

Einleitung: Kultur und Kritik – Diskursräume und Handlungsorte

»Und nun, was sollen wir ohne Barbaren tun? Diese Menschen waren immerhin eine Lösung.«¹

Konstantinos Kavafis' *Warten auf die Barbaren* aus dem Jahre 1904 ist vielleicht eine der kürzesten und zugleich am stärksten analytischen Allegorien für die Krise des abendländischen Alteritätsdiskurses um 1900. Entstanden zur Zeit des quantitativen Höhepunktes der kolonialen Expansion Europas und verfasst von einem Alexandriner in der neugriechischen Sprache seiner aus dem osmanischen Konstantinopel stammenden Eltern, kann das Gedicht zugleich als ein besonders frühes Dokument kritischen Kosmopolitismus' gelesen werden.² Indem Kavafis den Verlust der Barbaren als *selbst*konstituierende Konzeptualisierung des Fremden in das antike Rom platziert, erhält seine poetisch-xenologische³ Kritik zugleich einen überzeitlichen Aussagegehalt. Die Nachricht, es gebe sie nicht mehr, die Barbaren, sorgt für erhebliche »Unruhe und Verwirrung«. Bis dahin dulde-

1 Konstantinos Kavafis, »Warten auf die Barbaren,« (1904) Konstantinos Kavafis, *Das Gesamtwerk: Griechisch und Deutsch*, Übers. Robert Elsie (Zürich: Amman, 1997) 73.

2 Vgl. Walter D. Mignolo, »The Many Faces of Cosmopolis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism,« *Public Culture* 12.3 (2000): 721-748. Gabriela Nouzeilles, Walter D. Mignolo, »An Other Globalization: Toward a Critical Cosmopolitanism,« *Nepantla: Views from South* 4.1 (2003): 1-4. Timothy Brennan, *At Home in the World: Cosmopolitanism Now* (Cambridge/MA: Harvard UP, 1997).

3 Ich beziehe mich hier auf Munasu Duala-M'bedys antiethnologischen Entwurf der Xenologie. Munasu Duala-M'bedy, *Xenologie: Die Wissenschaft vom Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie* (Freiburg, München: Karl Alber, 1977).

te man die »Untätigkeit im Senat« und konnten sich der Kaiser sowie seine »Konsuln und die Prätores« ihrer ungebrochenen Autorität gewiss sein. Selbst »die besten Redner« kamen nicht, »um ihre Reden zu halten und Meinungen zu verkünden.« Nun aber werden die Gesichter der Untertanen »ernst« und »nachdenklich«...⁴

Dekolonisation, postkoloniale Kritik und Edward Said

Noch immer löst die Infragestellung des für unumstößlich geglaubten Wissens vom Fremden sowie die Kritik an seiner politischen Manifestation in Form von Machthierarchien und Herrschaftsverhältnissen bei vielen Kritisierten eine geradezu fetischistisch-paranoide Verweigerungshaltung aus. Dass sich aber heute die epistemologische Assimilation, gewaltsame Unterwerfung, soziale Degradierung und ökonomische Ausbeutung von trikontinentalen Gesellschaften, minorisierten migrantischen Gruppen oder rassistisch stigmatisierten Einzelpersonen selbst in den Zentren der kolonial-rassistischen Ethik nicht länger unwidersprochen behaupten können, ist zuvorderst das Verdienst anticolonialer Befreiungs-, politischer Widerstands- und sozialer Selbstermächtigungsbewegungen. Diese emanzipatorischen Kämpfe reagieren genauso auf die koloniale Situation wie auf deren kolonialanaloge Kontinuitäten. Dabei setzt das Ringen um *Selbstbestimmung* und Handlungsmacht zunächst das *Zurückerlangen* von *Selbstdeutungsmacht* voraus. Es impliziert aber stets auch die erkenntniskritische Revision des auf den dominanten *Fremdgewissheiten* fußenden metropolitischen *Eigensinns*.

Dieser andauernde Prozess ist aufs Engste mit den Beiträgen zahlreicher AktivistInnen, KünstlerInnen, SchriftstellerInnen und TheoretikerInnen verbunden. Die von ihnen hervorgebrachten Fragestellungen, Methoden, (Gegen-)Erzählungen und Darstellungsformen stoßen im Zuge der (ver)spät(et)en Rezeption der angloamerikanischen Postcolonial Studies und Cultural Studies seit Ende der 1990er Jahre auch im deutschsprachigen Raum auf ein stetig wachsendes Interesse. Die Werke Homi Bhabhas, Aimé Césaires, Terry Eagletons, Frantz Fanons, Paul Gilroys, Ranajit Guhas, Stuart Halls, C.L.R. James' oder Gayatri C. Spivaks finden nun schrittweise Eingang in die Diskurse des hiesigen kulturellen und akademischen Mainstreams.

Wenn in diesem Zusammenhang der Macht/Wissens-Komplex westlicher Fremdrepräsentationen auf die historische Wechselwirkung von kolonialer Dominanz, kultureller Assimilation und epistemischer Gewalt zurückgeführt wird, dann geschieht das regelmäßig im Rekurs auf jenen palästinensisch-amerikanischen Kritiker, der nachhaltiger als viele andere vor ihm das in Orient und Okzident geteilte Weltbild sowie die davon ab-

4 Kavafis, »Warten auf die Barbaren,« 70-73.

geleiteten manichäischen Differenzkonstruktionen kollabieren lässt. Viele verbinden mit dem Namen Edward W. Said (1935-2003) zuvorderst seine Orientalismus-Studie von 1978.⁵ *Orientalism* gilt als formativer Schlüsseltext der so genannten kolonialen Diskursanalyse und bildet sowohl für die ApologetInnen zweckfreier positivistischer Wissenslust als auch für die VerteidigerInnen und die selbstkritischen AvantgardistInnen auf dem interdisziplinären Feld der Postcolonial Studies eine regelmäßige Referenz. Lange vor seinem Tod ist der Columbia-Professor als internationaler Literatur- und Kulturkritiker anerkannt. Dabei begrenzt sich sein Einfluss auf mittlerweile zwei Generationen von WissenschaftlerInnen, Kulturschaffenden und AktivistInnen keineswegs nur auf die koloniale Diskursanalyse oder die postkoloniale Theorie. Indem Said regelmäßig die Grenzen seines eigenen akademischen Faches und nationaler Formationen überschreitet, erzielt seine Arbeit Wirkung von ebenso interdisziplinärem wie globalem Ausmaß. Wie groß die inhaltliche Streuung seiner Kritik und wie heterogen die Wirkungsräume seines erkenntnispolitischen Engagements sind, wurde zuletzt besonders in den vielfältigen Reaktionen auf die Nachricht von seinem Tod deutlich.

Die Eloquenz des Barbaren

Zwölf Jahre nach ihrer erstmaligen Diagnose erliegt Said am 24.9.2003 den Folgen einer chronischen Leukämie-Erkrankung. Obwohl sein Leichnam in einem libanesischen Bergdorf nahe Beirut beigesetzt wird, findet die offizielle Trauerzeremonie in der New Yorker Riverside Church statt. Zu diesem Anlass trägt Najla Said jenes eingangs zitierte Lieblingsgedicht ihres verstorbenen Vaters vor, das die barbarisierte fremde Existenz als den identitätstiftenden Gegenpol des eigenen (Bewusst-)Seins erklärt und gleichsam die notwendige Krise einer eurozentristischen Menschheitsidee illustriert, deren subalternes Supplement nicht länger gewillt ist, die ihm zugewiesene derogative Sonderstellung einer Rand- oder Nebenmenschheit hinzunehmen.⁶ Kavafis' lyrisches Fragment repräsentiert damit nicht nur eines der zentralen Themen der Kulturkritik Edward Saids, sondern kann zudem als Hinweis auf dessen ambivalente Stellung innerhalb des Diskurses kritischer Dekolonisation gelesen werden. Denn während der altgriechische Begriff *Barbaros* den zur Sprache unfähigen oder stammelnden Fremden beschreibt,⁷ bezieht Saids Sprechakt seinen spezifischen Charakter nicht zuletzt daraus, dass hier ein diasporischer Intellektueller

5 Edward W. Said, *Orientalism* (New York: Pantheon Books, 1978; London: Routledge & Kegan Paul, 1978).

6 Ich beziehe mich hier auf Eric Voegelins politische Theorie des Bewusstseins, besonders auf dessen Begriff des *Nebenmenschen*: Eric Voegelin, *Anamnesis: Zur Theorie der Geschichte und Politik* (München: Piper, 1966) 37ff. Siehe hierzu außerdem Duala-M'body, *Xenologie* 23ff.

7 Ebd. 40.

arabischer Herkunft aus dem Inneren der US-amerikanischen Akademie spricht. Für viele metropolitische HörerInnen liegt anscheinend die eigentliche Provokation und Faszination in der unerhörten Eloquenz des mutmaßlichen Barbaren. Gerade in Kenntnis seiner Orientalismus-Analyse erhalten die Said im Verlauf seiner Karriere zugewiesenen, häufig widersprüchlichen Rollen eine beinahe tragische Symbolkraft. Es ist dem öffentlichen Intellektuellen keineswegs möglich, sein Image selbst zu gestalten, geschweige denn zu kontrollieren. Die besonders von seinen euroamerikanischen RezipientInnen häufig überbetonte Aura des eleganten Gelehrten und elaborierten Rhetorikers von umfassender humanistischer Bildung oder das Bild des feinfühligem Pianisten können nur deshalb so große Bewunderung und noch größere Verwunderung auslösen, weil sie mit der gleichzeitigen Behauptung eines diesen Merkmalen diametral entgegengesetzten arabischen Wesens, mit dem irrationalen Zorn des palästinensischen Extremisten kontrastiert werden. Auch wenn sich Said fraglos den gleichzeitigen Präsenzen von exotistischer Begierde, hedonistischem Primitivismus und xenophober Projektion bewusst ist und er es versteht, die Widersprüche dieser Fremdwahrnehmungsmuster gezielt in die eigenen performativen Strategien einzubeziehen, ist er nicht im Stande, die Rezeption seiner Schriften vor den Kategorisierungen kultureller EssentialistInnen zu bewahren. Das trifft, wie ich im Verlauf dieser Studie darstellen werde, im gleichen Maße für westliche wie für arabische LeserInnen zu.

Nachrufe und Bedeutungsherstellungen

Obwohl es im Anschluss an Roland Barthes sinnvoll erscheint, zwischen schreibendem Subjekt und Schrift zu unterscheiden⁸ – und ich bemühe mich über weite Strecken meiner Darstellung um diese Differenzierung, ohne dabei der literaturtheoretischen Vorgabe bedingungslos zu folgen – markiert das physische Ableben des Autorensubjektes Said offensichtlich einen entscheidenden Einschnitt für die Wirkungsgeschichte seiner Kritik. Ein Blick auf die internationale Flut von Nachrufen und Sonderausgaben verdeutlicht, dass dieses biographische Ende mit dem Beginn einer neuen Rezeptionsphase einhergeht. Freilich entziehen sich auch davor die von Said ausgelösten Debatten der Herrschaft ihres Urhebers. Aber der wenig konfliktscheue Intellektuelle verfolgt ausgesprochen aufmerksam die an seinen Texten vollzogenen Lesarten und sucht wie kaum ein anderer die direkte öffentliche Auseinandersetzung mit seinen KritikerInnen. Da ihm dies nun nicht mehr möglich ist, fällt es den verschiedenen Einzelpersonen und Interessensgruppen entschieden leichter, die Symbolfigur für ihre theoretischen Argumentationen und politischen Ziele in Dienst zu nehmen. Das trifft auch für den Verfasser der vorliegenden Untersuchung zu. *Kul-*

8 Roland Barthes, »La morte de l'auteur,« *Oeuvres complètes: Tome II 1966-1973* (Paris: Éd. du Seuil, 1994) 191-195.

turkritik ohne Zentrum ist folglich selbst ein Beitrag zu diesem noch jungen Prozess posthumer Bedeutungsherstellung. Weil ich aber nicht nur die Texte Saids, sondern gleichsam deren materiellen Präzedenzen, ihre diskursive Genese und divergierenden Effekte zum Gegenstand einer vergleichenden Untersuchung mache, begreife ich das Projekt – ohne damit theoretische Unschuld oder politische Neutralität zu behaupten – als Rezeption zweiter Ordnung.

Das enorme Spektrum derer, die sich nach Saids Tod zu Wort melden, umfasst so verschiedene Personen wie den UN-Generalsekretär Kofi Annan, den Dirigenten Daniel Barenboim, den Sprachwissenschaftler und Ideologiekritiker Noam Chomsky, den Literaturnobelpreisträger Nagib Mahfuz, den palästinensischen Präsidenten Jassir Arafat oder den israelischen Historiker Ilan Pappé. In den Nachrufen der großen US-amerikanischen Zeitungen tritt der New Yorker Literaturwissenschaftler und Kulturtheoretiker nahezu völlig hinter dem palästinensischen Aktivist Said zurück. In den deutschen Nachreden wird zuvorderst an die »[v]ornehme Heimatlosigkeit« und vermeintliche »Europasehnsucht«⁹ des christlichen Arabers erinnert, der »mit fanatischer Entschlossenheit die Sache der Palästinenser verfocht.«¹⁰ Für das Feuilleton der *Frankfurter Allgemeinen Zeitung* zeichnet Hans Ulrich Gumbrecht das Bild einer akademischen Karriere, die »dem Märchen vom Prinzen aus dem Morgenlande« nahe kommt. »Von den Wüsten zu den Städten«¹¹ migriert, habe der Autor von *Orientalism* das Glück gehabt, zum richtigen Zeitpunkt das richtige Buch zu schreiben.

Umfangreicher und entschieden politischer äußern sich arabische SchriftstellerInnen, WissenschaftlerInnen und JournalistInnen. Die Mehrzahl ihrer Nachrufe zielt auf die Fest- bzw. Herstellung einer intellektuellen Ikone arabisch-palästinensischen Widerstands. Vor dem Hintergrund des dritten Jahrestages der zweiten Intifada und angesichts der anhaltenden Besatzung des Iraks wird zuvorderst Saids politisch-kämpferisches Vermächtnis betont. Das prominente Mitglied des palästinensischen Legislativrates, Hanan Ashrawi, bezeichnet ihn als das »Bewusstsein Palästinas.«¹² Der Nationaldichter Mahmoud Darwish erkennt in Said den geistigen Vater eines zukünftigen freien Palästinas.¹³ Ein Kolumnist der ägyptischen Tageszeitung *Al-Ahram* glaubt, der Diasporaintellektuelle habe seine universelle Identität bewusst der palästinensischen Identität untergeord-

9 Ina Hartwig, »Vornehme Heimatlosigkeit,« *Frankfurter Rundschau* 27.9.2003: 13.

10 Wolf Lepenies, »Der Araber Said in Amerika,« *Süddeutsche Zeitung* 27.9.2003: 13.

11 Hans Ulrich Gumbrecht, »Von den Wüsten zu den Städten,« *Frankfurter Allgemeine Zeitung* 27.9.2003: 33.

12 Hanan Ashrawi, »A Ring to his Laugh,« Sonderausgabe *Al Ahram Weekly* 2.-8.10.2003, 3.10.2003 <<http://weekly.ahram.org.eg/2003/658/special.htm>>.

13 Siehe Mahmoud Darwish, »Our Envoy to Human Conscience,« ebd.

net, um damit eine ganze Generation von AraberInnen zu erreichen.¹⁴ Während palästinensische Oppositionelle Said als zivilgesellschaftliche Stimme der lokalen Bürgerrechtsbewegung sowie als PLO-Kritiker würdigen,¹⁵ scheut sich selbst Arafat nicht, den zuvor verfeimten Dissidenten nach dessen Tode vor seinen machtpolitischen Karren zu spannen und an Saids tragende Rolle innerhalb der nationalen Bewegung zu erinnern.¹⁶ Dagegen wird die Legitimität Arafats in der überregionalen Tageszeitung *Al-Hayat* gerade unter Berufung auf den verstorbenen Kritiker in Frage gestellt. Letzterer sei die wahre, nämlich unabhängige Autorität Palästinas, heißt es in dem Kommentar *Die Intifada Edward Saids*.¹⁷

Zwar teilt die Mehrzahl der arabischen KommentatorInnen das Bemühen, Said als palästinensisch-arabischen Patrioten festzuschreiben; dennoch wird die Frage, welcher kulturellen Formation er letztendlich zuzurechnen sei, äußerst kontrovers diskutiert. Während es z.B. der ehemalige politische Weggefährte Shafiq al-Hout nur für folgerichtig hält, den Kritiker von Orientalismus, Kolonialismus und Zionismus als Angehörigen des palästinensischen Volkes zu begreifen,¹⁸ erinnert Shakir an-Nabulsi an das Unverständnis und die Widerstände, auf die Saids Ideen in der arabischen Welt trafen. Die »gewinnbringende Lektion«¹⁹ seines Todes bestünde daher in der selbstkritischen Einsicht, dass dieses herausragende Werk das ausschließliche Produkt westlicher Konfigurationen, besonders der freiheitlichen Arbeitsbedingungen an amerikanischen Universitäten sei, nicht aber das Verdienst der arabischen Kultur und ihres Wissenschaftsbetriebes. Wiederum andere Stimmen heben hervor, dass sich Saids Kritik unmöglich auf nur eine kulturelle Herkunft oder Identität reduzieren lässt. Sie verweisen aber gleichzeitig auf die praktischen Probleme einer Ethik fließender Identitäten, in der die emanzipatorische Konstruktion und politische Formierung kollektiver Entitäten abgelehnt wird.²⁰

Manche, die Said persönlich nahe standen, provozieren die manchmal in reduktionistischem Pathos verharrende publizistische Trauergemeinde

14 Muhammed Sid-Ahmed, »A Universal Palestinian,« ebd.

15 Siehe z.B. Mustafa Barghouthi, »Tribute to Edward Said,« *The Palestine Monitor* 26.9.2003, 27.9.2003 <www.palestinemonitor.org/updates/Tribute_to_Edward_Said.htm>.

16 »ar-raʿīs ʿarafāt wa-l-lağna at-tanfīdīya wa-s-sulṭa al-waṭanīya yanʿaun al-mufakkir al-kabīr idwārd saʿīd« [Präsident Arafat, das Exekutivkomitee und die nationale Autorität stehen dem großen Denker Edward Said bei], *Al-Quds* 12.249 (26.9.2003): 1.

17 ʿAbd al-Wahāb Badraḥān, »al-intifāda idwārd saʿīd« [Die Intifada Edward Saids], *Al-Hayāt* 14.796 (27.9.2003): 9.

18 Šafīq al-Ḥūt, »fī qalb al-ʿālam« [Im Herzen der Welt], *Al-Mulḥaq at-Taqāfī* 5.10.2003: 6.

19 Šākīr an-Nābulṣī, »ad-dars al-mufīd min raḥīl idwārd saʿīd« [Die gewinnbringende Lektion des Todes Edward Saids], *Ilāf* 27.9.2003, 28.9.2003 <www.elaph.com.:9090/elaph/arabic/frontedProcess.jsp?s...>.

20 Yaṣīn al-Ḥağğ Sālīḥ, »al-filasṭīnī alladī fağğara al-huwīyāt« [Der Palästinenser, der die Identitäten verwässerte], *Al-Mulḥaq at-Taqāfī* 5.10. 2003: 8.

mit der Frage, ob die arabischen Intellektuellen wirklich das Werk des palästinensisch-amerikanischen Kulturkritikers gelesen haben. Sie fordern, dass die lokale Rezeption nicht bei der Analyse westlicher Kulturpraktiken und ihrer lokalen Implikationen verharret, und insistieren darauf, dass Said nicht nur Orientalismus-Kritiker war, sondern genauso gegen arabische Stereotypisierungen des westlichen Anderen anschrieb. Er habe sich für Palästina und andere marginalisierte Gruppen in der arabischen Welt engagiert, nicht weil er diese als seine Nation oder sein Volk betrachtete, sondern weil er sich mit den Opfern von Imperialismus und Rassismus solidarisierte und den Kampf für Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde als globales Anliegen begriff. Nun gehe es darum, die von ihm aufgeworfenen Fragen ebenfalls auf die verheerende Situation der gesamtarabischen Kulturproduktion, auf eigene intellektuelle Versäumnisse, auf den Zustand der lokalen Ökonomien sowie auf die repressive innenpolitische Ordnung arabischer Gesellschaften anzuwenden.²¹

Die retrospektiven Versuche, den kulturellen, theoretischen und politischen Ort des Verstorbenen zu bestimmen, zeigen trotz sehr verschiedener Schwerpunktsetzungen große Einigkeit in der Diagnose eines schwer wiegenden Verlustes. Von abschließenden Authentizitätsgewissheiten weit entfernt, platzieren manche AutorInnen Said neben so herausragenden Figuren der modernen arabischen Kulturgeschichte wie dem berühmten ägyptischen Romancier, Literaturwissenschaftler und Kulturpolitiker Taha Hussein.²²

Postkoloniale Hegemonie, die Welt und Said

Es wäre verfrüht, bereits in der Einleitung das Bemühen arabischer Intellektueller um die Integration Edward Saids in die Tradition der modernen arabischen Kulturkritik bewerten zu wollen. Eine differenzierte Einschätzung der arabischen Said-Rezeption, ihrer konkreten Möglichkeitsbedingungen, diskursiven Effekte und cross-kulturellen Interferenzen kann freilich erst im Rahmen eines abschließenden Resümees erfolgen. Ich greife aber nicht allzu weit vorweg, wenn ich schon jetzt behaupte, dass die intellektuellen Debatten des Nahen Ostens seit spätestens Mitte der 1990er Jahre zu den wichtigsten Wirkungsräumen Edward Saids außerhalb der USA

21 Siehe z.B. Ilyās Ḥūrī, »wulidat filastīn fī-l-‘ālam taḥta qalamihī. idwārd sa‘īd – awwal al-‘ā’idīn« [Palästina wurde in der Welt durch sein Schreiben geboren. Edward Said – der erste Rückkehrer], *Mulḥaq at-Taqāfī* 28.9.2003: 1. Ebenso die redaktionelle Einführung zur Sonderausgabe 5.10.2003: 1.

22 Siehe z.B. Ilyās Ḥūrī, »al-wilādatān« [Die zwei Geburten], *Al-Mulḥaq at-Taqāfī* 5.10.2003: 14. Siehe auch das redaktionelle Vorwort der ägyptischen Kultur- und Literaturzeitschrift *Aḥbār al-Adab*: ‘Uzt al-Qamḥāwī, »al-ḥasāra al-afdaḥ mundu maut ṭāhā ḥusain« [Der schmerzvollste Verlust seit dem Tode Taha Husseins], *Aḥbār al-Adab* 5.10.2003, 6.10.2003 <www.akhbareyom.org.eg/adab/issues/534/0100.html>.

zählen und sich seine dortige Rezeption etwa im Vergleich zur deutschen Situation als weitaus umfangreicher, heterogener und qualitativ hochwertiger erweist – auch wenn ein Großteil derer, die an metropolischen Universitäten über die globale Relevanz des postkolonialen kritischen Engagements sinnieren, nicht davon wissen.

Mit dem bruchstückhaften Ausblick auf die divergierenden arabischen Reaktionen und Interpretationsstrategien möchte ich zunächst auf ein Grundproblem postkolonialer Theorieproduktion hinweisen, das zwar seit langem von führenden VertreterInnen des akademischen Feldes benannt wird, aber bislang kaum zu einer nachhaltigen methodologischen Revision des eigenen Arbeitsmodus führte. Bereits Mitte der 1980er Jahre stellt Gayatri Chakravorty Spivak die ungebrochene emanzipatorische Wirkung eines vorwiegend an westlichen Eliteuniversitäten institutionalisierten Prozesses in Frage, der es versäumt, die eigene privilegierte Position vor dem Hintergrund der ungleichen internationalen Verteilung von politisch-ökonomischer Macht sowie der darin bedingten diskursiven Ausschlussmechanismen zu reflektieren. Ihre provokante Dekonstruktion der Idee subalternen Selbstrepräsentation – »the subaltern has no history and cannot speak«²³ – weist mit der akademischen Konstruktion subalternen Kollektivität gleichsam den Anspruch derer zurück, die vorgeben, stellvertretend für die von den dominanten Foren Ausgeschlossenen zu sprechen. Hierbei handelt es sich um mehr als hegemonie- oder sprechakttheoretische Haarspaltereien. Ihr Einwand betrifft die Frage nach der ethischen Verantwortung postkolonialer KritikerInnen und hat weitreichende Folgen für das wissenschaftspolitische und institutionelle Selbstverständnis der Disziplin. Spivak kehrt auch in jüngeren Publikationen zu der Frage nach den Bedingungen subalternen Schreibens aus der euroamerikanischen Metropole zurück und fordert die interdisziplinäre Begegnung zwischen Vergleichenden Literaturwissenschaften und reformierten Area Studies. Ihr Entwurf einer inklusiven transnationalen Kulturkritik zielt nicht zuletzt auf die linguistische Öffnung der westlichen Räume akademischer Wissensproduktion.²⁴

Diese ungebrochen virulente Debatte bildet den größeren wissenschaftsideologischen und theoretischen Hintergrund meiner Studie. Letztere begreift sich selbst als interdisziplinärer Beitrag zu dem von Spivak entworfenen Projekt.

23 Gayatri Chakravorty Spivak, »Can the Subaltern Speak?« *The Post-Colonial Studies Reader*, Hg. Bill Ashcroft, Gareth Griffith, Helen Tiffin (London, New York: Routledge, 1995) 28. Der Essay erscheint zuerst in *Wedge* 7-8 (1985): 120-130 und argumentiert mit Blick auf die Rolle der *Subaltern Studies Group* in ihrem Verhältnis zu den marginalisierten Stimmen Indiens, hat aber weitreichende Implikationen für das Selbstverständnis postkolonialen kritischen Engagements an metropolischen Universitäten.

24 Gayatri Chakravorty Spivak, *Death of a Discipline* (New York: Columbia UP, 2003) hier bes. 4ff. Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present* (Cambridge/MA, London: Harvard UP, 1999).

Als einen zweiten und für meinen konkreten Untersuchungsgegenstand noch unmittelbarer relevanten Ausgangspunkt nutze ich Aijaz Ahmads Kritik aus dem Jahre 1992.²⁵ Ahmad attackiert Said als prominenten und wirkungsmächtigen Repräsentanten eines elitären Theoriebetriebs, dessen postmoderne Textkultur den Kontakt zu den politisch-ökonomischen Kämpfen in der trikontinentalen Peripherie verloren habe. Besonders die aufs Engste mit Saims Namen verknüpfte Figur des migrantischen oder exilierten Intellektuellen wird von dem marxistischen Kritiker als rhetorische Strategie gedeutet, die tatsächlichen ideologischen Bündnisse zwischen den akkulturierten Bildungseliten in den imperialistischen Zentren und den dominanten Klassen ihrer Herkunftsländer zu verbergen.²⁶ Wie sehr die metropolische Domestizierung des postkolonialen Gegendiskurses die historisch generierten Hierarchien zwischen Zentrum und Peripherie konsolidiere und gleichsam den Sprechort eines authentischen Anderen monopolisiere, belege Saims einseitiger Bezug auf den westlichen Kanon bei weitgehender Missachtung der Beiträge von Intellektuellen aus kolonialisierten und ehemals kolonialisierten Ländern.²⁷ Diese Tendenz macht Ahmad ebenfalls in Saims Doppelrolle als Fürsprecher nationaler palästinensischer Rechte und Kritiker ethno-nationalistischer Identitätspolitik aus.²⁸ Während der palästinensische Aktivist seine uneingeschränkte solidarische Anerkennung findet,²⁹ avanciert der New Yorker Akademiker zum paradigmatischen Nachweis für die ambivalente Stellung postkolonialer Diaspora-Intellektueller in ihrem Machtverhältnis zu den marginalisierten Äußerungsräumen der globalen Kulturindustrie.

Ich nehme Ahmads ebenso polemische wie wichtige Kritik sehr ernst, bin aber nicht bereit, die Auslassungen seiner Argumentation zu adaptieren. Eine dezidierte Überprüfung seiner Thesen erscheint nicht zuletzt deswegen notwendig, weil das von ihm praktizierte selektive Lesen oder Nichtlesen inzwischen zu den privilegierten Strategien kritischer Said-InterpretInnen zählt.³⁰

Obwohl zahlreiche AutorInnen wiederholt Saims Bedeutung für die Zusammenführung vormals disparater Debatten hervorheben und ein wichtiger Teil seiner Kulturkritik und politischen Schriften nicht nur die koloniale Repräsentation des Nahen Ostens zum Gegenstand hat, sondern auch die materielle und diskursive Gegenwart der Region erwidert; obwohl sich der palästinensisch-amerikanische Kritiker selbst als orientali-

25 Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures* (London, New York: Verso, 1992) hier bes. 159ff.

26 Ebd. 1ff.

27 Ebd. 172f.

28 Ebd. 200ff.

29 Ebd. 159ff.

30 Vgl. zur Rezeption von *Orientalism*: Graham Huggan, »(Not) Reading Orientalism,« *Research in African Literatures* 36.3 (2005): 124-136.

sches Subjekt³¹ beschreibt und er seit Anfang der 1990er Jahre in zunehmendem Maße auch als öffentlicher Akteur lokaler arabischer Debatten in Erscheinung tritt, werden sein Einfluss auf den innerarabischen Diskurswandel und die Rückwirkung dieser fortschreitenden direkten Involvierung kaum zum Gegenstand eigenständiger Untersuchungen erhoben. Das gilt nicht nur für das Feld der Postcolonial Studies und Cultural Studies sowie für jene FachwissenschaftlerInnen, die per Definition mit der Kultur- und Ereignisgeschichte der Region befasst sind, sondern trifft in gleichem Maße für andere Disziplinen der euroamerikanischen Wissenschaftslandschaft zu.³²

Behaupten wir aber, das, was wir gewohnt sind, die arabische Welt oder die Welt des Islams zu nennen, nicht als stumme selbstkonstitutive Forschungsfolie zu benutzen, sondern als Ort ebenso selbst- wie fremdreflexiver theoretischer Wissensproduktion zu respektieren, dann verlangt eine rezeptionskritische Diskussion des verzweigten Werks Edward Said danach, auch und besonders seine innerarabische Wirkung einzubeziehen. Nur auf diese Weise ist es möglich, die von Ahmad und anderen vorgebrachten Einwände hinsichtlich der Bedeutung Saids für den globalen Prozess kultureller Repräsentation auf ihren Gehalt hin zu überprüfen. Und nur so kann umgekehrt die ebenso häufig anzutreffende, einseitig affirmative Hervorhebung des emanzipatorischen Kosmopoliten Said angemessen kritisiert werden. Letztlich geht es mir nicht nur darum, zwischen verschiedenen kollektiven Konstruktionen postkolonialer Subalternität – etwa metropolisch versus global – zu unterscheiden, sondern auch die divergierenden Positionalitäten individueller Standpunkte zu respektieren. Das erweiterte Spektrum der einbezogenen Reaktionen auf die Interventionen Saids betont die raum-zeitliche Bedingtheit seiner Rezeptionen, anstatt zu evozieren, die Genese und Wirkung des postkolonialen Diskurses vollziehe sich in einem indeterminierten Raum ohne Ort. Beide Prozesse reagieren auf jeweils konkrete soziale Impulse innerhalb von häufig konfliktgeladenen, aber nichtsdestoweniger produktiven lokalen Konfigurationen. Die daraus resultierenden Widersprüche können nicht einfach aufgehoben werden; sie dürfen aber auch nicht vorschnell als Beleg für das notwendige Scheitern des postkolonialen kritischen Engagements gedeutet werden.

31 Edward W. Said, *Orientalism*, 4. Aufl. (London, New York: Penguin, 1995) 25.

32 Zu den bedingten Ausnahmen, die ich im Verlauf dieser Studie diskutieren werde, zählen: Emmanuel Sivan, »Edward Said and His Arab Reviewers,« Ders. *Interpretations of Islam* (Princeton: Darwin P, 1985) 133-154. Isolde Kurz, *Vom Umgang mit dem Anderen: Die Orientalismusdebatte zwischen Aleritätsdiskurs und interkultureller Kommunikation* (Würzburg: Ergon, 2000) 39-57. As'ad AbuKhalil, »Orientalism in the Arab Context,« *Revising Culture, Reinventing Peace: The Influence of Edward W. Said*, Hg. Naseer Aruri und Muhammad A. Shuraydi (New York: Olive Branch P, 2001) 100-117. Sabry Hafez, »Edward Said's Intellectual Legacy in the Arab Word,« *Journal of Palestine Studies* 33.3 (2004): 76-90.

Will postkoloniale Kritik mehr als nur ein diskursives Ventil oder ein metropolischer Katalysator sein, der angesichts der unübersehbaren lokalen und globalen Kontinuitäten von Rassismus und Imperialismus die moralische Krisis linksliberaler Bildungsbürger kompensiert, dann sollte sie nicht das weltweite Monopol auf den Ort subalternen Sprechens beanspruchen, sondern einen diskursiven Raum etablieren, in dem die globalen Subalternen ihren subalternen Status verlieren.

Die Räume Saids

Edward Said bildet in eben diesem Zusammenhang ein besonders interessantes Beispiel. Seine historische Herkunft, sein politisches Engagement und seine kritische Praxis erlauben, die Figur des postkolonialen oder diasporischen Intellektuellen gleichzeitig als Subjekt und Objekt der zeitgenössischen kritischen Debatten im Nahen Osten und in den euroamerikanischen Metropolen zu analysieren. Dabei steht nicht die Frage im Vordergrund, ob Saids Arbeiten gerade im arabischen Kontext als Korrektiv zu solchen Ideen fungieren können, die auf kulturellen, nationalen oder religiösen Essentialisierungen fußen; diese Frage müsste mit ebenso großer Dringlichkeit für die jüngere und jüngste euroamerikanische Ideengeschichte gestellt werden. Diese Studie ist kein Produkt für die expandierende Dialogindustrie.

Mein grundsätzliches Interesse richtet sich vielmehr auf das Verhältnis einer in der angloamerikanischen Akademie institutionalisierten Kritik zu intellektuellen Diskursen in Kairo, Beirut oder Ramallah. Wie reagiert man dort auf kritische Interventionen, die vorgeben, über keinen festgelegten kulturellen Standpunkt zu verfügen? Ist es Said sowohl mit Blick auf die metropolische Umgebung als auch in seiner Beziehung zu den lokalen nationalen Konfigurationen möglich, eine exilierte Haltung aufrecht zu halten? Und wenn es zutrifft, dass sich – wie Said annimmt – der Kampf um kulturelle Dekolonisation von den Peripherien ins Zentrum verlagert hat, welche Bedeutung erhält dann der theoretische Raum eines postkolonialen Dazwischen, welche Relevanz erhält dieser diskursive Raum für jenen materiellen Raum, der im Begriff der »Dritten Welt« vermittelt wird und in dem das Erbe von Kolonialismus und Imperialismus sowie die Bemühungen, dieses abzuschütteln, auf ganz andere Weise wirksam sind? Wie ist umgekehrt die Rückwirkung arabischer Wirklichkeiten und Diskurse auf die Genese und fortschreitende Transformation der Kulturkritik Saids zu spezifizieren? Welchen Anteil hat er an der nicht von der Hand zu weisenden Migration arabischer Künste, Literaturen und theoretischer Standpunkte in den metropolischen Äußerungsraum? Und inwieweit partizipiert der prominente Columbia-Professor vielleicht selbst an der spätkapitalistischen Akkumulation dieser Migrationen? Ist es legitim, Said vor-

zuwerfen, sich an der neokolonialen Aneignung des kulturellen Kapitals von weniger privilegierten lokalen Intellektuellen zu beteiligen?

Mit dieser zugegeben bipolaren Fragestellung riskiere ich eventuell meinerseits, des Orientalismus verdächtigt zu werden. Ich adaptiere hier aber keineswegs die dichotome Konstruktion zweier abgeschlossener und klar voneinander getrennter Diskursräume. Es ist allzu offensichtlich, dass eine rigorose kulturgeographische Trennung von Orient und Okzident nicht nur mit Blick auf die Genese und Rezeption des Werkes Saids längst als unbrauchbar gelten muss. Tatsächlich stehen beide Situationen in einem Wechselverhältnis und kommt es auch auf der Akteursebene zu zahlreichen Überlappungen. Ich verdränge also nicht die grundsätzliche Unsicherheit, wie das Gebiet zu bestimmen oder einzugrenzen wäre, zu dem eine bestimmte Theorie oder Idee gehört. Im Gegenteil begreife ich die sich jeder vorschnellen Platzierung widersetzende Instabilität als besonders produktive Eigenschaft meines Untersuchungsgegenstandes. Eine Beschreibung der Genese, der Zirkulation, des Austausches und der Wirkung von Saids Schriften darf aber seine ambivalente Stellung inner- und außerhalb der unterschiedlichen Diskursräume nicht vorab synthetisieren, indem sie den Kritiker in einen entpolitisierten Raum theoretischer Transkulturalität oder Postkolonialität entlässt. Meine Entscheidung gegen die unilineare Betrachtung der divergierenden Produktions- und Rezeptionsdynamiken und für eine kontrapunktische Untersuchung ist zunächst eine methodische: Das gewählte Verfahren betont nicht die Einheit des Autors oder des Werkes, sondern richtet sich auf dessen Entstehungs- und Akzeptanzbedingungen sowie auf die damit unmittelbar verknüpften Widerstände und Umformungen. Soll die Transformation diskursiver Formationen beschrieben werden, müssen divergierende Darstellungs- und Institutionalisierungsprozesse genauso benannt werden wie deren soziohistorischen Kontexte. Nur, indem der perspektivische Gehalt der untersuchten Reaktionen ernst genommen wird, können spezifische Rekonfigurationen bzw. Überhöhungen kritisiert werden. Obwohl ich mit dieser Verfahrenswahl scheinbar gegen Saids kulturkritisches Paradigma argumentiere, finden sich in seinen Arbeiten durchaus auch solche Entwürfe kritischer Praxis, die geeignet sind, meine methodische Entscheidung zu stützen. So heißt es in dem Essay *Traveling Theory* von 1983:

»[...] daß die Theorie aus dem Ort und der Zeit verstanden werden muss, in denen sie, selbst ein Teil dieser Zeit und dieses Ortes, entstanden ist, in denen und für die sie gewirkt, auf die sie reagiert hat; demzufolge kann dann der Entstehungsort mit den nachfolgenden Stellen, an denen die Theorie wieder auftaucht und angewandt wird, verglichen werden. Das kritische Bewußtsein ist ein Wissen um die Unterschiede zwischen den Situationen, auch ein Wissen um die Tatsache, daß kein System und keine Theorie die Situation erschöpfen, aus der sie stammen oder in die sie übertragen werden. Und vor allem ist kritisches Bewußtsein ein Wissen um die Widerstände und Reaktionen, die sich aus den kon-

kreten Erfahrungen oder Interpretationen ergeben, die zur Theorie im Widerspruch stehen.«³³

Ich lese also gewissermaßen Said *gegen* Said, um anhand seines Beispiels die konkreten Räume und Inhalte postkolonialer Praxis weiter zu differenzieren.

Kritische Kulturen

Der Titel *Kulturkritik ohne Zentrum* ist gleichzeitig Topos und Programm. Er postuliert die besonderen Eigenschaften des Untersuchungsgegenstandes, bezieht sich aber auch auf das Verfahren zur Überprüfung eben dieser Hypothese. Wenn dabei divergierende Konzeptualisierungen des Said-schen Textes befragt werden, dann geschieht das nicht nur, um die diesen zu Grunde liegenden Semantiken der Begriffe Kultur und Kritik miteinander zu konfrontieren, sondern um gleichsam meinen eigenen methodologischen Vorentwurf zu modifizieren. Die theoretische Zusammenführung dieses selbstkritischen Prozesses fortschreitenden Verifizierens und Falsifizierens gibt dann jenseits des primären Arbeitsanlasses Aufschluss über die Möglichkeits- bzw. Unmöglichkeitsbedingungen einer dezentrierten oder dezentrierenden Kulturkritik.

Im Folgenden unterscheide ich nicht zwischen Kultur als ontologischem Gegenstand und Kritik als analytischer Referenz, sondern begreife beide als gleichermaßen sprachlich-ästhetische wie politisch-materielle Praktiken symbolischer Bedeutungsherstellung im Spannungsfeld von Macht und Geltung. Nach diesem Verständnis umfasst das Feld der Kultur nicht nur die Lebensformen der Alltagswelt sowie die Prozesse akademischer Wissensproduktion und künstlerischen Schaffens, sondern auch die utopische Kritik derselben. Terry Eagleton weist in seiner Edward Said gewidmeten Studie *The Idea of Culture*³⁴ darauf hin, dass die vorherrschenden modernen Vorstellungen von Kultur aufs Engste mit den historischen Krisenpunkten von Nationalismus und Kolonialismus, also mit den Diskursen über politische Emanzipation und imperialistische Unterdrückung verknüpft sind.³⁵ Obwohl er sich dabei ausschließlich auf die europäische Ideengeschichte bezieht, halte ich es für legitim, davon auszugehen, dass unter umgekehrten Vorzeichen auch den jüngeren arabischen Versionen von Kultur und Kritik die historische Erfahrung des Kolonia-

33 Edward W. Said, »Theorien auf Wanderschaft,« *Die Welt, der Text und der Kritiker*, Übers. Brigitte Flickinger (Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1997) 284f. Im Original: »Traveling Theory,« *The World, the Text, and the Critic* (Cambridge/MA: Harvard UP, 1983) 226-247.

34 Terry Eagleton, *The Idea of Culture* (Oxford: Blackwell, 2000). Im Folgenden beziehe ich mich auf die deutsche Übertragung *Was ist Kultur? Eine Einführung*, Übers. Holger Fliessbach (München: Beck, 2001).

35 Ebd. 39ff.

lismus sowie die kollektiven Bestrebungen nationaler Befreiung kontingent sind. Eagleton liest den dominanten Kulturbegriff als differenzmarkierende Identitätskultur: »Kultur, das sind die anderen«,³⁶ schreibt er in Anlehnung an Raymond Williams berühmte Formel zur Funktion des Massebegriffs für die Genese des individuellen bürgerlichen Bewusstseins³⁷ und hebt damit die zentrale Stellung hervor, die Strategien kultureller Signifizierung in modernen Alteritätsdiskursen einnehmen.

Dagegen lässt sich die fremde Existenz nicht allein durch erkenntnistheoretische Fragestellungen oder durch die selbstkritische Interpretation kultureller Zeichensysteme aktualisieren. Sie wird vielmehr, wie Munasu Duala M'bedy bereits 1977 in seiner antianthropologischen Kritik europäischer Fremdsymbolisationen nachweist, zuvorderst durch die »Pragmatie der Politika«³⁸ determiniert. Die erkenntniskritische Einsicht in die historische Wechselwirkung von politischer Existenz und Fremdrepräsentation hat unmittelbare Konsequenzen für jene Aktivitäten, die den Namen Kritik tragen; besonders dann, wenn diese Kritik ein so großes und so nachhaltig von den materiellen Konflikten der sich globalisierenden Moderne geprägtes Feld von Interaktionsbeziehungen betritt wie die Saids. Eine Kritik der Kritik Saids wird also nicht nur divergierende Selbsterkenntnisse und Fremdwissen über ihre eigenen Grenzen befragen, sondern auch eine politische Haltung zu den konkreten Machteffekten der untersuchten Wahrheitsdiskurse beziehen müssen. Sie existiert nicht nur im Verhältnis zu sich selbst; sie ist nicht nur Mittel zu anderen Wahrheiten, sondern auch ideologiekritisches Instrument zu alternativen Zukünften. Insofern verwende ich den Begriff der Kritik in Anlehnung an Michel Foucault als »Kunst [...] der reflektierten Unfügsamkeit« – als »Funktion der Entunterwerfung«.³⁹

Kulturelle Universalität und soziopolitische Spezifität

Es ist fraglos möglich, Saids Kulturkritik einer bewusst depolitisierten Exegese zu unterziehen, um auf diese Weise ihren ästhetischen Mehrwert zu isolieren. Eine auf das Projekt kritischer Dekolonisation gerichtete ver-

36 Ebd. 41.

37 Bei Raymond Williams heißt es: »Die Masse, das sind die anderen.« Raymond Williams, *Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte: Studien zur historischen Semantik ›Kultur‹*, Übers. Heinz Blumensath (München: Rogner & Bernhard, 1972) 359.

38 Duala M'bedy, *Xenologie* 60.

39 Michel Foucault, *Was ist Kritik?* Übers. Walter Seitter (Berlin: Merve, 1992) 15. Der Titel der Originalausgabe des am 27.5.1978 vor der *Société française de Philosophie* gehaltenen Vortrages lautet *Qu'est-ce que la critique?* Vgl. Michel Foucault, »Qu'est-ce que la critique,« (1978) *Bulletin de la Société française de philosophie* 84 (1990): 35-63.

gleichende Rezeptionsanalyse kann aber unmöglich die soziopolitischen Dimensionen von Kultur und Kritik ausblenden.

Nicht zuletzt aus diesem Grund ziehe ich es vor, von Saids cross-kultureller Wirkung anstatt von seiner transkulturellen Geltung zu sprechen. Mein Unbehagen an dem deutschen Kompositum transkulturell rührt weniger von der diesem eigenen Emphase des Übergangs her als von der mit seiner Verwendung häufig einhergehenden Nivellierung des Schwellenschmerzes.⁴⁰ Der kubanische Kulturanthropologe Fernando Ortiz entwickelt 1940 das Konzept der *transculturación*, um damit die politische und ökonomische Transformation einer von traditionellem Tabakanbau und kolonialer Zuckerwirtschaft geprägten Gesellschaft zu beschreiben.⁴¹ Ortiz untersucht, wie sich Kulturen kontrapunktisch konstituieren und demonstriert, dass kulturelle Identitäten genauso wie andere geohistorische Grenzziehungen das Ergebnis ungleicher Machtrelationen und konkreter Herrschaftspraktiken sind. Seine antiimperialistische Epistemologie zielt zwar auf die Überwindung eurozentristischer Dichotomien, sie präsentiert sich aber zuvorderst als lokales Projekt subalternen Machtkritik.⁴² Dagegen erscheint der maßgeblich von Wolfgang Welschs philosophischer Indienstudie geprägte Begriff der Transkulturalität völlig von seinem soziologischen Hintergrund sowie von seinen konfliktären Aspekten befreit.⁴³ Dass es in Welschs schönen neuen transkulturellen Welt »nichts schlechthin Fremdes«⁴⁴ mehr gibt, mag manche(r) im Sinne eines utopischen Entwurfs begrüßen. Dass aber sein hierzulande viel zitiertes Kulturkonzept mit der »Auflösung der Eigen-Fremd-Differenz«⁴⁵ gleichsam die historisch generierten und sehr realen globalen wie lokalen Machtasymmetrien und Ausbeutungsverhältnisse unsichtbar macht, gibt zumindest An-

40 Vgl. Peter Handke, *Phantasien der Wiederholung* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1983) 13.

41 Fernando Ortiz, *Tabak und Zucker: Ein kubanischer Disput*, Übers. Maralde Meyer-Minnemann (Frankfurt a.M.: Insel, 1987). Titel der Originalausgabe: *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar: advertencia de sus contrastes agrarios, económicos, históricos y sociales, su etnografía y su transculturación* (Havanna: ohne Ang. des Verlags, 1940).

42 Siehe für eine kritische zeitgenössische Adaption der Ideen Ortiz': Walter D. Mignolo, *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledge, and Border Thinking* (Princeton: Princeton UP, 2000) 206ff.

43 Wolfgang Welsch, »Transkulturalität: Lebensformen nach der Auflösung der Kulturen,« *Dialog der Kulturen: Die multikulturelle Gesellschaft und die Medien*, Hg. Kurt Luger und Rudi Renger (Wien: Österreichischer Kunst- und Kulturverlag, 1994) 147-169. Wolfgang Welsch, »Rolle und Veränderung der Religion im gegenwärtigen Übergang zur transkulturellen Gesellschaft,« *Religionen in der Pluralität: ihre Rolle in postmodernen transkulturellen Gesellschaften; Wolfgang Welschs Ansatz in christlicher und islamischer Perspektive*, Hg. Dirk Christian Siedler (Berlin: Alektor, 2003) 13-47.

44 Wolfgang Welsch, »Rolle und Veränderungen der Religion im gegenwärtigen Übergang zur transkulturellen Gesellschaft,« 21.

45 Ebd.

lass zur Skepsis. Der Skandal von Rassismus, Kolonialismus und Sexismus liegt zuvorderst nicht im Denken eines schlechthin Fremden, das nicht mehr existiert. Das eigentliche Grauen bilden die fortwirkenden diskriminierenden Effekte dieses Denkens, obwohl der oder die Fremde von Natur niemals existiert hat. Da es mir nicht möglich erscheint, das von Ortiz gegen die eurozentristische Akkulturationsforderung entwickelte Modell durch die von Welsch und anderen geschaffenen Vorstellungswelten beliebig konsumierbarer Transdifferenzen⁴⁶ hindurch zu führen oder hinüber zu retten, ziehe ich es vor, das englische Präfix cross- zu verwenden. Ohne dessen ethnonationalistische Emphase zu adaptieren, orientiere ich mich dabei an Anouar Abdel-Maleks hegemoniekritischem Entwurf einer cross-zivilisatorischen Komparatistik.⁴⁷ Der ägyptische Soziologe analysiert Kulturformationen westlicher genauso wie die trikontinentaler Gesellschaften unter Berücksichtigung ihrer spezifischen sozioökonomischen und geopolitischen Determinanten, anstatt Letztere auf ihre Differenz gegenüber der sich universalisierenden Exzeptionalität des Westens zu reduzieren. Erst auf Grundlage dieser konzeptionellen Entscheidung, die unweigerlich an die epistemologische Aufwertung trikontinentaler Perspektiven geknüpft ist, wird es möglich, das Partikulare in seiner Relation zu globalen Transformationsprozessen darzustellen.

Diese Studie ist also eine cross-kulturelle Studie, weil ihr komparatistischer Ansatz die theoretischen Diskurse kultureller Globalisierung in die soziopolitische Dialektik von Spezifität und Universalität platziert, anstatt dieselbe zu leugnen. Obwohl ich die Existenz eines ontologischen Orients genauso verneine wie die Behauptung eines uniformen westlichen Terrains, halte ich es gerade bei der Analyse der keineswegs gleichgerichteten und manchmal antagonistischen Wirkung Saids für unerlässlich, die fortwährenden Effekte von ideologischen Begriffen wie *der Westen* oder *die Araber* wahrzunehmen. Sie haben als diskursive Konstrukte und politische Kategorien, als Ordnungsmuster kultureller Differenzsetzung oder geostrategische Planungsfelder nach wie vor enormen Anteil an der Konsolidierung und Transformation konkreter materieller Verhältnisse. Trotz ihrer

46 Zur Kritik des Hybriditätshypes in der deutschsprachigen Diskussion: Kien Nghi Ha, *Hype um Hybridität: Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechniken im Spätkapitalismus* (Bielefeld: transcript, 2005) hier bes. 85ff. Vgl. zur Adaption des Transkulturalismusmodells in den englischsprachigen *Postcolonial Studies* Marie Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation* (London, New York: Routledge, 1992). Zu dem jüngst eingeführten Begriff der *Transdifferenz* siehe Lars Allolio Näcke, Britta Kallscheuer und Arne Manzeschke, Hg., *Differenz anders denken: Bausteine zu einer Kulturtheorie der Transdifferenz* (Frankfurt a.M.: Campus, 2004).

47 Siehe Anouar Abdel-Malek, »Meaningful Social Theory: The cross-civilisational Perspective,« *Civilisations and Social Theory*, von Anouar Abdel-Malek (London: Macmillan P, 1981) 43-53. Anouar Abdel-Malek, »The Concept of Specificity,« ebd. 160-174.

imaginären Herkunft wirken sie direkt und keineswegs gleich auf die konkreten Lebenswirklichkeiten von Menschen an sehr verschiedenen Orten. Sie kodeterminieren somit ebenfalls die spezifischen Produktions- und Rezeptionsbedingungen von Theorie und Kritik sowie die Formation divergierender interpretativer Gemeinschaften.⁴⁸

Zur Gliederung

Die Bewegungsrichtung der vorliegenden Arbeit folgt einer weitgehend chronologischen Ordnung. Jedes ihrer fünf Kapitel wählt eine oder mehrere Schlüsselstudien aus dem von Said hinterlassenen Textkorpus zum Ausgangspunkt, um dann diachron, d.h. in Rück- und Ausblicken deren Genese und Rezeption zu beschreiben. Die Rezeptionszeugnisse stammen aus so verschiedenen Feldern wie der akademischen Literaturkritik und Historiographie, der politischen Theorie, des journalistischen und kreativen Schreibens sowie der audio-visuellen Künste.

Kapitel Eins, *Autofiktionale Erzählungen und Memoiren: Conrad und Said*, nutzt Saims wenig beachtete Dissertationsschrift von 1963⁴⁹ sowie seine kontrovers diskutierte Memoiren,⁵⁰ um die übergeordnete Fragestellung nach der Wechselwirkung von Biographie, Autofiktion und epistemologischer Praxis zu eröffnen. Da die zu diesem Zweck einbezogenen Texte und kontextuellen Referenzen einen Zeitraum von vielen Jahrzehnten umspannen, kann das Kapitel zugleich als eine erweiterte Einführung gelesen werden.

Kapitel Zwei, *Ein neuer Anfang: Beginnings*, rekonstruiert daraufhin mit Blick auf die 1975 erschienene Studie *Beginnings: Intention and Method* eine frühe und besonders nachhaltige Wende in der Kulturkritik Saims, die nicht nur von den zeitgenössischen poststrukturalistischen Theoriedebatten beeinflusst ist, sondern in vielerlei Hinsicht die fortschreitende Politisierung des Literaturkritikers antizipiert.⁵¹

Kapitel Drei, *Die Kritik der Orient-Re-Präsentation*, greift dann jene Debatten auf, die selbst 30 Jahre nach der Erstpublikation der Orientalismus-Studie ungebrochen aktuell sind. Der große Umfang dieser Sektion ist nicht zuletzt in dem Bemühen begründet, die häufig reduktionistischen Kanonisierungs- und Instrumentalisierungsversuche des wohl bekanntesten Textes Saims unter Einbeziehung seiner spezifischen historischen Präzedenzen und divergierenden diskursiven Effekte einer kritischen Revision zu unterziehen.

48 Siehe Stanley Fish, *Is there a Text in this Class? The Authority of Interpretive Communities* (Cambridge/MA: Harvard UP, 1980).

49 Edward Said, *Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography* (Cambridge/MA: Harvard UP, 1966).

50 Edward W. Said, *Out of Place: A Memoir* (New York: Knopf, 1999).

51 Edward W. Said, *Beginnings: Intention and Method* (New York: Columbia UP, Basic Books, 1975).

Kapitel Vier, *Exil, säkulare Kulturkritik und postkolonialer Humanismus*, analysiert ausgehend von Saids exiltheoretisch generiertem Modell intellektueller Verantwortung dessen Überführung in eine komparatistische Methode für das Lesen der geteilten Erfahrung von Kolonialismus und Imperialismus. Dieses 1993 in *Culture and Imperialism*⁵² ausformulierte kontrapunktische Verfahren begreife ich zugleich als methodologische Herausforderung für mein eigenes cross-kulturelles Projekt.

Werden in den Kapiteln Eins bis Vier Genese und Wirkung der akademischen Schriften, der journalistischen Beiträge sowie des politischen Engagements zunächst mit Blick auf die metropolischen Diskursbedingungen dargestellt und erst in einem zweiten Schritt nach ihrem Einfluss auf die innerarabische Situation befragt, vollzieht Kapitel Fünf, *Eine andere Leserschaft – das Andere als Leserschaft*, einen grundsätzlichen Perspektivwechsel. Hier erscheint Said primär als politischer Akteur und öffentlicher Intellektueller des Nahen Ostens. Dabei wird nicht nur rekonstruiert, auf welche Weise seine unmittelbare Präsenz in den lokalen Debatten der 1990er Jahre zu einem stetig wachsenden Interesse arabischer LeserInnen an seinem akademischen Gesamtwerk führt. Die Analyse dieser partikularen Rezeptionsdynamiken erlaubt zudem, unter gänzlich veränderten Vorzeichen die Ambivalenz der cross-kulturellen Wirkung Edward Saids zu illustrieren. Vieles von dem, was in den vorangegangenen Kapiteln nur in Randbemerkungen oder Exkursen behandelt wird – besonders die Frage nach der Rückwirkung der arabischen Konfigurationen auf die Transformation des metropolischen Werkes – findet hier einen deutlich erweiterten Referenzkorpus.

Das *Resümee: Dezentrierung der Kulturkritik?* kehrt zu den Ausgangsfragen und Arbeitsthesen der Studie zurück und spezifiziert in vergleichender Perspektive die wechselnden epistemologischen, politischen und kulturellen Positionen Edward Saids. Für das konkrete Einzelbeispiel werden die emanzipatorischen Potentiale, diskursiven Hindernisse und weltlichen Kollisionen theoretischer Dezentrierung zusammengefasst. Gesonderte Aufmerksamkeit erhält in diesem Zusammenhang Saids widerspenstiger Humanismus als Strategie kritischer Dekolonisation. Hierzu wird der posthum veröffentlichte Text *Humanism and Democratic Criticism* einbezogen.⁵³ Das Resümee schließt mit einem alternativen Entwurf cross-kultureller Kritik als kollegiale Komparatistik, die nicht nur internationale Solidarität und Anerkennung von Differenz einfordert, sondern diese Ansprüche auch institutionell und methodisch einlöst.

52 Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (New York: Knopf; London: Chatto & Windus, 1993). Im Folgenden verwende ich die 1994 bei Vintage, New York erschienene Ausgabe.

53 Edward W. Said, *Humanism and Democratic Criticism* (New York: Columbia UP; Houndmills et al.: Palgrave Macmillan, 2004).

Leseangebote

Der Gesamttext versteht sich als Essay, als eine freihändige Neusetzung von Bekanntem und weniger Bekanntem. Ohne sich je als definitiv zu behaupten, behandeln die einzelnen Kapitel ausgewählte Aspekte ausführlich, während andere eher fragmentarisch oder nicht repräsentiert sind. Der Verzicht auf systematische Geschlossenheit soll vor allem Anknüpfungspunkte für weiterführende Diskussionen schaffen. Die offene Form erlaubt den LeserInnen, der Studie gemäß ihrer jeweiligen Erkenntnisinteressen zu begegnen. Es ist möglich, sie als einführende Werkmonographie, als intellektuelle Biographie oder als diskurstheoretische Netzwerkanalyse zu lesen. *Kulturkritik ohne Zentrum* lässt jede dieser Lektüren zu. Vor allem empfehle ich die Studie aber als Vehikel zur Erschließung eines großen Spektrums sich häufig einander ausschließender Diskurse. Dabei handelt es sich genauso um dominante Repräsentationen habituellem Wissensordnung wie um gegenläufige, gezielt marginalisierte oder aus strukturellen Gründen nur schwer zugängliche Positionen. Die cross-kulturelle Rezeptionsanalyse schärft zudem das Bewusstsein für weniger gleichgerichtete Aussagefelder und nicht diskursive Ereignisse; für Unterbrechungen, Widersprüche und Spaltungen jenseits der tradierten kulturgeographischen und ideologischen Sollbruchstellen. Es sind zuvorderst diese Störungen, in denen ich das dezentrierende Potenzial der Kulturkritik Edward Saids vermute.