

Erstveröffentlichung

Der Beitrag ist im Rahmen des Workshops »Ethnische« Identität, Nation & innere Kolonisierung. Neue Methoden zu einer kulturwissenschaftlichen Erforschung der Habsburger Monarchie und ihrer Literatur/en (1848-1918) am 14./15.12.2001 in Antwerpen entstanden.

1 Danto, Arthur C.: Kunst nach dem Ende der Kunst. Dt. v. Christiane Spelsberg. München: Fink 1996, p. 20.

2 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes. Werke in 20 Bden. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1970, Bd. 3, pp. 145-155.

3 Descombes, Vincent: Das Selbe und das Andere. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981, pp. 17-24.

4 Levinas, Emmanuel: Zwischen uns. Versuche über das Denken des Anderen. Dt. v. Frank Miething. München: Hanser 1995, pp. 167-193.

»Denn es kann sein, daß die Zukunft der Welt und damit der Sinn der Gegenwart und die Bedeutung der Vergangenheit letztlich von der heutigen Interpretation der Hegelschen Schriften abhängen.«
 (Alexandre Kojève, 1946)

»Unsere gesamte Epoche [...] trachtet Hegel zu entkommen.«
 (Michel Foucault, L'ordre du discours)

Weshalb kämpfen die Menschen für ihre Knechtschaft, als ginge es um ihr Heil?
 (Gilles Deleuze)

An Hegel kommt man anscheinend nicht vorbei, ja es ließe sich sogar behaupten, dass Hegel die Themen und die Art des Philosophierens vorgibt, die man unter dem Sammelbegriff des ›Postmodernen‹ fasst, und sei es auch nur *ex negativo*. Ich denke dabei an seine Dikta vom Ende der Geschichte und vom Ende der Kunst¹ ebenso wie an das wohl berühmteste und dramatischste Kapitel in seiner philosophischen Meistererzählung *Phänomenologie des Geistes*, die im vorliegenden Fall von wesentlichem Interesse ist.² Sie verklammert gleichsam zwei zentrale Fragen, jene nach dem Ursprung, der Tragweite und der Zukunft von Herrschaft als einer asymmetrischen Relation zwischen Herr und Knecht und jenen Diskurs, der nach dem zweiten Weltkrieg so konstitutiv für die französische Philosophie geworden ist: die obsessive theoretische Beschäftigung mit Alterität und Differenz.³ Dieses Kapitel, Teil eines strukturell besehen klassischen Bildungsromanes, der den Weg des In-der-Welt-Seins von seinen bescheidenen Anfängen in der sinnlichen Gewissheit bis zum krönenden Abschluss in der Absolutheit des Geistes gleichsam nachzeichnet und vorgibt, ragt ein Stück aus dem Ganzen des Buches heraus. Zwar schreitet der Geist zu seiner Vollendung im Absoluten fort, löst sich gleichsam von den Bedingungen ab, die ihn möglich machten, aber der Stachel des vermeintlichen, besiegt Anderen, dem er sein Selbstbewusstsein verdankt ist gleichsam im Körper zurück geblieben, von dem er sich im Fortlauf abzuheben trachtet. In die Abgelöstheit des absoluten Geistes ist nämlich der Weltentzug, der Verlust des Konkreten in der aktiven Beschäftigung eingeschrieben. Dies war der dialektische Triumph des Anderen, dass sich seine Niederlage im Kampf in einen Sieg verkehrt durch Weltpartizipation, während das herrliche Bewusstsein abhängig wurde vom knechtischen Tun. Der unterlegene Andere ist somit – auf die Logik von Hegels Werk übertragen – das vergessene *alter ego* des absoluten Geistes. So meistert der Philosoph das Andere der Vernunft, aber mit seiner eigenen Denkfigur darf angenommen werden, dass er von diesem knechtischen Anderen der Vernunft am Ende selbst heimgesucht wird.

Unübersehbar, dass dieser dialektische Ansatz der die Denkfigur der Relation ins Spiel bringt, in höchstem Maße zirkulär ist. Dieser Kampf um Alles oder Nichts war in Hegels Denkfigur notwendig für das zu sich kommende vernünftige In-der-Welt-Sein. Ohne Kampf kein Selbstbewusstsein, denn Selbstbewusstsein bemisst sich nicht an sich selbst sondern vielmehr am anderen. Umgekehrt setzt das Gedankenspiel in Hegels früherem Werk jenes Selbstbewusstsein immer schon voraus, das doch eigentlich das Ergebnis des Kampfes sein sollte: Denn der Kampf bestimmt sich dadurch, dass zwei einander gegenüber treten, die sich in bewusster Agonalität befinden. Oder soll man an einen Kampf denken, der von den Beteiligten als solcher noch nicht »realisiert« wird, so dass sie erst im Nachhinein der agonalen Struktur ihres In-der-Welt-Seins inne werden?

In jedem Fall ist dieses hochkarätige Stück Philosophie in der Tat von universaler Bedeutung: die weltgeschichtlich gescheiterte marxistische Befreiungsdialektik verdankt ihm ebensoviel wie der Alteritätsdiskurs. Noch in seinem Spätwerk wird einer der bedeutendsten Philosophen des Anderen, Emanuel Levinas,⁴ die Bedeutung der Hegel'schen Philosophie herausstellen, und die Wichtigkeit betonen, die den Herrn zum Knecht des Knechts und den Knecht zum Herrn des Herrn macht. Denn die Alteritätsphilosophie gründet nicht auf dem dialogischen Gegenüber von Subjekten, die sich zuvor wie Münchhausen selbst aus den Niederungen vorsektiven Daseins gezogen haben und sodann freundlich miteinander plaudern, sondern ihr Selbst und ihr Anderes sind das Resultat eben dieser Relation, und nur in dieser Relation hat der Terminus ›Subjekt‹ seine Bedeutung. Parmenides hatte darauf insistiert, dass das Sein ist und das Nichts nicht ist,



5 Ahrendt, Hannah: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*. München: Piper 1981, p. 36.

6 Kristeva, Julia: *Fremde sind wir uns selbst*. Dt. v. Xenia Rajewski. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991, p. 11.

7 Ibid.

8 Bahr, Hans-Dieter: *Die Sprache des Gastes*. Leipzig: Reclam 1994.

9 Kristeva 1991, p. 12.

aber entscheidend ist, dass die Differenz von Sein und Nichts ist. So ersetzt die Fokussierung auf die Differenzrelation die Rede vom substantiellen Subjekt, das ohne diese Relation gedacht ist.

Der Verweis auf Hegel ist – trotz Max Weber und Hannah Arendt⁵ – auch in Hinblick auf die Analyse von Herrschaft produktiv, womöglich ohne die Prämisse der Marx'schen Entfremdung und Befreiung. Die vermeintliche Zuspitzung durch Marx, der die Hegel'sche Theorie vom Kopf auf die Füße zu stellen beansprucht, erweist sich als Reduktion und Einengung der Hegel'schen Denkfigur. Sie identifiziert den unterworfenen Anderen, dessen Unterwerfung ich mein Selbstbewusstsein verdanke und der meine Herrlichkeit schmälert, indem er mich in Abhängigkeit von eben diesem anderen hält, einseitig mit dem Industrieproletariat des 19. Jahrhunderts und interpretiert ihn darüber hinaus als antagonistischen sozialen Konflikt, in dem der Bürger durch die Unterwerfung des Proletariats Bürger wird, während das Proletariat Proletariat wird, indem es durch seine Knechtsdienste das Bürgertum in strukturelle Abhängigkeit verwickelt, die erst mit der sozialistischen Revolution, die jedweder Form von Herrschaft und Unterdrückung ein Ende bereitet, ihren dialektisch-versöhnlichen Abschluss findet.

In Wirklichkeit aber ist das Selbe und das Andere weder sozial, noch kulturell, noch geschlechtsmäßig konzipiert: *class*, *sex* und *gender* – um die Terminologie der angelsächsischen *Cultural Studies* zu bemühen – lassen sich vielleicht auf dieser Stufe der Abstraktion als symbolische Ausformungen von Agonalität begreifen, zur Erhellung der Struktur des Konflikts tragen sie selbst nichts bei. Der ›Selbe‹ und der ›Anderer‹ sind Denkfiguren auf allerhöchster philosophischer Ebene. Verbindet man die Alteritätsfrage mit jener nach der Genese und der Zukunft von Herrschaft, dann erhält man ein so abstraktes Denkmodell, dass die Differenzen der Differenzen – soziale, religiös-weltbezügliche, sprachliche, nationale ethnische, sexuelle – auf dieser Ebene nicht zum Tragen kommen. Wer jenseits von Hegel kulturwissenschaftlich argumentieren will, der wird nicht um eine Phänomenologie der Differenzen von Differenzen herumkommen, und sie könnte zeigen, dass die andere nicht identisch mit dem anderen ist, weder mit dem personalen, noch mit dem »neutralen«, dass ›der (kulturelle) Fremde‹ und ›der Andere‹ nicht notwendig zusammenfallen. Mit dem Diskurs über ›das Fremde‹, ›das Andere‹, ›das Eigene‹ und ›das Selbe‹ befindet man sich sogleich in jenem theoretischen Minenfeld, das durch Begriffe wie ›Universalismus‹ und ›Kulturalismus‹ abgesteckt ist. Eine kulturwissenschaftlich gewendete Phänomenologie wird daher die Unterschiede, Abstufungen und Differenzen, ihre fließenden Übergänge, aber auch ihre kontrastiven Akzente zwischen den verschiedenen Modi des Fremden, etwa – um die in diesem Fall präzisere englische Terminologie zu gebrauchen – zwischen ›the other‹, ›the stranger‹ und ›the foreigner‹ zu markieren haben.

Genau diese Differenzen verwischt das von der Lacanschen Psychoanalyse beeinflusste Werk von Julia Kristeva *L'étranger à nous même*. Kristeva gebraucht den mittleren, unspezifischen Begriff des ›Fremden‹. Aber ganz augenscheinlich denkt sie dabei an den Ausländer, den Menschen, der aus einer fremden Kultur kommt, den Immigranten oder Asylanten:

Der Fremde, Figur des Hasses und des anderen, ist weder das romantische Opfer unserer heimischen Bequemlichkeit noch der Eindringling, der für alle Übel des Gemeinwessens die Verantwortung trägt. Er ist weder die kommende Offenbarung noch der direkte Gegner, den es auszulöschen gilt, um die Gruppe zu befrieden. Auf befremdliche Weise ist der Fremde in uns selbst.⁶

Der Fremde ist längst in uns vorhanden, noch ehe er seinen äußeren Auftritt hat. Deshalb kommt es – so Kristeva – darauf an, das Fremde anzuerkennen, nicht nur moralischer und politischer Optionen »sondern um unserer selbst willen«. Daraus leitet Kristeva auch eine Art psychopolitische Utopie ab:

Können wir innerlich, subjektiv mit den anderen, die anderen erleben? Ohne Ächtung, aber auch ohne Nivellierung?⁷

Im Unterschied zum traditionellen und ritualisierten Umgang mit dem Fremden, wie er etwa in der Gastfreundschaft zu Tage tritt,⁸ geht es nicht mehr um die Aufnahme und die Integration des Fremden, sondern um eine Kohabitation unter und zwischen Fremden. Die Anerkennung des Fremden beinhaltet im Kern das Eingeständnis, dass wir uns selbst Fremde sind:

Nicht mehr die Aufnahme des Fremden in ein System, das ihn auslöscht, sondern nach Zusammenleben dieser Fremden, von dem wir erkennen, daß wir alle es sind.⁹

10 Erdheim, Mario: Die gesellschaftliche Produktion von Unbewußtheit. Eine Einführung in den ethnopsychanalytischen Prozeß. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1984, p. 220.

11 Broch, Hermann: Massenwahntheorie. Kommentierte Werkausg. Bd. 12. Hg. v. Paul M. Lützel. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1979.

12 Cassirer, Ernst: Philosophie der symbolischen Formen (1953). Wiesbaden: Wiss. Buchges.¹⁰1994.

13 Kristeva 1991, p. 13.

14 Levinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere. Übers. u. mit einem Nachw. v. Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner 1984, p. 13.

15 Benjamin, Walter: Berliner Kindheit um 1900. Hg. v. Rolf Tiedemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp 2000, pp. 162-164.

Fremd sind wir uns aber, so die Psychoanalytikerin, weil das Andere das uns »eigene Unbewusste« ist, das Unheimliche, das Angst auslöst. So ist der/die Fremde nichts anderes als der/die symbolische *stuntman/stuntwoman*, der/die unser unbewusstes anderes Ich verdeckt. Die Angst vor dem Fremden fällt auf uns selbst zurück: auf die eigenen Anteile, die uns fremd sind.

Kristevas letztendlich optimistische Botschaft kulminiert im Aufruf zu einer paradoxen Selbsterkenntnis, die das Eingeständnis der Unerkennbarkeit des Fremden mit einschließt: dessen nämlich, was symbolisch nicht eingemeindet werden kann und was als Fremdkörper jedweder Kultur verstanden werden kann. Diese psychoanalytisch geweitete und durchgearbeitete Reflexion gestattet es dabei, mit dem äußerlich Fremden sein Auskommen zu finden, jenseits der traditionellen Strategien, ihn entweder (durch Nivellierung und Auslöschung) aus der Welt zu schaffen suchen oder ihn durch Überhöhung oder Erniedrigung auszugrenzen. Der fremde irritierende Rest, jenes symbolisch nicht Einholbare, das eigentlich a-kulturell ist (wie ja die gesamte Psychoanalyse *grosso modo* das Unbewusste als kulturell unspezifisch ansieht)¹⁰, steht in keinem privilegierten Bezug zu jener Fremdheit, die mir mit dem kulturell Fremden entgegentritt.

Der konkrete Hintergrund des Buches ist schnell auszumachen: Es ist die seit den 90er Jahren grassierende Abwehr der europäischen Bevölkerung gegen eine zunehmende Einwanderung von Fremden, insbesondere aus außereuropäischen Ländern. Auffällig changiert Kristeva zwischen dem Begriff eines »exterritorialen Anderen«, das diese Fremden repräsentieren, und jenem Anderen, das unser sog. »Unterbewusstsein« darstellt. Obschon die psychopolitisch sympathische Annahme stimmen mag, dass Menschen mit dem kulturellen Privileg paradoxaler Selbsterkenntnis, hoher Bildung und ökonomischer Sicherheit nicht in panische Angst vor dem Fremden geraten, so besteht zumindest kein innerer Zusammenhang zwischen den Fremden jenseits unserer kulturellen Vertrautheit und dem »Fremden«, das man als das Andere der Vernunft bezeichnen kann. Die einzige Gemeinsamkeit, die sie beinhalten, ist ihr hypostasierter Status der Unverständlichkeit.

Interessant am Fremden ist – darauf hat schon Hermann Broch¹¹ hingewiesen – dass all jene Elemente des Fremden Angst auslösen, die nicht in den eigenen symbolischen Haushalt zu integrieren sind. Wenn der Mensch mit Broch und Cassirer¹² ein Lebewesen ist, das des kulturellen Symbolismus bedarf, um in der Welt zu sein, dann stellt das Fremde in der Tat einen Grenzbegriff dar, nämlich die Grenze des symbolisch Beheimatbaren.

Kristevas Konzept des Fremden ist universalistisch, nicht kulturalistisch. Interessant am Fremden ist nicht dessen fremde Kultur, sondern seine Fremdheit als solche, die uns mit der eigenen Fremdheit konfrontiert. »Die Unterschiedlichkeit dieses Gesichts enthüllt schlaglichtartig, was jedes Gesicht dem aufmerksamen Blick offenbaren sollte: die nicht existierende Banalität des Menschen.«¹³

Was Kristeva postchristlich vorschwebt, ist eine Welt, in der alle gleich sind, weil sie sich selbst und einander fremd sind, Kosmopoliten in einem ganz neuen Sinn, keine katholische, wohl aber eine psychoanalytisch gebildete Weltgemeinde. Unbedacht bleibt die Frage, ob jene Fremden, die unter unserem Blick zu imaginären reizvollen oder bedrohlichen Wesen werden, überhaupt in diesem Zustand der Fremdheit zu sich selbst und das heißt, auch der kulturellen Unbehaustheit zu leben vermöchten. Das gilt natürlich auch von jenen, die sich ein Bild über sie machen, um sich von ihnen abzugrenzen.

Der Alteritätsdialog, der von Hegel seinen Ausgangspunkt nahm und hier durch die Konzeption des Freud'schen Unheimlichen modifiziert wurde, hat Hegels realistische Frage, ob sich nämlich nicht an Alterität Formen von Herrschaft entzünden, buchstäblich in die Frage meiner eigenen Befindlichkeit aufgelöst. Man muss gewiss über Hegel hinaus gelangen und die Spuren nachzeichnen, die die Verklammerung von Herrschaft und kultureller Differenz bewirkt, aber die Reduktion auf ein innerpsychologisches Phänomen wie auch der Aufruf an eine psychoanalytische Selbsterkenntnis greifen sowohl phänomenologisch als auch politisch entschieden zu kurz.

Im Gegensatz zu Kristeva ist das Alteritätsmodell Levinas' dezidiert und ausdrücklich nicht-psychologisch und an entscheidender Stelle auch gegen die Psychoanalyse gewandt. Levinas Texte¹⁴ stehen am Ende eines langen phänomenologischen und existenzialphilosophischen Diskurses, in dem es keineswegs um den kulturell Anderen geht, sondern um die Struktur eines nach-klassischen Subjektes, in das die Vorgängigkeit des Anderen stets schon eingeschrieben ist. Immer hat es – wie das bucklicht Männlein, das Walter Benjamin so bewegt hat,¹⁵ bereits den Platz besetzt, den das Selbst für sich beansprucht. Von aller traditionellen Ethik unterscheidet sich Levinas durch eine existenzielle Verankerung des Ethischen. Dieses tritt nicht als ein



16 Levinas 1984, p. 47.

17 Ibid., p. 59.

18 Ibid., p. 61.

19 Ibid., p. 65.

20 Ibid., p. 57.

21 Ibid., p. 58.

22 Levinas, Emmanuel: Zwischen uns. Versuche über das Denken an den Anderen. Aus d. Frz. v. Frank Miehting. München: Hanser 1991, p. 33.

weiteres Problem hinzu, sondern ist immer schon vorhanden, durch das Gesicht des Anderen, das zugleich ein akustisches Phänomen ist: eine Stimme; auf dieses Gesicht und auf diesen Zuruf des symbolisch nicht kodierten Anderen muss der Mensch reagieren, er entkommt dem Anderen nicht. Liebe und Gewalt bilden die beiden Extrempole im Umgang mit dem Anderen:

Gewiß, das Andere, das sich anzeigt, besitzt dieses Sein nicht so wie das Subjekt es besitzt; sein Ausgreifen auf mein Sein ist geheimnisvoll, nicht unbekannt, sondern unerkennbar, widerständig gegen jedes Licht.¹⁶

Levinas setzt sich bewusst von Hegel ab bzw. lässt dessen Analyse in einem anderen Licht erscheinen. Weder durch Kampf (wie bei Hegel) noch durch Verschmelzung lässt sich dieses doppelgängerische Andere abschütteln, es kommt immer wieder. »Es ist weder ein Kampf noch ein verschmelzen noch ein Erkennen.«¹⁷ Der Andere ist dadurch charakterisiert, dass er sich – in diese Richtung ging auch bereits die Bestimmung des Fremden bei Broch – entzieht:

Wenn man den anderen besitzen, ergreifen und erkennen könnte, wäre er nicht der andere. Besitzen, Erkennen, Ergreifen sind Synonyme des Könnens.¹⁸

Im frühen Werk von Levinas ist es einzig die Liebe, die die Vorgängigkeit des Anderen angemessen ins Licht rückt:

Was man als Mißlingen der Kommunikation in der Liebe ausgibt, stellt gerade die Positivität des Verhältnisses dar; diese Abwesenheit des anderen ist gerade seine Anwesenheit als des anderen.¹⁹

In diesem Kontext wird das Weibliche zum anderen und damit die heterosexuelle Liebe zum Paradigma von Alterität. Sie repräsentiert das, was Levinas als Dualität des Seienden bezeichnet. Augenfällig ist, dass Levinas die Möglichkeit einer weiblichen Perspektive auf den Anderen gar nicht eigens in Rechnung stellt und an dieser Stelle seine abstrakte existenzielle Analyse zumindest im Ansatz durchbricht. Denn das Alteritätsmodell, das von der Differenz von Mann und Frau ausgeht, ist, auch wenn man den radikalen kulturalistischen Konstruktivismus verwirft, ein zutiefst symbolisch amalgamiertes und ganz spezifisches. Diese Form der Alterität ermöglicht es Levinas indes, die Struktur und das Schicksal des Begehrens zu beschreiben:

Die Leidenschaft der Liebe besteht jedoch in einer unüberwindlichen Dualität des Seienden. Es ist ein Verhältnis zu dem, das sich immer entzieht. Das Verhältnis neutralisiert nicht *ipso facto* die Andersheit, sondern bewahrt sie. Die Leidenschaftlichkeit der Wollust besteht darin zu zweit zu sein. Das andere als anderes ist hier nicht ein Objekt, das das unsrige wird oder das wir wird; es zieht sich im Gegenteil in sein Geheimnis zurück.²⁰

In seinem mystischen Konzept von Liebe wird der Andere als die Instanz erkannt, derer ich zur Entwicklung meines Selbst bedarf und die Liebe ist jenes Moment, das mir ein Selbst beschert, dessen Glück nicht zuletzt darin besteht, dass es allem Anspruch zum Trotz nicht autonom ist, sondern die Andersheit des Anderen, die keine bloß äußere ist, lustvoll anerkennt. Der Andere ist in diesem Konzept keine Aufforderung zum Kampf, keine Herausforderung, der ich mich entgegenstelle, keine Bedrohung, sondern er ist jenes Element, dessen ich als Selbst bedürftig bin:

Der andere ist kein Wesen, dem wir begegnen, das uns bedroht oder das sich unserer bemächtigen will.²¹

Der Ausgang von Hegels Geschichte von Herr und Knecht macht für Levinas sinnfällig, dass der Kampf den Anderen verfehlt, aber, so ließe sich mutmaßen, beruht auf dieser Verfehlung des Anderen jede Identität durch Abgrenzung.

In späteren Schriften hat Levinas seine Emphase spürbar zurückgenommen, ja sogar revidiert, und zwar nicht aus Gründen, die mit möglichen Gegenargumenten aus den *gender studies* oder den Kulturwissenschaften zusammenhängen, sondern deshalb, weil die Liebe ein Verhaltensmodell ist, das nicht repräsentativ, sondern exklusiv ist, einen Sonderfall darstellt: »Lieben heißt existieren, als wären Liebender und Geliebter allein auf der Welt.«²²



23 Butler, Judith: Das Unbehagen der Geschlechter. Dt. v. Katharina Menke, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.

24 Bernhard Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1998; Ders.: Der Stachel des Fremden. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1991.

Nicht der intime Andere, der uns noch im vertrautesten Augenblick fremd bleibt, sondern der abstrakte Andere ist es, dem der Status des Dritten zukommt, der ein Außen repräsentiert und der seine Ansprüche durchaus prosaisch, etwa in Gestalt des Mediums Geld geltend macht. Nicht der bevorzugte Geliebte, sondern der Unbekannte verkörpert nun jene Instanz des Fremden, der ich nicht entkomme und der ich stets unterliege. Insofern Levinas die Kultur des Geldes und die Zivilgesellschaft zusammendenkt, impliziert seine politische Wende auch eine Wende seiner Existenzialethik zu einer Philosophie, die das Politische mitdenkt.

Dabei bleibt das Philosophieren von Levinas einem utopischen Impuls verpflichtet. Gegen die gerade in der westlichen Kultur so perfektionierte Technik der Selbstbeherrschung setzt er auf eine Geste der Gelassenheit: Die Anerkennung von Alterität geht nämlich mit dem Eingeständnis einher, das Andere weder aneignen noch kontrollieren zu können. Das mystische Moment, das insbesondere in seiner Phänomenologie der Liebe zum Austrag kommt, ist genau jene Grenzlinie, an der der Prozess symbolischer Weltaneignung zum Erliegen kommt. Das Unsagbare bildet wie alle »Un-« einen Grenzwert der Kultur.

Die Kehrseite der Philosophie ist ihr Absehen vom Konkreten. Die Urszene, die Hegel beschreibt, ist eine Fiktion. Immer befinden wir uns in einer Welt, in der Herrschaft bereits vorhanden und kulturell ausgeprägt ist. Diese Gestaltetheit der Welt ist es auch, die andere Denkfiguren überlagert. Weder entsteht die Gewalt durch die Urszene eines Kampfes, vor dem es keine Herrschaft und keinen kulturellen Symbolismus gibt, noch ist die kulturalistische Ansicht haltbar, wonach die Gewalt wie die Frau ein Effekt der Sprache und deren Gewalt ist. Liebe und Gewalt, Tausch und Rivalität sind Varianten jenes Verhältnisses, das nie frei von Herrschaft sein kann.

Levinas' Modell ist auf andere Weise abstrakt-universalistisch als jenes von Kristeva. Weder der kulturelle Symbolismus noch die Asymmetrie der Macht sind in dieses Verhältnis einbezogen: »Das Selbe« und »das Andere« begegnen sich in einer Urszene, in einem luftleeren Raum. Der kulturell Fremde kommt dabei gar nicht in Betracht. Er ist entweder – wie in der Version des späten Levinas – der »gleichgültige« Andere, den ich im symbolischen Geld- und Tauschverhältnis als vorgeordnete soziale Instanz anerkenne, oder er ist ein Effekt meines Unterbewusstseins, ein Produkt meines mir selbst unheimlichen kulturell unspezifisch Fremden – denn die Psychoanalyse denkt sich wie auch das Unbewusste nicht kulturspezifisch. Hier erkenne ich mich in dem Fremden nicht, weil ich das mir Fremde nicht kenne. Das Fremde, das etwa zum Opfer von Gewalt und Unterdrückung wird, kann aber auch als ein Produkt des sprachlichen Symbolismus angesehen werden, der den Fremden, die Sprache und die Gewalt erst erzeugt. Judith Butlers auf Foucault gründende Engführung von Sprache und Macht geht letztendlich davon aus, dass es der binäre Code ist, der in seiner Polarisierung etwa im Hinblick auf das geschlechtlich Andere erst die polare Gegenüberstellung von Mann und Frau erzeugt und jedes Dritte ausschließt.²³ Bernhard Waldenfels²⁴ folgt diesem radikalen Konstruktivismus nicht, doch auch bei ihm wird die Gewalt, als die mögliche Form der Reaktion auf den Fremden nur durch den begleitenden Diskurs möglich, der die Ausübung von Gewalt legitimiert.

Es ist interessant, diesen verschiedenen Konzepten von Alterität im Schatten Hegels bestimmte individuelle und kollektive Strategien in der postmodernen *civil society* zuzuordnen: Kristevas Konzept mit der psychotherapeutischen Selbstaufklärung, der radikale Konstruktivismus mit den Dispositiven politischer und sexueller Korrektheit und der Emphase für den ethnischen und sexuellen »Hybriden«, die Phänomenologie eines Levinas mit der politischen Utopie einer Bürgergesellschaft als eines Ensembles von Menschen, die gleichermaßen einem Dritten, aber nicht wechselseitig einander unterworfen sind.

Ohne die Verdienste solcher Konzepte schmälern zu wollen und entgegen eines radikal konstruktivistischen Verständnisses des *cultural turn*, wird man davon auszugehen haben, dass Hunger, Tod, Unterdrückung, Demütigung, Vergewaltigung und Versklavung nicht bloß sprachliche Effekte und Gebilde sind. Überdies ist der Kampf, der nicht am Nullpunkt stattfindet, sondern auf Vorgefundenes reagiert, keineswegs sinnlos: Besitz, Karriere, Eigentum, Sicherheit, Reichtum sind nicht rein symbolisch, sie sind im Rahmen einer Gesellschaft konkurrierender Individuen durchaus »real«. Das heißt nicht, dass der kulturelle Symbolismus, ohne den diese Prozesse nicht stattfinden könnten, sekundär wäre. Im Begriff der Anerkennung scheinen sich der reale und der symbolische Aspekt zu überkreuzen. Die Anerkennung des Anderen setzt meine eigene voraus und umgekehrt.

Kultur ist nicht bloß ein Instrument, nicht bloß falsches Bewusstsein und nicht bloß das Unbewusste einer Gesellschaft. Das Verhältnis zwischen sozialem Funktionalismus und kulturellem



25 Canetti, Elias: Masse und Macht.
Frankfurt/M.: Fischer 1995,
pp. 49-54.

Symbolismus ist weder egal, noch analog und auch nicht hierarchisch. Der Symbolismus, weit davon entfernt bloßer Widerschein zu sein, ist Motor und Medium der Differenzsetzung zugleich. Kultur wäre demnach als eine symbolische Maschinerie zu verstehen, die nicht nur Bedeutung, sondern auch Differenz erzeugt. In ihr wird offenbar, was wichtig und unwichtig, bedeutend oder unbedeutend ist. Nur der Symbolismus der Kultur liefert jene Rangfolgen und Abstufungen, die für den realen wie auch den vermeintlichen Platz in der Gesellschaft maßgeblich ist.

Er produziert auch eine Stufenleiter des Fremden: Einige sind nämlich kulturell fremder als die anderen. Diese symbolische Hackordnung, die in der Differenz virulent wird, lässt sich binnen- und intrakulturell wenden. Keineswegs ist die kulturelle Wertigkeit der Menschen in ein und derselben Gesellschaft dieselbe, noch die jener Menschen, die als extern symbolisiert werden. Ein moderater kulturell-wissenschaftlicher Paradigmenwechsel verbindet die Anerkennung realer Herrschaftsverhältnisse mit einer Analyse der Differenzen von Differenzen.

Die Differenzen von Differenzen variieren die kulturelle Bandbreite und werden negativ offenbar im unterschiedlichen Auftritt der Gewalt: Zwischen Woyczek, dem psychiatrischen Grenzgänger, der seine treulose Geliebte umbringt, und einer Bande, die einen dunkelhäutigen Ausländer mit einer weißen Frau am Arm zu Tode hetzt, zwischen den Gewaltfantasien im Sexualakt und den reihenweisen Vergewaltigung von Frauen im Krieg, zwischen der Ermordung der Einheimischen im Gefolge des Kolonialismus und der Shoah lassen sich Unterschiede ausmachen. Im Hinblick auf den kulturellen Fremden scheint der Auftritt in der Gruppe, der »Hetzmasse« die Tötungshemmung zu aufzuheben.²⁵ Die Anwesenheit anderer ist nicht etwa beschämend, sondern ermutigend, weil es die Etablierung eines Einverständnis erleichtert, dass man den töten darf, der als externer Fremder angesehen wird, nicht als ein ebenbürtiger Anderer. Überhaupt scheinen alle traditionellen Konzepte im Umgang mit dem Fremden darauf hinauszulaufen, ihm genau jenen Status der Alterität vorzuenthalten, der bei Levinas zentral ist und der den Ausgangspunkt bei Hegel bildet: die prinzipielle Ebenbürtigkeit. Diese stellt die Voraussetzung dafür dar, den Vorrang des Anderen anzunehmen bzw. – was in Hegels Denkmodell vorausgesetzt ist – den Anderen als gleichberechtigten Konkurrenten zu akzeptieren. Vornehmlich die gegenkulturelle Gewalt, d.h. die Gewalt gegen den als kulturell extern Markierten ist diskursbedürftig. Die Externalisierung muss im Zweifelsfall sprachlich affirmiert werden. Kulturelle Irrtümer sind dabei nicht auszuschließen, wie ein Detail aus einem Gespräch mit dem Wiener Jugendgerichtspräsident Udo Jesionek veranschaulicht: Auf die Frage, warum sie einen kanadischen Jugendlichen halb tot geschlagen haben, meinten diese: Sie hätten ihn für einen Türken gehalten, wenn sie gewusst hätten, dass er ein Kanadier gewesen wäre, hätten sie das nicht getan.

Hier gerät die Fremdheitszuschreibung in der Tat zum potenziellen Todesurteil, jene Fremdzuschreibung, die in einem anderen Fall romantische Bewunderung hervorruft. Der Fremde, der uns »unsere« Frauen wegnimmt (der Jude, der Schwarze, der Inder usw.), ist die eine Seite des kulturell Anderen, die Bewunderung des Anderen, dessen Fremde auf uns einen Reiz ausübt, so wie die Jazzmusik in den 20er Jahren, die Körperlichkeit des Schwarzen, die jüdische Intelligenz, die indische Mystik. Der »Rassismus« ist nur der undurchschaute Ausdruck dieser Relation, die stets im Spiel ist, wenn der Andere der kulturell Fremde ist. Es lässt sich vermuten, dass diese Gespanntheit zunimmt, wenn sich die Differenzen verkoppeln: die sexuelle Fremdheit mit der ethnischen und der sozialen.

Der Umschlag von der Akzeptanz des Anderen in dessen versuchte Vertilgung hingegen geschieht, anders als das Pogrom oder die Attacke gegen Ausländer, im stummen, klammheimlichen einsamen und zweisamen Vollzug, wie nahezu alle Kriminalstatistiken belegen. Zum Gemeinverständnis gehört, dass sie so alltäglich wie sanktioniert ist. Die alltägliche Gewalt ist beinahe leise und privat, so stumm wie jene in Büchners *Woyczek* und in Horvaths *Letztem Tag*. Ihrer dramatischer Kunst gelingt es, dass die Täter in ihrem Ausgeliefertsein fast so Mitleid erregend anmuten wie die weiblichen Opfer. Stumme Hilflosigkeit und Wut kennzeichnen die gewalttätige Entladung gegen das Andere, kollektive Erregtheit der Sprache und persönliche Unbeteiligtkeit die Entladung gegen das Fremde: Die postmoderne Xenophobie, ein temperierter Faschismus, bedarf kaum mehr des Hasses als energetischen Antriebs. Deshalb erweist sich eine bestimmte Art von aufgeregter Aufklärungsrhetorik ihm gegenüber als hilflos.

Die Grenzen zwischen dem Anderen und dem Fremden sind selbstredend fließend: In einer bestimmten Situation kann uns ein persönlich und kulturell vertrauter Mensch als ein Wesen aus einer fremden Symbolwelt erscheinen, fremd, rätselhaft und unverständlich wie ein Wesen von einem anderen Planeten, und umgekehrt gibt es Situationen, wo der kulturell Fremde uns zum nahen Anderen wird, von dem wir auf die paradoxe Art, wie sie Levinas beschrieben hat, unsere



26 Horváth, Ödön v.: *Jugend ohne Gott*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1999.

Anerkennung beziehen, und zwar über die symbolische und diplomatische Akzeptanz hinaus, »daß Neger auch Menschen sind« (wie der humanistische Lehrer in Horvaths *Jugend ohne Gott* einen rassistisch eingestellten Schüler belehrt)²⁶. In der intimen Begegnung von Menschen aus ethnisch verschiedenen Herkunftswelten überkreuzen sich permanent binnen- und intrakulturelle Alteritäten. Daran aber, dass gerade im kulturwissenschaftlichen Blickwinkel ›das Fremde‹ und ›das Andere‹ strukturell nicht homolog und nicht einmal analog sind, ändert dies wenig. Ob der ›Hybrid‹ jenes nachmoderne globale Subjekt sein könnte, das diese Verwerfungen aufhebt (wie es in manchen Texten der *postcolonial studies* suggeriert wird), ist lebenspraktisch wie theoretisch-politisch eher zweifelhaft.

Eine eigentümliche strukturelle Antinomie wird sichtbar: Dem scheinbar kompakten singulären Eigenen steht eine Pluralität fremder Konfigurationen gegenüber.

Das Eigene, das sich vom Anderen abzugrenzen trachtet und doch von ihm konstruiert ist, sieht sich in seiner Uneigentlichkeit einem Heer von Alteritäten und Fremdheiten gegenüber, das womöglich seine uneigentliche Eigentlichkeit noch einmal fragmentiert. Es gerät, diesem vielfältig Fremden gegenüber, das sich im klassischen Modell der Alterität nicht wirklich abbilden lässt, unter Symbolisierungs- und Reflexionszwang, den es annehmen oder verwerfen kann. Anders als im luftleeren Raum des philosophischen Diskurses ist Reflexion kulturwissenschaftlich an die Existenz des kulturell Fremden geknüpft: sich mit dessen/deren Augen zu sehen, wird zur Chance und Zumutung einer globalen Welt, die sich zugleich kulturell diversifiziert und regionalisiert.



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: wolfgang.mueller-funk@univie.ac.at