

Universität Bremen

Master Transkulturelle Studien

Seminar : Neuere Theorien der Textwissenschaft; Dozentin: Prof. Sabine Broeck

Hausarbeit:

Die Überwältigung durch den Text

Plädoyer für einen transkulturellen Textkontakt.

Sebastian Weier

Verdener Straße 59

28205 Bremen

kryal@web.de

Inhaltsverzeichnis:

1. Einleitung: Die Überwältigung durch den Text	s. 3
2. (Zwei) Möglichkeiten	s. 4
3.1. Hyphologie	s. 9
3.2. Hat die liberale Ironikerin Angst vor dem Unheimlichen?	s. 13
3.3. Die Entscheidung des Anderen in mir	s. 16
4. Transkulturalität als das Aufspüren des Verbannten	s. 19
Literaturverzeichnis	s. 21

1.

Die Überwältigung durch den Text

Während in den letzten Jahren die Stichworte der transnationalen Literatur und des *transnational turn* in der Literaturwissenschaft an Einfluss gewonnen haben und durch mehrere Publikationen



ausgeführt wurden (z.B. Jay 2010, Seyhan 2001) scheint diese Tendenz den Ansprüchen des Transkulturellen nicht

Q: What happens, if we get kicked out of a text?

... a point at which I am actively dragging someone into this text, giving its third dimension – so often ignored or consciously rendered invisible – a tangible reality, projecting words like boomerangs from the page into space and back onto the page again.

relief – **BOLD** and **framed** quite un-hip, not cool ...

The cartography of the text, rendered in

- Cut -

In ihrem Scheitern – einem völlig unreflektierten, wohlmöglich gar unbegründeten Scheitern – in ihrer Abwesenheit, kann es geschehen, dass sich eine Lesekultur offenbart, die in ihrer Anwesenheit vollkommen unsichtbar ist. Diese Unsichtbarkeit des Anwesenden bezeichnet meist das „Selbstverständliche“, oder auch „Normale“, beziehungsweise „Natürliche“. Sie soll Inhalt und Angriffsfläche der vorliegenden Arbeit sein. (Was ist die Wissenschaftlichkeit der Wissenschaft, wenn sie darauf pocht, stets mit Einleitungen in gleicher Manier bedient zu werden? Rechtfertigt der Takt der Zeit – der Mangel – *Wissenschaft – to – go?* Müssen dromologische Einleitungen auf dem Punkt stillstehen, auf den sie kommen? Darf vom Leser nichts mehr verlangt werden, am wenigstens Hingabe?)

Diese Arbeit ist eine Auseinandersetzung mit dem Verhältnis von (lesendem) Subjekt und Werk, sowie mit dem Text der durch dieses Verhältnis entsteht. Sie skizziert die Gefahren eines (unbewusst?) kolonialistischen Lesemodus und skizziert eine andere Form von Textkontakt, ein Umdenken im Lesen, welches als erster Schritt zu transkulturellem/transnationalem Lesen unverzichtbar erscheint.

In der nun folgenden Arbeit muss vieles approximativ bleiben und nicht wenig ist noch nicht vollkommen zu Ende gedacht. Trotz dieser Einschränkungen erscheint es aber nicht nur angebracht, sondern notwendig ein kurzes Plädoyer für transkulturellen Textkontakt vorzubringen.

2(zwei)

Möglichkeiten:

“Suture names the relation of the subject to the chain of its discourse ... it figures there as the element which is *lacking*, in the form of a *stand –in*. For, while there *lacking*, it is not purely and simply absent. Suture, by extension – the general relation of *lack* to the structure of which it is an element, inasmuch as it implies the position of a *taking-the-place-of*.”

(Miller 1977: 25f.;Hervorhebung S.H.)

„Texte veut dire tissue...” (Barthes 1973 : 100)

Das Konzept der *suture* ziemlich komplex ist, werde ich hier nur kurz andeuten, inwiefern sich dieses Konzept im Rahmen der vorliegenden Fragestellung fruchtbar machen lassen könnte, ohne die Gesamtheit der möglichen Bedeutungen/Verwendungen voll auszureizen. In der Einleitung habe ich versucht anzudeuten, wie Text und Leser sich gegenseitig konstituieren, und was für eine wichtige Rolle die Erwartungen des Lesers in seiner Beziehung zum Text sowie in seinem Umgang mit demselben spielen. Dabei geht es um eine Offenlegung der „Strategie der Voraussetzung“ (Derrida 2000: 178) mit der sich die Leserin an und in den Text hinein begibt. Die Voraussetzung, sowie die aus ihr entspringende Politik des Lesens sind die zentralen Knotenpunkte der vorliegenden Arbeit und werden von mir – obwohl sie auch für dieses Kapitel grundlegend sind – erst ab dem nächsten Kapitel mit Hilfe einiger Gedanken Roland Barthes näher ausgeführt werden. Zunächst einmal möchte ich einen eigenen Entwurf möglicher Konsequenzen dieses Textverständnisses für einen transkulturellen Textkontakt skizzieren.

Ich habe erwähnt, dass Enttäuschungen oder Scheitern im Textkontakt sich weitgehend auf Erwartungen und Lesegewohnheiten zurückführen lassen. Insofern wir diese Positionen aber von außen in den Text hineinragen – indem wir den Text etwa in einen bestimmten Kontext, wie z.B. den einer akademischen Prüfungsleistung im Rahmen eines Master-Seminars, einbinden aus dem wir Forderungen an den Text ableiten – schaffen wir im Textkontakt unseren eigenen Text, der eine

Mischung aus uns – den (lesenden) Subjekten – und dem Werk darstellt. „Das heißt,“ in den Worten Barthes,

„der ‚Text‘ verlangt, dass man versucht, die Distanz zwischen Schreiben und Lesen aufzuheben (oder zumindest zu verringern), und zwar keineswegs durch eine verstärkte Projektion des Lesers in das Werk, sondern durch eine Verbindung beider in ein und derselben Bedeutungspraxis.“ (Barthes 2005: 48)

Der Text entsteht dadurch, dass wir uns in das Werk einweben und ihn in und durch dieses Einweben strukturieren. Man könnte quasi sagen, dass wir uns beim Lesen mit dem Werk vermengen und so erst den Text schaffen, den wir wahrnehmen. Es ist dies eine Idee ähnlich der der *Saturation* des Subjekts in den Text. Wichtig an beidem, der *Suture* die Miller in Lacan findet sowie der *Texture* Barthes, ist die Erkenntnis, dass der Leser in den Text eingeht und in diesem Eingehen nicht nur den Text sondern auch sich selbst in eine signifizierende Kette einsetzt und so strukturiert. Dazu später mehr.

Fragen wir uns zunächst in Hinblick auf transkulturellen Textkontakt, was geschieht, wenn es bei diesem Verschmelzungsprozess als den wir das hybride {Subjekt/Objekt = Etwas} ‚Text‘ beschrieben haben zu einer Irritation oder gar einer Unterbrechung kommt. Ich möchte fragen, was passiert wenn die textuelle Lust/ die erotische Verschmelzung in der das lesende Subjekt und der Text sich ununterscheidbar vermengen, unter- und aufgebrochen wird. Es ist eine solche Unterbrechung die ich im ersten Kapitel dieser Arbeit – eigentlich zu früh, eigentlich zu weit vor dem Moment des Vergessens des Gegenübertretens von Leser und Text – zu inszenieren versucht habe. Was ist geschehen im Leser bei der Konfrontation mit dem Un-Gewöhnlichen der Einleitung. Und was ist geschehen seit den Eruptionen dieser Einleitung („**BOLD** and framed ‚quite un-hip, not cool‘“) bis zu diesem Moment hier und jetzt in dem diese Zeile ein fragendes „Wir“ enunziert, ein Echo des zweiten Wortes dieses Abschnitts?

Ich behaupte das eine „Unterbrechung des Lesens“ insofern sie einen Bruch in der Verschmelzung zwischen Leser und Text zielt, insofern also ein entfremdender Keil zwischen diese beiden Einheiten getrieben wird, einen Moment der Autonomie des Textes markiert, einen Augenblick nur indem sich der Text vom Leser emanzipiert und kurz nur für sich selbst steht als das was er ist, jenseits jedweder Einbettung, als rein formeller Akt der Signifikation. *Ein Zusammenbruch der Saturation, ein Aufplatzen der Naht: Defamiliarisierung des Textes.*

Indem der Text aber in diesem Moment das Subjekt auf sich selbst zurückwirft, konfrontiert es dieses mit dessen eigener Identität (nicht im Sinne von dessen „So-und-nicht-anders-Sein“ sondern im Sinne

eines „So-nicht-sondern-anders[als der Text]-sein“) insofern es die aus dieser Identität entsprungene Erwartung (den unbewusst-automatisch verschmelzenden Textumgang: die Erotik?) in und durch ihre Enttäuschung offenlegt und in dem Dagegen-Stoßen konkretisiert. Das Subjekt wird in seiner Einwebung in den Text unterbrochen und nimmt diesen nun als fremd/ fremdartig wahr, es nimmt den Text in seiner Andersartigkeit wahr. Insofern beendet eine solche Unterbrechung nicht die Strukturierung des Textes, sondern es verändert die Bewegung von einer kontinuierlichen Assimilation durch das Subjekt hin zu einer zumindest zeitweiligen Konfrontation des Subjektes mit dem Text, einer Konfrontation in der dem Subjekt der Text entrissen wird (und derart also auch ein Teil seines Selbst), durch etwas fremdes, welches entweder ins Eigenartige rutscht oder sogar ins Unverständlich-Chaotische, ins Lärmhafte zerfällt.

So entsteht ein, eine Andersheit konstituierender, Bruch der sich meiner Ansicht nach besonders in der Auseinandersetzung mit transnationaler/transkultureller Literatur als interessant erweisen könnte, wenn man die Annahme wagen würde, dass transnationale/transkulturelle Literatur als solche besonders oft Erwartungen konterkarieren und Brüche produzieren kann. Die Frage ist: wie verfährt das (lesende) Subjekt mit/gegen diesen Bruch? Lässt es ihn bestehen, versucht es ihn zu vermeiden, will es ihn verändern, assimilieren oder schlicht verdrängen?

Lässt es ihn bestehen entsteht wohlmöglich eine Form positiven Schocks – ein *Noochoc* (Deleuze 1985:204) - der es dem Subjekt ermöglicht an/in/mit dem Text über diesen und sich selbst hinaus zu wachsen. Ein solches Wachsen kann als Ausweitung des Bedeutungsraumes des Textes verstanden werden, als Gleiten aber auch der Bedeutung und des mit ihr verwobenen Subjektes, und zwar insofern als zwischen dem Text und dem (lesenden) Subjekt ein offener „third space of enunciation“ (Bhabha 1994:53) nicht nur entsteht sondern reiteriert wird. Ein derartiges Zulassen der *différance* zwischen (lesendem) Subjekt und Text müsste meiner Ansicht nach bedeuten, dass sich das Subjekt darauf einlässt dem Text auf Augenhöhe zu begegnen. Soll die Andersheit eines transkulturellen/transnationalen Textes positiv verortet werden, so muss das (lesende) Subjekt darauf verzichten, der alleinig strukturierende Andere (the Other) des Textes zu sein und seine Einwebung im Text als ein anderer (an_other) verstehen und zulassen¹.

Verzichtet das (lesende) Subjekt hingegen nicht darauf *the Other* zu sein, so bleiben ihm verschiedene Möglichkeiten sich den Text erneut zu unterwerfen und ihm sein Gesetz aufzuzwingen. Eine Strategie wäre es die durch die Eruption des Anderen im Text aufgebrochene Leerstelle seiner persönlichen Macht durch ein neues Eigenes zu füllen. Dieses Vorgehen kann als Interpretation im

¹ Ich werde diesen Punkt mit Hilfe von Barthes Begriffspaar *plaisir du texte – jouissance du texte* im nächsten Kapitel weiter ausführen, und auch in den Kapiteln 3.2. und 3.3. noch ein Mal explizit auf die politischen Konsequenzen dieses Modells eingehen.

negativen Sinne beschrieben werden, als Akt jener Art die Susan Sonntag wie folgt beschreibt: „Interpretation thus presupposes a discrepancy between the clear meaning of the text and the demands of readers. It seeks to resolve that discrepancy. The situation is that for some reason a text has become unacceptable; yet it cannot be discarded.“ (Sonntag 1964:6). Bezeichnenderweise stellt Sonntag die Bedeutung ihrer Beobachtung für transnationalen/transkulturellen Textkontakt selbst her, indem sie bemerkt: „The task of interpretation is virtually one of translation.“ (Sonntag 1964: 5).

Im Gegensatz zur stets auf persönlicher Ebene stattfindenden Begegnung mit dem Text auf Augenhöhe, kann die Assimilation des Textes sowohl auf persönlicher wie auch auf institutioneller Ebene geschehen. Die Institution der Zensur stellt ein klassisches Beispiel eines assimilationistischen Apparates zur Ausschaltung der Eruption des unerwünschten Fremden dar. Wie nah Assimilation und Übersetzung auf dieser Ebene verwandt sind, möchte ich kurz an zwei Beispielen aus dem Bereich des Films illustrieren:

1953 drehte John Ford den Film *Mogambo* mit Clark Gable, Eva Gardner und Grace Kelly in den Hauptrollen. Die drei bilden ein Liebesdreieck: ein Großwildjäger, ein leichtes Mädchen und eine verheiratete Frau. Da dies als Konstellation für die frankistische Zensur zu weit ging, wurde die spanische Tonspur des Films dahingehend verändert, dass aus dem Großwildjäger und dem leichten Mädchen Geschwister wurden. Der Exzess wurde weg-übersetzt, und so das unerwünschte Fremde (kein fester Glaube und eine lose Moral) gestrichen.

1966 brachte Ingmar Bergman seinen Film *Persona* in die Kinos, eine stark existentialistisch geprägte Auseinandersetzung mit dem Mensch-Sein, die zu den Meisterwerken der Kinogeschichte gezählt wird. Da der Markt in Brasilien davon ausging, dass solche Filme nicht genügend Umsatz einbringen würden, wurde in der Übersetzung der Titel in *Quando as Mulheres Pecan* (Wenn Frauen sündigen) geändert um den Film in die Nähe der damals in Brasilien populären Low Budget Soft Pornos des *pornochanchada* Genres zu rücken und ihn als solchen zu bewerben (beide Beispiele in: Shohat/Stam 1985: 10 f.).

Insofern die Übersetzungsarbeit an diesen Filmen (Tonspur, Titel) deutlich und bewusst versucht diese zu verändern um eigene Wünsche und Vorstellungen umzusetzen, verdeutlichen die beiden Beispiele die interpretativ-übersetzende Strategie assimilationistischen Textumganges, welche sich dadurch auszeichnet, dass sie die Suration in den Text durch ein Verändern nicht des Subjektes, sondern des Textes zu sichern sucht. Wichtiger als die Assimilation auf institutioneller Ebene ist für mein Plädoyer jedoch die Assimilation auf persönlicher Ebene. Dort gibt es neben der Interpretation noch eine weitere wirkmächtige Unterwerfungsstrategie: die Ironie.

Im Gegensatz zur Interpretation versucht die Ironie nicht die Brüche im Text aktiv zu kitten, sondern sie lässt diese belächelt stehen (*da hinten, ganz weit weg von sich: jenseits.*). Der Unterschied zwischen Interpretation und Ironie ist, dass die Ironie den Ernst der Interpretation nicht aufbringen kann. Das *ironische* (lesende) Subjekt unterscheidet sich vom *interpretierenden* (lesenden) Subjekt dadurch, dass es nicht mehr in pulsierendem Austausch mit dem Text und dessen Eruptionen des Andersartigen bleibt, sondern vollkommen aus dem Kontakt mit dem Anderen ausschert und jede Eruption an sich abperlen lässt. Ebenso wie die Interpretation, ist die Ironie daran interessiert, die Suration fortsetzen zu können, setzt sich jedoch nicht verändernd mit dem Andersartigen auseinander, sondern radiert es *a priori* aus und stellt sich selbst vollkommen an dessen Stelle. Der Ironiker ist sich selbst der eigene Text: er ist unverletzbar, weil unberührbar. Die Ironie verändert nicht den Text oder dessen Wahrnehmung (so wie es die Interpretation tut) sondern den Umgang mit dieser Wahrnehmung. Der Ironiker sieht das Fremde, aber es ist weit weg von ihm (Wiederholung: *da hinten, ganz weit weg von sich: jenseits*). Ewig unzugänglich und undurchdringbar, spielt es nicht mit im Text. Der Ironiker teilt ihm keine Rolle zu. Er setze das Fremde als grundlegend und *per se* unverständliches Anderes in ein vom eigenen getrenntes Sprachspiel und versucht deswegen gar nicht erst sich in das Fremde verstehend einzufühlen, sondern arbeitet allein auf Grundlage seines eigenen Egos, alles Unverstandene als Unerwünschtes und Unverständliches ignorierend (wobei es kausal gesehen meist zunächst das Unerwünschte ist, welches zum Unverstandenen zerfällt). So kann das ironische (lesende) Subjekt im Text bleiben, indem es alles Irritierende außerhalb des Textes verweist, als Echo eines Anderen welches es verdrängt. Der Ironiker ist in diesem Sinne vor allem ein Neurotiker. Da dies meiner Meinung nach eine ebenso komplexe wie (vor allem politisch) problematische Position ist, wird sich das Kapitel 3.3. am Beispiel der liberalen Ironikerin Richard Rortys weiter mit ihr auseinandersetzen.

Gemeinsam sind der Interpretation, der Ironie und allen weiteren Formen der Assimilation, dass durch diese Strategien das (lesende) Subjekt den Text um sich selbst als Zentrum/ Steppunkt (*point de capiton*) strukturiert. Dieses Zentrum ist fest, die Position des assimilationistisch (lesenden) Subjektes *gleitet nicht* und hierin liegt der grundlegende Unterschied zum dezentrierten, nicht-assimilationistischen Lesen. In der Assimilation wird das *taking-the-place-of* der Suration vollkommen durchexerziert. Auf das Andere des Textes fällt in der Assimilation der lange, weiße Schatten der Auslöschung. In die vermeintliche Leerstelle des Selbsts im Text, die als solche den Platz des Anderen markiert, schreibt sich (kolonialisierend) das (lesende) Subjekt ein und unterwirft so entwerfend das Andere des Textes in die Unhörbar-, Unfühlbar-, usw., Unsichtbarkeit.

Insofern in dieser Form des Textkontaktes das (lesende) Subjekt der *umbilicus urbis* des um ihn drehenden Textes ist, möchte ich sie ganz simple als Nabelschau bezeichnen, zugleich ihre immer

noch weite Verbreitung lamentieren und nach dem Tod des Autors nun auch den Tod des Kolonialherren fordern. Denn was im assimilationistischen Lesen geschieht, ist die Setzung des (lesenden) Subjektes an die Stelle des Anderen, die Unterjochung des *an_ther* unter das strukturierende Gesetz des (lesenden) Subjektes als *the Other*. Leider kann die Frage warum dies geschieht in der vorliegenden Arbeit nur am Rande gestreift werden². Wichtiger erscheint es an dieser Stelle zunächst grob auf die Existenz und Mechanik dieses Prozesses hinzuweisen und für einen transkulturellen Textkontakt zu plädieren. Wenn ein Lesen von vornherein das Fremde in seiner Fremdheit fixiert und dann verbannt - wie dies ganz besonders die Ironikerin tut – dann werden unüberwindbare Mauern des *Othering* geschaffen, die transkulturellen Textkontakt nicht nur unmöglich sondern zudem vollkommen überflüssig machen³. Gegen diese angestrebte Homogenität des {Subjekt/Objekt = Text} (und vor allem gegen die politische Dimension dieser Einheit) muss ein *différance*- (also nicht-*suture*-)bedachtes Lesen gestellt werden, welches in sich und aus sich selbst heraus die antagonistische Dimension sowohl von transkulturellem Textkontakt wie auch von Demokratie⁴ enthält und erhält. *Der Leser muss es also wagen, vom Text überwältigt zu werden*. Was das bedeutet, werde ich nun zunächst mit Hilfe von Roland Barthes näher ausführen.

3.1.

Hyphologie

In seinem Werk *Le plaisir du texte* (Barthes 1973) definiert Roland Barthes Texttheorie als *Hyphologie*, was er von *Hyphos* als Wort für Spinnennetz ableitet. Ein Text ist ein Gewebe („ce tissu – cette texture“ Barthes 1973: 101), welches aus ständigen Verwebungen entsteht bei denen sich das Subjekt teilweise selbst auf-wirkt und in den Text ein-wirkt (*se défait*). Das Subjekt ist in diesem Sinne ein fester Bestandteil des Textes, löst sich aber nicht einfach in den Text auf, projiziert sich nicht einfach in ihn hinein, sondern vermengt sich mit ihm und wird von ihm beeinflusst, empfindet *Plaisir* und *Jouissance* an, in und durch ihn, kann aber auch von ihm bedroht werden.

Dieses Textverständnis - welches bereits in Kapitel 2 zitiert und angewandt wurde - will ich mir im Folgenden zu eigen machen um das von mir skizzierte Modell eines transkulturellen Textkontaktes weiter auszunüancieren. Dabei fordere ich mit Barthes einen Textkontakt, in dem „les jeux ne soient pas faits“, in dem es wesentlich ist „qu’il y ait un jeu.“ (Barthes, 1973: 11). Es ist zentral, dass ein

² Etwa mit der Frage des vierten Kapitels: *Hat die liberale Ironikerin Angst vor dem Unheimlichen?*

³ Vgl. weiterführend auch Homi Bhabhas Konzept von *stereotype-as-suture* (Bhabha 1994b: 115.)

⁴ Vgl. dazu vor allem Kapitel 3.3.

offenes Lesen stattfindet, in dem der Verlauf des Spielens (das Lesen) und sein Ergebnis (die Erfahrung? Der Sinn?) nicht vorherbestimmt sind, sondern zwischen dem Text und dem (lesenden) Subjekt entstehen. Es ist dies die Begegnung mit dem Text „auf Augenhöhe“, die ich bereits gefordert habe. Mein bereits formuliertes Plädoyer werde ich nun vertiefen, indem ich mit Hilfe von Barthes den Textkontakt selbst näher betrachte und um das Begriffspaar *plaisir du texte – jouissance du texte* erweitere. Dadurch erhoffe ich mir einerseits meinen Aufruf zu einer Überwältigung durch den Text verständlicher zu machen, und beabsichtige andererseits diesen Aufruf in die Nähe folgender Forderung Susan Sontags zu stellen: „In place of a hermeneutics we need an erotics of art.“ (Sontag 1964: 14). Dabei werde ich diese Begriffe jedoch nicht vollkommen im Sinne Barthes übernehmen, wie ich jetzt zeigen werde.

In den Augen Barthes ist der *texte de plaisir* ein ruhiger Text, der den Konventionen und Lesegewohnheiten des Lesers entspricht und ihm *plaisir* im Sinne eines einfachen Textkonsums gibt. Im *plaisir* fahren Text und (lesendes) Subjekt einen Kuschelkurs fern jedweder Trennung: „Le plaisir du texte est une revendication justement dirigée contre la séparation du texte.“ (Barthes 1973 : 93)

Der *texte de jouissance* hingegen zerreißt das Alltägliche und die Sprache selbst (vgl. Barthes 1973 : 22). Die *jouissance* markiert einen Verlust: „c’est le lieu d’une perte, c’est la faille, la coupure, la déflation, le fading qui saisit le sujet au cœur de la jouissance.“ (Barthes 1973 : 15). Mit der Sprache zerbricht in der *jouissance* was von ihr getragen wird, allem voran Subjekt und Ideologie. Die *jouissance* markiert den unüberschreitbaren Rand einer Kultur (der des lesenden Subjektes), die nicht verschwinden kann, da sie eben jener Ort ist, der durch diesen Rand unterwandert wird. Insofern erscheint *jouissance* als ein revolutionäres Moment des Textes (kein Text ist jemals reine *jouissance*, oder reines *plaisir!*), sie ist die Extase des (eben durch diese Extase unterwanderten) lesenden Subjektes, wahrlich der Moment in dem dieses durch den Text überwältigt wird und sich demselben hingibt um ihn jenseits der Macht des Diskurses zu erfahren und unvermittelt durch ihn berührt zu werden. Die *jouissance*, in anderen Worten, markiert die Grenzen des bereits kartographierten und ent/führt in die weißen Flecken der Karte. Dies ist in meinen Augen der zentrale (und politische) Gedanke der Unterscheidung zwischen *texte de plaisir* und *texte de jouissance*: das *plaisir* ist der Genuss der Konsistenz des *moi*, während die *jouissance* die Suche nach dem Verlust dieser Konsistenz ist (vgl. Barthes 1973: 26). Der Verlust dieser Konsistenz ist die Grundbedingung der Möglichkeit einer Berührung durch den anderen (wobei ich betonen möchte, dass ich damit nicht den *vollständigen* Verlust der Konsistenz meine, und eine solche Idee eines psychotisch-totalen Konsistenzverlustes des *moi* auch nicht in Barthes Absicht liegt), so dass sich sagen lässt, dass die *jouissance* mit der Überwältigung durch den Text einhergeht, ohne jedoch mit ihr identisch zu sein. Während die *jouissance* ein Zerbrechen von Sprache bedeutet, begreift die Überwältigung auch den

Moment nach der *jouissance* in dem aus den Scherben der zerborstenen Sprache - zerborsten weil zu klein jene Erfahrung zu fassen, deren Überlaufen dann den Exzess der *jouissance* bildet - ein neues Mosaik auf dem Grund der Erfahrung der *jouissance* zusammengelegt wird. Dieses Mosaik, welches nun seinerseits zur Schablone zukünftigen *plaisir[s]* werden kann, hält bis zum nächsten Zerschlagen einer *jouissance* (wobei natürlich auch hier wieder gilt, dass der Ein/Bruch der *jouissance* niemals, oder zumindest sehr selten, ein totaler ist).

Dieses ewige Zerbersten und Neu-Zusammenlegen der Konsistenz des *moi* (seine Re-Iteration) stellt in meinen Augen eine notwendige Grundvoraussetzung von Demokratie dar und wird von mir deshalb als politisch bezeichnet, womit ich eine Definition des Politischen annehme, die Chantal Mouffes Vorschlag eines „agonistic model of democracy“ (Mouffe 2000: 80f) sehr nahe steht. Diese Politisierung werde ich in Kapitel 3.2. und 3.3. näher betrachten. Wichtig ist hier aber zunächst, dass Barthes uns die Politisierung dieser Begriffe versagen will, indem er mehrfach betont, dass das *plaisir* nicht rechts und nicht konservativ (Barthes 1973: 38f.) und dass die *jouissance* „neutre“ ist (Barthes 1973: 28). Sicherlich tut er recht daran, darauf hinzuweisen, dass auch beispielsweise marxistische Texte konservativ sein (gewöhnlich spricht man dann von *orthodox*) und *plaisir* hervorrufen können. Und auch die ‚Neutralisierung‘ des *jouissance*-Begriffes gerade wegen dem Diffusen seiner Exzessivität, die als solche zur Politisierung nicht ausreicht erscheint angebracht (man denke z.B. an die gescheiterten Versuche der Politisierung durch Timothy Leary. Vgl. auch Leary 1991). Jedoch wirken diese Argumente auf einer anderen Ebene, als die von mir geforderte *Überwältigung* und müssen deswegen von mir abgelehnt werden.

Der Unterschied zwischen Barthes Verwendung des Paares *plaisir – jouissance* und meiner Instrumentalisierung desselben liegt darin, dass ich ihm im Gegensatz zu Barthes nicht eine politische (rechts/links usw.), sondern eine *meta*-politische Rolle zuteile. *Plaisir* und *jouissance* sind nicht politisch *per se*, darin stimme ich Barthes zu. Aber sie sind *meta*-politisch, insofern sie den Moment der Bedingung der Möglichkeit des Politischen markieren. Ich führe aus: den Moment (die Erfahrung des Scheiterns [des Zu-kurz-Greifens] der Sprache und des an sie fixierten Sprachlichen Systems und des in die Konzepte dieser Sprache gefassten Denkbaren) der Bedingung (das Scheitern Selbst, der Imperativ der Iteration) der Möglichkeit (das ewige Zerbrecen und neu Zusammenlegen, das Dezentrierte) des Politischen (der Antagonismus zwischen Erfahrung/Geltungsanspruch und Geltendem). Damit formuliere ich eine Position die Barthes in seinem marxistisch geprägten Romantizismus nicht einnehmen konnte, da die Position der Meta-Politik für ihn bereits durch die Geschichte und ihre im Arbeiter verkörperte Realität eingenommen wurde⁵. Einen solchen Zugang

⁵ Vgl. Zur Privilegierten Verknüpfung von Arbeiter und Wahrheit z.B. (Barthes 1957: 219) und (Barthes 1973: 54)

zur Realität und die damit einhergehende Aufteilung der Welt in diesseits und jenseits der Realität (bzw. der Ideologie) lehne ich ab. Wenn ich von den meta-politische Bedingungen von Politik spreche, dann rede ich von jenem Gefüge welches bestimmt, was Politik überhaupt ist, was als solches gelten darf, wer Zugang zur Politik hat, eine politische Existenz erhält, und was nicht; dann rede ich von jener kontingenten und zerbrechlichen Instanz, die die Spielregeln des Politischen festlegt, die Geltung und nicht Geltung beeinflusst, usw. Beruht dieses Meta-Politische auf den zerschmetternden Eigenschaften der *jouissance* und der *Überwältigung*, so steht es in steter Veränderung (das Mosaik des Politischen wird immer wieder gesprengt und neu gelegt). Steht es hingegen nicht auf einem solch dynamischen und für Fremdheitserfahrungen offenem Prinzip, so ist es nicht nur exklusiv und statisch, sondern zudem undemokratisch, da eine Diktatur des Apparates herrscht, in dem jede Formulierung des Externen keine Gültigkeit hat und zum Lärm zerfällt. Realität mit ihrem Anspruch auf privilegierte Wahrhaftigkeit kann ein solcher Apparat sein. Instrumente einer solchen Diktatur können u.a. Interpretation und Ironie sein, wie ich bereits in Kapitel 2 angedeutet und gleich in Kapitel 3.2. weiter ausführen werde. Mit anderen Worten: Meine Politisierung von Barthes Begriffen *plaisir – jouissance* findet auf eine Art und Weise statt, die für Barthes selbst in dessen politischen Auffassungen nicht möglich war.

Greifen wir nichts desto trotz Barthes Randverweis auf Julia Kristeva bei seiner Bemerkung auf, die „signifiance,“ sei „„lieu de jouissance““ (Barthes 1973: 101). An diesem Punkt bricht unter den Worten eben jene politische Dimension der Geltung durch, die ich eben zu formulieren versucht habe. Denn die meta-politische Beschaffenheit ist eben jene Quasi-Chora aus der *signifiance* erwächst, insofern diese Beschaffenheit – wie erwähnt – vorgibt was wie signifiziert und aufgeladen wird und was nicht. Nun ist im Sinne Barthes *signifiance* das, was ich als das Zusammenlegen des Mosaiks bebildert habe: *signifiance* ist jener Prozess in dessen Verlauf was vorher *jouissance indicible* war, eingefangen und in den Krug der Sprache gefasst, von ihr fortan artikulierbar wird. *Signifiance* – und Semiosis allgemein – wachsen unaufhörlich über sich hinaus. Jedoch nicht unaufhaltbar. Denn es ist eben jenes Aufhalten der *signifiance*, welches den Apparat antidemokratisch macht. Der Apparat stoppt die *signifiance* (ich habe erwähnt das Vorgehensweisen wie Interpretation und Ironie sich selbst zum Steppunkt machen, das Gleiten des Textes stoppen und ihn um sich selbst als Zentrum strukturieren) und verweist die *jouissance* als unerwünschtes Fremdes jenseits seines Sprachspiels. Er *othered*/exkommuniziert quasi die *jouissance* und macht so die Überwältigung unmöglich.

Was bedeutet ein solches Exkommunizieren der *jouissance*? Was liegt ihr zu Grunde? Bleiben wir bei der von Barthes ins Spiel gebrachten Julia Kristeva und werfen einen Blick auf ihr von Freud entliehenes Konzept des *Unheimlichen* von dem sie schreibt, dass es „eine *Destrukturierung* des Ich

[ist], die entweder als psychotisches Symptom andauern oder sich – in einem Versuch, sich dem Ungereimten anzupassen – als Öffnung zum neuen einschreiben[kann].“ (Kristeva 2008: 204).

3.2.

Hat die liberale Ironikerin Angst vor dem Unheimlichen?

Die Ironikerin ist eine Person, die um die historische Kontingenz des eigenen Sprachspiels weiß und deswegen jedwedem „final vocabulary“ (Rorty 1989: 73) zurückweist. Sie versteht ihre Sprache als von äußeren Umständen bedingt und von diesen abhängig und vermeidet deswegen abschließende Aussagen über Dinge wie ‚das Wahre‘ und ‚das Gute‘. Da sie aber der Meinung ist, dass eine ironische Einstellung als politische Einstellung weder besonders erstrebenswert noch besonders effizient wäre, löst sie sich im Raum des Politischen etwas von ihrer ironischen Position und bevorzugt es aus pragmatischen Gründen eine liberale Position einzunehmen. Das tut sie erstens, weil die privat-ironische Methode „redescription rather than inference“ (Rorty 1989:78) politisch nicht anwendbar scheint. Zweitens, weil eine Ironikerin die von der Kontingenz aller Dinge überzeugt ist und jede Essentialisierung vermeidet *als solche* nur ein liberale Position einnehmen kann die alle und alles ganz einfach deswegen toleriert weil sie nicht wüsste anhand welchen Kriteriums sie diskriminierend gegen andere Positionen vorgehen sollte, ganz besonders da sie sich auch ihrer eigenen Anschauung nicht sicher sein kann: „The ironist spends her time worrying about the possibility that she has been initiated into the wrong tribe, taught to play the wrong language game ... But she cannot give a criterion of wrongness.“ (Rorty 1989: 75). Dabei ist das politische Vorgehen der liberalen Ironikerin ein reformistisches (im Gegensatz zu einem revolutionären). Der die Ironie begründende Zweifel verweigert ihr die Motivationskraft zu großen Sprüngen und zwingt die Ironikerin zu kleinen Schritten. Die aus der Ironie erwachsene politische Überzeugung der liberalen Ironikerin ist „that the point of social organization is to let everybody have a chance at self-creation to the best of his or her abilities, and that that goal requires, besides peace and wealth, the standard ‘bourgeois freedoms’“. (Rorty: 1989:84) . Rorty unterscheidet hier strikt zwischen den vollkommen unvereinbaren Bereichen des Privaten und des Öffentlichen, die seiner Ansicht nach zwei irreduzible Sprachspiele mit zwei verschiedenen Ansprüchen und Vokabularen darstellen. Ziel des möglichst klein zu haltenden öffentlichen Raums ist die Garantierung eines größtmöglichen privaten Raumes, der wiederum – und der allein – die Grundlage zur Selbstverwirklichung sein soll. Die beste Gesellschaftsordnung wäre insofern jene, welche ihre Mitglieder am wenigsten in den öffentlichen Raum und die allein dort verortete Politik zwingt, die nur ein Instrument zur Schaffung des von dieser in keinsten Weise kontaminierten privaten Raums ist.

Es ist nicht die Aufgabe der vorliegenden Arbeit die politische Anrühigkeit von Rortys Modell der liberalen Ironikerin erschöpfend zu diskutieren. Rortys Ent-Politisierung des Privaten in Verbindung mit der weiten Verbreitung ironischen Lesens lassen es jedoch angebracht erscheinen kurz auszuführen, warum ironisches Lesen kein transkulturelles/transnationales sein kann.

Die Ent-Politisierung des Privaten bedeutet für Rorty zugleich eine Ent-Politisierung des Lesens (und der Philosophie). Dies wiederum kommt einer Verschleierung der Suration zwischen (lesendem) Subjekt und Werk gleich, denn mithilfe der Ironie gibt Richard Rorty den Text vollkommen in die Hand des (lesenden) Subjektes, welches nun eine kontingente Textwahrnehmung hat, die es durch *re-description* assimiliert um sich selbst zu stärken: „We ironists hope, by this continual redescription, to make the best selves for ourselves that we can.“ (Rorty: 1989: 81). Damit fossilisiert die Ironikerin als solche zum *Other* des Textes, den sie an sich selbst misst und durch sich selbst (durch jenes descartsche Selbst, welches einzig und allein jenseits des ironischen Zweifels liegt) liest. Ein solches Lesen des Other durch sich selbst ist aber das genaue Gegenteil der von mir geforderten Überwältigung des an_other durch den Text. Diese Art des Lesens bannt das kreativ destabilisierende Potential der *jouissance* ins Nicht-Wahrnehmbare. Sie verdrängt das Unheimliche, die „beunruhigende Fremdheit“ die „meine Schwierigkeit, mich zum anderen zu situieren“ immer wieder(hervor)holt, die seltsame „Erfahrung des Abgrundes zwischen mir und dem anderen, der mich schockiert – ich nehme ihn nicht einmal wahr, vielleicht vernichtet er mich, weil ich ihn leugne.“ (Kristeva 2008:203).

So verfestigt sich unter dem Deckmantel des Un-Politischen realiter die Ausblendung des Fremden zugunsten des eigenen Selbst, welche nicht nur ‚klassisches‘ kolonialistisches politisches Denken, sondern auch die Theorien von Autoren wie Rawls, Habermas und eben Rorty zu assimilationistischen Rechtfertigungen des eurozentrischen Wertekanons werden lassen. Ohne hier weiter auf diesen Punkt eingehen zu können, ist es wichtig zu erwähnen, dass all diesen Autoren der Versuch gemein ist eine homogene und möglichst konfliktreine politische Situation und Gemeinschaft zu schaffen, und dass sie generell die europäische (phallogozentrisch–rationale) Vernunft als den Weg dorthin betrachten und ausformulieren⁶. Allein dieses Bestreben nach

⁶ Der Bezug auf assimilationistischen Rationalismus gilt für Rorty, der explizit versucht die Legitimation von Politik per Rationalismus durch den der Ethos der Hoffnung zu ersetzen (Rorty 1989: 53), nur bedingt. Trotzdem bin ich der Ansicht, dass Rorty die von ihm hervorgebrachte Begründung einer „liberal community“ (Rorty 1989: 45ff) nicht wirklich aus einer solch rationalistischen Argumentation zu lösen vermag, auch wenn er den universalistischen Anspruch von Rationalität relativiert. In diesem Punkt möchte ich mich folgender Kritik Chantal Mouffes anschließen: „Rortys Verständnis eines gesellschaftlichen Konfliktes [ist] beschränkt, weil er nicht in der Lage ist, die Implikation eines Wertpluralismus in Betracht zu ziehen und zu akzeptieren, dass ein Konflikt zwischen grundlegenden [meta-politischen S.H.] Werten niemals aufgelöst werden kann.“ (Mouffe 1999: 23)

Homogenität jedoch macht ein Zulassen des Andersartigen *expressis verbis* unmöglich und widerspricht einem politischen Modell wie etwa dem bereits erwähnten *agonistic model of democracy* Chantal Mouffes, die Wert auf „... die Legitimierung des Konflikts und der Weigerung, ihn durch die Auferlegung einer autoritären Ordnung zu unterbinden“, legt und betont, dass es wichtig sei „... die Diversität der Konzepte des Guten nicht als einen Misstand anzusehen, der auszuräumen sei, sondern als etwas, das man als wertvoll erachten sollte und auf das man stolz sein kann.“ (Mouffe 1999: 27.) Anders als das Modell Rortys, betont das *agonistic model of democracy* die Unvermeidbarkeit von Konflikten und erhebt diese ewige Konflikthaftigkeit zum Kern des demokratischen Prozesses, was zu folgender hier relevanten Überzeugung führt:

„Envisaged from the point of view of ‚agonistic pluralism‘ the aim of democratic politics is to construct the ‚them‘ in such a way that it is no longer perceived as an enemy to be destroyed, but as an ‚adversary‘, that is somebody whose ideas we combat but whose right to defend these ideas we do not put into question.“ (Mouffe 2000: 101f.)

Im Gegensatz zu Rortys Homogenitätsstreben, formuliert Mouffe hier den Gedanken einer Irreduzibilität von Alterität und schließt daraus, dass derselben nur gerecht begegnet werden kann, indem man sie nicht nur explizit als existent sondern zudem als gleichwertig anerkennt. Jedwedes Verschweigen von Andersartigkeit ist aus der Sicht des *agonistic pluralism* ein Versuch ausschließliche und assimilationistische Diskursmacht an sich zu reißen und ist insofern antidemokratisch. In diesem Sinne ist Schweigen oder Ausblenden nicht eine un-politische, sondern ganz im Gegenteil eine krass politische Position. Rortys strikte Trennung zwischen Öffentlich und Privat hingegen stellt die Behauptung dar, dass es möglich sei *Nicht-Position-zu-Beziehen*. Sie ist der Versuch eine vermeintlich enthaltsame und deswegen gewalt-/hegemoniefreie Position zu schaffen, in der keine Entscheidung gefällt werden muss, weil keine endgültige Entscheidung gefällt werden kann. Während eine Person im Privaten durch die Kontingenz des eigenen Sprachspiels auf sich selbst verwiesen wird, Streitigkeiten mangels eines autoritativen *final vocabulary* nicht gelöst werden können und deswegen der ironischen Distanzierung bedürfen, kann im öffentlichen Raum der Politik darauf gepocht werden, dass der auf der Ironie begründende Liberalismus als solcher verlangt, dass die staatlichen Institutionen sein Vorhandensein garantieren müssen und damit eine Position geschaffen wird, die nicht hinterfragbar ist, insofern sie von sich selbst glaubt weiter nichts zu bewirken, als die Garantie der Freiheit zu tun wie man will. Die liberalen Institutionen bedürfen für die liberale Ironikerin keiner Entscheidung. Dieses Ausrufen der vermeintlichen Möglichkeit Nicht-zu-Entscheiden kommt jedoch einer Quasi-Naturalisierung des Gegebenen gleich und zeigt ganz deutlich eine folgenreiche Schwachstelle von Rortys Modell, nämlich ihrer hinter scheinbarer nicht-normativer

und ent-politisierender Ironie verborgene starke pro-westliche Normativität, auf die u.a. Simon Critchley hingewiesen hat. (vgl. Critchley 1999: 60).

Es ist diese in die Ironie eingefasste Asymmetrie des Lesens (zwischen Subjekt und Werk) mit ihren machtpolitischen und demokratietheoretischen Konsequenzen, die Ironie zu einem Gegenpol transkulturellem/transnationalen Textkontaktes werden lässt. Nicht nur verhindert Ironie die Überwältigung durch den Text und vermeidet den Kontakt mit dem Anderen der das Ziel transkulturellen/transnationalen Lesens ist, sondern sie stellt zugleich ein wirkmächtiges Instrument dar um unter dem Schleier vermeintlicher Toleranz und *Pseudo-Transkulturalität* Kulturhegemonie zu verfestigen. Gerade dieser Charakter ein Wolf im Schafsfell zu sein macht (liberale) Ironie zu einer gefährlichen Lesestrategie der mit aller Aufmerksamkeit begegnet werden muss. In diesem Sinne möchte ich nun die Ausführung meines Plädoyers für einen transkulturellen Textkontakt auch mit dem von Derrida formulierten Imperativ einer Entscheidung im Feld des Unentscheidbaren fortsetzen und aufzeigen, wie sich transkultureller Textkontakt aus einer *hyperpolitisierenden* dekonstruktivistischen Perspektive und explizit gegen liberale Ironikerinnen denken lässt.

3.3.

Entscheidung des anderen in mir

„Mit anderen Worten bin ich also nicht in der Lage, die Erfindung der Literatur, die Geschichte der Literatur, von der Geschichte der Demokratie zu separieren.“ (Derrida 1999: 177)

In diesem Kapitel möchte ich mit Derrida und gegen Rorty die Konturen eines möglichen transkulturellen Textkontaktes schärfer zeichnen. Dabei werde ich weitgehend auf Derridas Verknüpfung zwischen Literatur und Demokratie zurückgreifen, in welcher er die Begegnung mit dem anderen nicht nur als unvermeidbar und positiv betrachtet, sondern zudem einen ethischen Imperativ aus der Dekonstruktion dieses Kontaktes ableitet.

Grundlegend für Derridas Textkontakt ist seine Sicht von Dekonstruktion als „Hyperpolitisierung“ (Derrida 1999: 189). Immer wieder bemüht aufzuzeigen, dass die Kategorien unseres Denkens nicht als solche gültig sind, sondern ihre Wirkmacht aus politischen Entscheidungen sowie der Durchsetzungsfähigkeit der Entscheidungsträger beziehen, versteht Derrida Sprache an sich als bereits inhärent politisch. In diesem Sinne lehnt er Richard Rortys strikt trennende Unterscheidung in öffentliche und private Lebensbereiche, sowie die damit einhergehende Entpolitisierung ab. Explizit gegen Rorty betont Derrida „dass die Unterscheidung zwischen öffentlich

und privat als zurecht unentscheidbar angesehen werden muss“, und achtet besonders darauf klarzustellen: „Die Literatur interessiert mich dabei ... gerade als etwas, das das vollkommene Gegenteil einer Expression des Privatlebens ist.“ (Derrida 1999: 176 f.).

Derrida politisiert Literatur indem er das Recht nicht nur sich zu äußern sondern auch gehört/gelesen (usw.) zu werden als Bedienung der Möglichkeit von Literatur bezeichnet und sie über diesen Weg explizit mit den Menschenrechten und weiteren institutionellen Voraussetzungen verknüpft, wie sie seiner Meinung nach nur in Demokratien bestehen können (die aber zugleich auch immer schon die Voraussetzung von Demokratie sind). Er entprivatisiert Literatur also indem er sie mit dem Grundrecht auf Teilhabe am Öffentlichen Raum verknüpft, d.h. mit einem allgemeinen Anspruch auf Geltung und mit einem Recht auf Anerkennung von Äußerungen – von Texten – als gültig, insofern Gültigkeit den Zustand einer nicht nur akzeptierten und respektierten, sondern zudem legitimen öffentlichen Existenz bedeutet. Literatur kann in diesem Sinne als demokratische Praxis bezeichnet werden, die explizit auf dem Recht des anderen präsent und existent zu sein beruht und *als solche* das Gegenteil einer Assimilation des anderen bedeutet. Aufgabe und Werk der Literatur ist eine Ausweitung der Sprache die den öffentlichen Raum konstituiert. In Umschreibung und Beschreibung schreibt sie die Kategorien der Sprache neu, und verändert damit die Aufteilung des öffentlichen Raumes. Literatur heißt hier Teilhabe. Insofern eine Gesellschaft aber vielen verschiedenen und aufeinander irreduziblen Alteritäten zugleich Teilhabe ermöglichen muss, kann der jeweils eigene Geltungsanspruch nicht total sein, sondern muss sich zu einem gewissen Grad der Existenz der Anderen beugen, d.h. den Bedingungen der Möglichkeit von Gesellschaft Rechnung tragen. Anders als der liberale Ironiker Rorty, versucht Derrida nicht diesen Gegensatz zwischen Singularität und Gemeinschaft zu lösen indem er den Bereich des gemeinsamen Öffentlichen gegen die singuläre Selbstentfaltung im Privaten denkt und ihn deswegen auf einen kleinstmöglichen, homogenisierenden Nenner reduziert. Derrida verweigert sich diesem Grundgedanken Rortys, den anderen als ein Hindernis zur Selbstentfaltung (der er ohnehin einen weit weniger absoluten Wert zumisst) - oder überhaupt als ein Problem - zu verstehen, und schlägt stattdessen vor, diesen anderen als Bestandteil des Eigenen zu verstehen. In einer Auseinandersetzung mit der Freund – Feind – Unterscheidung Carl Schmitts, die er als der Unterscheidung Eigen –Anders analog denkt, beschreibt Derrida den anderen als eine Frage die wir uns selbst stellen. Der andere ist als solcher nicht gegeben, sondern dient als personifizierte Differenz der Pseudo-Stabilisierung einer Eigenidentität. Insofern das Eigene ohne das Andere nicht sein kann (und umgedreht) tragen sich diese beide Konzepte als konstituierende Markierungen gegenseitig in sich. Das Andere ist in diesem Sinne im Eigenen, das Eigene im Anderen. Der Freund ist der Feind, der Feind der Freund. Die Unterscheidung zwischen beide Einheiten ist nicht nur eine künstliche, sondern vor allem eine

politische. Sie konstituiert, was Jacques Rancière als Aufteilung des Sinnlichen beschrieben hat (Rancière 2000). „Eigenes“ und „Anderes“ sind politische Begriffe. Sie beschreiben Klassen von Menschen (z.B. die Klasse der Deutschen und die Klasse der Ausländer), die verschiedene Rechte und Pflichten genießen. Dadurch schaffen sie Asymmetrien, die wiederum beeinflussen, was gesellschaftlich möglich ist, und was nicht, was gültig ist, und was nicht.

Der daraus erwachsende – ungemein wichtige – Einwand Derridas gegen Rorty ist der, dass eine Unterscheidung in Öffentlich und Privat diese Klassen reifiziert. Genau das ist aber das Gegenteil von Transkulturalität, insofern diese Aufteilung den anderen in seiner Andersheit fixiert. Entpolitisierung ist nichts anderes, als den Feind unabhängig vom Freund und als zudem unüberwindbar zu denken. Insofern ist Entpolitisierung also nicht nur gefährlich, sondern sie liegt realiter zur Motivation der Ironie Rortys quer, aus der Erkenntnis der eigenen Begrenztheit heraus wertfrei tolerant sein zu wollen.

Die *Hyperpolitisierung* welche Derrida der Dekonstruktion zuspricht, überträgt sich in dem Moment auf das Konzept der Transkulturalität, in dem dieses zum Klassenkampf wird. Klassenkampf nicht im Sinne ontologisch – materialistischer Klassen, sondern Klassenkampf im Sinne des Versuches die politische Aufteilung der Gesellschaft in Klassen wie Freund und Feind, Eigenes und Anderes zu überwinden. Eine solche Überwindung erfordert also zunächst ein Hinterfragen der Klassen und Kategorien der eigenen Rationalität und Methodik. Sie fordert eine Offenlegung der Frage an mich selbst die der Andere ist. Es gilt folgendes zu akzeptieren: „Die Frage verletzt mich, sie ist eine in mir aufbrechende Wunde. Und diese Frage stelle ich dort, ich stelle sie wirklich nur dort, wo sie mich in Frage stellt.“ (Derrida 2000: 206).

„ ... eine aufbrechende Wunde ...“ Die Frage ist ein Mangel, eine Verletzung. Sie zeigt über mich selbst hinaus, dorthin, wo ich nicht mehr bin. Sie stellt mich in Frage. Sie kann mich aber nur dann in Frage stellen, wenn ich sie als Anderes zulasse, wenn ich nicht einfach nur als ich durch diese Frage mich in Frage stelle. Diese Frage kann nur eine Verletzung sein, wenn das tautologische (das monadenhafte?) meiner Subjekthaftigkeit und ihrer Sprache zerbricht und diese Frage als Exzess auf mich hinein bricht, als jenes Unheimliche, jene *jouissance*, von der wir bereits gesprochen haben und vor der die liberale Ironikerin Angst hat. Transkultureller Textkontakt wäre ein Textumgang, der diese Frage immer wieder offenlegt, sie der Leserin immer wieder vor Augen führt, die Wunde immer wieder aufreißt. Das wäre aber das genaue Gegenteil liberaler Ironie, es wäre die Überwältigung durch den Text, es wäre Anathema zur Assimilation.

Im Gegensatz zu Rortys Verweigerung fordert Derrida eine Entscheidung im Feld des Unentscheidbaren. Transkultureller Textkontakt wäre diese exzessive (diese über das bestehende

hinausgehende und als solche auf es hereinbrechende) Entscheidung anders zu lesen als bisher. Es wäre eine revolutionäre Entscheidung, insofern sie die bestehenden Klassen überwerfen würde, und in diesem Revolutionären wäre sie auch eine Behauptung des entscheidenden Subjektes, welches diese Entscheidung nur aus sich selbst heraus begründen kann und sich deswegen dafür verantworten muss. Mangels jeder Letztbegründung, steht der Entscheidende für seine Entscheidung grade. Doch zugleich ist diese Entscheidung eine „Passive Entscheidung, unbewusste Entscheidung, Entscheidung des anderen in mir, Entscheidung die jede Allgemeinheit sprengt.“ (Derrida 2000: 248). Denn wie sonst könnte ich über mich hinaus? Wie sonst könnte ich mich *ver-ändern, anders* werden? Das ist nur denkbar, wenn ich anerkenne, dass ich zugleich mehr und weniger als ich selbst bin, wenn ich also eigen und anders bin *und sein kann*. Wenn ich, wie bereits gesagt, die Frage als Exzess auf mich hereinbrechen lasse. Wenn ich das Tabu breche. Wenn ich, in anderen Worten, mich dem anderen öffne, statt es (oder sie oder ihn) zu assimilieren, wenn ich es wage den anderen als *Unheimliches* im Text existieren zu lassen statt auf dem *taking –the –place- of der suture* zu bestehen. Wenn ich akzeptiere, dass ich *zwei und mehr als zwei* bin. Daraus, aus der Simultanität von Eigenem und Anderen und dem Zulassen des Unbekannten und exzessiven Unheimlichen in mir, folgt nach Derrida jene Verpflichtung zur Demokratie (sowie deren Verknüpfung mit der Literatur), welche bereits weiter oben ausgeführt wurde.

4. Fazit: Transkulturalität als das Aufspüren des Verbannten

Die vorliegende Skizze verortet das Transkulturelle auf der Ebene des Meta-Politischen, und wenn sie sich selbst als politisch versteht, so in diesem Sinne. Sie ist sicherlich eine negierende Arbeit im Sinne von Herbert Marcuses Feststellung: „Negation is the Great Refusal to accept the rules of the game in which the dice are loaded.“ (Marcuse 1960: x). Sie betont das Positive der Negation, das Hereinbrechen eines Exzesses durch den Mangel eines Risses. Ein transkultureller Textkontakt als Überwältigung durch den Text, das ist eben jene Überfülle des Unheimlichen, welche hinter dem Tabu einer vorgeschobenen Leere verborgen wird. Sie ist die Tiefendimension des Anderen hinter dem kolonialen Stereotyp; die Wahrheit: Dass dort sehr viel ist, wo vorher vermeintlich nichts und deswegen pseudo-legitimer Weise nur das Eigene war.

Diese Leere erscheint als Abwesenheit, aber realiter ist sie überpräsent, und genau deswegen ist sie exzessiv, denn sie geht über das vermeintlich Gegebene hinaus indem sie den Raum des Möglichen erweitert. Das ist die *jouissance*. Dieser Raum ist der Raum des in die Unsichtbarkeit (Unhörbarkeit, Unlesbarkeit, usw.) verbannten Anderen. Eigentlich wäre es an dieser Stelle angebracht nach dem dionysischen des Transkulturellen zu fragen (das Bild einer Mänade zielt die Einleitung nicht aus

Willkür). Es wäre essentiell danach zu fragen, wie der Andere derart miss-Gestalt-et wird, dass seine Positivität dem „eigenen“ Negativ wird. Wie, und vor allem: warum? Und wie das ändern? Das sind meta-politische Fragen, d.h. Fragen nicht nach dem was ist, dem Positiven, sondern nach den *politischen* Bedingungen des Möglichen, nach dem was sein kann aber nicht ist, bzw. nicht als Seiendes gilt. Dies sind Fragen nach dem Negativen und dem Positiven, aber nicht Dialektik, zumindest nicht im herkömmlichen Sinne. Denn der Kern dieser Form von Textkontakt, das was diese Arbeit zu zeigen versucht hat, ist, dass Transkulturalität Klassenkampf ist. Sie will ein Gespür finden für das Verbannte und den Prozess der Verbannung. Sie ist also normativ. Sie will das/den/die Andere. Sie soll widerständig sein:

„En définitive, toute résistance est rupture dans la pensée, par l'énoncée de ce qu'est la situation, et fondation d'une possibilité pratique ouverte par cet énoncé. [...] Ne pas résister, c'est ne pas penser.“ (Badiou 1998 : 17).

Literaturverzeichnis

Badiou, Alain : *Abrégé de métapolitique*, Paris : Ed. du Seuil, 1998.

Barthes, Roland : *Mythologies*, Paris : Ed. du Seuil, 1957.

--- ;: *Le plaisir du texte*, Paris : Ed. du Seuil, 1973.

--- ;: „Vom Werk zum Text“, in: Roger Lüdeke und Stephan Kammer: *Texte zur Theorie des Textes*, Stuttgart: Reclam, 2005; s. 37 – 51.

Bhabha, Homi: „The commitment to theory“, in: ders.: *The location of culture*, New York/ London: Routledge, 1994, s. 28 – 56.

---;: „The Other Question: Stereotype, discrimination and the discourse of colonialism“, in: ders.: *The location of culture*, New York/ London: Routledge, 1994, s. 94 – 120.

Critchley, Simon: „Dekonstruktion und Pragmatismus – Ist Derrida ein *privater Ironiker* oder ein *öffentlicher Liberaler*?“, in: Chantal Mouffe (Hrsg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Wien: Passagen Verlag, 1999, s. 49 – 96.

Deleuze, Gilles: *Cinéma 2. L'image – temps*, Paris : Les éditions de minuit, 1985.

Derrida, Jacques: „Bemerkungen zu Dekonstruktion und Pragmatismus“, in: Chantal Mouffe (Hrsg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Wien: Passagen Verlag, 1999, s. 171 – 195.

---;: *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000.

Jay, Paul: *Global Matters: the transnational turn in literature studies*, Ithaca: Cornell University Press, 2010.

Kristeva, Julia: „Freud: heimlich/unheimlich – die beunruhigende Fremdheit“, in: dies.: *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2008, s. 199 – 210.

Leary, Timothy: *The politics of ecstasy*, Berkeley: Ronin, 1991.

Marcuse, Herbert: *Reason and Revolution. Hegel and the rise of social theory*, Boston: Beacon Press, 1960, quoted in: Diana Coole: *Negativity and Politics. Dionysus and dialectics from Kant to poststructuralism*, London/New York: Routledge, 2000.

Miller, Jacques-Alain: „Suture (Elements of the logic of the signifier)“, in: *Screen*, (1977) vol. 18, no. 4, s. 24 – 34.

Mouffe, Chantal: „Dekonstruktion, Pragmatismus und die Politik der Demokratie“, in: Chantal Mouffe (Hrsg.): *Dekonstruktion und Pragmatismus. Demokratie, Wahrheit und Vernunft*, Wien: Passagen Verlag, 1999, s. 11 - 36.

---: „For an agonistic model of democracy“, in: dies.: *The democratic paradox*, New York/London: Verso, 2000, s. 80 – 107.

Rancière, Jacques: *Le partage du sensible. Esthétique et politique*, Paris : La Fabrique, 2000.

Rorty, Richard: *Contingency, irony and solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989.

Seyhan, Azade: *Writing outside the nation*, New Jersey: Princeton University Press, 2001.

Shohat, Ella & Stam, Robert: „The Cinema after Babel: Language, Difference, Power“, in: *Screen* (1985), vol. 26, No. 3 – 4, s. 35 – 85.

Sontag, Susan: „Against Interpretation“, in: dies.: *Against Interpretation and other essays*, New York: Picard, 1964, s. 3 – 14.