

Bolívar Echeverría

Für eine alternative Moderne

Studien zu Krise, Kultur und Mestizaje

Herausgegeben von David Graaff,
Javier Sigüenza und Lukas Böckmann

Argument / InkriT

Inhalt

Zur Einführung: Leben und Werk Bolívar Echeverría	
(Javier Sigüenza)	7
Chiapas und die unvollendete Eroberung	27

Teil 1: Kritik der Moderne

Ontologie und Semiotik des Gebrauchswerts	47
15 Thesen zu Moderne und Kapitalismus	79
Die Religion der modernen Menschen	135
Schlüssel zum Verständnis der amerikanischen Moderne	154

Teil 2: Kritik der Kultur

Kultur im Diskurs der Moderne	172
Definition von Kultur	178
Das Spiel, das Fest und die Kunst	185

Teil 3: Barocker Ethos und Mestizaje

Der barocke Schlüssel Lateinamerikas	194
Flüchtige Identität	206
Die Ulme und die Birnen	224
Literaturverzeichnis	231
Anmerkungen zur Übersetzung (David Graaff)	235

Flüchtige Identität

*Was weiß ich denn von dem, der ich einst sein werde,
ich, der ich nicht weiß, wer ich bin?*

Fernando Pessoa¹

I

Der Mythos vom Turmbau zu Babel thematisiert auf seine Art die Auffassung von Einheit und Verschiedenheit des Menschengeschlechts, die in archaischen Zeiten vorherrschte. Dennoch ist seine Aktualität unbestreitbar. Dies zeigt sich beispielsweise an einer dem modernen Alltagsverstand eigenen Vorstellung, die die Beschaffenheit des Menschlichen im Allgemeinen als Ergebnis der Reduktion der verschiedenen Existenzformen der Menschen auf Erden auf eine Reihe von *Wesenseigenschaften* festlegt. Jede dieser Existenzformen wiederum teilt und entfaltet diese *Eigenschaften* auf je eigene Art. In der Bibel heißt es, dass zu Beginn alle Menschen dieselbe Sprache sprachen; und es wird erklärt, dass die heutige Sprachenvielfalt Folge einer göttlichen Bestrafung des Übermuts der Menschen ist (Jahwe: »Wohlauf, lasst uns herniederfahren und ihre Sprache daselbst verwirren, dass keiner mehr des anderen Sprache versteht!«²) und in der Atomisierung ebendieser Ursprache bestand.

Der Mythos vom Turmbau zu Babel kehrt, wie es Mythen eigen ist, den Sinn der Tatsachen um. Er stellt das, was ein unentbehrlicher Reichtum des Menschlichen ist, seine Vielfalt (ohne es als Segen affirmieren zu müssen), als einen Fluch, also als eine negative, äußere und umkehrbare Tatsache dar. Die Unfähigkeit, den Anderen in seiner Andersheit zu begreifen, das Bedürfnis, ihn als eine (im Allgemeinen mindere) Version seiner selbst wahrzunehmen, zeigt sich hier in aller Deutlichkeit. Mangels innerer Notwendigkeit oder Autonomie erscheinen die vielen »Anderen« als Reste eines zerstückelten »Selbst«. Ihre singuläre Existenz folge einer Notwendigkeit, die sie transzendiert und ihre eigenen Identitäten aufhebt: Diese entspricht der Geschichte des Volkes, das es wagte, sich mit seinem Gott zu vergleichen. Diesem Mythos zufolge ist es nicht die Zerstreuung der Menschengattung als

1 [Aus dem Gedicht »Tabakladen«, Álvaro de Campos/Fernando Pessoa, *Poesie und Prosa*, Frankfurt/M: S. Fischer 2014, S. 217–223. (Anm. d. Ü.)]

2 [Gen 11,7, Luther 1912. (Anm. d. Ü.)]

eine aus sich selbst heraus notwendige Zerstreung gewesen, die die Vielfalt der Sprachen – der »Menschheiten« [*humanidades*] – verursacht hat. Vielmehr ist es die durch die Sprachen auferlegte Vielfalt gewesen, die zu der an sich unnötigen Zerstreung geführt hat.

Die Vorstellung von der Andersheit des Anderen scheint im Code keiner der vormodernen Kulturen, weder im Osten noch im Westen, vorgekommen zu sein. Als gegenseitig undurchdringbare Paralleluniversen kannten die *kosmoi* der archaischen Gemeinschaften keinen anderen Kontakt untereinander als den, den Anderen zu verschlingen oder von ihm verschlungen zu werden. Erst mit der Revolution der Moderne konnte sich die Gelegenheit eröffnen, den Anderen in seiner eigenen »Selbtheit« wahrzunehmen und nicht als narzisstisches Bild des Wahrnehmenden; wenngleich diese Gelegenheit sich perverserweise nur eröffnete, um sich mit der kapitalistischen Gegenrevolution, durch die sie wirksam wurde, unmittelbar wieder zu schließen.

Als Ergebnis der Geschichte des Westens hatte dieser konkrete Universalismus, der versucht, die Andersheit – das Bedürfnis nach dem Anderen – sowohl außerhalb, im Anderen, wie innerhalb, im Selbst, wahrzunehmen, einzig in der selbstkritischen Dimension der europäischen Kultur Bestand. So ermöglichte beispielsweise erst der romantische Widerstand gegen die kapitalistische Modernisierung, dass Wilhelm von Humboldt sich eine Vorstellung von der Einheit des menschlichen Geistes machte, die sich grundlegend vom abstrakten Universalismus entfernte, der der archaischen Mentalität eigen ist, und die aufgrund der Durchsetzung der Warenökonomie immer stärker unter Druck geriet. Humboldt zufolge ist die konkrete Verschiedenheit menschlicher Sprachen kein Hindernis, das von der universellen Vernunft bezwungen oder überwunden werden muss, damit sie sich frei und vollumfänglich manifestieren kann, sondern gerade der dieser Manifestation und dieser Vollkommenheit eigene Weg. Im Unterschied zur *Grammatik von Port-Royal*, die von der Existenz einer allgemeinen und transhistorischen Gestalt menschlicher Vernunft ausging und glaubte, sie in der gemeinsamen Struktur aller Sprachen zu finden, weigerte sich Humboldts *Sprachphilosophie*, die Welt der Ideen von der Welt der Sprache [*lenguaje*] zu trennen und menschliche Rationalität jenseits des spezifischen »Charakters« oder der besonderen Identität jeder Sprache [*lengua*] zu suchen. Stattdessen suchte er das allgemein Menschliche eher in der Fähigkeit zur Symbolisierung oder »Kodifizierung« des »Ansich« oder »des Anderen« als in einem bestimmten Ergebnis einer geschichtlich bekannt gewordenen einzelnen Symbolisierung

(so wie es der »logischen Figur« entspräche, die von der *Grammatik von Port-Royal* als universell gesetzt wurde).

Die elementare *Identität*, der grundlegende *Charakterunterschied*³ der verschiedenen menschlichen Sprachen [*lenguas*] bestünde Humboldt zufolge also in der Eigenart, mit der jede einzelne von ihnen die ursprüngliche oder fundierende Symbolisierung darstellt, die der Schlüssel zur Konstruktion der Lebenswelt ist: die Artikulation, die imstande ist, die Erfahrung des Unbekannten, des Anderen oder des Neuen, mit den physischen Eigenschaften jener Laute zusammenzubringen, die denjenigen, der die Worte ausspricht, mit jenem, der sie hört, in Verbindung setzt. Diese Besonderheit wäre an sich schon eine Art notwendige »Subcodierung« dieser sprachlichen Symbolisierung, da sie sich nicht als solche hätte herausbilden können, wenn sie nicht aus einer konkreten, zunächst natürlichen und dann geschichtlichen Situation hervorgegangen wäre, die sie ermöglicht und für immer geprägt hat.

Als Ausgestaltung der menschlichen Welt nach einer unausweichlichen und unwiderruflichen »zivilisatorischen Entscheidung« geht der Geltungsbereich der *Identität* jedoch über die Grenzen der sprachlichen Kommunikation selbst hinaus. Arbeit und Genuss, Produktion und Konsumtion, der gesellschaftlichen Reproduktion in ihrer Gesamtheit wohnt eine semiotische Dimension inne bzw. stellen sie einen komplexen Kommunikationsfluss dar, in dem die Sprache [*lenguaje*], obwohl sie zentral bleibt, nur eine Ader ist. Aus diesem Grund sollte der »Geist« der Sprache als nur eine Variante der elementaren Besonderheit gesehen werden, die den allgemeinen Code gesellschaftlichen Verhaltens kennzeichnet. Eine Besonderheit, die nicht anders verstanden werden kann denn als historische Ablagerung oder Kristallisation einer »Konstituierungs- und Überlebensstrategie«, die, inmitten der Bedrängnis durch die »Knappheit« entworfen, das menschliche Tier »transnaturalisierte« und zu einem Kulturwesen machte. Daher ist ihre Gegenwart in der menschlichen Rede ebenso deutlich ablesbar wie in den Grundzügen der technischen (Bestimmung der Instrumentalität, ihrer Inhalte und ihrer Tragweite), der ethischen oder der politischen Kultur.

Die Universalität des Menschlichen konkret zu erfassen, indem man die Herausforderung der Moderne annimmt, das heißt nicht im Sinne einer Essenz, die *durch* und *trotz* der Vielzahl der »Partikularis-

3 Vgl. Wilhelm von Humboldt, »Über den Nationalcharakter der Sprachen«, in: ders., *Bildung und Sprache*, Paderborn: Schöningh 1959, S. 83.

men« besteht, sondern als eine Voraussetzung, die sich *in* der Vielfalt der Vorschläge für das Menschliche und *kraft derer* bestätigt: Dieses von der Romantik Humboldts in dessen Sprachphilosophie skizzierte Programm des selbstkritischen europäischen Diskurses wurde über mehr als anderthalb Jahrhunderte radikalisiert und erweitert. Verantwortlich dafür waren: die Entfaltung der Verstehenden Anthropologie hinsichtlich des unendlichen Reichtums menschlicher Lebensformen auf dem Planeten; die Einbeziehung der anderen Seite der Medaille, des Unbewussten, in die Beschreibung menschlichen Verhaltens; und nicht zuletzt die Entdeckung historischer Szenarien, Persönlichkeiten und Dramen von langer Dauer, die den hektischen Fortgang der sichtbaren und dokumentierbaren Geschichte aus dem Halbdunkel begleiteten und die plötzlich unerwartete Hauptrollen einforderten.

Wenn wir uns an das von Marx offengelegte Drama der Geschichte der Warenökonomie halten, befindet sich die traditionelle Figur von Einheit und Verschiedenheit der Menschheit – als eine konfliktrichtige, gar kriegerische Koexistenz verschiedener »Menschheiten«, die parallele und unabhängige Geschichten leben – in einer langen und tiefen Krise. Die weltweite Ausbreitung der Warenzirkulation war das Vehikel einer allumfassenden technologischen Homogenisierung der grundlegenden Produktions- und Konsumtionsprozesse; ein Prozess, der zur Entweihung des meistgeschützten Heiligtums der archaischen Entität geführt hat: dem, technologisch immer auf der Höhe zu sein. Sie war ebenso der grundlegende Akteur der Möglichkeit des Überflusses, der Möglichkeit, dass die Entwicklung der Produktivkräfte das archaische Verhältnis ihrer strukturellen Unterlegenheit gegenüber der Natur umkehrte, wodurch der rechtfertigende Kern des Angriffs auf die Natur, der in allen archaischen Strategien menschlichen Überlebens und daher in allen traditionellen kulturellen Identitätsentwürfen zu finden ist, aufgehoben wurde. Aus ihrem vormaligen Autismus herausgestoßen und ihrer widernatürlichen Grundlage beraubt, gelingt es den zahlreichen vormodernen »Menschheiten« mit ihren Parallelgeschichten nun nicht mehr, eine angemessene Figur für die Einheit des Menschengeschlechts anzubieten. Die tiefgreifende und langsame Geschichte der Ökonomie, die Marx kritisch untersuchte, hat aber noch etwas Weiteres dazu anzuregen: Was die vom Kapitalismus überdeterminierte Warenökonomie noch vor dem Reichtum vorrangig reproduziert, ist ein gesellschaftliches Ausbeutungsverhältnis als notwendige Vermittlung der produktiven Beziehung zwischen Mensch und Produktionsmitteln. Um dies zu ermöglichen, um einen angemessenen Druck der Arbeiter auf die

Arbeitsplatzangebote aufrechtzuerhalten, ersetzt der Kapitalismus die Knappheit, die von der Moderne besiegt worden war, durch eine künstliche Knappheit, die er unermüdlich immer wieder zu neuem Leben erweckt. Im Kapitalismus sorgt die technische Revolution nicht für Überfluss, sondern sie erzeugt Knappheit. So wird sie zu einer rückschrittlichen Kraft, die, nachdem sie die archaischen »Menschheiten« zerstört hat, ihren Kadavern eine Dynamik von Automaten einflößt, die es ihnen weder erlaubt, vollständig zu sterben noch sich zu wandeln und in Dialog miteinander zu treten, um zu versuchen, den konkreten Universalismus einer zugleich einheitlichen und bedingungslos pluralen Menschheit zu leben.

II

In Walter Benjamins Aufsatz »Über Sprache überhaupt und über die Sprache des Menschen« dominiert ein Gedanke, der sich in der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts als wesentlich erwiesen hat und ohne den die gesellschaftliche und semiotische Annäherung an das Problem der Identität unvollständig bliebe: Der Mensch spricht nicht nur *mit* der Sprache, bedient sich ihrer als Werkzeug, sondern er spricht vor allem *in* der Sprache, ist Ausführender einer der zahllosen Ausdruckshandlungen, mit denen die menschliche Rede [*lenguaje*] ihre Wahrheitsperspektive über das Sein vervollständigt, sie als eine einzige, immer letztgültige Weisheit vollzieht. Eigentlich ist es die Sprache, die in jedem einzelnen Sprechen [*habla*] zum Ausdruck kommt. Ebenso aber – und mit der gleichen Rangordnung – ist bei jedem einzelnen Sprechen [*habla*] die Sprache [*lengua*] in ihrer Gesamtheit involviert. In jeder einzelnen individuellen Ausdruckshandlung steht die gesamte menschliche Rede [*lenguaje*] auf dem Spiel; was jede einzelne Ausdruckshandlung tut oder nicht tut, verändert sie grundlegend. Dies bedeutet nichts anderes als die Totalisierung der Gesamtheit des Sprechens. Demnach kann die menschliche Sprache – der sprachliche Code ebenso wie die »Subcodierung«, in der sich ihre Identität abzeichnet – nur im Modus der Flüchtigkeit existieren, indem sie sich in den Sprechakten [*actos de habla*] in Gefahr begibt, sich selbst in eine Krise stürzt. Lässt sich die Identität anders vorstellen als im Modus der Flüchtigkeit? Eine Realität ist nur innerhalb des Vorgangs, in dem sie entweder ihre Identität erlangt oder verliert, mit sich selbst identisch; oder besser: in dem sie sie gleichzei-

tig erlangt und verliert. Alle Identität ist daher gleichermaßen ephemerisch – weil sie sagt, dass ihre Substanz Veränderung und Permanenz ihr Attribut ist – und eleatisch – weil sie, im Gegensatz dazu, sagt, dass die Substanz Permanenz und die Veränderung ihr Attribut ist. Entgegen der letzten oder ersten Bestimmung des *tertium non datur*, des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten, ist Identität ambivalent: Sie ist und ist nicht. Existiert sie, muss sie im Modus der Flüchtigkeit existieren, ein Sich-Verdichten, das zugleich ein Sich-Auflösen, ein Sich-Zusammenziehen, ein Sich-Verwischen ist; etwas, das man im Verlieren erlangt oder im Erlangen verliert.

Die Identität war nur dann wirklich eine solche oder hat nur dann vollkommen existiert, wenn sie sich selbst in Gefahr gebracht, sich vollständig dem Dialog mit anderen Identitäten ausgeliefert hat; wenn sie, in eine andere einfallend, sich durch diese hat verändern lassen; oder wenn sie, nachdem sie von einer anderen Identität überfallen wurde, versucht hat, die in sie einfallende zu verändern. Ihre beste Art sich zu schützen, ist gerade diejenige gewesen, ein Risiko einzugehen.

Man kann also sagen, dass die Geschichte der vielen wirklichen »Menschheiten« die Geschichte eines permanenten kulturellen Mestizaje war, der – nicht immer im gleichen Sinne – den ökonomischen, politischen und militärischen Krieg der Nationen und die Eroberung und die Unterwerfung einiger Völker durch andere begleitet hat. Der kulturelle Mestizaje bestand in einer *códigofagia*⁴, die vom kulturellen Code der Beherrscher über die Reste des kulturellen Codes der Beherrschten ausgeübt wurde. Es war ein Vorgang, in dem der Verschlängende sich oftmals hat grundlegend verändern müssen, um die verschlungene Substanz auf angemessene Weise aufzunehmen; ein Vorgang, bei dem die Identität der Sieger ihre eigene Existenz aufs Spiel setzen musste, indem sie versuchte, sich die Identität der Besiegten anzueignen.

4 [Diese Wortschöpfung Echeverría bezieht sich begrifflich auf den gesellschaftlich-semiotischen *Code* sowie das griechische Suffix *-phagie* (von altgriech. φαγεῖν, dt.: essen, fressen), mit dem in der Biologie Ernährungsweisen anhand bestimmter Nahrungstypen bezeichnet werden. Die Anthropophagie (Menschenfresserei) war in verschiedenen Kulturen Amerikas bedeutend. Möglicherweise nimmt Echeverría hier implizit Bezug auf das 1928 vom brasilianischen Avantgarde-Schriftsteller Oswald de Andrade publizierte »Anthropophage Manifest«, das sich mit der dominanten Rolle der europäischen Kultur in Lateinamerika und der Reaktion auf sie auseinandersetzt. (Anm. d. Ü.)]

III

Bereits seit mehr als einem Jahrhundert beschleicht die europäische Kultur regelmäßig so etwas wie ein »Gefühl von Postmoderne«. In bestimmten Bereichen und in gewissen Verhaltensweisen entdecken Intellektuelle Indizien dafür, dass die Kultur, ohne die Moderne, die sie ausmacht, aufzugeben, damit begonnen hat, das Moderne auszuleben, indem sie es transzendiert. So wie im Fall der »Revolution der modernen Kunst«: Das Neue, das sie in die westliche Tradition einbrachte, bestand vor allem in der Erkundung neuer Zugangswege zur ästhetischen Erfahrung, die das für die Moderne charakteristische Kunstverständnis als ein *Vor-stellen* infrage stellte. Doch sosehr die Moderne des 20. Jahrhunderts für viele häufig unlebbar ist, scheint sie doch auch unüberwindbar. Sie erholt sich immer wieder von den Versuchen der europäischen Kultur, sie aufzugeben, sie in einer ihrer regelmäßigen Krisen auslaufen zu lassen und durch ein anderes Organisationsschema des Lebens zu ersetzen. Eine weitere dieser postmodernen Episoden – die man vor nun schon 15 Jahren enthusiastisch eher als bereits erreichten »Zustand«⁵ denn als irrtümlichen Versuch interpretieren wollte – scheint in unseren Tagen an ihr Ende zu gelangen. Dabei handelt es sich um eine der am wenigsten skandalösen, aber zweifellos nicht um die am wenigsten radikale Episode. Ausgerichtet auf eine immer unmittelbarere Erfahrung der drohenden Katastrophe, die sich über der »spontanen« Entfaltung vieler wesentlicher Züge der Moderne zusammenbraut, richtet sich dieser letzte postmoderne Zugang nicht mehr auf die Umwertung aller Werte, noch bemüht er sich um die Rückeroberung der vom dekadenten Westen verlorenen Zitadellen, sondern er begegnet dem, was den modernen Geist am meisten umtreibt, mit grundlegendem Desinteresse: das Fehlen von Systematik in der Welt der Werte und der Zusammenbruch der verbindenden Ziele menschlicher Geschichte. Das untrügliche Zeichen dafür, dass dieses Kapitel der europäischen Kultur seinem Ende zugeht, ist die Veränderung ihres Erscheinungsbilds: So attraktiv sie anfänglich war (durch ihre Universalität und ihr befreiendes Potenzial), haben die Umstände sie doch dazu gezwungen, partikular und restriktiv zu werden. Die Postmoderne ist – und das Ringen darum erschöpft sie und führt dazu, dass sie verlottert – über die Unmöglichkeit gestolpert,

5 [Wenn Echeverría im spanischen Original »condición« (dt.: Zustand, Beschaffenheit, Bedingung) schreibt, spielt er offensichtlich auf den Essay Jean-François Lyotards an, der im französischen Original den Titel *La condition postmoderne* trägt, im Deutschen jedoch unter dem Titel *Das postmoderne Wissen* erschienen ist. (Anm. d. Ü.)]

eines der charakteristischsten Merkmale der real existierenden Moderne infrage zu stellen: ihren Eurozentrismus.

Es ist lediglich ein diffuser Eindruck, doch er erhält zunehmend mehr überzeugenden Rückhalt: Der »postmoderne Geist« ist unmerklich Teil eines kulturgeschichtlichen Phänomens geworden, mit dem er nicht nur jegliche Affinität leugnete, sondern von dem er gerade durch seine Gegensätzlichkeit bestimmt wurde. Ich beziehe mich auf eine Tatsache, die zunächst marginal und unbedeutend schien, sich nun aber in ihrem wahren Ausmaß als zentral und überwältigend erweist; etwas, was als europäisches Äquivalent zum Wiederaufleben des »religiösen Fundamentalismus« in der Peripherie verstanden werden könnte, das heißt, die militante Rückkehr zum Glauben als einer »Sinnquelle des Alltagslebens und Alltagsdiskurses«, zu einer der Gemeinschaft offenbaren und traditionsbewahrenden »Wahrheit«. Man könnte sagen, dass der real existierende postmoderne Geist auf den »Fall der großen Erzählungen«, in dem Lyotard eines der Hauptmerkmale dieses »postmodernen Zustands« erkannte, zunehmend mit einem (Rück)Fall in die großen Vorurteile antwortet.

Über die vergangenen 100 Jahre ist in der Geschichte des kritischen Selbstbewusstseins der europäischen Kultur ein Werdegang zu beobachten, der in etwa folgende Stationen umfasste. Zuerst die romantische Sehnsucht nach »dem Anderen«: jene Sehnsucht, die in der Lage war, die plumpe Überheblichkeit des bürgerlichen, blind fortschrittsgläubigen Geistes zu kompensieren und zu korrigieren. Danach folgte die unerbittliche Kritik an der gesamten Geschichte des Westens und seinen Grundwerten. Dann die erlösende Identifikation mit der proletarischen Revolution und ihrer universalistischen Solidarität. Und schließlich Ernüchterung und Ermüdung, die den Weg für eine Rückkehr zur Versöhnung mit dem ebneten, vor dem man hatte flüchten wollen: der bürgerlichen, provinzeuropäischen und gar zynisch kapitalistischen Figur des Westlichen. Nach so viel exotisierender Wankelmütigkeit, so viel »Selbsthass«, scheint die Selbstzufriedenheit mit der eigenen Identität in den europäischen Geist zurückgekehrt. Die Lehre, die dieser Geist aus den vergangenen anderthalb Jahrhunderten gezogen hat, scheint folgende zu sein: »Die Anderen, bei denen wir Ergänzung und Ersatz für das Eigene gesucht haben, haben sich letztlich nicht als besser erwiesen als wir. Sie sind vielleicht nicht schlechter (was zunehmend umstritten ist), aber wir fühlen uns untereinander wohler. Zumindest kennen wir uns, wissen, wer wir sind, nehmen unsere Identität als sicheren Hafen wahr.«

Die Frage der »Kollektividentitäten« steht vielleicht ganz oben auf der Liste der Themen, die für gewöhnlich im Bereich der Vorurteile angegangen und gelöst werden – dem der offenbaren Wahrheiten, die so sicher sind, dass sie nicht ausgesprochen werden müssen, und gerade aus diesem Grund dringend eine kritische Überprüfung erfordern. Aber der Widerstand, mit dem sich die Vernunftarbeit in dieser Frage konfrontiert sieht, ist sehr groß. Ein gesellschaftlich besonders intensives Bedürfnis nach der Abschottung dieser Frage im Vorurteil hat einen speziellen Diskurs hervorgebracht, der sich mit diesen Kollektividentitäten beschäftigt, aber genau dazu zu dienen scheint, sich der kritischen Auseinandersetzung mit ihnen zu entziehen. Dieser Diskurs, den man als »folklorisierend« bezeichnen könnte, scheint im Leben der modernen Zivilisation die Aufgabe zu haben, die wünschenswerten ebenso wie die unausstehlichen Extreme seiner selbst wie die des Anderen zu verbergen. Das Charakteristische an diesem spontanen Diskurs über das Gesellschaftliche besteht darin, dass er sich anhand eines speziellen Dispositivs der Typisierung und Anerkennung an den natürlichen Eigenheiten der unzähligen konkreten Erscheinungsformen des Menschlichen abarbeitet, die sich notwendigerweise mit dem Warenszenario decken. Es handelt sich dabei um ein Dispositiv, das in der Lage ist, die untereinander noch so gegensätzlichen und unvereinbaren Verhaltensweisen der verschiedenen menschlichen Gemeinschaften bei Arbeit und Genuss auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, der sie unmittelbar in einfache, gegensätzliche, aber nicht einander ausschließende Versionen des Selben verwandelt: »das Menschliche im Allgemeinen«. Der folklorisierende Diskurs führt seinen Gleichmut durch eine endlose Galerie von Identitäten oder zu Substanzen verfestigten, im Allgemeinen nationalen oder protonationalen Idealtypen spazieren – »der Engländer«, »der Kubaner«, »der Baske«, »der Japaner« usw. – und tut dies vor einem Publikum, das in diesen Idealtypen seine Identifikationen, Affinitäten und Antipathien wiederfindet und das er jedes Mal dann tadelt, wenn es in »rassistischen« Vergleichen aus der Rolle fällt, die, statt mit kosmopolitischem Geist zu kompensieren, hierarchisieren wollen. Die tatsächliche Wirksamkeit des folklorisierenden Diskurses besteht jedoch in dem, was man seinen »unterschwelligem Eurozentrismus« nennen könnte. Die zersetzende Wirkung der Warensäure, die das Geheimnis ihres Homogenisierungsdispositivs ist, verwandelt all diese zu Substanzen verfestigten Identitäten in eine Reihe von mehr oder minder konzentrierten Lösungen einer einzigen Quintessenz: der europäischen Identität der

kapitalistischen Moderne als einziger adäquater Körperlichkeit des »Menschlichen im Allgemeinen«.

Das zwanghafte Beharren auf der Frage der Identität, ihre oft irrationale Einforderung und ihre zuweilen aggressive und selbstmörderische Verteidigung sind Phänomene, die in jenen Gesellschaften, die als Peripherie in den Weltmarkt integriert sind, fast unvermeidlich sind. Sie sind ohne Frage Folge der Verzweiflung jener, die in erster Linie unter der großen Krise der kapitalistischen Moderne leiden. Systematisch von den Vorteilen (technische Kapazitäten, freies Zusammenleben, Bereicherung des Bedürfnissystems etc.) ausgeschlossen, die diese Moderne ihnen als Gegenleistung für die Aufgabe ihrer »kulturellen Dysfunktionalität« (insbesondere religiöser Art) unablässig versprochen hat, sehen sich die peripheren Völker gezwungen, an den einzigen Zufluchtsort zurückzukehren, der ihnen bleibt und den sie beinahe aufgegeben hätten: ihre archaische Identität als Kristallisierung einer Überlebensstrategie, die sich in zahlreichen Prüfungen durch die Geschichte bewährt hat.

Unentschuldig ist hingegen der unterirdische Rekurs auf die Identität als zu verteidigendes und zu erhaltendes Heiligtum, das man in der politischen Kultur jener Gesellschaften beobachten kann, die im Zentrum der Weltökonomie liegen. Der Verschleiß des Weltprojekts, den die europäische Moderne im Gefolge des vom Kapitalismus eingebrachten Realitätsprinzips praktiziert hat, ist unbestreitbar und unüberhörbar. Er zeigt sich nicht nur im sinistren Schicksal der beiden untergeordneten Versionen dieser Moderne – im Zusammenbruch der Staaten des Staatskapitalismus (»Realsozialismus«) und in der unüberwindbaren Wirkungslosigkeit der Staaten ihrer Peripherie –, sondern auch in der Gefahr, dass die Modernisierung insgesamt sehr bald an ihren »Kippunkt« gelangt und, anstatt das Ökosystem des Planeten zu stärken, es unwiederbringlich zerstört. Die unerbittliche Selbstkritik aber, die immer der Schlüssel zur Lebendigkeit der westlichen Kultur war, erscheint im Europa am Ende dieses Jahrhunderts enorm geschwächt zu sein; einst zentral in der Welt der Kultur, wird sie zunehmend randständiger.

Die Wahrnehmung des Fremden als einem der Gegenseitigkeit würdigen Anderen und nicht als das Andere (natürliche, animalische) oder als eine (im Allgemeinen fehlerhafte) Variante seiner selbst; dieses wahrhaft universalistische Programm war immer der Kern des westlichen Geistes, seine Besonderheit und sein Stolz. Aber es war auch ein Programm, das vom modernen Europa seit der Entdeckung und Eroberung Amerikas ein ums andere Mal verraten wurde, und es steht kurz davor, erneut verraten zu werden.

IV

Am Ende dieses Jahrhunderts könnte das Panorama der politischen Kultur nicht unheilverheißender sein. Die Krise, in die die moderne Ausgestaltung dieser Kultur geraten ist, begann ohne Zweifel in der »Peripherie der zivilisierten Welt«, wo der Modernisierungsimpuls der Ökonomie, dem aufgrund der imperialistischen Bedürfnisse der Kapitalakkumulation auf »ungleiche« Art und Weise nachgegeben wurde, genügend Kraft hatte, um die traditionellen politischen Institutionen niederzureißen, aber zu schwach war, um sie durch andere, weniger despotische und mehr egalitäre Institutionen zu ersetzen. Doch diese Krise breitet sich schnell ins Zentrum aus.

Die Modernisierung, die im Westen immer als ein Versprechen quantitativen Wachstums hin zu einem zivilisierten Leben unhinterfragbar positiver Qualität gesehen wurde, erweist sich zunehmend als Bedrohung für den Fortbestand dieser Lebensqualität. Die vom transnationalen Kapital in Gang gesetzte »Globalisierung« von Produktions- und Konsumtionsprozessen wird durch die mit ihr einhergehende Vereinheitlichung zu einer tödlichen Bedrohung für die eigentümlichen Formen bestimmter Objekte der Lebenswelt wie auch für die Prozesse der Arbeit und des Genusses, in denen sie produziert und konsumiert werden. Auch wenn er charakteristisch für die kapitalistische Moderne ist, konnte dieser Widerspruch in einer Welt, deren Produktivkräfte technisch noch nicht in einem einzigen Totalisierungsprozess zusammengefasst waren, nicht virulent werden. Es ist diese Vereinheitlichung, die diesen Widerspruch in der Krise der gegenwärtigen politischen Kultur hat offensichtlich werden lassen.

Dabei handelt es sich nicht allein um eine weitere jener Krisen, die das politische Leben als Komplex der Beziehungen zwischen Zivilgesellschaft und Staat regelmäßig heimsuchen. Es ist eine Krise der Zivilgesellschaft als solcher, ihrer Selbstdefinition als Fundament der politischen Gesellschaft. Die Konflikte, in die die Zivilgesellschaft – als Gesellschaft der Privateigentümer – mittels der staatlich-politischen Instanz regulierend eingegriffen hat, waren im Allgemeinen Konflikte der Verteilung des Reichtums, in denen sie sich »horizontal« in antagonistische Klassen und Parteien unterteilen konnte. Der Konflikt, in dem sich die Gesellschaft heute befindet, ist hingegen anderer Ordnung: ein Definitionskonflikt über den Reichtum, der sie als unteilbare Gesamtheit mit sich selbst konfrontiert. Sie als Ganzes ist am Fortschreiten der Verwertung des transnationalen Kapitals interessiert, und

zugleich ist sie, ebenso in ihrer Gesamtheit, daran interessiert, sich diesem Fortschritt zu widersetzen. Sie befindet sich in einem Konflikt, der sich nicht in den Begriffen der der kapitalistischen Moderne eigenen politischen Gesellschaft artikulieren lässt.

Die Zivilgesellschaft der Länder des Zentrums ist allerdings nicht in der Lage, die Erfindung einer neuen Form politischen Lebens auf den Weg zu bringen, das heißt, staatliche Institutionen zu schaffen, die in der Lage sind, den traditionellen Nationalstaat zu überwinden, sondern sie zieht es vor, sich ins Bekannte zurückzuziehen: Sie kehrt dem Konflikt in seinem wahren, globalen Ausmaß den Rücken und geht ihn in reduziertem Umfang an, als ob es sich um eine Frage von regionalem Ausmaß handeln würde. Der Anspruch der Mikropolitik gegen das zerstörerische Handeln des Makrostaates ist, in dieser Form, eine verzweifelte wie auch »wilde« Art, sich dem negativen Aspekt dieser »wilden« Modernisierung zu widersetzen; ein Versuch, »im Rückzug« die »Naturalform« des Alltagslebens zu verteidigen oder das, was von der Gesamtheit jener archaischen Gebrauchswerte der »materiellen Zivilisation« »übrig bleibt«, zu bewahren.

Diese Verteidigung der »Naturalform« des zivilisierten Lebens gegen den neuen, destruktiven Ansturm der kapitalistischen Modernisierung nimmt sodann die falsche Form einer Abschottung auf einer »regionalen Ebene« des Politischen an. Der Widerstand gegen die aktuellen globalisierenden Veränderungen der Lebenswelt, also gegen die qualitativen Wandlungen, die die Alltagsgegenstände sowie Arbeits- und Genussprozesse zunehmend vereinheitlichen, entwickelt sich so zu einer folklorisierenden Forderung nach verschiedenen europäischen Nationalidentitäten und ersetzt als solche die Verfolgung sozialer Gerechtigkeit als vorrangiges Ziel politischen Handelns. Der beste Weg, um die eigene und unverwechselbare »zivilisatorische Entscheidung« zu schützen, scheint darin zu bestehen, sich sowohl angstvoll als auch aggressiv gegen das zu verschanzen, was Resultat dieses unerwünschten Fortschritts zu sein scheint: der kulturelle Mestizaje. Er wird als eine Entwertung des Eigenen, als eine Verleugnung der kennzeichnenden Differenz dargestellt und als eine Bedrohung interpretiert; als handelte es sich bei ihm um eine bössartige »Ansteckung«, vor der es sich zwingend zu schützen gelte. Die Kulturen der Peripherie, die anstelle des calvinistischen Kapitalismus als Ursache des weltweiten Elends betrachtet werden, würden mit ihrem kulturellen Code den »Keim« zivilisatorischen Scheiterns mit sich bringen. Jede Ähnlichkeit mit diesen Kulturen wäre das erste Anzeichen einer eigenen unheilvollen Zukunft, die um jeden Preis vermieden werden müsse. Die

europäische Zivilgesellschaft scheint noch lange nicht zu erkennen, dass der tatsächliche Weg des Widerstands gegen diese technologische und kulturelle *Gleichschaltung* durch die Modernisierung am Ende dieses Jahrhunderts gerade auf der vermeintlich »schlechten Seite« des kulturellen Lebens zu finden ist, dort nämlich, wo die eigene Identität durch die gegenseitige Durchdringung mit anderen Identitäten auf dem Spiel steht.

*

Die Gesellschaften Lateinamerikas schienen vor dieser Regressionsgefahr sicher zu sein, die überall das politische Leben bedrängt. Die Berufung auf eine zur Substanz verfestigte Kollektividentität, die für zivilisatorische und staatliche Großtaten verantwortlich sei, ist völlig unangebracht auf einem Kontinent, dessen Bevölkerung ihre Geschichte zum überwiegenden Teil nur in den Zwischenräumen der großen Geschichten anderer gelebt und ihre kulturelle, von verschiedenen Prozessen des Mestizaje durchzogene Identität nur »im Offenen« behauptet hat. Keine der extremen Positionen, die um die Definition einer »ibero-amerikanischen Identität« wetteifern, hört auf, umstritten zu sein.

Gemeinsam mit Osteuropa ist Lateinamerika, wie der »kreolische« Diskurs behauptet, zweifellos ein »Europa außerhalb Europas«; mit seinen romanischen Sprachen und seiner lateinischen Kultur ist es das mediterrane Europa, nur neu und verschieden: eben »kreolisch«. Doch ist auch unbestreitbar, dass sich diese Neuheit und Verschiedenheit als geschichtliche Merkmale einer vitalen Welt in einem Konstituierungsprozess befinden, der nicht nur noch nicht abgeschlossen ist, sondern sogar Anzeichen zunehmender Erschöpfung zeigt. Das politische Leben der kreolischen Nationalstaaten ist an diesem Jahrhundertende zum Überleben verdammt und wird dadurch zunehmend diskriminierender. Die gesamte »kreolische Identität« Amerikas steht und fällt mit dem Vermögen des europäischen Modernisierungsprojekts, die Perspektiven der Weltkonstruktion der als grundlegend erachteten Bevölkerungsgruppen des amerikanischen Kontinents – der indigenen und der afrikanischen – in der Praxis aufzuheben, sie also auf eine neue Grundlage zu stellen und einzubinden.

Ebenso wenig ist der Versuch falsch, die lateinamerikanische »Identität« um die zivilisatorischen Entwürfe herum zu definieren, die dieses »tiefe Amerika«⁶ aus seiner Tradition heraus in den fünf Jahrhunderten

6 [*América profunda* (bzw. *México profundo*, *Colombia profunda* etc.) meint jene peripheren Regionen auf dem amerikanischen Kontinent bzw. in dessen Ländern, in denen

hervorgebracht hat, in denen es sich dem Prozess der europäisierenden Modernisierung zugleich widersetzt und ihn akzeptiert hat. Doch das fortlaufende »Aufs-Spiel-Setzen« der eigenen Identität, das sie gerade durch Veränderung gerettet hat, erfordert etwas, das an diesem Jahrhundertende unzeitgemäß erscheint: dass die Utopie einer alternativen, nicht-kapitalistischen Moderne trotz der demobilisierenden Wirkung, die der Zusammenbruch des »Realsozialismus« auf die »reale Notwendigkeit des Sozialismus« gehabt hat, lebendig bleibt. Die Schwächung der sozialistischen Utopie und damit der gesamten modernen politischen Kultur hat zur Folge gehabt, dass in diesen Bevölkerungsgruppen ein zur Vormoderne tendierender »Fundamentalismus« geweckt wurde. Sie ignorieren willentlich die offensichtliche Tatsache, dass diese Zivilisationsentwürfe, in denen die bei der Eroberung Amerikas zerstörte und von den Sklavenschiffen hinterlassene Welt in Afrika fortbestand, zwar zweifellos notwendig sind, aber nicht ausreichen, um das technische Schema zu ersetzen, mit dem die Modernisierung Europas Zeugnis von der unvermeidlichen Umwälzung der Produktivkräfte abzulegen wusste.

Beide gegensätzlichen Definitionen »lateinamerikanischer Identität« sind zweifelhaft und belegen zugleich, dass es sich um eine Identität »in der Schwebe« handelt, die noch ohne feste Substanz ist und sich mitten im Prozess des Mestizaje befindet. Insofern ist sie nicht nur dem flüchtigen Charakter einer jeden Identität, sondern auch der neuen, aber bereits langen Weltgeschichte als Universalgeschichte angemessen. Eine Tatsache, die die Überlegung erlauben würde, dass die lateinamerikanischen Gesellschaften diejenigen sind, die dem offenen und maskierten Voranschreiten der »fundamentalistischen« Regression am besten entgegenwirken können, in der das gegenwärtige politische Leben versinkt. Man kann sich jedoch fragen – so zahlreich sind die beunruhigenden Hinweise –, ob nicht gerade in Lateinamerika, und das auf geschmeidigere Weise als unter anderen Gegebenheiten, die neue Art der versteinerten und ausschließenden Identität entworfen wird, wie sie die neue kapitalistische Moderne benötigt. Wo sonst wird – als Resultat eines verfälschten und unwirklichen Mestizaje, wie ihn die neue Kapitalakkumulation erfordert – eine Identität für den neuen Menschen und die neue Welt erprobt, in der die vielfältigen spontanen Kollektividentitäten zu dem Zweck versammelt sind, sich durch gegenseitiges Ignorieren in jenen Eigenschaften zu affirmieren, die das »*qualitative engineering*« des Menschlichen jeweils als optimal festlegt.

(indigene) Gemeinschaften seit Jahrhunderten ihre Lebensweisen und Kosmovisionen erhalten und entwickelt haben. (Anm. d. Ü.)]

Anhang: Über Mestizaje und Form

Die Anziehungskraft, ja Faszination, die die »Kunstwerke« der vorspanischen Kulturen Amerikas auf viele von uns ausüben, wird oft zu Recht damit erklärt, dass sie genau genommen keine *Kunstwerke* sind. Das, was bei ihnen auf dem Spiel steht, ist weniger und zugleich mehr als »Kunst«: ihre Eigenschaft als *kultische Werke*, als Objekte, deren völlige Objektivität in der Dimension der festlichen und zeremoniellen Praxis liegt, der imaginären Wiederholung des Gründungsopfers der Gemeinschaft und ihrer Singularität.

Zweifellos handelt es sich dabei um eine zutreffende, aber dennoch unvollständige Erklärung. Sie vergisst, das Offensichtlichste zu erwähnen, nämlich die Tatsache, dass diese Werke für uns *fremd* sind. Diese Fremdartigkeit besteht nicht nur in ihrer Altertümlichkeit, sondern vor allem in der Fremdheit gegenüber unserer Lebensweise oder in dem Typ von Welt, der diese Kunstwerke angehören und aus der heraus und für die sie geschaffen wurden.

Vielleicht kann diese Fremdheit besser wahrgenommen werden, wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die Vorstellungen richten, die in diesen Objekten zu gelten scheinen; was es bedeutet, einem Objekt *eine Form zu geben* oder ein Material zu formen. Es ist dies eine Handlung, die am Anfang jedes Werks und insbesondere jedes Kunstwerks steht.

Als Michelangelo, der moderne Schöpfer – *ex nihilo* – mit fingierter Demut vorgab, seine Arbeit als Bildhauer bestehe darin, aus dem Marmorblock die bereits in ihm befindliche Figur zu befreien, indem er lediglich das Überschüssige entferne, legte er unfreiwillig nicht sein Handlungsprogramm dar, sondern kurioserweise das eines Typs von »Schöpfern«, die sich völlig von ihm unterschieden: den Bildhauern des alten Amerika. Entdecken, betonen, dem »Material« selbst entgegenkommen, um eine Silhouette nachzuzeichnen und eine Textur festzulegen, ein Relief hervorzuheben, einen Körper abzurunden und einige Merkmale zu präzisieren, die bereits umrissen oder vorgeschlagen, aber nur teilweise in ihm verwirklicht waren – dies scheint der ganze Eingriff gewesen zu sein, den der vorspanische Bildhauer bei der »Schöpfung eines Werkes« für notwendig hielt. Gewiss hatte sich das »beängstigende Wunder« der Coatlicue-Statue⁷ bereits ereignet und viele spürten die

7 [Die Coatlicue-Statue stellt die aztekische Fruchtbarkeitsgöttin Coatlicue (»Die mit dem Schlangenrock«) dar. Die Statue aus schwarzem Basalt ist 2,5 Meter hoch und wiegt rund 24 Tonnen. Sie wurde 1790 im Zentrum von Mexiko-Stadt entdeckt und steht heute im Nationalmuseum für Anthropologie der Stadt. (Anm. d. Ü.)]

Statue im ursprünglichen Stein, als der »Künstler« sein Werk begann. Er musste nur nachhelfen, bestimmte formale Unklarheiten zu überwinden, die es daran hinderten, mit der gebotenen Kraft hervorzutreten. Die hier dominierende Vorstellung von dem, was »Form geben« bedeutet, unterscheidet sich nicht nur von der europäischen oder steht im Widerspruch zu ihr; sie ist ihr vor allem fremd. Das ist sie deshalb, weil jene eine *Sinnggebung* impliziert, welche von der ihrigen vollkommen *abweicht*, indem sie die Kontinuität zwischen dem Menschlichen und dem Anderen betont. Für die vorspanische Ideenwelt ist diese europäische Weise der *Sinnggebung* »absurd«, insofern sie in der Lage ist, sich das Subjekt vollständig getrennt vom Objekt vorzustellen, sich also die Natur als passives und lebloses, fügsames und leeres Material zurechtlegt, das erst menschliches Handeln und menschlicher Erfindungsreichtum, indem sie es nach ihrem Willen gestalten, mit Realität ausstattet und mit Bedeutung füllt.

Eine große Kluft scheint die Verständlichkeit der Welt, zu der auch jene Vorstellung von der »Formgebung« gehört, die bei der Anfertigung der Werke der amerikanischen Antike galt, von der der europäischen Moderne eigenen Verständlichkeit der Welt zu trennen. Die Kluft, die ohne Zweifel zwischen den zwei vitalen Welten herrscht, welche von Gesellschaften oder von »Menschheiten« errichtet wurden, die sich aus zwei nicht nur fundamental unterschiedlichen, sondern gar gegensätzlichen geschichtlichen Optionen heraus selbst erschaffen haben: zwischen der »östlichen«, sich mimetisch an die Natur angleichenden und der »westlichen«, jener Mimesis entgegengesetzten Option. Diese Kluft eben sollte in den fünf Jahrhunderten lateinamerikanischer Geschichte im Prozess des kulturellen Mestizaje bewahrt oder überwunden werden.

Das Beharren auf Fremdheit – auf Schwierigkeiten und Konflikten –, das in dem Reiz mitschwingt, den diese erhaltenen Überbleibsel, die »Kunstwerke« der vorspanischen Antike auf uns ausüben, erlaubt uns einen kritischen Blick auf einen Aspekt des geschichtlichen Phänomens des kulturellen Mestizaje, der für gewöhnlich nicht hervorgehoben wird oder, bestärkt durch die Ideologie des offiziellen lateinamerikanischen Nationalismus, sich gar in der geläufigen Art und Weise verbirgt, wie dieses Phänomen des Mestizaje aufgefasst wird. Entschlossen, zur Konstruktion einer einzigartigen oder zumindest einheitlichen künstlichen Identität für die Staatsnation beizutragen, nutzt diese Ideologie eine versöhnlerische und beschwichtigende Darstellung des Mestizaje, die gegen jede vage Erinnerung an Konflikte oder Risse immun ist und

dadurch die Realität des kulturellen Mestizaje leugnet, in der sich der vitalste Teil der lateinamerikanischen Gesellschaft befindet.

Ist diese Fusion, diese Symbiose, die gegenseitige Durchdringung der Kulturen, die sich entschieden haben, »das Menschliche im Allgemeinen« auf zwei grundlegend widersprüchliche Arten auszugestalten, wirklich real? Wenn dem so ist: Wie geht dies vonstatten? Die offizielle nationalistische Ideologie stellt ihre automatisch affirmative Antwort auf diese Frage mit einer naturalistischen Metapher dar, die ihrerseits das Vehikel einer substanzialisierten Sicht auf Kultur und Kulturgeschichte ist. Eine Sichtweise, deren Fehler darin besteht, dass sie in dem Moment, in dem sie das Objekt erschafft, das sie betrachten will, dieses vernichtet. Tatsächlich kann die Vorstellung des kulturellen Mestizaje als Fusion kultureller Identitäten, als eine gegenseitige Durchdringung bereits gebildeter geschichtlicher Substanzen, nichts anderes tun, als in ihren Überlegungen gerade die Kernfrage außer Acht zu lassen, die darin besteht, die Tatsache der Konstituierung oder Bildung dieser Substanzen oder Identitäten selbst und den Prozess des Mestizaje als Ort oder Moment ebendieser Konstituierung zu problematisieren.

Die naturalistische Metapher des kulturellen Mestizaje kann diese Vorstellung nicht anders beschreiben denn als

a) »Mischung« oder Emulsion von Molekülen oder heterogenen Identitätsmerkmalen, was diesen eine andere Erscheinung verleiht, ohne sie zu verändern;

b) eine »Aufpflanzung« eines Elements oder eines Teils einer Identität auf das Ganze einer anderen, was die Merkmale der ersten vorübergehend und begrenzt verändert; oder

c) als die »genetische Kreuzung« einer kulturellen Identität mit einer anderen, was zu einer allgemeinen und unumkehrbaren Kombination der Eigenschaften beider führen würde.

Sie kann den Mestizaje nicht von innen wie ein geschichtliches Ereignis beschreiben, bei dem die Beschaffenheit des Beschriebenen auf dem Spiel steht, sondern sie muss es von außen tun, als einen Prozess, der das beschriebene Objekt betrifft, in den dieses Objekt selbst aber nicht eingreift.

Vielleicht ist es an der Zeit, beim Nachdenken über alle wesentlichen Ereignisse der Kulturgeschichte, die in Verbindung mit dem kulturellen Mestizaje stehen, die naturalistische Perspektive ein für alle Mal aufzugeben und sich die Konzepte zu eigen zu machen, die das 20. Jahrhundert für die spezifische Erforschung symbolischer Formen entwickelt

hat, insbesondere jene, die aus der phänomenologischen Ontologie, der Psychoanalyse und der Semiotik hervorgegangen sind.

Zum Abschluss noch ein Hinweis, um die Möglichkeit und Zweckmäßigkeit eines solchen Perspektivwechsels im Denken aufzuzeigen. Wenn kulturelle Identität nicht mehr als eine Substanz begriffen wird, sondern vielmehr als ein Code-Zustand – als eigentümliche, vorübergehende Ausgestaltung der Subcodierung, die diesen Code nutzbar,

»sprechbar« macht –, dann kann diese »Identität« auch als eine flüchtige Realität dargestellt werden, als eine historische Entität, die im gleichen Zuge, wie sie die Verhaltensweisen der Subjekte, die sie benutzen oder

»sprechen«, bestimmt, von ihnen verwirklicht, umgewandelt und verändert wird.