stets lebt der jeweils andere auf dem Balkan. Oder, wie es der Historiker Peter Gay ausdrückt:

Nichts scheint natürlicher als die Ungeniertheit, mit der Menschen Anspruch auf die Vorrangstellung gegenüber einem kollektiven Anderen erheben.⁹

Generell besteht also eine Interdependenz zwischen Macht und Herrschaft auf der einen und der Welt der symbolischen Formen auf der anderen Seite. Diskurse wie jene über den Wahnsinn konstituieren selbst Herrschaft, sie legitimieren nicht bloß die Ausgrenzung von Menschen, die sie ja erst durch einen bestimmten Diskurs über den Wahnsinn begründen. Insofern greift im Hinblick auf kulturelle Alterität jede Ideologiekritik zu kurz, die den Diskurs über die Geschlechter, über andere Völker, über andere Mentalitäten usw. als funktional begreifen möchten.

In diesem Naheverhältnis von Kultur und Herrschaft ist die zentrale Frage unseres Projektes angelegt: ob sich nämlich die österreichisch-ungarische Doppelmonarchie (und die Habsburger Monarchie vor 1867) nicht als ein *quasi-kolonialer* Herrschaftskomplex begreifen läßt.¹⁰ Wobei »Kolonialismus« zunächst einmal durchaus in Anführungszeichen gesetzt werden darf. Zwischen den Herrschaftsformen der »Meerschäumer«, die kulturelles Neuland betreten, und jenen »Landtretern«¹¹, die sich als innereuropäische Kolonisatoren begreifen, sind gravierende strukturelle Unterschiede unübersehbar (Raum vs. Zeit, Außereuropäer vs. Slawen, Dynamik vs. Statik, Freibeutertum vs. Bürokratie, Postkolonialismus vs. nationale Emanzipation).

Carl Schmitt hat seine typologische Gegenüberstellung von Land und Meer so weit getrieben, daß er die Weltgeschichte als eine »Geschichte des Kampfes von Seemächten gegen Landmächte und von Landmächten gegen Seemächte« interpretiert hat, »la Mer contre la Terre«.¹² Ganz offenkundig, so lautet der *plot* von Carl Schmitts weltgeschichtlicher Betrachtung, ist der Typus des »Landtreters« und der durch ihn insinuierten Herrschaftstechniken der ältere Typus.¹³ Biologisch betrachtet, sei der Mensch »ein Landwesen«, während die »Meerschäumer« eher als post-kolumbianische Landflüchter anzusehen seien.¹⁴ Seit dem 16. und 17. Jahrhundert vollziehe sich indes eine »elementare Wendung zum Meer«¹⁵, die – so ließe sich behaupten – in der Moderne im Triumph jenes Kontinents gipfelt, der von »Seeschäumern aller Art, Piraten, Korsaren, Seehandel treibenden Abenteurern«, »Waljägern«, Weltseglern und Kolonisten¹⁶ begründet wurde: Amerika. Der historische Triumph Amerikas ist der Triumph der Seeschäumer über die alten Herrschaftskulturen Europas und ihre territorialen Kulturtechniken der Beherrschung von Mensch, Natur und Gesellschaft.

Insofern also dem territorialen und dem maritimen Imperialismus unterschiedliche Techniken der Beherrschung und der kulturellen Selbstkonstitution zugrunde liegen, muß auch im Hinblick auf das Thema »Kolonialismus« diese Differenz in Rechnung gestellt werden. Die politische, rechtliche und kulturell-symbolische Ungleichheit zwischen den europäischen Ethnien gründet sich nicht auf der Dichotomie von Europa und Außer-Europa, sondern entlang anderer Parameter, die indes auch in der Begegnung der europäischen Kulturen mit den außereuropäischen Kulturen wirksam sind:

17 Gay 1996, p. 107.

18 Ibid., p. 104.

19 Cf. Green, Julien: Die Sterne des Südens. Aus d. Franz. v. Helmut Kossodo. München: Hanser 1990.

- der Grad der industriellen und technischen Entwicklung (›Fortschritt‹), der sich inner-europäisch als ein West-Ost-Verhältnis konstituiert, kurzum der ganze Komplex dessen, was man ›Zivilisation‹ nennt.
- der Gegensatz von Protestantismus und Katholizismus einerseits, von westlichem Christentum und Orthodoxie andererseits.
- im mitteleuropäischen Raum die Differenz von deutsch und nicht-deutsch.

Umrahmt ist die kulturelle Asymmetrie der europäischen Völker, die von allen Beteiligten mehr oder weniger anerkannt wird (vgl. zum Beispiel das Phänomen der ›Westler‹ in Rußland) vom Paradigma des Fortschritts. Der Andere ist noch nicht so weit fortgeschritten wie man selbst, die Frau nicht so weit wie der Mann, der Ire noch nicht so wie der Engländer, der Pole nicht so weit wie der Deutsche, die balkanischen Völker nicht soweit wie die deutschsprachigen Kernländer der Monarchie. Im klassisch humanistischen Diskurs sind die fremden Völker Kinder, die erzogen werden müssen, im rassistischen Diskurs sind es Nicht-ganz-Menschen, die prinzipiell nicht in der Lage sind, dieselbe Entwicklungsstufe zu erreichen wie der (deutschsprachige) weiße Mann, die Krone der biologischen Evolution. Selbstredend korrelieren beide Diskurse. Oder anders gesagt: Ein bestimmter Typus des humanistischen Diskurses ist stets in Gefahr in den Rassismus umzuschlagen. Peter Gay erläutert das am Beispiel von Rudyard Kipling:

Danach ist der Imperialismus nichts anderes als eine den höheren Rassen auferlegte Pflicht. Genau diese Lektion zog man aus Kiplings überstrapazierten Versen in ›The White Man's Burden‹, die Tausende nur deshalb behielten, weil sie den ›Weißen Mann‹ mahnen, sein schweres Schicksal auf sich zu nehmen und die Besten seiner Rasse ins ›Exil‹ zu schicken, wo sie dem ›Bedürfnis ihrer Gefangenen‹ dienen sollen. Dieses Bedürfnis ist offenbar gebieterisch: In »schwerem Harnisch« muß der Weiße Mann für seine ›frisch eingefangenen, dumpfen Völker, / Halb Teufel und halb Kind‹ sorgen [...]»¹⁷

Der Unterentwickelte ist ein monströses Kind – ob Ire, ob Inder oder »Nigger«. Während Thomas Carlyle die schwarzen Arbeiter auf den Zuckerplantagen als ein faules, rumsüchtiges Pack darstellt, an dem jegliche philanthropische Anstrengung vergebliche Liebesmühe ist, beschreibt der serbische Politiker Vladan Djordjevic die Albaner als blutrünstig, verkümmert, animalisch und ungebildet, als »neuzeitliche Troglodyten« und vormenschliche Lebewesen, »die auf Bäumen schliefen und sich mit dem Schwanz daran festhielten.«¹⁸

Solche Fremdzuschreibungen, in denen sich die archaischen Ängste der modernen Kultur spiegeln, sind auf vielfache Weise wirksam. Sie legitimieren die menschenunwürdige Behandlung des Fremden im eigenen Herrschaftsbereich (Gewaltanwendung, ungerechte Behandlung, Ausschluß von politischer Mitbestimmung), und sie springen auf den anderen, Übermächtigen über, der in der einen oder anderen Weise die Fremdzuschreibung zur Selbstzuschreibung macht. Die kulturelle Asymmetrie läßt sich immer auch daran messen, wer das Monopol der Fremdbeschreibung innehat, jener Beschreibung, die potentiell auch das symbolische Reservoir für die Selbstbeschreibung bildet. Dieser Prozeß ist nicht reziprok: der ›Herr‹ kann es sich – lange – leisten, das Bild, das der ›Knecht‹ von ihm entwirft, zu vernachlässigen. Kulturelle Arroganz läßt sich als Mißachtung symbolisch vermittelter Fremdbeobachtung charakterisieren.

Vermutlich ist es genauer, den Begriff des Kolonialismus nicht auf alle Phänomene im Bereich von Kultur, Herrschaft und Differenz auszuweiten und ihnen gleichsam überzustülpen, sondern vielmehr umgekehrt den Kolonialismus als eine ganz bestimmte historische Version von symbolisch codierter politischer Unterwerfung zu bestimmen. In gewisser Weise haben die landflüchtigen Kolonisatoren seit dem 16. Jahrhundert bestimmte Herrschaftstechniken aus Europa in die neue Welt gebracht. Jene Halbmenschen wurden nach ganz ähnlichen Methoden traktiert, be- bzw. mißhandelt, die das Feudalregime und in gewisser Weise auch gerade das aufgeklärte, seinen Untertanen angedeihen hat lassen.¹⁹ Bei aller Differenz sind im inner- wie im außereuropäischen Kolonialismus dieselben symbolischen Parameter im Spiel: technischer Fortschritt, Christentum, Arbeitsmoral, Auserwähltheitsbewußtsein.

Kulturelle Asymmetrie lebt perverserweise davon, daß sie von beiden Seiten – womöglich mit unterschiedlicher Bewertung – anerkannt wird. Der Weg von Ost nach West bedeutet Assimilation mit dem Versprechen, in der höheren Kultur aufzugehen (bis hin zum Namensverlust), der Weg von West nach Ost, viel seltener beschritten, bedeutet hingegen von vornherein die Möglichkeit, einer privilegierten Minderheit anzugehören. Das Zusammenleben vieler Ethnien

20 Cf. Lützel, Paul Michael: Europäische Identität und Multikultur. Fallstudien zur deutschsprachigen Literatur seit der Romantik. Tübingen: Stauffenburg 1997, pp. 27-40; Müller-Funk, Wolfgang/ Schuh, Franz (Hg.): Nationalismus und Romantik. Wien: Turia + Kant 1999.

auf engstem Raum beinhaltet stets eine unerbittliche kulturelle Rangordnung: ein besser oder schlechter Sein von Kulturen nach der unerbittlichen Logik einer symbolischen Tabelle. Diese ist im übrigen im Bereich der Länder der ehemaligen Donaumonarchie erstaunlich stabil: Wie die heutigen Österreicher ihre Nachbarn skalieren, das unterscheidet sich nur kaum merklich von jener symbolischen und kulturellen Hackordnung in der franzisko-josephinischen Epoche.

Da Kolonialismus nicht im Sinne der klassischen marxistischen Ökonomie als sozioökonomisches Ausbeutungsverhältnis bestimmbar ist, muß man sich also jenen symbolischen Formen zuwenden, in denen Alterität thematisiert wird: Literatur spielt dabei im 19. Jahrhunderte eine sehr prominente Rolle (daneben Illustration, Bild, Photographie, Reportage, Ausstellung). Heute sind Medien wie Film, Werbung, Fernsehen und Internet hinzugekommen. Im Falle unseres Untersuchungsgegenstandes läßt sich unschwer zeigen, daß es einen kulturellen Konsens über die kulturelle Asymmetrie, Superioritätsgefühle etwa auf der einen, Ansprüche auf Emanzipation auf der anderen Seite gibt (das gilt übrigens im frühen 19. Jahrhundert auch für das Verhältnis zwischen den französischen ›Unterdrückern‹ und den sich ihnen gegenüber emanzipierenden Deutschen).²⁰ Auch die kritisch intendierte Folklore durchbricht diese Asymmetrie nicht wirklich, sondern bringt die Kehrseite klassischer Fremdbeschreibungen zum Tragen: Unschuld, Natürlichkeit, vormoderne Nostalgie, orientalische Weisheit.

Wie im klassischen Kolonialismus beharren die Herrschaftseliten auf ihrer ›zivilisatorischen Mission‹: Es ist der österreichische Kaiserstaat, der Bosnien-Herzegowina Eisenbahn, Infrastruktur, Universitäts- und Bibliothekswesen beschert, und es ist der gleiche Staat, der die Würde der slawischen Völker – gerade auch dadurch – verletzt und damit ihre Rechte auf Selbstregierung, Gleichberechtigung und kulturelle Ebenbürtigkeit. Der osteuropäische Panlawismus ist ebenso wie der Pan-Arabismus nach dem zweiten Weltkrieg eine späte Reaktionsbildung auf eine vorgefundene kulturelle und symbolische Kränkung, auf eine verweigerte Anerkennung, die freilich nicht auf Kultur und Lebenswelt beschränkt bleibt, sondern im Bereich des Politischen ihre Fortsetzung findet.

Ich möchte nun provisorisch und gleichsam aus dem literaturwissenschaftlichen Stegreif drei Momente im Kontext der Doppelmonarchie anführen, die diese kulturelle Asymmetrie – im Gegensatz zum multikulturellen Kitschbild der gleichberechtigten, »um den Thron des Kaisers gescharten« Völker – deutlich hervortreten lassen, nämlich: das Motiv des exotischen Souvenirs, der ›anderen Frau‹ und des Dienstboten aus der anderen Ethnie.

1. Beutestücke und Souvenirs aus der orientalischen Fremde

Der Balkan ist, anders als der Ural, keine räumlich genau zu bestimmende geographische Entität, obschon natürlich auch jener unscheinbare Gebirgszug, der ›Europa‹ von ›Asien‹ trennt, sich einer kulturellen Konstruktion verdankt. Der Balkan ist immer auch eine Grenze der Zivilisation, die von allen Völkern im Zentrum Europas (Deutschen, Deutsch-Österreichern, Slowenen, Kroaten, Serben) unterschiedlich gehandhabt und lokalisiert wird. ›Dort‹ auf dem Balkan hört die Welt der Ordnung, der Sauberkeit, der hygienischen Verordnungen wie der verlässlichen Gesetze auf; eine Welt der Unterentwicklung wird sichtbar, in der keines der Völker leben will. Den Balkan gibt es nicht, niemand will auf ihm leben, jeder ist stolz, daß der jeweils andere schwarze Peter auf dem Balkan lebt. Gleichzeitig ist der Balkan in die Fremd- und Selbstbeschreibung alles Österreichischen eingeschrieben, weshalb die Österreicher gerne für Balkanexperten gelten, die mit solchen zivilisatorischen Grenzüberschreitungen historische Erfahrungen haben.

Leutnant Melzer, die titulierte und mild ironisierte Hauptfigur der *Strudlhofstiege* Heimito von Doderers (1896-1966) ist beinahe schon allegorisch ein solcher Durchschnittsösterreicher, der vom Balkan gestreift wurde, ein Mensch mit mediokrer Intelligenz und mittelmäßigem Reflexionsvermögen, der sich ganz selbstverständlich auf dem Balkan bewegt. Wer in die Fremde fährt, der muß – Ausweis seiner raumausgreifenden Tätigkeit – auch Sichtbares, Signifikantes mit nach Hause bringen: Trophäen, Souvenirs.

Die Trophäen des Leutnant Melzers in seiner Wiener Wohnung sind hierfür ein Paradebeispiel, wobei das Bärenfell Ausdruck einer faszinierenden Wildheit des Anderen (Bosniens) darstellt, das zur Peripherie des eigenen Territoriums geworden ist, auf dem man frei nach Belieben jagen darf: Abenteuer des kolonialen »Landtreters«. Das Kaffeegeschirr samt Teppich wiederum

21 Cf. Said, Edward: *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. New York: Pantheon 1978 [Neuaufll. Harmondsworth: Penguin 1991], pp. 1-110. – Cf. auch: James G. Carrier (Hg.) *Occidentalism. Images of the West*, Oxford: Clarendon Pr. 1995

22 Doderer, Heimito v.: *Die Strudlhofstiege oder Melzer und die Tiefe der Jahre*. München: Biederstein 1953, p. 94.

sind Requisiten dessen, was man mit Edward Said als »Orientalismus«²¹ beschreiben kann. Das dominierte Andere verliert nie ganz seine Andersheit und dient als symbolisches Material für Gegenweltlichkeit. Ein bißchen Balkan darf – zivilisiert und sublimiert – sein.

Der Major bereitete zuhause schnell – in alter Übung – türkischen Kaffee in einem getriebenen Kännchen mit langem Stiele. Er benützte ein Service, das er schon in Bosnien besessen hatte. Die lange schmale Mühle, deren Form daher kommt, daß der Araber sie an die Satteltasche geschnallt mit sich führt, die große kupferne Serviceplatte mit Ziselierungen, die winzigen Tassen von weißem Porzellan und kupfernen Hältern und die Zuckerdose mit dem aufrechtstehenden Halbmonde über dem Deckel.

Dann tat er Ungewohntes. Er stellte die Servierplatte mit dem fertigen Mokka neben das Bärenfell auf den Boden, stopfte einen Tschibuk und streckte sich der Länge nach auf dem Fell aus.²²

Der Herr genießt das freilich nicht unumstrittene und ungefährliche Privileg, sich nicht nur in der Heimat, sondern auch in der unterworfenen Fremde als Herr zu benehmen und sich in der Fremde ganz wie selbstverständlich zu Hause zu fühlen. Man kann sich beinahe aufführen wie man will – manche Formen des Tourismus können durchaus als kulturelle Nachnutzungsformen einstiger quasi-kolonialistischer Relationen angesehen werden. In der Fremde läßt es sich trefflich jagen, in Afrika ebenso wie auf dem Balkan. So erhalten die archaischen Wünsche, die in der unbehaglich friedlichen Zivilisation zutage treten, bestimmte kulturelle Reviere, und der bosnische Wald ist solch ein kulturelles Reservoir, in dem es noch Bären (und Wölfe) gibt. Einige Stunden südlich vom Südbahnhof existiert ein kultureller Ort, an dem der Mann sich messen kann, um (mit Hegel gesprochen) seine Männlichkeit – und das heißt hier: seine Aggression – auf den Begriff zu bringen. Das erlegte Bärenfell ist aber zugleich ein zivilisatorischer Akt: Denn der erlegte Bär versinnbildlicht auch die territoriale, kulturelle und symbolische Besetzung der Wildnis, die Melzer, ein Prototyp eines österreichischen Kiplings, als Soldat der kakanischen Zivilisation betreten hat.

Aber Bosnien ist natürlich nicht nur wilde Unordnung, sondern auch Orient. Mokka und Wasserpfeife, eine Welt der verlorengegangenen Muße, die der pensionierte innereuropäische Kolonialoffizier mit in die Welt der modernen Unrast gebracht hat. Die Provinzen dieser Welt sind Provinzen im klassischen Sinn: Sie versorgen die Menschen der Metropole materiell und symbolisch mit jenen Dingen, die dort rar geworden sind. Bärenfell, Mokka und Tschibuk sind Teil eines Rituals eines modernen Mitteleuropäers, der sich einmal in die Wildnis gewagt hat. Dieser symbolische Ort wird für Melzer der einzige Ort, der ihm tieferes Nachdenken und einen Austritt aus seiner Selbstverständlichkeit ermöglicht, ein Raum der Reflexion. Ist das Bärenfell Signifikant für den wilden Osten, so Mokka und Pfeife für eine unterlegene Kultur, die man gelegentlich beerbt. So erscheint der Balkan als Gemisch aus Wildnis und Sekundärkultur.

Indem der Protagonist also bestimmte balkanische Fremdelemente in seine eigene Identität hineinnimmt, grenzt er sich womöglich ab. Nach 1945 bestand nämlich durchaus symbolischer Bedarf an einem Typ des unverwechselbaren Österreicher. Dem Bild des schlampigen, eben schon balkanisch infizierten Österreicher (wie es im klassischen deutschnationalen Diskurs wirksam ist) wird hier offensiv das Bild eines Volkes entgegengestellt, das von der Weisheit der Muße und der Kultur des Kaffeetrinkens infiltriert ist. Die selektive Integration fremder Kultur wird hier im Sinne eines kulturellen Mehrwerts gewendet gegen den deutschen Nachbarn, der keinen symbolischen Ort kennt wie Melzers Nachdenkstube mit Bärenfell, Tschibuk und Mokka.

2. Imaginationen der slawischen Frau

Jede kulturelle Markierung von Differenz – Sprache, Geschlecht, Religion, Klasse, Hautfarbe – hat ihre ganz eigene Logik, ihre Phantasien und Phantasmen. Brisant sind die Ängste und Begierden, wenn Andersartigkeiten sich überlagern – besonders im Bereich von Sexus und Ethnie. In seinem kulturanthropologisch-essayistischen Werk *Masse und Macht* (1960) hat Elias Canetti, der in der Vielfalt der Monarchie und Europas Sozialisierte, die explosive Phantastik, die mit der Begegnung doppelt Fremder einhergeht, drastisch beschrieben. Jedweder Rassismus, so ließe sich behaupten, lebt, wenigstens latent, von dem panisch-aggressiven, rächenden Phantasma, das Canetti so zuspitzt:

23 Canetti, Elias: Masse und Macht.
Frankfurt/M.: Fischer 1980, p. 138f.

Die Verbindung des schwarzen Mannes mit einer weißen Frau, die Vorstellung ihrer leiblichen Nähe unterstreicht in den Augen der Rächer ihre Verschiedenheit. Die Frau wird immer weißer, wie der Mann immer schwärzer wird. Sie ist unschuldig, denn als Mann ist er stärker. Sollte sie eingewilligt haben, so ist sie betrogen worden durch seine überlegene Kraft. Es ist der Gedanke an diese Überlegenheit, der ihnen am unerträglichsten ist und der sie zwingt, sich gegen ihn zusammenzuschließen. Als reißendes Tier – er hat eine Frau gegriffe – wird er gemeinsam gehetzt und getötet. Der Mord an ihm scheint erlaubt und geboten und erfüllt sie mit unverhohlener Genugtuung.²³

Mit der Sexualität kommt eine Differenz ins Spiel, die die Anderen in ihrer Leiblichkeit trifft. Die Differenzen gehen unter die Haut, werden körpernah und wie mit einem emotionalen Vergrößerungsglas erlebt, übrigens auch dann, wenn die sexuelle Beziehung zum/ zur Fremden imaginiert wird. Das Verhältnis des Mannes der dominanten Kultur zu den »eigenen« Frauen einerseits und zu den »fremden« andererseits spiegelt die Asymmetrie zwischen Kulturen. Hautnahe Beziehungen zwischen Fremden sind immer auch ein Gradmesser interkultureller Verhältnisse, wobei die Absenz solcher Beziehungen auf eine manifeste oder latente Distanz und Asymmetrie verweist. Das häufige und selbstverständliche Auftreten von Mischungen besagt übrigens nicht *per se*, daß es sich um eine Begegnung von wechselseitig als gleichberechtigt symbolisierten Kulturen handelt, dann nämlich nicht, wenn zum Beispiel die ethnische Andersartigkeit etwa der Frau in der Beziehung verschwindet – so wie in traditionellen patriarchalischen Kulturen ihr Name.

Der männliche Exponent einer als höherwertig codierten Kultur kann auf die intime Beziehung »seiner« Frauen mit fremden Männern infolge kollektiver ethnischer Eifersucht eigentlich nur potentiell rassistisch reagieren, weil sie seinem Selbstwertgefühl zuwiderläuft. Seine Reaktion kann sich entweder gegen den heimtückischen fremden »Dieb«, den Verführer und Vergewaltiger richten oder aber gegen die Frau, die sich wegwirft an einen »Minderwertigen«.

Demgegenüber ist sein Verhältnis zur fremden Frau potentiell ambivalent. Der Mann der fremden, »inferioren« Frau nimmt die Kiplingsche Last ganz wörtlich, reproduziert seinen männlichen Pygmalionkomplex, hebt die Frau aus der inferioren Kultur zu sich »hinauf«. Die klassische sexuelle und die ethnische Asymmetrie duplizieren sich. Die Frau aus der Fremde soll dankbar und unterwürfig sein. Das ist der eher spießbürgerliche Aspekt, der bis heute auf dem Heiratsmarkt wirksam ist: Zuweilen sind die fremden Frauen weniger angsteinflößend als die autochthonen.

Aber die fremde Frau, vom Balkan oder aus Böhmen, hat noch – imaginär – ein anderes pikantes Geheimnis. Sie wird durchwegs – von der hohen Literatur bis zum literarischen Ramsch – als besonders sinnlich angesehen; solange Sexualität kulturell als nicht einwandfrei codiert wird und Männlichkeit sich mehr durch Aggressionsbereitschaft denn durch erotische Hingabe konstituiert, ist das freilich ein Problem. Das unendliche Projektionskarussell produziert anständige, aber langweilige heimische Frauen, unanständige, reizvolle, verlockende Frauen, Frauen zum Heiraten und Frauen fürs Grob-, manchmal auch Sublim-Sexuelle. Was soll man tun, wenn man z.B. ein sentimentaler Mann, ein Mann mit Gefühlen, eben ein Romantiker im landläufigen Sinn ist wie der Offizier Joachim von Pasenow, den der österreichische Romancier Hermann Broch (1886-1951) sich aus der der grunddeutschen Fontane-Welt ausgeborgt und in seine *Schlafwandler*-Trilogie (1931/32) transferiert hat?

Die tschechische Geliebte des preußisch strammen »Romantikers« Pasenow in Brochs Romanwerk (die, wie sollte es anders sein, Ruzena heißt, auch Bozena wäre als Variante möglich) ist im krassen Gegensatz zu der keuschen norddeutschen Adligen Elisabeth Baddensen als die slawische Frau *kath'exochén* ein Ausbund von Sinnlichkeit. Die Spaltung von Liebe und Sexualität erfährt in kulturell asymmetrische Beziehungen eine kulturelle Markierung. Immer sind es die Frauen (oder auch die Männer) der anderen ethnischen Entität, die primär sexuell gelenkt sind. Das Anständige (die Adelsfrau) ist heimisch, das faszinos sexuell Ausgelassene (die Edelprostituierte) befindet sich in der Fremde. So ist es das kolonialisierte Fremde, das im Sinn des Freudschen falschen Bewußtseins, der Projektion, zur imaginären Leinwand männlicher Sexualphantasien und »Realitäten« wird. Die Abspaltung des Fremden und jene klassische der Sexualität bedingen auf verblüffende Weise einander.

Trotzdem wollte sich das Leben eines böhmischen Mädchens nicht anders vorstellen lassen als das der Polinnen [...] Joachim kam von dem Gefühl nicht los, daß dort alles wild, geduckt, tartarisch vor sich gehen müsse: Ruzena tut ihm leid, obwohl sie sicherlich etwas von einem kleinen geduckten Raubtier spüren läßt, in dessen Kehle der dunkle Schrei steckt, dunkel wie die böhmischen Wälder, und er möchte wissen, ob man

24 Bloch, Hermann: Die Schlafwandler. Eine Romantrilogie. Hg. v. Paul Michael Lützeler. Der erste Roman: 1888. Pasenow oder die Romantik. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1978 (Komm. Werkausg. Bd. 1), p. 24, p. 57.

25 Ibid., p. 25.

mit ihr reden kann wie mit einer Dame, denn alles ist erschreckend und doch verlockend und gibt dem Vater und seinen schmutzigen Absichten irgendwie recht [...]

Und später, nach einem ersten – sprachlich schwül inszenierten – intimen Zusammensein heißt es im Sinn dieser preußischen Offiziers-Romantik programmatisch:

Und mit der vorschriftsmäßigen Haltung, in die er sich mit einem Ruck begab, fiel ihm befreiend ein, daß man bloß ein Wesen aus einer fremden Welt zu lieben vermag. Deshalb durfte er Elisabeth niemals lieben und deshalb mußte Ruzena wohl auch eine Böhmin sein. Liebe heißt, von seiner Welt in die des anderen flüchten, und so hatte er, trotz aller beschämenden Eifersucht, Ruzena in ihrer Welt belassen, damit sie stets aufs neue süß zu ihm sich flüchte.²⁴

Die andere, fremde Frau, die Frau aus der räumlichen Ferntiefe, ist botmäßig, als Hure, aber womöglich auch als Mama, als Geliebte wie als erdschwere Nährmutter-Amme: sie ist sozial unterprivilegiert, aber sie wird auch als unterwürfig angesehen, weil sie etwas gibt, das der Herr nicht zu erwidern braucht, der sich nimmt, wenn und wann er es benötigt.

Ruzena, die schauspielerisch dilettierende tschechische Edelprostituierte, in ihrer exotischen Fremdheit zu belassen, bedeutet: Konservierung eines erotischen Moments, das von der Fremde lebt. ›Fremde‹, das bedeutet hier aber nicht mehr als eine Codierung des/der Anderen durch den kulturell übermächtigen Herrn, der bestimmt, wer Ruzena ist. Und umgekehrt bestätigt sie durch ihre Weibchenhaftigkeit ihre Gefügigkeit, daß sie sich dieser interkulturellen Ordnung der Dinge unterwirft. Schwerlich wäre sie imstande, sie individuell umzukehren. Sie ordnet ihr Selbstbild dem Fremdbild des Mannes unter. Sie geht in die imaginäre Ikonographie des Mannes ein. Ihre Fremdheit ist der Panzer des Mannes, sich vor der Alterität einer individuellen Frau zu schützen, während Ruzena, im Vergleich zu Elisabeth bemerkenswert schwach individualisiert, austauschbar ist wie eine Münze Geld. Alle tschechischen Frauen sind Ruzena, und so begegnen sie uns nicht nur bei Broch, sondern auch bei Ernst Weiss und Robert Musil.

Die fremde Frau, Ruzena (›das Röschen‹), ist immerhin jene, die Joachim Liebeshingabe ermöglicht und seine Angst vor dem »heart of the darkness« vergessen läßt. Überhaupt dient die fremde Frau, nicht selten real wie imaginär eine Prostituierte, üblicherweise als jene Frau, die den Mann sexuell initiiert. Im Falle Pasenows ist die Sexualität kein *actus brutus*, sondern überschwenglich metaphorisch und gefühlsmäßig. Der Romantiker ist derjenige, der Sexualität, Gefühl und Erotik nur durch das Medium der Fremden oder des Fremden bejahen kann. Kulturkritisch besehen steckt darin sogar ein Vorteil: Er kann das Fremde anderer bejahen, freilich um den Preis, daß er die Projektionsfläche des Fremden nicht durchbricht. Die Fremdheit der exotisch anderen Frau mindert die Schamangst vor der Sexualität; und es ist kein Zufall, daß Broch das erotische Geschehen durch eine Flußlandschaft metaphorisiert:

Welle des Sehnsens schlug gegen Welle, hingezogen von der Strömung fand sein Kuß den ihren, und während die Weiden des Flusses emporwuchsen und von Ufer zu Ufer sich spannten, sie umschlossen wie eine selige Höhle, in deren befriedeter Ruhe die Stille des ewigen See ruht, war es, so leise er es sagte, erstickt und nicht mehr atmend, bloß ihren Atem noch suchend, war es wie ein Schrei, den sie vernahm: ›Ich liebe dich‹, sie aufschloß, so daß wie eine Muschel im See sie sich aufschloß und er in ihr ertrinkend versank.²⁵

Die fremde, kulturell inferiore und unterwürfige Frau, die der Vater Pasenow ausschließlich als sexuellen Vergnügungshappen registriert und behandelt, wird für den Sohn zur eigentlichen Frau, wobei die eigene sexuelle Erfahrung und die gesellschaftliche Bewertung nicht ins Lot kommen. Weder ist die Geliebte standesgemäß noch wird das, was sie gewährt, kulturell luxuriert. Die fremde Frau ist es, die dem preußischen Offizier eine Art von Heimat beschert, eine Höhle zu zweit, eine »Muschel, die sich öffnet und ihn aufnimmt«. Die Metaphern des Wässrigen changieren gefährlich weit: Meereswellen, Flußufer, Seemuschel. Bei Elisabeth, der ›weißen‹, deutschen, standesgemäßen Frau wird der junge Mann keine solche heimatliche Aufnahme finden.

Im Unterschied zum Protagonisten ist der Autor kein Allerwelts-Romantiker, deshalb auch läßt er den Roman prosaisch enden. Selten hat es in der Weltliteratur einen derart ironischen Beschluß gegeben: Natürlich gesellt sich am Ende gleich zu gleich, die tschechische Mätresse endet in der Gosse, Herr Pasenow am Traualtar mit Elisabeth und dem sexuellen Fiasco der *pri-*

26 *Ibid.*, p. 176.

28 *Ibid.*, p. 179.

mae noctis. Und während die junge Frau den Mann abwehrt, sagt sie den entscheidenden Satz: »Wir sind nicht fremd genug, wir sind nicht vertraut genug.«²⁶ Das ist ein Satz, der geeignet ist, ein sexuelles Verhältnis ein für allemal zu erledigen und zu annullieren. Allmählich überwindet Joachim seine Scham, die prekäre, unanständige männliche Sexualität einer anständigen heimisch-deutschen Frau anzutragen, die wiederum lernt, seine männliche Sexualität zu ertragen:

Nichtsdestoweniger hatten sie nach etwa achtzehn Monaten ihr erstes Kind. Es geschah eben. Wie sich dies zugetragen hat, muß nicht mehr erzählt werden. Nach den gelieferten Materialien zum Charakteraufbau kann sich der Leser dies auch allein ausdenken.²⁷

28 Winder, Ludwig: *Der Kammerdiener*. Neuaufl. Wien et al.: Zsolnay 1988, p. 15f.

3. Dienstboten- Kultur

Asymmetrie lebt, lax gesprochen, von einer *volonté generale*, von einem Einverständnis jener imaginären kollektiven Subjekte, die in das asymmetrische, symbolisch vermittelte Verhältnis verstrickt sind. Daß die ›Herren‹, die ihre Überlegenheit einem ganz bestimmten kulturellen Code verdanken, mit dieser Asymmetrie einverstanden sind, liegt auf der Hand; schwieriger ist das im Fall der anderen Seite. Bloßer Zwang allein scheint diesen Zusammenhang nicht zu gewährleisten. Wie Hegel richtig gesehen hat, entwickelt der »Knecht« ein Selbstbewußtsein seiner Unentbehrlichkeit, das ihn lange für die entzogene Autonomie entschädigt. Ohne den ergebenen Diener geht gar nichts, und es geht darum, diese Rolle zu perfektionieren, keineswegs nur schweijisch, sondern durchaus mit der Liebe des gehorsamen Untertanen, der auf seine Dienstfertigkeit merkwürdig stolz ist, nicht zuletzt weil er den liederlichen Herren auch moralisch übertrifft. In dieser freiwilligen Bejahung des ungleichen Verhältnis liegt auch die Chance, Anteil zu nehmen an den Werten der kulturell Tonangebenden, aufzuschließen, den kulturellen Abstand zu verringern.

Der Kammerdiener (1942 geschrieben, posthum erschienen) von Ludwig Winder (1889-1946) ist ein Hegelianer, der noch nie Hegel gelesen hat und der doch zugleich in seiner Dienstwütigkeit weiß, daß er sich dadurch Verantwortung für seinen verlotterten Herrn erwirbt (der verlotterte nutzlose, dekadente österreichische Aristokrat ist bei dem linken, »antikolonialistischen« Winder das Gegenstück zum dienstbeflissenen Untergebenen). Aber was er tut, tut er eben nicht auf Grund klar bestimmbarer sozioökonomischer Verhältnisse. Er könnte sich auf und davon machen, Reißaus nehmen vor den entwürdigenden Lebensumständen. Seine Anhänglichkeit ist so irrational wie berechnend. Es gibt keinen vernünftigen Grund zu bleiben. Er verhält sich tatsächlich so wie es bestimmte Genrebilder der amerikanischen Malerei des 19. Jahrhunderts zeichnen; er ist der respektable, mindestens so gewichtige Protagonist für den Zusammenhalt der persönlichen Herrschaftsordnung wie der Herr:

Der Kammerdiener diente dem Grafen leidenschaftlich gern, er war Kammerdiener aus Leidenschaft. Es gab für ihn kein größeres Glück als das Dienen [...] Er lief seinem Dienst nach, immer gierig, seinem Herrn neue Dienste zu erweisen [...] Es war sein größter Schmerz, daß er nicht jede Nacht in der Nähe seines Herrn schlafen durfte [...] Wenn der Graf [...] einen angenehmen Tag hinter sich hatte, ungestört von Gläubigern und sonstigen Ärgernissen, ließ er sich herab, nach dem Nachtmahl mit dem Kammerdiener zu plaudern [...] Diese Liebe des Dieners zu seinem Herrn glich der Liebe eines unerschütterlich Gottgläubigen zu seinem Gott, der ihn mit unbegreiflicher Willkür belohnen oder bestrafen, erhöhen oder verderben, mit Segen oder mit Fluch beladen darf, ohne in der Seele des Frommen die leiseste Schwankung hervorzurufen.²⁸

Zwischen Ferdinand von Saar (1833-1906) – und dem Glück seines Dieners Fridolin – bzw. Marie von Ebner-Eschenbach (1830-1916) und Winder sind zwei Generationen vergangen. Der Krieg liegt dazwischen und der Untergang eben jenes Reiches mit seinen merkwürdigen interkulturellen Konstellationen. Während dort die Dienerschaft noch gleichsam als Kinder auftritt, als Menschen, die im fast klassischen Sinn der Aufklärung bedürfen und mit strenger, autoritativer Liebe traktiert werden dürfen, ist dieser Prozeß im *Kammerdiener* bereits abgeschlossen: Der Sohn des Kammerdieners ist es, der den Sohn des bankrotten Adligen übertrifft. Insofern läßt sich sagen, daß sich die Bildlichkeit und Gegenbildlichkeit kolonialer wie quasi-kolonialer Herrschaftsformen – ob kritisch oder affirmativ – ihre Intensität aus vormodernen, vorkapitalistischen Verhältnissen speist. Bei Winder wie übrigens auch bei Ernst Weiss ist auffällig, daß der ethnische Aspekt des Herr-Knecht-Verhältnisses – ganz im Gegensatz übrigens zu Saar und

29 Cf. Winder, Ludwig: *Nachgeholte Freuden*. Wien, Hamburg: Zsolnay 1987, p. 103: Elsa schämt sich für ihren orthodox-jüdischen Vater, der sich dem neuen Herrn im Ort, dem Spekulanten Dupic, unterwirft. Sie beschließt den Kampf gegen ihn aufzunehmen und das Joch der Unterdrückung abzuschütteln: »Alles, was an Ghetto erinnerte, war ihr verhaßt. Die kleinen niedrigen Häuser in der Judengasse, die sich noch immer duckten wie vor fünfhundert Jahren [...]« – Elsas Weg ins Freie verläuft in weiterer Folge über den sozioökonomischen Aufstieg und die Heirat mit dem Sohn des Bedrückers, der seinen Kampf gegen den Vater mit dem ihren verbindet; cf. Müller-Funk, Wolfgang: *Die grenzenlose Lust an der Macht*. Ludwig Winders Lehrstück »Die nachgeholten Freuden« (1927) als literarisches Lehrstück. In: Vaclavěk, Ludvík E. (Hg.): *Mährische deutschsprachige Literatur. Eine Bestandsaufnahme*. Olmütz: Universitätsverl. 1999, pp. 129-147.

30 Eagleton 2000, p. 122f.

Ebner-Eschenbach – unterbelichtet bleibt. Nur der Name des Dieners, Anton Toman, erinnert an die tschechische Herkunft des leidenschaftlichen Dieners, dem die Unterordnung längst zur zweiten Natur geworden ist. Erst die symbolische Anerkennung der Unterwerfung im Akt der freiwilligen Unterwürfigkeit macht das spätf feudale Verhältnis – und wahrscheinlich ist auch der Kolonialismus wenigstens seiner Herkunft nach so zu bestimmen – zwischen dem deutsch(sprachig)en Herrn und dem tschechischen Untertanen kulturgeschichtlich komplett; und die Wut auf den Bedrucker, die mit dem Pathos des anschließenden Emanzipationskampfes (seitens der nachfolgenden Generation) einhergeht, ist immer auch eine Wut, die aus der Scham geboren ist, sich der Unterwerfung scheinbar freiwillig gefügt zu haben.²⁹ Das Bemerkenswerte an den Texten von Winder, aber auch von Weiss ist, daß die ethnische, sprachlich-symbolische Dimension von Herr und Knecht in Mitteleuropa – anders als bei Saar und Ebner-Eschenbach, wo sie zumindest anklingt, zuweilen auch explizit thematisiert ist (Feminismus, Sozialismus, nationale Emanzipation der Tschechen) – ausgeblendet wird. So entsteht der trügerische Schein eines symbolisch durchgängigen, monolingualen und überhaupt homogenen Raumes, während es doch immer auch um Identitäts- und Kulturpolitik geht, damals wie heute.

Statt eines Schlußwortes

Ich schließe mit einem Zitat aus Terry Eagletons Essay *The Idea of Culture*, in der das Verhältnis von Kultur und Politik pointiert dargelegt ist:

[...] culture is not inherently political at all. There is nothing inherently political in singing a Breton love-song, staging an exhibition of African-American art or declaring oneself a lesbian. These things are not innately and eternally political; they become so only under specific historical conditions, usually of an unpleasant kind. They become only when they are caught up in a process of domination and resistance – when these otherwise innocuous matters are turned for one reason or another into terrains of struggle. The ultimate point of a politics of culture is to restore to them their innocuousness, so that one can sing, paint or make love without the bothersome distraction of political strife. It is true that there are proponents of identity politics who will then have no idea what to do with themselves, but this is their problem, not ours.³⁰

Ob Kultur Politik wird, hängt vom jeweiligen historischen Kontext ab und ist selbst noch einmal ein symbolischer und kultureller Akt. Daß sie es werden kann, hat damit zu tun, daß in ihr Differenzen gesetzt werden. Übrigens kann es auch politisch sein, zu verschweigen, in einer gleichgeschlechtlichen Beziehung zu leben oder Bretonisch zu sprechen. Es kann auch politisch sein, die kulturellen Unterschiede hintanzuhalten, sei es dem (deutschen) Publikumsgeschmack zuliebe, sei es aus dem Wunsch nach Homogenität. So spiegelt sich in den verschwiegenen kleinen Differenzen noch einmal die ethnische Asymmetrie. Der Knecht spricht die Sprache des Herrn, weil er auf ihn hören muß. Er schweigt, wenn er weiß, daß das, was zu sagen wäre, dem Herrn nicht genehm ist.

Gegen einen geläufigen Multikulturalismus besetzt Eagleton eine klassische links-liberale Position: Der Zwang zur kulturpolitischen Differenzsetzung ist der Effekt einer Identitätspolitik, die befangen ist in ihrem Kampf um Souveränität und Selbstbehauptung. Es lassen sich politische Verhältnisse denken, in denen bretonische Lieder gesungen werden, ohne daß sich die Fäuste in der Tasche ballen, und in denen die Qualität der Liebe mehr zählt als ihre jeweilige geschlechtliche Beschaffenheit. Das gilt es nach den katastrophalen Erfahrungen klassischer Identitätspolitiken festzuhalten.

Univ. Prof. Dr. Wolfgang Müller-Funk, geb. 1952. Studium in München, Germanist, Kulturwissenschaftler und Philosoph. Dzt. Professor für *German Cultural Studies* an der Univ. Birmingham (Schwerpunkt Kulturwissenschaften), überdies Lehrtätigkeit an den Univ. Wien und Klagenfurt (IFF). Leiter des Forschungsprojekts *Herrschaft, ethnische Differenzierung und Literarizität*.
 Kontakt: w.mueller-funk@bham.ac.uk