Johannes Angermüller
Martin Nonhoff (Hg.)

PostModerne Diskurse zwischen Sprache und Macht

Johannes Angermüller/Martin Nonhoff (Hg.)

PostModerne Diskurse zwischen Sprache und Macht

Argument Sonderband Neue Folge 274

Argument Verlag
Hamburg / Berlin

Die Deutsche Bibliothek - CIP-Einheitsaufnahme

PostModerne Diskurse zwischen Sprache und Macht /
Johannes Angermüller/Martin Nonhoff (Hrsg.),
- 1. Aufl. - Hamburg ; Berlin : Argument-Verl., 1999
(Argument-Sonderband ; N.F., AS 274)
ISBN 3-88619-274-1

Eppendorfer Weg 95a, 20259 Hamburg
Tel. 040/4018000 · Fax 040/40180020
www.argument.de
Text und Layout durch die Autoren
Druck: Alfa Druck, Göttingen
Gedruckt auf säure- und chlorfreiem Papier
Erste Auflage 1999

Inhaltsverzeichnis

Vorwort

Vom 20.-22. November 1998 fand an den Instituten für Politische Wissenschaft und für Soziologie der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen die erste internationale Erlanger Graduiertenkonferenz zum Thema „PostModerne Diskurse zwischen Sprache und Macht" statt. Der vorliegende Sammelband stellt eine Auswahl der dort vorgestellten Beiträge dar.

Nachdem wir im Winter 1997/1998 angefangen hatten, diese Veranstaltung zu planen, stellte sich bald heraus, daß sich das Vorhaben zu einem Großprojekt entwickeln würde. Die Resonanz war so groß, daß wir schließlich gut 70 Vortragende und weitere 60 BesucherInnen begrüßen konnten. Die Teilnehmerschaft, die sich aus VertreterInnen aus zehn Nationen zusammensetzte, kam aus den verschiedensten Fachbereichen mit einem Schwerpunkt in den Sozial- und Geisteswissenschaften. Gerade in der deutschen akademischen Landschaft arbeitet der wissenschaftliche Nachwuchs oft isoliert und besitzt wenig Möglichkeiten, eigene Ideen zu artikulieren und sich über die eigene Hochschule hinaus mit KollegInnen auszutauschen. Deshalb fand die Veranstaltungsform nach dem Vorbild US-amerikanischer Graduiertenkonferenzen große Zustimmung und wird in den nächsten Jahren fortgesetzt werden. Eine Folgekonferenz findet vom 19.-21. November 1999 unter dem Titel „PostModerne Perspektiven: Kultur, Literatur, Gesellschaft" statt.

Wir möchten uns an dieser Stelle besonders bei all jenen bedanken, die bei der Konferenz mitgewirkt haben. Ohne die Unterstützung sowohl der Hochschulleitung der FAU Erlangen-Nürnberg als auch der Institute für Politische Wissenschaft und für Soziologie wäre diese Konferenz nicht durchführbar gewesen. Unser besonderer Dank gilt all jenen, die als RezeptionistInnen, Catering-Personal und RedeleiterInnen dafür gesorgt haben, daß die erste internationale Erlanger Graduiertenkonferenz zum Erfolg wurde. Ganz besonders möchten wir uns bei Jörn Achterberg, der für den reibungslosen Ablauf der Konferenz gesorgt hat, sowie bei Alexandra Böhm, Katharina Bunzmann, Christina Rauch und Sven Talaron bedanken, deren Mitarbeit an der Edition des vorliegenden Bandes von großem Wert war.

Johannes Angermüller
Martin Nonhoff

Johannes Angermüller

Einleitung
PostModerne zwischen Theorie und Kultur

In deutschen Feuilletons steht die "Postmoderne" für eine neue Pluralität von Werten, Identitäten und kulturellen Formen. Nicht nur der Mediendiskurs, auch Vertreter akademischer Kulturbetrachtung (vgl. Welsch 1997) haben bunte Vielfalt, fröhliche Innovation und die Aufwertung von Massenkultur zum postmodernen Lebensgefühl erklärt. Doch macht sich Ernüchterung breit, denn es stellt sich zunehmend die Frage, ob Vielfalt, Pluralismus und Differenz wirklich als sinnstiftende Momente einer neuen Epoche taugen. Ist es wahr, wie Habermas (1985) behauptet, daß hinter dem postmodernen Diskurs mehr Trugbild als Realität steckt ein Zeitgeistphänomen, das unter Ideologieverdacht steht? Während die Postmoderne manchen BeobachterInnen bisweilen als kurzlebiger Trend oder kultureller Unfall scheint, soll in den folgenden einleitenden Betrachtungen auf den breiteren kulturellen und sozioökonomischen Umbruch hingewiesen werden, auf dessen kultureller "Logik" die Hegemonie postmoderner Kulturformen beruht. Insbesondere soll die Entstehung und die kulturelle Funktion des franko-amerikanischen "Poststrukturalismus"-Diskurses, der zu einem postmodernen Kulturphänomen ganz eigener Art geworden ist, diskutiert werden.

Poststrukturalistische Theorie als postmoderner Kulturmoment

Die amerikanische Rezeption französischer TheoretikerInnen hat eine Diskussion angestoßen, die in den 70er Jahren mit dem "Poststrukturalismus" anfing und heute als »theoretical discourse« (Jameson 1990: 218) einen disziplinübergreifenden Status gewonnen hat. Was diese Theorien Derridas Dekonstruktion und Lyotards Sprachspieltheorie, Barthes' Texttheorien und Althussers Strukturalo-Marxismus, Lacans Psychoanalyse und Foucaults Diskurs- und Körpertheorie, *queer*, *cultural* und *cyber studies* usw. – von anderen Theorieströmungen abhebt, ist, daß sie mehr als ein reflexives oder zeitdiagnostisches Interesse zu bedienen scheinen. Sie sind ein Kernbestand postmoderner Kultur geworden. Postmoderne Kulturschaffende – sei es in Hollywoods Filmstudios oder in Manhattans Künstlerateliers – sind von diesem "theoretischen Diskurs" genauso erfaßt wie

ein Teil der akademischen Intellektuellen an Universitäten wie Yale, Berkeley oder Duke, deren wissenschaftliche Produktion zu einem postmodernen Phänomen ganz eigener Art geworden ist (Bertens 1995). Besonders für den Teil der intellektuellen Öffentlichkeit, der sich im Gefolge der "neuen sozialen Bewegungen" in den amerikanischen Literaturwissenschaften etablierte, fungiert dieser Theoriediskurs als ein orientierungsstiftendes Paradigma.

Doch scheint die Hegemonie poststrukturalistischer Theorien nicht nur einen Wandel innerhalb von *academia* zu markieren, sondern auch ein qualitatives Umschlagen des Verhältnisses von Theorie und Kultur insgesamt (Connor 1989). Während sich die hochkulturellen Praktiken des *high modernism* (Jameson) meist antithetisch zum akademischen Betrieb und zur kommerziellen Populärkultur verhielten, gehen kulturelle Produktion und Theoriereflexion heute bisweilen ein symbiotisches Verhältnis ein. Während im Zuge der Bildungsexpansion ein großer Teil der nichtakademischen Avantgarde in den universitären Orbit gezogen wurde, scheinen modernistische Ideologien, die die Spontaneität und Originalität des kreativen Akts betonen, auf dem Rückzug zu sein (Huyssen 1986). Diese Entwicklung, die elitäre Kulturauffassungen heute überholt erscheinen läßt, wird von einer Intellektualisierung postmoderner Kultur begleitet. Der "Poststrukturalismus" ist zu einem wichtigen Impulsgeber für den gegenwärtigen intellektuellen Diskurs, aber auch für Hoch- und Massenkultur generell aufgestiegen.[1]

Anders als ihre modernistischen Vorläufer reichen postmoderne Kulturpraktiken nicht nur weit in den universitären Bereich hinein, sondern sind in der Form von *theory* eine wesentlich akademische Angelegenheit. So hat der theoretische Diskurs, der seit Paul de Mans dekonstruktiver Wende auch *High Theory* (Guillory) genannt wird, die modernistische Unterscheidung zwischen Kunst und Theorie, Kreation und Reflexion durch Differenz-, Text- und Diskursansätze abgelöst. Ausgehend von den Literaturwissenschaften, deren traditionelles literarisch-philologisches Selbstverständnis von *theory* unterlaufen wurde, halten kulturwissenschaftliche Ansätze Einzug, die sich seit den 80ern als *cultural studies* etablieren. Das Paradoxe dieser Entwicklung liegt darin, daß – während *English* und verwandte Bereiche in amerikanischen Colleges an Markt- und Einschreibungsanteilen verloren haben (vgl. Guillory 1993) – die Theorien, die heute den Kernbereich der *humanities* ausmachen, einen maßgeblichen Einfluß auf angrenzende Bereiche wie (Kunst-)Geschichte und An-

[1] Hier könnte beispielsweise an einen Film wie *The Matrix* (1999) erinnert werden, in dem explizit Baudrillard (1985) zitiert wird, als der Computerangestellte eine Diskette aus einem hohlen Buch mit dem Titel *Simulacra and Simulation* herausnimmt.

thropologie ausüben, aber auch auf Rechtswissenschaften, Architektur, Philosophie und bestimmte sozialwissenschaftliche Felder.

Es kennzeichnet diesen Theoriediskurs, daß die humanistische Orientierung der *humanities* in Frage gestellt wurde. So wird anstelle von anthropozentrischen Modellen, die von "metaphysischen" Kategorien wie "Autor" und "Werk" ausgehen, mit "Differenz" und "Text" operiert. Die Ausdehnung des Textbegriffs bringt es mit sich, daß, im Sinne von Ferdinand de Saussures Sprachmodell, nicht nur Sprache, sondern auch Welt als System von Differenzen ohne positive Begriffe gelesen wird. Dieser »Textualismus« (Ferraris 1986: 103ff.) steht unter dem Zeichen eines dekonstruktiven Textverständnisses, das in den 70er und frühen 80er Jahren unter amerikanischen LiteraturwissenschaftlerInnen an Popularität gewinnt. Es handelt sich hierbei um eine Form ultrastrukturalistischen ("poststrukturalistischen") Denkens, das wie es Umberto Eco schon Ende der 60er Jahre vorhergesagt hatte (vgl. 1980, neues Vorwort) die eigenen strukturalistischen Axiome so weit radikalisiert, daß ontologische und epistemologische Axiome in Frage gestellt wurden. Die amerikanische Rezeption von französischen Strukturalisten wie Derrida, Foucault und Baudrillard hat maßgeblich dazu beigetragen, daß diese "crisis of representation" zu einem Knackpunkt des postmodernen Diskurses wurde.

Der Aufstieg des Strukturalismus in Frankreich

Daß Derrida, Foucault und ihre ultrastrukturalistischen KollegInnen der "Postmoderne" verpflichtet seien, wird jedoch bis auf wenige Ausnahmen (etwa Baudrillard) von den Protagonisten selbst vehement abgelehnt. In der Tat verrät ein Blick auf den intellektuellen Kontext, etwa die *Tel Quel*-Gruppe (Foucault et al. 1968), daß das formalistische Textmodell, das in den 60er Jahren unter den jüngeren Intellektuellen an Bedeutung gewinnt, in der Kontinuität modernistischer Innovations- und Experimentierstrategien steht (Kauppi 1990). Im Paris der 60er Jahre dominieren spätmodernistische Philosophen-Literaten, wie Blanchot, Bataille und Klossowski, deren Subjektverständnis existenzialistischen Auffassungen nahesteht (Pinto 1995). Auch führende Vertreter der strukturalistischen Welle der 60er Jahre, v.a. Foucault und Derrida, sind der modernistischen Tradition verpflichtet, wie sie von Rimbaud, Artaud und Roussel repräsentiert wird.

Die Theoretiker, die in den 60er und 70er Jahren unter dem Stichwort Strukturalismus das intellektuelle Geschehen Frankreichs beherrschen, vereint ein gemeinsames Interesse an Ferdinand de Saussures Zeichenmodell, wodurch die strukturale Linguistik zu einem Paradigma auch für Gesellschafts-, Kultur- und Geisteswissenschaften wird. Dieser "linguistic

turn" (Rorty 1967) setzt nicht voraus, daß die Objekte der strukturalistischen Analyse eine im engeren Sinne sprachliche Form aufweisen müssen. Vielmehr geht es darum, Differenz und Struktur, das »Prinzip des Primats der Relationen« (Bourdieu 1974: 10) zu radikalisieren und auf außerlinguistische Bereiche anzuwenden. Erkenntnis gründet demnach nicht auf einem besonderen Seinszugang zu den Objekten; ihr Sinn wird von den sie konstituierenden Differenzen und Strukturen produziert.

Als einer der ersten überträgt Claude Lévi-Strauss Saussures Differenzprinzip auf die Analyse von Mythen, Religionen und Kulturen. Lévi-Strauss' Ansatz zielt auf die generativen Prinzipien, durch die eine Vielzahl kultureller Formen mit quasi-mathematischen Formeln beschrieben werden können. Jacques Lacans These, daß das Unbewußte wie eine Sprache strukturiert sei, macht ebenfalls Anleihen bei Saussure. So definiert sich etwa die "symbolische Ordnung," durch die das heranwachsende Kind dem "Gesetz des Vaters" unterworfen wird, als differentielles Sprachsystem. Roland Barthes erweitert das strukturalistische Zeichenmodell um eine Ebene ideologisch-konnotativer Bedeutung (1970). In seiner Studie über die Mode liest er mit Hilfe Saussures syntagmatisch-paradigmatischer Unterscheidungen die "Sprache" der Kleidung (1967) – ein Vorgehen, das der frühe Jean Baudrillard auf die Analyse von Wohnungseinrichtungen anwendet (1968). Bei Foucault geht es um den Wandel von Diskurssystemen, deren strukturierende Oppositionen er für je verschiedene historische Momente bestimmt (1966, 1971). Diese Liste ließe sich mit vielen weiteren AutorInnen fortsetzen, die sich i.d.R. in folgendem Vorgehen einig sind: Die Gegenstände strukturaler Analyse sollen wie ein Text verstanden werden, d.h. auf die sie konstituierenden Oppositionen hin "lesbar" oder "dechiffrierbar" sein. Die Kultursemiotik, die sich davon ableitet, will die "Sprache" der von ihr analysierten Gegenstände entziffern, ohne sich auf Instanzen jenseits des "Textes" zu stützen, die gleichsam von außen einen "vorgegebenen" Sinn zu oktroyieren suchen, etwa Gott, Moral oder Autor.

In den 70er Jahren greifen amerikanische KommentatorInnen diese antiessentialistische Tendenz des Strukturalismus auf und versuchen, die Identitätsmetaphysik der "westlichen" Tradition zu dekonstruieren. Erst in dieser transatlantischen Übersetzung schlagen spät-modernistische zu postmodernen Theorien um und führen zu dem franko-amerikanischen Theoriehybrid, das heute als "Poststrukturalismus" geläufig ist.

Rezeption und Verarbeitung des Strukturalismus in den USA

Vielleicht sollte man, wenn von den *humanities* oder "Geisteswissenschaften" in den USA die Rede ist, lieber von Textwissenschaften sprechen. Die anglo-amerikanische Rezeption des französischen Strukturalismus, durch die Differenz, Relation und Struktur zu Zentralkategorien des gegenwärtigen *humanities*-Diskurses geworden sind, hat jedenfalls entscheidend zur Umstellung von Tiefen- oder "Verdachts"-Hermeneutiken auf Matrix- oder Textmodelle beigetragen. Nicht die Herausarbeitung einer zugrundeliegenden, verdrängten oder verschleierten Tiefenstruktur, sondern *mapping* ("Kartographieren") ist kennzeichnend für den postmodernen *theory*-Diskurs. Dieser Diskurs postuliert eine deontologisierte Welt, deren Differenzstruktur es zu entziffern gilt (Bachmann-Medick 1996). Statt um (im engeren Sinn) epistemologische Fragen, die auf das Sein oder die Natur eines Gegenstands gerichtet sind, geht es darum, *wie* Gegenstände generiert bzw. produziert werden. Einer Unterscheidung von Niklas Luhmann folgend (1998: 995), muß »die Selbstbeschreibung der Gesellschaft von Was-Fragen auf Wie-Fragen umgestellt werden [...]. Ihr Problem ist dann nicht mehr, was Gesellschaft ist, sondern: wie, durch wen und mit Hilfe welcher Unterscheidungen sie beschrieben wird.«

Die Anwendung des Saussureschen Differenzmodells auf allgemeine Kultur- und Diskurskategorien bewirkt, was Jameson (1990: 12) für ein generelles Charakteristikum der Postmoderne hält: die zunehmende Schwierigkeit, mit "Tiefe" zu operieren. Die Tiefenperspektivik, die Paul Ricœur mit Blick auf Marx, Nietzsche und Freud als "Hermeneutik des Verdachts" bezeichnet (Ricœur 1965: 42ff.), wird von einer zweidimensionalen Texttheorie abgelöst. Während die moderne Welt verlangt, daß in sie hineingesehen werde, um ihre verborgenen Geheimnisse zu enthüllen, ist die postmoderne Welt eine Fläche sich rasch wandelnder Unterscheidungen. Statt Symptome latenter, verdrängter oder verschleierter Ebenen zu interpretieren, faltet der postmoderne *theory*-Diskurs die Welt in eine zweidimensionale Matrix auf, deren Logik es zu dechiffrieren gilt.

Die Rezeption von Derridas Dekonstruktion ist ein entscheidender Faktor für die Umstellung auf diese postmoderne Textsemantik. Eine erste Phase seiner transatlantischen Übersetzung wird durch eine Gruppe von europäischstämmigen oder europäisch beeinflußten Literaturkritikern, die sich Anfang der 1970er Jahre um den Yale-Professor Paul de Man sammeln, eingeläutet. Auch wenn es schwierig ist, bei dieser Gruppe von einer einheitlichen Schule zu sprechen, so sind doch verbindende Motivationen erkennbar: die Betonung der aktiven Rolle des Lesers und Literaturkritikers (vgl. Hartman 1981), der autonome Status von Sprache (gegenüber etwa dem "Autor" oder anderen "externen" Instanzen), die Aufwertung

romantischer Literatur (gegenüber den *metaphysical poets* und modernistischen Lyrikern, die von vielen *New Critics* bevorzugt wurden), sowie die aporetische Grundstruktur von Sprache (vgl. Paul de Mans "*undecidability*").

Autonomisierung

Mit der Etablierung von *High Theory* in den amerikanischen *humanities* wird Dekonstruktion zu einer Methode, die binäre Oppositionen zu dezentrieren und auf diese Weise die westliche Metaphysik zu "erschüttern" sucht. Derrida radikalisiert die Aufassung, daß jeder Begriff seinen Gegenbegriff braucht, mithin jeder Anspruch auf Selbstgenügsamkeit eines Zeichens unter Metaphysikverdacht steht. Von seinen amerikanischen KommentatorInnen wird der Nachweis, daß kein Begriff aus dem Spiel der Differenzen mit anderen Begriffen herausgenommen werden kann, zu einer Art fundamentalen Ideologieanalyse weitergetrieben. So haben in den 70er Jahren einige amerikanische *critical theorists* und *cultural critics* den neoavantgardistischen Gestus vom autonomen Textmodell Derridas übernommen. Der *theory*-Diskurs, der von diesen postmodernen Intellektuellen geführt wird, beansprucht, wie zuvor avantgardistische Künstlern des Hochmodernismus, relative Autonomie gegenüber externen Einflüssen. So ist im poststrukturalistischen Diskurs der Text nur seiner eigenen Logik unterworfen und fällt als Träger einer konzeptuellen oder normativen Sinneinheit aus. Der Text wird zu einer Ebene *sui generis*, immun nicht nur gegen Identität und Essenz, sondern auch gegen die Ansprüche von bürgerlicher Moral und Mehrheitswerten.

Ähnlich wie Lyriker und Künstler der *L'art pour l'art*-Bewegung und der Avantgarde (Bürger 1987) versuchen poststrukturalistische TheoretikerInnen, einen autonomen Bereich für ihre "Lektüren" zu gewinnen. Bourdieu (1992) hat darauf hingewiesen, daß die Distanz, die avantgardistische Gruppen gegenüber dem nicht-akademischen, "bürgerlichen" Mainstream markieren, die strukturellen Voraussetzungen für eine Politisierung des intellektuellen Selbstverständnisses und eine "Subversion" der herrschenden Ordnung bieten kann. Auch Dekonstruktion wird in dem Moment, in dem das intellektuelle Feld sich zunehmend im Gegensatz zu den herrschenden Strömungen in Medien, Politik und Gesellschaft definiert, politisiert und wandelt sich zu einer postmodernen Ideologiekritik.

Politisierung

Während sich die *New Critics*, gegen die die Poststrukturalisten in den 70er Jahre rebellierten, noch im religiös-moralischen Universum der christlichen Gemeinschaft und der amerikanischen Gesellschaft verankert sahen, weisen DekonstruktivistInnen solche Bindungen als metaphysischen Glaube an einen harmonischen Grundcharakter von Welt ab. Dekonstruktion hat also, wenn wir Bourdieus Modell relativer intellektueller Autonomie folgen, geholfen, den Diskurs amerikanischer Intellektueller von "*common sense*"-Werten zu lösen. Eine Voraussetzung für diese Abkoppelung ist die Entstehung eines postmodernen Ideenmarkts in einem zunehmend industrialisierten Bildungsbetrieb, der amerikanische *academics* zu einem Wettlauf "neuer" Ideen und Ansätze zwingt insbesondere seit den Höhepunkten der *job crisis* für literaturwissenschaftliche PhD-Absolventen in den frühen 90er Jahren. Dieser "Avantgarde" marktorientierter ProfessorInnen und *graduate students*, die innerhalb des universitären Diskurses eine teilweise hegemoniale Stellung erlangt haben, erscheinen "bürgerliche" Traditionen, überkommene Werte und das universitäre Establishment der "*old boys*" suspekt oder in der Terminologie des Poststrukturalismus "metaphysisch." Da sich viele HochschullehrerInnen als Gegenpol zum medialen, politischen Diskurs definieren (Said 1982), hat die neokonservative Wende der 80er Jahre in *American academia* paradoxerweise zu einer links-liberalen Politisierung geführt. So helfen in dieser politisch brisanten Situation Foucaults Diskurs- und Sextheorien und Jacques Derridas Dekonstruktion, eine ideologiekritische, "subversive" Haltung unter jungen amerikanischen Intellektueller zu etablieren (vgl. etwa Spivak 1981).

Auch die *Canon*- und *Political Correctness*-Debatten sind vor diesem Hintergrund zu sehen. Die Infragestellung der eurozentrischen Lehrinhalte, die zunehmende Kritik an sexistischer und diskriminierender Sprache, sowie administrative Maßnahmen zur Förderung von Frauen und Minderheiten markieren seit den frühen 70er Jahren einen tiefgreifenden Umbruch an den Hochschulen (Guillory 1993). Von den Medien und insbesondere von konservativer Seite wird das politisierte Klima, das der "68er"-Generation zugeschrieben wird, als "*politically correct*" etikettiert. Der innerakademische postmoderne *cultural critic* einerseits und Politik und Medien andererseits befinden sich in einem dauernden Konflikt, der die Politisierung postmoderner *academia* und *High Theory* verstärkt. V.a. sog. MinderheitenverteterInnen, die in den 80er Jahren zunehmend an Einfluß gewinnen, forcieren eine Kritik an dem "Textualismus" der Yale School-Dekonstruktion, die maßgeblich von Vertretern des (meist jüdischen) aka-

demischen Establishments betrieben wird.[2] Bezeichnenderweise spricht Barbara Johnson, eine Studentin Paul de Mans, Anfang der 80er Jahre von der »Male School« (1989). Diese Politisierung des Poststrukturalismus steht in den 80er Jahren ganz im Zeichen von postkolonialistischen, feministischen und *queer* TheoretikerInnen, für die Dekonstruktion binärer Oppositionen als eine Art fundamentaler Ideologieanalyse relevant wird. Dekonstruktion stellt die Mittel, mit denen die patriarchalische und ethnozentrische Tendenz westlicher Denktraditionen aufgedeckt und "brüchig" gemacht werden soll.

Feminismus

Auch in der feministischen Debatte werden poststrukturalistische Theorien in den 80er Jahren kontrovers diskutiert. Zunächst werden essentialistische Geschlechtsbilder, die mit implizit deterministischen Annahmen operieren, in Frage gestellt. Dekonstruktion soll nicht nur Essentialismus, sondern auch binäre Oppositionen, etwa die zwischen Frau und Mann, überwinden helfen. Anders als bei den französischen Strukturalisten, für die das Denken in Oppositionen v.a. eine Befreiung von Bewußtseinsphilosophie, Identitätsdenken und Metaphysik darstellt, setzt sich im amerikanischen Diskurs die Meinung durch, daß binäre Oppositionen *per se* "repressiv" und "westlich" seien. Die hierarchischen Strukturen, die in ihnen angelegt seien und die herrschende Ordnung stützen, gelte es zu "dekonstruieren," um damit die Voraussetzungen für einen pluralen, freien und gerechten Gesellschaftsdiskurs zu schaffen.

Für viele Diskussionen, die sich aus der feministischen Debatte entwikkelt haben, sind "Körper" und "Technik" wichtige Bezugsgrößen. In *A Cyborg Manifesto* etwa zeigt Haraway (1990) Hybridformen menschlich-technischer Existenz auf, um mit der Vorstellung aufzuräumen, daß der menschliche Körper eine natürlich gegebene und unveränderbare Größe sei. Auch Judith Butler (1990) betont die Veränderbarkeit menschlicher Natur. *Sex*, der biologische Aspekt der Unterscheidung zwischen Mann und Frau, sei, wie *gender*, auf performative Handlungen zurückführbar. So ist, was auf den ersten Blick den Anschein gegebener Materie hat, erst durch einen repetitiven Prozeß zu Natur gemacht. Butlers Dekonstruktivismus richtet sich nicht nur gegen die intellektuelle VertreterInnen alter Schule, die im Feminismus eine Bedrohung objektiver Wissenschaft sehen,

[2] Edward Said etwa ist palästinensischer, Gayatri Spivak und Homi Bhabha sind indischer Herkunft, was die judäo-christliche Hegemonie, die auch die Yale School-Dekonstruktivisten noch kennzeichnet, in Frage stellt.

sondern auch gegen das feministische Projekt, insofern es mit dem Gegensatz Frau Mann operiert.

Obwohl auch Butlers *queer* Theorie dem *High Theory*-Diskurs zugerechnet werden kann, werden mit dem Aufstieg der *queer studies* Tendenzen deutlich, die auf eine Ablösung des textualistischen Paradigmas hinweisen. Zum einen kehrt seit einigen Jahren ein Interesse an "Erfahrung" wieder, das die Strukturalisten mit der Überwindung von Sartres Humanismus überholt glaubten, das heute aber in Form persönlicher Berichte, Interviews und autobiographischer Anekdoten zu einem wichtigen Bestandteil des *humanities*-Diskurses geworden ist. Von "Erfahrung" verspricht man sich nicht nur den direkten Einblick in Unterdrückungszusammenhänge benachteiligter gesellschaftlicher Gruppen, sondern auch eine Überwindung der postmodernen Theorielastigkeit, die für viele Intellektuelle der 90er Jahre, insbesondere im *cultural studies*-Diskurs, für Establishment und Hierarchie steht. Es gewinnt eine weniger theoretische Strömung an Boden, die schon seit den frühen 1980er Jahren mit *High Theory* koexistiert und etwa als Kritik an den "großen Erzählungen" (Lyotard 1979) und als Plädoyer für lokales oder "situated knowledge" (Haraway 1991) ein Grundmoment des postmodernen Diskurses ausmacht.

Zum anderen werden Verlangen (*desire*) und Mangel (*lack*) zu Grundbegriffen nicht nur von postlacanianischen Feministinnen, sondern von einer ganzen Reihe von Philosophen und *critics*. Slavoj Žižeks filmtheoretische Arbeiten postulieren einen "Mangel," der einer Ökonomie des Begehrens zugrundeliege. Judith Butler geht davon aus, daß der "Exzeß", der dieses Begehren mit sich bringt, für ein emanzipatives Projekt nutzbar gemacht werden kann. Für Fredric Jameson präsentiert sich Kultur als "collective fantasies," die ein utopisches Moment in sich tragen. Die Liste könnte mit vielen gegenwärtigen TheoretikerInnen fortgesetzt werden. Festzuhalten bleibt, daß auch in Frankreich nach dem Abebben des Strukturalismus in den 70er Jahren eine Periode folgte, in der mit "Libido" und "Mangel" operiert wurde (z.B. bei Lyotard, Baudrillard, Deleuze, Cixous).

Es wird deutlich, daß, indem "Erfahrung" und "Begehren" begonnen haben, das textualistische Modell im amerikanischen *humanities*-Diskurs zurückzudrängen, es einen postmodernen Diskurs der 90er Jahre gibt, der sich von dem der 70er Jahre unterscheidet. Eine verspielt-textuale Frühphase scheint in ein postmodernes Hochstadium übergegangen zu sein. Die von "Erfahrung," "Begehren" und "Mangel" angedeuteten Thematiken aber auch das Interesse am sozio-ökonomischen Umbruch des "neuen Kapitalismus" (Sennett) tauchen nun häufig auf. Die gegenseitige Durchdringung von "spätkapitalistischer Ökonomie" und "postmoderner Kultur" ist heute ein Allgemeinplatz im kulturwissenschaftlichen Diskurs Amerikas geworden. Erstmals wird in den 80er Jahren in den *humanities* ein marxi-

stischer *cultural criticism*, der auch "Überbau"-Marxismus genannt werden könnte, zu einer respektablen akademischen Angelegenheit, die vielleicht als eigenständiges Phänomen hochpostmoderner Kulturproduktion begriffen werden sollte. Dieser postmoderne Marxismus zielt darauf, die Verschränkung von kulturellen und ökonomischen Faktoren des multinationalen, postfordistischen Kapitalismus herauszustellen. In den Arbeiten von David Harvey und Fredric Jameson, die nicht nur einen Überblick über postmoderne Kulturformen geben, sondern auch auf den gesellschaftlichen Wandel eingehen, der zur postmodernen Hegemonie geführt hat, wird die Postmoderne als kulturelles Moment spätkapitalistischer Ökonomie diskutiert.

Postmoderne und der spätkapitalistische Umbruch

Für Fredric Jameson und David Harvey, deren Arbeiten in den USA nicht nur erheblich dazu beigetragen haben, Postmoderne als gesellschaftstheoretisch zentralen Begriff zu verankern, sondern auch den zunehmenden Einfluß postmoderner Marxisten markieren, steht fest: Unsere Gegenwart zeichnet sich durch distinktiv postmoderne Qualitäten aus, die sie von der historisch vorhergehenden – modern(istisch)en – Epoche abheben. In den Jahren um 1970 hat ein Umbruch stattgefunden, der die Ära des multinationalen Kapitals einläutet und eine Blüte postmoderner Kultur auslöst. Jameson und Harvey sehen in der Postmoderne ein neues Stadium der kulturell-ökonomischen Entwicklung, die dadurch charakterisiert ist, daß Kultur und Ökonomie ein qualitativ neues Verhältnis eingehen.

David Harvey hat in *The Condition of Postmodernity* (1989) auf einen tiefgreifenden Wandel in der kapitalistischen Produktionsweise hingewiesen, der zur kulturellen Hegemonie der Postmoderne geführt hat. Das fordistisch-keynesianistische Produktionsregime, das Massenproduktion und -konsum der Nachkriegsära ermöglichte, wird Anfang der 70er Jahre von einer neuen dezentralisierten und finanzspekulativen Form von Kapitalismus abgelöst, die Harvey "flexible Akkumulation" nennt. Großindustrielle, tayloristisch organisierte Fabriken und intervenierende Staatsbürokratien haben in diesem "disorganisierten Kapitalismus" (Lash und Urry 1987) ihre ordnende Funktion verloren. Der Arbeitsprozeß folgt einem neuen flexiblen Regime, das den spätkapitalistischen Menschen direkt in die volatile Logik des Marktes einbindet (Sennett 1998). Infolge der Flexibilisierung und Dezentralisierung der Produktion erscheinen bürokratische Rigiditäten problematisch (Arrighi 1994). Normalarbeitsverhältnisse und Normalbiographien lösen sich auf; Tausch und Äquiva-

lenz durchdringen den wirtschaftlichen Prozeß und führen zu einer weitgehenden Dezentrierung der ökonomischen Verhältnisse.

Harvey geht davon aus, daß dieser Umbruch von einer Umstellung auf postmoderne Semantiken in Hoch- und Massenkultur, Architektur und Medien begleitet wird. Das modernistische Programm, das sich etwa durch das Streben nach subjektiver Authentizität, konzeptueller Reinheit oder radikaler Innovation auszeichnet, bestimmt heute weder Theorieavantgarde noch Kulturindustrie. Die Ausweitung von Medien- und Konsumkultur bringt qualitative Änderungen unseres Verhältnisses zur Wirklichkeit mit sich eine Situation, die Baudrillard (1985) mit seiner Simulakratheorie zu beschreiben sucht. Die modernistische Unterscheidung zwischen Kopie und Original wird wie die Unterscheidungen zwischen Zeichen und Referent, Fiktion und Wirklichkeit problematisiert. Es zeichnet sich der Übergang zu einer nach-modernen, postmodernen Kultur ab.

Die postmoderne Kulturlogik des Spätkapitalismus

Auch Fredric Jameson hat auf einen fundamentalen kulturellen und ökonomischen Wandel hingewiesen, dessen erste Symptome er auf Anfang der 60er Jahre datiert (1990: 1). Wie Harvey geht er von einem neuen Stadium des Kapitalismus aus, das er, Ernest Mandel folgend, Spätkapitalismus nennt. In dieser Ära des multinationalen Kapitals gehen Kultur und Kapital ein neues Verhältnis ein, das dazu geführt habe, daß das Kulturelle vom Ökonomischen nicht mehr ablösbar sei (1990: 276). In diesem Stadium gibt es keinen Bereich des kulturellen Lebens mehr, der nicht von der kapitalistischen Verwertungslogik durchzogen ist, und keine ökonomische Produktion, die nicht auch mit der Produktion ihrer eigenen Zeichenhaftigkeit behaftet sei. Im spätkapitalistischen Arbeitsprozeß fällt die Produktion von Ware und Zeichen in einem kulturell-ökonomischen Hybrid zusammen, die der "kulturellen Logik des Spätkapitalismus" unterworfen sei.

Wie alle anderen Sphären im Spätkapitalismus sei der in der modernistischen Hochkultur verbleibende systemresistente Raum auf dessen negativem Potential Adornos Hoffnungen ruhten nun vom ubiquitären Markt erfaßt worden. Kultur habe keinen Ort mehr, von wo Kritik gleichsam aus der Vogelperspektive artikuliert werden könne. Im Spätkapitalismus werden die letzten Inseln, die sich zuvor der Marktlogik noch entziehen konnten, in die kapitalistische Verwertungslogik einbezogen. So dehnt sich, nach Jameson, der Markt nicht nur einfach aus; als international agierendes Finanzkapital bekommt der Kapitalismus eine neue Qualität. Der Monopolkapitalismus geht in den Spätkapitalismus über; der Hochmoderne folgt die Postmoderne (vgl. Lash 1990).

Jameson argumentiert, daß das Subjekt – das in der Moderne eine innere Authentizität beanspruchte, die es gegen ein gesellschaftliches Äußeres wenden konnte – von der spätkapitalistischen "Kulturlogik" nicht ausgenommen bleibt. Spätkapitalistische Beziehungen erfassen das postmoderne Subjekt in einem Ausmaß, daß es des Vermögens verlustig geht, der "kulturindustriellen Manipulation" und dem "ideologischen Schein" "authentische Subjektivität" gegenüberzustellen. Die traditionalen Verankerungen, die das Subjekt in einem zentrierten Kosmos geordneter Beziehungen fixiert hatten, lösen sich angesichts von medialer Revolution und globalem Konsumerismus auf. Während "Entfremdung" symptomatisch für eine Situation war, in der Authentizität angesichts der Industrialisierung und Verwaltung der Welt als dahinschmelzendes Moment einer Epoche, die (vermeintlich) noch in ihren Fugen stand, erfahren werden konnte, gerät in der spätkapitalistischen Welt Subjektivität zu einer Fortsetzung von Markt- und Äquivalenzprinzip: Die Bedingungen für Entfremdung verschwinden; die kulturelle Logik des Spätkapitalismus entfaltet sich. "Entfremdung" wird von "Schizophrenie," "Geschichte" von "Nostalgie," "Collage" von "Pastiche" abgelöst.

In Anlehnung an Lacan begreift Jameson Schizophrenie als eine überintensive Erfahrungsweise, die die Reize, die auf die Sinnesorgane treffen, zu bunten, flottierenden "reinen Intensitäten" (Deleuze, Guattari 1980) macht, anstatt sie als dekodierbare Elemente eines übergreifenden Sinnzusammenhangs erscheinen zu lassen (1990: 26ff.). Das schizophrene Subjekt ist von einem Meer übersteuerter Eindrücke überwältigt, was zu einem Verlust historisch-gesellschaftlicher Verortungsfähigkeit führt. "Geschichte" wird zu einer "ewigen Gegenwart," deren Historizität nur "nostalgisch" erfahren werden kann. Das postmoderne Subjekt findet in dieser dezentrierten Welt weder historischen Halt noch "Tiefe," die in der monopolkapitalistischen Epoche dem modernistischen Anspruch auf "authentische Erfahrung" und "originale Schöpfung" zugrunde lag. Ebenso verlieren Fragment und Collage jede Werkhaftigkeit, die sich aus dem modernistischen Anspruch auf den einheitsstiftenden Ursprung des künstlerischen Aktes abgeleitet hat. An deren Stelle tritt das Pastiche, dessen Elemente eine Inkommensurabilität aufweisen, die eine Absage an jede übergreifende Idee bedeutet. Während das postmoderne Subjekt in der zweidimensionalen Welt der Postmoderne aufgeht, präsentiert sich postmoderne Kultur als reine Oberfläche "gleißnerischer" Effekte und flottierender Signifikanten (Lacan), deren Wahrnehmung "halluzinatorischen" Eindrücken gleicht.

Was Jamesons Ansatz von dem in Deutschland geführten Postmoderne-Diskurs, der i.d.R. auf die Wahl zwischen der Bejahung von "Vielfalt" und der Warnung vor "Beliebigkeit" hinausläuft, unterscheidet, ist, abgesehen

von seiner "amerikazentrischen" Tendenz, sein dialektisch geschulter Sinn für die Historizität von postmoderner Kultur. Demnach ist die Postmoderne nicht einfach nur das, was auf die Moderne folgt, also eine neue Mode, die eine ältere ablöst. Die zeitliche Beziehung zwischen beiden ist eine tiefere und eher als ein Umstülpen modernistischer Kultur auf eine qualitativ neue Stufe zu sehen. Jameson versucht, die dialektische "Totalität" unserer postmodernen Gegenwart als Zusammenhang gesellschaftlicher Widersprüche in ihren zeitlichen Bezügen zu verstehen. Er plädiert dafür, die Postmoderne auf ihren modernistischen Vorläufer zu beziehen und die Moderne als "dialektischen" Moment weiterzutragen.

"PostModerne" unterstreicht, daß Postmoderne und Moderne keine isolierten Momente sind. Das "M" verdeutlicht, daß die vorliegenden Beiträge nicht ein bestimmtes Vokabular ("Pluralismus" und "Differenz") gegenüber einem anderen ("Einheit" und "Identität") normativ aufzuwerten trachten, wie es etwa in der Multikulturalismusdiskussion bisweilen der Fall ist. Vielmehr sollen die theoretischen, politischen und kulturellen Aspekte des postmodernen Diskurses, insbesondere die interdisziplinäre Theoriedebatte, die seit ca. 25 Jahren v.a. im anglo-amerikanischen Raum geführt wird, einer kritischen Betrachtung unterzogen werden. Es soll kritisch diskutiert werden, ob das postmoderne Vokabular eine "effizientere" Arbeit als zuvor gestattet und es erlaubt, ältere Vokabulare aufzugeben (Rorty 1989: 12).

Überblick über den Band

Der vorliegende Band vereinigt eine Auswahl von Beiträgen, die sich zum einen mit theoretischen Aspekten postmoderner Theorien befassen, zum anderen Rortys Anregung aufgreifen, die Fruchtbarkeit dieses Vokabulars in neuen Zusammenhängen zu erproben.

Die ersten drei Artikel setzen sich mit den Chancen und Risiken postmoderner Theorien bezüglich politischer und normativer Fragen auseinander. *Martin Nonhoff* diskutiert die Möglichkeiten, Dekonstruktion für die Analyse politischer Diskurse zu öffnen und regt einen Austausch mit dem amerikanischen Pragmatismus an. *Sven Strasen* diskutiert, inwiefern Dekonstruktion als ideologiekritisches Instrument verwendet werden kann, und warnt vor dem Verlust der Möglichkeit, normative politische Ansprüche zu formulieren. *Till Kinzel* streicht die relativistischen Konsequenzen von Rortys ironisch-liberalem Pragmatismus heraus und stellt die politische Philosophie von Leo Strauss dagegen.

Die postmoderne Sensibilität für Fragen von Macht und Ethnozentrismus hat die empirische Politik- und Sozialforschung angeregt. *Sven Schrö-*

der arbeitet mit einem an Foucault angelehnten, dezentrierten Machtkonzept, das er auf die Mittelmeerpolitik der EU anwendet. *Birgit M. Kaiser* untersucht ausgehend von postkolonialistischen Fragestellungen den islamistischen Diskurs algerischer "Fundamentalisten" und stellt deren politische Rhetorik in den geschichtlichen und sozialen Kontext Algeriens.

In der feministischen Debatte haben postmoderne Theorien zu einer Kontroverse über "weibliche Schrift," Körper und Technik geführt. *Sinclair Timothy Ang* stellt Hélène Cixous' "weibliche Schrift" in den Zusammenhang ihres schriftstellerischen Werks. *Christopher Brittain* vergleicht Irigarays und Adornos Mimesis-Konzepte und diskutiert deren emanzipatorischen Potentiale. Ausgehend von de Lauretis' filmtheoretischen Aufsätzen und Haraways *Cyborg*-Konzept betrachtet *Sylvia Pritsch* die Funktion hybrider Mensch-Technik-Konstrukte in feministischer Theorie.

Wie die Beiträge von Risthaus und Kailuweit zeigen, hat Derridas Dekonstruktion inzwischen auch Linguistik und Philosophie befruchtet. *Rolf Kailuweit* beschreibt mit sprachtheoretischen Konzepten Derridas das Verhältnis von Dialekt, Muttersprache und fremdsprachlicher Aneignung. *Peter Risthaus* stellt Vattimos nihilistische Hermeneutik und Derridas Dekonstruktion vergleichend gegenüber.

Jens Schröter diskutiert das gewandelte Verhältnis von Massen- und Hochkultur und zeigt die wissenschaftstheoretischen Konsequenzen von Fiskes *cultural studies*-Ansatz auf.

Nicht zuletzt der Erfolg des *New Historicism* hat die Bedeutung von Geschichte und Narrativität verdeutlicht. *Sven Talaron* zeigt erzähltheoretische Dimensionen der Geschichtsschreibung auf. *Serpil Oppermann* beschreibt die "historische Wende" in den Literaturwissenschaften.

Eine letzte Gruppe an Beiträgen behandelt modernistische und postmoderne Literatur und zeichnet deren Umbruchstendenzen nach. *Christina Rauch* erörtert den politischen Gehalt in literarischen Texten anhand der modernistischen Autorin Sylvia Townsend Warner. *Gunther Martens* stellt Robert Musils *Mann ohne Eigenschaften* in den Kontext spätmodernistischer Literatur und prüft, inwieweit das postmoderne Modernismusbild zutrifft. *Michael Oppermann* vergleicht Romane von Christa Wolf und Raymond Federman und untersucht die Rolle autobiographischer und dialogischer Elemente in postmoderner Literatur. *Ingo Berensmeyer* stellt John Banvilles literarische Verarbeitung wissenschaftsgeschichtlicher Themen vor und diskutiert, ob von einem Ende postmoderner Prosa ausgegangen werden kann.

Raymond Federmans literarischer Epilog wirft einen kritischen Blick auf die Darstellung des Holocausts in Steven Spielbergs *Schindler's List*.

Literaturverzeichnis

Arrighi, Giovanni (1994): *The Long Twentieth Century. Money, Power, and the Origins of Our Times.* London, New York: Verso.

Bachmann-Medick, Doris (1996): "Einleitung." In: Doris Bachmann-Medick (Hrsg.), *Kultur als Text. Die anthropologische Wende in der Literaturwissenschaft.* Frankfurt am Main: Fischer, S. 7-64.

Barthes, Roland (1970[1957]): *Mythologies.* Paris: Seuil.

— (1967): *Système de la mode.* Paris: Seuil.

Baudrillard, Jean-Francois (1968): *Le Système des objets.* Paris: Denœl-Gonthier.

— (1985): *Simulacres et simulation.* Paris: Galilée.

Bertens, Hans (1995): *The Idea of the Postmodern. A History.* London and New York: Routledge.

Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture.* London: Routledge.

Bourdieu, Pierre (1974): *Zur Soziologie der symbolischen Formen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— (1992): *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire.* Paris: Seuil.

Bürger, Peter (1987): *Theorie der Avantgarde.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Butler, Judith (1990): *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity.* New York, London: Routledge.

Connor, Steven (1989): *Postmodernist Culture. An Introduction to Theories of the Contemporary.* Oxford and Cambridge, MA: Blackwell.

Deleuze, Gilles, und Félix Guattari (1980): *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie II.* Paris: Minuit.

Eagleton, Terry (1983). *Literary Theory. An Introduction.* Minneapolis, MN.

Eco, Umberto (1980[1968]): *La struttura assente.* Bompiani: Fabbri.

Ferraris, Maurizio (1986): *La svolta testuale. Il decostruzionismo in Derrida, Lyotard, gli "Yale Critics."* Milano: Unicopli.

Foucault, Michel (1966): *Les mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines.* Paris: Gallimard.

— (1971): *L'ordre du discours.* Paris: Gallimard.

Foucault, Michel et al. (1968): *Théorie d'ensemble.* Paris: Seuil.

Guillory, John (1993): *Cultural Capital. The Problem of Literary Canon Formation.* Chicago and London: The University of Chicago Press.

Habermas, Jürgen (1985): *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Haraway, Donna (1990): "A Manifesto for Cyborgs: Science, Technology, and Socialist Feminism in the 1980s." In: *Feminism/Postmodernism,* ed. Linda J. Nicholson. New York: Routledge, S. 190-233.

Hartman, Geoffrey (1981): *Saving the Text. Literature/Derrida/Philosophy.* Baltimore and London: The Johns Hopkins Press.

Harvey, David (1989): *The Condition of Postmodernity An Enquiry into the Origins of Cultural Change.* Oxford, Cambridge, MA: Basil Blackwell.

Huyssen, Andreas (1986): *After the Great Divide. Modernism, Mass Culture, Postmodernism.* Bloomington: Indiana UP.

Jameson, Fredric (1990): *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism.* Durham, NC: Duke UP.

Johnson, Barbara (1989): "Gender Theory and the Yale School." In: Elaine Showalter (ed.), *Speaking of Gender.* New York, London: Routledge, S. 45-55.

Kauppi, Niilo (1990): *Tel Quel: La Constitution sociale d'une avant-garde*. Helsinki: Societas Scientiarum Fennica.

Lash, Scott and John Urry (1987): *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity.

Lash Scott (1990): *Sociology of Postmodernism*. London and New York: Routledge.

Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft. I+II*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Lyotard, Jean-François (1979): *La Condition postmoderne*. Paris: Minuit.

Pinto, Louis (1995): *Les Neveux de Zarathoustra. La réception de Nietzsche en France*. Paris: Seuil.

Piore, Michael J., und Charles F. Sabel (1984): *The second industrial divide*. New York.

Ricœur, Paul (1965): *De l'interprétation. Essai sur Freud*. Paris: Seuil.

Rorty, Richard (1967): *The Linguistic Turn*. Chicago u.a.: University of Chicago Press.

(1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge, MA: Cambridge UP.

Ryan, Michael (1982): *Marxism and Deconstruction. A Critical Articulation*. Baltimore, London: Johns Hopkins UP.

Said, Edward W. (1983): "Opponents, Audiences, Constituencies and Community." In: Hal Foster (ed.), *The Anti-Aesthetic. Essays on Postmodern Culture*. Port Townsend: Bay Press, S. 135-159.

Sennett, Richard (1998): *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism*. New York: Norton.

Spivak, Gayatri C. (1981): "French Feminism in an International Frame." *Yale French Studies*, 62: 154-184.

Welsch, Wolfgang (1997): *Unsere Postmoderne Moderne*. Fünfte Auflage. Berlin: Akademie.

Martin Nonhoff

Politische Theorie zwischen Dekonstruktion und Pragmatismus

Dekonstruktion eine politisch relevante Theorie?

Dem Denken der Dekonstruktion bei Jacques Derrida ist in der neueren deutschen Politischen Theorie bislang kaum Aufmerksamkeit zugekommen.[1] Die nicht stattfindende Diskussion der Dekonstruktion geht einher mit einer generell geringen Resonanz der deutschen Politischen Theorie gegenüber (post-)strukturalistischen Text- und Diskurstheorien.[2] Zwar wird gelegentlich auf Foucaults Machtbegriff oder auf Lyotards „Ende der Metaerzählungen" Bezug genommen (z.B. Beyme 1996 [1991]), doch eine tiefere Auseinandersetzung findet nicht statt, insbesondere nicht eine Auseinandersetzung mit dem theoretischen Potential, das sich aus Derridas Entwurf der Dekonstruktion ergibt. Obwohl viel die Rede vom *linguistic turn* ist (z.B. Münkler 1999: 36), ist jener französische Strang, der maßgeblich zum *linguistic turn* beigetragen hat, kaum in die deutsche politiktheoretische Debatte eingegangen.

Dies ist aus zwei Gründen erstaunlich: Einerseits schickt sich eine ganze Heerschar dekonstruktivistischer Theoretiker seit drei Jahrzehnten an, die Grundlagen der normativ orientierten Politischen Theorie die „westliche Metaphysik" – zu untergraben, so daß eine Antwort auf diese fundamentale Kritik überfällig erscheint. Andererseits erlauben es sprach- und texttheoretisch orientierte Ansätze (und Dekonstruktion ist unter diesen einer der einflußreichsten), die noch immer vorherrschende analytische Dichotomie von Akteur und Struktur (z.B. Benz/Seidel 1997) aus dem Blickwinkel der Sprache, des Textes, und wie im Folgenden zu ergänzen sein wird des Diskurses neu zu betrachten. Die Hereinnahme der Faktoren Sprache, Text und Diskurs in die Politische Theorie liegt nahe, weil der Bereich des Politischen in der Moderne, v.a. in den westlichen Demokratien, fast vollständig von

[1] Zwar hat z.B. Jürgen Habermas Derrida rezipiert (Habermas 1998 [1985]: 191-219). Dennoch ist es – vielleicht auch aufgrund des der Habermasschen Derridarezeption entstammenden Diktums des Neokonservativismus – zu keiner sozial-, oder enger, politikwissenschaftlichen dekonstruktivistischen Theoriebildung gekommen. Vgl. für die philosophische Auseinandersetzung auch z.B. Gondek/Waldenfels 1997.

[2] Wenn in der deutschen politikwissenschaftlichen Theorie von „interpretativen Ansätzen" gesprochen wird, so geschieht dies eher unter Rückgriff z.B. auf die Wissenssoziologie als auf die Linguistik (vgl. Nullmeier 1997).

Texten beherrscht wird, sei es in Bürokratie, Regierung, Parlament oder Lobbyarbeit. Sprache, Texte und Diskurs bilden die Verbindungen und das „Schmieröl" zwischen Akteuren und Struktur (vgl. Laclau in Bhaskar/Laclau 1998: 11).

Für eine Politische Theorie, die sich ihre Kritikfähigkeit erhalten will, ergibt sich jedoch ein Problem: Einer Betrachtung von Sprachlichkeit oder Diskursivität folgt häufig auch die Betrachtung von Kultur, Geschichte und Kontingenz, so daß theoretischen Ansätzen, die eine solche Betrachtungsweise pflegen, leicht der Geruch einer „relativistischen Position" anhaftet.[3] Die hiermit implizierte Warnung vor dem Verlust der Kritikfähigkeit muß ernst genommen werden, insbesondere weil der Gegenstand der Politischen Theorie – am umfassendsten durch die englischsprachige Dreiheit von *polities*, *policies* und *politics* umschrieben – offensichtlich einen so hohen Einfluß auf unsere menschlichen Leben hat. Politische Theorie heute muß sich deshalb einerseits mit den relativistischen Implikationen des *linguistic turn* auseinandersetzen, andererseits aber muß sie sich ein kritisches Potential im Rahmen „der Relativität" erhalten. Als eine Möglichkeit hierzu möchte ich im Folgenden vorschlagen, Dekonstruktion und politische Diskursanalyse innerhalb eines pragmatischen Rahmens zusammenzubringen.

Dekonstruktion ist nicht nur von der Politischen Theorie weitgehend ignoriert worden, vielmehr ist ihr sogar häufig jedes Merkmal der Politizität abgesprochen worden.[4] Dennoch ist gleichzeitig – vor allem im angloamerikanischen Raum – die Vorstellung weit verbreitet, Politik ließe sich dekonstruktivistisch lesen.[5] Somit stellen sich natürlich grundlegende Fragen: Kann Dekonstruktion ihr kritisches Potential im Reich des Politischen entfalten? Ist Dekonstruktion überhaupt politisch?

In seiner vielleicht „politischsten" Schrift *Gesetzeskraft* (1996a), in welcher er grundlegende Überlegungen zum Problem von Gerechtigkeit und Dekonstruktion anstellt (vgl. hierzu kritisch: Gehring 1997), stellt Jacques Derrida klar, daß Dekonstruktion aus seiner Sicht eine durch und durch politische Praxis ist. So darf die von ihr aufgezeigte strukturelle Unentscheidbarkeit nicht dazu führen, sich »von den juridisch-politischen Kämpfen fernzuhalten« (57), vielmehr bekennt sich Dekonstruktion im Verständnis Derridas eindeutig zu einem emanzipatorischen Ideal (58). Dekonstruktion erhebt »den Anspruch [...], die Dinge zu *ändern* und auf eine Weise einzu-

[3] Eine umfassende, wenngleich nicht dem deutschen Sprachraum entstammende Kritik des von Nietzsche über Heidegger bis zu den (Post-)Strukturalisten reichenden Theoriegebäudes (einschließlich der eingehenden Diskussion des Relativismus-/Nihilismusproblems) aus der Sicht der Politischen Theorie findet sich in Allan Blooms *The Closing of the American Mind* (1987).

[4] U.a. von Richard Rorty. Siehe im Folgenden.

[5] Wie z.B. der Titel einer sehr gut besuchten Konferenz zum Thema „Deconstruction Reading Politics", die im Juli 1999 in Stoke-on-Trent (GB) stattfand, belegt.

greifen, die wirksam und verantwortlich ist, mag sie zugleich auch sehr vermittelt sein: einzugreifen nicht nur im beruflichen Bereich, sondern ebenfalls in dem, was man den bürgerlichen, städtischen Raum *[cité]*, die *polis* und allgemeiner noch die Welt nennt.« (18f.)

Dennoch war und ist die Anwendbarkeit der Dekonstruktion für die politisch-theoretische Kritik umstritten. Positive Impulse sieht beispielsweise Jonathan Culler in der »Politisierung dessen [...], was sonst als neutraler Rahmen gilt« (Culler 1988 [1982]: 174). Der marxistische Diskurs scheint gespalten: Michael Ryan konstatiert ebenfalls mit Blick auf die denaturalisierende Funktion der Dekonstruktion eine fruchtbare Beziehung von Marxismus und Dekonstruktion (Ryan 1982). Terry Eagleton hingegen ist in seiner Beurteilung zurückhaltender, wenn er der Dekonstruktion einerseits ideologiekritisches Potential zuspricht (vgl. 1994 [1983]: 116/117), sie aber auch (1996: 7,18) als zu sehr auf sprachliche und textuelle Phänomene und zu wenig auf politisches Handeln hin orientierte Theorie umschreibt. Die traditionelle politische Philosophie im Sinne Leo Strauss' hat nur Unverständnis und Ablehnung für die »post-Sartrean generation of Parisian Heideggerians« (Bloom 1987: 379) übrig. Die platonische Konzeption des Politischen der Straussianer läßt keinen Raum für Textualität und Dekonstruktion im Gegenteil, Derrida gilt als einer der Urheber „fehlgeleiteter" »Hyperhistorizismen« (vgl. den Beitrag von Kinzel in diesem Band).

Deutliche Kritik an der Dekonstruktion ist vor allem auch aus der Ecke des amerikanischen Pragmatismus zu vernehmen, wobei Richard Rorty der wohl prominenteste Kritiker ist. Zwar teilt Rortys Pragmatismus viele grundlegende Annahmen der Dekonstruktion. Beide eint nicht nur die Ablehnung des Denkens der Wahrnehmung als „Spiegel der Natur" und das tiefe Mißtrauen gegenüber essentialistischen Wahrheitsbegriffen: Sie sehen generell in der „westlichen Metaphysik" mit ihren hier stark vereinfacht umrissenen zentralen Elementen des einheitlichen Subjekts, der universalen Rationalität und der objektiven Wissenschaftlichkeit eine nicht länger aufrecht zu erhaltende Denkungsart. Dem Denken beider gemeinsam ist darüber hinaus die zentrale Rolle der Sprache in der Begründung der Ablehnung epistemologischer Universalität. Rortys Kritik an Derrida und insbesondere an den amerikanischen „Derrideans" betrifft also weniger die philosophischen Grundlagen. Das philosophische Vorgehen Derridas schätzt Rorty sogar teilweise – jedenfalls hinsichtlich Derridas „Spätwerk" (Rorty 1989: 122-137).[6]

[6] Zu einem späteren Zeitpunkt gesteht Rorty ein, daß ihm seine Einteilung von Derridas Schriften in ein Spät- und ein Frühwerk nicht länger sinnvoll erscheint (Rorty 1996b: 41).

Rortys zentraler Kritikpunkt an Dekonstruktion aber ist, daß sie nach seiner Auffassung für eine politische Kritik ungeeignet sei. Seine kritische Auffassung diesbezüglich hat vor allem die anglo-amerikanische Rezeption der Schriften Derridas durch die akademische Linke im Blick. Die akademische Linke habe sich in der Folge ihrer Begeisterung für die Dekonstruktion zu sehr der Bekämpfung der Metaphysik und der Verfolgung langfristiger kultureller Ziele verschrieben und dabei die Einmischung in die eher kurzfristig handelnde, „harte" Tagespolitik aufgegeben.[7] Im Gegensatz zur von John Dewey maßgeblich beeinflußten Linken der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts habe »[t]he academic Left [...] no projects to propose to America, no vision of a country to be achieved by building a consensus on the need for specific reforms« (Rorty 1998a: 15).

Die mangelnde Anwendbarkeit der Dekonstruktion bei der kritischen Auseinandersetzung mit „real politics" – im Gegensatz zu „cultural politics" (vgl. Rorty 1996a: 17) – beruht jedoch laut Rorty nicht auf einer oberflächlichen Fehlorientierung der amerikanischen Derrideaner, sondern ist dem Denken Derridas grundsätzlich eigen. Rorty sieht die historistische Philosophie in ihrer gesamten Tradition seit Hegel in zwei Stränge gespalten: jene, die das Private, das Denken über die Bedingungen menschlichen Seins in den Mittelpunkt rückt (z.B. Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger) und jene, die vornehmlich das Öffentliche, das Denken über politische Institutionen und materielle Gerechtigkeit thematisiert (z.B. Marx, Mill, Dewey, Rawls). Beide Seiten seien, so Rorty, in einer stringenten Theorie nicht zu verbinden. Hierzu sei bereits das Vokabular der beiden zu verschieden (Rorty 1989).

Derridas Denken ordnet Rorty der privaten Philosophie zu. »[For] realizing the ideals of liberal democracies,« schreibt Rorty hingegen, »we can just *skip* [...] Derrida and (most of) Foucault« (1998b: 309/310). Die Unvereinbarkeit der privaten Philosophie mit der Frage nach politischer Gestaltung sieht er hierbei maßgeblich durch zwei Bedingungen gegeben, die miteinander zusammenhängen: Erstens sei die inhaltliche Zielsetzung grundverschieden – für konkrete politische Entscheidungen seien ontologische und metaphysische Fragen nur von sehr bedingter Relevanz. Zweitens sei bereits das komplexe Vokabular der privaten, die »self-creation« betreffende Philoso-

[7] Rorty ist nicht der einzige, der auf die Gefahr hinwies, daß die amerikanische Linke insbesondere in den 1980ern den Anschein erweckte, nach einem verlorenen Kampf um die allgemeine Politik sich in die letzte Bastion einer sehr akademisch ausgerichteten Kulturpolitik zu flüchten. Mit Blick auf den Streit um die Repräsentation von Frauen und Minderheiten in den geisteswissenschaftlichen College-Curricula wies z.B. auch John Guillory darauf hin, daß »in response to an increasingly hostile climate of opinion, it would seem that the political culture of liberalism has established a last redoubt in the university [... This led to a] development of a political critique of 'representation' in contexts other than those formerly conceived as political« (Guillory 1993: 4f.).

phie denkbar ungeeignet, um für demokratische Politik von Nutzen zu sein, für die eine deutliche und direkte Sprache nötig sei (vgl. Rorty 1996b: 45).

Nach Rorty muß eine akademische Linke also theoretische Ansätze entwickeln, die sich in einer möglichst einfachen Sprache der konkreten Probleme und der konkret notwendigen Reformen annehmen. Ein öffentlicher, (links-)liberaler theoretischer Diskurs muß sich daran orientieren, daß emanzipatorische Politik innerhalb einer Demokratie nicht die Aufgabe hat, philosophische Fragen nach der Konstitution des menschlichen Selbst oder nach den Bedingungen von Wahrheit zu lösen, sondern Schritt um Schritt Möglichkeiten der „Reduktion von Grausamkeit" und der Gewährleistung sozialer Gerechtigkeit auszuloten (z.B. Rorty 1989: 65).[8] Dies kann der Diskurs der Dekonstruktion Rorty zufolge nicht leisten.

Zum analytischen Potential der Dekonstruktion in der Politischen Theorie

Wie angedeutet wurde, steht Rorty mit seiner Meinung, Dekonstruktion sei kein politisch relevanter Ansatz, nicht alleine befindet sich hierin jedoch im deutlichen Widerspruch zu Derrida selbst. Gerade für die Politische Theorie stellt sich die umstrittene Frage nach der politischen Relevanz der Dekonstruktion in besonderer Weise: Sie steht, wenn man Überlegungen anstellt, ob es sinnvoll ist, dekonstruktivistische Ansätze in die Politische Theorie zu übernehmen, am Anfang dieser Überlegungen.[9] Ich möchte daher dieser Frage im Folgenden auf den Grund gehen und eine Möglichkeit skizzieren, Politik auch praktische Politik, also „real politics" dekonstruktivistisch zu analysieren.

Drei Wege einer Verbindung von Politischer Theorie und Dekonstruktion scheinen sich anzubieten. Erstens könnte die politische Ideengeschichte mit Blick auf ihre strategischen Begriffe neu gelesen werden. Dies hieße, am direktesten an Derridas Lektüre der abendländischen Philosophie anzuschließen, unter Berücksichtigung des spezifischen Vokabulars der politischen Philosophie. Zweitens könnte Dekonstruktion selbst im Rahmen der ideengeschichtlichen Tradition verstanden, ihre Erkenntnisse mit Blick auf bestimmte Fragen „eingebaut" werden. Dekonstruktion wird z.B. in die für die Reflexion über das Politische unentbehrliche Frage der Ethik eingeführt. In diesem Zusammenhang ist Derridas Rezeption der Schriften Emmanuel

[8] Es ist von verschiedenen Seiten darauf hingewiesen worden, daß Rortys Rekurs auf Gerechtigkeit und auf die Vermeidung von Grausamkeit bei gleichzeitiger Ablehnung allgemeingültiger ethischer Fundamente problematisch ist (vgl. Critchley 1996: 26).

[9] Natürlich stellt die hier vorgenommene Hierarchisierung der Fragestellungen einen Umstand dar, der Dekonstruktion geradezu herausfordert. Dennoch möchte ich – in jedem Sinne vorläufig – aus heuristischen Gründen daran festhalten.

Lévinas' in den Vordergrund gerückt worden (z.B. Critchley 1992). An anderer Stelle wurde in Derridas Beschäftigung mit der Aporie der Zeit (und deren Irreduzibilität) die Basis für den – unmöglichen – Zugang der Dekonstruktion zum Politischen gesehen (Beardsworth 1996).[10] Beide genannte Formen der Verbindung von Politischer Theorie und Dekonstruktion führen jedoch nicht zur Analyse praktischer politischer Prozesse und lassen somit wiederum nur eine indirekte politische Relevanz vermuten. „Real politics" bildet zunächst keinen Gegenstand.

Innerhalb der Politischen Theorie liegt jedoch ein drittes Feld dekonstruktivistischen Arbeitens nahe, das m.E. sowohl in theoretischer wie auch in praktisch-politischer Hinsicht hohes Anschlußpotential besitzt: die instrumentelle Nutzung der Dekonstruktion (im Sinne einer Dekonstruktion mittlerer Reichweite) zur kritischen Analyse jener theoretischer Diskurse, die das ideologische Fundament der Tagespolitik bilden. Solch ein dekonstruktivistisches Unterfangen wirft jedoch sofort zwei Fragen auf.

Die erste Frage stellt sich hinsichtlich der Vorstellung von Dekonstruktion als Instrument, als Werkzeug. Sie stellt sich insbesondere insofern als Dekonstruktion häufig als strukturell notwendiger, allgegenwärtiger Vorgang verstanden wird, der deswegen auch notwendigerweise zu einer dekonstruktivistischen Theorie verpflichtet. Diesbezüglich scheint – auch gerade aufgrund des anti-monistischen Denkens, welches Dekonstruktion für gewöhnlich auszeichnet – ein Blick auf den amerikanischen Pragmatismus von Nutzen: Im Angriff auf den Alleinerklärungsanspruch des Rationalismus des 19. Jahrhunderts verdeutlicht bereits William James in *Pragmatism* (1994 [1907]: 33), daß es nur wenig nützlich ist, allein in *einer* Theorie das Potential zu sehen, eine universale Weltbeschreibung und -erklärung zu liefern. Vielmehr fordert James dazu auf, Theorien als Werkzeuge zu sehen, welche man zur Hand nimmt, wenn sie nützlich erscheinen, welche man aber ablegen kann, wenn das zuerst angestrebte Ziel erreicht ist, oder wenn sie sich als nicht brauchbar erwiesen haben. In Richard Rortys gegenwärtigem Denken finden sich ähnliche Überlegungen, wenn er von »alternative vocabularies« spricht, die als »alternative tools« betrachtet werden sollten (Rorty 1989: 11).

---

[10] Richard Beardsworths Perspektive in *Derrida & the political* scheint jedoch einseitig auf den Zeitaspekt verkürzt. So spielen in seiner Untersuchung Derridas Überlegungen zur Irreduzibilität der Gerechtigkeit (Derrida 1996a: 15ff.) und auch politische Stellungnahmen Derridas, der sich selbst klar als ein »man of the political left« bezeichnet, keine Rolle (Derrida 1996b: 85). Insofern liegt Beardsworth richtig, wenn er sich selbst tendenziell auf der Seite eines »'right wing' 'Derrideanism'« einordnet (Beardsworth 1996: 156), übersieht er doch bei seiner philosophischen Fixierung auf die temporale Aporie wesentliche Momente der *politischen* Stoßrichtung der Dekonstruktion. Diese emanzipatorische Stoßrichtung wird von Beardsworth nicht thematisiert.

Ein solch Jamessches Verständnis von Theorien als Werkzeugen, seine Bejahung methodischer Pluralität erscheint hilfreich für den Versuch, die Politische Theorie für Dekonstruktion zu öffnen. Wenn Dekonstruktion überhaupt für Analysen in der Sphäre des Politischen von Nutzen sein soll, muß sie instrumentell gedacht werden. Ein solch instrumentelles Verständnis ist zentral, weil Dekonstruktion einerseits strukturelle Unentscheidbarkeit zwischen Begriffen wie zwischen Konzepten – aufzeigt (vgl. Derrida 1996a, Critchley 1996) – es aber andererseits gerade die Notwendigkeit von Entscheidungen ist, die in vieler Hinsicht praktische Politik ausmacht. Wenn Dekonstruktion Politik betrachten will, darf diese Notwendigkeit der Entscheidung nicht außer Acht gelassen werden. Daher: Obgleich aufgrund ihrer philosophischen „Logik" geneigt, Dekonstruktion als nicht anhaltbaren Prozeß zu begreifen, der sich unendlich fortsetzt, kommt man bei der Betrachtung von Fragen von praktisch-politischer Relevanz nicht umhin, einen gleichzeitig überlegten und doch willkürlichen Abbruch, oder doch wenigstens eine Unterbrechung dieses Prozesses hinzunehmen.[11] Besonders kritisch ist der Moment des Unterbrechens der Dekonstruktion, wenn die thematisierte politische Entscheidung mit einem Gerechtigkeitsdiskurs verwoben ist, weil mit dem Moment des Unterbrechens dann für gewöhnlich eine normative Aussage gemacht wird. Da aber bereits die Entscheidung für ein Arbeiten mit dieser oder jener Methode normative Entscheidungen verlangt, weil normative Überlegungen und sozialwissenschaftliche Theorie grundsätzlich nicht[12] trennbar sind, darf dies nicht abschrecken.[13]

Neben der Notwendigkeit, Dekonstruktion als eine Methode unter anderen zu begreifen, stellt sich ein zweites Problem, das bedacht werden muß, will man Politische Theorie und Dekonstruktion zusammenbringen: Während Dekonstruktion für gewöhnlich als Texttheorie arbeitet (d.h. einen oder sehr wenige, eng zusammenhängende Texte betrachtet), erscheint es sinnvoller, Politik als Diskurs zu begreifen, d.h. als eine spezifische, sowohl po-

[11] Bereits Ernesto Laclau hat gezeigt (1996), daß Dekonstruktion nur insoweit Erklärungswert hinsichtlich politisch relevanter Fragen hat, als sie einerseits das große Feld struktureller Unentscheidbarkeit verdeutlicht, aber andererseits das Fundament legt für eine Theorie der Entscheidung innerhalb der Unentscheidbarkeit.

[12] Oder, folgt man Beyme (1996 [1991]: 56), nur in der Phase der wissenschaftlichen Operation – das hieße diesem Fall in der Phase der dekonstruktivistischen Lektüre.

[13] In jenem Moment, in dem Dekonstruktion instrumentell verstanden wird, stellt sich selbstverständlich auch die wichtige Frage nach dem Subjekt, das sich zwischen Instrumenten entscheidet, bzw. das das Instrument handhabt. Gleichzeitig bedeutet eine instrumentelle Sicht, daß das Ziel, zur Erreichung dessen das Instrument eingesetzt wird, extern formuliert wird; hieraus läßt sich jedoch in keiner Weise schlüssig folgern, daß die Zielformulierung deswegen von universalen metaphysischen Standpunkten aus erfolgen müßte. An dieser Stelle kann auf diese beiden Problematiken leider nur hingewiesen werden, ohne daß ihnen die notwendige Aufmerksamkeit zuteil wird.

litische Praktiken als auch Texte umfassende Totalität (in Anlehnung an Laclau in Bhaskar/Laclau 1998: 9). Somit stellt sich die Frage: Wie lassen sich Dekonstruktion und Diskursanalyse verbinden?[14] Ich möchte vier Voraussetzungen vorschlagen – ohne jedoch den Anspruch zu erheben, hiermit eine umfassende und erschöpfende Matrix zu entwerfen:

Erstens muß der zu analysierende Diskurs verschiedenen Anforderungen gerecht werden. Die Dekonstruktion benötigt Texte, am geeignetsten sind schriftlich fixierte Texte. Ein vornehmlich mündlich geführter und nicht schriftlich fixierter Diskurs ist wegen der Flüchtigkeit des Materials nicht dekonstruierbar. Weiterhin muß es sich um einen Diskurs handeln, dessen Positionen eine gewisse Beständigkeit auszeichnet, der also eine gefestigte Struktur besitzt. Diese Struktur muß hinreichend komplex sein, das heißt, sie muß über genügend polare Bausteine und damit über genügend Begriffshierarchien und „Ränder" verfügen, von denen aus die Dekonstruktion arbeiten kann. Eine schlichte politische Aussage, die nicht in einen komplexen Begründungs- oder Ablehnungsdiskurs eingebunden ist – etwa »Halter von Hunden müssen Hundesteuer zahlen, um für die Kosten der Straßenreinigung aufzukommen.« – läßt sich nicht dekonstruieren. Schließlich ist es im Hinblick auf eine spezifische Ergebnisorientierung sinnvoll, als Untersuchungsgegenstand einen spezifischen Diskurs zu wählen und nicht *den* politischen Diskurs schlechthin. Am geeignetsten für eine dekonstruktivistische Analyse erscheinen mir somit jene Diskurse, die die Politik wissenschaftlich begleiten und fundieren, also etwa theoretische Diskurse über Systeme der sozialen Sicherung, über die Gestaltung und Reichweite der Grundrechte, über makroökonomische Richtungsentscheidungen, über die Gestaltung demokratischer Mitbestimmungsrechte etc.

Zweitens muß der jeweilige politisch-theoretische Diskurs sich plausibel ab- und eingrenzen lassen. Die Abgrenzung wird dem Vorwurf der Willkürlichkeit wohl nie vollständig entkommen können, doch sollten mindestens zwei Plausibilitätskriterien gelten: Einerseits muß der Blick auf die politischen Entscheidungsträger gewahrt werden: jene Positionen und Schriften,

[14] Gleichzeitig stellt sich natürlich die Frage: Wenn wir diskurstheoretisch arbeiten, wäre es nicht naheliegender, auf Foucault oder Habermas zurückzugreifen? Obgleich eine ausführliche Bezugnahme auf diese Frage hier leider nicht möglich ist, sei – knapp und vereinfachend – angemerkt: Michel Foucaults Analysen befassen sich mit langfristigen historischen Diskursen und versuchen zu klären, wie *eine* bestimmte Praxis zur „normalen" Praxis werden konnte. Politische Diskurse hingegen sind oft kurzfristig angelegt und meist von umstrittenen – wenn auch häufig bereits hierarchisierten – Positionen bestimmt, ohne daß sich hierbei eine „normale" oder „einzige" Position herausgebildet hat. In Habermas' Diskursdenken schließlich findet sich keine explizite Methode des Diskurslesens. Eine solche Methode ist m.E. jedoch unerläßlich, sobald man nicht nur die Bedingungen der Möglichkeit von Diskursen erörtern, sondern diese Diskurse auch kritisch betrachten will.

die tragende Bedeutung für das Denken und Handeln des politisch maßgeblichen Führungspersonals haben, müssen berücksichtigt werden.[15] Andererseits müssen jene Schriften bedacht werden, die gleichzeitig Reflektoren und Multiplikatoren des jeweiligen politisch-theoretischen Diskurses sind: Dies sind die verbreitetsten Hand- und Lehrbücher der relevanten Disziplinen. Der innerwissenschaftliche Diskurs, der direkt weder politische Entscheidungsträger beeinflußt noch sich dominant in multiplikatorischen Schriften wiederfindet, kann selektiv mit einbezogen werden. Das gleiche gilt für einflußreiche Presseartikel und -kommentare.

Drittens muß der Diskurs in sich eine erkennbare Struktur bergen, an der die Dekonstruktion ansetzen kann, d.h. eine Struktur, die sich als ein Geflecht binärer Oppositionen darstellen läßt. Hierbei ist allerdings ein Unterschied zur literarischen oder zur philosophischen Dekonstruktion von hoher Bedeutung: Dekonstruktion beginnt für gewöhnlich mit der Darstellung eines quasi natürlich privilegierten Begriffs, um dessen notwendige Abhängigkeit von seinem Anderen aufzuzeigen. Dekonstruktion bewegt sich also von „selbstgenügsamer Natur" zu einer Struktur von Abhängigkeiten, d.h. zu einer Struktur binärer Oppositionen. Politische Diskurse hingegen bestehen bereits von Anfang an aus entgegengesetzten Positionen, weswegen die Struktur binärer Oppositionen den Ausgangspunkt bildet. Doch das Problem führt noch eine Stufe weiter: Die Struktur eines geeigneten politisch-theoretischen Diskurses läßt sich zwar als Geflecht binärer Oppositionen darstellen. Allerdings wird die Hierarchisierung der Teilbegriffe der binären Oppositionen je nach Position innerhalb des Diskurses unterschiedlich sein. Nimmt man zum Beispiel den bundesdeutschen sozialstaatstheoretischen Diskurs, so läßt sich als eine der binären Oppositionen jene von Subsidiarität und Solidarität feststellen, wobei insbesondere die katholische Soziallehre (aber auch der Ordoliberalismus) die Subsidiarität, gewerkschaftlich-sozialistisches bzw. emanzipatorisches Sozialstaatsdenken hingegen die Solidarität privilegiert.

Mit diesem „Problem unklarer Hierarchien" geht eine vierte Voraussetzung für die Einsetzbarkeit der Dekonstruktion innerhalb der Analyse politischer Diskurse einher: Es muß sich eine privilegierte *Position* innerhalb des untersuchten Diskurses herausarbeiten lassen, d.h. ein Ensemble von privilegierten Begriffen. Diese privilegierte Position zeichnet sich dadurch aus, daß sie einerseits zwar herausgefordert wird, andererseits aber ein Angriff auf sie nur um den Preis möglich ist, daß sich der Angreifer durch seinen

[15] Bestenfalls ist es allgemein verfügbares Wissen, welche Positionen Einfluß auf welche Person gewonnen haben (z.B. Oswald Nell-Breunings sozialpolitischer Einfluß auf Helmut Kohl oder Heiner Flassbecks Einfluß auf die wirtschaftspolitischen Überlegungen Oskar Lafontaines). Anderenfalls ist an dieser Stelle empirische Arbeit zur Etablierung des Diskurses von Nöten.

Angriff selbst marginalisiert oder schlicht nicht länger ernst genommen wird. Es ist sinnvoll, diese privilegierten Positionen dekonstruktivistisch zu analysieren, weil sie es sind, die schließlich maßgeblichen Einfluß auf die politische Anwendung gewinnen bzw. bereits gewonnen haben.

Nachdem nun also ein schriftlich fixierter, spezifischer politisch-theoretischer Diskurs in einem plausiblen Rahmen abgegrenzt ist sowie seine Struktur und die dominante Position innerhalb der Struktur herausgearbeitet sind, steht einem Einsatz der Dekonstruktion in der Politischen Theorie in Form einer Analyse politischer Diskurse nichts mehr im Wege. Auch hier bleibt es dabei: »Die Dekonstruktion hat notwendigerweise von innen her zu operieren, sich aller subversiven, strategischen und ökonomischen Mittel der alten Struktur zu bedienen, [...]« (Derrida 1996 [1967]: 45). Die Folge wird die Destabilisierung, die Erschütterung der dominanten Struktur sein, die die Dekonstruktion zunächst wendet – ohne die Wendung freilich letztlich aufrechtzuerhalten, wodurch schließlich die strukturelle Unentscheidbarkeit im politischen Diskurs deutlich wird.[16] Die Dekonstruktion muß also »[...] durch eine doppelte Geste, eine doppelte Wissenschaft, eine doppelte Schreibweise eine *Umkehrung* des klassischen Gegensatzes *und* eine generelle *Deplazierung* des Systems praktizieren.« (Derrida 1988 [1972]: 154)

Schlußüberlegungen

Es läßt sich festhalten: Versucht man, die Dekonstruktion in das Gebäude der Politischen Theorie zu integrieren, so bietet es sich an, zwei Bedingungen zu formulieren: Erstens muß Dekonstruktion instrumentell verstanden werden, als *ein* Werkzeug in der vielfältig ausgestatteten Werkzeugkiste der Politischen Theorie. Nur dieses instrumentelle Verständnis erlaubt es, Dekonstruktion abzubrechen und damit dem für die Politik zentralen Moment der Entscheidung Genüge zu tun. Zweitens läßt sich „real politics" im Sinne Rortys, also die uns alle betreffende praktische Politik, nur dekonstruktivistisch lesen, wenn es gelingt, Dekonstruktion und Diskurs zu versöhnen. Aus beiden Bedingungen ergibt sich eine Konsequenz, die die Verbindung zum eingangs erwähnten „pragmatischen Rahmen" verdeutlicht. In der Politischen Theorie, die sich zum Ziel setzt, alltägliche politische Prozesse zu analysieren, muß über die Sinnhaftigkeit dekonstruktivistischen Vorgehens

[16] Etwa so, wie Derrida lustvoll mit dem Begriff der „Schrift" spielt, ihn einmal für die „vulgäre Schrift", dann für die „Urschrift" und wiederholt für „Sprache" einsetzend, und so die Hierarchie Sprache-Schrift unterminierend. Die jeweilige Bezeichnung wählt Derrida immer auch »aus strategischen Gründen« (v.a. Derrida 1996 [1967]; Zit. 169).

von Fall zu Fall entschieden werden Dekonstruktion als Meta- oder Supertheorie (vgl. Marius & Jahraus: 1997) stößt in der Politischen Theorie an ihre Grenzen.

Nun mag man sich natürlich die Frage stellen: Kann man das vorgeschlagene Vorgehen überhaupt noch als Dekonstruktion bezeichnen, ohne den Begriff zu verwässern? Ich möchte für die Beibehaltung des Begriffs „Dekonstruktion" plädieren, einerseits aufgrund der bleibenden Nähe zum Denken Derridas, andererseits aufgrund der radikal-kritischen theoretischen Konnotation, die sich weiterhin mit „Dekonstruktion" verbindet. Denn schließlich ist das dekonstruktivistische Projekt auch ein Projekt, das Hoffnung birgt: Vor allem besteht die Hoffnung, daß Dekonstruktion als Ansatz zur kritischen Analyse politischer Diskurse insofern ein überzeugendes und machtvolles Instrument darstellt, als sie aufzuzeigen vermag, daß Diskurshoheit und „natürliche" Überlegenheit einer bestimmten Position nicht dasselbe sind. Somit kann dekonstruktivistische Theorie, auch wenn sie im Sinne Rortys keinen direkten Einfluß auf Politik verbuchen kann, doch eine neue Basis für eine kritische politische Praxis legen. Hiermit wäre bereits einiges gewonnen.

Literaturverzeichnis

Bhaskar, Roy, und Ernesto Laclau (1998): "Critical Realism vs Discourse Theory." *Alethia*, 2,1: 9-14.

Beardsworth, Richard (1996): *Derrida & the Political*. London/New York: Routledge.

Benz, Arthur, und Wolfgang Seibel (Hgg.) (1997a): *Theorieentwicklung in der Politikwissenschaft – eine Zwischenbilanz*. Baden-Baden: Nomos.

Beyme, Klaus von (1996 [1991]): *Theorie der Politik im 20. Jahrhundert. Von der Moderne zur Postmoderne*. 3. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Bloom, Allan (1987): *The Closing of the American Mind. How Higher Education Has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*. New York: Touchstone.

Critchley, Simon (1992): *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Levinas*. Oxford: Blackwell.

— (1996): "Deconstruction and Pragmatism – Is Derrida a Private Ironist or a Public Liberal?" In: Mouffe (1996), S. 19-40.

Culler, Jonathan (1988 [1982]): *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, 1988.

Derrida, Jacques (1988 [1972]): *Randgänge der Philosophie*. 1., vollst. dt. Ausgabe. Wien: Passagen.

— (1996 [1967]): *Grammatologie*. 6. Auflage. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

— (1996a): *Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität."* Frankfurt/Main: Suhrkamp.

— (1996b): "Remarks on Deconstruction and Pragmatism." In: Mouffe (1996), S. 77-88.

Eagleton, Terry (1994 [1983]): *Einführung in die Literaturtheorie*. 3. Auflage. Stuttgart/Weimar: Metzler.

— (1996): *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Blackwell.

Gehring, Petra (1997): „Gesetzeskraft und mystischer Grund. Die Dekonstruktion nähert sich dem Recht." In: Gondek/Waldenfels (1997), S. 226-255.

Gondek, Hans-Dieter, und Bernhard Waldenfels (Hgg.) (1997): *Einsätze des Denkens. Zur Philosophie von Jacques Derrida*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

Greven, Michael Th., und Rainer Schmalz-Bruns (Hgg.) (1999): *Politische Theorie – heute. Ansätze und Perspektiven*. Baden-Baden: Nomos.

Guillory, John (1993): *Cultural Capital*. Chicago & London: Chicago University Press.

Habermas, Jürgen (1998 [1985]): *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.

James, William (1994a [1907]): *Der Pragmatismus. Ein neuer Name für alte Denkmethoden*. 2. Auflage. Hamburg: Meiner Verlag.

Laclau, Ernesto (1996): "Deconstruction, Pragmatism, Hegemony." In: Mouffe (1996), S. 47-67.

Marius, Benjamin, and Oliver Jahraus (1997): *Systemtheorie und Dekonstruktion. Die Supertheorien Niklas Luhmanns und Jacques Derridas im Vergleich*. Siegen: LUMIS.

Mouffe, Chantal (Hg.) (1996): *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge.

Münkler, Herfried (1999): „Politische Theorie und praktische Politik – Zur Bestimmung ihres Verhältnisses in ideengeschichtlicher Perspektive." In: Greven/Schmalz-Bruns (1999), S. 17-40.

Nullmeier, Frank (1997): „Interpretative Ansätze in der Politikwissenschaft." In: Benz/-Seibel (1997), S. 101-144.

Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony, and Solidarity*. Cambridge: Cambridge University Press.

— (1996a): "Remarks on Deconstruction and Pragmatism." In: Mouffe, Chantal: *Deconstruction and Pragmatism*. London: Routledge, S. 13-18.

— (1996b): "Response to Simon Critchley." In: Mouffe (1996), S. 41-46.

— (1998a): *Achieving Our Country. Leftist Though in Twentieth-Century America*. Cambridge (Mass.)/London: Harvard University Press.

— (1998b): *Truth and Progress*. Philosophical Papers, Vol. 3. Cambridge: Cambridge University Press.

Ryan, Michael (1982): *Deconstruction and Marxism. A Critical Articulation*. Baltimore and London: Johns Hopkins University Press.

Zima, Peter V. (1994): *Die Dekonstruktion. Einführung und Kritik*. Tübingen und Basel: Francke.

Sven Strasen

Marxistische Ideologiekritik mit poststrukturalistischen Mitteln

Innovativer Gehalt und Selbstzerstörungspotential

Wer sich an einer Technischen Hochschule mit einer recht kleinen philosophischen Fakultät mit Fragen postmoderner Theoriebildung beschäftigt, sieht sich vergleichsweise häufig vor die undankbare Aufgabe gestellt, in geselliger Runde in zwei Sätzen erklären zu sollen, was die Postmoderne ist. Der Hinweis auf die Zweifel postmoderner Ansätze an der Möglichkeit, wahre Aussagen zu formulieren, führt dann oft zu der Frage, warum Menschen mit solchen erkenntnistheoretischen Überzeugungen sich überhaupt die Mühe machen, Texte zu schreiben, wenn doch ohnehin keine wahren Erkenntnisse zu erwarten seien. Natürlich spielen sich solche Gespräche weit unterhalb jedes ernstzunehmenden wissenschaftlichen Niveaus ab, sie weisen aber auf ein Problem aller Diskurse hin, die auf einem ausgeprägten epistemologischen Skeptizismus beruhen. Auch wenn solche Theorien nach außen hin ihre eigenen Aussagen unter Vorbehalt stellen, bleibt doch stets der Verdacht, es liege ein performativer Widerspruch vor. Hier nur ein Beispiel: Man muß nicht Sprach- oder LiteraturwissenschaftlerIn sein, um durch die Zeilen Michel Foucaults hindurch zu hören, daß er sehr wohl der Meinung ist, der Welt eine Wahrheit mitzuteilen und eine bedeutsame zudem. Foucault scheut sich nicht, dieses Dilemma einzugestehen. In einem fiktiven Dialog in *Archäologie des Wissens* heißt es:

»[W]elchen Titel trägt [...] Ihr Diskurs? Woher kommt er und mit welchem Recht spricht er? Wie könnte er sich legitimieren? [...] Wenn Sie [...] behaupten, eine radikale Fragestellung zu eröffnen, [...] dann wissen Sie sehr wohl, daß er in unser Spiel Eingang findet und seinerseits jene Dimension verlängert, von der er sich doch zu befreien versucht.

Mehr als Ihre Entgegnungen von vorhin bringt mich, wie ich gerne zugebe, diese Frage in Schwierigkeiten. Sie überrascht mich durchaus nicht, aber ich hätte sie gern noch einige Zeit offengelassen. Denn im Augenblick und ohne daß ich ein Ende absehen könnte, meidet mein Diskurs weit davon entfernt, den Ort zu bestimmen, von dem aus er spricht – den Boden, auf den er sich stützen könnte.« (Foucault 1973: 292)

Ein solches Offenlassen mag noch angehen, wenn es sich um einen in erster Linie deskriptiven Diskurs handelt. Kritische oder gar revolutionäre Gesellschaftstheorien sind jedoch, soll ihr Appell zur Veränderung nicht

ausgehöhlt werden, immer auch auf normative Aussagen angewiesen. Sie müssen erklären, warum die angestrebte Veränderung wünschenswert sei und einen Wahrheitsanspruch für ihre Analyse des Ist-Zustandes erheben. Dies läßt sich mit ebenso schlichten wie überzeugenden Argumenten zeigen. So schreibt Terry Eagleton:

»To talk in a broadly pragmatist way about 'strategic calculations' and 'tactical interventions' unavoidably entails some claim to knowledge of how the world is; otherwise such talk is merely empty. If it is not in some sense true that South Africa is a racist society, then the desires and interests of the African National Congress are entirely pointless.[1] There is no point in Marxists desiring a classless society if we have one already and have simply not noticed. If men do not in fact oppress women, there is no point in being a feminist. To abandon epistemology for politics is not undesirable but impossible: all statements of political interest are always implicitly theories of reality.« (Eagleton 1988: 471)

Bei allen Versuchen, postmoderne Theorieansätze in den marxistischen Diskurs zu integrieren, stellt sich deshalb die Frage, wie eine Basis für die zugrundeliegende Theorie der Realität gegen die erkenntnistheoretische Skepsis dieser Ansätze verteidigt werden kann, und welcher Ausgangspunkt für eine solche Theorie konstatiert wird. Zugleich sind aber die Folgen von mangelnder Skepsis gegenüber der Wahrheit der eigenen Positionen – wie gerade dem kritischen Marxisten Eagleton klar sein dürfte – täglich am Beispiel totalitärer und fundamentalistischer Systeme in der Tagesschau zu besichtigen sind. So stellt sich für marxistische Theorie immer das Problem, das Jürgen Habermas für Adornos und Horkheimers *Dialektik der Aufklärung* beschrieben hat. Er schreibt: »[W]enn sie auf den Effekt einer letzten Enthüllung nicht verzichten und *Kritik fortsetzen* wollen, müssen sie für ihre Erklärung der Korruption *aller* vernünftigen Maßstäbe doch noch *einen* unversehrt zurückbehalten« (Habermas [2]1989: 153). Am Beispiel marxistischer Postrukturalismusrezeption in der Literaturtheorie sollen Wege gezeigt werden, auf denen versucht wird, mit diesem Zwiespalt umzugehen. Zugleich kann dieser Teilaspekt das allgemeinere Problem des Verhältnisses zwischen kritischer Gesellschaftstheorie und Theoremen der Postmoderne erhellen.

Es gibt im marxistischen literaturtheoretischen Diskurs Positionen, die die oben angeführten Einwände gegen eine völlige Vereinbarkeit von Marxismus und Poststrukturalismus nicht gelten lassen. So stellt Michael Ryan eine Synthese marxistischer und dekonstruktivistischer Theorie vor. Er versucht im Grunde, die Dekonstruktion einfach zu übernehmen und sie unverändert in ein ideologiekritisches Verfahren zu integrieren. Dies habe,

[1] Der zitierte Text ist 1988 erschienen.

so Ryan, den entscheidenden Vorteil, daß zugleich totalitäre Strömungen innerhalb des Marxismus zurückgedrängt werden können. So überrascht es nicht, daß er dem Gedanken, es müsse eine feste Basis für eine Theorie der Realität geben, ablehnend gegenübersteht: »The imposition of a conclusive, self-identical meaning that transcends the seriality of displacement is [...] metaphysical or idealist. Its political equivalent is the absolute state [...]« (Ryan 1982: 8). Die politischen Konsequenzen einer solchen Grundposition sind leicht vorherzusagen. Ryan schreibt:

»Such a politics would not have a center in the sense of a consciousness in command of its intentions, a singular subject (the urban industrial proletariat) which excludes all other possible subjective centers, or a Party office, the ultimate arbiter of truth and the source of decreed political intentionality.

[I]t would leave open the possibility of additional situational centers forming in and around socialist feminism, for example that normally would be marginalized by a more centered approach. The multiplicity of centers will inevitably produce contradictions that will seem problematic only to theories founded on principles of identity. [...]

What is at stake, then, is a politics of multiple centers and plural strategies, less geared toward the restoration of a supposedly ideal situation held to be intact and good than to the micrological fine-tuning of [...] a broad range of problems whose solutions would be situationally and participationally defined.« (Ryan 1982: 115-116)

Die eingangs angestellten Überlegungen lassen es unwahrscheinlich erscheinen, daß Ryans theoretisches Projekt erfolgreich sein kann. Ryan versucht, das Problem, auf keine feste Basis für die Analyse der Realität und damit auch auf keine handlungskoordinierende Instanz zurückgreifen zu können, dadurch zu lösen, daß er eine quasi naturwüchsige Entwicklung in Richtung auf egalitäre Strukturen konstatiert: »[S]tructures of power tend towards equalization by virtue of their own internal tensions [...]« (Ryan 1989: 112). Seine Begründung für diese These ist durch den Dekonstruktivismus inspiriert: Machtstrukturen seien auf Ausgrenzungsmechanismen angewiesen. Allein die Tatsache aber, daß ein Element per Definition aus einer Gesamtheit ausgeschlossen werden müsse, zeige, daß dieses Element potentiell eben doch zu dieser Gesamtheit gehöre (Vgl. Ryan 1982: 6). Ryans Bemühungen, diese Überlegungen auf das Feld der Kultur anzuwenden, gehen von einem ebenso einfachen Gedanken aus: Ideologie ist das Instrument, mit dessen Hilfe erwünschte gegen unerwünschte Entwicklungen abgegrenzt werden. Wenn es aber nötig ist, gewisse kulturelle Entwicklungen aus dem Bereich der akzeptierten Kultur auszugrenzen, so zeige dies nur, daß die Ausprägung solcher Formen bedrohlich für das zu schützende System und gleichzeitig diesem System strukturell einge-

schrieben sei. Wenn also Ideologie nachgewiesen werden kann, bedeute dies, daß dem System ein Selbstzerstörungsmechanismus innewohnt.

Es liegt auf der Hand, daß für Ryans Theorie viel damit gewonnen wäre, wenn diese These zuträfe. Vorwürfe, seine Theorie könne keine für ein revolutionäres Projekt dysfunktionalen Elemente ausschließen und würde die rationale Planung einer Veränderung unmöglich machen, wären gegenstandslos. Man müßte nur die allen Herrschaftsstrukturen innewohnenden dekonstruktiven Kräfte entfesseln, und soziale Gerechtigkeit würde automatisch wachsen. Das Problem von Ryans Theorie besteht jedoch darin, daß sie letztlich völlig formal argumentiert. So kann sein Verfahren gegen jedes Konzept gerichtet werden. Ryans positiver Wert "equalization" beinhaltet ja auch innere Spannungen. Bedeutet beispielsweise die Tatsache, daß den Unterschieden der Hautfarbe kein analytischer Wert zugeschrieben wird, daß es sich hier um einen ideologischen Ausschlußmechanismus handelt? Heißt das dann nicht auch, daß einem System, das auf Gleichheit basiert, ein Selbstzerstörungsmechanismus innewohnt und daß dieses System sich zwangsläufig auf Ungleichheit hin entwickelt. Nicht daß Ryan solche Thesen vertritt – im Rahmen seines theoretischen Entwurfes hat er ihnen allerdings nichts entgegenzusetzen. Dies liegt ganz einfach an einem grundlegenden Mißverständnis: Ryan will Dekonstruktion auf ein bestimmtes Ziel hin ausrichten. Dabei verkennt er, daß Dekonstruktion immer ein unendlicher Vorgang ist. Wenn ich sie als Instrument benutze, sie also final einsetze, muß ich diesen unendlichen Prozeß irgendwo zum Stillstand bringen. Zum Halten kann ein dekonstruktiver Prozeß aber nur dadurch gebracht werden, daß ein Punkt in der außersprachlichen Realität gesucht wird, der sich der Dynamik der Dekonstruktion entzieht. Nachdem Ryan aufgrund seiner dem Dekonstruktivismus nahestehenden Grundüberzeugungen ein solches Konstrukt für unmöglich hält, gerät er in ein Dilemma: Er muß die unendliche Bewegung der Dekonstruktion willkürlich abbrechen, um für seine Aussagen eine stabile Basis zu schaffen. Diese Manipulation kann er aber nicht theoretisch legitimieren, weil sonst seine Kernthese von der weitgehenden Vereinbarkeit von Marxismus und Dekonstruktion in Gefahr geriete. Der Versuch, die außersprachliche Realität auf der Grundlage eines theoretischen Systems zu verändern, das keine Möglichkeit bietet, zumindest Teile dieser Realität zuverlässig zu beschreiben, gelingt Ryan nicht.

Ein zweiter Weg bei dem Versuch, einen Zugang zur Beschreibung der Welt zu verteidigen und trotzdem die Erkenntnisse des Poststrukturalismus aufzugreifen, führt zum traditionellen marxistischen Begriff des Klassenbewußtseins zurück. So vertritt Fredric Jameson die Auffassung, daß Individuen unter den Bedingungen des Spätkapitalismus und der Postmoderne nicht in der Lage seien, die Grenzen der dominanten Ideologie zu

durchbrechen und die Wirklichkeit angemessen zu beschreiben. Die Besonderheit der Postmoderne sei es, daß die Abhängigkeit zwischen der ökonomischen Basis und dem kultureller Überbau in einem ungekannten Maße gewachsen sei. Die Teilautonomie der kulturellen Sphäre sei weitgehend aufgelöst, so daß der Freiraum, in dem man sich eventuell früher ansatzweise von der herrschenden Ideologie habe freimachen können, ebenfalls nicht mehr bestehe. In *Postmodernism* heißt es hierzu:

»I cannot stress too greatly the radical distinction between a view for which the postmodern is one (optional) style among many others available and one which seeks to grasp it as the cultural dominant of the logic of late capitalism: the two approaches in fact generate two very different ways of conceptualizing the phenomenon as a whole: on the one hand, moral judgments (about which it is indifferent whether they are positive or negative), and, on the other, a genuinely dialectical attempt to think our present of time in History.

[...] Yet if postmodernism is a historical phenomenon, then the attempt to conceptualize it in terms of moral or moralizing judgments must finally be identified as a category mistake. All of which becomes more obvious when we interrogate the position of the cultural critic and moralist; the latter, along with all the rest of us, is now so deeply immersed in postmodernist space, so deeply suffused and infected by its new cultural categories, that the luxury of the old-fashioned ideological critique, the indignant moral denunciation of the other, becomes unavailable.« (Jameson 1991: 45-46)

Und im selben Text heißt es später noch pointierter: »There comes into being, then, a situation in which we can say that if individual experience is authentic, then it cannot be true; and that if a scientific or cognitive model of the same content is true, then it escapes individual experience« (Jameson 1991: 411). Damit befindet man sich aber in einer epistemologischen Position, die der von Ryan postulierten wenig voraus hat. Jameson scheint in Bezug auf die Pole, die diesen Aufsatz strukturieren das Spannungsfeld zwischen Veränderungswillen und erkenntnistheoretischem Skeptizismus –, in die Richtung des zweiten Extrems zu geraten. So sieht es dann zunächst wie ein Widerspruch aus, wenn Jameson in apodiktischen Formulierungen die Validität des marxistischen Diskurses konstatiert und behauptet, der Marxismus könne alle konkurrierenden Ansätze dialektisch aufheben. Genau dies geschieht jedoch in *The Political Unconscious:* »Marxism is here conceived as that 'untranscendable horizon' that subsumes [...] apparently antagonistic or incommensurable critical operations, assigning them an undoubted sectoral validity within itself, and thus at once cancelling and preserving them« (Jameson 1983: 10). Wenn aber Individuen in der Postmoderne sich nicht von Ideologie freimachen können,

so muß ein anderes Subjekt der Erkenntnis gefunden werden, mit dessen Hilfe derart starke Thesen legitimiert werden können. So führt Jameson dann ein kollektives Subjekt und damit den traditionellen marxistischen Begriff des Klassenbewußtseins ein:

»I think one cannot too often emphasize the logical possibility, alongside both the old closed, centered subject of inner-directed individualism and the new non-subject of the fragmented or schizophrenic self, of a third term which would be very precisely the non-centered subject that is a part of an organic group or collective.

[C]lass consciousness as such – something infrequently achieved and only laboriously conquered throughout social history – marks the moment in which the group in question masters the interpellative process in a new way (different from the usual reactive mode), such that it becomes, however momentarily, capable of *interpellating itself* and dictating the terms of its own specular image.« (Jameson 1991: 345-346)

Hier wird ein strategisches Ziel von Jamesons Versuch der Integration postmoderner und poststrukturalistischer Positionen in den Marxismus deutlich: Mit Hilfe solcher Theorieansätze können bürgerliche individualistische Philosophien nachhaltig diskreditiert werden, womit zugleich die traditionelle marxistische Sicht eines kollektiven Subjekts der Geschichte erneut in den Blickpunkt rückt. Es stellt sich allerdings ein weiteres schwerwiegendes Problem: Wenn nur Kollektive erkenntnisfähig sind, bleibt unklar, woher das Individuum Jameson wissen kann, daß eben dies der Fall ist. Jerry Aline Flieger hat dieses Problem in drei polemischen Fragen zusammengefaßt:

»By what authority can the critic claim to transcend his own enclosure in a grillwork of convention, form, and belief? [...] By what authority, we must ask, does Jameson now claim exemption from the prison-house of ideology? Is he seeking an acquittal, or does he claim to be freed only on a kind of parole?« (Flieger 1982: 52)

In der Tat bleibt, wenn Jameson die unauflösliche Verbindung von Individuum und Ideologie annimmt, nur noch wenig erkenntnistheoretischer Spielraum: Jameson muß die Validität der marxistischen Sicht der Geschichte schlicht behaupten und kann allenfalls versuchen, Anzeichen für ihre Plausibilität zu finden – beweisen kann er sie nicht. Ein Ausweg wäre nur möglich, wenn Jamesons programmatische Forderung – die in der Tat logisch zwingend aus seinen Prämissen folgt – erfüllt werden könnte: »What is wanted here – and it is one of the most urgent tasks for Marxist theory today – is a whole new logic of collective dynamics, with categories that escape the taint of some mere application of terms drawn from individual experience [...]« (Jameson 1983: 294). Es bleibt aber unklar, wer, wenn nicht Individuen, in der Lage sein könnte, eine solche Theorie zu

entwickeln. So kommt es zu der paradoxen Situation, daß man individuellen Subjekten ein Mindestmaß an Erkenntnisfähigkeit zugestehen muß, wenn man den erkenntnistheoretischen Primat von Kollektiven argumentativ verteidigen will. Dieser notwendige Schritt wird von Jameson nicht gegangen. Insofern bleibt sein in sich schlüssiges theoretisches Gebäude abstrakt und schwebt sozusagen in der Luft, ohne so recht Bodenhaftung erreichen zu können. Auch Jameson kann das grundlegende Problem im Verhältnis zwischen Marxismus und Postmoderne nicht umgehen.

Nach dem bisher gesagten spricht einiges für eine völlige Unvereinbarkeit von Marxismus und Poststrukturalismus. Der Poststrukturalismus, so will es scheinen, verstellt dem marxistischen Diskurs den für diesen unverzichtbaren Zugang zur außersprachlichen Realität. Trotzdem versucht Terry Eagleton zugleich die Erkenntnisfähigkeit individueller Subjekte zu verteidigen und poststrukturalistische Elemente zu übernehmen. Dazu geht er in *The Ideology of the Aesthetic* bis an die Wurzeln des marxistischen und des poststrukturalistischen Diskurses zurück. In einer Sichtung der verschiedenen Reaktionen auf die Aporien der Bewußtseins- und Subjektphilosophie des deutschen Idealismus vertritt er die These, daß sowohl das Denken Marx' als auch das Denken Nietzsches denselben Ausgangspunkt haben: den menschlichen Körper (Vgl.: Eagleton 1990; besonders: 196-197 und 234-235). Nachdem verschiedentlich gezeigt worden ist, daß große Teile poststrukturalistischen Denkens direkt oder über die Vermittlung Heideggers an die Philosophie Nietzsches gebunden sind (Vgl. u.a.: Dews 1987, Habermas [2]1989 und Strasen 1996), wäre über den Rückgriff auf den Körper ein möglicher Weg gefunden, wie marxistische Theorie ein normatives Element verteidigen könnte, ohne sich vollständig von den Erkenntnissen poststrukturalistischer Theoriebildung abkoppeln zu müssen. Textstellen wie die folgende gewinnen deshalb besondere Bedeutung:

»Die unbewusste Verkleidung physiologischer Bedürfnisse unter die Mäntel des Objektiven, Ideellen, Rein-Geistigen geht bis zum Erschrecken weit, und oft genug habe ich mich gefragt, ob nicht, im Großen gerechnet, Philosophie bisher überhaupt nur eine Auslegung des Leibes und ein *Missverständniss des Leibes* gewesen ist. Hinter den höchsten Werthurtheilen, von denen bisher die Geschichte des Gedankens geleitet wurde, liegen Missverständnisse der leiblichen Beschaffenheit verborgen.« (Nietzsche 1973: 19)

Diese Aussage erinnert in der Tat stark an den jungen Marx, der als erste Voraussetzung, von der alles Denken auszugehen habe, »die Existenz lebendiger menschlicher Individuen« und als erste zu konstatierende Tatsache »die körperliche Organisation dieser Individuen und ihr dadurch gegebenes Verhältnis zur übrigen Natur« genannt hatte (Marx und Engels

[3]1962: 20-21). Auf der Grundlage dieser Parallelen formuliert Eagleton ein anspruchsvolles Programm:

»What if an idea of reason could be generated up from the body itself, rather than the body incorporated into a reason which is always already in place? What if it were possible, in a breathtaking wager, to retrace one's steps and reconstruct everything – ethics, history, politics, rationality – from a bodily foundation? That such a project would be fraught with perils is undeniable: [...] How can the human body, itself in part a product of history, be taken as history's source? Does not the body in such an enterprise become simply another privileged anteriority, as spuriously self-grounding as the Fichtean ego?

There might, nevertheless, be some way of working laboriously upwards from the opposing thumb or the oral drive to mystical ecstasy and the military-industrial complex.« (Eagleton 1990: 197)

Wenn dieses ambitionierte Projekt gelingen würde, wäre in der Tat ein entscheidender Schritt getan. Über die Etablierung des Körpers als Ausgangspunkt des Denkens bliebe der marxistische Diskurs an ein außersprachliches Datum gebunden, das in seiner grundlegenden Struktur universell und unveränderlich ist. Insofern wäre dieser Ausgangspunkt auch gegen Ideologie immun. Dabei bleibt aber zu berücksichtigen, daß nur sehr wenig soziale Fakten *direkt* aus der Körperlichkeit des Menschen ableitbar sind. Die Diskussion darüber, was aus dieser grundlegenden Tatsache folgt, ist deshalb ein Bereich, der sehr wohl ideologieanfällig ist. Zudem ist zu bedenken, daß nicht alle konkreten körperlichen Bedürfnisse aus der unveränderlichen biologischen Struktur des Körpers folgen, sondern daß der Körper, wie Eagleton richtig erkennt, teilweise Produkt der Geschichte ist. Dennoch bleibt ein nicht hintergehbarer Kernbereich konstanter Bedürfnisse, der als Basis für die normativen Aussagen des marxistischen Diskurses dienen kann. Weil Eagletons Argumentation also derart grundlegende Bedeutung hat, werde ich sie in einem längeren Zitat vorstellen:

»a certain open-endedness and transformability is part of our natures, built into what we are; that the human animal is able to 'go beyond', make something creative and unpredictable of what makes it, is the condition of historicity and the consequence of a 'lack' in our biological structure which culture, if we are to survive at all, has at all costs to fill. But such creative self-making is carried out within given limits, which are finally those of the body itself. Human societies, by virtue of the biological structure of that body, all need to engage in some form of labour and some kind of sexual reproduction; all human beings require warmth, rest, nourishment and shelter, and are inevitably implicated by the necessities of labour and sexuality in various forms of social association, the regulation of which we name the political. Human society is in this sense natural, even if all par-

ticular societies are artefacts. All human beings are frail, mortal and needy, vulnerable to suffering and death. The fact that these transhistorical truths are always culturally specific, always variably instantiated, is no argument against their transhistoricality.« (Eagleton 1990: 409-410)

Bei aller Plausibilität der hier vorgetragenen Argumentation darf jedoch nicht übersehen werden, daß zwar ein Ansatz für ein wichtiges grundsätzliches Problem angeboten wird, konkrete Detailfragen aber damit noch völlig unberührt sind. Was, präzise, folgt aus dem konstanten Grundbedürfnis nach Nahrung und der damit verbundenen Notwendigkeit von Arbeit? Haben Sexualität und Sozialkontakte, die man ja ohne unmittelbar tödliche Folgen eine Zeit lang entbehren kann, wirklich den gleichen Status wie das Bedürfnis nach Nahrung? Über diese und andere wichtigen Fragen gibt Eagleton keine Auskunft, und eine Antwort dürfte auch nicht leicht zu finden sein. Trotzdem bleibt festzuhalten, daß Eagleton mit Hilfe des Rückgriffs auf den Körper zwei entscheidende Ziele erreicht: Er konstruiert einen Ausgangspunkt für den marxistischen Diskurs, der außerhalb der unendlichen Verweisungsstruktur der Zeichen liegt (denn wer würde allen Ernstes behaupten wollen, elementare körperlich Grundbedürfnisse seien dekonstruierbar), und eröffnet mit der Formulierung »all particular societies are artefacts« gleichzeitig die Möglichkeit, von dieser gesicherten Basis aus Erkenntnisse poststrukturalistischer Theorieansätze zu rezipieren. Von dieser Verbindung marxistischer mit poststrukturalistischer Theoriebildung können meines Erachtens beide Teile nur profitieren. Der Widerstand, der gerade von poststrukturalistischer Seite dem Versuch entgegengebracht wird, den Körper als nicht dekonstruierbaren Ausgangspunkt des Denkens zu etablieren, scheint mir auf ein Mißverständnis zurückzuführen zu sein: Es wird angenommen, mit dem Körper solle durch die Hintertür das klassische Subjekt als Träger eines transzendentalen Bewußtseins wieder eingeführt werden. Das Gegenteil ist jedoch der Fall. Das Subjekt, von dem beispielsweise der Humanismus spricht, kann vor dem Hintergrund konstanter körperlicher Bedürfnisse noch viel klarer als von Machtstrukturen besetzte Disziplinierungsinstanz erkannt werden. Dies wird auch in Teilen des poststrukturalistischen Diskurses so gesehen. So läßt sich beispielsweise Michel Foucaults *Überwachen und Strafen* über weite Strecken als Geschichte der Unterdrückung der Rechte des Körpers durch die Einschreibung von Disziplinierungsmechanismen in die Subjekte selbst lesen. Würde nicht von elementaren Rechten und unhintergehbaren Bedürfnissen des Körpers ausgegangen, wären Textstellen wie die folgende nicht zu verstehen:

»Der Mensch, von dem man uns spricht und zu dessen Befreiung man uns einlädt, ist bereits in sich das Resultat einer Unterwerfung, die viel tiefer ist als er. Eine 'Seele' wohnt in ihm und schafft ihm eine Existenz, die

selber ein Stück der Herrschaft ist, welche die Macht über den Körper ausübt. Die Seele: Effekt und Instrument einer politischen Anatomie. Die Seele: Gefängnis des Körpers.« (Foucault 1994: 42)

Die Anerkennung des Körpers als Ausgangspunkt des Denkens steht nicht im Widerspruch zu solchen Erkenntnissen. Im Gegenteil: Sie ist ihre Voraussetzung.

Die Analyse konkreter Versuche, neuere marxistische und poststrukturalistische Theoreme miteinander zu verbinden, hat gezeigt, daß das eingangs beschriebene Grundproblem für kritische Gesellschaftstheorien in der Postmoderne nicht umgangen werden kann. Kritik kann nur unter Bezugnahme auf Normen geübt werden. Jede dieser Normen wiederum, läßt sich nur dann legitimieren, wenn die ihnen zugrundeliegenden Basisannahmen Anspruch darauf erheben können, einen Bezug zur Realität zu haben. Selbst diejenigen Theorieansätze, die sich explizit dafür aussprechen, diese Grundlagen nicht mit einem Wahrheitsanspruch zu befrachten, funktionieren letztlich nicht anders. Hinter solchen Forderungen steht nämlich die mit Wahrheitsanspruch vorgetragene Aussage, man könne keine wahren Aussagen über die Welt treffen, die nicht zeit-, ort- oder kulturgebunden sind. Der scheinbare Verzicht auf eine erkenntnistheoretische Basis führt deshalb, wie am Beispiel Ryans und Jamesons gezeigt werden konnte, zu unauflösbaren Widersprüchen. Allein eine argumentative Strategie, die, wie Eagletons, den Ausgangspunkt des eigenen Diskurses in der außersprachlichen Realität ansetzt, führt dazu, eine für kritische und revolutionäre Theorien notwendige normative Dimension aufrechterhalten zu können. Der Versuch, hierbei auf den Körper zurückzugreifen, scheint mir – bei allen Problemen im Detail – plausibel und erfolgversprechend zu sein und er bietet, wie der kurze Blick auf Nietzsche und Foucault gezeigt hat, die Chance, sich nicht von den Erkenntnissen des Poststrukturalismus abkapseln zu müssen. Doch auch wenn man von all diesen theoretischen Erwägungen einmal ganz absieht, scheint es mir vor dem Hintergrund der politischen Erfahrungen dieses Jahrhunderts ohnehin nicht die schlechteste Idee zu sein, die Rechte des Körpers als normativen Maßstab des Handelns und Denkens zu etablieren.

Literaturverzeichnis

Dews, Peter (1987): *Logics of Disintegration: Post-structuralist Thought and the Claims of Critical Theory*. London und New York: Verso.

Eagleton, Terry (1988): "Two Approaches in the Sociology of Literature." *Critical Inquiry*, 14: 469-476.

— (1990): *The Ideology of the Aesthetic*. Oxford und Cambridge, MA: Blackwell.

Flieger, Jerry Aline (1982): "The Prison-House of Ideology: Critic as Inmate." *Diacritics*, 12: 47-56.

Foucault, Michel (1973): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

— (1994): *Überwachen und Strafen: Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.

Habermas, Jürgen ([2]1989): *Der philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Jameson, Fredric (1983): *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. London: Methuen.

— (1991): *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. London und New York: Verso.

Marx, Karl und Friedrich Engels ([3]1962): "Die deutsche Ideologie: Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer, Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten." In: *Karl Marx Friedrich Engels: Werke*. Hrsg. v. ZK der SED. Bd. 3. Berlin: Dietz, S. 9-530.

Nietzsche, Friedrich (1973): "Die fröhliche Wissenschaft." Neue Ausgabe (Leipzig, 1887), In: *Nietzsche: Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Hrsg. v. Giorgio Colli und Mazzino Montinari. 5. Abteilung, 2. Band. Berlin und New York: Walter de Gruyter, S. 11-335.

Ryan, Michael (1982): *Marxism and Deconstruction: A Critical Articulation*. Baltimore and London: Johns Hopkins UP.

— (1989): *Politics and Culture: Working Hypotheses for a Post-Revolutionary Society*. Houndmills: Macmillan.

Strasen, Sven (1996): *Poststrukturalismusrezeption in der neueren marxistischen Literaturtheorie: Möglichkeiten und Grenzen*. Trier: WVT.

Till Kinzel

Von der Postmoderne zur Politischen Philosophie
Rorty, Strauss und die Krise der liberalen Demokratie

1. Die Krise der Moderne und der Nihilismus

Die Politische Philosophie steht unter den Bedingungen der Krise der Moderne, die sich uns insbesondere als Krise der liberalen Demokratie zu erkennen gibt. Politische Philosophie steht als jene geistige Tendenz in Rede, welche sich als Antwort auf das durch jene Krise unausweichlich scheinende Entweder-Oder von Fundamentalismus und Nihilismus versteht. Nietzsche sah für die Zukunft die Möglichkeit voraus, daß der »letzte Mensch« auftreten könnte, der für Nietzsche das denkbar Verächtlichste darstellte (Also sprach Zarathustra, Vorrede 5). Nihilismus bedeutet nach Nietzsche, daß die obersten Werte sich entwerten, es fehlt das Ziel, die Antwort auf das »Warum?« (Wille zur Macht 2). Alle Werte werden schließlich als gleich-gültig angesehen, doch "Werte" sind keineswegs der Gegenbegriff zum Nihilismus, sondern »die Hochkonjunktur der Werte ist nur die gegenbildliche Spiegelung des Nihilismus selbst,« wie Rohrmoser (1994: 273) betont. Die nihilistischen Züge des Zeitgeistes werden z. B. von Papst Johannes Paul II. (1995: 18, 28) bestätigt, der von einer tiefen Kulturkrise spricht, welche »Skepsis selbst an den Fundamenten des Wissens und der Ethik hervorruft und es immer schwieriger macht, den Sinn des Menschen, seiner Rechte und Pflichten klar zu erfassen.« Der Ernst der Lage zeige sich in der teils projektierten, teils bereits erfolgten Legalisierung von Abtreibung und Euthanasie, wodurch die Würde jeder menschlichen Person nicht mehr anerkannt und geschützt und damit das demokratische Ideal »*in seinen Grundlagen selbst verraten*« wird. Im Angesicht dieser Krise scheint die liberale Demokratie in ernsthaften Schwierigkeiten zu sein, wenn es nicht gelingt, eine politisch-philosophische Verteidigung der liberalen Demokratie vorzubringen, welche die mit den Namen Nietzsche und Heidegger verbundene Kritik an der traditionellen Philosophie und Metaphysik in Rechnung stellt. Da die Demokratie mehr als jedes andere Regierungssystem auf "Vernunft" im Sinne der Möglichkeit eines rationalen Diskurses im Hinblick auf das *bonum commune* basiert, kann die Krise der Vernunft nicht ohne Rückwirkungen auf die Möglichkeit rationaler Problemlösungen im demokratischen Rahmen bleiben. Die postmoderne Kritik an Vernunft und Metaphysik muß daher auch und gerade in

Erkenntnis des Zusammenhangs von liberaler Demokratie und Rationalität aus politikphilosophischer Perspektive sehr ernst genommen werden (Bernstein 1992: 282; Seidl 1995: 244-255). Nietzsches Diagnose des Nihilismus ist für den politischen Philosophen Leo Strauss wie für dessen Schüler ein zentraler Bezugspunkt für die Auseinandersetzung mit der Krise der liberalen Demokratie, mit der Krise der Vernunft und damit mit der Krise der Moderne überhaupt (Bloom 1987: 197).

Die Politische Philosophie sieht sich als diejenige Erscheinungsform der Philosophie, die sich den jeweils aktuellen Herausforderungen an die Möglichkeit einer gerechten politischen Ordnung stellt, indem sie in einem sowohl die Notwendigkeit des Politischwerdens der Philosophie wie die Notwendigkeit und Möglichkeit der Philosophie als Sachwalter kritischer Rationalität und radikaler Reflexion, d. h. aber Philosophie als theoretische Lebensform, verteidigt. Die Politische Philosophie tritt somit im Kontext postmoderner Diskursformationen in der politisch-literarischen Form der Apologie auf. Diese Apologie hat sowohl elenktischen wie protreptischen Charakter: Elenktischen, insofern sie auf eine "Kultur"-Kritik, protreptischen, insofern sie auf eine philosophische Politik der Freundschaft zielt (Meier 1998: 171-181).

2. Postmoderne

Die Krise der Moderne tritt seit nunmehr geraumer Zeit als sogenannte Postmoderne in Erscheinung. So vielfältig die mit diesem Begriff gemeinten Phänomene auch sind, so sind ihnen doch in der Regel eine Reihe von Vorstellungen gemeinsam, die als mehr oder weniger selbst-verständlich vorausgesetzt werden können. Dazu gehören Behauptungen und Voraussetzungen folgender Art: die "großen Erzählungen" hätten abgewirtschaftet, die herkömmliche Entweder-Oder-Logik sei durch eine Sowohl-als-Auch-Logik überwunden worden, die "Wirklichkeit" sei wesentlich linguistisch und sozial konstruiert, Metaphysik werde nur mehr von philosophisch Ewiggestrigen verteidigt; sogenannte Letztbegründungen, d. h. aber jegliches Philosophieren aus unveränderlichen Grundlagen heraus, werden als überholt und irrelevant abgetan, infolge der Dekonstruktion bzw. Destruktion allgemeiner Kategorien wie z. B. derjenigen der Natur sei jegliche Berufung auf ein Naturrechtsdenken Ausdruck der Anhänglichkeit an überkommene Positionen längst überwundener Ordnungsvorstellungen usw. Dem postmodernen Denken ist eine ausgeprägte Metaphysikfeindlichkeit eigen, die sich insbesondere gegen den metaphysischen Realismus der Tradition wendet, der dem Verdikt des "naiven Realismus" verfällt, auch von seiten derjenigen, die wie z. B. Hilary Putnam (1997: 160, 171)

in Auseinandersetzung mit der Dekonstruktion und dem postmodernen Denken gegen das Ende der Philosophie argumentieren. Angesichts der Tatsache, daß die Naturrechtsidee auf eine realistische Metaphysik angewiesen ist, besteht aber nicht nur eine philosophische, sondern auch und vor allem eine politische Notwendigkeit, das vorphilosophische, natürliche Bewußtsein als Grundlage jeden Philosophierens mit seiner Kenntnis »vom Vorrang des Realen überhaupt vor der Erkenntnis« (Seidl 1995: 255) gegen die postphilosophischen Konzeptionen der Postmoderne zu verteidigen.

Der heutige Liberalismus ist die politische Philosophie während der von Friedrich Nietzsche eingeleiteten »dritten Welle der Moderne« (Strauss [3]1996: 94ff.). Es handelt sich dabei um einen Liberalismus, der sich von allen "absoluten" Voraussetzungen, allem wie auch immer verstandenen "foundationalism" oder "Fundamentalismus" trennen will. Diese Tendenz setzt sich im postmodernen politischen Denken fort, sozusagen idealtypisch im "begründungslosen Pragmatismus" Rortys, der sich außerstande sieht, die liberale Demokratie rational zu rechtfertigen und in ihr lediglich gewissermaßen ethnozentrisch eine "für uns gute Sache" zu sehen vermag. Rorty ist ein Verfechter der liberalen Demokratie, doch hält er eine philosophische Rechtfertigung der Demokratie für sowohl unnötig als auch unmöglich (Rorty 1988: 87). Er vertritt einen "postmodernen Liberalismus", der durch eine "ironische" und antimetaphysische Haltung gekennzeichnet ist, die keinen Raum hat für naturrechtlich begründete Menschenrechte als Fundament einer humanen Politik. Humanität, die sich für Rorty in dem Glaubenssatz ausdrückt, Grausamkeit sei das Schlimmste, lasse sich nicht begründen. Für die Demokratie sprechen in diesem Verständnis lediglich Zufälligkeiten der historischen Entwicklung und nichts weiter. Rorty versucht seine politische Affirmation der Menschenrechte über ihre vorgebliche philosophische Dekonstruktion hinaus zu retten, indem er sich praktisch an die Traditionslinie des amerikanischen linken bzw. sozialdemokratischen Denkens anschließt. Rorty verabschiedet sich offenbar leichten Herzens und mit einem Achselzucken von der Vorstellung, »that all men are created equal, that they are endowed by their Creator with certain unalienable rights, that among these are life, liberty and the pursuit of happiness.« Rorty wendet sich gegen die Annahme einer ahistorischen Natur des Menschen als Grundlage für ein Naturrecht. Das Naturrecht wird von Rorty als diskreditiert verworfen, mit der empiristischen "Begründung", wir Menschen seien durch und durch historisch (Kautz 1995: 77-106, 175f.). Wenn dies so ist, kann es auch keine Form des Menschseins geben, deren Verwirklichung als erstrebenswert gelten kann, weil sie in besonderer Weise der menschlichen Natur entsprechen würde. Rorty geht dabei so weit, in einer Art invertiertem Nietzscheanismus (und

mit Ironie?) die "letzten Menschen" Nietzsches als das höchste Ziel der Demokratie hinzustellen (Kautz 1995: 50, 81; Rorty 1988: 103). Die Schlußfolgerung Kautz' (1995: 49) trifft daher zu, daß der postmoderne Liberalismus unter einer Unfähigkeit leidet, gute Gründe für liberale Prinzipien und Praktiken zu bieten.

Rortys Relativierung der universalen Menschenrechte entspricht dem postmodernen Kulturrelativismus, weshalb er auch die Frage nach objektiven Fakten bezüglich des moralisch Richtigen als irrelevant abtut. Zwar anerkennt Rorty die Möglichkeit, daß Gesellschaften sich auf eine Weise wandeln können, die als "Fortschritt" verstanden werden kann, doch wie Rorty diesen Fortschritt mißt, bleibt offen. Rortys Leugnung der "self-evident truths" der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, die in sich bereits eine komplexe politisch-philosophische Anthropologie enthält, macht ihn blind für die Tatsache, daß in der Tat die europäischen Staaten des 19. Jahrhunderts einen moralischen und politischen Fortschritt über die athenische Polis erreichten, *weil* sie den Anforderungen dessen mehr entsprachen, was Rorty abschätzig als "Morality" (mit großem M) bezeichnet. Die Abschaffung der Sklaverei wird von Rorty rein kulturrelativistisch interpretiert (Rorty 1998: 7, 8, 167-170). »If one says,« so Rorty (1998: 7), »that later societies made progress in recognizing the existence of human rights [...] one should only mean that they conformed more closely to the way we wealthy, secure, educated inhabitants of the First World think people should treat one another.« Philosophischer Fortschritt kann ebenso nur als »becoming more imaginative« im Gegensatz zu »becoming more rigorous« verstanden werden (Rorty 1998: 8). Philosophie soll nicht Episteme sein, sondern Dichtung. Diejenigen, die die naturrechtliche Fundierung der Menschenrechte aus der Perspektive der Politischen Philosophie verteidigen, werden von Rorty (1998: 170) als Quasi-Platonisten bezeichnet, die einen (verzweifelten?) Versuch unternehmen, endgültig über ihre Gegner zu triumphieren. Die »anthropologische« Position Rortys (1998: 207), die er »Deweyan« nennt, beinhaltet die Zurückweisung oder Leugnung des von der Tradition als solchen erkannten *intrinsice malum*: »the enslavement of one human tribe or race by another or of human females by human males, is not an intrinsic evil.« Abraham Lincoln dagegen hat die Proposition »If slavery is not wrong, nothing is wrong« als naturrechtliches Urteil verteidigt, dem die Politik in geeigneter Weise Rechnung tragen muß (Brief an Albert G. Hodges, 4. April 1864). Wenn Sklaverei erlaubt ist, dann ist alles erlaubt, dann gibt es keine natürliche Gerechtigkeit, dann gibt es nichts, das dem Menschen als Menschen geschuldet wird. Sklaverei basiert auf der Leugnung der "self-evident truths" der Unabhängigkeitserklärung, d. h. auf der Negierung der Tatsache, daß alle Menschen gleich erschaffen sind, insofern sie als Menschen geschaffen sind und nicht als

Tiere oder als göttliche Wesen (cf. Jaffa 1994: 75-81). Ungerechtigkeiten wie diese können für den Pragmatisten gar nicht erkannt werden, zumindest könnten diese nicht interpretiert werden »as so many instances of a general failure to treat equals equally.« (Rorty 1998: 211)

Die postmodernen Denkströmungen entwuchsen allesamt der von Strauss als Historizismus oder historische Betrachtungsweise bezeichneten philosophischen Position der Ersetzung der Philosophie durch Geschichte, deren Radikalisierungen bei Nietzsche und Heidegger schließlich in den Hyperhistorizismen Derridas oder Rortys gipfelten, wobei insbesondere Rorty sich gern und oft selbst als "historicist" bezeichnet. Der Mensch, den die Tradition überwiegend als *animal rationale* (oder doch mit Swift als *animal rationis capax*) erkannte, wird in der postmodernen Quasi-Anthropologie zum »flexible, protean, self-shaping animal« (Rorty 1998: 170), das ohne jede weitere Argumentation als ein in einem atheistischen Kontext hinreichend verstehbares Wesen verstanden wird. Das postmoderne Denken beginnt und endet mit der sophistischen Position, daß der Mensch das Maß aller Dinge ist, nicht Gott: »Once God and his view goes, there is just us and our view.« (Rorty 1998: 54, 48f.; cf. Platon, Nomoi IV, 716c4). Die der modernen liberalen Demokratie westlichen Typs zugrundeliegende Naturrechtsanthropologie (und -theologie) mit ihrer selbstverständlichen Unterscheidung des Menschen vom Tier wie von Gott wird als historisch rein kontingentes Konstrukt gewertet, dem keine Tatsachen bezüglich der menschlichen Natur korrespondieren: »nothing relevant to moral choice separates human beings from animals except historically contingent facts of the world, cultural facts.« (Rorty 1998: 170) Der Mensch, so muß man annehmen, hat seine Natur darin, daß er keine Natur hat, schon gar keine Natur, die in sich irgendeine moralische Bedeutung trüge. Der Mensch ist offenbar in dieser Sicht das wesentlich kulturelle und historische Wesen; es gibt nichts, was dem Menschen als Menschen geschuldet wird. Die Frage nach der Gerechtigkeit als Fundamentalfrage des menschlichen Zusammenlebens hängt in der Luft. Rorty sieht die Aufgabe der Philosophie nicht darin, irgendwelche vorgeblichen Eigenheiten *des* Menschen zu erkennen und in diesen Attributen die Grundlage für moralische Normen herauszuarbeiten, die der Natur des Menschen entsprechen. Gegen den Anspruch der philosophischen Tradition, Einsichten in bleibende Wahrheiten zu erlangen, schraubt Rorty die Philosophie auf das Anliegen herunter, »kohärent« zu sein (Rorty 1998: 171). Kohärent aber kann auch eine Ideologie sein, das Kriterium der Unterscheidung von Philosophie und Sophistik geht so verloren. In bedenklicher Weise versucht Rorty, das Erkenntnisvermögen des Menschen herunterzuspielen zugunsten »the capacities for friendship and intermarriage« (183), die bei ihm aber vage

bleiben, so als ob Freundschaft dem Menschen möglich wäre ohne einen die Freunde verbindenden Logos (Bloom 1987: 75).

Rorty ist nur einer der prominentesten Vertreter eines »Liberalismus ohne Naturrechte,« der den naturrechtlichen Liberalismus des 18. Jahrhunderts abgelöst hat (Bloom 1987: 29f.). Die "Offenheit" als neue politisch-moralische Übertugend hat den Sieg über das Naturrecht davongetragen, aber auch Grundprinzipien und die ihnen entsprechenden moralischen Tugenden verdrängt. Als liberal gilt, wer allem gegenüber offen ist und sich keinem Fortschritt, wohin auch immer, verschließt. Es sind jedoch ernste Zweifel angebracht, ob es ratsam ist, angesichts der Herausforderungen, denen sich unsere Demokratien an der Jahrtausendwende zu stellen haben, auf vernünftige, d.h. aber philosophische Begründungen für freiheitliche Politik zu verzichten (Schwan 1992: 59ff.). Die gegenwärtigen Diskussionen um Abtreibung, Euthanasie und Drogenlegalisierung sowie um das Verhältnis von Meinungsfreiheit und Ehren- oder Persönlichkeitsschutz zeigen deutlich, daß bei Abwesenheit eines vernünftigen Menschenrechtsbegriff auf naturrechtlicher Grundlage noch die absurdesten und menschenunwürdigsten Vorhaben und Maßnahmen "akzeptabel" gemacht werden sollen und unter dem Etikett der Humanität als "Menschenrecht" deklariert werden. Die Inflationierung und Verwässerung des Rechte-Begriffs ist Ausdruck dieser Verabschiedung von der naturrechtlichen Fundierung der freiheitlichen Demokratie. Das postmoderne Denken vermag hier kaum weiterzuhelfen. Gibt es eine Möglichkeit, eine philosophisch begründete politische Antwort auf diese Krisenphänomene zu finden?

3. Politische Philosophie, Kulturkritik und die Frage nach dem Höhlenausgang

Sowohl eine Politik der Freundschaft wie eine philosophische Politik im Sinne der Politischen Philosophie, die dem im Rahmen des postmodern inspirierten politischen Diskurses sträflich unterschätzten Problem des Staatsmannes bzw. der Staatskunst den gebührenden Platz einräumt (Bloom 1987: 56; Jaffa 1994: 317) und dem Naturrechtsproblem nicht nonchalant aus dem Weg geht, bieten m. E. eine bessere Grundlage für eine humane Politik als die exemplarisch dargestellte postmoderne Grundposition. Um wenigstens ansatzweise deutlich zu machen, in welcher Richtung eine Antwort auf die Krise der Moderne zu suchen sein könnte, soll im folgenden im Anschluß an Strauss (und Bloom) skizziert werden, worin wesentliche Elemente der Antwort der Politischen Philosophie auf die Krise der Moderne liegen. Denn wenn die Behauptung stimmt, die Politische

Philosophie biete »at least a reminiscence of those old questions about good and evil and the resources for examining the hidden suppositions of modern political science and political life« (Bloom 1987: 366), sollte ihr Ansatz ernsthaft bedacht werden.

Strauss' Deutung der Gegenwart als "Krise des Abendlandes" findet sich ebenso wie zahlreiche weitere Denkfiguren als zentraler Topos auch bei Bloom in seiner Verknüpfung der Krise der Universität und der Vernunft mit der Krise der liberalen Demokratie wieder. Die kritischen Analysen beider zum heute gebräuchlichen weiten Kulturbegriff – der es z. B. erlaubt von einer »Kultur der Jugendbanden« zu sprechen (Strauss 1995: 4) – stellen eine ernste Herausforderung für das postmoderne Kultur-Paradigma dar. Gemäß diesem Paradigma kann letztlich *alles* als Kultur verstanden werden, so daß Philosophie in einem präzisen Sinne unmöglich wird, da es im Grunde nichts Außerkulturelles gibt bzw. im Sinne einer *petitio principii* des postmodernen Diskurses auch nicht geben kann und darf. «(Bloom 1987: 184) Strauss (1995: 4) illustriert dies anschaulich: »If we contrast the present-day usage of 'culture' with the original meaning, it is as if someone would say that the cultivation of a garden may consist of the garden's being littered with empty tin cans and whiskey bottles and used papers of various descriptions thrown around the garden at random.« Der Sinn und die Möglichkeit der Philosophie besteht aber nach Strauss' klassisch orientiertem Philosophieverständnis im Aufstieg aus der Höhle der Meinungen und Konventionen, d. h. der "Kultur," zur Einsicht in bleibende Wahrheiten und zur überkulturellen Weisheit. Aus dieser Platonischen Sicht verbleiben die heute so beliebten *cultural studies* gleichsam in der Höhle, wo sie sich mit den Bewegungen der Schatten an der Höhlenwand bzw. mit der »Beschreibung der Innendekoration der jeweiligen Höhle« (Strauss) beschäftigen, einer Höhle, die inzwischen von MTV übernommen worden sei (Bloom 1987: 74). Die Problematik einer philosophisch grundlegenden Kritik des "Kultur"-Begriffs weist auf eine Frage, die im Kontext gegenwärtiger Debatten um Definition und Rolle einer normativen Hochkultur von fundamentaler Bedeutung ist: Gibt es einen Aufstieg aus der Höhle, und hat die Höhle einen Ausgang?

Strauss hat das Höhlenproblem, wie man verkürzt das Problem der Möglichkeit und Notwendigkeit der Philosophie nennen kann, als das fundamentale Problem der Gegenwartskultur und -philosophie erkannt. Strauss erkannte die Dominanz der historistischen Philosopheme im Denken des 20. Jahrhunderts, welche Dominanz die Wiedergewinnung des vorphilosophischen Bewußtseins, des notwendige Ausgangspunkts jeden Philosophierens, weitgehend verunmöglichte. Um diese Dominanz zu brechen (und zwar auf die dem Philosophiegelehrten allein mögliche sanfte und subtile Weise) entwickelte Strauss seine spezifische Kunst des Lesens

als hermeneutischer Hilfestellung zum Verlassen der sog. zweiten Höhle und zur Wiederherstellung des natürlichen Bewußtseins, einem philosophischen Projekt, dem sich auch Bloom verbunden sah (1987: 121). Blooms naiv erscheinende Aufforderung, die "großen Bücher" einfach so zu lesen wie sie ein naiver Leser lesen würde, ist in diesem Kontext zu verstehen. Strauss' Kunst des Lesens war für Bloom quasi der insgeheime Mittler zu einer scheinbar oder tatsächlich unmittelbaren und "naiven" Lektüre der Klassiker, die für uns Durchschnittsmenschen den Blick frei machen soll für die natürliche Welt, d. h. die Welt der Phänomene, wie sie sich dem vorphilosophischen Bewußtsein und dem Bewußtsein der Dichter und Philosophen präsentiert. Eine so verstandene Phänomenologie versucht, vom Konkreten zum Allgemeinen vorzudringen, ohne das Bewußtsein des Konkreten zu verlieren. Indem Bloom (1990: 248, 238f.) Strauss als exemplarisch "naiven" Leser präsentiert, weist er den Weg über den historistisch verbildeten Zustand der zweiten Höhle hinaus zur Politischen Philosophie.

Der Mensch befindet sich natürlicherweise in einer Höhle, die Höhle steht mit ihren Schattenbildern, Lauten und Echos für die vom natürlichen oder vorphilosophischen Bewußtsein des Menschen wahrnehmbare Welt, die Welt der Phänomene und Konventionen, die den Menschen umgebende soziale und politische Gemeinschaft, die Polis. Philosophieren bedeutet das Aufsteigen von der Welt der Phänomene und Meinungen zur Erkenntnis der wahren Wirklichkeit und letztlich der Idee des Guten, die sich jenseits des Seienden befindet. Diese Erkenntnis ist als Vernunfterkenntnis Erkenntnis des Allgemeinen und daher nicht bloß historisch. Nach Strauss hat aber die Dominanz des sog. geschichtlichen Bewußtseins dazu geführt, daß die Möglichkeit der Philosophie bereits im Ansatz geleugnet wurde und sich der Mensch nunmehr in einer zweiten Höhle befindet, die noch unter der ersten, natürlichen Höhle gegraben wurde. Dies führte zu der paradoxen Situation, so Strauss (1956: 7), daß uns vorerst nur historische Untersuchungen zur Überwindung des "historischen Bewußtseins" führen können, indem sie das entschieden nicht-historische Philosophieverständnis der Klassiker rekonstruieren und ernst nehmen.

Blooms Ansatz verspricht jedoch insofern und in dem Maße einen Erfolg, als er sich bewußt in die Tradition Leo Strauss' stellt und sich somit einreiht in jene eminent politischen Bestrebungen, die auf eine "Restauration des Philosophierens" (Voegelin) und damit auf eine Wiedergewinnung der Wirklichkeit abzielen. Blooms Werk wäre dann ebenso wie das Strauss' als Ausdruck und Mittel einer "philosophischen Politik" zu verstehen, die sich unter der gegenwärtigen Vorherrschaft des postmodernen Paradigmas bzw. postmoderner Paradigmen in manchen Bereichen der Geisteswissenschaften vielleicht mehr denn je als notwendig erweist.

Insofern es sein Verdienst ist, durch seine Restauration der Politischen Philosophie eine bzw. die Antwort auf die Krise der Moderne als Krise der Vernunft zu geben, wie sie im Werk von Nietzsche, Heidegger und Kojève zum Ausdruck kommt, bietet Strauss eine Grundlage dafür, nach dem Zusammenbruch des modernen Rationalismus nicht die Vernunft überhaupt über Bord zu werfen, sondern im Rückgriff auf das klassische Denken erneut zu konstituieren. Indem Strauss durch sein philosophisches Programm, die Widerlegung des Historizismus, die Zerstörung der Zerstörung des natürlichen Bewußtseins bewerkstelligte, schaffte er tatsächlich die grundlegende Voraussetzung dafür, den Hyperhistorimus und Relativismus des postmodernen Denkens in Frage zu stellen (Jaffa 1994: 317; Smith 1997).

Nach Bloom wurde durch Leo Strauss allein das ernsthafte Studium des antiken politischen Denkens wiederbelebt, und zwar nicht als ein rein antiquarisches Unternehmen, sondern im Interesse unserer wichtigsten Gegenwartsinteressen (A. Bloom, "Foreword." In: Strauss (1968): v. Cf. Bloom 1987: 309). Strauss' Wiederbelebung der Politischen Philosophie schloß sich dabei in einer entscheidenden Hinsicht an Heideggers Destruktion der Tradition an, insofern auch Strauss (1997: 462) zunächst die Bedeutung dieser philosophischen Strategie anerkannte. Strauss hatte klar erkannt, daß sein eigenes Projekt einer philosophischen Politik im Sinne der Politischen Philosophie durch die Heideggersche Destruktion der Tradition und Metaphysik ermöglicht wurde. Erst durch Heidegger wurde – ironischerweise – die Wiederbelebung der Politischen Philosophie überhaupt denkbar, da Heidegger den Weg der Destruktion als den Weg des radikalen Rückgangs auf die griechischen Denker als durchführbar erwies. Man kann behaupten, daß der Weg Heideggers zu den Vorsokratikern durch den Weg Straussens zu den Sokratikern und vor allem zu Sokrates selbst erst zu einem logischen Ende geführt wurde. Indem Strauss – anders als Heidegger – das Problem des Sokrates in das Zentrum seiner philosophischen Reflexion rückte und damit den erneuten Rückgang auf Platon ermöglichte, ging er einen, *den*, entscheidenden Schritt über Heidegger und dessen sonstige Schüler hinaus.

Strauss' Lehre aus den politischen Fatalitäten des vergangenen Jahrhunderts wie aus dem ethisch-politischen Versagen Heideggers war vor allem die Wiederherstellung der Dimension der Klugheit, der *phronesis*, für das politische Handeln, vor allem für das Handeln des Staatsmannes. Zentral für diese Wiederherstellung der Klugheitsdimension politischen Handelns ist das sorgfältige Studium der Taten, Worte und Schriften großer Staatsmänner wie Lincoln und Churchill, eine Aufgabe, deren philosophische Relevanz in einer Zeit, die von Diskursformationen und Dispositiven der Macht zu sprechen gelernt hat, nicht genug in Erinnerung gerufen werden

kann und deren Lehren nicht leicht in den Wind geschlagen werden dürfen. Politisch dürfen Weisheit und *sophrosyne* nicht mehr getrennt werden. In der Betonung des politisch Maßvollen (bei gleichzeitiger Anerkennung des "verrückt-manischen" Charakters der Philosophie) liegt ein erkennbar konservatives Element der Politischen Philosophie, so daß man durchaus zu Recht behaupten kann, daß die Politische Philosophie im Sinne von Strauss zugleich die philosophische radikale wie auch politisch-pädagogisch konservative Antwort auf die Krise der liberalen Demokratie bedeutet. Dieser Konservatismus bleibt jedoch trotz seiner hohen Wertschätzung des klassischen vormodernen Denkens ein moderner und liberaler Konservatismus, der sich dem »government by consent« sowie einer konstitutionellen Regierung verpflichtet fühlt (Strauss 1995: 24). Indem Strauss den die historische Betrachtungsweise radikal überwindet, bietet er den konsequentesten Ansatz für eine Philosophie, die sich offenhält für den Anspruch der klassischen politischen Philosophie, zur Erkenntnis bleibender Wahrheiten vorzustoßen (Seidl 1995). Der Konflikt der Philosophie mit dem postmodernen Denken dreht sich auch hier um die Frage, ob es tatsächlich, wie Strauss mit der Tradition meint, zeitüberdauernde sog. permanente Probleme gibt, deren Erkenntnis als solche permanenten Probleme die Aufgabe der Philosophie wäre, oder ob es keine permanenten Probleme gibt, sondern stattdessen nur die Erfordernisse eines jeweils aktuellen theorielosen Pragmatismus und das sophistische Spiel der Macht der Diskurse. Die Wiedergewinnuung des Bewußtseins der permanenten Probleme ist das vielleicht vielversprechendste Programm, vom postmodernen Diskurs zur Politischen Philosophie aufzusteigen. Indem Strauss und Bloom mit ihren in sich verschiedenen Werken, die dennoch einer Intention folgen, die Möglichkeit eröffnen, diesen Weg zu gehen, bieten sie einen der wohl ernsthaftesten Zugänge zu der für das Schicksal der Philosophie alles entscheidenden Frage, ob die Höhle einen Ausgang hat, d. h., ob es möglich ist, Philosophie wieder im erneuten Anschluß an die Tradition zu verstehen.

Literaturverzeichnis

Bernstein, R. J. (1992): *The New Constellation. The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Bloom, A. (1987): *The Closing of the American Mind*. New York: Simon & Schuster.

— (1990): *Giants and Dwarfs: Essays 1960-1990*. New York: Simon & Schuster.

Jaffa, H. V. (with Ledewitz, B., Stone, R. L., Anastaplo, G.) (1994): *Original Intent and the Framers of the Constitution. A Disputed Question*, Washington: Regnery.

Johannes Paul II. (1995): *Enzyklika Evangelium Vitae*. Stein am Rhein: Christiana.

Kautz, St. (1995): *Liberalism and Community*. Ithaca: Cornell University Press.

Meier, H. (1998): *Carl Schmitt, Leo Strauss und "Der Begriff des Politischen." Zu einem Dialog unter Abwesenden*. Erweiterte Neuausgabe. Stuttgart: Metzler.

Putnam, H. (1993): *Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit*. Reinbek: Rowohlt.

— (1997): *Für eine Erneuerung der Philosophie*. Stuttgart: Reclam.

Rohrmoser, G. (1994): *Der Ernstfall. Die Krise unserer liberalen Republik*, Berlin: Ullstein.

Rorty, R. (1988): *Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*. Stuttgart: Reclam.

— (1998): *Truth and Progress: Philosophical Papers*. Volume 3, Cambridge: Cambridge University Press.

Schwan, A. (1992): *Ethos der Demokratie. Normative Grundlagen des freiheitlichen Pluralismus*. Paderborn: Schöningh.

Seidl, H. (1995): *Philosophiegeschichte und bleibende Wahrheit: Erörterungen am Paradigma der Antiken Philosophie*, Weilheim-Bierbronnen: Gustav-Siewert-Akademie.

Smith, St. B. (1997): "Destruktion or Recovery? Leo Strauss's Critique of Heidegger." *Review of Metaphysics*, 51.2, 202: 345-377.

Strauss, L. (1968): *On Tyranny* (revised and enlarged). Ithaca: Cornell University Press.

— ([3]1996), *An Introduction to Political Philosophy. Ten Essays*. Hrsg. v. Hilail Gildin, Detroit: Wayne State University Press.

— (1997): *Jewish Philosophy and the Crisis of Modernity. Essays and Lectures*. Hrsg. v. Kenneth Hart Green, Albany: SUNY Press.

— (1995): *Liberalism Ancient and Modern*. Chicago: University of Chicago Press.

Sven Schröder

An der Zeitenwende zu postmodernen Internationalen Beziehungen?
Aktuelle Tendenzen am Beispiel der Mittelmeerpolitik der Europäischen Union

Das Machtkonzept der Moderne in den Internationalen Beziehungen

In der Politikwissenschaft allgemein und insbesondere in der Lehre der Internationalen Beziehungen ist spätestens seit der Veröffentlichung von Machiavellis *Il Principe* 1513 Macht eine der zentralen Kategorien (Hirst 1999). In der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg, insbesondere der Phase des Kalten Krieges, wurde Macht oft in Form von Antagonismen wissenschaftlich zu fassen versucht, beispielsweise in Form der Antonyme Zentrum-Peripherie oder Dependenz-Interdependenz; dies geschah stets vor dem Hintergrund einer Ideologie hegemonialer Stabilität.

Mit dem Ende dieser Ära, das im hier vertretenen Verständnis zugleich eine tiefe Zäsur in der Wissenschaft von den Internationalen Beziehungen bedeutete und das versinnbildlicht wurde durch den Fall der Berliner Mauer 1989, änderten sich die Rahmenbedingungen für die Formulierung eines Konzepts von Macht fundamental, ohne daß dies jedoch entsprechende Berücksichtigung in der politikwissenschaftlichen Zunft gefunden hätte. Gleichwohl läßt sich eine »Verunsicherung im Denken« (Albert 1994: 45) feststellen. Darauf reagierten Vertreter der "etablierten" Theorien und Denkschulen der Internationalen Beziehungen mit teilweise durchaus inspirierenden Versuchen zur Reformulierung ihrer Ansätze (z.B. Guzzini 1998).

Eine komplexe und verwirrende Situation herrscht seitdem, in der der Zusammenfall zentrifugaler und zentripetaler Tendenzen konstatiert und Versuche zur Entwicklung neuer Erklärungsansätze gemacht wurden, beispielsweise im Rahmen der Globalisierungsdebatte (z.B. Beck 1997, Zürn 1998) sowie der Integrationsforschung im Sachzusammenhang der Europäischen Union.

Obwohl vor allem letzterer Ansatz intensiv die Frage der Machtverteilung sowie ihre Legitimation im europäischen Mehrebenensystem diskutiert hat, wurde der Versuch einer Definition von Macht in Integrationsgemeinschaften nicht unternommen (zu dieser Diskussion stellvertretend Jachtenfuchs/Kohler-Koch 1996).

Während die Siebziger und Achtziger Jahre durch eine immer intensiver geführte Diskussion über die Rolle nichtstaatlicher Akteure auf internationaler wie nationaler Ebene geprägt waren, geriet das Bemühen um eine anspruchsvollere aktuelle Definition von Macht immer stärker aus dem Fokus. Auch die empirische Faßbarkeit wurde nicht als drängendes Problem verstanden.

Einer Definition von Kenneth Waltz folgend, kann Macht in den Internationalen Beziehungen anhand einfach überprüfbarer Kriterien ermittelt werden: »Their [states'] rank depends on how they score on *all* of the following items: size of population and territory, resource endowment, economic capability, military strength, political stability and competence.« (Waltz 1979: 131)

Wenn es nun zutrifft, daß physische Grenzen und Nationalstaaten zunehmend an Bedeutung verlieren (vgl. Brock/Albert 1995), werden diese Kategorien als definitorische Basis eines Machtkonzepts in der globalisierten Welt fragwürdig. Das Ende des Projekts der Moderne des Nationalstaats führt unweigerlich zu weitreichenden Konsequenzen in der Lehre von den Internationalen Beziehungen.

Insbesondere der westeuropäische Integrationsprozeß und die im historischen Vergleich rasche Entwicklung eines dynamischen Mehrebenensystems stellen eine Herausforderung für den Machtbegriff der Moderne dar. Die Annahme eines anarchischen Naturzustands zwischen den Staaten der Europäischen Union scheint angesichts einer starken Abstimmung der Politik in verschiedenen Feldern und beispielsweise der Institution des Europäischen Gerichtshofs und seiner Kompetenzen kaum mehr vertretbar.

Während einige Vertreter des Realismus, wie Waltz, ein vergleichsweise statisches Verständnis von Macht entwickeln, das einer natürlichen Ressource gleich durch einen Akteur in bestimmten Situationen nach dessen Ermessen zum Einsatz gebracht werden kann, betonen andere die systemische oder regulatorische Natur von Macht. Insbesondere in diesem Zusammenhang scheinen die gedanklichen Konstrukte von Michel Foucault deutlich angemessener, die politischen Bedingungen in der Welt nach 1989, in der »national and international governance interpenetrate« (Hirst 1999: 136), zu beschreiben, besonders in Europa.

Ein neues Machtkonzept für die Lehre der Internationalen Beziehungen: Foucaults Machtbegriff

Foucault stellt in seinen Überlegungen, die zum Teil widersprüchlich und nicht in Form eines gesamtheitlichen Entwurfs abgeschlossen sind, den akteurszentrierten Machtbegriff, wie er das Denken der Realistischen

Die Macht wird gewonnen wie eine Schlacht und genauso verloren« (Foucault 1976: 114). Dieser Denkfigur folgend, ist Macht »niemals monolithisch. Sie wird nie völlig von einem Gesichtspunkt aus kontrolliert. In jedem Augenblick spielt die Macht in kleinen singulären Teilen,« wobei sie sich »nicht als etwas beschreiben [läßt], was in den Staatsapparaten lokalisiert wäre« (Foucault 1976: 115).

Gilles Deleuze hat dementsprechend betont, daß die »Instabilität der Machtverhältnisse ein strategisches oder nicht-geschichtetes Milieu« definiere (Deleuze 1992: 104). Macht ist demnach simultan lokal, instabil und diffus (Deleuze 1992: 103). Neuenhaus betont, Macht existiere nicht in *factu*, sondern in *actu* (1993: 68).

Diese Konzeptualisierung veranlaßte Foucault auch, seine Gedanken als eine Mikrophysik der Macht zu bezeichnen (Foucault 1976). Die physikalische Natur des Machtkonzepts findet ihren Ausdruck in der prozeduralen Natur und der Entleertheit bezüglich sinnhafter oder ideologischer Kategorien; dem französischen Philosophen ging es demgemäß um die Definition von Variablen, mit der sich die Performanz von Macht beschreiben lasse, nicht um deren inhaltliche Füllung (Deleuze 1992: 101). Macht ist dementsprechend die Ausführung beliebiger Aktionen durch beliebige und jeweils zu definierende Akteure.

Sie kann, Deleuzes Interpretation folgend, in drei Rubriken gefaßt und unterteilt werden: Dementsprechend ist Macht grundsätzlich nicht repressiv, sondern aufgrund ihres fehlenden Inhalts reine Funktion. Darüber hinaus wird sie ausgeübt und nicht besessen, und drittens ist sie in allen Akteuren und Gruppen eines gegebenen Systems, zum Beispiel einer Gesellschaft, existent und gegenwärtig.

Die Beziehung zwischen Staat, Herrschaft und Macht ist das zentrale Thema Foucaults, wobei er die Vorstellung von "dem Staat" ablehnt und stattdessen von *étatisation* spricht, um dessen performative Natur zu betonen. In Foucaults Verständnis bedingt das Konzept von Staatlichkeit Macht und ist nicht dessen Voraussetzung, eine marginal erscheinende Spitzfindigkeit, die jedoch weitreichende Folgen zeitigt (Deleuze 1992: 106f.). Die Schaffung von Institutionen, die zunächst widersprüchlich oder gar nicht erklärbar scheint, ist hier konzeptualisiert als das Knüpfen von Knoten zwischen verschiedenen Machtfeldern, wobei auch dies keine statische Gestalt annimmt, sondern sich in permanentem Wandel befindet.

Die Konsequenzen für die Entwicklung einer aus Foucaults Philosophie hergeleiteten postmodernen Machtkonzeption sind weitreichend und aufgrund des oben Gesagten in Tendenzen bereits erkennbar. Eine der grundlegenden Annahmen Realistischen Denkens, die Zentralität des nationalstaatlichen Akteurs in den Internationalen Beziehungen und sein Bestreben, die eigene Position im Wettbewerb mit anderen unter Nutzung

aller zur Verfügung stehenden Mittel zu optimieren, wirkt deutlich zu holzschnittartig und den Entwicklungen der Achtziger und Neunziger Jahre zumindest in Europa nicht (mehr) angemessen. Es mangelt klar an einer konzeptionellen Einbeziehung von Akteuren jenseits des Nationalstaats, deren Wirkkraft außer Frage steht und die den Nationalstaaten zum Teil vorderhand in seiner Macht begrenzen.[1] Die Vorstellung, Macht sei ein auf einer Zeitachse stabiles Depositum, wird abgelehnt, vielmehr findet eine Dispersion von Macht statt, die alle Akteure durchdringt (Kneer 1998: 241f.).

Der in seinen Grundlagen dargestellte postmoderne Machtbegriff ermöglicht eine den empirischen Befunden angemessenere theoretische Betrachtung von Entwicklungen in den Internationalen Beziehungen, wie das Beispiel der EU-Mittelmeerpolitik augenfällig macht. Das heißt jedoch nicht, daß nicht parallel zur Entwicklung postmoderner Modi eine Persistenz moderner Formen von Macht beobachtet werden kann. Postmoderne wird hier also weniger als ein Epochenbegriff, sondern vielmehr als systematische Kategorie verstanden, die sich auf die Realisierung von Macht bezieht.

Die Analyse des westeuropäischen Integrationprozesses zeigt eine deutliche Tendenz zur Ausbildung eines dynamischen Mehrebenensystems (Benz/Eberlein 1998), hierüber besteht mittlerweile weitgehend Einigkeit. Das Konzept ist allerdings, unter Anwendung der Foucaultschen Machtkonzeption, zu kurz gegriffen, versucht es doch weiterhin, Akteure als Inhaber oder Verwahrer und Anwender von Macht zu identifizieren. Der Fall der Euro-Mediterranen Partnerschaft (EMP), der als ein Beispiel externer Integration verstanden werden kann, eröffnet eine Perspektive auf die beteiligten Akteure und die Machtstrukturen in einem begrenzten *policy*-Rahmen.

Die Euro-Mediterrane Partnerschaft und Foucaults postmodernes Machtkonzept

Die EMP als ein Bereich eines fortschreitenden Prozesses externer Integration zwischen der EU, ihren 15 Mitgliedstaaten und zwölf Drittländern (MED12) wurde Ende 1995 in Barcelona ausgerufen und stellt ein qualitativ neues Kapitel in den Süd-Nord-Beziehungen rund ums Mittelmeer dar. Die in den Sechziger und vor allem Siebziger Jahren aufgrund der Verträge von Rom geknüpften postkolonialen Beziehungen sahen bilaterale Ab-

[1] Dieser Gedanke kann hier nicht ausgeführt werden. Allerdings ist es denkbar, den Europäischen Gerichtshof und seine Wirkung auf nationalstaatliche Politik in diesen Modus zu fassen.

kommen zwischen der EWG und dem jeweiligen Vertragspartner bezogen sich ausschließlich auf ökonomische Zusammenarbeit u zielle Assistenz des Nordens (ausführlich Schröder 1997, Jüneman

Der Ansatz zu einer regionalen Lösung immer drängender auf und vom ideologischen Antagonismus des Kalten Krieges ver Krisen in der Region wurde mit dem Globalkonzept der EG N Siebziger Jahre erstmals unternommen.

Die Süderweiterung der Gemeinschaft um Griechenland, Spa Portugal, deren ökonomische Strukturen denen der med Drittstaaten sehr ähnlich waren, verschärfte die innergemeinsch Problemlösungsanforderungen und erweiterte gleichzeitig "außenpolitischen" Wirkungskreis der Gemeinschaft. Gleichzeit die Beachtung der Migrationsströme in Europa drastisch zu und v einem brisanten innenpolitischen Thema.

Zweiter wichtiger Ereignisstrang war die langsame, aber stetige einer externen Identität der EG in Form der Europäischen Politis sammenarbeit (EPZ) seit Beginn der Siebziger Jahre, für die der meerraum eines der ersten Betätigungsfelder war. Hier bemühten Regierungen der Mitgliedstaaten, in intergouvernementaler Abst eine Koordination ihrer Außenpolitiken unter Einbeziehung des H der Kommission im Mittelmeerraum zu erreichen. Beobachter wert Schritte skeptisch, da ihnen kein schneller durchschlagender Er schieden war.

Nach dem Ende des Ost-West-Konflikts und dem Abtreten der Supermacht, insbesondere auch im Mittelmeerraum, sahen die wortlichen in der EU die Möglichkeit, die Rolle der EU in der W eine aktive Mittelmeerpolitik einzufordern. Zugleich bestand in die zeption die Notwendigkeit, die Region strategisch zu stabilisieren rend die Gemeinschaft im euro-arabischen Dialog noch die Beha jedweder "politisch" motivierter Themen strikt zurückgewiesen sollte der Prozeß in der südlichen Grenzregion nun einen expl zi schen Gehalt bekommen.

Die südlichen EG-Mitglieder signalisierten, insbesondere aufgr geographischen Nähe, ein vitales Interesse an einer Reform der Bez gen zu den Mittelmeerdrittländern (Marchal 1998). Schließlich ret ten die beteiligten Regierungen die Beziehungen Barcelona d Ausrufung der EMP, wobei die verabschiedete Deklaration die menarbeit in drei Themenkörben (politische wirtschaftspolitische litisch strategische Kooperation) vorsieht und an das Vorbild des Prozesses angelehnt ist.

Die Entwicklung der euro-mediterraner Beziehungen war kein Prozeß. Gleichwohl läßt sich eine quasi doppelte

beobachten, in der sich die Beziehungen von unilateralen und auf den Bereich Wirtschaft und finanzielle Zusammenarbeit zwischen der EU und den unkoordinierten, in vielen Bereichen widersprüchlichen nationalen Außenpolitiken zu einer multilateralen, alle wesentlichen Tätigkeitsbereiche umfassenden Partnerschaft entwickelten.

Nun wäre es allerdings falsch, daraus eine Konzentration von Macht zu folgern. Im Gegenteil ist die Dispersion von Macht von hoher Bedeutung. Neben der multilateralen Ausrichtung der Politik, die verschiedene, durch postkoloniale Bande an europäische Staaten gebundene Mittelmeerländer deren privilegiertem Zugriff zumindest teilweise entzogen, wurde die Dominanz der Kommission bei der Implementierung der europäischen Politik sowie die der nationalstaatlichen Empfänger dadurch eingeschränkt, daß Nichtregierungsorganisationen (NGOs) an zentraler Stelle in die Umsetzung der Politik einbezogen wurden. Deren Aktivitäten haben direkte Effekte auf die Mikro-, Meso- und die Makro-Ebene (vgl. Krasner 1995, Risse-Kappen 1995).

Die Einbindung staatlicher und nicht-staatlicher Akteure sowie internationaler Organisationen ist eine elementare Voraussetzung für die Erreichung der in Barcelona formulierten Ziele. Die Entwicklung eigener Programme für die mediterrane Gegend durch die NATO, die WEU und die OSZE können als flankierende Aspekte verstanden werden, sie dienen vor allem der als Ziel proklamierten strategischen Stabilisierung der Lage in Nordafrika und dem Nahen Osten.

Während eine Analyse der Machtbeziehungen der Euro-Mediterranen Partnerschaft auf der Grundlage des Konzepts der Realistischen Schule zu dem Ergebnis führen würde, die Europäische Union nutze ihre ökonomische Überlegenheit in konzertierter Form,[2] um sich die Region machtpolitisch zu sichern und die Staaten als Rostofflieferanten und Märkte zu erschließen, trägt die postmodern inspirierte Betrachtung weiter. Dabei ist insbesondere an die breitere Perspektive zu denken, die die nichtstaatlichen Akteure einschließt und ihre durch die Politik vorgesehene zentrale Rolle analytisch adäquat berücksichtigen kann. Eine solche Analyse wäre mit Realistischem Instrumentarium nicht möglich.

Die Vorstellung der dezentrierten Macht konzeptualisiert zahlreiche Details akkurater als moderne Konzepte, beispielsweise den Zusammenhang von ökonomischer Kooperation und Migration. Während die EU und ihre Mitgliedstaaten ein hohes Interesse an einer strikten Zuwanderungskontrolle aus den Ländern des Mittelmeerraumes haben, begrüßen die Regierungen der Herkunftsländer dieser potentiellen Migranten Formen der Zusammenarbeit, die geeignet sind, sie bei der Ausweitung wirtschaftli-

[2] Vertreter der Realistischen Schule würden sogar weiter gehen und die Instrumentalisierung der EU durch einige wenige Mitgliedstaaten behaupten.

chen Wachstums zu unterstützen. Es ist dementsprechend nicht klar, welche Gruppe von Akteuren Macht über die andere ausübt.[3] Gleichzeitig handelt es sich nicht um eine klassisch interdependente Situation, die durch eine win-win-Lösung beendet werden könnte, da die EU-Staaten ihren Volkswirtschaften erhebliche finanzielle Mittel entziehen und den Staaten des Mittelmeerraumes zuführen müssen, um das gewünschte *policy*-Ergebnis zu erzielen. Zudem sind die MED12 verpflichtet, einen Prozeß gesellschaftlichen Wandels zuzulassen, wenn sie Mittel der EU in Anspruch nehmen wollen. Die zumeist autoritären Regime riskieren damit unabsehbare innenpolitische Konsequenzen.

Die dritte Europa-Mittelmeer-Konferenz in Stuttgart 1999 hat gezeigt, daß das Prinzip der Einstimmigkeit bei der Beschlußfassung jedem Akteur die Möglichkeit der Blockade an die Hand gibt, in diesem Fall Israel. Dies deutet auf die fehlende positive Konnotation der hier vorgestellten Machtdefinition der Postmoderne, die nicht als ein Aufbruch in eine schöne neue Welt verstanden wird.

Abschließende Bemerkungen

Der analytische Wert des postmodernen Machtkonzepts ist anhand des nur sehr grob skizzierten Beispiels deutlich geworden. Es erweitert das Blickfeld für nichtstaatliche Organisationen, deren wachsende Bedeutung in den Internationalen Beziehungen außer Frage steht.

Zugleich bildet es einen Ansatzpunkt für die Erklärung von Machtverhältnissen in komplexen Integrationszusammenhängen, zum Beispiel der EMP, die zumindest zum Teil als eine Funktion europäischer Außenpolitik verstanden werden kann (Kramer/Rummel 1978).

In der Praxis lassen sich postmoderne Machtkonstellationen in Form einer Umgebung vorstellen, die sich als ein Orbit visualisieren läßt. Die verschiedenen Akteure haben dabei bevorzugte Partner, wobei diese Affinität anhand von zwei Variablen definiert werden kann. Neben der lokalen ist dies vor allem eine thematische Nähe, die zu einer fallweise verschiedenen Präferenz führt, wobei prinzipiell jeder Akteur mit jedem beliebigen anderen kooperieren kann. Die Entscheidung fällt aufgrund der antizipierten Erfolgswahrscheinlichkeit. Anders formuliert: Akteur A entscheidet sich für die Kooperation mit Akteur B, da er annimmt, B verfüge über angemessene Mittel und Wege, den erwünschten Effekt in der Kooperation herbeizuführen. Es ist daher unwahrscheinlich, daß ein mittelständisches Unternehmen mit einer internationalen Organisation kooperiert; gleichzei-

[3] Das Konzept der Chaosmacht, das bezeichnenderweise in erster Linie Entwicklungsländern zugeschrieben wird, scheint der systematischen Klärung eher abträglich.

tig kann erwartet werden, daß das Machtverhältnis von Mittelständler und internationaler Organisation so ungleich verteilt ist, daß ersterer kaum einen Nutzen davon erwarten kann.

Dieses komplexe Interaktionsnetzwerk ist, wie hier argumentiert wurde, langfristig für die Euro-Mediterrane Partnerschaft zu erwarten.[4] Dabei, und dieser Punkt sei mit Blick auf die bisherige Postmoderne-Diskussion ergänzt, verbindet sich mit dem hier vorgestellten Konzept keine positive Implikation. Es kann auf der politikpraktischen Ebene mit einigem Recht argumentiert werden, daß Formen moderner Außenpolitik eine stärkere Kontrolle und damit auch eine Reduzierung von Dysfunktionen ermöglicht. Dem ist entgegenzuhalten, daß Staaten in der Regel aufgrund äußerer Bedingungen keine freie Wahl in der Ausübung ihrer auswärtigen Beziehungen haben. Die Ausbildung einer postmodernen Außenpolitik ist dementsprechend nicht das Ergebnis einer rationalen Entscheidung, sie folgt vielmehr aus der geschwächten Funktionsfähigkeit des Nationalstaats in einer sich globalisierenden Welt.

Es wird eine Entwicklung einsetzen, in der der Nationalstaat seinen Anspruch, Fragen einer bestimmten Relevanz selbst zu erledigen, aufgeben und im Sinne einer Subsidiarität an andere Akteure abtreten wird. Dies geschieht zum Teil bereits heute in Europa an die EU und an eine Fülle von NGOs. Die nationalstaatliche Regierung kontrolliert nach dieser Vorstellung lediglich zentrale Aspekte der Implementierung von Politiken, was einer Wandlung zu Foucaults Vorstellung souveräner Macht im Gegensatz zum Konzept disziplinierender Macht der Moderne entspräche (Kneer 1998: 246, 249).

Desiderata für die zukünftige Forschung

Das in diesem Beitrag vorgestellte Modell ist als vorläufig und in keiner Weise ausformuliert zu betrachten. Zum jetzigen Zeitpunkt läßt sich zwar deutlich eine explikative Funktion erkennen, allerdings muß über den prognostischen Gehalt noch intensiv gearbeitet werden. Auch der Aspekt der Operationalisierbarkeit im Zuge einer Politikberatung wirft bisher noch Fragen auf.

[4] Ein Beispiel für die Persistenz einer modernen Machtkonzeption ist die Zentralamerika-Politik der USA, die sich durch ein hohes Maß an Machtzentralisierung im Department of State auszeichnet. Diese wurde durch eine Reform Ende 1998 sogar noch intensiviert. Zugleich bevorzugen die USA bilaterale Abkommen mit den Staaten der Region und setzen in Krisensituationen das gesamte außenpolitische Instrumentarium einschließlich militärischer Interventionen ein. Die Option dazu ist für die EU zum jetzigen Zeitpunkt realistisch nicht gegeben.

Literaturverzeichnis

Albert, Mathias (1994): "'Postmoderne' und Theorie der internationalen Beziehungen." *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, 1.1: 45-63.

Albrecht, Ulrich, und Hummel, Hartwich (1990): "Macht." In: Rittberger, Volker (Hrsg.): *Theorien der Internationalen Beziehungen. Bestandsaufnahme und Forschungsperspektiven* (PVS-Sonderheft 21), 31.21: 90-109.

Beck, Ulrich (1997): *Was ist Globalisierung?* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Benz, Arthur, und Eberlein, Burkard (1998): *Regions in European Governance: The Logic of Multi-Level Interaction*, EUI Working Paper RSC, Nr. 98/31. Badia Fiesolana, San Domenico (FI).

Brock, Lothar, und Albert, Mathias (1992): "Entgrenzung der Staatenwelt. Zur Analyse weltgesellschaftlicher Entwicklungstendenzen." *Zeitschrift für Internationale Beziehungen*, 2.2: 259-285.

Deleuze, Gilles (1992): *Foucault*, 3. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

— (1976): *Mikrophysik der Macht. Michel Foucault über Strafjustiz, Psychiatrie und Medizin.* Berlin: Merve.

Giddens, Anthony (1997): *Konsequenzen der Moderne*, 2. Aufl. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Guzzini, Stefano (1998): *Realism in International Relations and International Political Economy.* London, New York.

Hirst, Paul (1999): "The Eighy Years' Crisis, 1919-1999: Power." *Review of International Studies*, 25.1: 133-148.

Jachtenfuchs, Markus, und Kohler-Koch, Beate (1996): "Regieren im dynamischen Mehrebenen-System." In: Jachtenfuchs, Markus; Kohler-Koch, Beate (Hrsg.), *Europäische Integration.* Opladen: Leske+Budrich, S. 15-44.

Jünemann, Annette (1999): "Europas Mittelmeerpolitik im regionalen und globalen Wandel: Interessen und Zielkonflikte." In: Zippel, Wulfdiether (Hrsg.), *Die Mittelmeerpolitik der EU.* Baden-Baden, S. 29-63.

Kneer, Georg (1998): "Die Analytik der Macht bei Michel Foucault." In: Imbusch, Peter (Hrsg.): *Macht und Herrschaft. Sozialwissenschaftliche Konzeptionen und Theorien.* Opladen: Leske+Budrich, S. 239-254.

Kramer, Heinz, und Rummel, Reinhardt (1978): *Gemeinschaftsbildung Westeuropas in der Außenpolitik. Zur Tragfähigkeit der Europäischen Politischen Zusammenarbeit (EPZ).* Baden-Baden: Nomos.

Krasner, Stephen D. (1995): "Power Politics, Institutions, and Transnational Relations." In: Risse-Kappen, Thomas (Hrsg.), *Bringing Transnational Relations Back in: Non-State Actors, Domestic Structures and International Institutions.* Cambridge, New York: Cambridge UP, S. 257-279.

Marchal, Roland (1998): "France and Africa: The Emgergence of Essential Reforms?" *International Affairs*, 74.2: 355-372.

Morgenthau, Hans J. (1967): *Politics Among Nations. The Struggle for Power and Peace*, 4. Aufl. New York: Knopf.

Neuenhaus, Petra (1993): *Max Weber und Michel Foucault. Über Macht und Herrschaft in der Moderne.* Pfaffenweiler: Centaurus.

Risse-Kappen, Thomas (1995): *Bringing Transnational Relations Back In. Non-State Actors, Domestic Structures and International Institutions.* Cambridge: Cambridge UP.

Schröder, Sven (1997): *The Euro-Mediterranean Partnership as an Instrument to Strengthen and Construct Civil Societies in North Africa and the Near East*, St. Louis (M.A. Thesis).

Waltz, Kenneth N. (1979): *Theory of International Politics.* Reading et al.

Weber, Max (1956): *Wirtschaft und Gesellschaft*, 4. Aufl. Tübingen: Mohr.

Zürn, Michael (1998): *Regieren jenseits des Nationalstaats. Globalisierung und Denationalisierung als Chance.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Birgit M. Kaiser

Algerische Identitätspolitiken
Islamistische Diskurse zwischen Authentizität und (Post)Moderne

Fünfunddreißig Jahre nach Erlangung der nationalen Unabhängigkeit streitet Algerien weiter um eine Definition dessen, was es heißt, algerisch zu sein und in welchem Verhältnis dazu der muslimische Glaube stehen soll. Gegenüber den vorherrschenden sozialistischen und nationalistischen Diskursen der ersten Jahrzehnte der algerischen Unabhängigkeit gewannen islamistische Stimmen in den vergangenen Jahren zunehmend an Vehemenz und Einfluß. Die tragische Polarisierung in zwei scheinbar unvereinbare Lager von "Fundamentalisten" und Demokraten hat sich nach den landesweiten Protesten 1988 gegen das erstarrte Regime der Generäle und Parteikader in blutigem Ausmaß zugespitzt. Den einen erscheint der Konflikt als Resultat staatsgefährdender Terrorakte versprengter "fundamentalistischer" Extremisten, den anderen als die legitime Erhebung des algerischen Volkes gegen korrupte Clans und eine autoritäre Militärherrschaft. Der Verlauf der Konfliktlinien wird zunehmend undurchsichtig und in dem fast achtjährigen Krieg zwischen Armee und bewaffneten Gruppen, in welchem sich seit vier Jahren auch die zivile Bevölkerung bewaffnet, verschwimmt längst, wer wen bekämpft, und "Kriegslogik" mischt sich mit Blutrache.

Ich möchte mich in diesem Beitrag den islamistischen Diskursen des FIS (*Front Islamique du Salut*) nähern.[1] In verwirrender Weise scheinen diese

[1] Ich konzentriere mich auf die Stimmen des FIS – der stärksten islamistischen Partei bei den Kommunal- resp. Parlamentswahlen 1990 und 1991/92 –, die sich nach dem Parteiverbot 1992 im meist europäischen Ausland politisch artikulieren. Dazu ziehe ich regelmäßig erscheinende Zeitschriften verschiedener Gruppierungen und Strömungen des FIS heran. Der FIS propagiert vornehmlich einen legalistischen Weg, auch wenn sich im Juli 1994 die AIS (*Armée Islamique du Salut*) als bewaffneter Arm der Partei gründete. Bestand (und besteht) letztlich Unklarheit über die Rolle der AIS in der algerischen Gewaltspirale, so zeigen gerade der einseitige Waffenstillstand seit Oktober 1997 und jüngst die Bereitschaft zur Auflösung der AIS und Eingliederung in die staatliche Armee, daß man zu Verhandlungen und einer politischen Lösung bereit ist (vgl. NZZ, 1.6.1999, TAZ, 8.6.1999). Damit stehen AIS und FIS in klarer Opposition zu den *Groupes Islamiques Armés* (GIA), einem extrem gewaltbereiten Teil der islamistischen Bewegung mit undurchsichtigen Beziehungen zu Teilen der Armee. Abzuwarten bleibt, inwiefern sich aus diesen jüngsten Entwicklungen die Erarbeitung eines zivilen, politischen Konsenses ergeben kann, oder ob nicht der Präsidentschaftswahlsieg Bouteflikas, des Kandidaten der machthabenden Generäle, und das

gleichzeitig eine Kritik an westlicher kolonialer[2] Macht zu üben als auch selbst rigide Vorstellungen des "Algerischen" zu liefern, deren Rigidität ihnen gleichermaßen kolonialistische Züge verleiht. Diese Spannung in ihren Artikulationen wird in dem herangezogenen Material dadurch pointiert, daß sie sich zwar einerseits auf den algerischen Konflikt beziehen und die Gruppierungen ihre Legitimation aus diesem ziehen, sie andererseits aber von einer "westlichen" Auseinandersetzung mit dem Phänomen des Islamismus überlagert oder beeinflußt werden. Die doppelte Gerichtetheit dieser Diskurse legt bereits nahe, daß es nicht Anliegen der Untersuchung sein kann, einen "wirklich" islamistischen Diskurs im Sinne einer alleinig islamisch konnotierten und selbstbezogenen Rhetorik zu finden. Vielmehr befinden sich diese Diskurse im Spannungsfeld des als hegemonial angenommenen "modernen" Wahrheitsregimes. Für die Betrachtung dieser eigentümlichen Spannung stellt sich somit gerade die Frage nach dem Verhältnis islamistischer Diskurse zu modernen Begrifflichkeiten und nach ihrer Thematisierung von Authentizität und Hybridisierung, da diese Begriffskomplexe – Moderne, Authentizität und Hybridisierung – als Pole der aktuellen Auseinandersetzung um (post-)koloniale Macht/Wissens-Beziehungen gelten können.

Salafiyya *und* jaz'ara – *Differenzierungen des islamistischen Diskurses des FIS*

Die politischen Artikulationen des FIS gruppieren sich um drei diskursive Hauptströmungen, die ich als literalistisch, nativistisch und humanistisch bezeichnen möchte. Sie entsprechen den Strömungen, die sich im FIS bei dessen Gründung 1989 zusammengeschlossen haben – *salafiyya* (literalistisch), *jaz'ara* (nativistisch) und Vertreter der mittlerweile offiziellen politischen Vertretung im Ausland *Instance éxécutive du FIS à l'étranger* und *Délégation parlementaire* (humanistisch). An dieser Differenzierung wird bereits deutlich, daß ihre Diskurse heterogen sind und sich nicht auf eine literalistische – "fundamentalistische" – Ausprägung, auf die

Scheitern eines parteiübergreifenden Protestes gegen Wahlmanipulationen lediglich eine Einigung der Kriegsführenden zuläßt und das zivile Algerien damit erneut unberücksichtigt bleibt. Anliegen dieses Beitrags ist es jedoch zunächst, auf die Heterogenität der islamistischen Bewegung und im besonderen des FIS hinzuweisen und einer Pauschalisierung "der Fundamentalisten" entgegenzuwirken.

[2] Die Begriffe "kolonial" bzw. "kolonialistisch" beziehen sich zunächst auf die ökonomischen, sozialen und kulturellen Verhältnisse, die aus der europäischen Herrschaft in ehemals eroberten Ländern erwachsen sind. Darüber hinaus beschreiben sie aber auch die Festschreibung und Fixierung des Anderen und damit des Eigenen, was die Etablierung eines Machtverhältnisses bedeutet.

auf der Basis der Wiedergewinnung der eigenen Identität, der Versöhnung mit sich selbst (»réconciliation [du peuple, BK] avec lui-même« (M 6: 21)), erlangt werden kann. Mit ihrer Solidarisierung mit anderen »frères du Sud« (C 19: 3) und ihrer Verortung im Nord-Süd-Konflikt entsprechen sie eher einer *revolutionären Rhetorik*. Trotz des Insistierens auf kultureller Differenz vom Westen beurteilen sie diesen nicht pauschal als ungläubig, sondern differenzieren zwischen der Doppelmoral westlicher Regierungen, dem Materialismus und der Unmoralität westlicher Gesellschaften einerseits und deren liberalistischen, rechtsstaatlichen Prinzipien, die sie als positiv anerkennen, andererseits. Sie betonen die Notwendigkeit der Verbindung kultureller Authentizität mit Modernität, »associant l'authenticité et la modernité afin d'appliquer les lois d'Allah« (M 7: 44), da ohne erstere zweitere nicht zu erreichen sei. Diese Verbindung kultureller Differenz mit dem Erstreben einer modernen Gesellschaftsordnung als zentrales Moment der islamistischen Diskurse des FIS zeigt sich anhand ihrer Besetzung der Begriffe "authentisch" und "modern."

Authentizität und Moderne – das Zitieren des Eigenen

Betrachtet man nun diese algerischen islamistischen Diskurse näher, so steht in ihrem Zentrum eben der Bezug auf eine authentische algerisch-islamische Kultur und Lebensweise, auf die "wahre" Identität, die sich durch eine Wiederentdeckung "islamischer Werte" von kolonialen Überlagerungen befreien lassen. »[L]e programme politique [du FIS, BK] rétablirait [le peuple Algérien, BK] dans son authenticité et ses valeurs et [...] pourrait réaliser ses espoirs en l'édification d'une société juste, moderne, équilibrée et conforme à ses valeurs.« (M 5: 25) Diese "Suche" nach Authentizität orientiert sich an drei Pfeilern: der algerischen Nation, dem islamischen Glauben und dem islamistischen Gesellschaftsentwurf. Der Versuch einer Re-Definition der algerischen Nation knüpft an die revolutionäre Rhetorik des FLN an und läßt den FIS als Retter der algerischen Revolution erscheinen, als diejenigen, die das Projekt aufgreifen, welches die militärischen Machthaber vernachlässigt und verraten haben. Die Fortführung und Vollendung der Dekolonisierung ist hier zentrales Moment der Wiedergewinnung des Eigenen. Über eine Anknüpfung an den nationalen Befreiungskampf 1954-62 hinaus stellen sie in dessen Charakterisierung als primär an "islamischen Prinzipien" orientiert eine "islamische Tradition" der nationalen Befreiung her. »L'éveil de la conscience nationale devant l'OPPRESSION et dont l'ISLAM a toujours été le principale catalysateur comme durant toutes les périodes de résistance du peuple algérien« (C 16: 6, Herv. i.O.). Des Weiteren findet sich diese

"Suche" in den Projektionen des islamischen Glaubens und der "islamischen Werte." Der "Islam" soll einen moralisch-ethischen Ordnungsrahmen liefern, der in erster Linie Gerechtigkeit, Rechtsstaatlichkeit und die Möglichkeit der kulturellen Selbstbestimmung gewährleistet – »a system where nobody is oppressed and where all human beings have equal rights to live free« (EoT 1/94: 10). Er wird – als Garant für Selbstbestimmung und Ordnung – zum Synonym für die Möglichkeit eines jeden, sich auf die islamischen Schriften und damit auf das in ihnen verbriefte Recht und ihre Moralordnung berufen zu können. Der "Islam" soll so die Verbindlichkeit politischer Rechte und gesellschaftlicher Ordnung herstellen und wird Garant für Freiheit von Unterdrückung und für Toleranz. Gleichzeitig gilt er als »cadre civilisationel d'émancipation spirituelle, culturelle, sociale et scientifique« (M 5: 25) und als kulturelle Identität.

In der affirmativen Selbstbeschreibung des muslimischen Glaubens als das gute und "wahre" Eigene wird dieses vom "Westen" abgegrenzt. Gerade "Islam" und "Westen" stehen sich entgegen etwa der Erwartung einer Gegenüberstellung von "islamisch" und "christlich-jüdisch" als Kategorien der Identitätsstiftung gegenüber: Gläubig sind in dieser Unterscheidung diejenigen, die sich der Wahrung von Gerechtigkeit, Toleranz und Menschlichkeit verpflichtet sehen, ungläubig diejenigen, die einer materialistischen, konsumorientierten und gott- wie menschenverachtenden Logik anheimgefallen sind. Als gläubig können demnach auch Menschen christlichen oder jüdischen Glaubens gelten, solange sie als Angehörige der Buchvölker gleichfalls diese Gebote achten. Ein "guter Westen" wird somit nicht pauschal abgelehnt, sondern die Rechtsstaatlichkeit und persönliche Freiheit in westlichen Gesellschaften als positiv gewertet. Kritik wird jedoch an westlicher politisch-kultureller Dominanz geübt und die eigene kulturelle Differenz vom westlichen Modell betont. Dieser Dominanz wird durch die Forderung des universalen Rechts auf kulturelle Selbstbestimmung begegnet, vor deren Hintergrund aber ein selektiver Umgang mit westlichen sozialen und politischen Modellen als durchaus möglich erachtet wird. Das islamistische Gesellschaftsmodell als Synthese aus Rechtsstaatlichkeit, Freiheit und Moral erscheint gar als die Alternative zum westlichen neoliberalistischen Modell, als »one of the rare alternatives« (EoT 3/92: 8).[6]

[6] Die *salafiyya* pauschalisiert den "Westen" stärker als ungläubig und will dessen Einfluß durch die Stärkung des muslimischen Glaubens und die Erschaffung der "wahren" islamischen Gesellschaft überwinden. Ihre Grenzziehung zwischen westlichem und islamistischem Gesellschaftsentwurf verläuft allein entlang einer Beschwörung des (Un-) Glaubens, so daß eine mögliche Synthese nicht in Betracht gezogen wird.

Neben dieser "Suche" nach Authentizität und ihrer damit einhergehenden Abgrenzung von westlicher Beherrschung sind die dezidierte Forderung einer *modernen* Gesellschaftsordnung und die implizite Einbindung in moderne Diskurse Charakteristikum der islamistischen Diskurse des FIS. In dieser Relation zu einer Moderne[7] fällt zunächst ihre Einbindung in "moderne" Begrifflichkeiten wie Nation und Volk auf. Beide Begriffe entstammen einer modernen politischen Theorie und der Bezug des Islamismus auf diese Begriffe kann als Auseinandersetzung mit modernen politischen Konzepten gedeutet werden. »Even when they explicitly reject all modern political models as alien imports from a hostile West, their various political ideas, organisations and aspirations are implicitly premised upon the models and assumptions of modern nation-state politics« (Zubaida 1989: ix). Mit diesem Bezug stellen sie sich in die emanzipatorische Tradition moderner "grand narratives," eine Verortung, die gleichfalls der oben genannten Idee der Emanzipation des Authentisch-Eigenen entspricht. Die Betonung des Wiederzuentdeckenden oder Verschütteten geht von dessen essentieller Gegebenheit jenseits einer diskursiven Konstitution von Realität aus, eine Gegebenheit, die gerade die Möglichkeit zur Befreiung dieses Verschütteten, zu seiner Emanzipation, bietet. Diese Kausalität wird in den Zeitschriften explizit betont, »pour une véritable émancipation il lui [le peuple algérien, BK] faudra vivre en adéquation avec les valeurs de sa propre culture et sa propre civilisation« (C 20: 2). Erst aus der Annahme eines wiederzuentdeckenden Eigenen ergibt sich aber gerade dessen politische (und politisierbare) Dimension.[8]

Eine entscheidende "Verschiebung" in der Einbindung islamistischer Diskurse in "moderne" Begrifflichkeiten ist aber ihre gleichzeitige Feststellung und Forderung, daß sich die Begriffe "modern" und "westlich" nicht länger synonym verwenden lassen. Dies kommt besonders in den Diskursen der *jaz'ara* und ihrer differenzierten Auseinandersetzung mit dem westlichen Modell zum Ausdruck. Die Entkopplung der Begriffe "modern" und "westlich" ermöglicht es, eine Modernisierung unter expli-

---

[7] Der Begriff der Moderne kann an dieser Stelle nicht befriedigend geklärt werden. Als zentrale Elemente des klassischen Modernebegriffs seien lediglich genannt: der Glaube an die Unilinearität der Geschichte, an eine fortschreitende Entwicklung und die damit einhergehende fortschreitende Säkularisierung und Rationalisierung der Gesellschaft, für eine Diskussion vgl. Young 1990: 23f.

[8] Entsprechend verwenden alle Zeitschriften einen modernen Geschichtsbegriff, welcher Geschichte als kohärente, unilineare menschliche Entwicklung begreift, von welchem ausgehend sie ihren Gesellschaftsentwurf als evolutionäre Entwicklung des Gegenwärtigen (»more civilised« (EoT 3/92: 2)) beschreiben. In diese Vorstellung der historischen Evolution flechten sie teilweise Fremdbeschreibungen ein ("Third World" (AS: 10)), die eben diesem Geschichtsverständnis der Entwicklung von "primitiven, unterentwickelten" zu "komplexen, entwickelten" Gesellschaften entsprechen.

ziter Ablehnung einer Verwestlichung zu erstreben. *Jaz'ara* und *salafiyya* kritisieren den Anspruch des "Westens," die alleinige Verkörperung menschlicher Zivilisation zu sein, und versuchen, ihn durch Zurückweisung westlicher Herrschafts- und Wahrheitsansprüche aus dem selbsternannten Zentrum der Menschheitsentwicklung zu rücken ein »decentering of the West« (Sayyid 1997: 110). Eine synonyme Verwendung der Begriffe "westlich" und "modern" ließe westliche Gesellschaften gerade als einzig mögliche Form moderner Gesellschaft erscheinen und stellt »the last bastion of eurocentrism: the position that there is nothing outside the Western project« (Sayyid 1997: 135) dar. Die explizite Forderung der *jaz'ara* einer »modern social order« (AS: 23) – unter Verweis auf ihre gleichzeitig kritische Zurückweisung westlicher politisch-kultureller Dominanz als bloßes Lippenbekenntnis zu mißachten, würde genau diese letzte "Bastion" erhalten. Damit stehen die hier untersuchten Strömungen des algerischen Islamismus in Zusammenhang mit einer Kritik, die im Zuge der Dekolonisierungsbewegungen zunehmend an Ethno- und Eurozentrismen aufkam und zum Überdenken begrifflicher Einheiten wie "Westen," "Islam" oder "Nation" führte, welche bislang als natürliche Einheiten begriffen wurden (vgl. Anderson 1991). »Islamism is based on the suspicion of meta-narratives that it considers to be western.« (Sayyid 1997: 117)

Gleichzeitig aber versuchen die islamistischen Diskurse, ihren eigenen Gesellschaftsentwurf an diese (Leer-)Stelle zu setzen, als »one of the rare alternatives (if not the only one)« (EoT 3/92: 8). Gerade dieses »recentering of Islam«[9] in islamistischen Diskursen und ihre Anbindung an moderne "grand narratives" machen es schwer, das Phänomen des Islamismus theoretisch zu fassen. Stehen sie in ihrer Kritik an ethnozentrischer, westlicher Hegemonie einerseits in einer Tradition der (postkolonialen) Kritik, so wenden sie diese andererseits aber in eine erneute "Zentrierung." Schließen sie sich somit einerseits an nichthegemoniale Kritiken an, so sind sie andererseits aufgrund der Form ihrer Kritik aber für die Momente der Hybridisierung und der Subversion kolonialer Projektionen nicht sensibel. Vor dem Hintergrund des Gesagten soll daher abschließend versucht werden, unter poststrukturalistischen Prämissen eine theoretische Fassung des Phänomens Islamismus zu diskutieren. Die Reduktion islamistischer Diskurse auf ihre literalistischen ("fundamentalistischen") Ausprägungen muß dabei anhand der Befunde der Diskursanalyse problematisiert werden.

[9] Eine solche Zentrierung findet sich weniger explizit, als vielmehr in Selbstbeschreibungen wie der folgenden: »Islamists are not a backward movement, quite the opposite. In fact, Islamists are one if not the most progressive movement in the world.« (EoT 4/92: 4)

Algerischer Islamismus – Contra- oder Counter-Modernität?

In den theoretisch-akademischen Diskussionen werden islamistische Diskurse vielfach als Flucht vor einer postmodernen Unüberschaubarkeit in moderne "grand narratives" gefaßt. Diese Theoretisierung entspricht einem Verständnis von Postmoderne als "Zeitalter nach der Moderne." Ausgehend von einer »pluralization of life-worlds« (Turner 1994: 90) knüpfen diese Debatten ihren Postmodernebegriff eng an Prozesse der Globalisierung der Moderne. Sie gehen davon aus, »[that] the globalization of cultures creates a greater reflexivity about personal and cultural identity« (Turner 1994: 202), welche einerseits zu der Postmodernisierung der Lebensstile, andererseits zur Bedrohung der als kontingent erkannten Identitäten führt. Das Phänomen des Islamismus erscheint dabei als Negation der Moderne, als Reaktion auf diese Postmodernisierung der Lebensstile und als Flucht in vermeintliche Gewißheiten von "Wahrheit" und Gemeinschaft. Turner nennt "Fundamentalismus" aus dieser Perspektive eine religiöse Antwort auf Globalisierung und postmodernen Pluralismus, die versucht, eine neue »*Gemeinschaft*, a new version of the traditional household which would close off the treat of postmodernity« (Turner 1994: 93, Herv. i.O.) zu schaffen. Die islamistischen Diskurse erscheinen somit aus postmodernisierter Perspektive als "modern" – sprich: "vor-postmodern" –, und werden damit entlang der binären Strukturen von "Moderne" und "Tradition" erneut traditionalisiert. Eine solch post-modernisierte Akzeptanz des Kontingenten definiert sich somit erneut entlang ihrer Abgrenzung von noch-modernen, "foundationalist" Diskursen, und die Postmodernisierung der sich globalisierenden Moderne wird als Phänomen einer Ära aufgefaßt.[10]

Vor dem Hintergrund der Annahme einer diskursiven Konstruktion des Sozialen und jeder Identität sowie unter Berücksichtigung der engen Verknüpfung des Diskursbegriffs mit Fragen der Macht muß diese Traditionalisierung der islamistischen Diskurse hinterfragt werden. Trotz der nicht zu vernachlässigenden Problematisierung einer nativistischen Übernahme der Kategorien und affirmativen Umkehr des "Anderen" bleibt für die Betrachtung der islamistischen Diskurse von entscheidender Bedeutung, daß sie hier und heute stattfinden und sich aus einer spezifischen Position heraus artikulieren, nämlich im Kontext einer ehemals kolonisierten Gesellschaft aus einer nicht-hegemonialen Position.

Die dekonstruktivistische Kritik an der Übernahme "moderner" Kategorien in den islamistischen Diskursen und damit der Re-Essentialisierung

[10] Vgl. zur Diskussion dieses epochalen Verständnisses der Postmoderne in diesem Zusammenhang Kaiser 1998: 96-106.

von Identitäten ist zwar berechtigt, sollte aber die Positionierung ihrer Artikulationen nicht unberücksichtigt lassen. Statt also die Berufung islamistischer Diskurse auf Authentizität oder orientalistische Projektionen als *Konstruktionen* zu konstatieren – als neo-orientalistischer »orientalism-in-reverse« (vgl. Abaza/Stauth 1988: 344) –, scheint mir gerade die Betrachtung ihrer »*politics* of authenticity« (Sayyid 1994: 279, Herv. BK) in ihrer Positionierung fruchtbar. Ausgehend von einer Repräsentationslogik, in der sich Identitäten in ihrer politischen Artikulation notwenigerweise als kollektive und "ver-essentialisierte" Kategorien fassen lassen müssen, soll die Übernahme der Kategorien und die Affirmation des "Anderen" hier nicht als "orientalism-in-reverse" festgeschrieben, sondern in ihrer Dimension der *Befähigung* der Sprechenden gesehen werden. »Logocentrism is not a pathology, it is the thing that enables us except, if because it enables us, we say that it is correct, it would be a mistake. [...] Logocentrism, phallocentrism, gynocentrism all of these things enable« (Spivak 1990a: 146). Entsprechend kann aus einer diskursiv determinierten Position heraus die Übernahme etablierter Kategorien und ihre affirmative Umkehr zur Artikulation befähigen »one cannot skip that stage [of reversal]« (Moore-Gilbert 1997: 85).

Festzuhalten bleibt, daß die Berufung der islamistischen Bewegung auf festgelegte, göttliche Schriften ihren Artikulationen fixierende und homogenisierende Züge verleiht. Ihr Verbleiben in modernen "grand narratives" sensibilisiert sie gerade nicht für die Momente der Hybridisierung von Identitäten, der "Subversion" des Dominanten und der »modes of 'negotiation' and 'critique,' which unsettle the dominant from within« (Moore-Gilbert 1997: 85), welche aus post-strukturalistischer Sicht die wenigen möglichen Formen darstellen, dominanten Diskursen und Machtstrukturen zu begegnen, sich ihre Begriffe anzueignen und zu resignifizieren (vgl. zum Konzept der Hybridisierung und Mimikry: Bhabha 1994: 85-92, zur Diskussion der Subversion des Dominanten: Laclau/Mouffe 1985: 127f. und Moore-Gilbert 1997: 129f.). Islamistische Diskurse aber aufgrund ihrer Annahme von und ihrer Berufung auf vordiskursive Fundamente sowie ihrer entsprechend ontologischen Identitätskonzeptionen den orientalistischen "grand narratives" gleichzusetzen, verkennt die Position ihrer Artikulation und die Relationalität zum herrschenden Diskurs einer westlichen Moderne. Die aus einer (global) dominierten Position formulierten "politics of authenticity" mit den aus einer dominanten Position formulierten gleichzusetzen, verkennt gerade die Einbettung beider Positionen in etablierte Machtverhältnisse.

»[I]t is only possible to classify Islamism as a meta-narrative if we ignore the conditions of its enunciation; that is, forget its marginal status. In other words, by eradicating the hierarchical world order and focusing on

the presumed content of Islamism we can describe it as one of the last foundationalist discourses.« (Sayyid 1994: 280)

Die Berücksichtigung dieser Komplexität in politischen (post-)kolonialen Artikulationen scheint mir unerläßlich. Sie zu vernachlässigen oder islamistische Diskurse als "orientalism-in-reverse" zu traditionalisieren, verkürzt die Annahme der Konstruktion von Identität bzw. ihre Dekonstruktion[11] und ändert nichts an ihrer Plazierung als "Andere" und der Fixierung ihres Status als außerhalb einer postmodernen (westlichen) Welt. Entsprechend dieser Politisierung von Identität mit der Betonung der kolonialen und (post-)kolonialen Machtstrukturen begreife ich den algerischen Islamismus als eine der sich ständig konstituierenden und konstitutiven Differenzen des bestehenden modernen Wahrheitsregimes. Die untersuchten Identitätsdiskurse konstituieren sich erst im Rahmen der Interdependenzen und der ständigen Fluktuation der Grenzen zwischen "Ost" und "West," "Süd" und "Nord." Obwohl die Modernität ihrer Diskurse festgestellt wurde, entspringen sie gleichzeitig einer Kritik an dieser Moderne als ausschließlich westliche. »Islamism is only possible in a world in which there is suspicion of a western meta-discourse. It is based not on a rejection of modernity but on a rejection of westernization« (Sayyid 1997: 118). Diese islamistische Differenz der Moderne erschüttert mit ihren Umkehrungen und Aneignungen die Perzeption der (Post-)Moderne in einem Westen, der diese bislang als exklusiv für sich in Anspruch nahm. Die Bedrohung, als welche der Islamismus zumeist dargestellt wird, scheint genau in seiner Vermischung von Anknüpfung und Kritik am westlichen Modell begründet zu liegen.

[11] Dekonstruktion darf nicht als Methode verstanden werden, die etwas als konstruiert feststellt und damit die Dekonstruktion abschließt. Vielmehr muß sie als »the *persistent* critique of what one cannot not want« (Spivak 1990: 93, Herv. BK) weitergeführt werden und die Grundlagen der eigenen Kritik erneut hinterfragen.

Sinclair Timothy Ang

(giving an other) Reading (of) Hélène Cixous, *écriture* (and) *féminine*

This paper argues that Hélène Cixous rewrites the term "*féminine*" in *écriture féminine* beyond the boundaries of cultural representation. In fact Cixous' *féminine* goes beyond representation. It is that which makes all writing possible. Reading Cixous in translation – in fact, the very act of translation – brings *féminine* to bear, for translation reveals how the masculine law, which represses *féminine*, can be undermined. It is important to realize that the masculine law is itself necessary for *féminine* to be demonstrated. However, this very act of demonstration gives gaps from which we can enter in the between of any laws at work, thereby re-visioning differences in the relationship between *écriture* and *féminine*, and thus, encounter the other.[1]

Cixous draws from Jacques Lacan's psychoanalysis in reworking subjectivity and other relations. For Lacan, subjectivity is conceived when the infant realizes its separation from its mother and »identifies himself [*sic*] with the visual *Gestalt* of his own body [...and to the infant,] it represents an ideal unity, a salutory *imago*« (Lacan 1977a: 19). Lacan calls this a *méconnaissance* (which translates as "mis-recognition"), a fantasy of a unified image which conceals the fragmentary nature of the infant's existence and generates a false sense of wholeness.

Lacan claims that the articulation of this identity occurs only in the Symbolic Order, a system based on Ferdinand de Saussure's linguistics. This is a referential system that refers to categories and terms within its own context and nothing beyond it. In this system, a sign is constituted by two elements: the signifier (e.g. "cat") and the signified (the concept of cat). The relationship between these two elements is arbitrary. There is no physical or necessary relation between signifier and signified. Meaning between signs is constituted through difference. Thus, we derive the

[1] My reading of Cixous' texts finds that the meanings of "woman" and "*féminine*" constantly exchange while remaining as separate entities. Although there are times when they can be read synonymously, they remain separate words. I use *féminine* where possible, for the word removes the essentialist connotations that attach themselves to "woman." Keeping it in the French also maintains its ambiguity which Cixous plays with, for *féminine* can be translated into "woman," "female" and "feminine."

meaning of "cat" because the sign "cat" is different from other signs, like "dog" or "cow" (Saussure 1983: 65-70).

In this formulation, language is structured by a lack, as signs are there to stand in the place of things. According to Lacan, »the unity of signification [...] proves never to be resolved into pure indication of the real, but always refers back to another signification,« and »[no] signification can be sustained other than by reference to another signification [...]« (Lacan 1977a: 126, 150). The meaning of any signification is derived only from the absence and exclusion of another.

For Lacan, any articulation by a subject is necessarily addressed to the other in its desire to validate itself. The subject sees the other as a site that appears to hold the truth of the subject and make good its sense of loss of the original unity. It is in the other that the subject is born. However, the emergence of this subject is necessarily structured by a double lack and a split, for this subject is at once itself and the other, and it is articulated only in a language that is structured by a lack. Subjectivity is not grounded on anything, as the articulation that seeks this grounding is itself not based on anything, except for an impossible excess. As Lacan puts it, the perpetual effect of symbolic articulation, »by being articulated in signifiers, leaves a *metonymic remainder that runs under it [...] an element necessarily lacking, unsatisfied, impossible, misconstrued...*« (Lacan 1977b: 154, italics mine). There is a desire that is essentially excessive which manifests itself in articulation as the constant shift along the endless chain of empty and unstable signifiers. We can conclude that the law of the Symbolic Order is lack/desire, and the fulfillment of such a lack/desire in this way is an impossibility, for the desire cannot be grounded on a desired unity.

From this, Cixous reads that the masculine attempts to assert its identity nevertheless, through the rejection of woman to become the other, »in the suspense, in what will soon be, always differed« (Cixous 1986[1975]: 67). Although Cixous does not draw the link explicitly, we can in fact identify in my approach to Lacan's and Cixous' texts, the metonymic remainder (the generated excess resulting from the differed desire), as *féminine*. In other words, Cixous' *féminine* lies no longer in the place of a constructed other that is ever beyond reach so that it can ground the masculine identity. Instead, *féminine* is read as the necessary aspect of articulation, but in itself cannot be articulated because the Symbolic Order functions on grounds of the *propre* (signifier to signified), and this excess belongs to the non-*propre* (signifier to signifier in an endless chain).[2] Cixous opens the field

[2] Betsy Wing translates "*propre*" in Cixous' texts as "selfsame." This draws the connection between language (translation) and identity. Translating "*propre*" this way reveals the problematic of constituting an identity in language, for "selfsame" leaves out connotations of ownership, appropriation and property in "*propre*." The economic and

of self-sameness up to *altérité*: »elsewhere, outside: absolutely other« (1986[1975]: 71). *Féminine* other is always already other within articulation, and not a *propre* other that is unchanging. In other words, *féminine* is the impossible that cannot be represented. However, it can be demonstrated in translation. This must be examined first in terms of *jouissance*.

Jouissance is a difficult word to translate. Translating it as "pleasure" leaves out connotations of rights and property, for the word is simultaneously sexual, political and economic. For Lacan, *jouissance* is that which the Symbolic Order has to renounce (Mitchell and Rose 1992: 49). This makes *jouissance* another name for the metonymic remainder, the excess that is produced in articulation. It has to be renounced precisely because it cannot be articulated in language.

However, *jouissance* is more than just that which is beyond meaning. In *jouissance*, I hear *j'ouïe sens*, which translates as "I hear meaning." In fact, I hear *jouir-sens*, which translates as "fun-meaning." Thus, in the economy of pleasure, I hear playful meaning. *Jouissance* escapes the Symbolic because it cannot be expressed, but it can be heard. Meaning is not produced in terms of the signifier-signified relationship but manifests itself in difference. Play is possible because of this excess that defies articulation.

For Cixous, it begins with metaphors. She writes:

»If everything is metaphor, then nothing is metaphor. A man is your mother. If he is your mother, is he a man? Ask yourself rather: Is there a man who can be my mother? Is a maternal man a woman? Tell yourself rather: He is big enough and plural enough to be capable of maternal goodness.« (Cixous 1991[1977]: 50)

At first glance, it appears that Cixous is using "mother," "man" and "woman" as metaphors. However, there is something else at work. Lacan's use of Roman Jakobson's work to elaborate on Freudian condensation shows that metaphorical relations are constituted through substitution (paradigmatic), and he associates them with poetic writing. There is no real similarity or resemblance between objects, but the relation is purely linguistic, on the basis that they are both expressed by signifiers. Lacan writes:

»[M]etaphor does not spring from the presentation of two images... [but] flashes between two signifiers, one of which has taken the place of the other in the signifying chain, the occulted signifier remaining present

---

political overtones are important in understanding Cixous' strategy of beginning with sexual difference, but aiming at any form of difference. However, the sexual, economical and political come together when we read *propre* as "clean" or "tidy." As Wing puts it, a woman is often expected to care for values of cleanliness and propriety, »deeply involved with what is *propre*, but is... never quite *propre* herself« (Wing 1986: 167).

through its (metonymic) connexion with the rest of the chain.« (Lacan 1977a: 157)

This means that the signified is submerged underneath the signifier, and the signifier becomes the symptom (replacing the signified). This allows the metonymic connection between two signifiers to work. Everything is metaphorical in so far the metonymic connection allows for the substitution of one signifier for another. However, everything is not metaphorical because metaphor confines signifiers within its own realm, no longer subject to change, being unrelated to other signifiers. When words cease to mean only certain previously ascribed literal meanings (i.e. traditionally assigned signified to the signifier), we start to hear metaphorical ones. Since words do not contain the presence of the things expressed, meanings are necessarily metaphorical, for the literal connotes to a necessary relationship. But if everything is metaphorical, then, there are no such things as metaphors because they are metaphorical only in being different from the literal. Following this logic, Cixousian metaphors are at once literal and metaphorical.

This sheds light on Cixous' use of "woman," "feminine" or "mother." Cixous writes, »Woman... is she who kills no one in herself, she who gives (herself) her own lives: woman is always a certain way 'mother' for herself and for the other« (Cixous 1991[1977]: 50). Thus, a man can be a woman, if the man »kills no one in herself«, that is, it allows the other to remain other. Thus when Cixous writes: »he *mother* also is a metaphor« Cixous 1990 [1975]: 339), she is not referring to mother as either only in terms of the metaphorical or corporeal, but to reformulate the categories and play their differences. As Cixous would write, *»tous les deux«*, which translates as "all of the two" or more literally, »all the twos« (Cixous, 1997 [1994]: 25). *Féminine* becomes a floating signifier that resists referentiality or metaphorization. It is a non-category that finds itself in constant translation. This is the impossibility of *féminine*.

Writing is about possibilities as much as it is about the impossible. It is the body of possibilities in the act of writing that permits the impossible to come through. In Cixous' words: »When I write, it's everything that we don't know we can be that is written out of me...« (Cixous 1990[1975]: 348). This is writing the other. It is the impossible because Cixous is writing the other when the other cannot be inscribed. This means that everything that is not "me" comes out of "me" in the act of writing. "Me" becomes other to "itself." This is admitting to the impossible. But how does one write the other?

Translation seems to signal an answer. In writing there is translation, and it is in translation that the possibilities of the other in writing are un-

veiled.[3] Translation shows that there isn't a direct relationship between the word and meaning, as the absolute status of words that the Law asserts is disrupted, revealing difference in language. There is always already more than one reality of the word operating at the same time, some realities more (un)conscious than others. Translation, thus, reveals how there can be no original site of meaning. Cixous writes:

»I don't 'begin' by 'writing': I don't write. Life becomes text starting out from my body. I am already text. History, love, violence, time, work, desire inscribe it in my body, I go where the 'fundamental language' is spoken, the body language into which all the tongues of things, acts and beings translate themselves, in my own breast, the whole of reality worked upon my flesh [...] recomposed into a book.« (Cixous 1991 [1977]: 50, 52)

What this implies is that there is never a body that is not subjected to inscription, and that writing cannot exist independently of the body. For Cixous, the body is "already text." The body is what makes writing possible and there is no body that is not already inscribed by writing. This inscription does not originate anywhere, but is a consequence of relations, in the exchange, between the body and life. There is no question of representation, only demonstration in the bodily-text/textual-body. The body does not represent writing or life (or vice versa), thereby assuming a position of mastery over signification. In making mind/text as body and body as mind/text, Cixous collapses binary systems while maintaining differences, *tous les deux*. As Pamela Banting writes, »[the] poetic body, the body as pictogram, allows her [Cixous] to hypothesize women's writing as, in part, translation between language and corporeality.« (Banting 1992: 231)

For Cixous, »there are no grounds for establishing a discourse, but rather an arid millennial ground to break... to foresee the unforeseeable, to project« (Cixous 1990[1975]: 334). The possibility that is in projecting, thrusting out to the other (the impossible, the future, in perpetual motion), lies in the »arid millenial ground«, the Symbolic Order. Thus, Pamela Banting claims that Cixous does not invent a new and exclusive women's language but seeks instead to translate the Symbolic Order. It is the Symbolic Order which becomes the source language that generates new »interlanguages«, and not some ancient matriarchal tongue (Banting 1992: 235). Banting cites Gideon Toury in defining the term interlanguages as »the linguistic interference from the source language (SL) which results from a second language learner's attempted production of the target lan-

[3] "Translate" is *traduire* in French. *Traduire* has implications that "translate" does not have. It also means "arraign/indict" in the context of the law. In this instance of my translation, I have unveiled the workings of the (masculine) law that is hidden in the French term. So, one could say that I have removed the law in the English "translation."

guage (TL) [...thus, it is the] intermediate between SL and TL« For Banting, *écriture féminine* is »located somewhere between patriarchal discourse (SL) and an as-yet-unknown language spoken by no one (TL).« She goes on to say that *écriture féminine* creates interlanguages within a single language and between different forms of semiosis, and this form of writing foregrounds both the possibility and the necessity to translate (Banting 1992: 236).

To look at writing as an act of translation is to see it not as a site that represents, but as a site in which possibilities are played out. Banting goes on to say that translation is »a semiotic operation within which different bodies can be constructed« (Banting 1992: 239). It is in translation that a "third body" of writing, a body that is neither just body without text nor body only as text, can be effected. Cixous writes: »in order for the third body to be written, the exterior must enter and the interior must open out« (Cixous 1991 [1977]: 54).[4] This third body of writing is entwined and interwoven with voice/speech. However, this voice/speech is not "spoken" in that it opposes "written." When *féminine* speaks,

»she throws her trembling body forward; she lets go of herself [...] all of her passes into her voice, and it's with her body that she vitally supports the 'logic' of her speech [...and] she physically materializes what she's thinking; she signifies it with her body [...] she inscribes what she's saying, because she doesn't deny her drives the intractable and impassioned part they have in speaking.« (Cixous 1990 [1975]: 338)

Breath (*souffle*, which also translates as "inspiration") is the body in writing. For Cixous, »Censor the body [pleasures] and you censor breath and speech at the same time« (1990 [1975]: 338). To hear the voice to the other in writing is to write with extreme fidelity. Voice is connected to hearing, and hearing is deemed more important to Cixous than seeing because she believes that the eyes can lie. She prefers to write blind, thus hearing the fidelity of the thing that is there. Cixous writes, »fidelity is equal respect for what *seems* beautiful...[or] ugly to us« (Cixous 1991 [1986]: 119). We need to erase sight to hear, and leave (*laisser*) behind notions of value. *Laisser* translates both as "leave/passage" and "let." Fidelity allows the other to leave (through a passage) and it leaves/lets the other be. The passage or way (*voie*) out is through the voice (*voix*). To hear the voice of the other is the way out (elsewhere) of the repressive work of the masculine.

It is important to realize that this (escape) "elsewhere" does not lie exterior to writing or beyond the text. As Cixous puts it:

[4] It is important to read body and space (interior/exterior) as Cixousian metaphors, i.e. at once literal and metaphorical.

»Writing [...] does not happen out there. [...] It comes from the inside [...] down below [...] a desirable hell [...] deep in my body [...] behind thought [... but it] does not mean that it does not think, but it thinks differently from our thinking and speech. [...] Somewhere in the depths of my heart [...] in my stomach, my womb, and if you have not got a womb – then it is somewhere 'else.'« (Cixous 1994: 118).[5]

Cixous conceives of this writing that is "elsewhere" like this: »writing is what deals with the no-deal, relates to what gives no return. That something else (what history forbids, what reality excludes or does not admit) can manifest itself there: some other« (Cixous 1986 [1975]: 97). Cixous states the necessity for an economy that gives without return in constituting a *féminine* subjectivity that does not exist. To understand how it is possible to give, we need to first examine the notion of an economy.

For Jacques Derrida, economy (*oikonomia*) includes values of law (*nomos*) and home (*oikos*). *Nomos* signifies the law as partition. This allows for symbolic exchange, which signals a return to the home (Derrida 1992: 6). In any economy, in time, there is always a return home (*chez-soi*, in French, which translates as "at home," can come to mean "within the self" as well). Derrida's description of economy fits Cixous' delineation of the masculine, which is the economy of time that always returns from the other.[6] It bears no reparative work, but maintains the separation that seeks profit for the self. It is a gift-that-takes which generates more returns.

Cixous' *féminine* is based on the fact that women exist in a unique (non)position in history. She sees this lack as the necessary and possible condition for writing and giving. Cixous writes: »*losing everything* [...] is not a thinkable 'condition' [...] if you want to [lose], then there is *you* and *wanting*, there is nonloss« (Cixous 1991[1977]: 38). Women's loss, or lack, extends to being excluded from language, which means that she lies beyond language, and the lack inherent in language. Thus, *féminine* is »the economy of positive lack« (Cixous 1991[1989]: 164). This is because Cixous sees woman as »unthinkable, unthought [...] she is not thought [... thus] she does not enter into the oppositions [... and] make a couple with the father« (Cixous 1986[1975]: 64). Being excluded from the masculine economy, she is no longer defined by binaries or values. For Cixous,

[5] Cixous' notion of "inside" is explained in her story of Eve and the Apple. Cixous draws on the myth of Eden to illustrate an individual's relationship with pleasure. In the story of Eve and the apple, Eve is punished for disobeying the law which prohibits her from eating the fruit. To eat the fruit is to get to the inside of the fruit and let the fruit get inside you. It is when one eats the apple – i.e. disobeys the law – that one comes to knowledge of the inside of pleasure, to *jouissance*, the non- *propre*. See (1992: 148-152).

[6] In French, time is also masculine: *le temps*. Thus, the connection is both logical and linguistic.

féminine »gives *for* [...but] doesn't try to 'recover her expenses'« (Cixous 1986[1975]: 87). It is expenditure for the profit of the other. There is a gift.

Derrida speaks of the impossibility of the gift. He writes, »If there is a gift, the *given* of the gift [...] must not come back to the giving [...] the gift must remain *aneconomic*« (Derrida 1992: 7). It is necessary for the gift to remain aneconomic (a-temporal) because time will always signal a return, which cancels the gift. If the gift is a-temporal, the present/presence of the gift the gift as present does not exist. The conclusion which Derrida yields is that the gift is the impossible in that it is itself nothing, and it gives nothing. According to Derrida:

»[the gift] threatens *a priori* the closed circle of exchangist [*sic*] rationality as well as frantic expenditure, without return [...] this madness manages to eat away at language itself. It ruins the semantic reference that would allow one reasonably to say, to state, to describe this madness [... and] this madness begins to burn up the word or the meaning 'gift' itself and to disseminate without return.« (Derrida 1992: 47)

This excess is that which ruins the semantic reference of any signifier-signified relationship (*propre*). In this sense, we could say that this madness is actually writing itself. Derrida writes, »Only an *atopic* and *utopic* madness, *perhaps* [...] could thus give rise to the gift that can give only on the condition of not taking place« (Derrida 1992: 35). This madness lies in *féminine*. The gift and the madness do not belong to *féminine* economy because there is no *féminine* economy, just as there is no gift. The gift is *féminine*, and this is the impossibility that we must think.

The gift has to be the impossible to be thinkable. It is possible only insofar as it does not take *place*. This impossibility is possible, *perhaps*, in writing endless *différance*, always differing and deferring. In Cixousian *terms*, it is always in the exchange, in the between (Cixous 1997[1994]: 53). At the same time, this possibility is the impossible, because it is the excess that fractures possibility in going beyond the economy. For Cixous, »[this] is writing. If there is a somewhere else that escape the infernal repetition, it lies in that direction, where *it* writes itself, where *it* dreams, where *it* invents new worlds« (Cixous 1986[1975]: 72). This is what it means for *féminine* to be the necessary impossibility in *écriture*.

This is the in(-)*propre*(-)ity the impossibility of Cixous' discourse that gives an encounter with the other. This impossibility that reveals itself as play (non-*propre*) in language is that which tradition calls the poetic. As Martin Heidegger says, »everyday language is a forgotten and therefore used-up poem« (Heidegger 1971: 208). We have forgotten that language is poetic, and that it is possible because of the poetic. We have spent it and forgotten that in writing, there is a gift. Thus, Cixous cautions her readers against the *propre* that uses up the generative powers of *féminine*:

»Beware, my friend, of the signifier that would take you back to the authority of the signified! Beware of diagnosis that would reduce your generative powers« (Cixous 1990 [1975]: 347). The signified must not be mistaken as that which grounds the signifier. That is what the masculine seeks to do.

However, it is important to realize that the poetic would mean nothing if there were no masculine law at work. The masculine law – lack and desire – is necessary if we are to have meaningful communication. It is necessary to understand and accept these two aspects while maintaining their differences without exclusion. Perhaps this is the way in which Cixous seeks the reparation of the two, a separation-reparation. That is the impossible – difference in sameness – that concerns Cixous.

Thus, Cixous will always see the necessity »to shake them [words] all the time, like apple trees« (Cixous 1991[1989]: 150). In this way, words do not become dead formulations but become one's relationship with *jouissance*. *Écriture féminine* is writing in admittance of *jouissance*.

Cixous teaches us that writing is to put into question everything that we have been taught to know and think, which could be lies. Cixous admits to the difficulties of not lying in writing, but also muses about the possibility of »the need to write in order to lie less [...so as] not to submit the subject of writing [...] to the laws of cultural cowardice and habit«: more writing, more body, more life, and more possibility. As Cixous puts it, »[w]hat enlarges a person's life are the impossible dreams, the unrealizable desires. The one that has not yet come true« (Cixous 1991[1986]: 129). Writing is the impossible that makes this possible. Cixous calls it *écriture féminine* because for her, »women will go right up to the impossible« (Cixous 1990[1975]: 342).

Féminine is the impossible, and it manifests itself as writing. »It is then that writing makes love other. It is itself this love. Other-Love is writing's first name« (Cixous, 1986[1975]: 99). *Féminine* is always already other, and this is love: it is already other. To write is to love, which in Cixousian terms, translates as self-as-other, other-as-self, otherself, Other-Love. For Cixous, writing addresses the other, reveals the other, and gives (to) the other. This is where we must grow in awareness and love when we read or write, for Other-Love, *féminine*, gives (for) all writing.

Works Cited

Banting, Pamela (1992): "The Body as Pictogram: Rethinking Hélène Cixous's *écriture féminine.*" *Textual Practice,* 6.2: 225-46.

Cixous, Hélène (1991 [1989]): "The Author in Truth." In: *"Coming To Writing" and Other Essays.* Ed. Deborah Jenson. Trans. Sarah Cornell, Deborah Jenson, Ann Liddle, Susan Sellers. Massachusetts: Harvard University Press, pp. 136-81.

— (1991[1977]): "Coming to Writing." In: Jenson, pp.1-58.

— (1991[1986]): "The Last Painting or the Portrait of God." In: Jenson, pp.104-31.

— (1990[1975]): "The Laugh of the Medusa." Trans. Keith Cohen and Paula Cohen. In: *Feminisms: An Anthology of Literary Theory and Criticism.* Eds. Warhol, Robyn and Diane Price Herndl. New Brunswick: Rutgers University Press, pp. 334-49.

— (1993): *Three Steps.* New York: Columbia University Press.

Cixous, Hélène, and Mireille Calle-Gruber (1997): *Hélène Cixous Rootprints: Memory and Life Writing.* Trans. Eric Prenowitz. London: Routledge.

Cixous, Hélène and Catherine Clément (1986[1975]): *The Newly Born Woman.* Trans. Betsy Wing. London: I.B. Tauris Publishers.

Derrida, Jacques (1992): *Given Time: I. Counterfeit Money.* Trans. Peggy Kamuf. Chicago: Chicago University Press.

Heidegger, Martin (1971): *Poetry, Language, Thought.* Trans. Albert Hofstadter. New York: Harper & Row.

Lacan, Jacques (1977a): *Écrits: A Selection.* Trans. Alan Sheridan. New York: W.W. Norton.

— (1977b): *The Four Fundamental Concepts of Psycho-analysis.* Trans. Alan Sheridan. London: Hogarth.

Mitchell, Juliet and Jacqueline Rose (eds.) (1992): *Feminine Sexuality: Jacques Lacan and the* Ecole freudienne. Trans. Jacqueline Rose. New York: Pantheon Books.

Saussure, Ferdinand de (1983): *Course in General Linguistics.* Ed. by Charles Bally and Albert Sechehaye. Trans. Roy Harris. London: Duckworth.

Toury, Gideon (1980): "Interlanguage and its manifestations in translation." In: *In Search of a Theory of Translation.* Tel Aviv: Porter Institute for Poetics and Semiotics, pp. 71-78.

Wing, Betsy (1986): "Glossary." In: Cixous and Clément, pp.163-68.

Christopher Brittain

Miming the Crucifixion
Irigaray's Mimicry and the Power of Religious Language*

A recent article in the *Süddeutsche Zeitung* (26 Aug/98) describes the "Appropriation Art" of three artists who challenge the representational norms of the "Feminine" by exaggerating stereotypical images of the female body in order to undermine them. The artists assert that one cannot simply step outside the structures of repression, and this necessitates challenging the representation of women from within, through an ironic imitation of repressive cultural norms. Luce Irigaray employs a similar strategy to challenge the male "logic of the Same" with her practice of *mimicry*. She insists, however, that a second constructive step is required to help women "live into" their own identity. This involves the use of religious language to develop an image of a "Divine Woman" to guide women's emergence towards wholeness. This paper examines Irigaray's mimetic strategy and compares it with Theodor Adorno's concept of mimesis. Irigaray, unlike Adorno, considers the traditions of the Enlightenment to be hopelessly corrupt, and thus establishes a dualistic split between reason and mimesis, rather than the dialectical relationship Adorno's work develops. She presents the dilemma facing women as a choice between total domination or total bliss, leaving little room for the hard work of social analysis. In her celebration of "lack," Irigaray's *mimicry* actually engages in an imitation of the traditional Christian emphasis on dispossession and sacrifice, which coincides with, and contributes all too well to, the systems of capitalist exchange and the suppression of women which she seeks to overcome.

At the outset of her book *An Ethics of Sexual Difference*, Irigaray makes a startling claim: »Sexual difference is probably the issue in our time which could be our 'salvation' if we thought it through« (Irigaray 1993a: 5). She argues that the classic Western philosophical texts tell "the story of the Same," characterized by a drive to establish identity, to generate conceptual systems, and point to an *a priori* central principle as the source of authority. Furthermore, this central principle is always male. Women have no identity of their own, but can only serve as a »mirror« for the male gaze to reflect upon itself (1985a: 133). Here Irigaray draws upon the psycho-

*Research contributing to this paper was supported by a Doctoral Fellowship granted by the Social Sciences and Humanities Research Council of Canada.

analytic theory of Jacques Lacan. She focuses on his conceptualization of unconscious phantasy, or "the Imaginary," and argues that it bears the morphological marks of the male body: philosophy is unitary, singular and linear in the image of the male phallus. When Irigaray examines Lacan's idea of the mirror stage, which mediates the subject's entry into the Symbolic order of language, she asks why he focuses on a flat mirror, which »reflects the greater part of women's sexual organs only as a hole« (89). All that can be seen is a male body; a woman cannot see herself, and she is relegated to »no place.«

So Irigaray asks, »what if the 'object' started to speak?« (135). If women were to uncover an identity not defined by the fantasies of phallocentric culture and establish »sexual difference,« the result would »jam the theoretical machinery« of patriarchal society (1985b: 78). Uncovering this hidden identity is no simple matter, however, for the dominant Symbolic internalized by women is not easily cast off, so women must challenge the norms they oppose from within. In order to deconstruct Western phallocentrism, »[o]ne must assume the feminine role deliberately. Which means already to convert a form of subordination into an affirmation, and thus to thwart it« (33). Through a mimetic parody of phallocentric discourse, Irigaray hopes to »short-circuit« misogynist theory and push towards a new concept of woman. Women must »resubmit« themselves to ideas about the feminine »elaborated in/by a masculine logic, but so as to make them 'visible' by an effect of playful repetition.«

Further insight is gained into Irigaray's mimicry by comparing it with Theodor Adorno's understanding of mimesis. For him, mimesis is »a process of making oneself similar to the environment,« in which »the outside serves as a model onto which the inside molds itself« (*anschmiegen*) (Adorno 1993: 187, translation modified). Adorno conceives of the term *anschmiegen* as involving a sense of molding "onto" (*an*) rather than being an imitation "of." For him, mimesis possesses a behavioural dimension in which a flexible subject approaches an object with an adaptive behaviour, seeking a relationship of affinity (Cahn 1984: 31). Adorno's motivation for exploring the concept of mimesis is not unlike that of Irigaray. He seeks to uncover the sources of domination contained within Western thought, and he concludes that traditional philosophy is guilty of forcing objects into the mold of theory and annihilating what does not conform. Such "identity thinking," Adorno asserts, is an act of violence against the "other." The central thrust of his theoretical work is an attempt to affirm the non-identity of the "other" outside the boundaries of identity thinking.

Irigaray draws a much sharper division between rationality and her understanding of *mimétisme* than does Adorno. Her emphasis on the domination of the "logic of the Same" leads her to assert that »an unchallengeable

split forever divides intelligible and sensible« (1985a: 340). When reason is allowed to act as an intermediary for knowledge of the object, it acts as a "mirror" with confining boundaries that restrict the object's freedom, and so Irigaray insists that the »dry desolation of reason« is a barrier to uncovering women's identity (204). The task of uncovering sexual difference depends, therefore, on surpassing the boundaries of reason. Irigaray calls upon women to go back to a moment of prediscursive experience, in which women may be released from their prison through an »openness barred by no consciousness« (1991: 215). Women have a particular affinity for such an openness, Irigaray claims, for the restricted »oneness« of the male sexual Imaginary »is foreign to her own pleasure.« Taking autoeroticism as an example, Irigaray argues that »in order to touch himself, man needs an instrument: his hand, a woman's body, language.« A woman, however, touches herself »without any need of mediation,« for »her genitals are formed of two lips in continuous contact.« This particular nature of her sexuality, Irigaray asserts, helps woman resist the confines of rationality, and remain »in touch with herself« (1985b: 25-28).

This strict division between reason and sensual experience stands in sharp contrast to Adorno's understanding of the relationship between rationality and the mimetic. In *Dialectic of Enlightenment*, he locates the origin of the Enlightenment's descent »into a new kind of barbarism« in the individual's desire to repress the "otherness" within the self – her/his own connection with nature. As his argument develops, however, it becomes clear that he understand mimesis and reason to be profoundly interconnected (Adorno 1993: xi). In the book's first excursus, Odysseus defeats the mythic figures he encounters by combining an imitation of nature with rational cunning and deceit, yet his accomplishment comes at a price: the repression of his own connection to nature. In outwitting the Cyclops, he changes his name to "Nobody," but his mimicry of a nameless person is the enactment of the truth of his own identity (9). He cannnot enjoy nature, because knowledge has become something based on control: »Man knows things only so far as he can make them« (16).

"False mimesis" results in a loss of its fluid approach to its object, as one's fear of nature becomes a violent rage that expresses itself in such destructive historical forces as anti-Semitism and misogyny. "False" mimesis tries to make the environment like itself; it »confuses the inner and outer world and defines the most intimate experiences as hostile« (187). This dynamic should not be misunderstood, however, to imply that for Adorno mimesis is the opposite of reason. Mimesis is not superstitious belief or unmediated nature. It represents the longing to approach the other in a way that leaves the other intact. Mimesis, Adorno argues, »is contrary to spirit and yet also that on which spirit ignites. In artworks, spirit has become

their principle of construction, although it fulfills its telos only when it emerges from what is to be constructed, from the mimetic impulses, by shaping itself to them rather than allowing itself to be imposed on them by sovereign rule.« (1998: 118)

In *Aesthetic Theory*, Adorno understands reason and mimesis to be in creative tension, which *together* contain the potential for reconciliation between rationality and nature. Irigaray, however, fails to leave open any possibility for a positive rejuvenation of rationality. Her critique of unified visions aside, she presents a monological understanding of reason and the Enlightenment. As Adorno makes all too clear, rational thought contains the capacity to unleash barbaric forces of destruction; yet he never neglects the fact that the Enlightenment has also encouraged the concepts of freedom, agency, and justice. His critique, unlike that of Irigaray, is »intended to prepare the way for a positive notion of enlightenment, which will release it from entanglement in blind domination« (1993: xvi). »False mimesis« is a distortion of mimesis' emancipatory potential within rationality, while for Irigaray, it is exactly a "bad mimesis" which shuns its connection to reason that she advocates, for she believes that rationality is hopelessly contaminated within society.

While attempting to deconstruct the ideal of an autonomous subject, Irigaray also insists upon the need for women to reclaim an identity of their own in order to re-establish sexual difference into society. An analysis of what she understands to constitute this subjectivity, however, reveals that she leaves women few tools with which to oppose their marginalization. From what source will this subjectivity emerge? Irigaray asserts that women's strategic *mimétisme* of imposed feminine roles does not amount to a mere re-production of those same norms: »if women are such good mimics, it is because they are not simply absorbed in this function. *They remain elsewhere*« (1985b: 76). Purposely mimicking their "lack" serves to help make visible »what was supposed the remain invisible« (1985a: 142). Through this strategy, Irigaray intends what Naomi Schor refers to as a mimesis that signifies difference as positivity: »a joyful reappropriation of the attributes of the other« which does not signify a reversal of misogyny, »but an emergence of the feminine, and the feminine can only emerge from within or beneath [...] femininity, within which it lies buried. The difference within mimesis is the difference within difference.« (Schor 1994: 67)

Irigaray develops this new identity by turning to religious discourse. Here one can see what the "difference within difference" looks like. Through the disruption caused by mimicry, she believes that access to the initial preoedipal mother-daughter relationship is opened up, out of which a new Symbolic may emerge. This requires reclaiming the divine for

women, »the vertical dimension [which] is always being taken away from female becoming« (1993b: 61). Irigaray argues that religion serves a crucial social function by constructing cultural identity, for »having a goal is 'essentially' religious« (67). Just as men use women as a screen or mirror on which they project their identity, women need a mirror of their own, but the mirror women employ, if it is to escape the logic of the Same, must not be derived from reason or cultural norms. For Irigaray, access to this feminine divine is through the unsymbolized aspects of women's existence, hidden or suppressed by patriarchal culture, which can be brought to consciousness by the creation of new symbols.

As is the case with her *mimétisme,* Irigaray believes women have a special capacity to reach outside the rigid boundaries of the symbolic order; »the poorest in science and the most ignorant were the most eloquent, the richest in revelations. Historically, that is, women« (1985a: 192). Irigaray adds "historically", one assumes, to avoid suggesting an essential nature for women, and yet she fails to examine *historically* the possible reasons for the fact that women have often been excluded from established access to knowledge, and in response developed alternative traditions. Instead, her argument continues to present a problematic split between reason and nature, which underlies the ontological difference she wants to establish between male and female.

Against accusations that this strategy implies a female essentialism, Irigaray's supporters argue that the positive construction she undertakes is necessary to keep a blank space open in Western discourse for women to occupy. It is merely a »tactical mimesis« agrees Naomi Schor, who insists that Irigaray's use of feminine morphology is »ultimately less concerned with theorizing feminine specificity than with debunking the oppressive fiction of the universal subject« (Schor 1994: 64). This "strategic essentialism" merely "risks" associating women and nature for the sake of making it possible for their bodies to be recognized as different from how they appear through the "gaze" of phallocentrism. Kathryn Stockton argues, however, that even the claim that Irigaray practices a "strategic essentialism" is misleading, for it suggests that she reemphasizes the body, while, in fact, »Irigaray poeticizes the body that many readers think she essentializes;« she »elaborately *mystifies* it« (Stockton 1994: 13-16). This argument by Stockton is convincing; *however*, one is led to ask whether this "mystification" is a good thing?

Stockton defines "material" as what is "most elusive," since all material relations can only be known through representations. That which is "most real" cannot be seen, she argues, and thus »every materialist must poeticize, must mystify [...] nondiscursive reality.« With this assumption, Stockton advocates a »real body mysticism;« the belief »that real bodies

exist on their own terms but that we can reach them only by the same visionary means that separate us from their reality.« This interpretation helps clarify why Irigaray's attempt to construct a discursive space for women's "becoming" is drawn repeatedly to religious language. Her use of mystical discourse emerges in an effort to uncover the "buried material" that has been shut out by phallocentrism, in the belief that something else lies beyond that can be uncovered. Since she has already argued that reason is hopelessly corrupt, women are to proceed towards the divine solely through sensual experience and revelations. To »flee the logic that has framed her,« woman must »wander randomly and in darkness,« and enter a place »beyond the mind's speculation.« This »sweet confusion« is described as »passive waiting, unmediated abandon,« and is understood to lead ultimately to »the inexhaustible abundance of her underground source« (Irigaray 1985a: 192-195).

Stockton also highlights the significance of female morphology for Irigaray, as she brings into visibility what is supposed to remain invisible women's genitals. Stockton elaborates on this point: »the lips wear their material concealment for all to see it is the lack of closure« (Stockton: 32). God is imagined »between the lips« of women, as the divine »casts 'His' lot with lack.« Because of this approach, Stockton calls Irigaray an »opaque essentialist« and a »theologian of lack« (28). The identity for women that Irigaray calls for, then, is one that remains concealed and hidden, accessible only through mystical respect and "wonder." One looks in vain for any more specific or concrete content to the specificity of woman's sexual identity in Irigaray's work. It remains unclear, therefore, what potential this abstract vision could possibly have for nurturing women's struggles against oppression.

One may possibly encounter an argument that supports Irigaray's project of *mimétisme* by returning to Adorno's aesthetic theory. Adorno argues that art contains a critical element as »the social antithesis of society« (Adorno 1998: 8), but in a society governed by capitalist exchange, he argues, modernist art risks reducing itself to the logic of the *status quo* – resists communicating meaning – in order to avoid being reduced to a commodity. In *Trying to Understand* Endgame, he asserts that, in its parody of communicative language, Beckett's play represents a critical miming of the »throw away language of a commodified world« (1991: 241ff). In a reified society, art mimics the language of reification, not to affirm, but to shock its audience into awareness. As Karla Schultz observes, »Adorno likens this shock of recognition to the body's startled reaction to a curative poison« (Schultz 1990: 130). Like medical inoculation, in which a controlled outbreak of a disease is used to immunize a patient against that same disease, Adorno's aesthetic theory understands modern artworks to

»relinquish themselves mimetically to reification, their principle of death.« For »without the admixture of poison« art could be reduced to advertising or to a commodity and »amount to nothing more than impotent comfort« (Adorno 1998: 133). Interpreters of Irigaray could possibly claim that, much in the same way that *Endgame* enacts a subversive mimesis to reveal what should not be, Irigaray's strategy of mimicry performs a similar disruption.

Remaining within the medical metaphor, Irigaray links her *mimétisme* with »hysteria,« »the feminine neurosis *par excellence*« according to Elizabeth Grosz, since hysterics can be said to mime the disorders of others in order to cope with the demands of patriarchal society, converting an imposed passivity into an active defiance of alienating cultural norms (Grosz 1989: 132-9). Irigaray's "philosophical hysteria" is understood as the attempt to reveal and unleash a "reserve" that lies beyond the phallocentric Symbolic. This perspective, rather than demonstrating an affinity with Adorno's work, helps illustrate the difference between their two approaches. Despite the inoculation metaphor, Adorno never considered sickness in an unjust society to be a sign of health or positive resistance. His insistence that »the sickness of the normal does not necessarily imply as its opposite the health of the sick, but that the latter usually only present, in a different way, the same disastrous pattern,« demonstrates that he would not endorse Grosz's contention that women's anorexia can be understood as an expression of defiance against the cultural norms of femininity (Adorno 1974: 60).

The sense of escaping to a place "Beyond" phallocentrism also separates Adorno's conception of mimesis from Irigaray's mimicry. Although he shares an utopian longing for transformed social relations, Adorno insists that the way to challenge the reification of the social order is to constantly push against its contradictions and failures, by locating and trying to bring to expression undeveloped potentialities *within* the Enlightenment tradition itself. The way to overcome the tendency of rationality to »swallow« its object is through *rational thought*. Philosophy »must strive, by way of the concept, to transcend the concept« (1995: 15). Within art, the constellation of mimesis and rationality *together* make up for the deficiencies of each. Irigaray, as we have seen, considers reason to be hopelessly corrupt, and so, rather than push against the existent, urges escape to something beyond.

To some extent, Irigaray repeats positions similar to those Adorno opposes in Heidegger's work. The feminine identity she describes, conceived as respecting women's concrete materiality, actually remains an abstract form without concrete content. Since all representations within the current social order are corrupted by phallocentrism, "woman" can only be under-

stood as "elsewhere" and her materiality can only be one that is mystical. Adorno's critique of the "jargon of authenticity" could, thus, equally apply to Irigaray: she »wants to be immediately concrete without sliding into mere facticity.« Like Heidegger's discourse on Being, Irigaray's feminine divine »speaks from a depth which would be profaned if it were called content« (Adorno 1973: 93). Rather than advocating a focus on particular experiences and voices of women, Irigaray's solution to women's predicament is to celebrate a position in which »[w]oman never speaks the same way. What she emits is flowing, fluctuating. Blurring« (Irigaray, 1985b: 112).

Blurring is exactly what Irigaray engages in. The concrete embodiment for women that she seeks becomes an abstract vision for women's "becoming." Becoming what? This, of course, cannot be voiced within the current Symbolic order; but this insistence that women's identity lies "beyond" society distracts theory's focus away from the differences between women, and such issues as race and class. Irigaray's quest for a discursive space or "envelope" is not unlike Heidegger's search for an existential "home" for Being, and thus, like Heidegger's disinterest in social analysis, her work shuns social theory. The choice presented to women, between an inherently corrupt Enlightenment or the pure alterity of women's otherness, leaves no place to study the struggles of daily life, or for social analysis. Origin of the oppression of woman is located in prediscursive reality, but the current socio-economic forces that shape daily life remain unexamined.

By failing to root subjectivity in the contingencies of history and by locating transgressive action solely in discursive practice, Irigaray's theory remains largely an internalized aesthetic response to women's oppression. Perhaps her mimicry might shock some people enough to momentarily "jam the machinery" of phallocentrism; yet capitalism has proven to be quite capable of quickly absorbing "transgressive" representations and turning them into advertising images – a dilemma with which Adorno's *Aesthetic Theory* wrestles. As Adorno warns: once the »ego posits itself as higher than the world,« it inevitably »becomes subjected to the world precisely because of this« (Adorno 1973: 73).

In her critique of the tendency to make "otherness" function as a "saviour" in deconstructive rhetoric, Asha Varadharajan warns that when »the other remains stubbornly enigmatic,« it is »incapable of genuine participation in or resistance to the encounter initiated by the self« (Varadharajan 1995: 24). Irigaray elicits the alterity of woman's otherness without exploring the concrete social relations that produce it; and, rather than envision her project as the process of women's coming into their own voices, she urges women to remain in the darkness and cracks of phallo-

centrism. Women's "new" identity is reduced to an abstract principle of devotion. The unfortunate implicit result of the "ethics of sexual difference" is that the Irigarayan woman's "lack" becomes an »hypostasizing [of] the concept of nonconceptuality« (Adorno 1995: 136).

The implications of this canonization of otherness should not go unnoticed. Even within her own texts, the image that continually recurs in the background of the "icon" that is woman's self-love is the image of the crucifixion of Jesus of Nazareth. Beginning in *Speculum*, Irigaray states that at least this one man, »the most female of men,« has understood women »in his crucifixion he opens up a path of redemption to her in her fallen state« (1985a: 199). This allegorical association she makes between women's "salvation" from phallocentrism and the suffering Christ carries with it weighty and suggestive baggage.

Irigaray repeatedly draws a parallel between Christ's wounds and women's morphology: »in the body of the son of Man there reappears, in the form of a wound, the place, that, in women, is naturally open.« His sores are "holy" for women, for they can see themselves »in this fanthomless wound« (1985a: 200). Woman's two sets of lips (one horizontal, the other vertical) are in the image of the cross, and she »incarnates the divine« in her radical openness, »accomplishing the will of an Other« (1993a: 18, 129). Women, in their shared "lack" with Christ, »await the god, remain ready and open to prepare a way for his coming [...] a new era in history.« Should sexual difference truly be affirmed, the resulting transformation of society would be »a new Pentecost,« a »second coming« (129, 147).

This is metaphorical language, to be sure, but the question that must be directed back to Irigaray is whether her mimicry of traditional Christian mystical language actually amounts to a miming of the crucifixion. What values does it lead her to advocate for women? As they await the »new parousia,« women are to be »free for risk,« »renounce their own interests,« and to »abandon all calculation;« for only thus »can the divine still come to us« (1991: 213-18). That this is the discourse of the early Christian martyrs does not deter her. In the essay *La Mystérique*, Irigaray draws from the spirituality of the 13th century mystic Marguerite Porete, advocating, as Porete did, that in the abolition of all power, and through the unleashing of erotic desire, the social order will be transformed. Yet even the admission that Porete was burned at the stake because of her "openness" does not make Irigaray realize that more than mystical vision and "risk" is required to challenge the oppression of patriarchal society (1985a: 198). Instead, she carries on her mime of Christ's passion.

Stockton argues that the emphasis within poststructuralist feminism on particularity, limit, and finitude resembles the Christian discourse on hu-

mility, and that, like Christians before their God, feminist theory has moved to a place where subjects are called upon to give up claims of self-mastery and admit that they are not in charge of their lives (Stockton: 10-11). Her enthusiasm for drawing connections between Christian discourse and Irigaray's work is not diminished, even when she notes the following:

»When Irigaray, attempting to undermine capitalist notions of property [...], stresses lack/loss/spacing/God/escape, she repeats the Christian values of dispossession and deferral. These Christian values, so familiar to us now, have been made powerfully to support, [...] in certain periods, capitalist dynamics [...]. Does Irigaray, then, when she counsels nurturing lack between bodies [...] unwittingly reinforce economies that have endlessly deferred the pleasure of only some of their constituents?« (54)

Stockton does not examine this question further, and seems reassured that this is not the case simply because it explicitly goes against the intentions of Irigaray's work. This paper has shown, however, that despite Irigaray's powerfully poetic language and her desire to end women's oppression, she leaves women's subjectivity without adequate tools to challenge their marginalization. She develops such sharp divisions between reason and mimicry that rational self-critique becomes impossible, and thus women's mimicry risks becoming mere affirmation of the ruling order and advertising for the culture industry. This vision is not enough to help bring women together in acts of solidarity and resistance. Irigaray's *mimétisme* carries with it the risk of being reduced to a mime of the crucifixion, which affirms values that encourage inward mystical experience and self-denial rather than a politically engaged subjectivity. Without material social analysis of the historical and economic roots of oppression, advocating "otherness" as the salvific escape from the dialectic of enlightenment leaves feminist theory with little option but to join Heidegger and Irigaray in concluding "Only a god can save us now."

Works Cited

Adorno, Theodor W. (1998): *Aesthetic Theory*. Trans. Robert Hullot-Kentor. Minneapolis: University of Minnesota.

— (1995): *Negative Dialectics*. Trans. E.B. Ashton. New York: Continuum.

— (1993): *Dialectic of Enlightenment*. Trans. John Cumming. New York: Continuum.

— (1991): "Trying to Understand *Endgame*." In: *Notes to Literature*, vol. 1. trans. Shierry Weber Nicholsen. New York: Columbia, pp. 241-275.

— (1974): *Minima Moralia*. Trans. E.F.N. Jephcott. London: Verso.

— (1973): *The Jargon of Authenticity*. Trans. Knut Tarnowski & Frederic Will. Evanston: Northwestern University Press.

Cahn, Michael. (1984): "Subversive Mimesis." In: *Mimesis and Contemporary Theory*, vol . 1. Ed. Mihai Spariosu. Philadelphia: John Benjamins, pp. 27-63.

Grosz, Elizabeth (1989): *Sexual Subversions*. Sydney: Allen & Unwin.
Irigaray, Luce (1993a): *An Ethics of Sexual Difference*. Trans. Carolyn Burke & Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell University Press.
— (1993b): "Divine Women." In: *Sexes and Genealogies*. Trans. Gillian C. Gill. New York: Columbia, pp. 57-71.
— (1991): "He Risks Who Risks Life Itself." In: *The Irigaray Reader*. Ed. Margaret Whitford. Oxford: Blackwell, pp. 213-218.
— (1985a): *Speculum of the Other Woman*. Trans. Gillian C. Gill. Ithaca: Cornell.
— (1985b): *This Sex Which is Not One*. Trans. Catherine Porter. Ithaca: Cornell.
Schultz, Karla (1990): *Mimesis on the Move*. Berne/New York: Peter Lang.
Schor, Naomi (1994): "This Essentialism Which is Not One." In: *Engaging With Irigaray*. Ed. Carolyne Burke, Naomi Schor, Margaret Whitford. New York: Columbia University Press, pp. 57-78.
Stockton, Kathryn Bond (1994): *God Between Their Lips*. Stanford: Standford University Press.
Süddeutsche Zeitung (26 Aug/ 1998): "Cindy Shermans kleine Schwestern." pp. 15.
Varadharajan, Asha (1995): *Exotic Parodies*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Sylvia Pritsch

Technologien des Selbst
Feministische Szenarien mit vielfachen Auftritten

»As monsters, can we demonstrate another order of signification?«[1]

Wie könnten Selbstrepräsentationen aussehen, die traditionelle Muster der Geschlechterhierarchie überschreiten? Diese grundlegende Frage feministischer Theorie und Politik brachte eine Vielzahl metaphorischer Selbstbilder hervor: historisch-mythische Gestalten wie Hexen, Amazonen oder Mystikerinnen; das gelehrte Frauenzimmer des 18. Jahrhunderts oder die erfolgreiche Genetikerin des 20. Jahrhunderts; die wahre Frau oder Weiblichkeit als Maskerade – sie alle erscheinen im »feministischen Familienalbum« (Schmerl/Großmaß 1996) als Gegenbilder und Überschreitungsfiguren traditioneller Weiblichkeits- und Geschlechterkonzepte. Im Zuge (de)konstruktiver Theorien und der Verbreitung neuer Technologien tauchen zunehmend Bilder des Technischen auf, die über symbolische Grenzverschiebungen im Verhältnis von Natur und Kultur, von Imaginärem und Realem Selbstbezeichnungen jenseits der Geschlechterdichotomie versprechen. Sie stellen einerseits, wie Haraways *Cyborg*-Mythos, die Frage nach dem Status von Körper und Selbst als eine nach ihrer *technischen* Verfaßtheit. Zum anderen wurden Repräsentationen im Sinne einer *Technologie des Selbst* bzw. einer *Technologie des Geschlechts* (de Lauretis) als soziale Machtpraktiken verstanden.[2] Inwieweit sich darüber eine andere *order of signification* realisiert, welche die in ihr eingeschriebene Geschlechterordnung überschreitet, dem soll im Folgenden nachgegangen werden. Zunächst jedoch ein Blick auf die Funktion metaphorischer Selbstbilder im feministischen Kontext.

Als kollektiver, imaginärer Identifikationspunkt wirkten metaphorische Bilder im feministischen Kontext in unterschiedlichem Ausmaß nach innen identitätsstiftend und nach außen abgrenzend. Ruth Großmaß hat die kollektivierende Wirkung für die Hexenmetapher in den 70er/80er Jahren aufgezeigt: Aufgrund ihres großen Bildgehalts als kulturelles Symbol, das af-

[1] Donna Haraway 1991: 4.

[2] Im Sinne von Foucault, wonach Subjektivität sowohl in der Unterwerfung unter Herrschaftstechniken instrumenteller Rationalität produziert wird, als auch in Machtpraktiken, die das Subjekt als Verstehens- und Verfügungsformen über sich selbst schafft (die "Künste der Existenz;" vgl. Foucault 1984: 35f.).

fektiv sowohl positiv wie negativ besetzt war, in Verbindung mit einem kollektiven Umwertungsprozeß zur Figur von Unbotmäßigkeit und Autonomie, konnte die Hexe als Verknüpfungssymbol diverser feministischer Diskurse fungieren; ihre Kraft lag »im Ausdrücken und Agieren von Differenz im Fluidum der Gemeinsamkeit« (Großmaß 1996: 32). Die Wirkungsweise bestimmt Großmaß mit der Eigenschaft von Metaphern, die über ihre Bildhaftigkeit in einem veränderten Kontext neue Bedeutungen realisieren und darüber Denkprozesse strukturieren sowie Emotionen darin einbinden. Die Perspektivität von Metaphern ist demnach geeignet, eine Brechung traditioneller Bedeutungen herbeizuführen. Zugleich liegt darin auch ihre Begrenzung: Sie eröffnen zwar neue Blick-, Denk- oder Handlungsrichtungen, legen aber zugleich den Blick darauf fest (Großmaß 1996: 38). Gleichzeitig ist der Bedeutungsgehalt in Bezug auf die vorrangigen Bildelemente instabil: Während die Umwertung ein Bild mit einem neuen Kontextgehalt auflädt, bleibt der alte (bezogen auf die Hexe: der nicht-feministische Inhalt) stets präsent und tendiert dazu, so Großmaß, sich durchzusetzen oder aber eine weitere Umwertung zu provozieren. Mit dem Effekt, daß nicht mehr die politischen Diskurse die metaphorische Bedeutung des kulturellen Symbols bestimmen, sondern »das kulturelle Symbol durch die Ausdrucksformen der Frauenbewegung angereichert, aktualisiert und modernisiert« wird (Großmaß 1996: 35). Was angestrebt werden müsse, sei deshalb, den gewünschten Kontext durch die Bindung an ein Narrativ präsent zu halten, so daß das Bild als Metapher, genauer als Symbol einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe oder eines politischen Anliegens erkennbar bleibt.

Damit ist das Hauptproblem skizziert, das dem Prozeß symbolischer Umwertungen zu Grunde liegt: die Frage nach Fixierung und Offenheit von Bedeutung und die Möglichkeit, darauf Einfluß zu nehmen. Psychoanalytisch läßt sich dieses Problem mit der Verfaßtheit von Phantasien, wie Laplanche/Pontalis sie beschrieben haben, beleuchten. In Anschluß an Freud unterscheiden die Autoren zwei Formen der Phantasie analog zum Tagtraum und zum Nachttraum, wobei sie zuächst den homologen Charakter der Selbstinszenierungen betonen: als "Mischwesen" besteht jede Phantasie aus imaginären Bildelementen – sie sorgen für Varianz – und strukturaler Szenerie – sie sichert die Wiederholung der immer gleichen Konfiguration. Ein entscheidender Unterschied besteht allerdings in der Situierung des Subjekts: Während es im Tagtraum als *ich* in der ersten Person lokalisiert werden kann, befindet es sich im Nachttraum *in* der Szene selbst, zwischen oder in allen vorkommenden Elementen nicht eindeutig lokalisierbar. Dies macht die Besonderheit der Struktur des Unbewußten aus, sie ist "ein Szenarium mit vielfachen Auftritten" (Laplanche/Pontalis 1992: 50). Bei beiden Modalitäten handelt es sich um Wunschinszenierun-

gen, die auf je unterschiedlichen Voraussetzungen basieren: Die "bewußte", also die Tagtraum-Phantasie existiert neben der Realität in einer "Schonung", d.h. sie kann nur in einer strikten Trennung von Imaginärem und Realem aufrecht erhalten werden (Freud 1916/17, 23.Vorlesung, S. 363). Die unbewußte Phantasie dagegen drängt nach Aktualisierung sei es in der Vorstellung als Repräsentation, sei es in einer Inszenierung in der Realität so daß die Eindeutigkeit von Imaginärem und Realem gerade unterlaufen wird bzw. Raum schafft für eine andere, symbolisch verfaßte Form *psychischer* Realität. Bildhaftigkeit läßt sich demnach unter zwei Perspektiven betrachten, unter ihrer repräsentativen wie unter ihrer performativen Funktion.

Vor diesem Hintergrund läßt sich Großmaß' Plädoyer als Strategie nach dem Muster der bewußten Phantasie verstehen: Es geht ihr um den Entwurf von Repräsentationen, die als solche erkennbar Handlungsweisen anleiten, also ihre Kraft aus der bewußten Gestaltung eines (fiktiven) Selbstbildes gewinnen. Eine strikte Trennung von Repräsentation und wirklicher Frau, von Imaginärem und Realem, muß hier aus ideologiekritischen Gründen aufrecht erhalten werden, denn sie begründet auch die Zurückweisung inadäquater Bilder. Was damit nicht beantwortet wird, ist jedoch die Frage, wie eine entscheidungskräftige Subjektposition erreicht werden kann oder wie es um deren imaginär-phantasmatische Verfaßtheit bestellt ist. Unter dieser Fragestellung sollen nun feministische Argumentationsstrategien betrachtet werden, die zwischen Subjekt und Phantasie als drittes Element die Technik einführen.

Technologie des Geschlechts

Die Film- und Kulturtheoretikerin Teresa de Lauretis bezeichnet mit *Technology of Gender* (1987) die Konstruktion des vergeschlechtlichten Subjekts in einem sozialen, materiell und semiotisch verfaßten Prozeß. Geschlecht als Produkt und Prozeß seiner Repräsentation wie Selbstrepräsentation funktioniert demnach analog zu dem Modell *ideologischer Apparate* Althussers: In seiner Eigenschaft als soziales Klassifikationsinstrument konstituiert *Gender* konkrete Individuen als vergeschlechtlichte Subjekte (bzw. als "Frauen" und "Männer"), indem es ihnen Bedeutung zuweist, die diese sich aneignen (müssen). Auf diese Weise erhalten imaginär verfaßte Repräsentationen ihren Realitätsgehalt (de Lauretis 1987: 6). Der von Foucault entliehene Terminus der sozialen Technologie macht auf die komplexe Verstrickung von technischen, wissenschaftlich-theoretischen und alltagspraktischen Diskursen aufmerksam, die an der Produktion und Gestaltung von Sexualität bzw. Ge-

schlechtsidentität beteiligt sind – inklusive der verwendeten theoretischen Ansätze selbst.[3]

Das Modell und Beispiel des filmischen Apparates veranschaulicht die technisch-imaginäre Logik: Als "Repräsentationsmaschine" stellt das Kino den Raum bereit, in dem Individuen auf vorproduzierte, geschlechtsspezifisch codierte Bilder und Repräsentationsweisen treffen. Diese rufen in unterschiedlicher Form, d.h. nicht nur explizit, sondern wesentlich über eine implizite Steuerung der Wahrnehmung, zur Identifizierung auf – das Individuum fügt sich über phantasmatische Identifizierungen in das Szenario imaginärer Subjektpositionen des Films ein, der subjektive Begehren aufnimmt und strukturiert.[4] Indem die Position des Autors (der Phantasie) dem (ideologischen) Apparat zugewiesen wird, die der Filmsubjekte/objekte den Zuschauenden, läßt sich die oben beschriebene Phantasie-Szenerie adaptieren. Die Analogie von individueller und öffentlicher Phantasie ist hier insofern plausibel, als auch Laplanche/Pontalis die Struktur der Urphantasien nicht allein aus dem individuellen Imaginären ableiten, sondern ihnen eine symbolisch-historische Dimension zusprechen, die eine kulturelle Verortung erlaubt. Für de Lauretis hört die Analogie jedoch dort auf, wo zwischen (öffentlicher) Repräsentation und (individueller) Phantasie nicht mehr unterschieden werden kann bzw. die unstrukturierte, subjektlose Bildhaftigkeit unbewußter Phantasien allein zum Merkmal der filmischen Repräsentation herangezogen wird, wie es in der neueren Filmtheorie der Fall ist (de Lauretis 1995). Stattdessen beharrt sie auf der Möglichkeit der Nicht-Identifikation, der bewußten Abweisung von Bildern, die zum einen in der Kluft zwischen der filmischen Repräsentation und der ZuschauerIn-Position begründet liegt; zum anderen in der Verfaßtheit der Phantasien selbst, die, wie de Lauretis betont, nicht nur unbewußt und kontingent sind, sondern stets auch strukturierte bzw. bewußte Elemente enthalten.

De Lauretis geht es dabei, im Unterschied zu Großmaß, nicht um die einfache Gegenüberstellung von "realen" versus "fiktiven" Figuren, sondern um die Frage, wie unter Anerkennung der zugleich imaginären und realen Verfaßtheit von Geschlecht und Subjektivität Repräsentationen bewertet und schließlich gestaltet werden können. Dazu entwirft sie ein Szenario des "Widerstands". Im Unterschied zu Althusser nimmt sie hierfür keinen Punkt außerhalb (wie die Wissenschaft) an, sondern bleibt im all-

[3] Weiter geht die Entsprechung nicht. De Lauretis kritisiert in der Diskussion des Foucaultschen Begriffs der *Technologie des Sexes* sowohl den rein produktiven Charakter der Machtdiskurse wie den universalen (d.h. männlichen) Charakter von *Sex*; schließlich verwirft sie den gesamten Ansatz zugunsten der psychoanalytisch ausgerichteten Filmtheorie, um die Rolle des Zuschauers zu thematisieren. Auf Foucaults Konzept der *Technologie des Selbst* als Praktiken der Selbstgestaltung geht de Lauretis erstaunlicherweise nicht ein.

[4] Vgl. de Lauretis 1984, insbes. Kap.1.

gemeinen gesellschaftlichen Raum verläßt also den Kinosaal nicht. Dort allerdings lokalisiert sie in den Rissen der dominanten Kultur ein "Anderswo," einen durch Ausschlüsse gebildeten Raum, den sie mit dem filmtheoretischen Begriff des *space off* charaktierisiert: »the space not visible in the frame but inferable from what the frame makes visible« (de Lauretis 1987: 26). Als einen solchen Ort identifiziert de Lauretis den subkulturellen Raum feministischer Gegenpraktiken, wo in einer ständigen Überschreitungsbewegung von Repräsentationen zu Nicht-Repräsentierbarem De- und Refigurierungen vollzogen werden. Mit und gegen die ideologische Repräsentation des Geschlechts konstitutiert sich dort das Subjekt des Feminismus als eine kritische Position im Widerspruch.

Das Modell der getrennten Räume, »neither in opposition to one another nor strung along a chain of signification« (ebd.), führt erneut zur Szene der Phantasie: Wie beim Tagtraum stehen sich zwei unvereinte Wirklichkeiten gegenüber, die nun auf der Basis patriarchaler versus feministischer Phantasie gestaltet sind. Da beiden "Räumen" Realitätsgehalt wie phantasmatischer Charakter zugesprochen wird, eröffnet sich die Chance, daß das traditionelle Verhältnis von männlichem Autor und weiblicher Repräsentation (bzw. Weiblichkeit als Repräsentation) unterlaufen wird:[5] Weibliche Autorschaft wird hier ebenso denkbar wie bildhafte Männlichkeit. Die Konzeption des Subjekts wird damit erweitert, vergeschlechtlicht und um ein Unbewußtes ergänzt die grundlegende Perspektive eines autonomen Ich auf der Grundlage fixierter Geschlechterdifferenz ändert sich jedoch nicht. Bei ihrem berechtigten Plädoyer für die Möglichkeit einer bewußten Gestaltung übersieht de Lauretis, daß auch "bewußte" Bilder dem Einfluß unbewußter Phantasien unterliegen (dem Mechanismus der "Deckerinnerungen", die bei Laplanche/Pontalis wie Urphantasien funktionieren, vgl. 50), also in diesem Modell prinzipiell nicht unter Kontrolle zu bringen sind. Mit der bewußten Gestaltung ist gerade nicht ausgeschlossen, daß feministische Phantasien implizit die patriarchale Struktur reproduzieren. Unter der Vorgabe der Refigurierung dominanter Bilder im feministischen Kontext bleibt unklar, wie unter separatistischen Bedingungen subkulturelle Inhalte den symbolischen Code der Mainstream-Kultur überhaupt verändern können: Mögen die Räume als widerstreitende Welten angelegt sein, so können sie sich ebenfalls wie (Tagtraum-)Phantasien verhalten, die jede Konfrontation mit einer anders gearteten Realität vermeiden, um nicht zerstört zu werden. Die relationale Verfaßtheit gerät hier tendenziell aus dem Blick, während die Differenz implizit bestätigt wird.

[5] Die Funktionsweise des Weiblichen als Objekt und Fundament der Repräsentation und damit als Ziel und Voraussetzung eines männlichen Begehrens nach Autorschaft wie Selbstrepräsentation, hat de Lauretis 1984 beschrieben.

Ein ironisch-politischer Mythos

Von der anderen Seite der Kultur näherte sich die Naturwissenschaftstheoretikerin Donna Haraway den Selbstechnologien. Sie entwarf Mitte der 80er Jahre mit ihrem *Manifest für Cyborgs* (1985) einen »ironischen politischen Mythos«, der insbesondere im anglophonen Raum großen Anklang fand.[6] Der Cyborg, eine kybernetische Koppelung von Organismus und Maschine, die als Ensemble von Informationseinheiten und Regelsystemen verstanden wird, funktioniert bei Haraway gleichermaßen als Metapher gesellschaftlicher Wirklichkeiten wie als politisches Programm ihrer Umwertung und Mittel der Selbstbezeichnung. Die technische Verfaßtheit bezieht sich hier nicht allein auf die Herstellung und Verbreitung von Bildern durch instrumentell verfahrende Apparate, die individuell verkörpert werden, sondern auf den ontischen Status von Körpern selbst, der zum Ausgangspunkt feministisch/queer-antirassistischer Umdeutungen gemacht wird.

Der/die Cyborg läßt sich so als postmoderne Nachfolgerin der Hexe lesen: Als Hybrid ist sie eine Gestalt in und zwischen (*in-between*) unterschiedlichen Welten. Im Sinne postkolonialer Ansätze stellt sie die Verkörperung unvereinbarer Differenzen und sich überlagernder Identitäten dar und zielt über die Neubestimmung von Handlungsfähigkeit in Relationen auf ein »Fluidum der Gemeinsamkeit« (Großmaß) ab. Bildlichkeit und Struktur haben sich allerdings entscheidend gewandelt. Das Ideal organisch-holistischer Kohärenz ist dem konstruierter Vielfältigkeit gewichen, deren Grundlage weder allein in der Geschlechterdifferenz noch in einer unbefragten Natur zu suchen ist, sondern in den unterschiedlichsten Verkörperungsweisen entlang bestehender bzw. sich neu formierender sozialer Klassifikationsweisen unter den Bedingungen technisch produzierter Natur-Kultur: »Im späten 20. Jahrhundert, in unserer Zeit, haben wir uns alle in Chimären, theoretisierte und fabrizierte Hybride aus Maschine und Organismus verwandelt, kurz, wir sind Cyborgs«, schrieb Haraway provokativ im *Manifest* (1985: 34), und macht nicht nur auf geplante, sondern auf bereits realisierte Koppelungen von organischen und maschinellen Elementen aufmerksam, wie sie in Militär und Medizin, in Arbeits- und Freizeitindustrien aufteten. Mit Cyberspace und Herzschrittmachern, transge-

[6] Davon zeugt das "Cyborg-Handbook" (Gray (Hg.) 1995). Dort ist ebenfalls die Genese des Cyborg in der militärischen Raumforschung der 60er Jahre nachzulesen, wo er als ein an extraterrestrische Bedingungen angepasster Organismus entworfen wurde, mit dessen Hilfe eine ungehinderte Erforschung des Weltraums möglich werden sollte. Daß die Cyborg-Figur im deutschsprachigen Raum weniger starken Anklang fand, läßt sich vermutlich damit erklären, daß sie als kulturelles Symbol im Sinne Großmaß' generell weniger verbreitet ist.

nen Pflanzen und patentierten Mäusen ist Haraway zufolge das Zeitalters der *Technoscience* angebrochen. Die Folgen der Verschmelzung von Naturwissenschaft und Technik unter spätkapitalistischen Bedingungen zeigten sich in der "Implosion" aller relevanten Ordnungskategorien, wie Natur/Kultur, Mensch/Tier/Maschine. Demzufolge verändert sich fundamental, was als Natur, aber auch was als Mensch, Subjekt oder Objekt gilt. Die Gestaltungsmacht von Welt, die durch die zu Netzen semiotisch-materieller Apparate verknüpften Kommunikations- und Bio-Technologien ausgeübt wird, sollte, so Haraways Plädoyer, nicht den vergeistigten Männern in den Weiten des Weltraums oder den unsichtbaren Forschern in den Tiefen des Labors vorbehalten bleiben, sondern als Praktiken der Gestaltung von Selbst und Welt aufgewiesen und genutzt werden.

Ein machtvolles Instrument stellen Figurierungen als realitätsbildende Praktiken dar:

»Figurations are performative images that can be inhabited. Verbal or visual, figurations are condensed maps of whole worlds. In art, literature, and science, my subject is the technology that turns body into story, and vice versa, producing both what can count as real and the witness to that reality.« (Haraway 1997: 179)

Die Vieldeutigkeit von Figuren ist für Haraway ebenfalls die Möglichkeitsbedingung ihrer Umwertung; als *condensed maps of whole worlds* sind sie nicht nur Repräsentationen, sondern als solche performativ, sie sind Akteure auf mehreren Ebenen: Zunächst sind sie Teil einer Geschichte, die sie als Ordnungskategorien zugleich formieren, wie Haraway mit ihrer "Minimalreihe" aus der Geschichte der Technoscience verdeutlicht (1997: 11): *chip, gene, seed, fetus, database, bomb, race, brain, ecosystem* figurieren Positionen, unter denen "Subjekte" und "Objekte" zur Existenz kommen, sie sind also die Akteure der Anrufung im Althusserschen Sinne (Haraway 1997: 50f). Zudem sind Haraways Figuren als "Knoten" eines Netzwerks zu verstehen, denen unabhängig von humanistischen Kriterien der menschlichen Gestalt oder subjektiven Intentionen Handlungsfähigkeit zukommt. Sie besteht darin, Relationen zu knüpfen (oder zu verhindern), worüber Bedeutung, und damit Wirklichkeit, geschaffen wird. Wie in der *Actor-Network-Theory* Bruno Latours wird die Subjekt/Objekt-Unterscheidung zugunsten des einheitlichen *Akteur*-Status aufgegeben. An die Stelle inhaltlich fixierter Seins-Bestimmungen von "Natur", "Gesellschaft", "Subjekt" rücken strukturelle Netzwerke, die von Knotenpunkt zu Knotenpunkt in ihrer strategischen Positivität und Interdependenz zu beschreiben sind, wodurch sie sich wiederum verändern.[7]

[7] Latour beansprucht mit dem Wegfall der Unterscheidung zwischen Repräsentation und Sache zugunsten eines generellen, pragmatisch gefaßten Akteur-Status den Fallen der Naturalisierung wie der Kulturalisierung/Textualisierung von Welt zu entgehen (1996:

Im Unterschied zur reinen Positivität Latours beharrt Haraway jedoch sowohl auf einem Außen, das sich durch die jeweiligen Nicht-Beschreibungen ergibt, als auch auf ethischen Maßstäben, die sie daraus ableitet. Sie bindet die Struktur wieder an einen Inhalt zurück, indem sie das Verhältnis zwischen den Entitäten – d.h. den in der Technoscience produzierten wie produzierenden Akteure – vor dem Hintergrund der christlichen Heilsgeschichte liest: das Genom wie die krebstragende Onco-Mouse fungieren darin in einem realistischen Erzählmuster als Erlösungs- bzw. Opferfiguren. Haraway bezieht sich dabei auf die Stilistik Auerbachs, der in seiner kulturhistorischen Untersuchung eine spezifische Form des christlichen Realismus ausgemacht hat. Diese zeichne sich durch einen suggestiven Stil aus, der darauf drängt, »daß wir unser ganzes Leben in die Welt des Erzählers einfügen« (Auerbach 1982: 18). Dadurch wird eine Perspektive erzwungen, die teleologisch auf ein (auszudeutendes) Ziel gerichtet und mit dem Anspruch von Objektivität versehen ist. Realistisches Erzählen vollzieht sich mimetisch, d.h. in diesem Kontext nicht abbildend, sondern konstruierend, es ist als ein beständiges Umdeuten vorgefundener Elemente im Dienste der Einpassung an den vorgegebenen Rahmen gefaßt. Dieser Begriff von Realismus paßt sich hervorragend in Haraways konstruktivistische Kritik naturalistisch-suggestiver Technowissenschaft ein: »Secular salvation history depends on the power of images and the temporality of ultimate threats and promises to contain the heteroglossia and flux of events. This is the sense of time and representation that I think informs technoscience in the United States.« (Haraway 1997: 10). Die historische Kontextualisierung Realismus erzeugender Strukturen bedeutet auch eine Relativierung, die es Haraway erlaubt, über Latours nur noch quantitativ formulierbare ethischen Maßstäbe – die Menge möglicher Differenzen und Verbindungen – hinauszugehen. Denn das Ziel ist weiterhin, wie schon im *Manifest* gefordert, zwischen den »schrankenlosen Differenzen« der unter den Hochtechnologien formalisiert, instrumentalisiert und beliebig rekombinierbar erscheinenden Körper und gesellschaftspolitisch wünschenswerten Differenzen unterscheiden zu können (Haraway 1995: 14). Dabei setzt Haraway auf eine pragmatische Strategie: *Cui bono?* soll die (unspezifische) Leitfrage sein, unter der Figurierungen in einer ethisch verantwortungsvollen Perspektive betrachet werden müssen (Haraway 1997: 113). Perspektive wie Blickposition, die das Gesehene ratifiziert, gilt es, unter den Bedingungen des Cyborg-Standpunkts zu konstruieren: als situierte, verkörperte und relationale Position, die ähnlich wie bei de Lauretis, vom Ort des Marginalen aus konstruiert wird (vgl. Haraway 1995b). Im kriti-

375). Siehe zur Problematik dieses Ansatzes in Bezug auf Haraways Netzwerkmodell ausführlich Weber 1998: Die Gleichsetzung von menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren wird hier als Verdecken von Unterschieden kritisiert.

schen Diskurs sind es diese umgewerteten Figuren, die für Anrufungen zu sorgen haben, die nicht die Unterwerfung der Angerufenen, sondern lokales Empowerment zum Ziel hat. Neben dem feministischen Cyborg bevölkern Haraways Universum der *Female Man* bzw. die *Anspruchslose ZeugIn*, die Politisches und Technisches, Interpretation und Fakten als AkteurInnen eines anderen Realismus zusammenführen. Dessen Grundlagen will Haraway weder im Naturalismus noch im (letzlich ebenfalls naturalisierend verfahrenden) Konstruktivismus verankern, sondern in einem Modell faktischer Realitätskonstruktionen. Dieser *Agential Realism*, wie Haraway ihn unter Bezug auf Karen Barad bezeichnet (Haraway 1997: 268), strebt eine grundlegene Strukturveränderung an, die sich die faktische Aufweichung des Gegensatzes von Mensch und Maschine zu Nutze macht, um das Verhältnis in einer neuen Perspektive zu situieren.[8]

Haraway geht, wie de Lauretis, von der Frage möglicher Widerstände gegenüber dominierenden Repräsentationen und ihren Anrufungen aus, kommt aber durch den Einbezug der gesellschaftlichen Technikentwicklung und von ihr informierter Theorien zu einer völlig anderen Szenerie. Das Netzwerkmodell läßt sich als vieldimensionales Gebilde verstehen, in dem die einzelnen Elemente (Knoten), wie in der Nachttraum-Phantasie, zunächst gleichwertig sind. Wie in der Urphantasie als "Szenarium mit vielfachen Auftritten" findet hier eine Versubjektivierung der einzelnen Elemente statt, indem ihnen ein Akteursstatus zugesprochen wird. Sie sind jeweils in sich bedeutungstragend wie sie in ihrer Verknüpfung Bedeutung produzieren. Über den Bezug auf die Struktur (oder Inszenierung) ist jedoch im Sinne einer lokalen Strategie des Empowerments eine Stärkung (oder Schwächung) einzelner Elemente möglich, insofern sie in eine neue Struktur eingebunden werden können. Haraway entkommt damit dem Problem, einen Gegenstandpunkt in einem Außerhalb annehmen zu müssen bzw. eine strikte Trennung zwischen feministischen und nichtfeministischen Inhalten entlang der Geschlechterachse vornehmen zu müssen. Erklärungsbedürftig bleibt jedoch der Bezug auf die eine "große Geschichte" der *Secular Salvation History*, von der weder klar ist, von wo aus sie – als Ganzes – in den Blick genommen werden soll, noch, weshalb es sich bloß um die eine handeln soll. Überzeugend erscheint sie denn auch nicht dort, wo sie in die Nähe eines latenten Textes rückt. Plausibel wird die Perspektive erst als Konstruktionsmittel in der konkreten Relektüre technowissenschaftlicher Erzeugnisse: Der Cyborg, das Ökosystem, die patentierte Maus weisen über eine ähnliche Perspektivierung überraschende Analogien und Verbindungen auf. Die Beharrlichkeit solcher "situierten" Relektüren in feministischer Tradition, so scheint es, ist denn Hara-

[8] Siehe dazu ausführlich die Lesart des Cyborg als autopoietische Maschine (Saupe 1998).

ways eigentliche Lehre, die aus dem, was sie *Technoscience* nennt, gezogen werden muß; als postmoderne Kulturtheorie hat dieses Konstrukt nur eine begrenzte Reichweite.

Im Techno-Symbolischen

Im Kontext der umlaufenden Techno-Phantasien klingt Haraways Vorschlag einer situierten Zeugenschaft von Realitätskonstruktionen vergleichsweise bescheiden. Im Unterschied zu Haraways »dynamischem Materialismus« (Angerer 1997: 44), der die technisierte Verkörperung in den Dienst einer Politik der Lokalisierung und der Konstruktion in soziotechnischen Netzen stellt, finden sich im Cyberfeminismus vielfache Visionen der Überschreitung von Körperbegrenzungen, von Subjekt und Anderem auf der Grundlage radikaler energetischer Modelle. Angerer stellte fest, daß diese Entwürfe, die sowohl im Kontext neuer Tech ologien als auch in der Kunst auftreten, häufig Cyberspace als »weiblichen Raum« imaginieren, d.h. dort die Bedingungen wiederfinden, die Frauen vertraut sei bzw. auf weiblichen Codierungen beruhten. Unter Bezug auf Sadie Plant heißt es: »weiblich ist eine zutiefst technische Einschreibefläche, auf die sich eine 'männliche Superstruktur' einträgt. Für Plant gilt daher auch nicht Natur versus Technologie, sondern Natur ist gleich Technologie« (Angerer 1997: 36). Im Unterschied zu – vorzugsweise bei Männern zu findenden – Entkörperungsphantasien handeln solche feministischen Phantasien von einer Ausdehnung des Körpers in den technisierten Raum auf der Grundlage einer Matrix, die nun technisch verstanden wird, etwa als Gewebe aus Daten. Energetische Modelle besitzen einerseits den Vorteil, über ihren semantischen Gehalt des Flüssigen, Fließenden die Auflösung strikter Grenzziehungen, wie von Subjekt und Objekt, vorstellbar zu machen. Sie schaffen, wie auch das Netzwerkmodell, eine Traum-Szenerie, in der alle Elemente den gleichen Stellenwert besitzen, in der sich Subjekthaftigkeit nicht nur in den einzelnen Figuren oder Knoten, sondern auch dazwischen, in der Relation, aufhalten kann – im *Dazwischen*, das im Cyberkontext »nun plötzlich wichtiger als die beiden Pole A und B wird« (ebd.). Auf der anderen Seite macht Angerer zu Recht auf das Risiko der Reessentialisierung aufmerksam, mit der Weiblichkeit nun an eine naturalisierte Technik geknüpft wird. Dieses Bild ist in der Tat nicht grenzüberschreitend, sondern erscheint als Wiederbelebung einer naturalistischen Bildlichkeit, wie sie etwa in der US-amerikanischen Literatur unter dem Einfluß der Thermodynamik der letzten Jahrhundertwende zu finden war: die Mutter-Maschine als Medium und Konverter von Energie, die letztlich, wie Seltzer (1992) zeigt, gegen die göttlich-männliche Schöpfungskraft

ausgespielt wurde. Die Geschlechterdifferenz "verflüssigte" sich dabei keineswegs, sondern verfestigte sich zu grundlegend entgegengesetzten "Kräften". Ahnliches gilt heute: Balsamo (1995) hat festgestellt, daß sich im Unterschied zu anderen Verschiebungen im Natur-Kultur-Feld *Gender* als eine naturalisierende, den weiblichen Körper (re)sexualisierende Kategorie weiterhin behauptet.

Vor diesem Hintergrund erscheint also zweifelhaft, daß sich über den Einsatz technisch informierter Praktiken die Geschlechterhierarchie tatsächlich auflöst. Sie scheint der veränderten Perspektive, die den Blick aus dem Inneren der Szene favorisiert, zu folgen, um sich an die dort vorfindlichen Elemente zu knüpfen. Ebensowenig scheint es ausreichend, die Macht der Repräsentationen über ein performatives Modell außer Kraft setzten zu wollen. Während es einerseits zwar eine größere Handlungsfähigkeit in bezug auf die Bedeutungsgestaltung verspricht jedeR ist ein/e AkteurIn , bleibt die Frage, wie welche Konstruktionen an Gewicht gewinnen, weiterhin an eine politische Perspektive verwiesen. Wenn auch die Frage, wer die phantastische Inszenierung signiert – eine Frage, deren Beantwortung Laplanche/Pontalis nicht nur der Psychoanalyse oder dem Mythos, sondern auch der Philosophie überantworten möchten – nicht endgültig beantwortet werden kann, so läßt sie sich doch immer wieder neu stellen. Zum Beispiel mit Haraways Cyborgs und Anspruchslosen ZeugInnen, die fragen: welcher Traum wird da geträumt?

Literaturverzeichnis

Angerer, Marie-Luise (1997): Space does Matter. In: *Feministische Studien* 1: 34-47.

Auerbach, Erich (1982 [1946]): *Mimesis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Bern.

Balsamo, Anne (1995): "Forms of Technological Embodiment: Reading the Body in Contemporary Culture." In: *Cyberspace/Cyberbodies/Cyberpunks: Cultures of Technological Embodiment*, hg.v. Mike Featherstone/ Roger Burrows, London, S. 215-238.

de Lauretis, Teresa (1984): *Alice doesn't. Feminism, Semiotics*. Cinema; Bloomington.

— (1987): *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington.

— (1995): "On the Subject of Fantasy." In: *Feminisms in the Cinema*, hg. v. Laura Pietropaolo/Ada Testaferri, Bloomington, S. 63-85.

Foucault, Michel (1984): „Sexualität und Einsamkeit (mit Richard Sennett)." In: *Von der Freundschaft*. Berlin, S. 25-54.

Freud, Sigmund (1916/17): „Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse." In: *GW* Bd.11. Frankfurt/M. 1966ff.

Gray, Chris Hables (Hg.) (1995): *The Cyborg Handbook*. New York.

Großmaß, Ruth (1996): „Orientierung und Verwirrung – Zur Bedeutung von Bildern im feministischen Diskurs." In: *Leitbilder, Vexierbilder und Bildstörungen: über die*

Orientierungsleistungen von Bildern in der feministischen Geschlechterdebatte, hg.v. Ruth Großmaß und Christiane Schmerl. Frankfurt/M., S. 19-56.

Haraway, Donna (1995[1985]): „Ein Manifest für Cyborgs. Feminismus im Streit mit den Technowissenschaften." In: Dies.: *Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen*. Frankfurt/M. 1995; S. 33-72.

— (1995a): „Situiertes Wissen." In: Dies. 1995, 73-97.

— (1997): Modest_Witness@Second_Millenium.FemaleMan©Meets_Onco Mouse™. New York.

Latour, Bruno (1996): "On actor-network theory. A few clarifications." *Soziale Welt* 47: 369-381.

Laplanche, Jean/Pontalis, J.-B. (1992): *Urphantasie. Phantasien über den Ursprung, Ursprünge der Phantasie*. Frankfurt/M.

Saupe, Angelika (1998): „Mythos Cyborg – Zur Politik der Dekonstruktion technologischer Rationalität!" *Freiburger Frauen Studien. Zeitschrift für interdisziplinäre Frauenforschung*, S. 125-140.

Schmerl, Christiane/Großmaß, Ruth (1996): „Menschlichkeitsbilder oder Geschlechterdivisionen? Eine Plünderung des feministischen Familienalbums." In: *Leitbilder, Vexierbilder und Bildstörungen: über die Orientierungsleistungen von Bildern in der feministischen Geschlechterdebatte*, hg.v. Ruth Großmaß und Christiane Schmerl. Frankfurt/M., S. 267-326.

Seltzer, Marc (1992): *Bodies and Machines*. London 1992.

Weber, Jutta (1998): „Feminismus & Konstruktivismus oder Die Verlockungen unendlicher Rekombination. Zur Netzwerktheorie bei Donna Haraway." *Das Argument*, Jg. 39, Nr. 227: 699-712.

Rolf Kauffeldt

Der gespaltene Monolinguismus

nach schriftlich in einem nicht-medialen Sinn: Es besteht aus iterativen Marken einer gewissen *restance-non-présente*, deren Produktions- und Rezeptionskontexte stets verzeitlicht sind.[1]

Nun zeichnet sich eine Sprache, die Muttersprache – *je n'ai qu'une langue* – durch ihre fundamentale Schriftvergessenheit aus. Im muttersprachlichen, ich nenne es genolektales Sprechen, scheint die Sprache durchsichtig sach- und sinnorientiert. Ein Hellwerden des Sprechens in einem einzigen Idiom, das jedoch notwendig in der Alterität des Verstehens »im beschränkten Kreis unserer Nächsten,« wie Husserl sagt, erfahren wird:

»Wir sind, vor allem Daraufachten, des offenen Horizontes unserer Mitmenschheit bewußt mit seinem beschränkten Kreis unserer Nächsten, unserer überhaupt Bekannten. Mitbewußt sind dabei die Menschen unseres Außenhorizontes jeweils als 'Andere;' jeweils 'mir' bewußt als 'meine' Anderen, als mit denen ich in aktuellen und potentiellen, unmittelbaren und mittelbaren Einfühlungskonnex treten kann, ein wechselseitig sich mit anderen Verstehen [...] eine Gemeinschaft des sich wechselseitig normalerweise voll verständlich Aussprechen-Könnens.« (Husserl 1954: 369)

Dennoch lauert in der genolektalen Gemeinschaft allenthalben das Mißverstehen, das Eintrüben der Zeichen, das Zitat, der Text: *Il y n'a pas d'idiome pur*. Texte, ob mündlich oder schriftlich tradiert, bilden ein personenentbundenes Wissen, das nach Bildungschancen und Bildungszwängen Gegenstand formellen Erwerbs ist. Unter Grammolekten möchte ich durch Referenztexte in unterschiedlichem Grad normierte Idiome verstehen, die durch besonderen Lernaufwand in eine stets prekäre Sprachkompetenz überführt werden können und in markierten Sprechsituationen Verwendung finden. Hier ist das „Sich-voll-verständlich-Aussprechen-Können" dem Sprecher nicht gegeben. Er hat auf seine Sprache zu achten. Die Objektivierung des Zeichens als Text ermöglicht die sinnentleerte Iteration wie die Bedeutungskontrolle. Der Grammolekt ist die Sprache des Anderen in einem emphatischen Sinn. Sie gehört nicht wie der Genolekt niemandem und Allen-Nächsten, sondern ist Gegenstand der Aneignung, Sprache des Herren, Insignie der Macht.

Genolektales Sprechen ist innerhalb des Genos einfach Sprechen an und für sich.[2] Erst durch Zuordnung wird es Sprechen einer Sprache, für die stellvertretend ein Grammolekt steht. Was Französisch ist, was Deutsch, bestimmt ein Akkulturationsapparat. Er legt die Normen fest, an denen das

---

[1] Ebenso Coseriu in seiner Strukturalismuskritik: »*Das Sprechen ist ein Akt, der Wörter gebraucht, die ihm der Usus zur Verfügung stellt. Und es gilt hinzuzufügen, daß dieser Akt den Usus konkret zeigt, und indem er ihn zeigt, überwindet und modifiziert er ihn.*« (1978: 32, meine Übers.).

[2] So antworteten weißrussische Bauern Anfang dieses Jahrhunderts auf die Frage nach ihrer Sprache mit einem Achselzucken: "Wir sprechen einfach".

Sprechen sich zu messen hat, anerkennt genolektale Kompetenz als defizitären Modus der historischen Sprache oder grenzt sie aus: Ist haitianisches Kreolisch noch Französisch, Jiddisch Deutsch? Ein Kolonialisierungsapparat macht aus Magrebinern, Bretonen, Okzitaniern oder Elsässern Franzosen, aus Katalanen, Galiziern oder Basken Spanier (zweiter Klasse).

Die fundamentale Schriftlichkeit jedes Idioms ermöglicht die *restance* des Zeichens als Marke, und damit den Übergang vom Genolekt zum Grammolekt. Jeder *on ne parle jamais une seule langue* verfügt über eine, den Genolekt überschreitende, prekäre grammolektale Kompetenz. Diese ist Chance und Bedrohung. Die Sprache, die als Grammolekt dem Einzelnen eingeschrieben wird, verspricht sich in einem doppelten Sinne. Als prekäre Kompetenz bewirkt sie notwendig die Fehlleistung,[3] die den Einzelnen zum Gegenstand sozialer Repression macht. Abweichung, Herausfallen aus der Identität des normgerechten Sprechens ist Dispositiv sozialer Abgrenzung. Andererseits verspricht die Sprache als Grammolekt das Überwinden genolektaler Beschränktheit. Die Freiheit, sich eine Sprache zu wählen. Und mehr: Sich in die Sprache der anderen einzuschreiben, deren Sprachgebrauch mitzuprägen.

Die Geschichte der Sprachpolitik ist die Geschichte jenes Spielraumes zwischen Chance und Drohung der Grammolektalisierung ein Spielraum, der je nach Epoche unterschiedlich ausgemessen ist. Als Gradmesser erscheint dabei die Schriftvergessenheit: Das Phantasma, ein bestimmtes privilegiertes genolektales Sprechen sei mit dem repräsentativen Grammolekt identisch. Die Sprache als Kultursprache könne deshalb nur durch die rechte Geburt erworben werden. Kulturelle Hegemonie, die ohnehin durch die höheren Bildungschancen der herrschenden Klassen besteht, wird potenziert durch als Ausformen eines strukturell den eigenen Genolekten nahen Grammolekts und durch dessen Absolutsetzen als die einzige Sprache nationalkulturellen Ausdrucks. In ihrer radikalsten Form privilegiert diese Politik eine einzige korrekte Aussprache, auf daß grammolektale Kultur sich in Umkehrung ihres Wesens phonozentrisch an der Mündlichkeit mißt.

Dies ist historisch höchst relativ. Das Zeitalter der Aufklärung charakterisiert eine Kultur sprachlichen Universalismus, die dem Einzelnen – verfügt er über die entsprechende Bildung – den Eintritt in eine Grammolektgemeinschaft leichter ermöglicht. In Spanien etwa stammen die meisten bedeutenden Aufklärer aus Regionen, in denen vom Schriftkastilischen erheblich abweichende und ihm auch nicht zugeordnete Genolekte gespro-

[3] Derrida beschreibt das Leiden, daß ihm sein in letzter Instanz untilgbarer algerischer Akzent beim Französischsprechen bereitet: »je souffre [...] quand je me surprends ou quand je suis pris en 'flagrant délit' moi-même« (Derrida 1996: 79).

chen werden: Feijoo und Sarmiento stammen aus Galizien, Jovellanos aus Asturien, Capmany als Katalonien, Mayans aus Valencia. Katalanen und Valencianer rühmen sich noch Anfang des 19. Jahrhunderts ihres reineren Spanisch, da sie dieses nicht einfach mit der Muttermilch eingesogen, sondern durch Bücher, und zwar die besten, erlernt hätten (cf. Kailuweit 1997: 207-208). Wir befinden uns in einer Zeit, in der Nationalsprachen erst entstehen. Kultur manifestiert sich allenthalben allein in den Universalsprachen Latein und Französisch, ein gesprochenes Italienisch oder Hochdeutsch sind inexistent, nur ein Drittel der Franzosen ordnet die Muttersprache dem Französischen zu.

Der Epochenbruch zwischen Klassik und Romantik führt zur Anbindung grammolektalen Wissens an genolektale Kompetenz. In Katalonien häufen sich die Stimmen, die das von Katalanen gesprochene Spanisch als notwendig defizitär erachten. Bereits 1811 schreibt der Katalane Puigblanch in Cádiz:

»Desengañémosnos ya y entendamosnos, que será siempre extrangero en su patria, y por conseguiente quedará privado de una gran parte de la ilustración [...] el que no posea como nativa la lengua nacional« (Puigblanch 1988: 306) [*Laßt uns endlich realistisch sein und einsehen, daß derjenige, der die Nationalsprache nicht als Muttersprache besitzt, in seinem Vaterland immer ein Fremder sein und deshalb von einem großen Teile der Aufklärung ausgeschlossen bleiben wird.*]

Die Homo-Hegemonie der Nationalsprache ist ein Monolinguismus des Anderen, der keine Sprachen neben sich zu dulden scheint. Schon um 1780 beginnt in Katalonien ein Prozeß der Grammolektalisierung des genolektalen Alltags, der in einen diglossischen Konflikt mündet: Der Zwang, allenthalben das Spanische einzuüben, beschwört die Angst herauf, die dem Katalanischen zugeordnete genolektale Kompetenz zu verlieren. Um 1835 erreicht dieser Prozeß seinen Höhepunkt. In Barcelona fühlen sich die Sprößlinge bürgerlicher Familien wie ertappte Verbrecher, hört man sie Katalanisch sprechen. Das Katalanische als Schriftsprache ist fast vergessen, gleichzeitig werden die spanischen Produktionen der Katalanen nicht ohne weiteres wie noch im 18. Jahrhundert als normkonform angenommen. Eine Aphasie in zwei Sprachen, die nur wenige herausragende Gelehrte zum Spanischen hin durchbrechen können (cf. Kailuweit 1997).

Die Situation der scheiternden Transkulturation mit ihren sozialneurotischen Folgen wie dem Selbsthaß ist kein Einzelfall. Sie charakterisiert die Provinzen Frankreichs wie die Ghettos der Einwanderer in den USA. Sie ist auch diejenige vieler jüdischer Gemeinschaften in ihren "Gastländern": Juden, deutsch- oder französischsprachige haben keine eigene Sprache. Im Algier der Kindheit Derridas gibt es keine Rückbesinnung auf das Judenspanische, keinen Ausbau des Hebräischen zur Kultursprache, sondern al-

lein die Adaptation eines französischen Monolinguismus, einer Sprache die den algerischen Juden eine fremde bleibt (cf. Derrida 1996: 87-114).

In Katalonien dagegen führt das Scheitern der Transkulturation zu einem Ausbau der Sprache, der die Katalanen im 19. Jahrhundert nach wie vor ihre grammolektale Kompetenz zuordnen: dem Katalanischen. Über den Weg der Wiederaneignung der mittelalterlichen troubadourresken Literatur wird ein Grammolekt erschaffen, der die Kulturfähigkeit des Katalanischen der Gegenwart behauptet. Gegen Ende des Jahrhunderts kann ein katalanischer Schriftsteller als Katalane nur auf Katalanisch schreiben. Die Wahl des Spanischen führt in das Vergessen, d.h. zur Ausbürgerung aus der Kulturgemeinschaft, zu der er durch die Zuordnung seines Genolekts gehört (cf. Kailuweit 1997: 298-299): *On ne parle jamais qu'une seule langue.*

Konsequenzen: Genolektale Kompetenz durch die Schriftlichkeit des Zeichens ohnehin in ihrem Alteritätsbezug vergänglich ist akzelerativ zerstörbar. Durch die Zerstörung des Genos selbst soziale Mobilität oder *in situ* durch Grammolektalisierung genolektaler Domänen. Ist eine ökolinguistische Politik zu ihrem Schutze möglich?

Genolekte existieren nicht. Jede Beschreibung, jeder Versuch sie zu fassen, überführt sie notwendig in Grammolekte. Es gibt keine deskriptive Grammatik, nur präskriptive.[4] Das Schriftgalicische etwa, das heute als der genolektalen Kompetenz naher Grammolekt gelehrt wird, ist für viele Sprecher des Galicischen etwas genauso Fremdes wie Sinnloses (cf. Petruck 1991). Ausbruch aus genolektaler Enge, bisweilen überlebenswichtiger Fortschritt, ist, wie Derrida bemerkt, nur um den Preis der Homogenisierung des Sprechens zu haben:

»Et s'il valait mieux sauver des homme que leur idiome, là où il faudrait hélas choisir? Car nous vivons un temps où parfois la question se pose. Sur la terre des hommes aujourd'hui, certains doivent céder à l'homohégémonie des langues dominantes, ils doivent apprendre la langue des maîtres, du capital et des machines, ils doivent perdre leur idiome pour survivre ou pour vivre mieux. Economie tragique, conseil impossible. Je ne sais pas si le salut à l'autre suppose le salut *de* l'idiome.« (Derrida 1996: 56)

[4] Dies führt den Anspruch der modernen Linguistik, Sprache und zumal gesprochene Sprache wertfrei zu beschreiben, ad absurdum. Der Kompetenz des Lesers, die zu beschreiben, Linguisten behaupten, wird Gewalt angetan. Ich illustriere dies einmal an einer Arbeit, die ich im übrigen, was ihren theoretischen Wert angeht, sehr schätze. Hartmut Czepluch gibt folgende Grammatikalitätskontraste, die ich von meiner Sprachkompetenz nicht teile: i) Hans entleerte das Faß von dem Wasser; ii) ??Hans entleerte das Wasser aus dem Faß (1996: 111); i) daß die Frau für ihre Hilfe bedankt bekam (137); i) Der Schüler wird das Gedicht abgefragt ii) ??Das Gedicht wird dem Schüler abgefragt (151).

Wenn Sprachunterricht notwendig Einschreibung, Verletzung, Tattoo ist, so mag seine Ethik darin bestehen, die Beschulten nicht entstellt zurückzulassen. Wenn ein Asturier sagt, er spräche Spanisch so gut, wie er eben könne, zeigt sich die häßliche Seite sprachlich-kultureller Kolonialisierung. Wie anders klingt dagegen jenes Zeugnis eines anonymen Katalanen von 1795:

»el que halléis una *á*, un *me*, un *mu*, de mas ó de menos, (sabiendo ya Vos que no es falta de la Prensa) arguye mi nunca bien llorada desgracia en no ser Madrileño ó Andaluz. Es el caso, que vos vais á probar que es malo y defectuoso un cuerpo humano, porque tiene pelos y uñas, no por quebrado ó coxo (DdB 9-VI–1795)« [*daß ihr ein* á *ein* me *ein mu zuviel oder zu wenig findet (und ihr wißt ja schon, daß es sich nicht um einen Druckfehler handelt), deutet auf mein nie genug beklagtes Unglück hin, nicht Madrilene oder Andalusier zu sein. Die Sache ist, daß ihr nachweisen möchtet, daß ein menschlicher Körper schlecht und unvollkommen ist, weil er Haare und Nägel besitzt, nicht weil er krumm sei oder hinke.*]

Es ist eine Frage der Schultraditionen, eine Toleranz für die Variation grammolektalen Sprechens, insbesondere für die Variationen des Sprechakzentes zu bewirken. In Deutschland herrscht hier ganz anders als in Frankreich erheblicher Großmut.

Doch jeder Großmut stößt an Grenzen. Der Monolinguismus wirkt als ein steter und unbändiger Prozeß des Identifizierens in der Erfahrung des fremden Sprechens, als das Sich-identfizieren-als... durch das Sich-identifizieren-mit... *On n'a qu'une seule langue.*

Sprachen, auch in ihrer grammolektalen Erscheinungsform, sind nicht restlos trennbar von den Menschen, die sie sprechen. Sie können, so setzt Derrida (1996: 100-109) Hannah Arendt[5] entgegen, mit diesen verrückt werden, denn ihre Sprecher haben, nach den Vorgaben sozialer Hegemonie die Möglichkeit, grammolektale Bedeutung zu bestimmen. Eine Sprachpolitik, die Sprache und Mensch trennt, die auf der Schriftlichkeit grammolektalen Wissens beharrt und dessen generelle Erlernbarkeit propagiert, hat einen ethische Wert, auch wenn sie uns wohl die geliebten Phantasmagorien des reinen Akzents, des authentischen Ausdrucks als Charakteristika poetischen Sprechens nähme.

On n'a qu'une seule langue. Für Derrida heißt dies auch das Erwarten des „idiome absolu". »La promesse d'une langue encore inouïe« (Derrida 1996: 126). Das unerfüllbare Versprechen der Sprache des Anderen. Desjenigen, das außerhalb der abendländischen Metaphysiktradition steht. Das

[5] Arendt hatte auf die Frage, warum sie nach den Erfahrungen des Nationalsozialismus noch Deutsch sprechen könne, geantwortet, die Sprache sei ja nicht verrückt geworden.

Sprechen als philosophisches spricht diese eine Sprache, indem es sie hineinzuübersetzen versucht, in die uns gegebene:

»Le miracle de la traduction n'a pas lieu tous les jours, il y a parfois désert sans traversée du désert. [...] Quelles sont alors les chances de lisibilité d'un tel discours sur l'illisible? Car ce que tu viens de m'entendre dire, je sais pas si cela sera intelligible. Ni où ni quand, ni pour qui. À quel point.« (Derrida 1996: 134)

Der Monolinguismus des Anderen an sich kommt einer Sprache gleich, deren Unverständlichkeit Verheißung und Bedrohung birgt. Hier regelbestimmt übersetzen zu wollen, ist die eitle Arbeit des Logos, der abendländischen Vernunft, wie sie seit den Anfängen Philosophen und Grammatiker pflegen. Wo sie feste Regeln des Verstehens zu finden meinen, mag der Effekt Entzauberung sein: die Banalität des Gesagten, ja des Sagbaren überhaupt. Doch läßt sich nicht Grammatikschreibung in einem weiten Sinne als Hermeneutik erhoffen als ein stets prekäres Heranführen der fernen Sprache an die eigene? Gerade so wie Dionysios Trax, der Verfasser der ersten überlieferten abendländischen Grammatik, die Sprache Homers zu erklären und zu bewahren versuchte. Es ist die Hoffnung, daß in der vermittelten Lektüre einen Moment lang vielleicht etwas strukturell schier Unerstellbares entsteht, auf das doch alles Sprechen zielt: Übereinkommen zwischen Sprecher und Hörer. Verstehen.

Literaturverzeichnis

Coseriu, Eugenio ([3]1978): *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico.* Madrid: Gredos.

Coseriu, Eugenio (1988): *Energeia und Ergon I.* Tübingen: Narr.

Czepluch, Hartmut (1996): *Kasus im Deutschen und Englischen. Ein Beitrag zur Theorie des abstrakten Kasus.* Tübingen: Niemeyer.

Derrida, Jacques (1972): *Marges.* Paris: Éditions de Minuit.

Derrida, Jacques (1996): *Le monolinguisme de l'autre.* Paris: Galilée.

Husserl, Edmund (1954): *Die Krise der Europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie.* (Husserliana Bd. VI). Haag: M. Nijhoff.

Kailuweit, Rolf (1997): *Vom EIGENEN SPRECHEN – eine Geschichte der spanisch-katalanische Diglossie in Katalonien (1759-1859).* Frankfurt/Main et. al.: Lang.

Petruck, Christoph (1991): „Überlegungen zum Problem der Minderheiten- bzw. Regionalsprachen aus der Sicht der Registerforschung." *Zeitschrift für Katalanistik* 4: 28-47.

Puigblanch, Antoni (1988): *La Inquisicion sin máscara, ó disertacion, en que se prueba hasta la evidencia los vicios de este Tribunal, y la necesidad de que se suprima.* Cádiz: Josef Niel/Manuel Carreño. Ed. facs. Barcelona: Alta Fulla.

Glossar

Genolekt:
Ein Genolekt ist die im Umkreis der Bezugspersonen (Genos) ohne besonderen Aufwand im Kindesalter erworbene unhinterfragbare Sprachkompetenz, die innerhalb dieser Bezugsgruppe zur stilistisch unmarkierten, sach- und sinnorientierten Kommunikation dient.

Grammolekt:
Ein Grammolekt ist ein durch schriftlich oder mündlich tradierte Referenztexte in unterschiedlichem Grad normiertes personenentbundenes Wissen, das durch besonderen Lernaufwand in eine stets prekäre Sprachkompetenz überführt werden kann und das in markierten Sprechsituationen Verwendung findet.

Historische Sprache:
Eine historische Sprache ist ein in einer Kommunikationsgemeinschaft unter einem bestimmten Namen anerkannter repräsentativer Grammolekt, dem die Sprecher ihre genolektale Kompetenz und weitere nicht repräsentative Grammolekte zuordnen.

Spracharchitektur:
Eine Spracharchitektur ist das System der einer Sprechergemeinschaft in einem Kommunikationsraum in hierarchischer Ordnung zur Verfügung stehenden Grammolekte und der Genolekte der Sprecher dieser Gemeinschaft, die sie einem der Grammolekte, der eine historische Sprache repräsentiert, zuordnen.

Diglossie:
Diglossie ist der Zustand einer Spracharchitektur, in der zwei verschiedene historische Sprachen repräsentierende Grammolekte als Referenz für die Zuordnung genolektaler Kompetenz in Frage kommen.

Peter Risthaus

Nihilistische Hermeneutik oder dekonstruktive Lektüre?
Ein "Theoriewettbewerb" an den Grenzen der Aufklärung

Das Verhältnis zwischen Dekonstruktion und Hermeneutik, das sich vor allem als ein Streit um die Beherrschbarkeit der Sprache und die Grenzen der Interpretation entpuppt hat, ist spätestens seit der Derrida-Gadamer-Debatte in vollem Gange. Die Fronten in der deutsch-französischen Debatte scheinen im deutschsprachigen Raum, nicht zuletzt durch die Interventionen von Manfred Frank, klar abgesteckt. Eine vernachlässigte Auffassung in diesem Streit ist jedoch in jedem Fall das *schwache Denken bzw.* die *Nihilistische Hermeneutik* von Gianni Vattimo, der mit seiner Schrift *Jenseits der Interpretation* (Vattimo 1997) gerade wieder einen interessanten Beitrag hierzu geliefert hat.

Vattimo hat sich vor allem als Interpret der Bezüge Nietzsches und Heideggers zur Postmoderne verdient gemacht. In diesem Beitrag soll die Frage skizziert werden, wie es um den "Wettstreit" zwischen Dekonstruktion und Hermeneutik bestellt ist und welche zentrale Rolle der *Nihilismus* dabei spielt. Sowohl Vattimo, der sein Denken ausdrücklich an Nietzsche und Heidegger anschließt als auch Derridas Dekonstruktion(en) können in Hinblick auf eine Auseinandersetzung mit dem Problem des Nihilismus gelesen werden. Beide arbeiten mit verschiedenen Mitteln, d.h. vor allem mit einer anderen Art zu schreiben, an Heideggers Programm einer *Verwindung* der abendländischen Metaphysik und treten dabei in einen Wettstreit, der ein Licht auf die sogenannte Krise der Moderne wirft. Der von Derrida diagnostizierte apokalyptische Ton in der Philosophie (Vgl. Derrida 1985) erfährt dabei seine Revision.. In der Nachfolge Nietzsches und Heideggers schreiben Vattimo und Derrida jeweils ihre eigene Apologie des Nihilismus, die auf dessen grundsätzliche Bejahung hinausläuft und die Erzählungen vom "Ende" (der Metaphysik, Philosophie, Geschichte usw.) als zutiefst metaphysisch desavouiert.

Den Nihilismus denken

Ebenso wie Relativismus gilt auch der Nihilismus im philosophischen Diskurs und für den *common sense* als Bannformel und Ausschlußmechanismus. Was allerdings mit Relativismus und Nihilismus oder auch Irratio-

nalismus gemeint ist, zeigt sich in der Regel als diffus und wird von indifferenten Ängsten geleitet. Die Rede vom "Werteverfall", dem "Tod Gottes" und dem "Untergang des Abendlandes" sind in diesem Kontext schnell herbeizitiert. »Der Nihilismus ist Wirklichkeit« (Vattimo 1990: 23), diagnostiziert dagegen Vattimo und erinnert uns daran, daß wir es dabei mit einer Lage unseres Denkens und Daseins zu tun haben, die im Sinne Heideggers das *Bedenkliche* schlechthin bleibt:

»Nihilismus ist jene Situation, in der, wie in der Kopernikanischen Revolution, ‚der Mensch vom Zentrum ins X rollt.' Das bedeutet für Nietzsche, daß der Nihilismus jene Situation ist, in der der der Mensch ausdrücklich die Abwesenheit eines Grundes als konstitutiv für seine Kondition anerkennt.« (Vattimo 1990: 126).

In seinen Nietzsche Vorlesungen hat Heidegger zu zeigen versucht, daß es sich in bezug auf den Nihilismus nicht bloß um eine Situation handelt, die erst in der Gegenwart eingetreten ist, sondern um einen Prozeß, der sich bereits seit Platon in der Geschichte der Metaphysik ereignet und in Nietzsches *Umwertung aller Werte* ihren Höhepunkt erreicht.

In seiner "inneren Logik zeigt sich der Nihilismus als eine stetige Umwertung und bei Nietzsche letztlich Umkehrung der (höchsten) Werte. Gegen die wahre Welt der übersinnlichen Ideen bei Platon richtet Nietzsche die sinnliche Welt des *Willen zur Macht* und des *Kampf der Affekte*. Der Dualismus sensibel/intelligibel, der in Platons Hierarchie das Intelligible in Form der Ideen als das Wahre und Gute über die sinnlicher Erscheinungen stellt, unterliegt bei Nietzsche einer radikalen Inversion. Die *Seinsgeschichte* zwischen Platon und Nietzsche liest Heidegger als eine Geschichte der Umkehrung bzw. Schwächung dieses Dualismus. Durch den Prozeß der Umwertung aller Werte gerät das System der metaphysischen Begriffe "*in toto*" in Bewegung.

Das zentrale Kennzeichen der Moderne ist für Heidegger die "Inthronisierung" des Menschen an die Stelle Gottes. Der Mensch muß sich die Werte selbst setzen, was letztlich zum Kampf der Weltbilder und der Herrschaft der Technik über den Menschen führt. In seinen Nietzsche-Vorlesungen kommt er abschließend zu der Erkenntnis, daß es am Ende des Prozesses des Nihilismus »[...] mit dem Sein als solchem nichts 'ist'« (Heidegger 1989: 338). Dieser Satz ist doppeldeutig: zum einen meint er, daß es nicht möglich ist zu sagen, was das Sein des Seienden als solches ist, d.h. welchen letzten Grund es hat. Zum anderen weist er auf die *Seinsvergessenheit* der Metaphysik seit Platon hin, die Sein nur in ihrer Gegenständlichkeit, also über das Seiende verstanden hat. In seiner *Kehre* hat Heidegger dieses Verhältnis umzukehren versucht, um das *Sein* des Seienden selbst zu denken, so wie es seiner Ansicht nach schon Parmenides und Heraklit getan haben.

Die Metaphysik durch ein neues Denken zu überwinden wird Heideggers Denkweg nach *Sein und Zeit* bestimmen. Doch schnell wächst auch die Einsicht, daß es ausgeschlossen ist, aus den begrifflichen Prägungen der Sprache der Metaphysik auszubrechen: »Die Metaphysik läßt sich nicht wie eine Absicht abtun. Man kann sie keineswegs als eine nicht mehr geglaubte und vertretene Lehre hinter sich bringen.« (Heidegger 1995: S.68). Auch ein *anti*metaphysisches Denken bleibt noch dem "System" der Metaphysik, d.h. ihren sprachlichen Prägungen und Pro*grammen* verhaftet.

»Mit Nietzsches Metaphysik ist die Philosophie vollendet. Das will sagen: sie hat den Umkreis der vorgezeichneten Möglichkeiten abgeschritten. Die Vollendete Metaphysik, die der Grund der planetarischen Denkweise ist, gibt das Gerüst für eine vermutlich lang dauernde Ordnung der Erde.« (Heidegger 1995: 68)

Diese Erkenntnis hat Heidegger dazu veranlaßt das Ende der Philosophie auszurufen um ein neues Denken das *Andenken* vorzubereiten. Die Überwindung der Metaphysik wird zugunsten ihrer *Verwindung* aufgegeben und setzt mit *Andenken* ein Programm fort, das in *Sein und Zeit* den Titel „Destruktion der Geschichte der Ontologie" bekommen hat. Dieses neue Denken zeigt sich als ein Durchgang durch die großen Augenblicke der Metaphysik, die gleichzeitig auch die großen Augenblicke von Heideggers *Seinsgeschichte* sind. Die Strategie von *Andenken,* als die fortgesetzte Destruktion der Geschichte der abendländischen Ontologie, hat als solche eine positive Absicht: »Die Destruktion hat ebensowenig den *negativen* Sinn einer Abschüttelung der ontologischen Tradition. Sie soll umgekehrt diese in ihren positiven Möglichkeiten [...] in ihren *Grenzen* abstecken [...].« (Heidegger 1993: 22)

Destruktion als *Andenken* klärt in schon dekonstruktiver Manier die Voraussetzungen von Schlüsselbegriffen der onto-theologischen Tradition. Mit Hilfe von (sehr oft falschen) Etymologien versucht Heidegger hinter vorherrschenden Auffassungen von Begriffen zurückzugehen, indem er sie ständig "neu" übersetzt und damit das Begriffssystem insgesamt verschiebt. Am Leitfaden der Seinsfrage steht dabei vor allem die Wahrheitsfrage und die Neuübersetzung von *aletheia* durch Unverborgenheit im Vordergrund.

An die Stelle einer für grundsätzlich nicht möglich erklärten Überwindung der Metaphysik steht also ihre *Verwindung* durch ständige Dekonstruktion ihrer selbst, d.h. ihrer Begriffsarchitektur. In diesem Zusammenhang spricht Vattimo von einer ständigen *Schwächung* des Seins, die ein Abbau von Totalisierungstendenzen ist, die der Metaphysik zu eigen sind. Den Nihilismus als Prozeß dieser Schwächung zu interpretieren, kann als eine Chance gelten, ein neues Verhältnis zur Metaphysik herzustellen.

Schwaches Denken und Nihilistische Hermeneutik

»Der vollkommene Nihilist ist derjenige, der begriffen hat, daß der Nihilismus seine (einzige) Chance ist. Das, was heute bezüglich des Nihilismus stattfindet, ist folgendes: Wir fangen an, vollkommene Nihilisten zu werden (werden zu können).« (Vattimo 1990: 23)

Der Idee einer *Verwindung* der Metaphysik und Heideggers Diagnosen in bezug auf den Nihilismus schließt sich Vattimo ausdrücklich an. Zurecht weist er darauf hin, daß der Nihilismus und damit die Konditionen der Postmoderne, so wie sie sich in der aktuellen Diskussion darstellen, durch die Schwächung starker "Seinsstrukturen" bestimmt sind. Strukturen, die darauf abzielen, einen transzendentalen "Grund" für Denken und Sein abzugeben. Besonders in poststrukturalistischen Denkweisen, in denen der Begriff der Struktur selbst kritisch befragt wird, tritt dieser Moment der *Schwächung* deutlich zutage. Durch die Verzeitlichung des Strukturbegriffs mit Hilfe der *différance* und der Kritik am *transzendentalen Signifikat* durch die Neubewertung der Schrift (*écriture*), schlägt Derrida beispielhaft eine Strategie des schwachen Denkens ein, das sich von jeglicher transzendentalen Absicht zu lösen versucht.

Unter den Bedingungen des Nihilismus tritt ein Denken des *Ab-grundes* und der *Boden-losigkeit* auf, daß der Idee einer Begründung durch Vernunft (oder gar Letztbegründung) eine Absage erteilt. Ein solches Denken versteht sich als die Loslösung von Vorstellungen eines zentralen Sinns der *Präsenz*, den sie mit unterschiedlichen Mitteln ab- und umzubauen sucht.

Wenn wir mit Heidegger und Nietzsche den Charakter des Nihilismus damit zeichnen, daß sich die höchsten Werte entwerten bzw. umwerten, bedeutet dies keinesfalls den Verzicht auf "Werte" insgesamt. Ausdrücklich weist Heidegger auf die totale Abhängigkeit der Moderne von der/den Wertsphären hin. Das Sein selbst wird geradezu im Zeitalter der Technik zum bloßen Wert "degradiert," was als die leitende Kondition der Moderne angesetzt werden kann.

Vattimo versucht sich dem von Heidegger und Nietzsche in der Philosophie hinterlassenen Erbe eines Seins, das nur über seinen Ent-zug erfahren werden kann und einem Nihilismus, der als innere Logik der abendländischen Ontologie verstanden werden muß, zu stellen, d.h. diese Auffassungen konsequent weiterzuentwickeln.

Ein wichtige Vorentscheidung für Vattimos Denken ist: »Die Mitte der 80er Jahre aufgestellte Hypothese, die Hermeneutik sei zu einer Art *koine*, einer gemeinsamen Sprache [...] der abendländischen Kultur insgesamt geworden« (Vattimo 1997: 13). Dabei bekundet sich Vattimos Willen, die

Hermeneutik nicht zu verwerfen oder durch eine andere Denkungsart wie z.B. die Dekonstruktion zu ersetzen, sondern *das* Erbe der Hermeneutik, das der späte Heidegger hinterlassen hat, produktiv weiterzudenken.

Zwei Momente, oder Ausgangslagen kennzeichnen deshalb die *Nihilistische Hermeneutik*:

1.) Die in-Beziehung-Setzung einer Theorie der Interpretation und des Nihilismus als Verfalls-Prozeß, d.h. Umwertungsprozeß der Metaphysik: »Nihilismus bedeutet bei Nietzsche die 'Umwertung aller Werte' und das Zur-Fabel-Werden der Welt: Es gibt keine Tatsachen, nur Interpretationen; und auch dies ist eine Interpretation.« (Vattimo 1997: 29)

2.) Der Anschluß an eine Heidegger-Lektüre in bezug auf eine nihilistische *Seinsgeschichte* und einer *Verwindung* der Metaphysik, die die »[...] Geschichte des Seins als Geschichte eines 'langen Abschieds,' einer endlos langen Schwächung des Seins« interpretiert.

Vattimo kritisiert dabei ebenso wie Derrida eine *Metaphysik der Präsenz*, die einen totalisierenden und letztlich fundamentalistischen Charakter entfalteten muß. Diese Präsenz kann jedoch nicht in irgendeinem Sinne vollständig überwunden werden, denn das hieße ihr wiederum, wenn auch negativ, verhaftet zu bleiben: »in der zigsten Version der Präsenz als Präsenz des Nichts [...]. Schließlich ist auch der Nihilismus Interpretation, und keine, wie auch immer geartete, Beschreibung eines Tatbestands.« (Vattimo 1997: 31)

Das Kennzeichen der *Nihilistischen Hermeneutik* ist die radikale "Inkraftsetzung" des von Nietzsche angemahnten Interpretationscharakters von Wahrheit und Wirklichkeit insoweit, als daß sie auch für die *Nihilistische Hermeneutik* selbst (!) gilt. Sie stellt sich damit einerseits dem performativen Widerspruch in Nietzsches Aussage und andererseits Heideggers Auffassung des hermeneutischen Zirkels, die gerade zum "Witz" des philosophierens werden: „die 'wahre Welt,' die zur Fabel wird, [...] überläßt ihren Platz keineswegs einer tieferen, glaubwürdigeren Wahrheit; sie überläßt ihn dem Spiel der Interpretationen, das sich philosophisch auch seinerseits nur als eine Interpretation präsentiert.« (Vattimo 1997: 22)

Der Hermeneutik als einer Metatheorie, die es uns ermöglicht aus dem Nirgendwo einen Blick auf den Konflikt der Interpretationen und deren Vermittlung zu gewinnen, wird eine klare Absage erteilt. Die *Nihilistische Hermeneutik* versteht sich nicht als universalistisch, sondern als ein bloßes Ereignis der nihilistischen Geschichte des Seins. Damit ist sie eine:

»Philosophie der Interpretation als Ergebnis einer Folge von Ereignissen (Theorien, gesellschaftlichen und im weiten Sinne kulturellen Veränderungen, Technologien und wissenschaftlichen 'Entdeckungen') als Abschluß einer Geschichte, die wir nicht zu erzählen (zu interpretieren) können

glauben, es sei denn in den nihilistischen Begriffen, die wir erstmals bei Nietzsche finden.« (Vattimo 1997: 23)

Eine *Nihilistische Hermeneutik* erkennt also konsequent die eigene Geschichtlichkeit und den Interpretationscharakter von Wirklichkeit und Wahrheit an, der reflexiv auf sie selbst zutrifft, und versteht sich so als ein *schwache Denken.* Bescheiden kann sie jedoch als "Beweis" ihrer eigenen Theorie eine Geschichte anbieten »[...] im Sinne von *res gestae* als auch in dem von *historia rerum gestarum,* und vielleicht sogar auch im Sinne einer 'Fabel' oder eines Mythos, da sie sich als eine Interpretation präsentiert.« (Vattimo 1997: 25) Diese Interpretation verlangt nach Gültigkeit bis sie von einer konkurrierenden abgelöst wird. Auf eine Metatheorie, die entscheidet welche Interpretation letztlich die richtige und wahre ist, kann und muß notwendigerweise verzichtet werden. Auf die rhetorische Geste, welche Theorie die "bessere" ist jedoch keinesfalls, denn sie ist der Antriebsmotor des Denkens selbst: seine Herausforderung.

Wenn wir einen Blick auf die Philosophiegeschichte oder auch auf die Geschichte der Naturwissenschaften werfen, zeigt sich, daß sie seit Anbeginn im Sinne einer *Nihilistischen Hermeneutik* gelesen werden können. Stets lösen sich konkurrierende Modelle und Theorien der Beschreibung d.h. Interpretationen von Wirklichkeit und Wahrheit ab und, was noch wichtiger ist, können einige gleichzeitig Geltung beanspruchen, obwohl sie grundsätzlich unvereinbar scheinen. Innerhalb ihrer "Bezugssysteme" wird dabei keinesfalls auf Wahrheit im Sinne von Richtigkeit verzichtet, im Gegenteil, die (propositionale) Wahrheit ist hier ein leitendes Kriterium. Gleichwohl entfaltet jede Interpretation eine eigene Dynamik und pragmatischen Nutzen, was sich vor allem an der Verbindung von Naturwissenschaft und Technik beobachten läßt. Dieser Pluralismus sollte nicht zu einem neuerdings erhobenen Apokalyptischen Ton in der Philosophie führen, sondern im Gegenteil das schöpferische Moment im Denken betonen. Vattimos Beitrag hierzu ist – im Sinne des Heideggerschen *Andenkens* die Interpretation der *Über-lieferung* nicht im Sinne der Fest-Stellung von Tatsachen, sondern im Gegenteil die ständige Verflüssigung durch radikal verstandene *Geschichtlichkeit.* Im Anschluß an Rorty weist Vattimo der Hermeneutik neben der Epistemologie einen ausgezeichneten Stellenwert zu. Rorty hat in *Der Spiegel der Natur* im Gegensatz zur Epistemologie, die »[...] die Konstruktion eines strengen Wissenskorpus und die Lösung von Problemen im Licht von Paradigmen« (Vattimo 1997: 116) zum Ziel hat, die Hermeneutik angesetzt als die:

»Aktivität, die sich in der Begegnung mit anderen paradigmatischen Horizonten entfaltet, welche sich nicht nach Maßgabe irgendeiner Übereinstimmung (mit Regeln oder zuletzt mit der Sache) beurteilen lassen, sondern sich uns als 'poetische' Vorschläge anderer Welten geben, als

Aufstellung neuer Regeln – innerhalb deren selbstredend eine andere 'Epistemologie' Geltung besitzt.« (Vattimo 1997: 117)

Das Wechselspiel von Epistemologie und Hermeneutik, das Heidegger bereits mit der *Zwiesprache* von Dichten und Denken im Sinn hatte, ist hierbei das Entscheidende. Die Lösung des Nihilismusproblems liegt in der Einsicht und Neudeutung, daß es hier gar kein Problem *mit* dem Nihilismus gibt. So versucht Vattimo nicht gegen, sondern aus dem Nihilismus heraus zu denken, der sich für ihn nicht in einer teleologischen und linearen, sondern eher in einer zyklischen und opaken *Seinsgeschichte* ereignet. Seine Leistung besteht in der Inszenierung der *Zwiesprache* von Nietzsche und Heidegger, deren Denken er in bezug auf den Nihilismus konsequent weiterführt, indem er ihre Texte als Teil des Überlieferungsgeschehens der Metaphysik "durchgeht," um mit und gegen sie weiter zu arbeiten an der *Verwindung* und damit am langen Abschied der Metaphysik.

Dekonstruktive Lektüren

Sich über die Begriffe der gesamten Geschichte der Philosophie zu beunruhigen, sie zu dekonstituieren, heißt keineswegs, die Arbeit eines Philologen oder eines klassischen Historikers der Philosophie zu tun. Es ist ohne Zweifel, entgegen allem Anschein, die gewagteste Art, einen Schritt aus der Philosophie hinaus anzudeuten (Derrida 1992: 422-443).

Das verzweigte Werk Derridas, das sich immer mehr als ein selbstreferentielles *Rhizom* als Textmaschine(n) im Sinne von Gilles Deleuze und Felix Guattari herausstellt, da es sich in den letzten Jahren immer stärker *selbst* kommentiert und dekonstruiert, kann in Familienähnlichkeit mit Vattimo als ein weiteres Verwindungspro*gramm* der Metaphysik angesehen werden.

Die Dekonstruktion zeigt sich im Frühwerk Derridas vor allem in der Geste der Destruktion der Geschichte der abendländischen Ontologie, so wie sie Heidegger seit *Sein und Zeit* verfolgt hat. Dieses Erbe hat sich bis zum heutigen Tag erhalten, denn immer noch findet in Derridas Texten, wenn auch undurchsichtiger und undeutlicher werdend, die Arbeit der Dekonstitution von Begriffen der metaphysischen Tradition statt. Kennzeichnend ist hierbei ist ein gewisser *semantischer Nihilismus,* der sich deutlich an Derridas "Poetik" der *Dissemination* ablesen läßt. Die Analyse des Zeichenbegriffes und die damit verbundene Kritik am *transzendentalen Signifikat*, zeigen deutlich die von Vattimo hervorgehobene *Schwächung* von Seinsstrukturen, als Kennzeichen des als Prozeß verstandenen Nihilismus. Im Unterschied zu Vattimo glaubt Derrida jedoch nicht, daß der Nihilismus als eine Geschichte des Seins gelesen werden könne, ohne daß damit

eine starke metaphysische Geste der Präsenz nur wiederholt würde. So verzichtet er im Gegensatz zu Vattimo auf eine Begründung oder einen Beweis seiner eigenen Vorgehensweise, sogar wenn es sich dabei "nur" um eine Erzählung (der Seinsgeschichte) handelt.

Die Konzentration Derridas richtet sich vielmehr auf seine eigene Vorgehensweise – die Strategie – in bezug auf die Lektüre von Texten: die selbstreferenzielle Inszenierung der vorgeschlagenen Dekonstruktionen durch den Text selbst. Die Rahmen, sogar die Schreibweisen von Derridas Lektüren können als nihilistisch gedeutet werden, da sie jeden Anschein einer "starken" Rhetorik selbst dekonstruieren, d.h. Sinnstrukturen des Textes destabilisieren.

Die Dekonstruktion, als in unserem Sinne nihilistische und destabilisierende Strategie, orientiert sich vor allem an vier Punkten:

1.) Der Dekonstruktion metaphysischer Begriffe durch Deplazierung, d.h. Dekonstituierung ihrer Voraussetzung unter Zuhilfenahme verschiedener Strategien und Techniken. Hierbei steht die Einsicht im Vordergrund, daß auf die Sprache der Metaphysik und ihrer als fundamental verstandenen Dualismen nicht verzichtet werden kann, jedoch die Hierarchieverhältnisse, in die sie eingebettet sind, abgebaut und somit subvertiert werden müssen. Dabei entfaltet die Dekonstruktion als Strategie ihr typisch kritisches Potential.

2.) Der "Pluralisierung" des Zeitbegriffes als Dekonstruktion der strukturalistischen Auffassungen von Struktur, Zeichen, Sprache (bzw. System), die in radikaler Weise Heideggers Einsicht weiterdenkt, daß der Sinn von Sein Zeit ist.

3.) Das Konzept des *ent-grenzten* (& ent-grenzenden) Textes als Spiel des Signifikanten, das unter dem "Gesetz" der *différance* das in-Bewegung-bringen (die Öffnung) der Metaphysik ist, bei gleichzeitiger Betonung der Medialität der Bedeutungskonstitution durch die Einsetzung der *écriture*.

4.) Die Dekonstruktion des metatheoretischen Charakters des "eigenen" Textes unter Zuhilfenahme der Rhetorizität und Literarizität des Textes und konsequenter Inszenierung von Selbstreferenzialität.

Ein deutlicher Unterschied zur philosophischen Hermeneutik findet sich in der "Abwertung" der für die Hermeneutik entscheidenden Größen von Wahrheit und Sinn, die Derrida, weit davon entfernt sie zu leugnen, als *bloße* Effekte des von ihm durch die *différance* gekennzeichneten Textgeschehens ansieht. In diesem Zusammenhang findet die bekannte Kritik an der *Metaphysik der Präsenz* statt, der Voraussetzung für Begriffe wie die von Wahrheit und Sinn, so wie sie in der philosophischen Hermeneutik aufzufinden sind. Ähnlich wie bei Nietzsche, oder bei Gadamer, bekommt der Begriff des Spiels hierbei einen besonderen Stellenwert: »Das Spiel ist

Zerreißen der Präsenz. Die Präsenz eines Elements ist stets eine bezeichnende und stellvertretende Referenz, die in ein System von Differenzen und in der Bewegung einer Kette eingeschrieben ist.« (Derrida 1992: 440).

Dem "versammelnden" Charakter des hermeneutischen Verstehens stellt Derrida die disseminativen Effekte des *ent-grenzten Textes* gegenüber, die das Verstehen immer schon infiziert haben werden. Seine Texte inszenieren diese disseminativen Effekte durch Strategien, die vor allem aus der modernen Literatur entliehen sind. Das Verwindungsprogramm Derridas stellt sich also als eine völlig verschiedene Software von der Vattimos heraus. Der Umweg, der vielleicht die Geste hat, die Metaphysik sich selbst zu überlassen, liegt vor allem in Derridas skizzierten Art und Weise zu schreiben. Vielleicht ist die Dekonstruktion das Bastard-Denken, das Platon im *Timaios* (Vgl. 52b) als kaum zuverlässig gescholten hat, das aber als Darstellungsform einen Schritt über eine *Nihilistische Hermeneutik* hinaus machen kann, indem sie die Umwertung aller Werte in einem nicht abschließbaren Prozeß inszeniert.

Umwege des Denkens

Die Nihilistische Hermeneutik Vattimos ebenso wie die Dekonstruktion(en) Derridas betreiben ein Denken, das quasi der Freudschen Analysearbeit entlehnt sein könnte: sie praktizieren *Verwindung* als ein unablässiges *Erinnern, Wiederholen und Durcharbeiten* der Metaphysik und d.h. ihrer Texte. Die Unmöglichkeit, die Metaphysik zu überwinden, ist eine Einsicht die beide teilen. Das liegt daran, daß die Frage *Was ist Metaphysik?* bereits nach einer metaphysischen Antwort verlangt. Vattimo scheint jedoch, zu glauben es gäbe einen Sachverhalt Metaphysik, der sich in irgendeiner Weise kohärent, wenn auch in einer nihilistischen Erzählung, identifizieren läßt. Er scheint damit noch eine Antwort auf die Frage nach dem Sein geben zu wollen.

Dagegen ist sich Derrida in seinem Werk immer klarer darüber geworden, daß es *die* Metaphysik nicht gibt und geben kann, sondern das sie ein Erzeugnis von bestimmten Texten ist. So verzichtet er darauf, sich *ausdrücklich* einer Tradition, die Vattimo in einer nihilistischen Seinsgeschichte beschreibt, anzuschließen. Nichtsdestotrotz finden seine Lektüren in einer bestimmten Tradition der abendländischen Metaphysik statt, auch wenn die Art und Weise der Lektüre deutlich von dieser unterschieden werden kann.

Der gemeinsame Ausgangspunkt von Derrida und Vattimo ist zweifellos Nietzsches Einsicht des Interpretationscharakters von Wahrheit und Wirklichkeit und der daraus folgenden Aporie, die auf ein Denken der Grund-

und Bodenlosigkeit drängt, der hier unter dem Titel des Nihilismus gefaßt ist. So schreiben beide ihre eigene Apologie des Nihilismus. Im Theoriewettstreit stehen sich allerdings zwei "Positionen" gegenüber, die in Perspektive und Durchführung verschieden sind, jedoch in einer pragmatischen Perspektive beide ihre eigene Auszeichnung erhalten.

Beschäftigt sich Vattimo immer noch mit der *Ent-bergung*, d.h. Konstruktion eines Horizonts, der uns erlaubt, verschiedene Positionen der Philosophie unter der Familienähnlichkeit des Nihilismus zusammenzubringen und aus philosophischer Sicht die Konditionen der Postmodernen Erzählung zu beschreiben, verzichtet Derrida auf alle Avancen zu einer solchen Metaerzählung (Lyotard). Sein Interesse gilt vielmehr der Mikrophysik des Textes selbst und der eigenen Art und Weise zu schreiben, die geläufigen Vorstellungen auszuweichen und Erkenntnisse, die bei der dekonstruktiven Arbeit anfallen, selbstreferenziell umzusetzen sucht.

Mit der dekonstruktiven Lektüre erfährt die metaphysische Tradition eine Erschütterung, die sie augenscheinlich nicht mit ihren traditionellen Mitteln "bewältigen" kann. Das "Bastardzeichen" ist für die Texte Derridas keine Bannformel sondern eine treffende Metapher. Noch stärker als Vattimo hält sich Derrida an Wittgensteins Auffassung, daß die Philosophie keine Lehre, sondern eine Tätigkeit ist, die einen therapeutischen Charakter hat. Diese Tätigkeit ist die *Lektüre* von Texten unter der bedingungslosen Voraussetzung ihrer Opazität und der grenzenlosen Bewegung des Signifikanten. Darauf eingestimmt sein heißt die Aporie aushalten zu können, den Nihilismus anders zu Denken und eine bestimmte Haltung des Denkens einzunehmen, die Heidegger mit *Gelassenheit* bezeichnet hat. »Es bleibt nur ein vorsichtiger Wechsel der Tonart. Niemals geht es um alles oder nichts, – eine einfache Tatsache, die über den Zugang zum Text gesagt werden muß.« (Derrida 1984: 77)

Es bleibt offen ob die Krise der Moderne eine Krise des Denkens ist. Lösen wir uns in einer bestimmten Hinsicht von einer starken Auffassung von Metaphysik und nehmen Teil an dem Wettstreit der Theorien und Interpretationen, dann tragen wir dazu bei, in dem hier skizzierten Nihilismus eine Chance zu sehen, jenseits davon, im Sinne von Umberto Eco ein Apokalyptiker oder ein Integrierter zu sein (Vgl. Eco: 1994). Das "Projekt der Aufklärung" braucht nämlich neben dem eigenen Verstand vor allem eins: Mut!

Literaturverzeichnis

Derrida, Jacques (1984): "Die Sprache (Le Monde am Telefon)." *Theatro Maschinarum*, 5/6: 73-81.

— (1985): *Apokalypse*. Hrsg. v. Peter Engelmann. Übers. v. Michael Wetzel. Gratz, Wien: Böhlau.

— (1992): *Die Schrift und die Differenz*. Übers. v. Rudolphe Gasché. 5. Aufl. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Eco, Umberto (1994): *Apokalyptiker und Integrierte. Zur kritischen Kritik der Massenkultur*. Übers. v. Max Looser. Frankfurt/M: Fischer.

Heidegger, Martin (1989): *Nietzsche. Band I & II*. 5. Aufl. Pfullingen: Neske.

— (1993): *Sein und Zeit*. 17. Auflage. Tübingen: Niemeyer.

— (1995): *Vorträge und Aufsätze*. 7. Aufl. Stuttgart: Neske.

Hösle, Vittorio (1990): *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*. München: Beck.

Vattimo, Gianni (1997): *Jenseits der Interpretation*. Die Bedeutung der Hermeneutik für die Philosophie. Übers. v. Martina Kempter. Frankfurt /M, New York: Campus.

— (1990): *Das Ende der Moderne*. Übers. und hrsg. v. Rafael Capurro. Stuttgart: Reclam.

Jens Schröter

Kraft des Opaken

She blinded me with science.
Thomas Dolby

John Fiske hat eine Konzeption der Populärkultur entwickelt, die sich radikal unterscheidet von Konzeptionen der Populärkultur, wie sie von der kritischen Theorie oder bestimmten Formen der Ideologiekritik entwickelt worden ist. War dort das Feld der Populärkultur nur ein Verblendungszusammenhang, durch den eine Kulturindustrie schlicht eine ideologische Hegemonie über den Großteil der Subjekte errichtet, wird sie bei Fiske zum Ort diskursiver Auseinandersetzungen. Er wird nicht müde zu betonen, daß die Konsumenten populärer Kultur nicht einfach als »kulturelle Deppen« [*cultural dupes*] abgetan werden dürfen. Im Gegenteil: Die Populärkultur ist für Fiske gerade ein Ort, an dem eine Art lokale Opposition, Entzug, Widerstand möglich wird. Das hat ihm selbstredend unverzüglich scharfe Kritik eingebracht. »[P]ointless Populism« hat ihm z.B. Seaman (1992: 301) vorgehalten. Es klingt gerade auch in den Ohren der *scientific community* immer noch schrill, wenn die vermeintlich so trivialen und zugleich ideologischen Produkte in ihrer Aneignung als Populärkultur mit einem Potential zum Widerständigen ausgestattet werden. Und wir werden sehen warum: die diskursive Formation, die man Wissenschaft zu nennen pflegt, droht bei Fiske selbst auf die Seite des hegemonialen Wissens zu rutschen. Gerade dieser Aspekt der Wissenschaftskritik bringt ihn in eine Nähe zur Diskursanalyse von Michel Foucault, insbesondere zu dessen Überlegungen in *L'ordre du discours* (vgl. Foucault 1997).[1] Diesen viel zu wenig beachteten Aspekt gilt es herauszuarbeiten.

Zuvor jedoch müssen Fiskes generelle Überlegungen zum Status und zur Funktionsweise der Populärkultur erläutert werden (1). Fiske vertritt nicht das den traditionellen Formen der Ideologiekritik einfach spiegelbildlich entgegengesetzte Extrem, daß Populärkultur per se "subversiv" ist – eine Vorstellung, die man bisweilen im sogenannten "Uses-and-Gratifications-Approach" findet (vgl. kritisch dazu Müller/Wulff 1997).

Jedoch: Die Objekte und Produkte, aus denen die Populärkultur als *Aneignungsform* generiert wird, sind für Fiske immer Mischungen aus Hege-

[1] Die hier eigentlich notwendige Abgrenzung dieser Modellierung der Diskursanalyse von anderen Formen, wie sie z.B. in der Medientheorie Friedrich Kittlers durchgeführt wurde, würde leider den Rahmen sprengen.

monie und »Widerstandspunkten« (Foucault 1986: 117).[2] Diese beiden Extrempole – Beherrschung und Widerstand – benennt Fiske mit den – vielleicht nicht ganz glücklichen Termini *power-bloc* und *the people* und den ihnen zugeordneten Wissensformen "offizielles" (oder *top-down*) und "populäres" (oder *bottom-up*) Wissen (s. 2).

In (3) schließlich sollen die Ergebnisse der vorliegenden Überlegungen zusammengefaßt und auch die Möglichkeiten und Probleme der Wissenschaftskritik diskutiert werden.

1. Populärkultur

Fiske, der sich selbst als »inveterate consumer of popular culture« (1989 a: 201) bezeichnet, beginnt seine Überlegungen damit, daß jede Kultur nur funktionieren kann, wenn es neben der sozio-ökonomischen und der sexuellen Reproduktion auch eine "semantische Reproduktion" gibt. Diese generiert das Selbstverständnis einer Kultur und damit auch die sozialen Identitäten der Einzelnen (1989 b: 1). Die hegemonialen gesellschaftlichen Formationen, der "Macht-block" (s.u.), versuchen, die Bedeutungen durchzusetzen, die der Aufrechterhaltung des Status quo dienen. Wie funktioniert das? Indem den kulturell zirkulierenden Produkten diese Bedeutungen und Gebrauchsanweisungen eingeschrieben sind:

»The resources – television, records, clothes, video games, language carry the interests of the economically and ideologically dominant; they have lines of force within them that are hegemonic and that work in favor of the status quo.« (1989 b: 2)

Das klingt nach konventioneller Ideologiekritik. Jedoch: Zum Einen weist Fiske darauf hin, daß die Notwendigkeit einer Hegemonie und mithin der Einschreibung hegemonialer Muster sich ja nur ergibt, wenn auch Widerstand gegen die Hegemonie vorhanden ist: Dieses differentielle, von Foucault (1986: 116; 1994: 255/256, 259) hergeleitete Machtverständnis[3] impliziert, daß jede Hegemonie von Spuren des Widerstands gezeichnet ist (und umgekehrt), da jede Dominanz auf spezifische Widerstände re-agiert (vgl. Fiske 1989 a: 168).[4] Das heißt: Schon in dieser Hinsicht müssen die

[2] Insofern ist schon Kellners Vorwurf an Fiske gegenstandslos: »Calling mass-mediated commercial products of the culture industries 'popular culture' thus collapses a distinction between two very different sorts of culture.« (1995: 34). Gegenstandslos ist dieser Vorwurf deshalb, weil Fiske gerade nicht die Produkte als "populär" bezeichnet.

[3] Kritisiert werden kann Fiske dafür, daß er Foucaults Konzept der Macht nicht immer konsequent durchhält (vgl. z.B. Fiske 1989 a: 77-80).

[4] Vgl. Foucault (1994, 260): »Da es keine Machtverhältnisse ohne Punkte des Aufbegehrens, die ihr per Definition entwischen, geben kann, können zwecks ihrer Unterwerfung vorgenommene Interventionen, jede Ausweitung der Machtverhältnisse nur

Produkte auch von in Konflikt stehenden, oppositionellen Linien durchzogen sein. Außerdem stellt sich zweitens die simple Frage, wieso manche Produkte sehr populär werden und manche nicht. Der weitaus größte Teil aller lancierten Kinofilme, Fernsehserien, Platten und Modetrends wird ein ökonomischer Mißerfolg, während nur all zu oft Produkte, bei denen niemand damit rechnete, ein unglaublicher Erfolg werden (vgl. Fiske 1989 b: 5).[5] Dies legt ganz offensichtlich nahe, daß die Entscheidung darüber, ob ein gegebenes Produkt angenommen wird, den Produkten bzw. den Konsumenten nicht "einprogrammiert" werden kann. Im Moment des Verkaufs geben die Industrien ja gerade das Produkt aus der Hand, woraus folgt:

»If the cultural commodities or texts do not contain resources out of which the people can make their own meanings of their social relations and identities, they will be rejected and will fail in the marketplace. They will not be made popular.« (1989 b: 2)

Und Produkte, die keine Potentiale liefern, aus denen »die Leute« [the people][6] *ihre* Bedeutungen machen können, scheitern einfach deshalb, weil die Produktion solcher Bedeutungen *Lust* bereitet. Auch hierin folgt Fiske Foucault, schrieb dieser doch, daß es eine Lust gäbe, »sich zu zeigen, einen Skandal auszulösen oder Widerstand zu leisten« (1986: 61):

»Semiotic resistance results from the desire of the subordinate to exert control over the meanings of their lives, a control that is typically denied them in their material social conditions.« (Fiske 1989 b: 10)[7]

Fiske liefert in detaillierten Einzelanalysen und im Anschluß an empirische Studien (vgl. z.B. Radway 1984) viele Beispiele solcher "semiotischer

---

an die Grenzen der Machtausübung führen.« D.h. es geht hier überhaupt nicht um die oft an Foucault gerichtete (und falsch gestellte) Frage, wieso man sich der Macht eigentlich widersetzen *soll*, wenn man sich nicht auf übergreifende Wertmaßstäbe beziehen kann (was Habermas so gerne kritisiert), sondern darum, *daß das Widersetzen strukturell zur Machtausübung dazugehört* (unabhängig von jedem "Inhalt" – es kann auch "rechten" Widerstand geben – Widerstand vertritt nicht per se »progressive Werte,« vgl. Fiske 1989 a: 163).

[5] Fernsehserien wie die X-FILES sind ein sehr gutes Beispiel dafür.

[6] Müller (1993: 55) weist darauf hin, daß der Begriff *the people* schwer ins Deutsche übertragbar ist. "Volk" wäre völlig verfehlt, da der Begriff zu sehr nationalsprachliche oder nationalstaatliche Bestimmungen implizieren würde. Außerdem ist dieser Begriff, ebenso wie der der "Masse," viel zu homogenisierend.

[7] Fiske unterscheidet zwei eng verknüpfte, graduell verschiedene Formen des Widerstands, nämlich *evasion* und *resistance*. Während letztere die Produktion von abweichenden Bedeutungen meint, reserviert Fiske den Begriff der Evasion für Entzugs-Praktiken, die eine Verweigerung disziplinatorischer Unterwerfung im körperlich-orgasmischen Exzeß ermöglichen. Deswegen sind gerade viele Jugendkulturen um dieses »Prinzip des Sichverlierens« (Barthes 1996: 78) zentriert: Head-Banging, Surfen, Drogenkonsum (den auch Foucault in den *Seventies* entdeckte) oder exzessive Verausgabung an Spielautomaten sind Beispiele, die Fiske dafür anführt.

Guerillataktiken." Naheliegenderweise impliziert diese Vorstellung ein Modell *aktiver* Rezeption, das wenig gemein hat mit dem eines Textes, der seine dominanten Ideologeme den Rezipienten einfach "aufzwingen" kann.[8]

Das zentrale Kriterium, unter welchem Produkte ausgewählt werden, ist also das der *Relevanz*. Nur Produkte, die der entsprechenden sozialen oder diskursiven Situation angemessen sind, bzw. die irgendwie die Möglichkeit bieten, angemessen genutzt zu werden, kommen für populäre Taktiken[9] in Frage.

Das heißt, daß die populären Bedeutungen auf lokaler Ebene produziert werden. Es geht hier um eine Mikropolitik des Alltags-Lebens. Naheliegenderweise hat diese Annahme Fiskes scharfe Kritik ausgelöst. Weil Fiske die Möglichkeiten des Widerstands in den Mikrobereich des *everyday life* und des Individuellen verlege, sehe er nicht, daß solche lokalen »Ventile« nur dazu dienen, »Dampf abzulassen« und so im Ganzen systemstabilisierend seien (vgl. Müller 1993: 62). Fiske konzediert, daß die Populärkultur ohne Zweifel nur "progressiv" sei, insofern sie lokale Bedeutungsverschiebungen erziele, aber nicht "radikal," weil sie keinen revolutionären Gesamtangriff auf das System zulasse (falls dieser überhaupt möglich und wünschenswert ist). Jedoch wirft er radikalen linken Theorien zu Recht vor, daß sie erstens die Tatsache übersehen, daß erst, wenn sich die Bedeutungen verschieben, die Basis für einen breiteren sozialen Kampf bereit steht: »The interior resistance of fantasy is more than ideologically evasive, it is a necessary base for social action« (Fiske 1989 b: 10). Zweitens wiederholen linke Theorien in ihrer Abwertung der Populärkultur die hegemonialen Delegitimationsstrategien (vgl. Müller 1993: 62).

2. "Power-bloc" vs. "the people"/"offizielles" vs. "populäres" Wissen: Eine taktische Überzeichnung?

Jetzt gilt es, die beiden Begriffe *power-bloc* und *the people* genauer zu betrachten, die in überklarer, schematischer Überzeichnung die beiden Pole benennen, zwischen denen der "Bedeutungskampf" der Populärkultur statthatt.

---

[8] Die an dieser Stelle eigentlich notwendige Diskussion der Textkonzeption Fiskes müssen wir aus Platzgründen ausblenden. Besonders wichtig ist Fiskes Begriff des »medienpopulistischen Textes.« Jeder konkrete Text, den wir analysieren könnten, wäre ein solches Gebilde, das sich insbesondere durch sein instabiles Oszillieren zwischen hegemonialen Diskursen und Anschlußpunkten für populäres Wissen bestimmt.

[9] »Taktik« reserviert Fiske (1989 a: 19) für die vielfältigen Widerstandsformen "der Leute," während er "Strategie" den Verfahrensweisen des Machtblocks zuordnet. Er schließt darin an Michel de Certeau (1988) an.

Was ist der "Machtblock"? »A 'bloc,' as Gramsci theorized it, is a welding together of different components for a specific purpose and it must not be misconstrued as a 'block,' or solid object.« (Fiske 1993 c: 10). Und: »The power-bloc consists of a relatively unified, relatively stable alliance of social forces – economic, legal, moral, aesthetic.« (Fiske 1989 b: 8). Damit geht Fiske in seiner Definition des "Blocks" über die Überlegungen Antonio Gramscis hinaus. Letzterer definierte einen "Block an der Macht" als Koalition verschiedener Klassen, Klassenfraktionen und Schichten mit dem Ziel der Erringung der gesellschaftlichen Hegemonie. Bei Fiske ist ein "Block" nicht nur ein Klassen- oder Schichtenbündnis: Der Machtblock wird als "relativ" homogene strategische »Verkettung« (Foucault 1986: 114) oder »große Kraftlinie« (115) von ökonomischen und politischen, sowie institutionellen und technischen Strukturen, rechtlichen Vorschriften, moralischen Setzungen, ästhetischen Prämissen, diskursiven Sprachregelungen und damit korrelierten Praktiken bestimmt. Fiskes Verwendung des Begriffs steht also eher einer diskurstheoretischen Perspektive nahe. Foucault bezeichnet selbst die Diskurse als »Blöcke im Feld der Kraftverhältnisse« (1986: 123). Diese Blockformierungen haben vornehmlich strategische Funktionen, z.B. darin die gerade gegebenen sozialen und ideologischen Strukturen zu stabilisieren und reproduzieren. In dieser Hinsicht ist ein "Block" wiederum dem "Dispositiv" Foucaults ähnlich: Das Dispositiv ist ein »heterogenes Ensemble« (1978: 119), es besteht sowohl aus Wissen wie aus Praktiken (vgl. 123), es hat eine »vorwiegend strategische Funktion« (120) – u.a. gerade darin, »Kräfteverhältnisse,« also Macht, »zu stabilisieren oder auch nutzbar zu machen« (123).[10]

Der "Machtblock" ist also keine Personengruppe, die durch ein objektivierbares soziales Merkmal, wie etwa den Besitz der Produktionsmittel spezifiziert werden kann (vgl. Hall 1981: 238; Winter 1997: 57/58). Eine gegebene Person kann zu bestimmten Zeiten am "Machtblock" teilhaben, zu anderen Zeiten jedoch oppositionelle Taktiken verfolgen und damit Teil der »popular forces,« »der Leute« [the people] sein (vgl. Fiske 1989 a: 45). Aber nicht nur auf der zeitlichen Achse kann eine Person vom Machtblock zu den Leuten wechseln. Jede Person ist durch eine »nomadic subjectivity« (Fiske 1989 a: 181) gekennzeichnet, das heißt von verschiedenen Diskursen durchzogen. Daraus folgt: Personen, die in einem gegebenen Kontext an den dominanten Allianzen des *power-blocs* partizipieren, können sehr wohl »hegemoniale Lust« (vgl. Fiske 1989 a: 49 und 57 am Beispiel von Ronald Reagans Lektüre von *Rambo*) empfinden: Das heißt Lust ist keineswegs in essentialistischer Weise widerständig. Lust *kann* darin bestehen, durch Mißbrauch oder abweichende Lektüren Produkte der

[10] Vgl. zu den Begriffen des Blocks und dem damit eng verbundenen Begriff der Hegemonie die Ausführungen von Laclau/Mouffe (1991).

"Kulturindustrie" anzueignen, sie kann – abhängig von einer anderen, sozial und diskursiv dem *power-bloc* nahestehenden, Verortung des Rezipierenden – auch darin bestehen, den hegemonialen Bedeutungen und Praktiken zu folgen. Und diese beiden Formen können sich auch in einer Person überlagern. Anders als Noël Carroll (1998: 237) und John Frow (1995: 61) glauben, ist für Fiske Populärkultur nicht Widerstand *per se* (auch wenn es in der Tat Äußerungen von ihm gibt, die dieses Verständnis nahelegen), sondern es ist vielmehr der *Ort, an dem Widerstand und Beherrschung miteinander ringen* (vgl. Fiske 1989 a: 29; vgl. auch Jameson 1979).

Wenn man den Begriff des "Blocks" tatsächlich mit dem des Dispositivs vergleichen kann, ist darauf hinzuweisen, daß Foucault über das Dispositiv bemerkt: »Eben das ist das Dispositiv: Strategien von Kräfteverhältnissen, die Typen von Wissen stützen und von diesen gestützt werden.« (1978: 123). Den hegemonialen Blockbildungen des "Machtblocks" eignet laut Fiske eine bestimmte *Form* des Wissens. Beherrschbar ist etwas nur dann, wenn genug Wissen darüber vorliegt. Fiske spricht auch von »imperializing knowledge« (1993 c: 118), um den expansiven Charakter dieses Wissens, das stets voranschreitet, um möglichst viel wiß- d.i. kontrollierbar zu machen, zu betonen. Fiske nennt es das »offizielle Wissen« (1993 b: 36/37). Es ist u.a. die Wissensform der Wissenschaft (vgl. Fiske 1993 b: 36; vgl. Foucault 1997: 17). Dieses Wissen operiert über die »fundamentale epistemologische Macht [...], zwischen dem Realen und dem Irrealen eine Grenze« (ebd.) ziehen zu können.[11] Dabei ist es keineswegs so, daß diese Grenzziehung zwei gleichgestellte Segmente trennt. Vielmehr ist die eine Seite die "Wahrheit", die "Fakten" oder das "Normale" während das, »[w]as sie aber ausschließt (z.B. intuitives Wissen) [...], per definitionem als unwirklich abgetan werden« (ebd.) kann: als »Unsinn,« »bloße Einbildung,« »Fiktion,« »Aberglaube,« »Wahnsinn« oder als »trivialer« und »geschmackloser« »Schwachsinn« (Adorno).

Was sind die anderen Formen, die Welt zu wissen, die Fiske immer wieder als "populäres Wissen" bezeichnet? Betrachten wir ein Beispiel, das Fiske gibt. Ein Artikel in der *Weekly World News* behauptet, man habe einen Bomber aus dem zweiten Weltkrieg auf dem Mond entdeckt. Fiske bemerkt nun:

»I find great, but contradictory, pleasures in the report that a World War II bomber has been photographed on the moon [...] As an educated person rewarded with advantages of believing in a scientific, empirical order of things, I take pleasure and power in dis-tinguishing myself from (inferior) systems of belief (i.e., 'superstitions') that contradict scientific 'truth' that it is impossible for it to have got there. But at the same time, I have a

[11] Fiskes Untersuchungen zur "Naturalisierung" können wir hier nicht ausführlich darstellen. Vgl. seine originelle Analyse des Strandes als Text (1989 b: 43-76).

skepticism about 'science' [...] that finds pleasurable points of pertinence in apparent facts that lie beyond its explanatory ability and therefore discursive power. [...] I enjoy being able to establish, momentarily, my difference from 'the system' by being able to say, 'They can't explain everything, they don't know everything, they want to repress that which they can't explain, because what they can't explain is what escapes their power'« (Fiske 1989 a: 181-183).

Es handelt sich beim populären Wissen also u.a. um Wissensformen, die von den dominierenden diskursiven Formationen zu "Unsinn" oder – im Falle der erfolgreichen Vorhersage – zu "bloßem Zufall" (Fiske 1993 b: 42/43) erklärt werden, die aber Anspruch auf Zusammenhänge erheben, die die hegemonialen Formationen nicht erklären können oder wollen. Es ist ein »Gegenwissen« (ebd.: 28), ein »Gegen-Diskurs« (Foucault 1993: 109). So mag sich die große Popularität von "abergläubischen" Wissensformen wie der Astrologie oder der Numerologie (vgl. Fiske 1993 b: 40/41; 1993 c: 188-192) erklären.[12]

Auf diese Diskreditierung und Delegitimation antwortet das populäre Wissen mit der taktischen These der »Verschleierung« [*the cover-up*]: *"Die da" wollen alles, was sie nicht erklären können vertuschen, um nichts zuzulassen, was ihre Macht gefährden könnte.* Die Popularität von "Enthüllungsberichten" über (vertuschte) UFO-Phänomene (z.B. der Roswell-Zwischenfall 1947), über "vorgetäuschte" Todesfälle (Elvis, Kennedy, Hitler, Prinzessin Diana etc.) besteht genau darin, daß diese Berichte den Leuten die Gelegenheit geben, das "offizielle Wissen", das "sie" "uns" weismachen wollen, in Frage zu stellen.[13]

An anderer Stelle weist Fiske (1993 b: 36) darauf hin, daß z.B. auch "intuitives Wissen" zu den für ungültig erklärten Wissensformen gehört. Hier zeigt sich unmittelbar die patriarchalische Struktur des hegemonialen Wissens, insofern "Intuition" zumeist mit der "Frau", "exaktes, technisches, wissenschaftliches" Wissen hingegen stets mit dem "Mann" assoziiert wird. Daß viele Personen, die mit der "Pseudowissenschaft" Astrologie in der Boulevardpresse oder im Fernsehen assoziiert werden, weiblichen Geschlechts sind, ist also kein Zufall. Und zugleich ist dies als ein Versuch, populäres Wissen an dominante, patriarchale Ideologeme rückzukoppeln, interpretierbar.[14] Auch daß Angehörige nicht-weißer Gruppen

[12] Fiske schließt hier an Foucault (1978: 60; vgl. 1986: 115 und 119) und de Certeau (1988: 59) an. Vgl. Derridas Freud-Lektüre in *Meine Chancen* (1994) und insbesondere seine Bemerkung, daß eine »gewisse Sensibilität für den Aberglauben vielleicht kein unnützer Stachel für das Begehren nach Dekonstruktion« (Fol. 20^{v}) ist.

[13] Hier wäre es eigentlich notwendig, auf die phantasmatische Dimension des "Wir" (="die Leute"), welches gegen "Sie" (="Machtblock") steht, detaillierter einzugehen.

[14] Luzide hat Fiske diesen Zusammenhang am Beispiel der öffentlichen Diskussion um Nancy Reagans Beziehung zur Astrologie diskutiert (1993 c: 192-195).

medial oftmals mit "abergläubischen" oder "unwissenschaftlichen" Wissensformen assoziiert werden ("Schwarze" und Voodoo; bzw. Naturreligionen; "Asiaten" und Zen; "Indianer" und Animismus), ist Indiz für die nicht nur sexistische, sondern auch rassistische Struktur des "offiziellen Wissens."

Da die populären Formationen nur in Differenz zu den hegemonialen Formationen bestehen können, lösen sich die populären Wissensformen niemals vollständig von den Stimmen des Machtblocks, der sie als "irreal", "abergläubisch", "unsinnig" benennt. Insofern tendiert das populäre Wissen zur *Heteroglossie* und medienpopulistische Texte zur Vielstimmigkeit, zur *Multiakzentualität*, wie Fiske in Anschluß an Bachtin formuliert. Daher ist das "populäre Wissen" niemals rein und rigoros vom "offiziellen Wissen" getrennt Fiske zeigt, daß das "populäre Wissen" oft Strategien des "offiziellen Wissens" kooptiert, indem es etwa "UFO-*Experten*" heranzieht.

3. Wissenschaftskritik

Foucault betonte 1976 in einer Vorlesung, daß sich die »Genealogien« als »Anti-Wissenschaften« dem »Wissen der Leute,« welches ein »besonderes, lokales, regionales Wissen, ein differentielles, von anderen Wissen stets unterschiedenes Wissen darstell[t], das seine Stärke nur aus der Härte bezieht, mit der es sich allem widersetzt, was es umgibt« (1978: 60/61) zuzuwenden hätten. So müßte man »gegen die Machtwirkungen eines als wissenschaftlich angesehenen Diskurses den Kampf führen« (63). Fiskes Modell schließt in der Schwerpunktsetzung auf delegitimierte Wissensformen an Foucault an und erweitert diese nun um eben jene Dimensionen der Wissens- und Bedeutungsproduktion, die sich in der Aneignung massenkultureller Produkte, die so populäre Produkte werden (können), abzeichnet. Und Fiskes Ansatz unterscheidet sich auch darin von Foucaults Überlegungen zu einer Wissenschaftskritik, daß sich Foucault stets auf Kritik an den Humanwissenschaften bezogen hatte (vgl. Visker 1991), während Fiske sich zumeist auf die Naturwissenschaften und ihren instrumentellen Charakter bezieht (vgl. 1993 c: 19 und 71).[15] Diese Machtwir-

[15] Allerdings gibt es auch Versuche von an Foucault orientierten Wissenschaftstheoretikern, dessen Wissenschaftskritik auf die Naturwissenschaften anzuwenden (vgl. Rouse 1987; 1993). Hier ist allerdings auf den Fall Sokal hinzuweisen, der 1996 mit einem fingierten Artikel eine "kulturwissenschaftliche" Interpretation bestimmter Ansätze der theoretischen Physik produziert hat und darin Recht behält, daß eine allzu schnelle Ausweitung kritischer Verfahren auf Naturwissenschaften auf schiefen Boden gerät. Die diskursive Position naturwissenschaftlichen Wissens läßt sich aber unabhängig von der Frage nach dessen Wahrheit analysieren.

kungen im Ausschluß anderen Wissens hat jedoch auch Foucault implizit den sogenannten "Geisteswissenschaften" angekreidet, insofern er dem Begriff der "Ideologie" (und damit der ihm gewidmeten "Ideologiekritik") gegenüber einwandte: »H]inter dem Begriff der Ideologie steht die Sehnsucht nach einem quasi sich selbst transparenten Wissen, das ohne Trugbilder, ohne Irrtum funktioniert.« 1978: 33). Insofern ist der Ideologiekritiker der, der die "Wahrheit" sieht, die die "verblendeten Massen" nicht sehen können sollen... Daß soviele AutorInnen gegen Fiskes Ansatz angestürmt sind, ist daher kaum verwunderlich, bedroht dieser doch das Selbstverständnis der *scientific community*, die oft gerade in der (philosophischen, politologischen, soziologischen) Wissenschaft den Schlüssel zum Aufbrechen dominanter Ideologien sah (vgl. etwa Althusser 1977: 142):

»Critics, whether academic or professional, tend to act as disciplinary prefects, for their traditional role is threatened by popular productivity and by popular discrimination. [...] The combination of widespread consumption and widespread critical disapproval is a fairly certain sign that a cultural commodity or practice is popular.« (Fiske 1989 a: 105/106)

Eine solche Wissenschaftskritik ist natürlich nicht ohne Gefahren. Gerade die tendenzielle Ausweitung dieser Kritik auf Geisteswissenschaften drohen Foucaults und Fiskes diskursanalytische Bemühungen in die Fallen eines performativen Selbstwiderspruchs hineinzuziehen. Wie kann man die Macht der Wissenschaft und auch der Geisteswissenschaften, die "Wahrheit" sagen zu dürfen, als diskursive Hegemonie denunzieren, ohne den Anspruch auf die "wahre" Erfassung genau dieser Sachverhalte selbst in Frage zu stellen (vgl. zu Foucault, Waldenfels 1991: 290/291)? Scheint hier letztlich nur ein taktisches Vorgehen ohne definitive Antworten, ein Anwenden *und* ein Kritisieren von Wissenschaft je nach spezifischen Kontexten, eine Lösung darzustellen (vgl. Foucault 1978: 62)?

Wissenschaft muß sich bei jeder Kritik an anderen Wissensformen – etwa in der Kritik an "dominanter Ideologie" (und den dadurch "entmündigten Massen") – zugleich in Selbstkritik (z.B. an ihrer diskursiven Macht und institutionellen Fixierung) üben, will sie nicht die asymmetrischen Strukturen, die sie ggf. angreift, selbst einfach verdoppeln. Der Anspruch für andere sprechen zu können, ist (zumindest potentiell) selbst eine Entmündigung. Nach 1968 bemerkte Foucault in einem Gespräch mit Gilles Deleuze, daß die Intellektuellen »selbst Teil [des] Machtsystems [sind]; die Vorstellung, daß sie die Agenten des ‚Bewußtseins' und des Diskurses sind, gehört zu diesem System.« (1993: 108). Fiske hat – darin ganz in einer Linie mit Foucault – den traditionellen (und immer noch allgegenwärtigen) "linken" Theorien vorgehalten: »Another problem with

some left-wing theory is its tendency to demean the people for whom it speaks« (1989 a: 162):

»It is hardly surprising that the people, in their variety of social allegiances, are reluctant to align themselves with political and cultural theories that demean them, that fail to recognize their pleasures or their power. [...] [T]hey [= die linken Theorien, JS] have allowed the right to promise the party.« (163/162).

Es müßte "unsere" Aufgabe sein, Theorie und Kritik im Verstehen der populären Lüste wieder zu einer wirklich "guten Party" zu machen... was auch immer das dann heißen wird... Man wird dies als naiven Optimismus abqualifizieren.

Literaturverzeichnis

Althusser, Louis (1977): *Ideologie und ideologische Staatsapparate. Aufsätze zur marxistischen Theorie.* Hamburg & Berlin (W): VSA.

Barthes, Roland (1996): *Die Lust am Text.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Carroll, Noël (1998): *A philosophy of mass art.* Oxford: Clarendon Press.

De Certeau, Michel (1988): *Kunst des Handelns.* Berlin: Merve.

Derrida, Jacques (1994): *Meine Chancen.* Berlin: Brinkmann & Bose.

Fiske, John (1989 a): *Understanding Popular Culture.* New York & London: Routledge.

Fiske, John (1989 b): *Reading the Popular.* New York & London: Routledge.

Fiske, John (1993 a): "Populärkultur: Erfahrungshorizont des 20. Jahrhunderts. Ein Gespräch mit John Fiske [geführt mit Eggo Müller]." *montage/av*, 2.1: 5-18.

Fiske, John (1993 b): "Elvis: Body of Knowledge. Offizielle und populäre Formen des Wissens um Elvis Presley." *montage/av*, 2.1: 19-51.

Fiske, John (1993 c): *Power Plays, Power Works.* London & New York: Verso.

Fiske, John (1996): *Media Matters. Race and Gender in U.S. Politics.* Minneapolis & London: University of Minnesota Press.

Foucault, Michel (1978): *Dispositive der Macht.* Berlin: Merve.

Foucault, Michel (1986): *Sexualität und Wahrheit 1.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1993): "Die Intellektuellen und die Macht. Gespräch zwischen Michel Foucault und Gilles Deleuze." In: ders.: *Von der Subversion des Wissens.* Hrsg. von Walter Seitter. Frankfurt a.M.: Fischer, S. 106-115.

Foucault, Michel (1994): "Das Subjekt und die Macht." In: *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik.* Hrsg. von Hubert L. Dreyfus und Paul Rabinow. Weinheim: Belz Athenäum, S. 243-264.

Foucault, Michel (1997): *Die Ordnung des Diskurses.* Frankfurt a.M.: Fischer.

Frow, John (1995): *Cultural Studies and Cultural Value.* Oxford: Clarendon.

Hall, Stuart (1981): "Notes on Deconstructing 'The Popular'." In: *People's History and Socialist Theory.* Hrsg. von R. Samuel. London: Routledge, S. 227-240.

Jameson, Frederic (1979): "Reification and Utopia in Mass Culture." *Social Text*, 1: 130-148.

Kellner, Douglas (1995): *Media Culture. Cultural studies, identity and politics between the modern and the postmodern.* London & New York: Routledge.

Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus.* Wien/Berlin: Passagen.

Müller, Eggo (1993): "'Pleasure and Resistance.' John Fiskes Beitrag zur Theorie der Populärkultur." *montage/av*, 2.1: 52-66.

Müller, Eggo/Wulff, Hans J. (1997): "Aktiv ist gut: Anmerkungen zu einigen empiristischen Verkürzungen der British Cultural Studies." In: *Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse.* Hrsg. von Andreas Hepp und Rainer Winter. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 171-176.

O'Shea, Alan (1989): "Television as culture. Not just texts and readers." *Media, Culture and Society* 14: 301-311.

Radway, Janice (1984): *Reading the Romance: Feminism and the Representation of Women in Popular Culture.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Rouse, Joseph (1987): *Knowledge and Power. Towards a political Philosophy of Science.* Ithaca/London: Cornell University Press.

Rouse, Joseph (1993): "Foucault and the Natural Sciences." In: *Foucault and the Critique of Institutions.* Hrsg. von John Caputo. University Park, Pa.: Pennsylvania State University Press, S. 137-162.

Seaman. Richard (1992): "Active audience theory: pointless populism." *Media, Culture and Society*, 11: 373-379.

Waldenfels, Bernhard (1991): „Ordnung in Diskursen." In: *Spiele der Wahrheit. Michel Foucaults Denken.* Hrsg. von Francois Ewald und Bernhard Waldenfels. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 277-297.

Winter, Rainer (1997): "Cultural Studies als kritische Medienanalyse. Vom 'Encoding/decoding'-Modell zur Diskursanalyse." In: *Kultur Medien Macht. Cultural Studies und Medienanalyse.* Hrsg. von Andreas Hepp und Rainer Winter. Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 47-64.

sequenzen daraus zu ziehen sind, ist Gegenstand anhaltender und in den letzten Jahrzehnten intensivierter Kontroversen.

Im Folgenden werden nach einer kurzen Skizze der Karriere der Erzählung als Gegenstand geschichtstheoretischer Reflexion (I) fundamentale Funktionen der Narrativität in der Geschichtsschreibung dargestellt und diskutiert. Zunächst soll dabei auf die theoretischen Ansätze Hayden Whites zurückgegriffen werden (II, *emplotment*), um dann die kognitiven Funktionen (III) und die ideologischen Funktionen (IV) der Erzählung zu beleuchten.

I.

Durch die weitläufige Phase der Disziplinierung der Geschichte im ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhundert hindurch kam der Frage nach der Darstellung, und weiter gefaßt: der sprachlichen Verfaßtheit historischer Erkenntnis, noch ein zentrale Rolle in den Reflexionen über die Geschichte zu. Mit wachsendem szientistischem Selbstvertrauen in die eigene Methode wurde diese Reflexionsdichte seit der Mitte des 19. Jahrhunderts marginalisiert. Sprache wurde zum konfliktfreien Hilfsmittel degradiert, die Erzählung wurde zur neutralen Form und zu einem transparenten Transportmittel von Information und Erkenntnis (vgl. z.B. Hardtwig 1998).

Das änderte sich einerseits mit aufkommender Kritik zunächst seitens der „Annales"-Historiker,[3] andererseits durch die Impulse, die von der analytischen Philosophie ausgingen. Die Vertreter der „Annales" wollten die historische Wissenschaft auf soziologischen, geographischen, ökonomischen etc. Forschungen begründet wissen und lehnten eine individualisierte Ereignisgeschichte ab. Ohne die Erzählung selbst, die mit der Ereignisgeschichte beinahe identifiziert wurde, zu thematisieren, wurde gegen die Tendenz der narrativen Darstellung, pseudo-historische Handlungen zu erzeugen, polemisiert. Der Träger dieser Dramatisierung sei der Ereignisschaffende Held, die Darstellung damit „theatralisch", ideologieanfällig und trügerisch, mit einem Wort: unwissenschaftlich.[4]

---

[3] Die einflußreichsten Historiker sind Marc Bloch und Lucien Febvre, welche 1929 die namensgebenden Zeitschrift gründeten, sowie Fernand Braudel, Emmanuel Le Roy Ladurie, Georges Duby bis hin zu François Furet, wenngleich hinzugefügt werden muß, daß es sich bei der *Annales-Schule* keineswegs um eine homogene Forschungsrichtung handelt (vgl.: Iggers 1996: 43ff.).

[4] Was in der historiographischen Praxis allerdings die *Annalisten* nicht daran hinderte mit erzählerischem Geschick zu brillieren, wie beispielsweise die Habilitationsschrift Emmanuel Le Roy Ladurie (1990[1966]) *Die Bauern des Languedoc* eindrücklich zeigt.

Rückendeckung bekam die Kritik an der Erzählung als Ideologieträger in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts durch den französischen Strukturalismus. Roland Barthes attackierte deutlich und effektiv in *Historie und ihr Diskurs* (1968[1967]) die traditionell erzählende Form der Geschichtsschreibung. Die Wissenschaftlichkeit der Geschichte, hier freilich auf das Objektivitätskriterium reduziert, hinterfragend, stellt Barthes fest, daß im historischen Diskurs durch das Fehlen des sprechenden Subjekts „Objektivität" erzeugt wird. Indem das erzählende „Ich" unterdrückt wird, wird der historische Diskurs zu einem, »[...] der ‚objektiv' genannt wird (in dem nämlich der Historiker niemals interveniert)« (Barthes 1968[1967]: 175). Objektivität ist demzufolge ein Resultat aus dem Fehlen des Erzählers: Ein Bericht erscheint objektiv, wenn dem Leser ein *direkter* Zugang zu Ereignissen suggeriert wird, ohne daß die vermittelnde Instanz des erzählenden Subjekts sich „zwischenschaltet". Die Ereignisse freilich sind dem Leser nicht unmittelbar zugänglich, da »[d]as Faktum [...] immer nur linguistisch präsent [ist]« (Barthes 1968[1967]: 179). Indem Historiker sich verhalten, als wäre das über ein Faktum Gesagte *identisch* mit dem realen Faktum selbst, wird das Bedeutete, der Sinngehalt, eliminiert und »[...] läßt das ‚Reale' mit seinem Ausdruck scheinbar zur Deckung kommen [...]« (Barthes 1968[1967]: 180), wodurch der Eindruck einer scheinbar objektiven Bedeutung entsteht. Des weiteren wird durch den Gebrauch scheinbar überflüssiger, kontingenter Details, die in Wahrheit *Mimesis* konnotieren, die Illusion eben dieser Mimesis erzeugt.

Narrativität produziert so scheinbare Objektivität, *l'effet de réel*, und die Illusion von Mimesis, die scheinbar wirklichkeitsgetreue Abbildung der Wirklichkeit, so daß »[...] der historische Diskurs, ohne daß es nötig wäre, an die Substanz des Inhalts zu appellieren, durch seine ureigenste Struktur schon seinem Wesen nach Herstellung von Ideologie oder, um genauer zu sein, von *Imaginärem* [ist]« (Barthes 1968[1967]: 179).

Im Umfeld der anglo-amerikanischen, analytischen Geschichtsphilosophie wurde dagegen (v.a. bezüglich der Frage nach dem wissenschaftlichen Status der Geschichte) der erzählenden Form in den Debatten eine eigenständige epistemologische Dimension zugesprochen. Eine in diesem Kontext nachhaltig wirksame Stimmen ist die Arthur Dantos. Danto sieht in der Erzählung nicht nur die adäquate Art und Weise historischer Darstellung, sondern spricht ihr auch explizit explanatorische Fähigkeiten zu. Demnach erhalten Ereignisse erst Bedeutung, wenn sie in den Kontext einer Geschichte gesetzt werden, das heißt in *narrativen Sätzen* formuliert werden. In den Kontext einer Geschichte stellen heißt nun, ein Ereignis zu beschreiben und in der Erzählung mit anderen zu verbinden. Die Erzählungen »[...] *erklären* das Geschehene, von dem sie einen genauen Bericht geben« (Danto 1980[1965]: 230). Die Funktion der Geschichte liegt vornehmlich

darin, »[...] die Vergangenheit zu zeitlichen Ganzheiten zu organisieren und [...] Veränderungen gleichzeitig mit der Erzählung dessen, was sich zugetragen hat, zu erklären – und sei es unter Zuhilfenahme jener Art der zeitlichen Perspektive, die linguistisch in erzählenden Sätzen widergespiegelt wird« (Danto 1980[1965]: 405). Das rückgreifende „Fassen" von Ereignissen, das durch die Verknüpfungen (*colligations*) seine Erklärungswirkung bezieht, erweist sich als ein Akt der *Konfiguration*, welcher wiederum von Louis O. Mink als spezifische Verstehensweise charakterisiert wird (vgl. z.B. Mink 1966: 44ff.). Aus der narrativen Form als angemessene Darstellung entwickelt sich die Vorstellung der Erzählung als ein Erkenntnisverfahren, »*as a cognitive instrument*« (Mink 1978).

In ähnlicher Weise formierten sich in der deutschsprachigen Geschichtstheorie die theoretischen Positionen. Unter dem Schlagwort der (vermeintlichen) Alternative „Theorie vs. Erzählung" kritisierten in der Diskussion der 70er und 80er Jahre sozialwissenschaftlich orientierte Historiker die erzählende Form der Geschichtsschreibung, während sie von den „Narrativisten" (ein unglücklicher Begriff, der sich leider eingebürgert hat) verteidigt wurde.[5] Dabei unterschieden letztere häufig, wenngleich meist „unter der Hand," zwischen zwei Erzählbegriffen: Der eine beschreibt die ästhetisierende Dimension einer Erzählung, die rhetorischen und poetischen Mittel betreffend, welche die Textoberfläche verzieren. Dieser „poetologischen" Auffassung von der Erzählung wird die Relevanz für die Geschichtsschreibung zumeist abgesprochen. Der andere, „geschichtslogische" Erzählbegriff aber bezieht sich auf die Erklärungswirkung der Erzählung, anknüpfend an die eben skizzierte Position Dantos. Narrativität wird zum spezifischen Modus historischer Sinnbildung und des Historischen generell (vgl. z.B. Fulda 1996: 28ff.; oder: Rüsen 1990: 106ff.).[6]

Meines Erachtens greift diese Trennung zu kurz. Vor allem das neuralgische Problem der Geisteswissenschaften und die zentrale Kritik an der narrativen Geschichtsschreibung, die ideologischen Implikationen, werden dadurch unterschlagen. Zudem spiegelt sich in dieser Einteilung der Erzählung das Reflexionsdefizit bezüglich zeitgenössischer sprachtheoretischer Ansätze. Eine am Strukturalismus orientierte Herangehensweise an die Erzählung in der Geschichtsschreibung wurde im deutschsprachigen

[5] Vgl. dazu z B. den dritten Band der Reihe *Theorie der Geschichte. Beiträge zur Histo rik* hrsg. v. Jürgen Kocka und Thomas Nipperdey: *Theorie und Erzählung in der Ge schichte* (Kocka/Nipperdey 1979).

[6] Genannt werden muß an dieser Stelle natürlich auch die traditionell hermeneutische Position Paul Ricœurs, der den grundlegenden Referenten narrativer Strukturiertheit in der Zeitlichkeit vermutet und auf diese Weise die Erzählung für den historischen Diskurs unabdingbar macht (vgl. z.B. Ricœur 1988: 122ff.). Auf Ricœurs Ansatz kann an dieser Stelle allerdings nicht näher eingegangen werden.

Raum lediglich über einen Umweg rezipiert: den amerikanischen Geschichts- und Diskurstheoretiker Hayden White.[7]

II.

Eine Funktion der Narrativität ist eine spezifische Strukturierung der Datenfülle, welche im Normalfall das serielle Gerüst der Chronik zwar berücksichtigt, sich aber nicht daran halten muß. Die aus der historischen *data* gewonnen Tatsachen, die viel beschworenen *hard facts*, werden im Prozeß des Erzählens zu Elementen der *story* geformt. Der komplexe Prozeß der Transformation der *facts* zu einer *story* ist es, was White *emplotment* nennt: die Auferlegung einer Handlungs*struktur* über die *story-elements* (z.B. White 1991[1978]: 114ff. oder 134ff.). Durch das *emplotment* wird damit ein spezifischer, den Ereignissen nicht inhärenter Sinn produziert, ohne daß die Integrität der Ereignisse verletzt werden muß. Der „narrative Sinn" ist ein anderer als der, welcher beispielsweise durch die Serialität der Chronik erzeugt wird, und ist die *sekundäre Bedeutung* eines Textes. Diese Bedeutung ist dabei keine wörtliche, ist nicht direkt im Text auffindbar, sondern nur indirekt in den Text als narrative Codierung eingeschrieben, ist damit, laut White, nur als ein allegorischer Sinn verstehbar (White 1987: 45ff.).[8]

Als Beispiel kann eine Minimalerzählung genügen. »*Der König starb, und dann starb Königin.*«[9] Schon hier zeigt sich der Unterschied zu einer

---

[7] Da diesem in der deutschsprachigen Geschichtstheorie aber meist ein rein „poetologischer Zugang" zum Problem der Darstellung im eben genannten Sinne unterstellt wird, verengt sich bedauerlicherweise die Diskussion um die Theoreme Whites meist auf die Bedrohung des Verlustes der „Wirklichkeit" durch die vermeintliche Überbetonung der Fiktionalität des historischen Diskurses.

[8] White identifiziert im Anschluß an Northrop Fryes archetypische *mythoi* (Frye 1990[1957]: 162ff.) als *plot*-Typen, d.h. als die „Erzählarten", die uns von unserer Kultur zur Verfügung gestellt werden: Romanze, Komödie, Tragödie, Satire etc. (zuerst in *Metahistory*: White 1994[1973]: 21ff.). Im folgenden aber soll sich die *sekundäre Bedeutung* nicht nur auf die „Makrostruktur" *plot-type* beziehen. Schon die oberflächliche Betrachtung umfangreicherer Texte gibt Anlaß zu der Vermutung, daß ein Text nicht allein aus einer beherrschenden *plot*-Struktur besteht, sondern diese sich zusammenfügt aus verschiedenen *Subplots*, die ihrerseits eine Strukturierung untereinander aufweisen. Des weiteren muß berücksichtigt werden, daß auch die narrative Verknüpfung einzelner Einheiten (Ereignisse, Akteure, Motive, Metaphern etc.) für diese (und nicht nur für die *story*) bedeutungskonstituierend wirkt.

[9] Ich verdanke dieses Beispiel Genette (1994: 202), der es wiederum von E.M. Forster entliehen hat. Dieser Satz enthält bereits eine Anzahl von Kriterien, welche die Erzählung auszeichnen. Es finden sich zwei Subjekte *König* und *Königin*, die zueinander in Beziehung gesetzt werden, und ein Prozeß, den des Nachfolgens, des weiteren ein Objekt, hier die letzte Ursache: der Tod, der einerseits auf das Subjekt wirkt und da-

beispielsweise chronologischen Darstellung (die lauten könnte: *t*1: Tod des Königs. *t*2: Tod der Königin). Der Unterschied ist der „Mehr-Wert" der Erzählung, das die Erzählung konstituierende Moment: nämlich das In-Beziehung-Setzen zweier Fakten.[10] Dies geschieht in der Anordnung, dem *emplotment* der *story-elements* (Tod des Königs, Tod der Königin) durch die hier fundamentalste aller narrativen Verknüpfungsmöglichkeiten (*und dann*) zu der sekundären Bedeutung (z.B. *aus Trauer*), welche weder den Ereignissen inhärent, noch auf der Textoberfläche zu finden ist. Der Zugang zur sekundären Bedeutung erfordert natürlich eine Interpretationsleistung (unser Miniplot könnte auch als *aus Trotz*, oder *aufgrund einer Verschwörung* gelesen werden),[11] die White mit der Allegorese identifiziert.

In der deutschsprachigen Geschichtstheorie bislang kaum wahrgenommen, ist es eine der Leistungen Whites, die z.B. von Danto herausgestellte Erklärungswirkung der Erzählung mit den sprachlichen, respektive poetologischen Operationen in Verbindung zu bringen, die ihnen zugrunde liegen, nämlich der narrativen Codierung, bzw. der Allegorese (vgl. White 1987: 42ff.).

---

mit andererseits den Prozeß antreibt. So entsteht eine Konfliktsituation, die ebenfalls für die Erzählung unerläßlich ist. Nehmen wir im folgenden an, daß der Tod der Monarchen tatsächlich geschehen ist, und daß wir von deren Existenz wissen (ohne dieses Wissen, wäre es völlig gleichgültig, was wann mit ihnen geschah). Nehmen wir weiter an, daß unser Wissen vom Ableben der Herrschenden mit mindestens einer Quelle korrespondiert, und daß diese Wissen sich kohärent zu unserem übrigen, allgemeinen historischen Wissen verhält, und daß schließlich deren Ableben von historiographischem Interesse ist.

[10] Die Strukturierung der *story-elements* ist dabei nicht strikt an die serielle Abfolge der Ereignisse gebunden, wie in diesem Beispiel. Die Erzählung könnte auch lauten: *Die Königin starb, nachdem der König gestorben war*, und die sekundäre Bedeutung wäre der des erstens Falls ähnlich. So ist es eine der herausragenden Eigenschaften der Erzählung, Ereigniskomplexe in einer anderen als der seriellen zeitlichen Abfolge darzustellen und dennoch als Prozesse nachvollziehbar zu machen.

[11] Daß die Mehrheit der Leser wohl den *plot* mit *aus Trauer* decodieren werden, würde White vielleicht damit erklären, daß dieser mit dem Fryeschen *mythoi* „Tragödie" korrespondiere und damit plausibler wäre als eine z.B. paranoische Interpretation (vgl. Anm. 8; auch White 1992: 290ff.).

III.

Die Erkenntnisbefähigung, die White mit dem Begriff der Allegorese abdeckt, entspricht Whites Definition der kognitiven Funktion der Narrativität, wie sie von Theoretikern unterschiedlichster Positionen er- und anerkannt worden ist.[12]

»The cognitive function of narrative form, then, is not just to relate a succession of events but to body forth an ensemble of interrelationships of many different kinds as a single whole« (Mink 1978: 144). Bestimmte, v.a. intelligible Sinnzusammenhänge werden erst denkbar, wenn sie in narrativer Form erfaßt werden. Durch die Herstellung unzähliger Verknüpfungen aus einem potentiell unendlichen Feld möglicher Kombinationen schafft die Erzählung Kohärenz, die den so erschaffenen Sinn oft erst wißbar und denkbar macht. Anders formuliert entsteht diese Kohärenz durch die sprachliche Bearbeitung und Reglementierung kontingenter Wirklichkeiten mittels narrativer Operationen. Bezüglich des Beispiels vom Ableben des Königspaars[13] entspricht die kognitive Funktion in etwa der Möglichkeit, den dargestellten Prozeß der aufeinanderfolgenden Todesfälle in *sinnhafter Weise* aufeinander zu beziehen und damit die Bezüglichkeit bedeutungsgefüllt zu konstituieren.[14] Dabei ist zweierlei zu berücksichtigen:

1. Die in einem Netz kohärenter, bedeutsamer Relationen gebannte Kontingenz muß auch von einem Leser erfaßt werden, der über jene narrativen Fähigkeiten verfügt, welche die mit Bedeutung angereicherte Strukturierung organisiert.

2. Zwischen Strukturierung (als Ausdruck) und Produktion von Bedeutung (als Inhalt des Ausdrucks) besteht ein wechselwirksames Verhältnis. Denn wie die Umstrukturierung einer Ereignisfolge eine Neudeutung der Bedeutung auslöst, so wird eine Neuorientierung des Sinns eine Umstrukturierung der *story* zur Folge haben (vgl. Eco 1991[1976]: 347ff.). Das heißt, daß die Struktur eines narrativen Textes keine stabile oder finale Entität ist, sondern z.B. von den Umständen der Kommunikationssituation

[12] Eine kognitive Funktion schreiben auch die Theoretiker, welche das Leben selbst in Geschichten formiert finden, der Erzählung zu. Dabei wird Wirklichkeit als *story untold* begriffen. Die Tätigkeit des Historikers ist die des Pinsels eines Archäologen, der lediglich den Staub der Zeit von vergangenen Ereigniskomplexen wedeln muß, um deren „wahre Form" („die" Historie als narrativ strukturierte Geschichte) zu enthüllen. Die kognitive Funktion der Erzählung entspräche hier wohl dem Vorgang des Pinselns.

[13] Bereits in der Herstellung dieser Beziehung (die königlichen Subjekte als Ehegemeinschaft) wird die kognitive Funktion der Erzählung im Ansatz sichtbar, da von einer Eheschließung im Text nichts zu finden ist.

[14] Hier ist freilich die Grenze unseres Beispiels erreicht. Komplexe Zusammenhänge erfordern komplexe Texte, um darstellbar zu sein, und vice versa.

abhängt. Freilich handelt es sich andererseits hierbei auch nicht um frei fluktuierende Einheiten und Beziehungen. Denn es ist die *narrative Codierung*, welche die Spannung zwischen Strukturierung und Bedeutungsproduktion konstituiert und reguliert.

Die narrative Codierung betrifft nun nicht nur die Regulierung und Ordnung einer spezifischen Struktur (hier: des narrativen Textes), sondern ist auch als umfassende narrative Kompetenz (oder Matrix) verstehbar, innerhalb der sich Kommunikationsakte orientieren.[15] Die narrative Kompetenz meint dabei eine Fähigkeit, über die Leser und Autor verfügen müssen, um Geschichten zu produzieren, zu aktualisieren oder zu interpretieren. Die mentalen Prozesse, denen diese narrative Kompetenz zugrunde liegt, sind beschreibbar als »[...] Leistungen des *Denkens*, speziell eben des historisch-narrativen Denkens als eines spezifischen ‚Modus' menschlicher *Intelligenz*« (Straub 1998: 92f.; Hervorhebung im Text).[16]

Die kognitive Funktion der Narrativität entfaltet ihre Wirksamkeit demnach in der Kompetenz, die ein auf kollektiven Konventionen erzeugtes Regel- (i.e. Code)system zur Verfügung stellt *und* die Fähigkeit darstellt, sich darin zurechtzufinden und spezifische Bezüglichkeiten innerhalb dieser Matrix zu aktualisieren. Diese Charakterisierung der kognitiven Funktion der Narrativität legt nahe, diese in enger Verbindung mit der ideologischen Dimension der Narrativität zu setzen. Denn auch wenn die Erzählung in ihrer Anlage »international, transhistorisch, transkulturell, und damit einfach da, so wie das Leben [ist]« (Barthes 1988[1966]: 102), und damit eine menschliche Universalie darstellt. So konstituiert sich doch die spezifische Ausprägung narrativer Kompetenz innerhalb kultureller, historischer etc. Prämissen und Horizonte.

IV.

Bereits in rein formalen narrativen Textstrukturierungen können Träger ideologischer Inhalte vermutet werden. Wenn beispielsweise mittels „Anfang-Mittelteil-Schluß-Struktur" eine geschlossene textuelle Form erzeugt wird, so konnotiert diese schon kulturelle Mythen wie Einheit und

[15] Anders formuliert organisiert die narrative Codierung nicht nur die Erzählung als diskursive Art und Weise des Sprechens, sondern auch die Erzählung als Narration, als Performanz, die, um zu gelingen auf narrative Kompetenzen zurückgreifen muß. Und mehr noch: Die narrative Codierung eines Textes kann als das ordnende Prinzip der Beziehung zwischen Narrativität als Handlung, als diskursiver Modalität und als Narration begriffen werden

[16] Diese Charakterisierung muß freilich heuristisch verstanden werden, da anderenfalls eine ontologische Wendung impliziert wäre, die m.E. kaum vertretbar ist. Dies kann leider hier nicht weiter problematisiert werden.

dowing stories [...] with meanings« (White 1986: 489). Wenn oben von der ideologischen *Funktion* der Narrativität gesprochen wurde, so soll das eben auch die inventive Freiheit historischen Arbeitens andeuten, die sich im spezifisch narrativen Modus artikuliert und manifestiert. Werden diese ideologischen Implikationen kontrastiert mit dem Begriff der narrativen Codierung, erweist sich die Geschichtsschreibung als Ausdruck sozialen Handelns[19] und als ein kommunikativer Prozeß, der die eigenen Ansprüche und Grenzen ihrer bedeutungs- und identitätsstiftenden Manifestationen beständig hinterfragt und korrigiert.

Die in der deutschsprachigen Geschichtstheorie noch kaum realisierten, methodologischen Möglichkeiten in der praktischen Anwendung eines semiotischen Ansatzes versprechen einen kritischen Umgang gerade mit dem Problemfeld der Ideologie in der Geschichtsschreibung.[20] Auf einem sprachtheoretischen Ansatz beruhende, interpretative Strategien vermögen – wie z.B. der Whitesche Begriff *emplotment* – eine Suche nach den spezifischen Codierungen eines Textes zu leiten und damit *Ideologie* in den Geisteswissenschaften nicht nur greifbar zu machen, sondern auch deren verengenden und befreienden Wirksamkeiten zu entschleiern. Und dies mag nicht zuletzt dazu dienen, dem eigenen Denken alternative Wirklichkeiten zu entdecken, und die eigenen semantischen Segmentierungen nachzudenken. Aber das ist eine andere Geschichte und muß ein andermal erzählt werden.

Literaturverzeichnis

Barthes, Roland (1968[1967]): „Historie und Diskurs." *Alternative*, 62/63: 171-180.

— (1988[1966]): *Einführung in die strukturale Analyse von Erzählungen*. In: Ders.: *Das semiologische Abenteuer*. Frankfurt/M., S. 102-143.

— (1996[1957]): *Mythen des Alltags*. Frankfurt/M.

Droysen, Johann Gustav (1972[1857-83]): *Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte*. Hrsg. v. Rudolf Hübner. Darmstadt.

[19] Die Ablehnung einer solchen Sichtweise ist selbst implizit politisch: „Nicht-Handeln" heißt nichts anderes als den dominanten Diskurs zu stützen, den Status quo zu wahren, soziale Verantwortung auf fremdbestimmte Umstände abzuwälzen.

[20] Für die Analyse eines narrativen Textes eignet sich z.B. das dual-binäre Zeichenmodell Louis Hjelmslevs (1974[1954]) als heuristisches Modell, um die Positionen und Interrelationen von *story* und *plot* zu fassen und die ideologischen Momente zu verorten, wie dies exemplarisch vorgeführt wurde von Jameson (1988[1981]: 143ff.) oder White (1996: 72ff.). Semantische Segmentierung und die damit verbundene Verschleierung alternativer Konnotation ließen sich nachspüren unter Zuhilfenahme des semiotischen Vierecks Algirdas Julien Greimas (1987: 63ff.), ein Beispiel für die Nutzbar-Machung dieses einflußreichen Modells für die Textinterpretation findet sich erneut bei Jameson (1988[1981]: 163ff.).

Eco, Umberto (1991[1976]): *Semiotik. Entwurf einer Theorie der Zeichen.* München 2., korrigierte Aufl.

Frye, Northrop (1990[1957]): *Anatomy of Criticism: Four Essays.* New York u.a.

Fulda, Daniel (1996): *Wissenschaft aus Kunst. Die Entstehung der modernen deutscher Geschichtsschreibung 1760-1860.* Berlin und New York.

Genette, Gérard (1994[1972/1982]): *Die Erzählung.* Mit einem Vorwort und hrsg. v. Jürgen Vogt. München.

Greimas, Algirdas Julien (1987): *On Meaning. Selected Writing in Semiotic Theory.* Minneapolis.

Hardtwig, Wolfgang (1998): „Formen der Geschichtsschreibung. Varianten des historischen Erzählens." In: Goertz, Hans-Jürgen (Hg.): *Geschichte. Ein Grundkurs.* Reinbek, S. 169-188.

Hjelmslev, Louis (1974[1954]): *Der stratische Aufbau der Sprache.* In: Ders.: *Aufsätze zur Sprachwissenschaft.* Hrsg. v. Erhard Barth. Stuttgart, S. 76-104.

Iggers, Georg G. (1996): *Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein kritischer Überblick im internationalen Zusammenhang.* Göttingen.

Jameson Fredric (1988[1981]): *Das Politische Unbewußte. Literatur als Symbol sozialen Handelns.* Reinbek.

Kocka, Jürgen; Nipperdey, Thomas (Hgg.) (1979): *Theorie und Erzählung in der Geschichte.* München. (*Theorie der Geschichte. Beiträge zur Historik.* Band 3)

Le Roy Ladurie, Emmanuel (1990[1966]): *Die Bauern des Languedoc.* München.

Mink, Louis O. (1966): „The Autonomy of Historical Understanding." *History and Theory* 5: 24-47.

— (1978): „Narrative Form as a Cognitive Instrument." In: Canary, Robert H.; Kozicki, Henry (Hgg.): *The Writing of History. Literary Form and Historical Understanding.* Madison, S. 129-149.

Ricœur, Paul (1988): *Zeit und Erzählung.* 3 Bde. München 1988-1991. Bd. I: *Zeit und historische Erzählung.* München.

Rüsen, Jörn (1990): *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens.* Frankfurt/M.

Straub, Jürgen (1998): „Geschichten erzählen, Geschichte bilden. Grundzüge einer narrativen Psychologie historischer Sinnbildung." In: Ders. (Hg.): *Erzählung, Identität und historisches Bewußtsein. Die psychologische Konstruktion von Zeit und Geschichte. Erinnerung, Geschichte, Identität I.* Frankfurt/M., S. 81-169.

White, Hayden (1987): *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation.* Baltimore und London.

— (1991[1978]): *Auch Klio dichtet oder Die Fiktion des Faktischen. Studien zur Tropologie des historischen Diskurses.* Stuttgart.

— (1992): „Historiography as Narration." In: Smith, Joseph H.; Morris, Humphrey (Hgg.): *Telling Facts: History and Narration in Psychoanalysis.* Baltimore 1992, S. 284-299.

— (1994[1973]): *Metahistory. Die historische Einbildungskraft im 19. Jahrhundert in Europa.* Frankfurt/M.

— (1996): „Storytelling: Historical and Ideological." In: Newman, Robert (Hg.): *Centuries End, Narrative Means.* Stanford, S. 58-78.

— (1999): *Figural Realism. Studies in the Mimesis Effect.* Baltimore und London.

Serpil Oppermann

The Interplay Between Historicism and Textuality
Postmodern Histories

In view of the postmodernist challenges to the writing of history, representing the past has come to be a thorougly problematic issue both in historiographic and literary theory today. Since postmodernism has irrevocably discredited the conventional notion of representation as reference to empirical reality, recapturing the past as some extra-textual source of reality in historical narratives has become contestable. But, as John Zammito says, »everybody is talking historicism these days« (1997: 1). There is now a "historical" turn sweeping through the humanities in response to the "linguistic turn" that has been dominant over the past 20 years. These two "turns" have come to open up conflicting positions among the historiographers and literary theorists alike. The problems of critical discourse mostly stem from these contending positions and their corresponding dilemmas, namely the textualist position, which favors textualist analysis of history on formalist principles, and the contextualist one which privileges the historicity of texts, placing them in relation to society, culture and politics. The implications of this debate can be seen in postmodernist fiction which relates to it in significant ways due to its problematic return to history. Labelled as historiographic metafiction by Linda Hutcheon, postmodernist fiction is »at once metafictional and historical in its echoes of the texts and contexts of the past« (1989: 3). The clash between the two turns manifests itself as an interplay between historicism and textuality in the discourses of such fictions.

Since the historic turn marks the self-reflexive narratives of these fictions, the interrelated matrix of textuality and historicity as conflicting terms renders the question of history to be intensely problematic. Historiographic metafictions offer critiques of teleological history by foregrounding the theoretical problems of factual versus fictive representation. They incorporate the understanding of history both as poetics, a discursive practice, and as a discipline that investigates the relation of power to knowledge in the past – in short as social and political construction. By reconstructing existing or conflictual histories, postmodern novels challenge the accounts of the past produced by consensus historians.

Postmodernist critique of history as Grand Narrative, however, has led to the New Historicist debate over how the contextualization of the past

can be represented in histories written in the present. At the core of this debate is the premise that history is a verbal construct. In other words, the past can only be »known from its texts, its traces, be they literary or historical« (Hutcheon 1989: 4). It is because, as Jonathan Culler notes, »history [...] manifests itself in narrative constructs, stories designed to yield meaning through narrative ordering« (1989: 129). Yet, the one master problem around which the question of history revolves in contemporary theory is the historical nature of all discourses. Historical discourse too is produced in processes of contextualization, and thus all systems of meaning are historically determined. Historical narratives then are marked by what Culler calls, »the historicity of articulations« (1989: 129). However, despite its claims to authenticity, historicity cannot be the foundation of historical knowledge since its textual nature is unavoidable. Historical discourses cannot lay claims to the truth of what is being recorded. As Stephen Greenblatt claims: »The historical evidence is unreliable; even in the absence of social pressure, people lie readily about their most intimate beliefs« (1994: 474). Thus, evidence itself cannot serve as a possible determinant for historical truth. Moreover, historical narratives are constructed by historians whose representations of the past always remain discursive and subjective. Consequently, historical knowledge can only be attained through texts; thus, »extratextual considerations defy proof and, accordingly, relevance« (Genovese 1997: 87). Hence the theoretical indeterminacy and uncertainty in the discourses of history.

The origins of this New Historicist argument stem from Hayden White's influential theory of historical narratives. In White's view, the writing of history is a poetic process, historical narratives are »verbal artifacts,« and the nature of historical representation is »essentially provisional« (1978: 42). Thus, history is always narrative: »Historians may not like to think of their work as translations of 'fact' into 'fiction;' but this is one of the effects of their works« (1978: 53). White's emphasis of the »fictive nature of historical narrative« (1978: 42) has resulted in the erasure of the distinction between fact and fiction, and has placed the linguistic nature of historical writing at the core of interpretive strategies. White's theory has now been carried into a web of textualism by a considerable number of postmodernist theorists of history. Their self-conscious investigations of what Louis Montrose calls, »historicity of texts and the textuality of history« have come to be the central focus of attention in critical theory today. Here is Montrose's chiastic formulation :

»By the *historicity of texts,* I mean to suggest the cultural specificity, the social embedment, of all modes of writing – also the texts in which we study them. By the *textuality of history,* I mean to suggest firstly, that we can have no access to a full and authentic past, a lived material existence,

unmediated by the surviving textual traces of the society in question« (1989: 20)

In Montrose's view, history is a textual reconstruction of the past, and as such it can possess no authoritative materiality. Dominick LaCapra, too, attacking contextual historicism, has claimed that »the context itself is a text of sorts [...] It cannot become the occasion for a reductive reading of texts« (1983: 95). LaCapra's argument proposes »multiple interactive contexts« in historical writings (1983: 91). In *History and Criticsm* he writes that »texts interact with one another and with contexts in complex ways, and the specific question for interpretation is precisely how a text comes to terms with its putative contexts« (1985: 128). This is a revisionist notion of contextualization where the relationship between text and context is a question of interpretation. Contextualization, however, is central to historical practice. It is, as Berkhofer states, »the primary method of historical understanding and practice« (Zammito 1993: 791). But, contextualization alone cannot provide a full historical understanding, because the context (the historical milieu) itself is created via the historical documents which are texts themselves.

This debate centers on the textualist politics making the linguistic usage an object of historical inquiry. »To put it in a nutshell,« as Ankersmit writes, »we no longer have any texts, any past, but just interpretations of them« (1997: 278). On the other hand, a mere contextualist approach in the old sense as the object of historical study can no longer suffice and is limiting. We need to consider both ends of this dichotomy between textualist and contextualist positions in interpreting the past. This is what historio graphic metafiction purposefully undertakes to do.

The formal linking of history and fiction in historiographic metafictions produces an interactive use of texts and contexts, offering a richer perspective for historical interpretation. As such, postmodern novels point to the complexity of the historical contexts and their constructions. This is especially evident in Graham Swift's *Waterland* which locates the interplay of historicism and textuality in its thematization of the debate over the historicist crisis in theory. The narrator, Tom Crick, revisits the past in order to understand his present situation. He is about to lose his job as history teacher, and his students are rebelling against studying the French Revolution which, they believe, has no relevance to the present because they think we live under the threat of nuclear war which will end all history. Crick, then, departs from the objective narrative of the French Revolution to narrate the story of his life as history. He states that history is a form of story. Yet, he adds, »history was no invention but indeed existed« (1984: 53). He views history as »just story-telling« (1984: 133), as »Grand Narrative« (1984: 53), as »fairy-tale« (1984: 6), and as »fact« (1984: 74).

Accordingly what makes history so problematic is this uncertainty about its definition. History in *Waterland* reveals the intrusion of fiction upon fact, constantly challenging the realist strategies of representation as deceptive modes. It also helps pose questions about the discursive way power is exercised in representing specific perspectives of historical discourses. The novel's questioning of history corresponds to the discussion on the interpretive indeterminacy of historical knowledge. In fact, *Waterland* thematizes what Hayden White writes in "Historical Text as Literary Artifact:" »There is something in a historical masterpiece that cannot be negated, and this non-negatable element is its form, the form which is its fiction« (1978: 43). Within this framework, *Waterland* exposes the radical confrontation of fiction with postmodernist theories of history as discourse without a reliable referent. As Tom Crick informs his students, »history is that impossible thing: the attempt to give an account, with incomplete knowledge, of actions themselves undertaken with incomplete knowledge [...] I taught you that by forever attempting to explain we may come, not to an explanation, but to a knowledge of the limits of our power to explain« (94). Novels like *Waterland* accentuate the process of linguistic embodiment of the past in historicist inquiries where the role of language to shape history becomes undeniable.

Historiographic metafictions embody a postmodern recognition of the poetic nature of historiography where the self-reflexive medium, in which the past events are situated, becomes the ground over which history meets metafiction. The metafictional mode itself creates a certain opacity, drawing attention to the process of textualization as much as to the historical reality behind the text. Historiographic metafiction recontextualizes both the production and the reception processes of history and invites us to reconsider historical knowledge by showing the *process* of creating the *product*. In brief, historiographic metafictions construct interesting postmodern histories.

Federman's *To whom It May Concern* and Timothy Findley's *Famous Last Words* are two striking examples to such constructions. They are overt thematizations of the processes of historical representations offering literary contextualizations of the events during the Second World War. Both novels turn the traces of the past into a historicist investigation. They expose the process by which we represent the past in terms of a metafictional self-reflexivity that is used to disrupt the entire concept of unproblematic documentation in the writing of history. The forms of representation »used and abused,« to quote Linda Hutcheon's words, in this postmodern strategy range from formal rewriting of remembered events, as in Federman's novel, to the recontextualizing of the entire political climate of the war in

Findley's version. Both novels draw attention to how the documents of history turn into a fictional context in the writing process.

To whom It May Concern is about the attempts of a writer to narrate the whole reality of the two cousins who were separated during the roundup of the Jews in Paris, and now, 50 years later, they are about to meet in Israel. The writer, in a series of letters addressed to whom it may concern, tries to find the exact narration to reveal the truth, but he can only communicate the painful past by an act of writing that keeps pointing to the indeterminacy of historical knowledge. History here turns out to be Federman's surfictional story created out of the fragmented historical events as he remembers them. In *Famous Last Words*, Ezra Pound's fictional character, Hugh Selwyn Mauberley, plays a major role in the political intrigues between the Nazis and their supporters in England and among the allies. Here, historical inquiry centers upon both the contextualist approach, exposing the relation between power and knowledge, and upon the textualist analysis investigating the relation between language and the world when von Ribbentrop, Rudolph Hess, the Duke and Dutchess of Windsor, Lindbergh, Sir Harry Oakes, Ezra Pound, and other famous historical figures get involved in an elaborate scheme to secure world domination. Mauberley is a famous writer and was a close witness to the development of the secret alliance among the famous figures of the times. The whole novel is based on Mauberley's words that he wrote on the walls of the hotel before he was murdered. Just like in Federman's novel, the events here no longer cohere, their unity is disrupted when Mauberley's "famous last words" function as what F.R. Ankersmit states in theory: »history always manifests itself in the form of text« (1995: 225). Historical meaning in Mauberley's narrative then is relational and provisional, highlighting the verbal construction of the discourses on power relations in critical times. Set aside from the entire writing is one epigraph on the ceiling, one sentence pointing to this notion. Mauberley has written: »All I have written here [...] is true; except the lies« (1988: 59). These lines indicate that the writing of history is always an account from a certain point of view which can never attain certainty in any objective sense. This type of fictive historical writing questions how the texts of history enter into fictional contexts while at the same time retaining their historical documentary value (Hutcheon 1991: 82).

Past events acquire meaning only through their representations, but narrative representation cannot provide an authority to support any claim to historical credibility due to its discursive nature. Novels like this then move in two directions. They point to the fictionality of the writing of history, and also assert the historicity of their writing. *To Whom It May Concern*, for example, states that there is no way of knowing the past outside

its narratives, whether they are fictional or historical. Federman wants to rewrite the past as a story in order to open it up to the present. What matters for him is the telling of the story of »a traumatic past« (1990: 17). In this way, he draws attention to the fact that understanding historical events requires giving an account of them which can only be done in the form of stories: »But listen, historical facts are not important, you know that. Besides, they always fade into banality. What matters is the account and not the reality of events« (1990: 38). A page later he writes:

»What difference does it make when and where it happened, since none of it is verifiable. We're not dealing with credibility here, but with the truth. That's not the same. Certain truths do not need the specifics of time and place to be asserted. A war is a war, doesn't matter where and when it happened. And suffering is timeless.« (1990: 39)

As *To Whom It May Concern* indicates, the ways of telling that story are the only means of coming to terms with history. Similarly, Mauberley's words filling 4 whole rooms, 16 walls of it, can be interpreted, not as documentary reality, but as a self-conscious way of approaching the documents. Mauberley's account, too, points to the postmodern rewriting of the war contexts as one version among others. The issue that the textuality of history produces polysemic viewpoints and voices in history is the underlying thematics in both novels. Moreover, they focus, in a self-reflexive way, on how the historian invents the narrative form in giving a particular meaning to the past. And invention always involves some recourse to imagination. In Louis O. Mink's words: »[S]o narrative form in history, as in fiction, is an artifice, the product of imagination« (1978: 145), which is also Federman's underlying thesis in his text. As both Federman's and Findley's accounts indicate, historical texts refer to the past which they themselves bring into existence by means of language. In other words, reflexivity entails projecting the past through language. Sitting with Wallis, the Dutchess of Windsor, and von Ribbentrop at the Ritz in Madrid in June 1940, Mauberley realizes that the former King of England, the Duke of Windsor, has been chosen as the leader of the new world order by the Cabal. He writes:

»There we were, in the very room with the very leader who had been chosen. And his wife. So this is history as she's never writ, I thought. Some day far in the future, some dread academic, much too careful of his research, looking back through the biased glasses of a dozen other 'historians,' will set this moment down on paper. And will get it wrong. Because he will not acknowledge that history is made in the electric moment and its flowering is all in chance [...] There is more in history of impulse than we dare to know. Yes they will get it wrong.« (1988: 180)

Famous Last Words contests the entire notion of self-evident truths or identities in historical constructions. Just like Federman's novel, it questions the possibility of representing reality in language, and underlines the significance of historical imagining in reinventing the past.

A similar postmodern awareness pervades the narratives of other historiographic metafictions, like Penelope Fitzgerald's *The Blue Flower*, Derek Beaven's *Newton's Niece*, and John Banville's *Doctor Copernicus* and *Kepler*. The epigraph by Novalis in *The Blue Flower* summarizes this awareness: »Novels arise out of the shortcomings of history.« This novel reconstructs the early life of Fritz von Hardenberg before he came to be known as the famous German Romantic poet Novalis. Here he is deeply concerned with »the problem of universal language« (Fitzgerald 1996: 61) that would be capable of having a direct reference to reality. But as the story unfolds, Novalis comes to realize that »[l]anguage refers only to itself, it is not the key to anything higher« (1996: 75), echoing a postmodern critical awareness. The novel is about von Hardenberg's love affair with the 12-year-old Sophie von Kuhn, who is his "heart's heart" (1996: 74), his »true Philosophy.« Friedrich Schlegel, Goethe and Schiller make brief appearances in the novel which is based on diaries, letters, public and private documents that were only published in 1988. In short, the novel recreates a historic past based on documentary evidence. The chapters are sometimes straight extracts from Hardenberg papers. But how much of this story is true? The answer to this question is in Novalis's clever remark: »If a story begins with finding, it must end with searching« (1996: 112). What is important, then, is the fact that *The Blue Flower* is one among other readings of that lost, transcendental, German world. It effectively emphasizes the notion that »documents [...] do not transparently reflect reality, but only other texts,« and as such, the "past" »dissolves into literature« (Spiegel 1997: 262).

Historical textualization both draws from and creates the contexts in question as *The Blue Flower* posits. There is no truth to be found, but only stories that go on searching it. In John Banville's *Doctor Copernicus* and *Kepler*, we encounter this search. In their postmodern biographies, Copernicus and Kepler present a religious conviction of their scientific discoveries. »To enquire into nature,« says Kepler, »is to trace geometrical relationships.« (1993: 145). In their search for the ultimate truths, however, Kepler and Copernicus encounter only the limits of empiricist and positivist epistemologies. They realize that even the scientific knowledge cannot lay claims to self-evident truths. In the final pages of *Doctor Copernicus*, the failure of science to grasp ultimate knowledge as such becomes clear to the dying Copernicus who is visited by the ghost of his brother Andreas. »It is the manner of knowing that is important« (1990: 239), says Andreas

to the disillusioned Copernicus: »We know the meaning of the singular thing only so long as we content ourselves with knowing it in the midst of other meanings: isolate it, and all meaning drains away. It is not the thing that counts, you see, only the interaction of things; and of course, the names« (1990: 239). It is precisely this idea of interaction, in terms of contexts and texts, that postmodern novels investigate echoing LaCapra's notion of »multiple interactive contexts« in historical writings.

In Derek Beaven's *Newton's Niece*, this interaction becomes more emphatic where the past enters a dialogic relationship with the present. Here, a polymorphous sense of context is installed in a number of ways. For example, we witness the reconstruction of a dominant mode of discourse as representing the specific historic past, but it is immediately challenged by an intrusion of the presence of other discourses within that historical past. For example, Newton engages himself with the esoteric sciences the discourse of which parallelled the dominant rational discourse of his time. We also encounter a specific historical context fully fictionalized in detail as a reminder of the conventions of historical novel, but intertextual references to present theoretical concerns over language and ideology, representation and narrative, subvert the effect of that context as a unified field in itself. Both can be seen in *Newton's Niece* which juxtaposes past and present in a fictive contextualization. Beaven links the 17th and the 20th centuries by the presence of Newton's niece, Kit, in each. Kit says, »We write our own story on the walls of our world; we project ourselves on to our account of the past- and the future« (1995: 7), speaking from within both centuries which she inhabits »as a fragment.« In this way the novel contests unproblematic truths associated with certain historical discourses. The reality of Kit's presence in both the 17th and the 20th centuries posits the operations of interactive contexts in exploring the traces, texts and intertexts of Newton's time. The historicity of the text is also reinforced by detailed references to cultural life in England shaped by the presences of such figures as Jonathan Swift, Aphra Behn, Joseph Addison, and Charles Halifax who becomes Kit's long time lover. The novel shows that these identities are constructed by discursive systems of power at the time.

At the beginning of the novel, Newton's niece, Kit, appears as half-animal, a wolf boy who gets transformed into a beautiful young girl during the testing of what she refers to as Newton's "Elixir." As she narrates her story, she reveals the process by which Newton sought »the secrets of power and control« (1995: 35). Historical recontextualization is manifest in this version of Newton's life, operating at the level of scientific discourse associated with the historical Newton. This, however, is an ironic rewriting of Newton's identity, since his Elixir is »never made public. Of course not. It was never sent up to the Annals of the Royal Society« (1995:

22), Kit says problematizing the whole historical reference behind the text. Therefore, by raising such a question of whether Newton really discovered the philosopher's stone, the novel challenges the certainty of our knowledge of Newton's historic identity. At the end, Kit leaps into the 20th century as a result of removing the philosopher's stone from her forehead that Newton had secured during her transformation in the first place. *Newton's Niece* is a legitimate example of how historicism is embodied in textuality. It shows that our knowledge of Newton can only be textual. As Hayden White argues, narrative accounts of historical events only give a certain version of the specific past events: »stories are not true or false, but rather more or less intelligible, coherent, consistent, persuasive and so on. And this is true of historical, no less than fictional stories« (1986: 492). In this respect, *Newton's Niece* presents an equally intelligible account of the past as persuasively as any other historical narrative.

Postmodern histories as such, with more or less overtly metafictional strategies, aim at a demystification of the viewpoint basic to traditional history. Their emphasis on the role of language and discourse in the creation of historical contexts calls into question definitive answers, complacencies and certainties of traditional history. Their blend of textualist and contextualist theoretical concerns always points to the narrative nature of history. By revealing the dialogic relationship between the past and the present, historiographic metafictions challenge our set perceptions about historical truths; moreover, they posit that history always lies in writing, and functions as writing. But, above all, they raise our curiosity. Newton's discovery of the philosopher's stone, the secret Cabal among the Nazi leaders and the Duke of Windsor, Copernicus and Kepler's awareness of linguistic structures in scientific discourse, and Novalis's post-structuralist concept of language raise several questions. Did these events occur or not? What really happened in the past? Tom Crick's words in *Waterland* may in fact provide a satisfactory answer: »[A]ll the stories were once real. And all the events of history, the battles and costume-pieces once really happened« (1984: 257). After all what can be more truth-revealing than fiction in the guise of history?

Works Cited

Ankersmit, F.R. (1995): "Statements, Texts and Pictures." In: Ankersmit and Kellner, pp. 212-240.
— (1997): "Historiography and Postmodernism." In: Jenkins, pp. 277-297.
Ankersmit, F.R. and Hans Kellner (eds.) (1995): *A New Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press.
Banville, John (1990[1976]): *Doctor Copernicus*. London: Minerva.
— (1993[1981]): *Kepler*. New York: Vintage.
Beaven, Derek (1995[1994]): *Newton's Niece*. London: faber and faber.
Canary, Robert H. and Henry Kozicki (eds.) (1978): *The Writing of History: Literary Form and Historical Understanding*. Madison: University of Wisconsin Press.
Con Davis, Robert and Ronald Schleifer (eds.) (1994[1989]): *Contemporary Literary Criticism: Literary and Cultural Studies*. New York, London: Longman.
Culler, Jonathan (1989[1982]): *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
Federman, Raymond (1990): *To Whom It May Concern*. Boulder: Fiction Collective Two.
Findley, Timothy (1988[1981]): *Famous Last Words*. Toronto, N.Y., London: Penguin.
Fitzgerald, Penelope (1996[1995]): *The Blue Flower*. London: Flamingo.
Genovese, Elizabeth Fox (1997): "Literary Criticism and the politics of the new historicism." In: Jenkins, pp. 84-88.
Greenblatt, Stephen (1994[1989]): "Invisible Bullets." In: Con Davis and Schleifer, pp. 474-506.
Hutcheon, Linda (1989): "Historiographic Metafiction: Parody and Intertextuality of History." In O'Donnel and Con Davis, pp. 3-32.
— (1991[1989]): *The Politics of Postmodernism*. London, N.Y.: Routledge.
Jenkins, Keith (ed.) (1997): *The Postmodern History Reader*. London, N.Y.: Routledge.
LaCapra, Dominick (1983): *Rethinking Intellectual History*. Ithaca, N.Y.: Cornell UP.
— (1985): *History and Criticism*. Ithaca, N.Y.: Cornell UP.
Mink, Louis O. (1978): "Narrative Form as Cognitive Instrument." In: Canary and Kozicki, pp. 129-149.
Montrose, Louis A. (1989): "Professing the Renaissance: The Poetics and Politics of Culture." In: Veeser: 15-36.
O' Donnel, Patrick and Con Davis, Robert (eds) (1989): *Intertextuality and Contemporary American Fiction*. Baltimore, London: John Hopkins UP.
Spiegel, Gabrielle (1997): "History and Postmodernism." In: Jenkins, pp. 260-273.
Swift, Graham (1984[1983]): *Waterland*. London: Picador.
Veeser, Aram (1989): *The New Historicism*. New York, London: Routledge.
White, Hayden (1978): "The Historical Text as Literary Artifact." In: Canary and Kozicki, pp. 41-62.
— (1986): "Historical Pluralism." *Critical Inquiry*, 12, 3: 480-493.
Zammito, John (1993): "Are We Being Theoretical Yet? The New Historicism, the New Philosophy of History, and 'Practicing Historians.'" *Journal of Modern History*, 65,4: 783-814.
— (1997): "Historicism, Metahistory, And Historical Practice: 'The Historicization of the Historical Subject.'" Online internet. 22.04.1997. http://www.ruf.rice.edu/~culture/papers/Zammito.html

Christina Rauch

»Politik entsteht im Zwischen und etabliert sich im Bezug«[1] Anläßlich der Romane Sylvia Townsend Warners

Sylvia Townsend Warner (1893-1978), eine im deutschsprachigen Raum fast gänzlich unbekannte Autorin der englischen Moderne, verfaßte sieben Romane, die Gelegenheit geben, sich in vielerlei Hinsicht über liebgewordene Ansichten innerhalb der literaturwissenschaftlichen Modernismusforschung noch einmal Gedanken zu machen. Die hier herausgegriffene Frage nach dem Verhältnis zwischen Politik und Literatur ist nur eine davon.

Warner wird, da ist sich die Forschung erstaunlich einig, auf die eine oder andere Weise als politische Literatin rezipiert (siehe beispielsweise: Brothers 1989, 1991; Caserio 1990; Castle 1992; Foster 1995; Marcus 1984; Montefiore 1991). Dies ist einerseits leicht nachzuvollziehen, weil die wenigen Äußerungen der Autorin zu ihrem eigenen Schreiben die Rückbindung ihres Selbstverständnisses als Künstlerin an die politischen Geschehnisse der Zeit betonen. Andererseits birgt vielleicht gerade die Einhelligkeit der Ansichten durchaus Probleme. Denn wenn sich die Literatin eines relativ simpel strukturierten ereignis- oder handlungsorientierten Politikbegriffes bedient (vgl. vor allem Warner and Schmidt 1981: 35-37), so kann das als Andeutung eines Aktualitätsstrebens interpretiert werden, dessen Beschaffenheit Sylvia Townsend Warner eben nie weiter theoretisch ausgearbeitet hat. Wenn sich aber die (akademische) Forschung, deren Aufgabe die Reflexion der eigenen theoretischen Voraussetzungen miteinschließt, in ihren Aussagen auf die bloße Zuordnung zu dem einen oder anderen politischen Lager beschränkt, dann tut sich an dieser Stelle insofern eine Forschungslücke auf, als die Würdigung des Werkes politisch engagierter AutorInnen sich gerade nicht darin erschöpfen darf, die jeweils vorgetragene (oder auch nur vermutete) politische Position anzugreifen oder zu verteidigen (vgl. etwa Caserio 1990; Montefiore 1991).

Gerade bei den genannten AutorInnen tritt die Literarizität der Warnerschen Texte zurück zugunsten einer Interpretation der Romane als zwar kompliziertem, aber im Grunde normalsprachlichem Sprechakt, der, aus-

[1] Arendt (1993: 11).

gestattet mit einer definierbaren Intention und einer paraphrasierbaren Aussage, restlos[2] entschlüsselbar ist.

Dem ist zunächst die Überlegung entgegenzuhalten, daß dieser Standpunkt insofern unplausibel ist, als der Bedeutungsüberschuß eines literarischen Textes eher störend wirken muß, *wenn* die Autorin tatsächlich nur eine konkrete politische Aussage transportieren möchte. Anders gesagt, bietet die Ausdrucksform des Literarischen Möglichkeiten, die *andere* sind als die der normalsprachlichen, mitteilenden Rede, und eine Rezeption des literarischen Textes als bloße Bekundung eines politischen Standpunkts scheint, so betrachtet, zumindest unangemessen. Weiterhin wäre anzuführen, daß immer wieder eine besondere Autonomie der literarischen Rede behauptet wurde, eine Ansicht, die insbesondere den Rekurs auf die Intention des Autors verbietet (vgl. hierzu besonders prägnant Adorno 1994, Wimsatt 1954 oder auch allgemeiner Eco 1990). Das bedeutet, daß, selbst wenn zweifelsfrei nachgewiesen werden kann, daß die Autorin eines literarischen Textes eine bestimmte politische Intention im Sinn gehabt hat, dies zwar als erkenntnisleitendes Indiz fungieren kann,[3] keinesfalls aber können solche biographischen Informationen den Text *als* Text[4] erhellen.

Nun gibt es aber und Sylvia Townsend Warner gehört zu ihnen zahlreiche LiteratInnen, die Literatur schrieben und schreiben, welche mehr oder weniger offensichtlich politische Implikationen artikuliert, deren Texte politisch eingestellt sind. Solche Texte stellen ganz besondere Anforderungen an die Rezeption, der vor allem eine erfolgreiche Navigation zwischen politischem und literarischem Diskurs gelingen muß. Die Erforschung eines *oeuvres,* wie es das literarsche Werk Warners ist, hätte sich also vor jeder teleologischen Interpretationstechnik die sich mit Eco auch als "Gebrauch" bezeichnen ließe (Eco 1995) zu hüten, die viel zu schnell den Unterschied zwischen politischem Diskurs und politisch ein-

---

[2] "Restlos" ist natürlich relativ aufzufassen, denn auch in normalsprachlicher Rede läßt sich kein restloses Verständnis erzielen, sondern immer nur ein für den Fortgang der Kommunikation ausreichendes.

[3] Erscheint es doch auf Anhieb eher unwahrscheinlich, daß jemand als Autorin einen Text verfasst, der allen Ernstes das Gegenteil dessen vertritt, was sie als beispielsweise politische Aktivistin vertritt. Auch wenn diese Option nicht vollständig ausgeschlossen werden kann.

[4] Dies gilt auch für Texte, die zu aufklärenden oder agitatorischen Zwecken politische Inhalte in literarischer Form fassen. Denn um dies zu tun *muß* eine Transposition in das Medium der Literatur erfolgen, was nichts anderes heißt, als daß auch ein solcher Text den Gesetzen des literarischen Sprachverhaltens unterworfen ist. Daß gerade in diesem Bereich häufig Texte entstehen, die eher mühsam als Literatur erkennbar werden, hängt vermutlich vom Grad des Gelingens dieser Transposition ab.

gestellter Literatur aufhebt, und so der Literatur eine Einsinnigkeit zuschreibt, die jeder differenzierten Lektüre im Weg steht.

Käte Hamburger eröffnet in ihrer bedeutenden und anregenden Studie *Die Logik der Dichtung* (1994) die Möglichkeit, sich einer solchen Aufgabenstellung aus explizit literaturwissenschaftlicher Sicht zu nähern. Dabei erlaubt aus naheliegenden Gründen sowohl der hohe Allgemeinheitsgrad ihrer Ausführungen – sie wählt den Weg aussagenlogischer Überlegungen – als auch ihr spezifischer Ansatzpunkt – sie fragt als erstes nach dem Subjekt einer Aussage[5] – die Applikation ihres Vorschlags gerade auch auf die Frage nach der Verbindung zwischen Literatur und Politik. "Politik" findet sich in solcher Anwendung auf der Position der "Wirklichkeit," was nur besagt, daß die politische Rede (die auch utopisch sein kann) eine *Aussage*struktur aufweist, denn »alle Aussage [ist] Wirklichkeitsaussage« (Hamburger 1994: 36-37), wie Käte Hamburger in den ersten Abschnitten ihrer *Logik* so provozierend feststellt. Interessant ist Hamburgers Arbeit aber vor allem deshalb, weil ihr die Gegenüberstellung von "Wirklichkeit" und "Dichtung" nicht zur Konstruktion eines Abhängigkeitsverhältnisses gerät, in der das Sprechen über die Literatur zwangsläufig zum Derivat des Sprechens über die Politik werden muß; vielmehr schreibt sie:

»*Zwischen dem Erzählten und dem Erzählen besteht kein Relations- und das heißt Aussageverhältnis, sondern ein Funktionszusammenhang.* Dies ist die logische Struktur der epischen Fiktion, die sie kategorial von der logischen Struktur der Wirklichkeitsaussage unterscheidet. Zwischen dem eipein [...] der erzählenden Dichtung und dem der Aussage läuft die Grenze zwischen 'Dichtung und Wirklichkeit,' an der es keine Übergangspunkte von der einen zur anderen Kategorie gibt und die, wie wir sehen werden, ein entscheidendes Kriterium für den Ort der Dichtung im Sprachsystem bedeutet.« (Hamburger 1994: 113; kursiv im Text)

Für *uns* wird sich zeigen, daß die hier beschriebene Unmöglichkeit eines Überganges ein entscheidendes Kriterium für den Ort der Politik in der Literatur bedeutet. Denn wenn Hamburger hier zwei Felder der Sprache gegeneinander herausarbeitet, dann liegen sie sozusagen auf "gleicher Höhe" zueinander. Es bietet sich also die Gelegenheit, im Wissen um die kategoriale Verschiedenheit von "Dichtung" und "Wirklichkeit" über ein Durchsuchen von Warners Texten nach Aussagen hinauszugelangen und die unbestreitbare und unbestrittene Politikhaltigkeit ihrer Texte noch einmal von vorn in den Blick zu nehmen.

---

[5] »Die Begriffsbestimmung der Aussage als Aussage eines Aussagesubjekts über ein Aussageobjekt kann erst durch eine genaue Analyse des Aussagesubjekts durchgeführt werden; es wird sich dabei zeigen, warum es nur auf dieses und nicht auf das Aussageobjekt ankommt.« (Hamburger 1994: 35)

Uns kümmert dabei nicht so sehr die Feststellung dessen, welche Inhalte sich möglicherweise aus den Romanen extrapolieren lassen, auch nicht der Nachweis, daß ihre Texte politisch eingestellt sind. Es ist vielmehr ein spezieller Aspekt ihrer Texte, der die Aufmerksamkeit auf sich zieht: Sylvia Townsend Warners Texte beziehen ihre Dynamik in der Hauptsache aus einer ausgefeilten *Technik der Bezüglichkeit*. Warner ist nicht nur eine Meisterin des Figurendialogs, sie bedient sich ebenso versiert der unterschiedlichsten Methoden, Texte und Erzählstrategien miteinander in Beziehung zu setzen. Ein besonders augenfälliger Zug ihrer Romane liegt dabei in der Verknüpfung verschiedener Erzählmodi wie etwa der Kombination realistischen Erzählens mit phantastischen Erzählelementen (vgl. hierzu Jackson 1981 und Todorov 1973). Das heißt, die *plots* ihrer Romane werden häufig durchzogen von alternativen, phantastischen Erzählsträngen. Besonders prägnant tritt dieser Zug vor allem in dem frühen *Lolly Willowes Or The Loving Huntsman* (1986)[6] hervor, einem Bildungsroman, der den Lebensgang einer *spinster* in der spätviktorianischen Gesellschaft bis zum Ende des Ersten Weltkriegs darstellt. Im Lauf ihrer Entwicklung bricht die Protagonistin Lolly/Laura aus ihrer eng umgrenzten Lebenssituation aus, indem sie mit Satans Hilfe ein eigenständiges Leben auf dem Lande beginnt. Die Provokation dieser Geschichte liegt dabei weniger in der Selbstbefreiung der Protagonistin an sich, als vielmehr darin, daß es zu ihrer Emanzipation aus eher undurchsichtigen Gründen kommt, die ausschließlich in Lolly/Laura Willowes' Persönlichkeitsstruktur zu liegen scheinen, und die ihren Ausdruck in eben jener phantastischen Unterströmung des Romans finden. Als handlungstreibendes Element und hierin liegt ein wesentlicher Unterschied zu den meisten Entwicklungsromanen fungiert nicht ein wachsender Grad an Einsicht der Bildungsheldin in ihre Situation, sondern eine vollständig entpersonalisierte, nahezu automatisch ablaufende und konflikthafte Dynamik[7] zwischen den gesellschaftlichen Bedingungen und der Persönlichkeit der Protagonistin. Ohne hier auf die spezifische Rolle einzugehen, die das "Vergessen" in *Lolly Willowes* spielt[8], möchte ich anhand einiger

[6] Die nähere Erläuterung speziell dieses Romans ist exemplarisch zu verstehen. Er wurde gewählt, weil hier die Bezeichnung "phantastisch" unmittelbar einleuchtend ist. Auch in ihren anderen sechs Romanen finden sich die unterschiedlichsten Elemente phantastischen Erzählens, zunehmend weniger offensichtlich, aber immer sehr effizient ihre Wirkung tun.

[7] Die zu keinem Zeitpunkt von keiner der Romanfiguren wahrgenommen wird.

[8] Eine genauere Darstellung der Funktion des Vergessens würde zu weit in spezifische interpretatorische, mithin literaturwissenschaftliche, Details führen, die den eher generellen Horizont dieses Aufsatzes weit überschritte. Dennoch möchte ich an dieser Stelle darauf hinweisen, daß gerade Laura Willowes' Reaktion des Vergessens die Unpersönlichkeit des Geschehens unterstreicht.

Textstellen die Struktur dieser Dynamik skizzieren, die sich gerade aus der Verschränkung des phantastischen mit dem mimetischen Erzählmodus ergibt. Lolly/Laura Willowes lebt bereits seit einigen Jahren als *spinster* im Haushalt ihres Bruders, der erste Weltkrieg ist vorüber und sie faßt den Plan, sich auf dem Lande eine eigene selbstständige Existenz zu schaffen. Dafür verlangt sie ihr vom Vater ererbtes Geld, das bis dato von ihrem Bruder verwaltet worden war, zurück; es stellt sich heraus, daß er es verspekuliert hat.

»'Very well. You will sell them immediately—'

'Lolly!'

'—and reinvest the money in something quite unspeculative and unsound, like War Loan, that will pay a proper dividend. I shan't be as comfortable as I thought I should be. [...] It will matter very little to me when I'm there.'

She stopped. She had forgotten Henry, and the unpleasant things she meant to say to him. She had come to the edge of the wood, and felt its cool breath in her face. It did not matter about the donkey, nor the house, nor the darkening orchard even. [...] As she left the room she turned and looked at Henry. Such was her mood, she could have blessed him solemnly, as before an eternal departure.« (Warner 1986: 58)

Es handelt sich hier um die einzige Stelle im Roman, an der Laura Willowes überhaupt in einen direkten Konflikt gerät, ja diesen sogar sucht.[9] Signifikant ist der Vorfall insofern, als Laura sich im Verlauf der kurzen Auseinandersetzung endgültig gegen jede direkte Form des Konflikts entscheidet. Ihre Strategie hat Erfolg, sie gelangt nach Great Mop und läßt sich dort nieder.

»Laura sighed for happiness. She had no thoughts; her mind was swept as clean and empty as the heavens. For a long time she continued to lean out of the window, forgetting where she was and how she had come there, so unearthly was her contentment.« (Warner 1986: 60)

In einer geradezu klassischen Naturepiphanie findet Laura Willowes zu neuer innerer Balance, in der sie abermals versucht, ihren impliziten Konflikt mit der Gesellschaft im Vergessen zu bewältigen.

»She knelt down among them and laid her face close to their fragrance. The weight of all her unhappy years seemed for a moment to weigh her bosom down to the earth; she trembled, understanding for the first time how miserable she had been; and in another moment she was released. [...] She was changed, and she knew it. She ceased to triumph mentally over her tyrants, and rallied herself no longer with the consciousness that

[9] Die Anspielung auf den Waldrand bezieht sich auf eine alljährlich im Herbst wiederkehrende diffuse Vision eines Waldes, die Laura während ihrer gesamten Londoner Zeit untergründig (vgl. Warner 1986: 36) begleitet.

she had outraged them by coming to live at Great Mop. The amusement she had drawn from their disapproval was a slavish remnant [...] There was no question of forgiving them. She had not, in any case, a forgiving nature; and the injury they had done her was not done by them. If she were to start forgiving she must need forgive Society, the Law, the Church, the History of Europe, the Old Testament, great-great-aunt Salome and her prayer-book, [...] and half a dozen other useful props of civilisation. All she could do was to go on forgetting them.« (Warner 1986: 81-82)

Das Gleichgewicht wird jedoch schon bald wieder empfindlich gestört, denn ihr Neffe läßt sich bei ihr nieder,[10] um sein Buch über Füseli in der Abgeschiedenheit von Buckinghamshire zu schreiben. Dies stürzt Laura in eine schwere Krise, denn durch seine bloße Anwesenheit wirft er sie zurück auf ihre alte Existenz als *aunt Lolly,*[11] eine persona, der sie sich entkommen wähnte. Und wieder wird der Konflikt erzählerisch unter Rekurs auf den Modus des Phantastischen bearbeitet:

»She walked slowly towards the wood. She was incredibly fatigued; she could scarcely drag one foot after the other. Her mind was almost blank. She had forgotten Titus; she had forgotten the long afternoon of frenzy and bewilderment. Everything was unreal except the silence that followed after her outcry. [...] 'No!' the woods seemed to say. 'No! We will not let you go.'« (Warner 1986: 89)

»She, Laura Willowes, in England, in the year 1922, had entered into a compact with the Devil. The compact was made and affirmed, and sealed with the round red seal of her blood. She remembered the woods, she remembered her wild cry for help, and the silence that had followed it, as though in ratification. She heard again the mutter of heavy foliage, foliage dark and heavy as the wings of night birds. 'No! No!' – she heard the brooding voice – 'We will not let you go.'« (Warner 1986: 92)

Geradezu mustergültig spult sich hier gegen Ende des Romans[12] noch einmal die Mechanik ab, die *Lolly Willowes* vorantreibt. Der Konflikt zwi-

---

[10] Letzten Endes führt Sylvia Townsend Warner hier den gar nicht so seltenen Fall vor, daß an der Einstellung (dem eigentlichen Willen) kein Zweifel besteht, daß dem aber keine konkreten Handlungen folgen, die sich plausibel aus der Einstellung ergäben.

[11] »She walked up and down in despair and rebellion. She walked slowly, for she felt the weight of her chains. Once more they had been fastened upon her. She had worn them for many years, acquiescently, scarcely feeling their weight. Now she felt it. And, with their weight, she felt their familiarity, and the familiarity was worst of all.« (Warner 1986: 83-84)

[12] Um der Neugier Genüge zu tun sei verraten, daß es zwar Titus, der Neffe, ist, der wieder aus Great Mop abreist, daß aber der Schluß, ein als Dialog mit dem Teufel getarnter Monolog Laura Willowes insofern offen bleibt als nicht klar wird, ob Laura a) stirbt, b) wahnsinnig wird, c) glücklich bis ans Ende ihrer Tage in Great Mop als Hexe lebt. - Das offene Ende von *Lolly Willowes* hat in der Literatur zu durchaus kontrover-

schen Individuum und Gesellschaft wird nicht inhaltlich ausformuliert und folglich im mimetischen Erzählmodus dargestellt. Er wird vielmehr im abwechselnden Einsatz mimetischer und phantastischer Erzählhaltungen und -strukturen gespiegelt und so als konstitutives Merkmal in den Text integriert, wird selbst Erzählung. Mit anderen Worten: *Lolly Willowes or The Loving Huntsman* gewinnt seine Politizität nicht aus der expliziten Ausformulierung antagonistischer Positionen, sondern bezieht sie aus der Verschränkung seiner Erzählmodi.

Bereits in diesem frühen Roman deutet sich also eine literarische Praxis an, die Warner im Lauf ihres Lebens noch perfektionieren wird: der Roman etabliert eine separate, von keiner spürbaren Instanz beeinflußte, fiktionale Welt, die einem experimentellen *setting* gleichkommt, das, einmal angestoßen, ausschließlich einer nicht mehr von außen steuerbaren Dynamik zwischen den Figuren und ihren Formationen unterliegt. Doch beschränken sich die politischen Implikationen von Warners Romanen nicht ausschließlich auf die Darstellungsebene – die Dramatisierung, Typisierung und Abbildung gesellschaftlicher Prozesse; ihre Texte sind immer auch als Beispiele dessen lesbar, was mit Michail Bachtin als »aktive Vielsprachigkeit, die Fähigkeit, die eigene Sprache mit den Augen anderer Sprachen zu betrachten« (Bachtin 1996: 13-14) bezeichnet werden könnte. Darunter fallen die vielfältigen Prozesse der aneignenden und kritischen Bezugnahme auf andere fremde und eigene Texte,[13] die sich als charakteristisches Merkmal des Warnerschen Romanschaffens benennen lassen. Die Politikhaltigkeit von Warners Romanen ist mithin eine Funktion ihrer Literarizität und fast scheint es, als habe Hamburger Sylvia Townsend Warners Romane im Sinn gehabt wenn sie schreibt, daß

»[d]ie epische Fiktion [...] der einzige sowohl sprach- wie erkenntnistheoretische Ort [ist], wo von dritten Personen nicht oder nicht nur als Objekten, sondern auch als Subjekten gesprochen, d.h. die Subjektivität einer dritten *als* einer dritten dargestellt werden kann.« (Hamburger 1994: 115; kursiv im Text).

Unter diesen Voraussetzungen ergibt sich meiner Meinung nach nunmehr folgende Schlußfolgerung, die insbesondere für die Analyse politischer Aspekte in erzählenden Texten in Betracht zu ziehen ist. Allgemein gesprochen kann ein fiktionaler, erzählender Text in Hinblick auf nichtfiktionale (in der Hamburgerschen Sprachregelung: wirkliche) Diskurse *nicht unmittelbar* interpretiert werden. Das will sagen, ein erzählender Text ist zunächst nur das: ein erzählender Text. Er ist keine Aussage der Autorin. Die interpretierende Verknüpfung eines fiktionalen Textes mit –

sen Debatten geführt.

[13] Hier sind die intertextuellen Techniken Warners gemeint, deren Erörterung den Rahmen dieser Arbeit überschritte, sodaß der Hinweis auf sie genügen soll.

zum Beispiel – politischen Diskursen erfordert einen aufwendigen, wenn nicht gewaltsamen, Akt der Transponierung des Politischen in den literarischen Text hinein, um zu einer "politischen Aussage" zu gelangen. Diese Aussage wiederum ist einzig die Aussage der Interpretin, »[j]edenfalls kann man die Bedeutung der *Umfelder der Aussage* nicht einfach dadurch beseitigen, daß man dazu übergeht, Hypothesen über die Intentionen des empirischen Subjekts der Aussage[14] zu formulieren, indem man einen Modell-Autor identifiziert und damit festschreibt.« (Eco 1990: 80; kursiv im Text).

Zwar muß diese Aussage, soll sie nicht der Ecoschen Benutzung von Texten entspringen, Ergebnis einer "guten" Interpretation sein, sich also, wenn sie »an einem bestimmten Punkt eines Textes plausibel« (Eco 1995: 48) erscheint, von einer anderen Stelle des Textes bestätigen oder zumindest nicht in Frage stellen lassen (vgl. ebd.), aber auch eine solche "gute" Interpretation führt nicht zur *Aussage,* deren Subjekt die Autorin dieses Textes wäre. Denn gerade "gute" Interpretationen tragen der Komplexität des literarischen Textes Rechnung, indem sie eben *nicht* das einzig mögliche Resultat liefern, sondern einen am Text entwickelten plausiblen Bedeutungshorizont generieren, der durch Offenheit und Revidierbarkeit gekennzeichnet ist. Damit aber kann, auch wenn »der Text zum Parameter seiner Interpretationen gewählt wurde« (Eco 1995: 77), keine Interpretation zu dem Ergebnis gelangen, dieser literarische Text sei eine politische Aussage dieser oder jener Provinienz seiner Autorin/seines Autors.

Sylvia Townsend Warners Romanwerk gibt, das zeigt seine Rezeptionsgeschichte, ein gutes Beispiel für diese Sichtweise. Gerade weil sich die Autorin stets in einen bestimmten politischen Horizont einordnete, wird an ihren literarischen Texten erkennbar, daß die Transponierung politischer Aussagen und Standpunkte ins Literarische eine unwiderrufliche Veränderung der Aussagestruktur zur Folge hat. Nicht mehr die Autorin, Sylvia Townsend Warner, ist das Subjekt der jeweiligen Aussagen, sondern ihre Figuren – die Aussagen verlieren also ihren Status als Wirklichkeitsaussagen, denn »Wirklichkeit [bezeichnet] hier nicht das Aussageobjekt, sondern das Aussagesubjekt« (Hamburger 1994: 51-52).

[14] Es ist offensichtlich, daß Eco hier den "erzählenden Dichter," also den empirischen Autor eines Textes meint. Er äußert sich an früherer Stelle bereits einmal folgendermaßen zum Autorproblem: »Jedoch ist der Modell-Autor nicht immer so deutlich erkennbar, und nicht selten neigt der empirische Leser dazu, ihn als Subjekt der Äußerung an die Information, die er bereits über den empirischen Autor besitzt, anzugleichen.« (Eco 1990: 76f.) und umkreist hier aus einer anderen methodischen Perspektive dasselbe Problem wie Hamburger.

Wenn Käte Hamburger also mit folgender Feststellung recht hat:

»Die epische Fiktion ist dichtungstheoretisch allein dadurch definiert, daß sie erstens keine reale Ich-Origo enthält und zweitens fiktive Ich-Origines enthalten muß, d.h. Bezugssysteme, die mit einem die Fiktion in irgendeiner Weise erlebenden realen Ich, dem Verfasser oder dem Leser, erkenntnistheoretisch und damit temporal nichts zu tun haben« (Hamburger 1994: 66-67), »dann ergibt sich zwingend, daß die seltsame Unentscheidbarkeit der Frage, ob Literatur in politischer Hinsicht wirkungslos bleibt und bleiben muß, oder im Gegenteil höchst brisant und gefährlich ist, genau in dieser kategorialen Verschiedenheit von Dichtung und Wirklichkeit wurzelt. Mehr noch: sie ist geradezu die *conditio sine qua non* jeder interpretierenden Lektüre literarischer Texte, was nichts anderes heißt, als daß Literatur einen Möglichkeitsraum eröffnet, dessen politische Dimension in der 'völlig ungehinderte[n] Erforschung'« (Bachtin 1989: 232) der Welt liegt.

Warners Relevanz als politische Literatin liegt also einerseits darin, daß sie in ihren fiktionalen Welten Elemente der verschiedensten alltagsweltlichen, literarischen, politischen und persönlichen Diskurse ihrer Zeit und Vergangenheit stets neu kombiniert, umstellt und verwandelt und damit vor allem eines demonstriert: daß nämlich eine nahezu unbegrenzte Zahl von Rekombinationsmöglichkeiten *vorstellbar* ist, daß aber gleichzeitig nicht determiniert werden kann, welche dieser Möglichkeiten sich außerhalb des Literarischen wird durchsetzen können. Sie liegt aber auch im beständigen Rekurs auf eigenes und fremdes textuelles Material, den ich als permanente Revision ihrer eigenen Voraussetzungen auffasse. Das Politische bei Warner konstituiert sich damit weniger als politische Aussage, die eine Entscheidung für oder wider eine bestimmte – ebenfalls fixierbare – Position beinhaltet, denn als *Prozeß* der literarischen Weltverwandlung, der die Symptomatik der politischen Verhältnisse in die literarische Struktur hineinnimmt und so den literarischen Text selbst zum *Schauplatz* von Politik werden läßt.

Literaturverzeichnis

Adorno, Theodor W. (1994): „Rede über Lyrik und Gesellschaft." In: *Noten zur Literatur*, herausgegeben von R. Tiedemann. Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 48-69.

Arendt, Hannah (1993): *Was ist Politik?* Fragmente aus dem Nachlaß. Herausgegeben von Ursula Ludz. München: Piper.

Bachtin, Michail M. (1989): *Formen der Zeit im Roman. Untersuchungen zur historischen Poetik*. Frankfurt/M.: Fischer Taschenbuchverlag,

— (1996): *Literatur und Karneval. Zur Romantheorie und Lachkultur*. Übersetzt von Alexander Kaempfe. Frankfurt/M.: Fischer.

Brothers, Barbara (1989): "Summer Will Show: The Historical Novel as Social Criticism." In: *Women in History, Literature and the Arts: A Festschrift for Hildegard Schnuttgen in Honor of Her Thirty Years of Outstanding Service at Youngstown State University*, herausgegeben von L. Y. Baird Lange und T.-A. Copeland. Youngstown, OH: Youngstown State University, S. 262-274.

— (1991): "Flying the Nets at Forty: Lolly Willowes as Female Bildungsroman." In: *Old Maids to Radical Spinsters: Unmarried Women in the Twentieth-Century Novel*, herausgegeben von L. L. Doan und N. Auerbach. Urbana: University of Illinois Press, S. 195-212.

Caserio, Robert L. (1990): "Celibate Sisters-in-Revolution: Towards Reading Sylvia Townsend Warner." In *Engendering Men: The Question of Male Feminist Criticism*, herausgegeben von J.-A. Boone und M. Cadden. New York: Routledge, S. 254-274.

Castle, Terry (1992): "Sylvia Townsend Warner and the Counterplot of Lesbian Fiction." In *Sexual Sameness: Textual Differences in Lesbian and Gay Writing*, herausgegeben von J. Bristow. London: Routledge, S. 128-147.

Eco, Umberto (1990): *Lector in fabula. Die Mitarbeit der Interpretation in erzählenden Texten.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

— (1995): *Die Grenzen der Interpretation.* München: Deutscher Taschenbuch Verlag.

Foster, Thomas (1995): "'Dream Made Flesh': Sexual Difference and Narratives of Revolution." In: Sylvia Townsend Warner's Summer Will Show. *Modern Fiction Studies (MFS),* 41.3-4: 531-562.

Hamburger, Käte (1994[1957]): *Die Logik der Dichtung.* Stuttgart: Klett-Cotta.

Jackson, Rosemary (1981): *Fantasy: The Literature of Subversion.* London and New York.

Marcus, Jane (1984): "A Wilderness of One's Own: Feminist Fantasy Novels of the Twenties: Rebecca West and Sylvia Townsend Warner." In: *Women Writers and the City: Essays in Feminist Literary Criticism*, hg. v. S. M. Squier. Knoxville: U Tennessee P, S. 134-160.

Montefiore, Janet (1991): "Listening to Minna: Realism, Feminism and the Politics of Reading." *Paragraph: A Journal of Modern Critical Theory,* 14.3: 197-216.

Todorov, Tzvetan (1973): *The Fantastic: A Structural Approach to a Literary Genre.* Ithaca, New York: Cornell University Press.

Warner, Sylvia Townsend (1986[1926]): "Lolly Willowes Or The Loving Huntsman." In: *Four in Hand. A Quartet of Novels.* New York: Norton, S. 1-135.

Warner, Val, und Michael Schmidt (1981): "Sylvia Townsend Warner in Conversation." *Poetry Nation Review,* 8.3 (23): 35-37.

Wimsatt, William K., Jr. (1954): "The Intentional Fallacy." In *The Verbal Icon. Studies in the Meaning of Poetry.* Lexington: University of Kentucky Press, S. 3-18.

Gunther Martens

Robert Musil and the limits of modernism
A confrontation of postmodern conceptions of literary modernism

1. Introduction

In this essay I will assess a number of postmodern conceptions of the difference between modernist and postmodernist literature. I argue that most postmodern accounts of modernism demonstrate a remarkable tendency towards homogenising, to the extent that the totalizing critique of modernism runs the risk of falling back into the exact modernist strategies it attempts to criticize. In order to show how postmodern theory thus threatens to undermine its own emphatic claim to heterogeneity and respect for singularity and alterity, I will in the following take Robert Musil's late-modernist novel *Der Mann ohne Eigenschaften* as a reference point. Of course, the amount of continuity or discontinuity one signals between modernism and postmodernism will depend on the level of abstraction one chooses for the argument.[1] Admittedly, Musil's intellectualism is not really on speaking terms with the postmodern urge towards closing the gap between elite and popular culture or with Lyotard's idea of the "tombeau de l'intellectuel." Yet it is not my intention to turn Musil into a postmodernist (which is simply impossible) or to show how he may be somehow »recuperable« (Jameson 1991: 303) for postmodernism. What I want to show is that although Musil's novel has been considered a modernist classic, it poses a number of problems when we confront it with concepts of the postmodern, which suggest that it is time to reassess the postmodern picture of modernism and give up the one-sided and dogmatically homogeneous view of modernists it has initiated. Let us therefore consider three current conceptions of postmodernism and their relationship towards modernism.

[1] As to the contentious area of defining (post)modernism I will in the following consider modernism to be the reintegrative and universalizing movement that tries to counter and remedy the differentiation process of modernity as opposed to postmodernism's rejection of any such attempts at restoring coherent world views or universal systems of values (cf. Apostel 1997: 16ff).

»master the world« (Musil 1978: 942). The "Großroman" tries to draw together all aspects of reality in a synthetical way in order to restore a coherent world picture in the face of a fragmented world. In planning to do so, Musil fits into the group of "giant" modernists (Joyce, Proust, Mann) who still, albeit critically, explored the possibilities of a world view (cf. Apostel 1997: 228). Of course we are nowadays able to read *all* of these typically modernist projects against the grain, but the way in which in Musil this project is drawing to self-cancelling inconclusions illustrates how the attempts to create a text that can restore unity in a »closed system« are gradually given up and in the end even get radically rejected. What finally emerges from the novel is not a restoration of the belief in the possibility of a unified world view, but precisely an exploration of the possibilities that arise when we no longer mourn but »try to get at a positive assessment of this chaotic condition« (Musil 1978: 1362) of late modernity and celebrate the demise of such anachronistic universal structures of meaning vis-à-vis a world of infinite heterogeneity and differentiation. The mechanism which counteracts the modernist urge for a restoration of a coherent world picture in Musil is called »Nietzschean perspectivism« (Lyotard 1984: 77), a notion which originated in modernism but has subsisted into postmodernism: according to Musil »there are truths but no truth« (Musil 1976: 12). The way in which subsequently every statement in the novel is undermined, put into doubt or even contradicted makes it sound to some extent rather short-sighted that, as some theorists would have it, only postmodernism can place its »uncertain quotation-marks« against the naive modernist strategy of »cumulative thematic richness« (Ellison 1993: 82) and that only postmodern literature is entitled to »textual uncertainty or undecidability.« (ib.)

Its incredulity towards metanarratives, however, does not turn Musil's novel into a postmodern work of art. Postmodern metafiction is actually characterised by the rediscovery of straight-forward narrative and illustrates that there is no way of knowing history outside its narratives. Its self-conscious textualizations undermine all notions of unmediated reality since history and reality can only manifest themselves in »narrative constructs, stories designed to yield meaning through narrative ordering« (Culler 1989: 129). Contrary to postmodern fiction, which thus illustrates the inescapability of narrativity while stressing its fictionality though metafictional self-cancelling, Musil rigidly rejects any attempts at narrative ordering as tentative reductions of complexity in the following famous quote:

»Die meisten Menschen sind im Grundverhältnis zu sich selbst Erzähler [...]: sie lieben das ordentliche Nacheinander von Tatsachen, weil es einer Notwendigkeit gleichsieht, und fühlen sich durch den Eindruck, daß ihr Leben einen 'Lauf' habe, irgendwie im Chaos geborgen. Und Ulrich be-

merkte nun, daß ihm dieses primitiv Epische abhanden gekommen sei, woran das private Leben noch festhält, obgleich öffentlich alles schon unerzählerisch geworden ist und nicht einem 'Faden' mehr folgt, sondern sich in einer unendlich verwobenen Fläche ausbreitet.« (Musil 1996: 650; quoted as "M" in the following)

Also in his theoretical writings Musil frequently expresses his »Abneigung gegen das Erzählen« (Musil 1976: 934; 1978: 1315). His rejection of narrative ordering is of course quite peculiar for a novelist and certainly has to do with the specific orientation of his *ideographic* fiction, in that respect somewhat similar to Paul Valéry, who in his minimalist novel *Monsieur Teste* even more radically holds that there should be »no story at all« (1960: 69), but in any sense it cannot be seen as an indication of some residual optimism that there might be other, more reliable ways of knowing reality *outside* narratives. Musil surprisingly takes the quite contrary point of view that »life nowadays doesn't *have* any text at all« (Musil 1978: 1159), meaning that all is inherently inconsistent, chaotic and contingent and that order can only be imposed from outside. The same goes for historical narratives, which, as Musil writes in his critique of Spengler's historical morphology, only create »einen Ordnungsschein über einem Chaos« (Musil 1978: 1086). The fact that he also renounces alternative ways of organising knowledge such as science and philosophy (with the possible exception of the form of literature as practised by himself maybe), suggests that Musil is actually more cynical than most postmodernists in his absolute refusal towards all ways of reducing complexity. Consequently, Musil would appear to have more in common with initial postmodern philosophy than with postmodern literature itself. In other words, the cancelling of metanarratives leads to an absolute resistance to storytelling, whereas postmodernism, in its rediscovery of traditional narrative actually embraces fictions, either as *microstorias* of the quotidian in Handke or even in form of wilful credulity towards *master narratives*, such as the conspiracy theories exemplified in Eco's *Foucault's Pendulum* and aptly described by Jameson as »the poor person's cognitive mapping in the postmodern age.«

3. *Epistemological vs. ontological dominant: Postmodernism as Constructivism*

When we are looking for a theoretical model that avoids postist euphoria and the institution of too rigid an artificial break, Brian McHale's model operating on the basis of dominance and foregrounding seems to offer a very good alternative. McHale has been proposing a model of distinguishing between modernist and postmodernist fictions according to which

modern texts are characterised by a foregrounding of epistemological questions, whereas postmodernism is predominantly ontological. In other words, postmodern fiction distinguishes itself from modernism through its »ontological instability or indeterminacy« (McHale 1987: 26) rendered in the clash of multiple, mutually incompatible worlds. Recently Fokkema has rejected McHale's terminological opposition because he deems »the particular usage of the term 'ontological' [...] misleading« (Fokkema 1997: 21). Although anticipated by McHale himself (1987: 27), several detractors have indeed brought up the argument that postmodernism is apparently about anything except about serious ontological questions. What is more important, however, is that both notions seem inextricably intertwined: even »questions such as 'What kinds of worlds are there?' cannot exclude an epistemological approach« (Fokkema 1997: 21). We can legitimately retain the confrontation of multiple, incompatible worlds as the common denominator of most postmodern fictions. McHale has amply and productively illustrated his model with reference to an enormous amount of postmodern fictions. Still, I think it is difficult to retain the term ontological because, despite the fact that »the worlds that are summoned up by postmodernist texts are posited and described rather than justified or reflected on« (Fokkema 1997: 21), postmodernism is precisely postontological (or better: radically constructivist) in its *implicit* epistemological orientation. In fact, this does not run counter to what McHale says himself: his deeper inspiration, as he acknowledges more clearly in his most recent book (1992, see also McHale 1987: 37f.), is (social) constructivism and it is clear that he tries to attribute its assumptions solely to postmodernism. The overall bent of his argument is that modernism gets caught up naively in realistic epistemology and does not manage to go beyond the so-called *what*-questions. Postmodernism on the other hand sees through the construction of the projected worlds and, within this allegedly more "advanced" constructivist epistemology, is entitled to ask questions concerning the *how* of these plural worlds. It remains to be seen, though, whether this assumed "naivety" can be legitimately attributed to all modernists. I cannot go into detail about other major figures in the field, but the curious thing is precisely that it does *not* seem to hold true for Musil's *Man without Qualities*. For those acquainted with Musil's thinking of the »other state,« the event of »another world's intrusion into this one«[2] through which primary "reality" as we know it suddenly appears to be totally contingent will seem like a very good paraphrase of Musil's poetic program. »Why, then, are we not realists?« (M 1239), the protagonist asks in the novel. Ulrich is clearly aware that there are »multiple realities« (M 1508)

[2] The quote is derived from Pynchon's *The Crying of Lot 49*; according to McHale (1987: 16) it indicates the basic event of all postmodernist fictions.

and that *this* reality is only a temporary construction. One of his few convictions is in fact that »reality cancels *itself*!« (M 289) and the novel displays a clear contempt towards the so-called "*reality people*" (M 282). Yet, although the ontological stability of "reality" is constantly questioned and shown to be a mere construction, it cannot be ignored that Musil's novel sticks in a fairly traditional way to the depiction of one single and relatively stable world and does not proceed to invent possible worlds (just like Oedipa's »shall I project a world?« in Pynchon's *Lot 49*). There are clearly positive differences between modernist and postmodernist fiction but one can only ask whether these can be fully grasped by means of McHale's categories.

Matters are additionally complicated by the fact that the constructivist epistemology which McHale exclusively attributes to the postmodernists turns out to be the distinctive hallmark of modernism in Lyotard's view: »The modern, in whatever age it appears, always goes hand in hand with a shattering of belief and a discovery of the 'lack of reality' of reality caused by the invention of other realities« (Lyotard 1984: 77). I would argue that modern and postmodern worlds are most probably equally contingent, but that a lot depends on the assessment of this condition. In Sartre's *La nausée* (1938) for instance, the terrible insight that »Tout peut se produire, tout peut arriver« (Sartre 1997: 115) and the ensuing consciousness of radical contingency »L'essentiel c'est la contingence« (Sartre 1997: 187) lead up to an experience of severe crisis, accompanied by »véritable panique,« »angoisse« (Sartre 1997: 116). In other words, the novel is a »canonical expression of the great modernist thematics of alienation« (Jameson 1991: 14). At the same time, the all-destructive insight in the meaninglessness of existence (in itself already ambiguously called »illumination,« »extase horrible«) leads to a subtle recentering of the heroic, visionary subject since it is able to transcend this anxiety and nausea in art. Consequently, there is little difference with the prototypical modernist solution presented by Proust in his *Recherche du temps Perdu*. Rorty may claim that »Proust's novel is a network of small contingencies« (Rorty 1989: 144), but Proust himself invariably maintains that art and memory, in which one »cess[e] de [s]e sentir médiocre, contingent, mortel« (Proust 1993: 55), present the ultimate possibility to go beyond this contingency. To be true, the same redrawal into the aesthetic sphere will take place in the modernist half of *The Man without qualities*, where Musil abandons the experimental concept of *Eigenschaftslosigkeit*. But it is mainly in the first half of the novel that contingency and possibility are celebrated. Luhmann's thesis, according to which the function of literature and art generally consists in the »production of world contingency« (Luhmann 1996: 384) because they show us the possibility that reality could be com-

pletely different from what it is, may seem somewhat generalising with regard to art as a social phenomenon, but it paraphrases Musil's *Möglichkeitsdenken* in a very striking way. In fact, one could place »daß es [...] auch anders sein könnte« (M 16), one of Ulrich's most frequently repeated dictums, as a motto to the whole novel. Musil is a key thinker of contingency through his radical irony and his »Leben mit Interimsgrundsätzen« (M 46) matches perfectly Rorty's description of the ironist as »the sort of person who faces up to the contingency of his or her own most central beliefs and desires« (Rorty 1989: 14), having abandoned »the idea that those central beliefs and desires refer back to something beyond the reach of time and chance.« (ibid.) Even this ironical stance itself is not fully sacrosanct in the view of the author, however; this becomes clear when Musil suddenly confronts his protagonist with the »young socialist Schmeißer« (M 1454) near the end of the book, a confrontation which painfully reveals the pragmatic aporia inherent in Ulrich's attitude of indecision with regard to the political.[3]

4. From Existentialism to Postmodernism

The third and last conception I will discuss is one in which existentialist literature, itself the culmination of the modern "literature of suspicion," culminates in total absurdity and topples over in a (from that moment onwards) postmodern literature which no longer sees absurdity as »a reason to fall into a state of despair« (Fokkema 1997: 22) and slips into indifference. It is indeed with reference to late existentialist literature that Bertens and D'haen, in their pioneering overview of postmodern literature, gave a special place to Musil's *Man without Qualities* as a prefiguration of the postmodern »'empty' character that appears in a number of experimental novels« and that »doesn't have a stable psychological content nor a consistent motivation that can be brought back to a certain psychological essence« (Bertens/D'haen 1988: 143). The man without qualities apparently has a lot in common with existentialism's resistance to any form of psychic determinism and its preoccupation with the emptiness of the subject as freedom from arbitrary conventions. Ulrich, the protagonist, is characterised by a similar »*inner acoustics of emptiness*» (M 265) in which the no-

[3] The dilemma announced here would suggest that Musil has more in common with the *first* phase of postmodernism. Recently, Bertens (1996) has proposed to distinguish between a first-phase postmodernism of mainly metafictional anti-representationalism and *language* scepticism (which he even terms late- or radical-modernism) and a second phase in which the text turns political (again) and focuses in a more Foucauldian vein on the issues of *power* underlying cultural representations (cf. Bertens 1996: 117ff., 121).

tion of freedom plays an important role. His »Freiheit des Inneren besteht darin, daß man sich alles denken kann, daß man in jeder menschlichen Lage weiß, warum man sich nicht an sie zu binden braucht, und niemals weiß, wovon man sich binden lassen möchte!« (ibid.). Yet Musil departs from standard existentialist assumptions since »to be alienated presupposes a coherent rather than a fragmented sense of self from which to be alienated« (Harvey 1989: 53). The postmodern critique of existentialism has rejected the characteristic idea that life still has a centre and unity guaranteed by and secured in individual subjectivity. Thus existentialism in fact leads to a subtle recentering of the subject in its heroic confrontation with a world completely bereft of sense and meaning; it is indeed well known »that even the most thoroughgoing existentialisms or nihilisms [...] also end up projecting their own meaningful vision of the world as something lacking meaning« (Jameson 1991: 245). As Jameson suggests, »concepts such as anxiety and alienation [...] are no longer appropriate in the world of the postmodern« (Jameson 1991: 14). Through his insubstantiality and indifference Musil's man without qualities goes a long way in this shift from modern to postmodern experience that »can be characterized as one in which the alienation of the subject is displaced by the latter's fragmentation« (ibid.). These notions of alienation are tentatively abandoned in the first half of Musil's novel, despite the fact that its fragmentation is much less radical than in high-postmodernist metafiction, such as practised by Federman, in which the stress on self-cancelling anti-representationalism is much stronger:

»Mode of fragments, dissociated fragments of himself, this new fictitious creature will be irrational, irresponsible, irrepressive, amoral, and unconcerned with the real world, but entirely committed to the fiction in which he finds himself, aware, in fact, only of his role as fictitious being.« (Federman 1975: 12)

Admittedly, the "Fragmentmensch" (M 1463) invented by Musil may have little in common with fragmentary existence as envisaged by Jameson, but there may be very few people wanting to live up to the sophisticated account of the schizophrenic postmodern condition depicted by Jameson anyway. Nevertheless, Musil succeeds in taking a cynically functionalist perspective on man by putting into praxis the recognition that »[t]he different self-fragments we are in different contexts are not the expression of an underlying substance, an essential I, but effects determined by the structures in which we function« (Apostel 1997: 260).

Musil's positive assessment of the »Auflösung des anthropozentrischen Verhaltens« (M 150) distinguishes him from a lot of his contemporaries, notably Hermann Broch. »Whereas earlier critical modern theorists [...] worried about the decline of subjectivity and the processes whereby hu-

mans were becoming thinglike, reified,« Musil endorses the postmodern strain of thought, maintaining »that [...] we divest ourselves of the illusion and hybris of subjectivity« (Best/Kellner 1991: 131). Mainly drawing on Nietzsche's anti-essentialist critique of subjectivity, but also taking his cue from actual sociological conditions, Musil projects the idea of an empty subject *sous rature* as a merely contingent construction without substance. This nomadic existence, however, is no reason for »mourning« (Lyotard 1984: 41) at all. On the contrary, Musil tries to think constructively in the emptiness that has been left by the disappearance of the subject. *Eigenschaftslosigkeit* allows for limitless possibilities, *Möglichkeitssinn*, maximal openness and indeterminacy; in sum, an *essayistic* lifestyle, including a style of thinking that, following Jameson, might be considered postmodern when we translate it into Nietzschean terms:

»it is by way of cognate 'desires' [of antiessentialism and antifoundationalism, GM] in aesthetics that we can best grasp the specificity of this philosophical ambition to *live dangerously*, as Nietzsche might put it; to try to think *without backup or presuppositions*, to deal with problems *ad hoc* and *without a system*.« (Jameson 1994: 35)

Musil's attack »against the system« (M 1906), his persistent concentration on the heterogeneous "rest" which will escape and disrupt any structure, his celebration of »that, which is nothing but the event« (Musil 1978: 991) and his »principle of insufficient reason« all boil down to the emphatically positive acceptance of the fact that everything is contingent, thus doing away with any kind of thinking that »bother[s] to ground itself« (Rorty).

It is of course precisely the »intellectual reflection and in-depth analysis« (Fokkema 1997: 38) of the conditions that make the construction of metanarratives impossible that renders this instance of the modernist enterprise essentially "modernist." Musil's novel is a text of limit-modernism in which downright relativism and the utopian quest for new forms of universal values as anachronistic as art's autonomy coexist. (Non-)Ending in complete indecision and doubt, the enterprise of the *Man without Qualities* consists in a highly paradox self-cancelling of the project of modernism and an announcement of postmodern figures of thought, yet with formally traditional means of irony and parody that never exceed into generic hybridization or eclecticism. Indeed, »modernists would concede the artificial, but not the arbitrary nature of their texts« (Fokkema 1997: 32), and this ultimately distinguishes them from the deliberate arbitrariness and unrestricted intertextuality that is so typical of postmodern cultural artefacts. In this respect the last modernist, as Musil himself writes, »does not deliver the clothes themselves, but the investigations on the basis of which such clothes will be made for future generations« (Musil 1978: 1351).

5. Clos(ur)ing remarks

These remarks do not pretend to give an exhaustive treatment of the entire problematic and are part of a larger project that tries to show how some accounts dealing with modernism from the point of view of postmodernism are remarkably modernist in tendency. Of course, this statement is potentially totalizing as well; in fact I am basically talking about the early Lyotard and a number of theorists in his wake who have been seminal in encoding the postmodern. In fact, the one-sided picture postmodernists have drawn of modernism in order to discredit it, amounts to a caricature. It took a lot of partial reading and selective quoting in order to reduce the whole of modernist literature to the abstract and hateful category it has become nowadays. The institution of a radical break or rupture is of course perfectly legitimate and even necessary on the side of those who were instrumental in launching the postmodern, but it should not be blindly reproduced by subsequent scientific discourse. Contrary to what can be considered as a euphorically "postist" position, some late-modernist authors like Musil and Beckett can be seen to participate in the slow and gradual process of *closure* of modernism towards postmodernist discourses. I deliberately use the word closure along the lines of what Derrida intended with the word and which makes him at the same time less postmodern (in the sense of "postist") and more "postmodern" (meaning refraining from totalizations) than is commonly perceived (cf. Bennington 1993: 287). This recognition need not blur the borders between modern and postmodernist discourses as such. Of course, postmodern texts *must* eventually be different because they are produced under different conditions of production and there may be some truth indeed to Apostel's reproach that most literary criticism has paid too much attention to epistemological issues at the expense of sociological explanations of the rise of postmodernism (Apostel 1997: 229). But we have to allow modernist texts too to come into their own as heterogeneous organisations subject to complex struggles of multiple conflicting discourses themselves.

Works Cited

Apostel, Leo (1997): *Hopeloos gelukkig: leven in de postmoderne tijd*. Amsterdam.
Bennington, Geoff (1993): *Jacques Derrida*. Chicago.
Bertens, Hans/D'haen, Theo (1988): *Het postmodernisme in de literatuur*. Amsterdam.
— (1996): "In het labyrint: postmodern, postmodernisme, postmoderniteit." *TvL*, 2: 113-127.
Best, Steven/Kellner, Douglas (1991): *Postmodern theory: critical interrogations*. Basingstoke.
Culler, Jonathan (1989): *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism*. Ithaca.
Ellison, David R. (1993): *Of Words and the World. Referential anxiety in contemporary French Fiction*. Princeton.
Federman, Raymond (ed.) (1975): *Surfiction: Fiction Now & Tomorrow*. Chicago.
Fokkema, Douwe (1997): "The semiotics of Literary Postmodernism." In: Bertens, Hans et al. (eds.): *International Postmodernism: Theory and Literary Practice*. Amsterdam, pp. 15-42.
Harvey, David (1989): *The Condition of Postmodernity*. Oxford.
Jameson, Fredric (1991): *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*. Durham.
— (1994): *The seeds of time*. New York.
Luhmann, Niklas (1996): "Das Kunstwerk und die Selbstreproduktion der Kunst." In: Renner, Rolf Günter (ed.): *Literaturtheorien der Gegenwart*. Frankfurt, pp. 379-392.
Lyotard, Jean-François (1984): *The postmodern condition: a report on knowledge*. Manchester.
Martens, Gunther (1998): "'Das Ganze ist das (Un)Wahre'. Broch und Musil im Spannungsfeld von Totalität und Fragment." *Recherches Germaniques*, 28: 113-137.
— (1999): *Ein Text ohne für den Denkenden. Zum Verhältnis von Literatur und Philosophie in Robert Musils Der Mann ohne Eigenschaften*. Frankfurt/M.
McHale, Brian (1987): *Postmodernist Fiction*. London.
— (1992): *Constructing Postmodernism*. London.
Musil, Robert (1996): *Der Mann ohne Eigenschaften*. Reinbek.
— (1978): *Essays und Reden*. Reinbek.
— (1976): *Tagebücher*. Reinbek.
Proust, Marcel (1993 [1929]): *Combray. Du côté de chez Swann*. Paris.
Rorty, Richard (1989): *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge.
Sartre, Jean-Paul (1997 [1938]): *La nausée*. Paris.
Valéry, Paul (1960): *Oeuvres II*. Paris.

Michael Oppermann

Writing as Dialogic Imagination or:
Two Sketches of a Postmodern Concept of Identity

One of the crucial questions in an ongoing debate on postmodern literature has always been the linkage between text and authorial self. While a traditional type of autobiographical criticism has been unanimously rejected by virtually any critic inside and outside Europe, Roland Barthes's famous notion of a "Death of the Author" has also been seriously questioned in quite a number of contributions. Drawing heavily on post-structuralist assumptions, Barthes seemed to promote a view of the text as a free interplay of signs. It has to be noted that the American and Canadian line of criticism in the tradition of Linda Hutcheon, Patricia Waugh and Brian McHale (to name just a few) has overtly insisted on the political nature of postmodern writing.

It is surprising, on the other hand, that the authorial self plays absolutely no role in their critical approaches. Much of their criticism, however brilliant it may be, seems to be stuck in a binary opposition between autobiography and text. The result is that the bulk of their critical work turns out to be highly descriptive in the sense that it totally excludes any question for the production process of literary texts. It is one of the outstanding characteristic features of a certain kind of autobiographical postmodern writing (which is represented here by Raymond Federman) that it challenges traditional concepts about the relationship between text and authorial self, thus creating a "Postmodern Paradox." It is the subversion of a hitherto established borderline between criticism, literature and autobiography which unites postmodern writers as different as Federman and Christa Wolf. A previous study (Oppermann 1997) has tried to use Federman's first novel *Double or Nothing* as a starting point for a production aesthetics (Produktionsästhetik) of the postmodern, thus trying to launch a new critical approach. Rather than continuing or extending this line of argument, the article will focus on the hermeneutical model which forms the basis of postmodern writing. It will be argued that postmodern literature in general is grounded in a specific mode of writing which Bakhtin has labeled "Dialogic Imagination" (1981). Two case studies will try to highlight this hermeneutical concept which, in a final section, will be evaluated in the light of an understanding of the term "postmodern."

Christa Wolf: Nachdenken über Christa T.

Christa Wolf's novel was published in 1968. Departing from a tradition of social realism that was still continued in *Der Geteilte Himmel* (1961), *Christa T.* is based on a concept of authorial subjectivity which caused immediate disturbance among party circles of the former GDR. Indeed, the seven years between the two novels mark a time of radical departure for Christa Wolf, a shift towards an essayistic, almost meditative style that was first explored in her story "Juninachmittag" (1965).[1] Subsequent novels such as *Kindheitsmuster, Kein Ort. Nirgends* and *Kassandra* led to Christa Wolf's canonization as a representative of the "postmodern," especially across the Atlantic. Key features in the evaluation of the author as a "postmodernist" are the focus on a "mimesis of process" in *Kindheitsmuster* (an autobiographical novel which renders a simultaneous account of its production process); the shattering of a binary opposition between male and female (as exemplified in the relationship between German poets Kleist and Günderode in *Kein Ort. Nirgends)* or an apparantly postmodern concept of history and writing which Linda Hutcheon and others label as "historiographic metafiction." Strangely enough, though, the critical debate on *Christa T.* has been largely confined to Germany. Even the notion that the novel is no less or more "postmodern" than Christa Wolf's subsequent works has not been generally accepted although, as will be shown, *Christa T.* is subject to the same hermeneutical model.

Two temporal layers are obvious; the first one is constituted by Christa T.'s life (which spans from 1929 to 1963), the second one by the moment of writing (the years between Christa T.'s death and the production of the novel in 1963 and between 1965/67). For Hitzinger, the novel's third temporal layer is constituted in the act of reading (42), a notion that seems to be justified because the narrator regards Christa T. as a kind of "future personality" whose strive and quest for authenticity presents an alternative role model. Although having become a victim of leukaemia, the narrator retains a deliberate ambiguity about her death, implying that Christa T. has also died of certain social experiences. Various episodes reveal a prevailing sense of self-denial as a characteristic behavioral pattern in the former GDR. Christa T.'s suicide letter, written in a first moment of fatigue, coincides with the events of 17 June 1953; her growing sense of weariness increases after the (crushed) revolt in Hungary in 1956 which is referred to as the failing of utopia, »das Scheitern dessen, was sie Utopie nannten« (132). In contrast to a dominant mode of conformism, Christa T. asks the novel's central question: »Denk mal nach. Lebst du eigentlich heute, jetzt,

[1] "Juninachmittag" was first published in 1967 and is now available in *Gesammelte Erzählungen* (Frankfurt am Main: Luchterhand).

in diesem Augenblick? Ganz und gar?« (101).[2] For the narrator, Christa T. has retained a vision of herself that was never congruent with her existence: »Sie, Christa T., hat eine Vision von sich selbst gehabt« (117), a statement which implies a constant change of roles and, for a long time in her life, the repudiation of a number of socially accepted values. She loved movement more than a specific goal »die Bewegung mehr lieben als das Ziel« (46) and always retained a sense of curiosity for new experiences. Until her marriage, she would disappear in regular intervals:

»Sie hat diesen Vorgang wegzugehen später noch öfter wiederholt, dahinter verbirgt sich ein Muster, schon ablesbar beim erstenmal: hinter sich lassen, was man zu gut kennt, was keine Herausforderung darstellt. Neugierig bleiben auf die anderen Erfahrungen« (46).[3]

Thus, she turns into a counter-example of the so-called »Tatsachenmenschen« or »Hopp-Hopp-Menschen« (55): »Der Kern der Gesundheit ist Anpassung,« (112) maintains one of Christa T.'s former pupils. The novel can be summarized by the opposite notion: "Der Kern der Gesundheit ist Nicht-Anpassung" the basis of self-fulfillent is non-conformism.

Much has been written about the relationship between the novel's narrator, Christa T. and Christa Wolf herself. The novel reconstructs Christa T.'s life on the basis of diaries, sketches, observations, stories, lists of titels and letters (39); Christa Wolf has confirmed that these documents are as "real" as Christa T. herself: »Es gab sie, diese Christa T., es gab ihr Leben, dessen Fakten und einzelne Stationen ich kannte oder nach ihrem Tod kennenlernte.« (Hitzinger 1986: 45), a fact which is also confirmed in the autobiographical *Kindheitsmuster* where Christa T. is referred to again.[4] The shift from the autobiographical W. to the fictional T. emphasizes resemblance and differance alike. Both of them have studied in Leipzig, and they both strive for self-fulfillment, »dem Versuch, man selbst zu sein« (9). Both of them use writing as a specific way of coping with life, a fact which is emphasized by the italics presenting the central line in Christa T.'s diaries: »Daß ich nur schreibend über die Dinge komme!« (39), and they also share a certain distrust in language: »Wir gebrauchten und mieden die gleichen Wörter« (32).[5] This process of reconstructing the life of a person through a series of documents that compliment and shape the narrator's memory is presented as "Nachdenken" or "nach-denken"; the

[2] »Think – are you really living today, at this very moment? Really living?« (101). All English quotations that appear in the footnotes are taken from the Virago editions.

[3] »Later she often repeated this procedure – of going away – and there's a pattern to be read here, even on first sight: you leave what you know too well, leave what has ceased to be a challenge. Keep alive your curiosity about other ranges of experience.« (41).

[4] The novel presents "Nelly" as the author's alter ego; Christa T. appears for a short time during Nelly's school days in the 1940s.

[5] »Doing so, we noticed we were using and avoiding the same words« (26).

hyphenating emphasizes the activity implied in the word by going back to its literal meaning. "Nach-denken," as Hitzinger points out (1986: 43), means an activity of thinking *of* Christa T.; of thinking *about* her in an attempt to understand her; and of following her in her "endless way to herself," as the novel's central road metaphor (a Johannes R. Becher quote) maintains: »Dieser lange, nicht enden wollende Weg zu sich selbst.« Accordingly, the process of reflecting becomes as important as its partial results so that writing turns into an ongoing process of self-exploration. As it is stated by Christa T. as well: »Ich grab mich aus« (149). Thus, the novel's structure is both linear and non-linear; it retains a biographical account of Christa T.'s life and, simultaneously, follows a mode of association: »In dem Strom meiner Gedanken schwimmen wie Inselchen die konkreten Episoden – das ist die Struktur der Erzählung« (Wolf 1987: 31).[6] The result is a highly reflexive style which constantly changes its narrative tense and which blurs distinctions between the first, second and third person until, at the time of Christa T.'s death, the different narrative voices unite in the "wir" form: »Müssen wir also vom Sterben sprechen« (174).

In this manner, writing takes on the form of an ongoing dialogue which aims at a new understanding of the self. Thus, a discursive mode blurs any borderline between *discours* and *histoire*; the Metafictional Paradox (Hutcheon 1980), in other words, is not an artistic feature but the necessary outcome of the concept of "nachdenken" as part of a hermeneutical project. It is the narrator's way of coping with the loss of a friend who, as she becomes more and more aware in the process of reflecting upon her, is inseparably connected to herself. As Christa Wolf maintains in her highly important "Selbstinterview": »Ein Mensch, der mir nahe war, starb, zu früh. Ich wehre mich gegen diesen Tod. Ich suche nach einem Mittel, mich wirksam wehren zu können. Ich schreibe, suchend« (1987: 31).[7] Whereas Christa T.'s search was ended by her untimely death – »zu früh gestorben« (139) – the quest of the narrator continues. Reflecting is presented as a specific hermeneutic quest which aims at a new understanding of the self: »Mein Hauptantrieb für Schreiben ist Selbsterforschung« (Wolf 1987: 32).[8] Reality is always mediated through language; it is an objective fact as well as a process: »Weil nicht Wirklichkeit wird, was man nicht vorher

[6] »The concrete episodes float like islands in my stream of consciousness – that's the structure of the story« (my translation).

[7] »A human being who was close to me has died too early. I am resisting this death I am searching for a way of resisting effectively. I write, searching« (my translation). Wolf's "Selbstinterview" was originally published in 1968. It is currently available in *Die Dimension des Autors: Essays und Aufsätze, Reden und Gespräche 1959 1985* (Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1987). Unfortunately, I have not been able to get hold of the English translation *The Writer's Dimension* (London: Virago P, 1990).

[8] »My prime motivation in writing is the exploration of the self« (my translation).

gedacht hat« (1968: 172).[9] Therefore, writing contains a moment of openness and possibility. In a radical departure from the doctrine of social realism, the basis of change in society is connected with the quest for authenticity; a moment of "utopia" is no longer regarded as inherent in certain social structures but in a specific mode of "being" which combines a vision of life as a quest with an element of "dialogic imagination." As Gutjahr correctly maintains: »Gedächtnisrekonstruktion und Selbstkonstitution vollzieht sich in der Prosa Wolfs als dialogischer Prozeß« (1985: 55).[10] This process leads to an encounter with the 'Other' that takes on the form of self: »Später merkte ich, daß das Objekt meiner Erzählung gar nicht so eindeutig sie, Christa T., war oder blieb. Ich stand auf einmal mir selbst gegenüber« (1987, 32).[11] Thus, Wolf's notion of writing as a kind of movement against the »apparently natural stream of forgetting« transforms the past into a shifting ground between the present and the future; into a ground that asks for its constant elaboration.

The dialogic mode of Christa T. is further explored in Wolf's *Kindheitserinnerungen* in which the author reconstructs her life in the form of a fictional autobiography; discovering what she labels as »Das Geheimnis der Dritten Person,« she uses an alter ego called Nelly that she addresses from the stance of the present. In this manner, her life is presented as a kind of ongoing conversation that is always aware of the hermeneutic difference separating the established writer Christa Wolf from her childhood self. *Kein Ort. Nirgends* carries the mode of dialogic imagination even further. Here the voices of German poets Kleist and Günderode converge in the consciousness of the writer to engage in a kind of multi-layered discourse that shatters and subverts all notions of a stable identity: »Ich bin nicht ich. Du bist nicht du. Wer ist wir?« (1981: 109)[12] As a result, the novel's central question of »Wer spricht?« (9) can either refer to Kleist and Günderode or to the 20th century narrator (Greiner 1989: 33).

---

[9] »Reality is what has been conceived of as such« (my translation).

[10] »In Christa Wolf's prose the reconstruction of memory and the constitution of the self take on the form of a dialogic process« (my translation).

[11] »Later I realized that Christa T. did not remain the object of my story . All of a sudden I was facing myself« (my translation).

[12] »I am not I. You are not you. Who is 'we'?« (9).

Raymond Federman: The Voice in the Closet[13]

»My life began in a closet,« claims Raymond Federman in a radio portrait recorded in 1993 by Bayerischer Rundfunk in Munich. Federman »was born on July 16th 1942« (Hornung and Ruhe 1992: 381); he was born on the day his mother hid him in a closet before his family was taken away to the concentration camps. There seems to be very little Federman remembers from the time before that day: »The first fourteen years of my life are like a blur« (1989: 65), but from the day he emerged out of that closet, he can »tell you every detail day by day« (BR 1993).

In *The Twofold Vibration* (1982) the protagonist, an old man, utters exactly the same statement: »My life began in a closet« (49). For Federman his autobiography and its fictional reconstructions alike comprise his biography: »My novels explain my life. The story of my life becomes my life. I kind of reverse the autobiographical mechanism« (BR 1993). Here Federman paraphrases another line from *The Twofold Vibration:* »My life is the story... the story is my life, me there, me here« (150). Federman regards fiction and autobiography as »interchangeable« (1993: 89) because they are both subject to the same creative imagination: »Yes, everything I write is autobiographical because I have either experienced it or I have imagined that it happened to me. This is the same thing« (McCaffery 1992: 435). In short, as it is explained in *Take it or Leave it* (1976): »A biography is something one invents afterwards.« As a result, Federman found himself plagiarizing his novels when he finally agreed to write his autobiography (BR 1993). For that reason, he called it *A Version of my Life* (1989), pointing to the fact that it is only *one* version among many others. Fashioning his autobiography after the titles of his novels, Federman points out that »the relationship between life and fiction is extremely close« (Hornung and Ruhe 1992: 377), so that we can distinguish between more and less elaborate "accounts" (BR 1993).

The closet experience is the archetypal example of this attempt to find a »more elaborate version« in keeping with the autobiographical nucleus. It is explored and expressed, inscribed and disseminated throughout all his fictions. While the Holocaust itself has remained unrepresentable for him – »can't write about it. I wasn't there« (BR 1993) – and the death of his parents and sisters only representable in the typographical symbols X-X-X-X, as a Derridean "sous rature" (Hornung 1985: 81), Federman's closet experience emerges as a constitutive act of writing always oriented towards the future of its own elaboration. It develops a discursive nature. In this man-

[13] The Federman part presents a revised and abbreviated version of an article that was co-authored by Serpil Oppermann. "Raymond Federman's Closet Experience: The Great Divide" was published in *The Journal of American Culture: 15th Anniversary Special Issue* (Ankara: Hacettepe UP 1997, 20-35).

own notion of being a "Displaced Person," a nomad or wanderer who is tentatively trying to find a home in language (1984).

The very process of projecting the writer's self into multiple selves is a specific hermeneutic exploration in language which tries to understand the authentic self in its multiplicity. The original closet experience presents »an enormous gap« in Federman's memory (1971: 3), as he explained in an interview: »Ich litt nicht am Schmerz, ich litt am Nicht-Begreifen« (Milich 1991: 3).[16] Just as the old man in *The Twofold Vibration* who maintains that he is »suffering toward the consciousness of suffering,« (9) by fictionalizing his life, Federman is tentatively trying to transform the closet experience into an autobiographical fragment. The multiple possibilities of voice, character and author help to position the self in the linguistic choices and verbal variations so that they seem to prevent a stable subject to be dominant in the text. The writer's voice is, paradoxically, both forever inscribed and displaced in his fictions. It is displaced in the form of an ongoing and potentially infinite dialogue with multiple selves which tries to come to terms with the writer's past; with a historical experience that can only be approached in the form of holes and gaps in the fictional discourse.

In *The Voice in the Closet*, the self-reflexive dispersal of the fictitious self and the mode of writing as "dialogic imagination" or a multiple dialogue »from the other side« (1), from the side of the boy, creates a dilemma which is fully acknowledged in another critifictional reference in *The Twofold Vibration*. Here the old man notes that fiction is »always a betrayal of the original experience, a flagrant falsification« (151). His words echo the Voice's notion that »his (federman's) fictions can no longer match the reality of my past« (1979: 11). Eventually the text points back to its own textuality: »the boy full circle from his fingers into my voice back to him on the machine« (2) – on the keyboard of the typewriter, that is. The duplicitous story of telling is the first and last story the text is able to tell, making us aware that it exists »only in the counterfeit currency of language« (Caramello 1983: 135).

In fact, the concept of language that emerges from the novel is highly paradoxical. Influenced, on the one hand, by the language skepticism eminating both from a post-structuralist discourse and from a Beckettian notion of writing as an activity of linguistic reduction,[17] the novel reaffirms, on the other hand, the role of language as a mediator between the authorial self and experience. This paradox is most obvious in the novel's typographical outlay. Federman had already experimented with the possibility of a "split text" in the French and English double column pages in *Double*

[16] »I did not suffer from pain, I suffered from a state of incomprehension« (my transl.)

[17] Apparently, the twenty pages represent what is left of an original manuscript of 250 pages (BR 1990).

or Nothing (206-07), a device which is extended in *The Voice in the Closet* into two parallel twenty-page texts that are bound back to back with the same cover. In order to compare the two texts, the reader must flip the book over and turn it upside down, an arrangement which guarantees the reader's continuing awareness of the novel »as physical object« (McHale 1987: 195). Each page of the novel consists of eighteen lines and sixty-eight characters that are arranged as twenty squares (rectangles in the French version) which literally imprison the voices on paper. In this manner, Federman creates verbal icons that make writer and reader alike reexperience the darkness of the original closet in the blackness of the concrete word and the quadrangular page format. In a similar way, the page numbers on the left recall the original closet by forming into box shapes that entrap all the voices in the text, including that of "federman." By making a potentially unrepresentable experience concrete, Federman undermines his own authorial notions about language. The writer tentatively finds a home in textuality, »but it is a nomad's home that he must continually make and unmake« (Caramello 1983, 142).

Writing as Dialogic Imagination

Both Christa Wolf and Raymond Federman display a certain suspicion of language and its representational function which, to a certain extent, is challenged and undermined in their writings. For Christa Wolf an experience of official "Sprachlenkung" in the former GDR might have been more decisive than a familiarity with the post-structuralist discourse (as in Federman's case). What is important, though, is that both of them have developed specific modes of expressing themselves that reinstall trust and confidence in language. Wolf insists on "subjektive Authentizität" (subjective authenticity), a term which, first and foremost, designates a specific stance of the writing subject, a dedication to truth. Federman, by a metonymical and metaphorical transformation of the original closet into the room of the writer, becomes able to address his past at least tentatively in language. The result is a series of novels that, in their very essence, restore both the writer's and the reader's faith in the power of imagination.[18]

[18] In his 1993 interview for Bayerischer Rundfunk Federman recounts an experience which is highly important for his understanding of writing. He mentions the example of a Holocaust survivor whom he met in Israel in 1983. The man told Federman how he had been transported from one concentration camp to the next. The names were read, the prisoners were pushed into the train. The man's name was missing, and before he could enquire about it, the train had already left, leaving the man alone on the platform, shouting: "Hey, what about me? What about me?" He had used the same words as the old man in *The Twofold Vibration*. In a way he had echoed or rather prelived a fictional experience. Federman: "My story had become true!" (BR 1993)

Both *Christa T.* and *The Voice in the Closet* are examples of autobiographical writing. Autobiography in a postmodern sense does not aim at some kind of metaphysical subject resting outside its text. It is conceded, on the contrary, that the autobiographical self is always a tentative construct in language. In that manner autobiographical writing is subject to a specific mode of dialogic imagination which engages the self in a dialogue with different linguistic layers of identity. The effect is a concept of subjectivity that turns the self into a shifting ground asking for its constant exploration. The aim of that activity lies in an expansion of the hermeneutical horizon in the way Gadamer defines it: »The horizon is, rather, something into which we move and that moves with us. Horizons change for a person who is moving« (1975: 304). The postmodern concept equals the establishing of the world as a kind of shifting hermeneutical ground into which the autobiographical self is positively constituted in the form of dialogue; therefore, writing defines an activity which is essentially infinite. In this manner world and self alike are conceived as "texts." It is conceded that all knowledge about ourselves is always mediated through language so that, in effect, working with and within language equals an hermeneutic act which constitutes and reconstitutes the self.

Works Cited

Bakhtin, M.M (1981): *The Dialogic Imagination: Four Essays*, ed. Michael Holquist. Transl. Caryl Emerson and Michael Holquist. Austin: Texas UP.

Barthes, Roland (1977): "The Death of the Author." In: *Falling into Theory: Conflicting Views on Reading Literature*, ed. David H. Richter (1994). Boston: Bedford Books of St. Martin's P, pp. 222-26.

Bayerischer Rundfunk (1990): *Ein Interview mit Raymond Federman.* Munich (available on tape only).

— (1993): *And What About Me? Ein Porträt des Autors Raymond Federman nach Selbstzeugnissen, Werkzitaten und Gesprächen, erstellt von Herbert Kapfer.* Munich (available on tape only).

Caramello, Charles (1983): *Silverless Mirrors: Book, Self and Postmodern American Fiction.* Florida: State UP.

Derrida, Jacques (1972): *Positions*, transl. Alan Bass. Chicago UP.

Federman, Raymond (1971): *Double or Nothing: A Real Fictitious Discourse.* Boulder and Normal: Fiction Collective Two, 1992.

—, ed. (1975): *Surfiction: Fiction Now and Tomorrow.* Chicago: Swallow P.

— (1976): *Take it or Leave it: An Exaggerated Second-Hand Tale Read Aloud Either Standing or Sitting.* New York: Fiction Collective.

— (1979): *The Voice in the Closet/La Voix dans le Cabinet de Debarras: A Bilingual Novel.* Madison: Coda P.

— (1982): *The Twofold Vibration: An Extemporaneous Novel.* Bloomington: Indiana Up.

— (1984): "Displaced Person: The Jew/ The Wanderer/The Writer." *Denver Quarterly*, 19.1: 85-100.

— (1989): "A Version of my Life: The Early Years." In: *Contemporary Authors Autobiography Series 8,* ed. Mark Zadrozny. Detroit: Gale, pp. 63-81.
— (1993): *Critifiction: Postmodern Essays.* New York: State Up.
Gadamer, Hans-Georg (1975): *Truth and Method*, transl. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. New York: Crossroad, 1989.
Greiner, Bernhard (1989): "Mit der Erzählung geh ich in den Tod: Kontinuität und Wandel des Erzählens im Schaffen von Christa Wolf." In: *Christa Wolf: Ein Arbeitsbuch. Studies-Dokumente-Bibliographie,* ed. Angelika Drescher. Frankfurt am Main: Luchterhand, pp. 331-70.
Gutjahr,Ortrud (1985): "Erinnerte Zukunft. Gedächtnisrekonstruktion und Subjektkonstitution im Werk Christa Wolfs." In: *Erinnerte Zukunft: 11 Studien zum Werk Christa Wolfs*, ed. Wolfram Mauser. Würzburg: Königshausen und Neumann, pp. 53-80.
Hitzinger, Sonja (1986): *Christa Wolf.* Stuttgart: Metzler.
Hornung, Alfred (1985): "The Autobiograpical Mode in Contemporary American Fiction." *Prose Studies,* 8.3: 69-83.
Hornung, Alfred; Ernstpeter Ruhe (1992): *Autobiographie & Avant-Garde.* Tübingen: Narr.
Hutcheon, Linda (1980): *Narcissistic Narrative: The Metafictional Paradox.* NY, London: Methuen.
— (1990): *A Poetics of Postmodernism: History, Theory, Fiction.* New York and London: Routledge.
McHale, Brian (1987): *Postmodernist Fiction.* New York and London: Routledge.
Milich, Klaus (1991): "Die Sprache ist ein Virus, das Leben eine Collage: Interview mit Raymond Federman," *Frankfurter Rundschau Literary Supplement,* Nov. 2.3.
Oppermann, Michael and Serpil Oppermann (1997): "Raymond Federman's *Double or Nothing*: A Prolegomena to a Postmodern Production Aesthetics." *Zeitschrift für Anglistik und Amerikanistik,* 1: 43-55.
Wolf, Christa (1965): *Gesammelte Erzählungen.* Frankfurt am Main: Luchterhand.
— (1968): *Nachdenken über Christa T.* Frankfurt am Main: Luchterhand, 1991. (Translated into English as *The Quest for Christa T.* London: Virago P, 1982).
— (1976): *Kindheitsmuster.* Berlin und Weimar: Aufbau. (Translated into English as *A Model Childhood* London: Virago P, 1983).
— (1979): *Kein Ort. Nirgends.* Darmstadt und Neuwied: Luchterhand, 1981. (Translated into English as *No Place on Earth.* London: Virago P, 1983).
— (1984): *Kassandra.* Darmstadt und Neuwied: Luchterhand.
— (1987): *Die Dimension des Autors: Essays und Aufsätze, Reden und Gespräche 1959-1985.* Darmstadt und Neuwied: Luchterhand.

Ingo Berensmeyer

Crisis of Crises?
Re(ad)dressing Modernity in John Banville's *Newton Letter*: Between Pathos and Contingency

In recent farewells to "old European" humanisms (from the end of history to the death of the subject), one will find no end of endings, crises and apocalypses, but proportionately less eagerness in announcing new beginnings. The slogans, more terrifying than informative, come and go with increasing rapidity; what lingers is the unease and heightened discomfort they leave behind. One should think that literature, the focal point of many of these debates, was the wrong place to start searching for escape routes; but an attempt shall nonetheless be ventured.

Crisis, modernity, postmodern literature – these concepts beg clarification. With Hans Blumenberg (cf. 1991[1983]), one may understand the modern age as the epoch of crisis *par excellence:* It experiences itself as beset by a crisis of its own legitimacy. Modernity is thus an epoch in which the concepts of "modernity" and "crisis" are always already correlated, the more so if one locates the inception of modernity in the Copernican decentering and dynamisation of the formerly stable observer of an equally stable universe. Then a "postmodernity" could – if it were still an epoch, which is doubtful – only be understandable as an epoch of the crisis of crises.

It is in modernity's most paradigmatic literary medium, the novel, that diverse epistemological and social seismisms, from psychoanalysis to quantum mechanics, have been registered, particularly around the turn of the 20th century. Here the crisis of modernity can be seen to involve a crisis of the modern novel. Its traditional conventions[1] experience a functional decline, in reaction to which they are loaded with increased complexity (George Meredith, Henry James) and ultimately exploded in literary mod-

[1] Grounded in a concept of reality no longer valid; see Blumenberg 1964. The point is now on the verge of becoming watered down to a truism: cf., for instance, Bohnenkamp 1989: 23: »The development of the novel as a literary form seems to have paralleled the rise of the Newtonian and Darwinian paradigms. In the twentieth century, however, the death of the one heralded the death of the other.« This parallel between classical physics and the novel is extensively argued in Nadeau 1981: 183-97; there is of course, as with any truism, "something to it," but the scheme is too simplistic to account for texts like *Tristram Shandy* or even *Wuthering Heights*, as Nadeau himself admits (185); thus its practicability appears in the final analysis rather questionable.

ernism (Joyce, Beckett). Yet this modernist logic of the breaking of conventions itself institutes a compulsion for formal innovation that inevitably burdens various strains of what has become known as literary postmodernism. Such conventionalised experimentalism, despite its playful mode, soon becomes tiresome. For the representational or media crisis of the novel, this means aggravation rather than alleviation.

Thus being malicious, one might also want to count Irish writer John Banville (1945-) with other post-Nabokovians among the final moraines of postmodernism, even regard him as a marginal oddity (an *Irish* postmodernist?), were it not for the interesting manner in which, in Banville, postmodernist intertextuality and intellectuality give way to an ironic, relaxed, "post-avantgarde" lightness of stylisation. The prestidigitator's word "postmodern" will not do to put this aside. Banville explores ways of replacing the theo-teleological "logic of salvation" which underlies the modern mode of crisis, including the proclamations of postmodernism and post-postmodernism, the logic of epochal ruptures and paradigm changes, by a »logistics of transitions« (cf. Wagner 1991). He opposes the millenarian pathos of these apocalyptically toned announcements with an irony that allows not to overcome, but to come to terms with these diverse crises, by emptying them of their potential for pathos. These crises are those of modernity and its science, of historiography and the novel, and finally that of postmodernism itself, inasmuch as it is conceivable as the symptom of a meta-crisis.

The Newton Letter, An Interlude (1982) is the third part of a tetralogy tracing the dynamics of modern science from Copernicus to chaos theory. Its focus of interest is not primarily on epistemology, but on the anthropological dimensions of science in the sense that science, art, and other cultural practices are regarded as »forms of life« (cf. Spranger 1950[1914]). *The Newton Letter* is an "interlude" in more than the obvious sense that it mediates between the historical and contemporary sections. Situated between history and contemporaneity, it is the pivotal point of the tetralogy. Unlike the two previous novels, *Doctor Copernicus* and *Kepler*, it does not attempt to present a biographical-historical picture of an eminent scientist; on the contrary, its theme is the failure of such an attempt. As for its ironic mode, it is rooted in the Beckettian tradition and shares with Beckett certain points of departure: a negation of the possibility of representing "reality" in writing and a radical questioning of »the very possibility of the historical imagining« (Brown 1991: 169); yet in its reinvestigation of the modern(ist) crisis of art and science it moves – almost despite itself – away from Beckett to develop into an exploration of the possibilities of writing at the contemporary moment.

The text compensates for its brevity by functioning on several communicating levels. Its intertextuality generates a kind of writerly vertigo. In an interview, Banville suggests reading it as a self-parody of his style and techniques (1986: 18). The most obvious narrative layer concerns the crisis of scientific biography, as mirrored in Newton's nervous breakdown of 1693, using Hofmannsthal's Chandos letter as intertextual correlative. The second is an anti-Newtonian layer of everyday, real-life, and irrational problems of marriage and extramarital desires, modelled on Goethe's *Wahlverwandtschaften*, and simultaneously a parody of the Irish "big house" novel. The third is a theoretical reflection on the problems of observation and perception that cement the biographer's failure in both his work and his dealings with the people around him. For this aspect, the name Heisenberg appeared as the obvious cipher; one might equally have chosen Luhmann.[2] Finally, these three layers are correlated to answer the question how contemporary literature, which can no longer comfortably be qualified as "postmodernist", can react to and re(ad)dress the logic of crisis that dominates its own ground in modernity.

Crisis I: Hofmannsthal

The Newton Letter is the letter of an Irish historian, who remains anonymous, addressed to his teacher and friend, Clio – short for "Cliona," but also standing in for the Greek muse of History. In this letter, he attempts to explain why he has abandoned his biographical study on Isaac Newton which had awaited completion. »Words fail me, Clio«: The failure of language and the farewell to historiography inform the very first sentence. »I've lost my faith in the primacy of text« (1) may illustrate in how far the end of innocence, but also the end of deconstruction, are now already prerequisites. Here the language of science has lost its power; its object – here the life of one of those »high cold heroes« of science (50) – defies observation and representation. Newton himself may have experienced this incompatibility of science and the reality of lived life: There is a strange (historical) letter of Newton's to Locke that points to a nervous breakdown in 1693, which remains elusive but is interpreted by Banville's historian as the symptom of a deeper crisis of life.[3] What may have dawned upon Newton is the ultimate futility of his scientific endeavours. Husserl, using

[2] For a more detailed analysis of these three layers, readers are referred to the chapter on *The Newton Letter* in my dissertation "John Banville: Fictions of Order. Authority, Authorship, Authenticity" (University of Siegen, 1999; publication forthcoming), of which chapter the present essay is a severely abridged version.

[3] For the complete text of this letter, see Newton 1961: 280.

Galileo as his example, will later relate the "crisis of European sciences" to the »loss of its significance for life« (*Verlust ihrer Lebensbedeutsamkeit,* Husserl 1992[1936]: 3); and Wittgenstein will »feel that even when all *possible* scientific questions are answered, our problems of life will not even be touched upon« (*Tractatus* 6.52).

This historically widening divide between abstract reasoning and affective concreteness which implies more than simply a "dialectic of enlightenment"[4] constitutes the core of the Newton crisis in *The Newton Letter.* It also affects the biographer's activity. The life of the great physicist no longer offers a valid interpretive pattern, guiding image or explanatory stencil for understanding scientific crises and revolutions (as one may find in Banville's two previous novels about Copernicus and Kepler). Newton's crisis "reflects and contains" the crisis of his biographer, as Newton's second, fictitious, letter reflects and contains the historian's text in a *mise en abîme.*

Intertextually, this is familiar territory: Newton's second letter is assembled from Hofmannsthal's *Letter of Lord Chandos* itself an elaborate epistolary fiction, a basic text of literary modernism in which abstract concepts famously crumble in the mouth like mouldy fungi, and which likewise involves the search for a language »in which commonplace things speak« (51).[5] This concern for a communication with »the *ordinary*, that strangest and most elusive of enigmas« (11) also motivates Banville's historian after having abandoned his Newton project. Newton's letter and the crisis it manifests a crisis not so much of signs and words, but of life and truth, an experience of the unbridgeable distance between the concrete and the abstract mirrors the crisis of the historian, »reflecting and containing« it (50). Like Newton, he is overwhelmed by the enigma of the "ordinary." This is a consequence of the discrepancy between his research activity and the everyday observations of his environment.

Crisis II: Goethe

In the first – historical – letter, Newton had accused Locke of having »endeavoured to embroil [him] with women« (cf. Newton 1961: 280). This is exactly what happens to the hapless historian: He is entangled in a highly anti-Newtonian plot: »Real people keep getting in the way now, objects, landscapes even. Everything ramifies« (1). This "ramifying" plot is a variation on the Irish "big house" genre as well as of Goethe's

[4] Cf. Claessens 1980: 28f.; Lorenz 1997 (1973).

[5] Cf. Hofmannsthal 1952 (1902): 141; the German text has »die stummen Dinge« (1991-[1902]: 54).

Wahlverwandtschaften, itself a kind of country-house or big house novel. Thus *The Newton Letter* includes a revision of "Irish pastoral" with its Victorian Gothic features.[6] There are echoes of Banville's early novel *Birchwood* (1973) and of Aidan Higgins's *Langrishe, Go Down* (1966). But the most striking parallel is the constellation and naming of characters modelled *The Elective Affinities*. Goethe's foursome of characters is exactly replicated: There is Charlotte, the restrained woman of the house; Edward, her weak-willed husband; Ottilie, the impressionable niece; and a visitor called "the Captain" in Goethe and anonymous in Banville (the historian). The allusions to Goethe function mostly by juxtaposition and contrast. Banville shifts the point of view from Goethe's omniscient third-person narrator to a first-person writer-narrator limited by his involvement in the action. Goethe's certainties thus »become deluding misinterpretations of the surface reality of the world« (Burgess 1992: 144). Goethe's chemical metaphor of interhuman "elective affinities" is changed into a genetic trope of Protean fluctuation, »a spawning of multiple selves« (49). In this human, all-too-human confusion, it is small wonder that the historian cannot finish his book on Newton; his relativising experiences make the search for Newtonian absolutes (of space, time, and motion) appear futile and simply impossible – Newton himself, as the historian suggests, had already resigned from this notion before writing the second letter. What remains is uncertainty and confusion in the face of an opaque, intransparent world.

This intertextual game is clearly more than a mere five-finger exercise in »literary derivation« (Imhof 1989: 140). The contrast between Goethe and Newton, opponents in science (cf. Goethe's *Farbenlehre*), is necessary for an understanding of the text. Newton's primary achievement is the discovery of the law of gravity; and it seems as if Banville, by embroiling his letter writer in Goethean sexual entanglements, deliberately wanted to expose him to what are in a certain sense gravitational effects. Gravity, as defined by Newton, is the »mutual attraction between two bodies« (Koestler 1979: 499). It only takes a slight pun on the meaning of "bodies" to arrive at the mutual attraction of human beings and at *The Elective Affinities*. Two incommensurable frames of reference, a Newtonian and a Goethean one are thus superposed. Human "gravity," modelled on Goethe, makes scientific/abstract aspirations, modelled on Newton, impossible and leads to a Beckettian farewell to (historical) writing: »I can't go on. I'm not a historian anymore« (70). Ottilie's pregnancy at the end – »the most banal ending of all, and yet the one I least expected« (78) – nicely ties in with this: It is but a small step from *gravitas* to *graviditas*, the Latin word

[6] For instance, the motif of the decaying house and the "madwoman in the attic," alluded to on p. 3. Cf. Parkin 1988, Burgstaller 1992.

culty, one could equally – and, to be sure, successfully – test a systems-theoretical approach: observe the observations of an observer whose attempts at positing difference and reducing complexity fail – for reasons no longer of interest to systems theorists. The historian's observations on the Lawless family – constructing lawful behaviour patterns for what is in itself "lawless" –, impelled by his »hunger of curiosity« (11), lead to irrevocable disturbances in them as in himself. Like an »embarrassed anthropologist« (59), he is implicated or, as Newton's letter has it, "embroiled" in a reality that will never converge with his preconceptions. The stereotypes he falls prey to (mostly imported from "classic" big house fiction) even affect his self-perception: »We must have looked like an illustration from a Victorian novelette,« he writes at one point (24).

The narrator's disillusionment is curtly summarised towards the end: »I spent a summer in the country, I slept with one woman and thought I was in love with another; I dreamed up a horrid drama, and failed to see the commonplace tragedy that was playing itself out in real life« (79). The humbling that the intellectual has to experience in the face of »the *ordinary*, that strangest and most elusive of enigmas« (11), the revelation that the observer disturbs and disrupts what he wants to observe, has taught him a new sense of his position in the world: »So much is unsayable: all the important things. [...] I trudge back and forth over the familiar ground, muttering. I am lost« (79; cf. McIlroy 1992: 128).

All this perhaps only goes to show the metaphorical openness and suggestiveness of Banville's text – a conclusion that seems preferable to an ultimately limiting and somewhat ridiculous "scientisation" of literature. To the systems theorist, who knows about the impossibility of the absence of "sense," it will be symptomatic that the narrator's confusion does not lead to the final renunciation of any attempt at verbal utterance, at producing *Anschlusskommunikationen.* As in Hofmannsthal's Chandos letter and Rilke's *Duino Elegies,* the radical critique of language and the denial of its ability to capture reality give way to a, however tentative, affirmation of the powers of (literary) language to establish a different kind of referentiality through metaphor, fictionalisation and oblique reference: »*as if* the mere saying itself would be redemption« (50; my italics).

Closing his letter, the historian decides that »in the end of course I shall take up the book and finish it« (81), but he does not disclose what form this book will take. Perhaps, but this remains indeterminable, it is the one in the reader's hands – as in Sartre's *Nausea,* whose protagonist writes a historical biography but gives it up when he is overcome by existential fatigue, and in the end decides to write a work of fiction instead (cf. Imhof 1989: 151).

Beginning and end of the text reject a teleological progression. The coming of spring, however "banal", indicates a new beginning or another *ricorso* in the eternal return of the same. »Something is moving under the ice« (80). The historian's inner life is subject to similar mobility. Already at the beginning he has asserted that his »retirement from life« will only be temporary (1); at the end, he has not yet attained certainty about his future. He projects a return to Ferns without the false certainties and the positivist coldness of traditional science, but he cannot imagine himself enjoying the simple country life of »a nurseryman [...] wear[ing] tweeds« (81). The outcome remains undecided. There is a wavering between the two positions, a "wary" half-embrace of uncertainty and indeterminacy, and a fearful acknowledgement of the forces of disorder: »Shall I have to go off again, leaving my research, my book and everything else unfinished? Shall I awake in a few months, in a few years, broken and deceived, in the midst of new ruins?« (81). These questions need to be read less as rhetorical than ironic questions (and the Greek word for "irony," *eirôneía,* is related to the verb *eíro,* "to ask, to question"). They undermine any teleology by a deferral of closure and by pointing towards the openness of an unknowable and unpredictable futurity. They close the letter and open it up simultaneously. The irreconcilable opposition of decision and uncertainty remains unresolved.

The ironic mode of *The Newton Letter* appears to be the only possible mode for literature if it wants to acknowledge the consequences of modern science and not fall back behind the achievements of literary modernism; a literature that accepts »the impossibility finally of making the world our own«, is »aware of its own possibilities and its own limits« and »knows that truth is arbitrary, that reality is multifarious, that language is not a clear lens« (Banville 1981: 16f.). Irony and oblique reference are modes which the novel needs to employ in order to react to the crisis of modernity and to overstep the deadlock of its own representational crisis.

The Newton Letter can be seen as a reaction not only to the crisis of modernity in its effects on science, scientific biography, and literature, but also to the crisis of postmodernist writing that, after a vigorous phase of formal experiment and renewal, has become increasingly conventional and manoeuvered itself into the cul-de-sac of an »aesthetics of mere freshening-up« (Fluck 1997: 41). In Banville's writing (and I would tend to argue that Banville, with and after the tetralogy, moves to a less conspicuously "postmodernist" position), the representational crisis of the novel is overstepped by reflecting on its historical conditions and functions.

In this way, Banville's texts constitute a progressive series of investigations into the cultural history of European modernity with its underlying assumptions, out of which his own position towards the present end of the

historical spectrum, »at the fag-end of this theory-tormented century« (Banville 1996: x) can be reevaluated. The crisis of modernity and post-modern writing is Banville's point of departure; the breakdown of the subject-object dualism in Western rationality, the loss of innocence with regard to language and other forms of representation are prerequisites for his work.

If the "crisis of writing" is part of the crisis of modernity, there can be no question of simply reversing this development as if nothing had happened. A "postmodern" literature can display an awareness of the problems, by way of relish or complaint, but will not itself provide a means of solution. It will not free anybody from the need to decide: Modernism? Postmodernism? Second modernity? Or second postmodernity? What literature *may* achieve as a medium is to deflate the insistence of these crises and unceasingly proliferating distinctions that force us to make decisions. But not to such an extent that one would have to choose blindly – for, as Benjamin quotes Klopstock in his essay on *The Elective Affinities,* »the eyes of him who chooses blindly will be struck by smoke from the sacrifice« (»*Wer blind wählet, dem schlägt Opferdampf / In die Augen«;* Benjamin 1991: 125).

If, in *The Newton Letter,* the correlation of these diverse crises from science to everyday life does not lead to a solution of the crisis of modernity, it does lead to an elucidation of its historical background, and thus enables the continuation of literary discourse on a different level of reflection, abstraction, or complexity. The crisis of modernity and the crisis of the (post)modern novel are handled with a specific sort of irony, a reflexive, yet utterly un-apocalyptic and de-patheticising gesture. The text thus gains a new potential by creating an interludic "play space" beyond putative certainties and outside the boundaries of crisis-fed classifications: »There was no fiery revelation to account for *my* crisis of faith; there was not even what could properly be called a crisis« (23).

Works Cited

Primary texts

Banville, John (1992[1982]): *The Newton Letter. An Interlude.* London: Minerva.

Hofmannsthal, Hugo von (1952[1902]): "The Letter of Lord Chandos." Trans. Tania and James Stern. In: *Selected Prose,* by Hofmannsthal. New York: Pantheon, pp. 129-41.

— (1991[1902]): "Ein Brief." In: *Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe,* vol. 31. Ed. Ellen Ritter. Frankfurt: Fischer, pp. 45-55.

Newton, Isaac (1961): *The Correspondence of Isaac Newton,* vol. 3. Ed. H.W. Turnbull. Cambridge: Cambridge UP.

Rilke, Rainer Maria (1963): *Duino Elegies.* Trans. J.B. Leishman and Stephen Spender. 4th ed. London: Hogarth Press.

Secondary texts

Banville, John (1981): "A Talk." *Irish University Review,* 11.1: 13-17.

— (1986): "Out of Chaos Comes Order. John Banville Interviewed by Ciaran Carty." *Sunday Tribune* [Dublin], 14 Sep., p. 18.

— (1996): "Introduction. George Steiner's Fiction." In: *The Deeps of the Sea and Other Fiction,* by George Steiner. London: Faber & Faber, pp. vii-xi.

Benjamin, Walter (1991[1924-5]): "Goethes Wahlverwandtschaften." In: *Gesammelte Schriften.* Ed. Rolf Tiedemann and Hermann Schweppenhäuser. Frankfurt: Suhrkamp. Vol. 1.1., pp. 123-201.

Blumenberg, Hans (1964): "Wirklichkeitsbegriff und Möglichkeit des Romans." In: *Nachahmung und Illusion.* Ed. Hans-Robert Jauss. München: Fink, pp. 9-27.

— (1991[1983]): *The Legitimacy of the Modern Age.* Trans. Robert M. Wallace, of *Die Legitimität der Neuzeit* (Frankfurt: Suhrkamp, 1966). Cambridge, MA: MIT Press.

Bohnenkamp, Dennis (1989): "Post-Einsteinian Physics and Literature: Toward a New Poetics." *Mosaic,* 22.3: 19-30.

Brown, Terence (1991): "Redeeming the Time. The Novels of John McGahern and John Banville." In: *The British and Irish Novel Since 1960.* Ed. James Acheson. London: Macmillan, pp. 159-173.

Burgess, Gordon J.A. (1992): "An Irish *Die Wahlverwandtschaften.*" *German Life and Letters,* 45.2: 140-48.

Burgstaller, Susanne (1992): "'This Lawless House.' John Banville's Post-Modernist Treatment of the Big-House Motif in *Birchwood* and *The Newton Letter.*" In: *Ancestral Voices. The Big House in Anglo-Irish Literature.* Ed. Otto Rauchbauer. Hildesheim: Olms, pp. 239-56.

Claessens, Dieter (1980): *Das Konkrete und das Abstrakte. Soziologische Skizzen zur Anthropologie.* Frankfurt: Suhrkamp.

Fluck, Winfried (1997): "'Nach der Postmoderne'. Erscheinungsformen des amerikanischen Gegenwartsromans." In: *Projekte des Romans nach der Moderne.* Ed. Ulrich Schulz-Buschhaus and Karheinz Stierle. München: Fink, pp. 39-63.

Heisenberg, Werner (1989[1958]): *Physics and Philosophy. The Revolution in Modern Science.* Harmondsworth: Penguin.

Husserl, Edmund (1992[1936]): *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie.* In: *Gesammelte Schriften,* by Husserl. Ed. Elisabeth Ströker. Hamburg: Felix Meiner. Vol. 8, pp. 165-276.

Imhof, Rüdiger (1989): *John Banville. A Critical Introduction.* Dublin: Wolfhound Press.

Koestler, Arthur (1979[1959]): *The Sleepwalkers. A History of Man's Changing Vision of the Universe.* London: Hutchinson.

Lorenz, Konrad (1997[1973]): *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens.* München, Zürich: Piper.

Matheson, Carl, and Evan Kirchhoff (1997): "Chaos and Literature." *Philosophy and Literature* [Baltimore], 21: 28-45.

McIlroy, Brian (1992): "Reconstructing Artistic and Scientific Paradigms: John Banville's *The Newton Letter.*" *Mosaic,* 25.1: 121-33.

Nadeau, Robert (1981): *Readings from the New Book of Nature. Physics and Metaphysics in the Modern Novel.* Amherst: U of Massachusetts P.

Parkin, Andrew (1988): "Shadows of Destruction. The 'Big House' in Contemporary Irish Literature." In: *Cultural Contexts and Literary Idioms in Contemporary Irish Literature*. Ed. Michael Kenneally. Gerards Cross: Smythe, pp. 306-327.

Spranger, Eduard (1950[1914]): *Lebensformen. Geisteswissenschaftliche Psychologie und Ethik der Persönlichkeit*. 8th ed. Tübingen: Niemeyer.

Van Peer, Willie (1998): "Sense and Nonsense of Chaos Theory in Literary Studies." In: *The Third Culture. Literature and Science*. Ed. Elinor S. Shaffer. Berlin, New York: de Gruyter, pp. 40-48.

Wagner, Benno (1991): "Übergänge, Unterschiede." In: *Postmoderne – Globale Differenz*. Ed. Robert Weimann and Hans Ulrich Gumbrecht. Frankfurt: Suhrkamp, pp. 340–43.

Raymond Federman

Notes Scribbled In the Dark While Watching *Schindler's List*

Everybody tells me I should see this movie. Even President Clinton said so. So here I am.

I wonder what the German soldiers did with all the Pots & Pans Schindler's Jews fabricated in his factory? Did they use them to cook food or to piss in them?

As the old Yiddish proverb says: You have to survive, even if it kills you.

But one must admit that Schindler's Big Deal about Pots & Pans makes the Holocaust viable as a popular mainstream movie.

This one is going to be big. I can tell. We're talking millions and millions of dollars here. Spielberg does it again.

Oskar is a director's dream. He brings such class and such easy redemption to the ghastly business of extermination.

What was the going rate then for a Jew? A Jew for a pot? A pot for a Jew?

Oskar manages to buy 1100 Jews by selling his car, his elegant suits, his silk ties. Not a bad trade. Imagine how many more Jews could have been traded and saved if the Pope had sold his fancy limousines, his embroidered robes, his cute skull caps, his gold bijoux. *Deus Profundus.*

I like Oskar's suits. But where the hell does he buy these suits in Poland? Maybe a little Jewish tailor makes them for him before being unmade himself to be remade into a lampshade. And look at Oskar's beautiful cuff-links!

This is a great movie, I mean technically. Since I know in advance what is going to happen, I can concentrate on the technique, the fine cuts, the close-ups, the long shots, the zooming in. I can also concentrate on the costumes and the make-up.

Presentation is the trick here. Oskar Schindler and Steven Spielberg are masters of presentation. And both of them are fantastic salesmen.

Interesting, there does not seem to be as much Pop Corn munching for this movie as with other movies.

Has anyone ever studied the semiotic implications of Pop Corn eating while watching a Holocaust movie?

It never occurred to me that Jews could be qualified to fabricate Pots & Pans. I always think of Jews as being good business people, or else good tailors.

Interesting how this black & white movie seems so colorful.

Spielberg should have used more skinny extras for this movie. His victims seem too well-fed, too chubby, especially the women.

I found it funny that when I stood in line with all the people waiting to gain entrance into the theater, we were being ordered about by a young freckled theater employee [he had punk haircut] who kept saying to us: *Schindler's List line up over here, form a double line.* It was a brazen command that could hardly have been shouted out by someone who had seen the film. I suppose the management, that day, had to use the pop corn vendor to organize the mass of people who wanted to see *Schindler's List.* It shows that people do listen to their president.

I wonder how many people noticed, a few frames back, that the coat of the little girl who is being herded away was colorized red. A touch of red in a black and white movie. What a touch! But maybe it was a flaw in the film?

I wonder if the Lady-Secretary-Slut who was with Schindler up on the hill watching the children being herded away also noticed the colorized red coat, or if this little epiphany was only for Schindler's eyes?

It occurs to me as I watch this movie that perhaps I should not be watching it. That I am out of place here. Out of time too. Why do I feel so shitty. Don't tell me it's guilt? The guilt of knowing that no one died for me in the camps.

Yet this sordid affair must be told and told again and shown and shown again, and read and read again, and seen and seen again. I know that. And I know that I must keep on replaying that sordid story over and over again in my head, at the risk of being anachronistic, as Primo Levi put it.

Quand notre sang sera-t-il nettoyé de la saleté d'Auschwitz?

Me, usually, when watching a movie, I wonder how they do it? How they fool me, how they make me believe that the little boy who just got shot by Goeth is really dead and not faking it. After all I heard the sound of the bullet leave the gun and heard it enter the little boy's skull. I saw the crushed skull, and the blood, even though shown in black & white. I heard that, I saw that. Or was it an illusion?

It was said that Jews were in third place on the list of the people Americans feared most. Germans were first and Japanese second. This, of course, was said during the Holocaust, while the final solution was going on. Why am I thinking of this in the middle of this movie?

Maybe such events as the Holocaust should never be re-created, so that we can only judge them, look at them in the way spies look at secret documents.

Still there is news here for the young and the ignorant, and there is also the pleasure of great film making craft, alas.

Why am I constantly confusing this movie with *Jurassic Park*? Is it because both movies are about extinction? Or rather because both are an effort, a vain effort, okay, to bring back into the light what has been extinguished?

Stern. I like Stern. But how much truer the relationship between Schindler and his accountant would have been if at the end Oskar would have walked away from Stern without shaking his hands, without recognizing the bound of ... of what? Yes, how much more in character it would have been for Schindler to casually laugh off the whole thing – the bound with Stern, and the Pots & Pans.

Why do I keep thinking in the middle of all these Pots & Pans what a tough little great survivor Primo Levi was, before he cracked.

Can humanity continue to exist without redemption? No, I mean, can movies, Hollywood movies really work without redemption?

Spielberg & Schindler – SS & OS – in this movie are willing to go inside the gas chambers and look around because they know they can come out. Could I do that?

I suppose it's inevitable now that Holocaust T-shirts are going to pop up all over the place, and also Holocaust victim dolls, Holocaust toys, Holocaust bumper-stickers, Holocaust Pots & Pans. Well, all that will be help the economy.

Interesting how today the people are staying to read the credits at the end. I always wonder why so often these days they give us the credits at the end? Maybe it's because at the beginning they want to plunge us into the action as quickly as possible. But then a lot of people walk out on the credits. You can't have your cake and eat it too. But today everybody is still here, still sitting or standing, reading the credits. Maybe they feel they missed something. That there is more to this story.

I am out of here.

Oh wait ... wait ... what's that?

An Amblin Entertainment copyright 1994

Now that's interesting. You mean to tell me that Schindler's List was produced by an entertainment company?

That's a good one.

Wow was it hot in there.

AFTERTHOUGHT

Is it possible that during the many visits I made to Germany since the War, I accidentally crossed in the streets of Berlin or Munich or some other Burg the person who pushed my mother into the gas chamber? Or that I sat in a restaurant or at a concert (a Wagner opera – I am a fanatic of Wagner's operas) next to the man who beat my father to death with the butt of his rifle? Or that in a comfortable first class compartment of the ultra-rapid ICE train I sat across the former SS who raped my sisters before strangling them? Oh what a horrible thought.

Die AutorInnen dieses Bandes

Timothy Sinclair ANG (*1974) earned his B.A.(Hons.) in Literature from the National University of Singapore. He is currently completing his M.A. there. His fields of interest include theatre, both as academic and practitioner, critical theory, and creative writing.

Johannes ANGERMÜLLER (*1973), Studium der Soziologie, der osteuropäischen Geschichte und der Amerikanistik in Erlangen, Duke (Durham, USA), St. Petersburg (Rußland). Interessenfelder: *cultural studies*, Theorie, Wissenschaftsregime in Frankreich und USA. Artikel zu ethnischen Minderheiten in Rußland, Genese amerikanischer Dekonstruktion. Wiss. Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Universität Magdeburg.

Ingo BERENSMEYER (*1972), Studium der Anglistik und der Allgemeinen Literaturwissenschaft in Siegen und Galway (Irland). Nach Abschluß der Dissertation zu John Banville forscht er derzeit als wissenschaftlicher Mitarbeiter am Zentrum für Literaturforschung, Berlin, zum Thema *Der auktoriale Diskurs in vergleichender Sicht.*

Christopher Craig BRITTAIN (*1970) is a doctoral candidate at Trinity College, Toronto School of Theology, in the University of Toronto, Canada. His doctoral research analyses the relationship between social theory and theology.

Raymond FEDERMAN (*1928), formerly Melodia E. Jones Distinguished Professor of Literature at SUNY-Buffalo – now retired – living in San Diego – devoting himself strictly to writing. Federman's latest book: The Precipice & Other Catastrophe English/German collection of his experimental plays, published by Salzburg Poetry at the University of Salzburg.

Rolf KAILUWEIT (*1965), Studium der Romanistik, Philosophie und Rechtswissenschaft in Berlin und Barcelona. Dissertation über die Geschichte des spanisch-katalanischen Sprachkonfliktes. Zur Zeit Hochschulassistent an der Universität Heidelberg. Aufsätze zu Sprachphilosophie, Soziolinguistik und Schrifttheorie.

Birgit Mara KAISER (*1971), Studium der Soziologie in Bochum, Madrid, Bielefeld und London; zur Zeit wissenschaftliche Hilfskraft an der Universität Bielefeld; Vorbereitung der Promotion im Bereich der Komparatistik zu postkolonialer Theorie.

Till KINZEL (*1968), arbeitet derzeit an einer Dissertation über Allan Blooms philosophische Kulturkritik. Er lehrt englische und amerikanische Literatur (von Shakespeare bis zum modernen amerikanischen Roman) an der Technischen Universität Berlin.

Gunter MARTENS (*1976) has studied German and English at the universities of Ghent (Belgium) and Eichstätt (Germany) and is preparing a PhD as a NFWO Research Fellow at the German Department of Ghent University. Publications: *Ein Text ohne Ende für den Denkenden* on Robert Musil (Frankfurt: Lang, 1999) and articles on Musil, Broch and Valéry.

Martin NONHOFF (*1970), Studium der Politischen Wissenschaft, der Neueren und Neuesten Geschichte und der Wirtschaftlichen Staatswissenschaften in Erlangen und Duke (Durham, USA). Wiss. Mitarbeiter am Institut für Politische Wissenschaft der FAU Erlangen-Nürnberg, arbeitet an einem Dissertationsprojekt zur dekonstruktivistischen Lektüre des deutschen Sozialstaatsdiskurses.

Michael OPPERMANN (*1955), Vice-Director of the Abendgymnasium-Bautzen. Publications include articles on American and German literature, Film studies, Radio drama, novel, poetry, and a book on: *Innere und äußere Wirklichkeit im Hörspielwerk Gunter Eichs.* 1989, 1990: Verlag Reinhard Fischer.

Serpil OPPERMANN (*1959), Associate Professor at Hacettepe University, English Department. Fields of Study: Postmodernism, Literary Theory, American and British contemporary novel, Quantum Physics and literary strategies. Book: *Postmodern Theories of History* (forthcoming).

Sylvia PRITSCH (*1964) studierte Germanistik und Ethnologie in Hamburg, arbeitet zu Kultur- u. Geschlechterrepräsentationen, z.Zt. Diss. zur „Ästhetik des Subjekts" im Rahmen des Graduiertenprogramms „Erkenntnisprojekt Feminismus" (siehe Das Argument 229/1999).

Christina RAUCH (*1964), gelernte und praktizierende Buchhändlerin, Studium der Anglistik, Germanistischen Linguistik, Philosophie und *Women Studies* in Erlangen und Dublin. Derzeit Promotion über Sylvia Townsend Warner. Verschiedene literaturwissenschaftliche Veröffentlichungen.

Peter RISTHAUS (*1970), Studium der Literaturwissenschaft, Philosophie und Sprachwissenschaft. Wiss. Mitarbeiter am Lehrstuhl für Neugermanistik, Ästhetik und literarische Medien an der Ruhr-Universität Bochum. Verschiedene Aufsatzveröffentlichungen, zuletzt: „Ent-sinnung: Die 'heimliche' Comic-Theorie des Jacques Derrida?" In: *Schreibheft* (51). Hrsg. v. Norbert Wehr. Essen: Rigedon 1998.

Sven SCHRÖDER (*1973), promoviert an der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster und als assoziiertes Mitglied eines DFG-Graduiertenkollegs. Zuvor Studium in Münster, Berlin und St. Louis. Mehrere Publikationen.

Jens SCHRÖTER (*1970), studierte Film- und Fernsehwissenschaft, Philosophie und Kunstgeschichte in Bochum. Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Lehrstuhl für Theorie und Geschichte der Fotografie an der Universität/GHS Essen. Arbeitet derzeit an einer Dissertation zur Repräsentation der Computertechnologie in populären Film- und Fernsehdarstellungen.

Sven STRASEN (*1964), RWTH Aachen, Institut für Anglistik, Wissenschaftlicher Assistent. Studium und Promotion an der Ruhr Universität Bochum (*Poststrukturalismusrezeption in der neueren marxistischen Literaturtheorie*). Seit 1996 an der RWTH Aachen.

Sven TALARON (*1969), Studium der Neueren und Neuesten Geschichte, der Neueren Deutschen Literaturwissenschaft und der Nordistik in Erlangen und Würzburg, Doktorand am Institut für Geschichte der FAU Erlangen-Nürnberg, arbeitet an einem Dissertationsprojekt über das Konzept der Nation in der deutschsprachige Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts.

PostModerne Diskurs
zwischen Sprache und Macht

»Die Postmoderne« ist zu einem häufigen und doch unbestimmten Schlagwort des Gegenwartsdiskurses geworden. Gemeint ist nicht nur der Übergang von der modernen Industriegesellschaft zur postmodernen Informationsgesellschaft, sondern auch die intensive Auseinandersetzung mit dem französisch-amerikanischen Poststrukturalismus. Dieser Theoriediskurs hat Sprache und Macht zu festen Größen des intellektuellen Diskurses gemacht.

Die Beiträge dieses Bandes geben Einblicke in aktuelle sozial- und geisteswissenschaftliche Debatten über die »Postmoderne« und stellen »Moderne«, »Modernismus« und »Postmoderne« kritisch gegeneinander.

Argument Sonderband
Neue Folge 274
ISBN 3-88619-274-1 · 34,80 DM