

# Begriff und Phänomen der Transdifferenz: Zur Infragestellung binärer Differenzkonstrukte

*Klaus Lösch*

Vor dem Hintergrund der neueren kulturtheoretischen Beschäftigung mit den Phänomenen kultureller Überlagerung, Mischung, Kreolisierung und Hybridisierung präsentiere ich den von Helmbrecht Breinig geprägten und im Rahmen des Erlanger Graduiertenkollegs »Kulturhermeneutik im Zeichen von Differenz und Transdifferenz« entwickelten Begriff der Transdifferenz.<sup>1</sup> Der Begriff eröffnet neue Perspektiven für die Beschreibung und Analyse der komplexen Konstruktions- und Dekonstruktionsprozesse von kultureller Identität und Alterität vor dem Hintergrund zeitgenössischer kultureller Gemengelage und kultureller Mehrfachzugehörigkeiten von Individuen und Gruppen. Der potentielle Anwendungsbereich des Begriffs Transdifferenz bezieht neben der Interkulturalitätsproblematik aber auch die fundamentale Ebene der (intrakulturellen) Realitätskonstruktion mit ein. Diesbezüglich verweist Transdifferenz auf die Mehrdimensionalität des vermeintlich eigenen Horizontes, die in herkömmlichen kulturhermeneutischen Ansätzen nicht ausreichend berücksichtigt worden ist.

Heuristisch gesprochen ist Transdifferenz als ein analytisches Konzept zu sehen, das es ermöglicht, Phänomene zu untersuchen und zu beschreiben, die mit Modellen binärer Differenz nicht erfasst werden können. Zugleich wird davon ausgegangen, dass Transdifferenzphänomene erfahren und – insbesondere im Bereich des künstlerischen Ausdrucks – symbolisch bearbeitet werden können. Der vorliegende Beitrag ist wie folgt aufgebaut: Zuerst (I) wird eine knappe allgemeine Definition des Transdifferenzbegriffs gegeben. Thematisiert wird Transdifferenz dann auf den Ebenen der (II) intrasystemischen (Re-)Produktion

---

<sup>1</sup> Eine erste Darlegung des Begriffs findet sich bei Helmbrecht Breinig & Klaus Lösch (2002). Die Arbeit am Transdifferenzbegriff im Graduiertenkolleg hat inzwischen einiges an neuen Aspekten und Präzisierungen hervorgebracht, deren Urheberschaft ich nicht in allen Fällen *ad personam* rekonstruieren kann. Es handelt sich daher bei den folgenden Ausführungen in Teilen um den Ertrag einer intensiven kollektiven Arbeit, wofür ich den Mitgliedern des Graduiertenkollegs zu Dank verpflichtet bin.

von Sinn, der (III) intersystemischen Aushandlungsprozesse von kultureller Differenz und der (IV) Identitätskonstruktion von Individuen im Zeichen von kulturellen Mehrfachzugehörigkeiten. In einem weiteren Abschnitt (V) wird der Transdifferenzbegriff von benachbarten Begriffen abgegrenzt, die sich auf kulturelle Gemengelagen beziehen, bevor abschließend (VI) thesenartig einige der Konsequenzen formuliert werden, die aus dem Dargelegten für den Kulturvergleich und die interkulturelle Hermeneutik gezogen werden können.

## I Zur Begriffsbestimmung

Der Begriff Transdifferenz zielt auf die Untersuchung von Momenten der Unge-  
wissheit, der Unentscheidbarkeit und des Widerspruchs, die in Differenzkon-  
struktionen auf der Basis binärer Ordnungslogik ausgeblendet werden. Es soll  
demnach ermöglichen, das in den Blick zu nehmen, was der kognitiven, aber  
auch der imaginativen Erfassung durch das Denken der Differenz entgeht. Unter  
Differenzen werden hier vor allem binäre Oppositionen als Ordnungskategorien  
verstanden.

In einem allgemeinen Sinn – und im Anschluss an die Bedeutung ›quer hin-  
durch‹ der Vorsilbe ›trans‹ – bezeichnet Transdifferenz all das Widerspenstige,  
das sich gegen die Einordnung in die Polarität binärer Differenzen sperrt, weil es  
gleichsam quer durch die gezogene Grenzlinie hindurch geht und die ursprüng-  
lich eingeschriebene Differenz ins Oszillieren bringt, ohne sie jedoch aufzulösen.  
Der Begriff der Transdifferenz stellt die Gültigkeit binärer Differenzkonstrukte  
in Frage, bedeutet jedoch nicht die Aufhebung von Differenz. Das heißt, dass  
Differenz gleichzeitig eingeklammert und als Referenzpunkt beibehalten wird:  
Es gibt keine Transdifferenz ohne Differenz. Transdifferenz ist nicht als Über-  
windung von Differenz, als Entdifferenzierung oder als höhere Synthese misszu-  
verstehen, sondern bezeichnet Situationen, in denen die überkommenen Diffe-  
renzkonstruktionen auf der Basis einer binären Ordnungslogik gleichsam ins  
Schwimmen geraten und in ihrer Gültigkeit *temporär* suspendiert werden, ohne  
dass sie damit endgültig dekonstruiert würden. Transdifferenz bezeichnet damit  
nicht die Überwindung beziehungsweise Aufhebung von Differenz, denn das  
entspräche dem Denken der Einheit, sondern das Aufscheinen des in dichotomen  
Differenzmarkierungen Ausgeschlossenen vor dem Hintergrund des polar Diffe-

renten. Mit anderen Worten: Transdifferenz steht gleichsam in einem komplementären, nicht jedoch in einem substitutiven Verhältnis zu Differenz.

Die Wahrnehmung von Transdifferenz gehört in den Bereich grundlegender Dissonanzverfahren, die man im Anschluss an Leon Festingers Definition von kognitiver Dissonanz – »nonfitting relations among cognitions« (Festinger 1962: 3) – als Erfahrung psychologischer und rationaler Verunsicherung bezeichnen kann. Das Denken der Transdifferenz erfordert somit die Fähigkeit, Ungewissheit, Zweifel und Unentscheidbarkeit auszuhalten, das Inkommensurable zu ertragen, ohne dem Drang nachzugeben, Transdifferenz in binäre Differenzen aufzulösen – eine Fähigkeit, die John Keats »Negative Capability« genannt und folgendermaßen bestimmt hat: »that is, when a man is capable of being in uncertainties, mysteries, doubts, without any irritable reaching after fact and reason« (Keats 1817: 50).<sup>2</sup> Die Erfahrung von Transdifferenz, die hier primär als ontologisch und psychologisch verunsichernd konnotiert ist, lässt sich jedoch auch positiv umwerten und kreativ nutzen, wie die Werke zahlreicher postkolonialer AutorInnen belegen.<sup>3</sup>

Transdifferenz kann – das sei hier nur kurz erwähnt – auch als Teil der Bandbreite von Phänomenen der Non-Linearität angesehen werden, die in jüngerer Zeit etwa mit Bezug auf Gilles Deleuze und Félix Guattari zunehmend thematisiert werden (vgl. Deleuze & Guattari 1987). Das Konzept der Transdifferenz bezieht sich auf Formen der Non-Linearität, weil es kategoriale Unterscheidungen und entweder-/oder-Attributionen hinterfragt und darauf fokussiert, was gleichsam quer zu Identität *und* Alterität liegt.

Wenn die Verwendung einer etwas plakativen Metapher gestattet ist, die jedem Hobbygärtner plausibel erscheinen wird, dann lässt sich das Transdifferente als Unkraut in einem gepflegten Garten bezeichnen. Die Metapher des Unkrauts für das Transdifferente verwende ich freilich nicht von ungefähr, denn wenn man die auf der binären Logik der Differenz errichteten symbolischen Ordnungen mit künstlich errichteten und gegen das natürliche Chaos (oder auch die Entropie) abgeschotteten Gärten vergleichen kann (ich erinnere hier nur an die Etymologie des Wortes Kultur im Sinne von Pflege und Ackerbau), dann liegt es nahe, Transdifferenzphänomene, die sich in einem sehr allgemeinen Sinn als der binären Ordnungslogik zuwiderlaufende oder diese auch unterlaufende Erscheinungen bezeichnen lassen, mit dem Unkraut zu vergleichen. Das Unkraut

---

<sup>2</sup> Der Verweis auf Festinger und Keats stammt von Helmbrecht Breinig.

<sup>3</sup> Stellvertretend seien hier nur Salman Rushdie und im US-amerikanischen Kontext die *Chicana* Gloria Anzaldúa und der *Native American* Gerald Vizenor genannt.

spricht allen Bemühungen um eine Stabilisierung der gärtnerischen Ordnung Hohn, indem es die Reinheit des Arrangements mit Fremdem, Widerständigem, dem Unerwünschten respektive Ausgegrenzten durchzieht. Zugleich verweist die Metapher des Unkrauts darauf, dass symbolische Ordnungen in Analogie zu Gartenanlagen nicht einfach gestiftet werden und dann in der Zeit überdauern, sondern dass sie beständig reproduziert werden müssen. Die Ordnungsbestrebungen müssen sich in diesem Reproduktionsprozess gleichsam am Transdifferenzen abarbeiten, ohne dass es je eliminiert werden könnte.

## II Intrasystemische (Re-)Produktion von Sinn

Das Transdifferenzkonzept kann nicht nur auf ›Differenzen zwischen‹, das heißt auf die intersystemische Ebene, auf die Aushandlung von Identitäten und die Grenzziehung zwischen kulturellen Systemen, angewendet werden, sondern auch auf die intrasystemische Ebene, das heißt auf ›Differenz in der Differenz‹. Mit Bezug auf die fundamentale Ebene der Wirklichkeitskonstruktion erlaubt es uns, die Produktion und Reproduktion der symbolischen Ordnung als einen Prozess zu beschreiben, der von umfassenden Versuchen gekennzeichnet ist, alternative Möglichkeiten zu ›exorzieren‹. Dabei kann der Begriff hilfreich sein, den gewalttätigen Charakter der binären Logik aufzudecken, auf der symbolische Ordnungen, Sprache und Identitäten gleichermaßen basieren. In dieser Hinsicht weist Transdifferenz aspekthafte Parallelen zu Jacques Derridas Konzept der *différance* (vgl. Derrida 1982) und Gilles Deleuzes Konzept der *complex repetition* in seiner Arbeit zu *Differenz und Wiederholung* (vgl. Deleuze 1994) auf.

Wenn Sinn nach Niklas Luhmann der *Reduktion von Weltkomplexität* dient, da er als »Selektion *aus* anderen Möglichkeiten und damit zugleich Verweisung auf andere Möglichkeiten« (Luhmann 1970: 116) zu verstehen ist, dann können diese anderen Möglichkeiten niemals vollständig aus einem Sinnsystem ausgeschlossen werden.<sup>4</sup> Die primäre Funktion von Sinnsystemen besteht, so darf man im Anschluss an Luhmanns Definition von Sinn annehmen, in der Bewältigung von Kontingenz. Der in diesem Anschluss implizierte Rekurs auf die System-

---

<sup>4</sup> Wenn hier das Prozessieren von Sinnsystemen im Rekurs auf Luhmann erörtert wird, so darf das nicht dahingehend missverstanden werden, dass das Transdifferenzkonzept theoretisch in der Systemtheorie Luhmannscher Prägung verortet sei.

theorie ist jedoch nur als punktueller zu verstehen; die systemtheoretische Perspektive bedarf der Komplementierung durch handlungstheoretische Ansätze, um den wie auch immer genauer zu bestimmenden Interpretations- und Handlungsspielraum der sozialen Akteure zu berücksichtigen.<sup>5</sup> Produkt der genannten Kontingenzbewältigung, oder wenn man so will: der Kontingenzerdrückung sind die so genannten ›primären Wirklichkeitsmodelle‹, deren Funktionalität für die Mitglieder der Kulturgemeinschaft, das heißt: die sozialen Akteure, mit der kollektiven Verbindlichkeit ihres Geltungsanspruchs und der darauf fußenden handlungsleitenden Direktiven steht und fällt. Diese Verbindlichkeit liefert einerseits den Mitgliedern ontologische Sicherheit in ihrem Selbst- und Weltverhältnis, sie stabilisiert andererseits die soziale Ordnung und damit die asymmetrischen gesellschaftlichen Machtverhältnisse. Während die symbolische Ordnung einer Gesellschaft aus der Binnenperspektive als natürlich, konsistent und historisch kontinuierlich erscheinen mag, ist sie von einer Metaebene aus als historisch kontingente Konstruktion beschreibbar, die ihre vermeintlich unhinterfragbare Gültigkeit der beständigen Unterdrückung von Alternativen und Differenzen in der Differenz verdankt.<sup>6</sup> Da symbolische Sinnsysteme bekanntlich in der sozialen Interaktion reproduziert werden müssen, kommt der genannte Puriifikationsprozess niemals zum Abschluss, so dass ein großes Maß an kultureller Energie notwendigerweise in den Ausschluss anderer Möglichkeiten zu Gunsten einer Naturalisierung der symbolischen Ordnung investiert werden muss, wobei eben auch das Unterdrückte unablässig wieder aufgegriffen und wiederholt wird. Aus einer diachronen Perspektive können Sinnsysteme damit treffender Weise als Palimpseste beschrieben werden: Die ausgeschlossenen Möglichkeiten können niemals *ausgelöscht*, sondern lediglich mit der gewählten Möglichkeit *überschrieben* werden. Das Unterdrückte bleibt damit im Sinne eines Palimpsests präsent und die ausgeschlossenen Alternativen können rekonstruiert und reartikulierte werden. Ich schlage vor, die Metapher des Palimpsests zu dynamisieren und die Reproduktion von Sinnsystemen als palimpsestischen *Prozess* zu bezeichnen: Im Reproduktionszyklus muss das Ausgeschlossene ein ums andere

---

5 Ich kann hier auf die vieldiskutierte Problematik der Parallelführung systemorientierter und akteursorientierter Perspektivierungen von Kultur freilich nicht näher eingehen, halte diese spannungsreiche Doppelperspektive allerdings für unerlässlich, um die Bandbreite der verschiedenen Aspekte von Kultur als System und Praxis berücksichtigen zu können.

6 Selbstverständlich bezieht sich die genannte unhinterfragbare Gültigkeit auf die sedimentierten Wissensbestände der impliziten Kultur, nicht jedoch auf die reflektierten Bestände der expliziten Kultur. Und selbst die Sedimentierungen können periodisch der Reflexion zugänglich gemacht werden, wie etwa Aleida Assmann (1991) im Anschluss an Habermas ausgeführt hat.

Mal wiedereingeschrieben und überschrieben werden, um sein destabilisierendes Potential zu neutralisieren.<sup>7</sup> Man kann nun argumentieren, dass dieses iterative Moment Transdifferenz produziert, da es Weltkomplexität wieder einführt, indem es notwendigerweise auf andere Möglichkeiten verweist, um die getroffene Selektion zu validieren. Und damit wird die selektierte Differenz in ein Spannungsverhältnis zu alternativen Differenzmarkierungen gestellt und destabilisiert. In einem gewissen Grad reproduzieren Sinnsysteme (oder Kulturen) demnach in ihrem Prozessieren Momente der Transdifferenz. Daraus folgt, dass Transdifferenz niemals völlig kontrolliert werden kann und dass unterdrückte Transdifferenz aus dem palimpsestischen kulturellen Text wieder rekonstruiert, reartikuliert und von Individuen oder (Unter-)Gruppen als Ausgangspunkt für eine Infragestellung der Konsistenz und des Wahrheitsanspruchs der symbolischen Ordnung genutzt werden kann. Somit kann intrasystemisch generierte Transdifferenz als Keim des Widerstands gegen rigide Schemata der Inklusion und Exklusion und gegen den gesellschaftlichen Normierungsdruck instrumentalisiert werden. Auf der Basis dieses Widerstands können sich soziale Bewegungen formieren, die – zumindest im Selbstverständnis der Mitglieder – in die Konstitution eigenständiger kultureller Gruppen innerhalb der betreffenden Kultur münden kann. Beispiele wären die Schwulen- und Lesbenbewegung oder feministische Bewegungen innerhalb ethnischer Kulturen wie etwa der afrikanisch-amerikanischen. Die Realisierungschancen einer solchen Gegenmachtbildung sind freilich in hohem Maße kontextspezifisch vom Grad der Institutionalisierung der Disziplinierungsmechanismen abhängig. Zum einen regeln – wie Gayatri Spivak (1988) für den (post-)kolonialen Kontext aufgezeigt hat – machtgestützte diskursive Ausschlussmechanismen die Artikulationsmöglichkeit von subalternen Individuen und Gruppen, zum anderen sind in traditionellen Gesellschaften Teilbestände des kulturellen Wissens esoterisch und damit der reflexiven Infragestellung durch die Mehrzahl der Gesellschaftsmitglieder entzogen. Der normative und moralische Gehalt von Traditionen und die per Tradition vorgegebenen Denk- und Handlungsmuster entfalten für viele Individuen ein so umfassendes Versprechen ontologischer Sicherheit, dass sie über affektive Bindung das kognitive Bedürfnis nach Reflexion ruhig zu stellen vermögen (vgl.

---

7 Mit Bezug auf den weitgehenden Ausschluss der afrikanisch-amerikanischen Bevölkerung und deren Kultur aus der angloamerikanischen Literatur hat dies Toni Morrison (1992) paradigmatisch aufgezeigt: Gerade in dem Fall, in dem der hegemoniale Diskurs die Präsenz der Kolonisierten nicht thematisiert, prägt deren in die Absenz verdrängte Präsenz schattengleich diesen Diskurs.

Giddens 1993).<sup>8</sup> Dass auch in vermeintlich post-traditionalen Gesellschaften der Spätmoderne die traditionellen Mechanismen der Immunisierung gegenüber dem Aufweis von Kontingenz trotz des konstatierten Reflexivitätsdrucks höchst effizient funktionieren, davon legen die zahlreichen Fundamentalisten (unabhängig ob minoritärer und majoritärer Provenienz) gerade auch in den funktional stark differenzierten Gesellschaften beredtes Zeugnis ab.

### III Intersystemische Aushandlungsprozesse von kultureller Differenz:

#### Zur (De-)Konstruktion kultureller Grenzen

Die in der Gliederung vorgenommene Unterscheidung zwischen der intrasystemischen und der intersystemischen Ebene ist zum Teil heuristisch bedingt, zum Teil jedoch auch in der Sache begründet, auch wenn der Unterschied zwischen dem *Intrakulturellen* und dem *Interkulturellen* aufgrund der Heterogenität *aller* Kulturen eher als ein gradueller denn als ein kategorialer zu betrachten ist. Die Unterscheidung darf jedoch nicht generell eingezogen werden, weil der Unterschied zwischen Alienität und Alterität (vgl. Turk 1990) und damit der Grad der wechselseitigen Fremdheit entscheidend die Chancen auf Verständigung und Verstehen in der Interaktion bestimmt.<sup>9</sup>

Die folgenden Ausführungen zum Kulturkonzept schließen weitgehend an James Clifford an, der in seinen konstruktivistischen Überlegungen die Vorstellung einer – wie auch immer im einzelnen bestimmten – Gegebenheit von Kultur verabschiedet hat:

»If ›culture‹ is not an object to be described, neither is it a unified corpus of symbols and meanings that can be definitively interpreted. Culture is contested, temporal, and emergent. Repre-

---

8 »Man könnte ferner sagen, dass Tradition dann die größte Wirkung entfaltet, wenn sie *nicht* als solche verstanden wird« (Giddens 1993: 452).

9 Nach Turk (1990) verweist Alienität auf eine gleichsam objektive Fremdheit zwischen Systemen, während Alterität als ein subjektives Interpretament zu verstehen sei, das die/den Anderen als ›Varietät‹ innerhalb des Systems deutet. So diskutabel die Vorstellung einer objektiv diagnostizierbaren Fremdheit erscheint, so hilfreich erscheint das Begriffspaar andererseits für die Erörterung unterschiedlicher Gradationen von Fremdheit in kulturellen Aushandlungsprozessen.

sensation and explanation – both by insiders and outsiders – is implicated in this emergence« (Clifford 1986: 19).<sup>10</sup>

Entsprechend sind Kulturen als emergente Systeme zu verstehen, die weder vorgegeben sind, noch als Objekte je fest-gestellt werden können, sondern die in diskursiven Aushandlungsvorgängen unscharfe Konturen annehmen, dabei jedoch stets politisch umstritten bleiben und ständigen Transformationen unterworfen sind. Im Unterschied zu Modellen selbstreferentieller Signifikationsprozesse (vgl. Luhmann 1991) wird hier in Weiterführung von Cliffords Überlegungen ein offener Systembegriff angesetzt: Kultur ist kein autopoietisches System, das in ausschließlicher Selbstbezüglichkeit die eigenen Elemente selbst produziert und in diesem Prozessieren die konstitutive System/Umweltgrenze affirmiert und perpetuiert, sondern ein prozessuales Produkt der *Interaktion* von Systemen, deren Grenzen freilich erst in diesem Austauschvorgang gezogen und beständig revidiert werden.<sup>11</sup> Die Interaktion über die kulturelle Grenze hinweg erhält damit ein besonderes Gewicht. Nach Fredric Jameson ist die Grenze konstitutiv für Kulturen, denn: »Culture is not a ›substance‹ or a phenomenon in its own right«, sondern »an objective mirage that arises out of the relationship between cultures« (Jameson 1993: 33).

Kulturelle Grenzen können als Demarkationslinien, als unüberbrückbare Gräben, als Kontaktzonen, als Zwischenräume, als Passagen oder als Schwelle zum Fremden konzeptualisiert werden. Während die beiden erstgenannten Konzeptualisierungen kulturelle Opposition, Separation und Schließung betonen, betrachten die letztgenannten Grenzen als Zonen der Interaktion und Wechselbeziehung, in denen die Aushandlung von Identität und Alterität zwischen Gruppen stattfindet. Wenn die Grenzen zwischen Kulturen nach Clifford in einem beständigen Aushandlungsprozess immer wieder neu gezogen und revidiert werden, dann kann die so entstehende Grenzzone auch nicht als ein trennender Bereich oder ein Niemandsland beschrieben werden. Sie muss vielmehr als ein Bereich der Überlappung und Überlagerung konzipiert werden, in dem die wechselseitigen Bestimmungen eines Binnen- und Außenraums fluktuieren und somit Zonen der Unbestimmtheit generieren, die sich einer klaren und ein-

---

10 Vgl. hierzu auch Eric Wolfs programmatische Forderungen zur Abkehr vom tradierten Kulturbegriff: »The concept of a fixed, unitary and bounded culture must give way to a sense of the fluidity and permeability of cultural sets« (Wolf 1982: 387).

11 Clifford fordert, Interkulturalität unter der Annahme zu untersuchen, dass »sociocultural wholes [are not] subsequently brought into relationship, but rather systems already constituted relationally, entering new relations through historical processes of displacement« (Clifford 1997: 7).



deutigen Zuordnung sperren. Die im »klassischen« ethnologischen beziehungsweise kulturanthropologischen Kulturbegriff<sup>12</sup> implizierte Vorstellung abgeschlossener und klar abgegrenzter Einzelkulturen auf der Basis einer stabilen kulturellen Differenz lässt sich nicht halten:

»At times the concept [of culture – KL] was purely differential: cultural integrity involved recognized boundaries; it required merely an acceptance by the group and its neighbors of a meaningful difference, a we-they distinction. But what if the difference was accepted at certain times and denied at others? And what if every element in the cultural melange were combined with or borrowed from external sources?« (Clifford 1998: 323).

In den genannten Zonen der Unbestimmtheit geraten die Begriffe des Eigenen und des Fremden beziehungsweise des Selbst und des Anderen in ein Wechselfeld von gegensätzlichen Zuordnungsansprüchen und verlieren damit ihre Trennschärfe, das heißt, dort entfaltet sich Transdifferenz. Aus dieser Perspektive ist eine kulturelle Grenze nicht einfach eine Linie, an der der Binnenraum einer Kultur endet, sondern zugleich eine *Schwelle* zum kulturell Anderen, wo Kommunikation mit dem Anderen möglich wird. Die Grenze kann somit als Raum des interkulturellen Dialogs betrachtet werden, in dem die von der einen Kultur konstruierten und an die andere adressierten Selbst- und Fremdbilder auf die der anderen Kultur treffen. In diesem Raum treten mithin die Identitäts- und Alteritätskonstrukte der beteiligten Kulturen in Konkurrenz zueinander und stellen sich wechselseitig in Frage. Das heißt, dass in diesem Schwellenraum, in dem eine Vielzahl kultureller Texte kursieren, temporäre Verknüpfungen von Nicht-Identischem entstehen und dass dieser Grenzraum durch ständige Verschiebungen und Neuverknüpfungen, durch simultane Bewegungen der Verbindung und der Trennung charakterisiert ist. Das Ergebnis dieser Konfrontation und wechselseitigen Infragestellung im kommunikativen Raum der Grenze dürfte mit hoher Wahrscheinlichkeit eine – tradierten Vorstellungen von Authentizität widersprechende – »Kontamination« der selbst konstruierten Identität und Alterität mit Aspekten der von den anderen konstruierten sein. Was aus diesem liminalen Raum des

---

12 Die Rede von einem »klassischen« Kulturbegriff beruht freilich auf einer Abstraktion. Bereits 1952 listeten die *Cultural Anthropologists* Alfred Kroeber und Clyde Kluckhohn mehr als 160 Begriffsbestimmungen auf. Diese Definitionen stimmten jedoch mehrheitlich darin überein, dass sie am Idealtypus der lokalen, hoch integrierten und vermeintlich stabilen tribalen Gesellschaften gebildet worden waren und die Verknüpfung einer geschlossenen sozialen Gruppe als Kulturträgergruppe mit einer homogenen und in sich abgeschlossenen *shared culture* und einem Territorium im Sinne eines Kulturraumes postulierten. Zu einer Kritik dieses ethnisch fundierten Kulturverständnisses vgl. auch Gisela Welz (1994).

interkulturellen Dialogs zum Sender zurückkommt, ist nicht ganz dasselbe wie das, was ursprünglich artikuliert wurde, da es – im Sinne Bachtins – zumindest Echos der Stimme des Anderen enthält.<sup>13</sup> Dies kann wiederum mit dem Transdifferenzbegriff beschrieben werden: Die ursprünglich eingeschriebene binäre Differenz zwischen Selbst und Anderem beginnt zu oszillieren. Das Aufeinandertreffen des binären Konstrukts des Selbst als *Präsenz* und des Anderen als *Absenz*, das von der einen Kultur erstellt wurde, mit dem entsprechenden Konstrukt der anderen im Raum zwischen den Kulturen resultiert in einer Gegenüberstellung zweier Präsenzen und zweier Absenzen. Die Selbst- und Fremdrepräsentationen verlieren dabei ihren gesicherten Status (im Sinne von Authentizität) und müssen im Hinblick auf eine doppelte Alteritätserfahrung (dem Eigenen und dem Fremden gegenüber) neu verhandelt werden. In diesem Austauschprozess erweist sich einerseits das Andere als nicht total nostrifizierbar<sup>14</sup> und andererseits das Eigene als gezeichnet durch die »Spur des Anderen« (Lévinas 1998).

Aus diesen Überlegungen folgt, dass die geläufige Vorstellung, ein kulturelles System sei ein *Selbstverständigungszusammenhang* einer Gruppe oder einer Gesellschaft insofern irreführend ist, als sie eine gleichsam monologische Qualität suggeriert. Im Zeichen von Transdifferenz müssen *Identitätsnarrationen* beziehungsweise -texte als *interdependente*, miteinander verwobene Texte, das heißt als *Intertexte* gesehen werden. Die Möglichkeit einer exklusiven Selbstrepräsentation, die gerade auch von Minoritäten – genauer von Vertretern ethnonationalistischer Positionen innerhalb von Minoritäten – immer wieder postuliert worden ist, wird durch die Einsicht in die dialogische Qualität von kollektiven Identitätsnarrationen als illusionär ausgewiesen. So sehr sich manche Gruppen auch bemühen mögen, eine abgeschlossene, authentische und autochthone kulturelle Tradition und eine »reine« eigene Identität zu repräsentieren, kann es keinen autonomen kulturellen Diskurs und auch keinen *autonomen Gegendiskurs* geben, da alle Identitätsgeschichten mit der Identitätsnarration mindestens einer anderen Gruppe verschränkt sind – im Falle des Gegendiskurses ist dies der hegemoniale Diskurs.<sup>15</sup>

---

13 Zum dialogischen Aspekt im Sinne der Präsenz zweier konfligierender Stimmen in einer Aussage siehe M. M. Bakhtin (1981: 426f.).

14 Zur Nostrifizierung, verstanden als Tilgung der Andersheit des Fremden im Zuge seiner aneignenden Unterwerfung unter das eigene Kategoriensystem, siehe Justin Stagl (1981).

15 Am Beispiel der zeitgenössischen *Native American literature* erläutere ich dies ausführlicher in Lösch (2003).

Die Rede von zwei interagierenden Kulturen ist selbstverständlich eine simplifizierende Verkürzung, die darstellungsökonomische Gründe hat. In den meisten Fällen kultureller Kontakte, insbesondere aber im Kontext multikultureller Gesellschaften, ist der Aushandlungsprozess kultureller Identitäten wesentlich komplexer, da mit mehreren kulturellen Artikulationen kultureller Differenz zu rechnen ist, die einen gleichsam multipel referentialisierten kulturellen Dialog initiieren. Das heißt, kulturelle Differenz wäre in diesen Kontexten zu pluralisieren. In Bezug auf multikulturelle Gesellschaften schafft das Transdifferenzkonzept somit eine Aufmerksamkeit für die Tatsache, dass die Aushandlungen kultureller Differenz in einem mehrschichtigen, komplexen Referenzrahmen stattfinden, in dem jeder Versuch, eine eindeutige und scharfe Grenzlinie zwischen der eigenen und anderen Kulturen zu ziehen auf alternative Grenzziehungen trifft. Wenn das eigenkulturelle Konstrukt eindeutiger kultureller Grenzen auf alternative Konstrukte trifft und auf diese reagieren muss, wird das zu Grunde liegende binäre Inklusions-/Exklusionsschema ›Wir versus Sie‹ temporär destabilisiert. In diesem Kontext bezeichnet Transdifferenz den genannten mehr oder weniger flüchtigen Moment der Destabilisierung im interstitialen Raum. Ich sage hier ›flüchtiger Moment‹, weil damit zu rechnen ist, dass Transdifferenz aus den bereits ausgeführten Gründen in den Identitäts- und Machtdiskursen rasch wieder eliminiert werden wird.

Der diskursive Raum einer nationalstaatlich verfassten multikulturellen Gesellschaft ließe sich vor dem Hintergrund des Dargelegten als ein offenes, dynamisches Feld kultureller Interaktionen beschreiben, das durch die Kopräsenz mehrerer inkompatibler kultureller Semantiken charakterisiert ist. Dieses Feld ist von zahlreichen teils disparaten, teils sich wechselnd überschneidenden kulturellen Grenzzonen durchzogen, in denen eine Vielzahl kultureller Identitätskonstrukte einem permanenten Aushandlungsvorgang unterworfen sind. Dabei ist die aus der Binnenperspektive einer kulturellen Gruppe als ›eigenkulturell‹ wahrgenommene Semantik selbst wiederum als eine Mischung von eigenkulturellen und indigenisierten fremdkulturellen Elementen zu konzeptualisieren.

Die Situation wird freilich noch komplexer, wenn man die durch Migranten und Transmigranten eingebrachten transnationalen Referenzen der Aushandlungsprozesse von Identitäten mit einbezieht. Während traditionellerweise der Aushandlungsprozess kultureller Identität von immigrierten Gruppen unter der Perspektive der Ethnizität als ein weitgehend auf den nationalen Rahmen begrenzter Vorgang der Konstruktion von kultureller Differenz zwischen der ethnischen Minorität und der Majorität untersucht wurde, muss unter der Perspektive

der Diaspora (vgl. Clifford 1994) die transnationale Referenz auf die Herkunftskultur berücksichtigt werden. Die Konstruktion einer diasporischen Identität in der Doppelreferenz auf die Herkunftskultur und die aufnehmende Kultur verlangt grundlegend eine punktuelle Identifikation und gleichzeitige Kontradistinktion zu beiden Kulturen.<sup>16</sup> Spätestens für die zweite Generation der Immigranten ist die Herkunftskultur dabei nicht mehr als gelebte kulturelle Praxis verfügbar, sondern nur als Rekonstruktion. Und ebenso wenig ist die Aufnahmekultur als unhinterfragte gelebte Praxis verfügbar, sondern nur als Rekonstruktion aus der Perspektive der (rekonstruierten) Herkunftskultur. Und diese Rekonstruktionen müssen als Produkte einer interkulturellen Übersetzungsleistung konzipiert werden, in denen sich die kulturellen Semantiken der Herkunftskultur und der Aufnahmekultur partiell überlagern und in ein spannungsreiches und teilweise widersprüchliches Verhältnis gesetzt werden, das Momente von Transdifferenz generiert. Die Konstruktion einer diasporischen Identität erfolgt damit – vereinfachend gesprochen – in einem Triangulierungsvorgang zwischen einem durch die kulturelle Semantik der Herkunftskultur ›kontaminierten‹ Verständnis der Aufnahmekultur einerseits und einer durch die kulturelle Semantik der Aufnahmekultur ›kontaminierten‹ Rekonstruktion der Herkunftskultur andererseits.<sup>17</sup> Überschreitet man diese darstellungsökonomisch motivierte Begrenzung auf *einen* Triangulierungsvorgang und nimmt die interkulturellen Referenzen auf andere Minoritäten innerhalb der Aufnahmegesellschaft sowie auf in anderen Gesellschaften lebende diasporische Gruppen und die intrakulturellen Differenzierungen in den Blick, dann entsteht ein Szenario von Identitätsaushandlungsprozessen in einem kaum noch überschaubaren, mannigfaltigen Referenzrahmen. Sich in diesem mannigfaltigen und sich stets wandelnden Feld positionieren zu wollen, verlangt eine Abkehr von essentialistischen Identitätsmodellen und die Fähigkeit, mit den aus den vielfältigen Übersetzungen resultierenden Aneignungen, Enteignungen und Wiederaneignungen sowie den daraus resultierenden Interferenzen kultureller Semantiken umzugehen, ohne auf die ontologische

---

16 Clifford beschreibt diesen Aushandlungsvorgang in der Diaspora als einen Diskurs, der »[...] articulates, or bends together, both roots *and* routes to construct what Gilroy (1987) describes as alternate public spheres, forms of community consciousness and solidarity that maintain identifications outside the national time/space in order to live inside, with a difference« (Clifford 1997: 251).

17 Im Bereich der Literatur findet sich diese Konstellation paradigmatisch in postmodernen Autobiographien Betroffener entfaltet, so zum Beispiel bei der chinesisch-amerikanischen Autorin Maxine Hong Kingston (1976).

Sicherheit zurückgreifen zu können, die ein eindeutiges und widerspruchsfreies Wirklichkeitsmodell zu gewähren vermag.

#### IV Identitätskonstruktion von Individuen im Zeichen von kulturellen Mehrfachzugehörigkeiten

Auf der Subjektebene bezeichnet Transdifferenz die gegenseitige Überlagerung von sich wechselseitig relativierenden und sich dadurch ständig verändernden Zugehörigkeitsaspekten. Transdifferenz ist als Produkt von kulturellen Mehrfachzugehörigkeiten, quer zueinander liegenden Identitätsaspekten sowie unvereinbaren kollektiven Solidaritätsforderungen und der Partizipation an verschiedenen Kommunikations- beziehungsweise Interaktionsformationen im oben genannten Feld zu verstehen. Die genannten Faktoren behindern die Konstruktion einer synthetischen, konsistenten und relativ stabilen personalen Identität. Oder positiv formuliert: sie fordern die Herausbildung eines Selbstverhältnisses der Person, die das dichotome Schema ›Selbst/Anderer‹ überwindet und statt dessen die von den »cross-cutting identities« (Bell 1980: 243) hervorgerufenen Brüche und Spaltungen, das komplexe, widersprüchliche und spannungsreiche Verhältnis von Eigenem und Anderem, entfremdetem Eigenem und angeeignetem Anderem im Selbst aushält und nach Möglichkeit auch kreativ zu nutzen vermag.

Traditionellerweise wurden ethnische Mehrfachzugehörigkeiten unter dem Denken der Einheit und der Reinheit zumeist negativ gewertet. Insbesondere im Gefolge des alltagsweltlichen und des wissenschaftlichen Rassismus galten Mischlinge lange Zeit als defizitär und minderwertig, das heißt: Mehrfachzugehörigkeit beziehungsweise Hybridisierung wurde bekanntlich als Degeneration im Sinne von Bastardisierung abgewertet und sozial stigmatisiert (vgl. Young 1995: 142-150). Unter der Maßgabe primordialistischer Modelle von Kollektividentitäten, die auf den Axiomen der Abstammungsgemeinschaft und des Nepotismus aufruhren (vgl. Geertz 1973a; van den Berghe 1981), müssen Mischlinge notwendigerweise als ›Störfaktoren‹ bezüglich der sozialen Schließung des Kollektivs erscheinen, weil sie die gruppenkonstitutive Fundamentaldifferenzierung zwischen Eigenem und Fremdem in Frage stellen. Entsprechend war mit dem Angebot einer vollwertigen Teilhabe am kollektiven Lebensvollzug zumeist eine Entweder-oder-Entscheidung für eine der Abstammungslinien und für eine Linie des gemischtkulturellen Erbes verknüpft, die das betroffene Individuum in

das unlösbare und schizogene Dilemma versetzte, die eine Gruppenidentität mit der Negation der anderen zu erkaufen.

Die Erfahrung von Transdifferenz *avant la lettre* aufgrund multipler Zugehörigkeiten wurde zumindest in intellektuellen Zirkeln inzwischen vom Stigma des Defizitären und Tragischen befreit und zu einer positiven Ausgangslage umgewertet: sie ermögliche eine durch kollektive Verpflichtungen weitgehend ungehinderte Befragung der Gültigkeitsansprüche kultureller Sinnsysteme und einen kreativen Umgang mit der im Zuge der wechselseitigen Kontrastierung von divergierenden Wirklichkeitsmodellen aufzeigbaren Kontingenz aller Sinnkonstruktionen ebenso wie sie den in kollektiven Inklusions-/Exklusionsmustern implizierten Zugehörigkeitszwang in eine Option transformiere. Was in den traditionellen Konzeptualisierungen als negative Erfahrung kultureller Entfremdung und damit korrelierender Verminderung der ontologischen Sicherheit verstanden wird, wird nun zunehmend als emanzipatorisches Potential gewertet. Die Freisetzung aus dem Zwang zur kollektiven (Total-)Inklusion wird dabei auch als Freisetzung aus den diskursiven Wahrheitsregimes verstanden, als Möglichkeit, die kulturspezifischen »Redegewohnheitsnotwendigkeiten« und »Verstehensgewohnheitsnotwendigkeiten« zu überwinden (Röttgers 1988: 124). Die transdifferente Positionalität wird somit als Vorbedingung für einen kreativen Umgang mit Elementen verschiedener Kulturtraditionen betrachtet, der die Konstruktion einer neuen (trans-)kulturellen Identität über eine selektive Aneignung und Reinterpretation von kulturellen ›Versatzstücken‹ im Sinne einer *bricolage* ermöglicht. Als Beispiel sei hier die Ansicht des *Chicano Performance*-Künstlers Guillermo Gómez-Peña zitiert:

»I oppose the sinister cartography of the New World Order with the conceptual map of the New World Border – a great trans- and intercontinental border zone, a place in which no centers remain. It's all margins, meaning there are no ›others‹, or better said, the only true ›others‹ are those who resist fusion, mestizaje, and cross-cultural dialogue. In this utopian cartography, hybridity is the dominant culture« (Gómez-Peña 1996: 7).

An dieser Aussage wird allerdings überdeutlich, wie die Erfahrung der kulturellen Vermischung und die sich im Ausspruch »there are no ›others‹« ankündigende Inanspruchnahme einer transdifferenten Positionalität selbst wiederum eine kontradistinktorische binäre Differenzmarkierung hervorbringt: die für die Identitätskonstruktion konstitutiven Anderen sind in diesem Fall diejenigen, die an der (interkulturellen) Differenz festhalten. Dies bestätigt letztlich die Angemessenheit der weiter oben formulierten Skepsis gegenüber Modellen der Entdifferenzierung, die im Transdifferenzkonzept impliziert ist.

Versteht man personale Identität in Analogie zur Kollektividentität als Produkt von Narrationen (vgl. Kraus 2000; Mey 1999), dann führt die Akzeptanz von Mehrfachzugehörigkeit und der damit verknüpften Transdifferenzerfahrungen im individuellen Bereich zur narrativen Konstruktion einer multiplen Identität – oder auch *patchwork* Identität (vgl. Keupp 1988)<sup>18</sup> –, in der die lebensgeschichtlichen Brüche ebenso wie die unauflösbaren Spannungsverhältnisse zwischen den zueinander quer liegenden Affiliationen gerade nicht im Hinblick auf die Gewinnung einer relativ stabilen Identität im Sinne Eriksons ausgeblendet, sondern im Gegenteil prononciert werden.<sup>19</sup> Es geht in diesen narrativen Identitätskonstruktionen und -präsentationen nicht primär um den Aufweis der Kontinuität und Kohärenz der beanspruchten personalen Identität. Die Hervorhebung des (im Hinblick auf die Selbstpositionierung in einem kulturell und sozial heterogenen lebensweltlichen Kontext) Unvereinbaren und Widerständigen dient der Erweiterung der individuellen Spielräume, einzelne Zugehörigkeitsaspekte situativ zu wählen, ohne zugleich die jeweils konfligierenden zu Gunsten einer konsistent erscheinenden Identitätspräsentation negieren zu müssen. Statt dem Druck nach einer eindeutigen Positionierung des Individuums in der sozialen Interaktion nachzugeben, können dann (zumindest temporär) unter Verweis auf andere Inklusionsschemata, denen das Individuum ausgesetzt ist, fluktuierende Positionalitäten eingenommen werden. Die solchermaßen in Anspruch genommene transdifferente Positionalität kann somit als theoretischer Ort des Widerstandes gegen sozialen Normierungsdruck, eindeutige Identifikationsforderungen und sanktionsbedrohte Totalinklusionsansprüche konzeptualisiert werden. Im Unterschied zu neueren sozialwissenschaftlichen Identitätsmodellen, wie etwa dem der *patchwork*-Identität, ist das Konzept der transdifferenter Positionalität

---

18 Keupp attribuiert die empirisch beobachtbare Herausbildung von *patchwork*-Identitäten allerdings der Pluralisierung von Lebenswelten im Zuge der Modernisierung, ohne die Spezifik bi-respektive multikultureller Zugehörigkeiten explizit zu thematisieren.

19 »Das bewußte Gefühl, eine *persönliche Identität* zu besitzen, beruht auf zwei gleichzeitigen Beobachtungen: der unmittelbaren Wahrnehmung der eigenen Gleichheit und Kontinuität in der Zeit und der damit verbundenen Wahrnehmung, dass auch andere die Gleichheit und Kontinuität erkennen« (Erikson 1973: 18). Es soll hier keineswegs behauptet werden, dass Erikson das Prozesshafte von personaler Identitätsbildung nicht mitgedacht hätte, dennoch zeigt sein Identitätsmodell (in meiner Lesart) eine starke Tendenz zu einer Betonung von Kontinuität und Kohärenz und damit zu einer Abschattung von Dissonanzerfahrungen. So ist zum Beispiel im Hinblick auf die Adoleszenz von »Festlegungen ›fürs Leben«« (Erikson 1973: 137) die Rede und Gruppenidentität wird als »dauerndes Teilhaben an gruppenspezifischen Charakterzügen« und als »Festhalten an einer inneren Solidarität mit den Idealen und der Identität einer Gruppe« (Erikson 1973: 124f.) beschrieben.

nicht auf den Kontext spätmoderner, posttraditionaler und hochgradig reflexiver Vergesellschaftungsformen begrenzt, sondern ermöglicht auch die Beschreibung und Analyse von in sich gebrochenen Identitätsbildungsprozessen in primär traditionellen Vergesellschaftungsformen, wie sie etwa von Néstor García-Canclini als kopräsent mit verschiedenen Formen der Modernität im lateinamerikanischen Raum beschrieben werden (vgl. García-Canclini 1997). Die transdifferente Positionalität darf daher als möglicher Ort der Subversion rigider kollektiver Inklusions-/Exklusionsmechanismen verstanden werden, von dem aus ein Durchhalten individueller Autonomiebestrebungen gegenüber kollektiven eindeutigen Identitätszuschreibungen und exklusiven Solidaritätszumutungen möglich wird. Transdifferente Positionalitäten erodieren die Gewissheit von Polaritäten zwischen Kollektiven und Subjektpositionen, die auf dem diskursiven Regime fixierter und stabiler Identitäten beruhen.

Diese Emanzipation von essentialistischen Identitätszuschreibungen eröffnet darüber hinaus die Möglichkeit zur Herausbildung von Solidargemeinschaften (quer zu den überkommenen Grenzziehungen von Gruppen), in denen die sich aus verschiedenen gewählten Affiliationen ergebende Transdifferenz nicht eliminiert werden muss, sondern präsent gehalten werden kann. Die Erfahrung der fragmentarischen Konstitution des Selbst bedingt dementsprechend im Bereich der symbolischen Artikulation die Verabschiedung kulturell und räumlich (im Sinne von Heimat) zentrierter Subjektpositionen zu Gunsten fluktuierender beziehungsweise transdifferenter Positionalitäten. Eine Illustration für eine auf transdifferente Positionalitäten aufruhende Gemeinschaftsbildung wäre das Modell einer auf »groundless solidarity« basierenden Solidargemeinschaft, wie es von Diane Elam im Rahmen der feministischen Debatte um die Alternative der postmodernen Dekonstruktion von weiblichen Subjektpositionen einerseits und einer Re-essentialisierung des weiblichen Subjekts andererseits formuliert wurde:

»Groundless solidarity is the possibility of a community which is not grounded in the truth of a presocial identity. Solidarity forms the basis, although not the foundation, for political action and ethical responsibility. That is to say, groundless solidarity is a stability but not an absolute one; it can be the object of conflict and need not mean consensus. [...] This notion of community could not be equated with organic totality, or have a natural foundation any more than it would lay claim to absolute solidarity. The community of groundless solidarity could cross natural borders, just as it might be the meeting place for any number of different ethnicities, religious affiliations, and sexualities, for instance. Groundless solidarity, then, could be understood as a political coalition brought together on the basis of shared ethical commitments, but it would make no claim to inclusiveness« (Elam 1994: 109).



So befreiend dieses Modell im Hinblick auf die Überwindung von tradierten rigiden Inklusions-/Exklusionsmarkierungen auch erscheinen mag, so utopisch mutet es angesichts der fortbestehenden Notwendigkeit für minoritäre Gruppen an, in der Arena der politischen Kämpfe um die gesellschaftliche Definitionsmacht und den Zugang zu gesellschaftlichen Ressourcen auf essentialistische Modelle von Kollektividentität zurückzugreifen und damit die vielbeklagten Essentialisierungstendenzen (und seien es auch *nur* strategische Essentialisierungen) im Feld der *identity politics* zu reproduzieren.

Im Übrigen sind fluktuierende transdifferente Positionalitäten als ein zweischneidiges Schwert zu verstehen: Zum einen ermöglichen sie die Zurückweisung binärer Inklusions-/Exklusionslogiken und steigern damit die Chancen auf eine weitreichende Individuation. Zum anderen sind sie freilich mit dem erheblichen Risiko behaftet, von den Bezugsgruppen ausgegrenzt und von den in ihrem Selbstverständnis auf essentialistische Modelle der Kollektividentität zurückgreifenden Gruppenmitgliedern mit Kommunikationsabbruch abgestraft zu werden. Das Durchhalten fluktuierender Positionalitäten setzt demnach ein gehöriges Maß an Ich-Stärke sowie an sozio-ökonomischer Unabhängigkeit voraus, das wohl für die wenigsten Individuen gegeben sein dürfte. Es sollte daher nicht verwundern, dass transdifferente Positionalitäten vor allem von denjenigen Intellektuellen bi- oder multikultureller Herkunft als Befreiung gefeiert werden, die in struktureller Hinsicht ›komfortabel‹ in die Gesamtgesellschaft (meistens in die Akademia) integriert sind. Auch im Hinblick auf die Bedingungen und Möglichkeiten der Instrumentalisierung von Transdifferenzerscheinungen aufgrund von Mehrfachzugehörigkeiten sind entsprechend asymmetrisch verteilte Chancen in Rechnung zu stellen.

## V Abgrenzung des Transdifferenzkonzepts von benachbarten Konzepten

Man mag sich fragen, ob man die geschilderten Sachverhalte (vor allem die auf der intersystemischen Ebene lokalisierten) nicht ebenso gut mit Begriffen wie *Melange*, *Hybridität* oder *Transkulturalität* beschreiben und analysieren könnte. Im Folgenden wird kurz skizziert, worin die spezifische Differenz des Transdifferenzkonzepts zu den genannten Konzepten liegt, und worin der spezifische Erkenntniswert des Transdifferenzkonzepts begründet ist.

In den zeitgenössischen *Cultural Studies* konkurriert eine Vielzahl von Begriffen im Bemühen, die Ergebnisse kultureller Interaktionen in Kontaktzonen zu beschreiben. Begriffe wie Melange, Synkretismus, Kreolisierung, Hybridisierung, Transkulturation, Transkulturalität, *mestizaje* stellen die dynamischen Aspekte von kulturellem Austausch und Wandel in den Vordergrund, die von der wachsenden Zirkulation von Menschen, Waren, Information, Ideen und kulturellen Wissensbeständen hervorgerufen werden. Wenngleich diese Konzepte im Hinblick auf die Frage erheblich divergieren, ob dieser Prozess zur Entstehung ›neuer‹ Kulturen, zu einer umgreifenden Hybridisierung oder zu einer globalen Homogenisierung führen wird, teilen sie alle die Grundannahme, dass Kulturen *fuzzy systems* sind, die sich in einem permanenten Austausch- und Wandlungsvorgang befinden, und nicht etwa geschlossene und in kristallinen Strukturen erstarrte Systeme.

Das Transdifferenzkonzept teilt diese Annahmen, unterscheidet sich jedoch von Konzepten der Entdifferenzierung im Sinne von kreolisierender Mischung einerseits und Differenzen dekonstruierender Hybridität andererseits durch das gleichzeitige Fortbestehen der (eingeschriebenen) Differenz und von Konzepten eines *Dritten* jenseits dichotomer Differenzmarkierungen durch heterotope Offenheit, Transitorik und die Unhintergebarkeit kognitiver Dissonanz. Das Konzept bezeichnet somit weder *Synthese* noch *tendenziell radikale Dekonstruktion von Differenz*. Es trägt einen starken temporalen Index, da es sich auf Momente bezieht, in denen Differenz vorübergehend instabil wird, ohne sich jedoch aufzulösen. Dies ist weit entfernt von den verschiedenen Formen kultureller Synthese einerseits, auf die sich Begriffe wie *mestizaje*, Transkulturation, Transkulturalität und Kreolisierung beziehen, und von einer fortlaufenden Dekonstruktion von Differenzen andererseits, die das Konzept der Hybridität in seiner starken Variante impliziert.

In Modellen der kulturellen Vermischung wird häufig die Unterscheidung des Intra- und des Interkulturellen in einer mehr oder weniger vollständigen kulturellen Synthese gänzlich aufgelöst. So meint etwa Wolfgang Welsch, die Verfasstheit aller zeitgenössischer Kulturen sei die Transkulturalität, da *interkulturelle* Differenz im Zuge der Globalisierung und der Entstehung eines transkulturellen Repertoires kultureller Formen in *intra*kulturelle Diversität transformiert worden sei, die sich wiederum auf die jeweils spezifischen Arrangements dieser universal verfügbaren Formen gründe. In seinem Eifer, alle Spielarten kultureller Schließung als regressiv und gefährlich zu verabschieden, stellt er die These auf, es gebe heute »nichts schlechthin Fremdes mehr« (Welsch 1997: 72).

Wenngleich auch das Transdifferenzkonzept von der Annahme ausgeht, dass die Unterscheidung intra- und interkulturell eher graduell ist, so fordert es doch deren Beibehaltung, da die verschiedenen Grade der Inkommensurabilität, die etwa zwischen Subkulturen einerseits und kolonisierten Kulturen andererseits in Bezug zur dominanten Kultur bestehen, einen erheblichen Einfluss auf das Gelingen der Aushandlung kultureller Differenz haben. Zudem würde es ein Akt epistemischer Gewaltanwendung sein, kolonisierte Kulturen wie beispielsweise die *Native Americans* umstandslos zu intrakulturellen Variationen der hegemonialen angloamerikanischen Kultur zu erklären. Insgesamt zeigen Welschs Darlegungen eine Abschattung der Machtproblematik und erweisen sich mit der nicht relativierten Unterstellung einer machtfreien Zirkulation kultureller Bestände als unempfänglich für neokoloniale Abhängigkeiten, das heißt, sie verweisen letztlich auf eine eurozentrische Perspektive. Zudem verkennt die Verabschiedung der Alienität die konstitutive Funktion des als ›Kulturaußen‹ verstandenen Fremden für die Konstruktion von kollektiven Selbstbildern.

Vom Hybriditätskonzept in der starken Version differiert Transdifferenz dahingehend, dass sie erstens Differenz nicht dekonstruiert, sondern beibehält, und dass sie zweitens nicht auf einen spezifischen historischen Kontext beschränkt ist. Homi Bhabhas Theorie der Hybridität postuliert im Anschluss an Derrida die Unmöglichkeit von Selbstpräsenz und verabschiedet die binäre Logik ›Selbst versus Anderer‹ (vgl. Bhabha 1994).<sup>20</sup> In dieser Hinsicht kann sie als tendenziell ›radikale‹ Dekonstruktion betrachtet werden.<sup>21</sup> Transdifferenz hingegen impliziert zwar, dass eine reine *Selbstrepräsentation* unmöglich ist, negiert jedoch nicht die Möglichkeit einer *Selbstpräsenz*. Zudem verschiebt das Transdifferenzkonzept den Fokus von der Artikulation beziehungsweise *enunciation* von Identität hin zu Interferenzphänomenen, die beim Aufeinandertreffen artikulierter Identitäten im Raum zwischen Kulturen entstehen. Bhabhas Theorie entstand in der spezifischen historischen und politischen Konstellation des Postkolonialismus und bleibt auf diese bezogen; sie ist daher in einem strikten Sinne nicht universalistisch – wenngleich sie bekanntlich mehrfach als solche kritisiert wurde (vgl. z.

20 »What is at issue is the performative nature of differential identities: the regulation and negotiation of those spaces that are continually, contingently, ›opening out‹, remaking boundaries, exposing the limits of any claim to a singular or autonomous sign of difference« (Bhabha 1994: 219).

21 ›Radikal‹ ist hier in Anführungszeichen gesetzt, weil die Formulierung ›radikale Dekonstruktion‹ bekanntlich eine *contradictio in adjecto* ist. Das kontradistinktorische Merkmal des Transdifferenzkonzeptes gegenüber Bhabhas Hybriditätskonzept besteht darin, dass die Transdifferenz an der ursprünglich eingeschriebenen Differenz als Referenzpunkt gleichsam festhält, während sie in Bhabhas Modell im Strudel der gleitenden Signifikanten zunehmend an Konturen verliert.

B. Dirlik 1994). Im Vergleich dazu ist das Transdifferenzkonzept nicht an einen spezifischen Kontext rückgebunden, bedarf aber selbstverständlich in der Anwendung einer dichten Kontextualisierung und Historisierung.

## VI Schlussfolgerungen für den Kulturvergleich und die interkulturelle Hermeneutik

Abschließend formuliere ich knapp drei Thesen zu den möglichen Schlussfolgerungen, die sich aus den Ausführungen für den Kulturvergleich und die interkulturelle Hermeneutik ziehen lassen.

*Erstens* gerät die »Kulturvergleich genannte Operation«<sup>22</sup> in erhebliche Schwierigkeiten, ihren Gegenstand zu identifizieren und zu fixieren. Wenn kulturelle Grenzen eher als Zonen des Überganges oder als offene und fluktuierende Aushandlungsräume denn als Grenzlinien zu verstehen und wenn Kulturen entsprechend als offene Systeme oder Felder zu konzeptualisieren sind, dann kann ein Kulturvergleich im traditionellen Sinn, das heißt ein Vergleich zweier mehr oder minder eindeutig identifizierter kultureller Systeme nur um den Preis einer arbiträren und reduktionistischen Zurichtung der Forschungsobjekte, das heißt der zu vergleichenden Kulturen, und um den Preis der Ausblendung von Transdifferenzphänomenen durchgeführt werden.

*Zweitens* erscheint auch die übliche Paarvergleichsanordnung in kulturvergleichender Forschung in hohem Maße reduktionistisch. Sie muss angesichts der vielfältigen interkulturellen Beziehungen innerhalb von multipolaren kulturellen Referenzsystemen (wie beispielsweise multikulturellen Gesellschaften) in Richtung auf eine Mehrfachvergleichsanordnung überwunden werden.

*Drittens* krankt das Projekt einer interkulturellen Hermeneutik im Sinne von Clifford Geertz gleichsam daran, dass Kultur als gruppenintern hervorgebrachtes, »selbstgesponnenes Bedeutungsgewebe« verstanden wird, was eine gewisse Geschlossenheit und Ganzheit impliziert (vgl. Geertz 1973b).<sup>23</sup> Innerhalb eines

---

22 Zur Problematik des Kulturvergleichs siehe auch Matthes (1992), und zur Problematik interkultureller Vergleichsanordnungen Matthes (1990).

23 Geertz setzt freilich eine relativ stabile Referenzbeziehung zwischen Signifikant und Signifikat, zwischen kulturellen Symbolen und ihren Bedeutungen voraus, die dem »interkulturellen Hermeneuten« ein Dekodieren der fremden Kultur, verstanden als Text, ermöglichen soll – eine Voraus-

solchen Modells können Transdifferenzphänomene nicht ausreichend berücksichtigt werden. Wenn Kulturen dagegen als komplexe Mischungen des Eigenen, des Anderen, des angeeigneten Anderen, des veränderten Eigenen, des entfremdeten Eigenen und des angeeigneten Fremden und so fort zu verstehen sind (was jeden Versuch, den Ursprung der Elemente zu rekonstruieren, als aussichtsloses Unterfangen erscheinen lässt), dann geraten alle kulturhermeneutischen Projekte, nicht nur das Geertz'sche, in erhebliche Schwierigkeiten. *Kulturhermeneutik im Zeichen von Transdifferenz* hat folglich zu berücksichtigen, dass Übersetzungsprozesse zwischen in sich mannigfaltig gebrochenen Horizonten ablaufen und damit notwendigerweise partiell bleiben.

Wenn die Horizonte, gemeint sind der ›eigene‹ und der ›fremde‹, – salopp gesprochen – überall ›ausfransen‹ und somit auch der vermeintliche Binnenraum (selbst-)gewisser Erkenntnis von einer diese störenden Vielfalt des Anderen, Fremden und von Transdifferenz durchzogen ist, ist das hermeneutische Unterfangen der Horizontverschmelzung ein hochgradig prekäres. Der Hermeneut wird wegen der im Zuge der interkulturellen Interaktion erfolgten semantischen Überlagerungen und Verschiebungen von seinem auf die Sicherung der originalen Bedeutungseinschreibung zielenden Pfad des hermeneutischen Zirkels abkommen und sich im Dickicht der textuellen Bedeutungsspuren verlieren. Dies führt letztlich zu einer enormen Komplexitätssteigerung der Frage nach den Bedingungen und Möglichkeiten eines adäquaten Fremd- und Selbstverstehens. Um es pointiert zu sagen, heißt das nichts anderes, als dass die Problematik des Fremdverstehens sich allenfalls graduell von der des Selbstverstehens unterscheidet und dass auch das Verhältnis zum ›eigenkulturellen‹ Horizont ein vielfach gebrochenes ist. *Hermeneutisches Verstehen* im Sinne einer Übersetzung zwischen zwei Intersubjektivitäten ist damit als in sich gebrochener und höchst prekärer Übersetzungsprozess zwischen wiederum in sich mannigfaltig gebrochenen Horizonten zu betrachten.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass das in den meisten kulturvergleichenden Untersuchungen nach wie vor dominante Denken der Differenz durch das Denken der Transdifferenz komplementiert werden muss, damit die geschilderten Phänomene der Unreinheit, Überlagerung, Vermischung, Unentscheidbarkeit und Widersprüchlichkeit, das quer zu binärer Differenz Liegende adäquat in den Blick genommen werden können, ohne die Differenz zu verabschieden. Das innovative Potential des Transdifferenzkonzeptes liegt dabei in der

---

setzung, die nach der dekonstruktivistischen respektive poststrukturalistischen Intervention kaum noch geteilt wird.

Fokussierung auf die unhintergehbare Relationalität von Differenz und Transdifferenz begründet.

## Literatur

- Assmann, Aleida (1991). Fest und Flüssig: Anmerkungen zu einer Denkfigur. In: dies. & D. Harth (Hrsg.), *Kultur als Lebenswelt und Monument*. Frankfurt am Main: Fischer, S. 181-199.
- Bakhtin, Mikhael M. (1981). *The Dialogic Imagination*. Austin: University of Texas Press.
- Bell, Daniel (1980). *The Winding Passage: Essays and Sociological Journeys 1960-1980*. Cambridge: Abt Books.
- Berghe, Pierre van den (1981). *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London/New York: Routledge.
- Breinig, Helmbrecht & Lösch, Klaus (2002). Introduction: Difference and Transdifference. In: Helmbrecht Breinig, Jürgen Gebhardt & Klaus Lösch (Eds.), *Multiculturalism in Contemporary Societies: Perspectives on Difference and Transdifference*. Erlangen: Universitätsbund, pp. 11-36 (= Erlanger Forschungen: Reihe A, Geisteswissenschaften, Bd. 101).
- Clifford, James (1986). Introduction: Partial Truths. In: ders. & George E. Marcus (Eds.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press, pp. 1-26.
- Clifford, James (1988). *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Harvard University Press.
- Clifford, James (1994). Diasporas. In: *Cultural Anthropology* 9:3, pp. 302-338.
- Clifford, James (1997). *Routes: Travel and Translation in the Late Twentieth Century*. Cambridge: Harvard University Press.
- Deleuze, Gilles (1994). *Difference and Repetition*. London: Athlone Press.
- Deleuze, Gilles & Guattari, Félix (1987). *A Thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, Jacques (1982). La différence. In: ders., *Margins of Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 1-27.
- Dirlik, Arif (1994). The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. In: *Critical Inquiry* 20, pp. 328-356.
- Elam, Diane (1994). *Feminism and Deconstruction*. London/New York: Routledge.
- Erikson, Erik H. (1973). *Identität und Lebenszyklus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Festinger, Leon (1962). *A Theory of Cognitive Dissonance*. Stanford: Stanford University Press.
- García-Canclini, Néstor (1997). *Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Geertz, Clifford (1973a). The Integrative Revolution: Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States. In: ders., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, pp. 255-310.

- Geertz, Clifford (1973b). Thick Description: Toward an Interpretive Theory of Culture, In: ders., *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. New York: Basic Books, pp. 3-30.
- Giddens, Anthony (1993). Tradition in der post-traditionalen Gesellschaft. In: *Soziale Welt* 44.4, S. 445-485.
- Gómez-Peña, Guillermo (1996). *The New World Border: Prophecies, Poems and Loqueras for the End of the Century*. San Francisco: City Lights.
- Jameson, Fredric (1993). On »Cultural Studies«. In: *Social Text* 34.1, pp. 17-57.
- Keats, John (1817). Letter to George and Thomas Keats, 28 December 1817, In: H. Buxton Forman (Ed.), *The Complete Works of John Keats*, vol. IV. New York: Thomas Y. Crowell & Co., n.d.
- Keupp, Heiner (1988). *Riskante Chancen: Das Subjekt zwischen Psychokultur und Selbstorganisation; Sozialpsychologische Studien*. Heidelberg: Asanger.
- Kingston, Maxine H. (1976). *The Woman Warrior: Memoirs of a Girlhood among Ghosts*. New York: Random House.
- Kraus, Wolfgang (2000). *Das erzählte Selbst: Die narrative Konstruktion von Identität in der Spätmoderne*. Herbolzheim: Centaurus.
- Kroeber, Alfred & Kluckhohn, Clyde (1952). *Culture: A Critical Review of Concepts and Definitions*, Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, vol. 47. Harvard.
- Lévinas, Emmanuel (1998). *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*. Freiburg/München: Karl Alber.
- Lösch, Klaus (2003). Cultural Identity, Territory, and the Discursive Location of Native American Fiction. In: Helmbrecht Breinig (Ed.), *Imaginary (Re-)Locations: Tradition, Modernity, and the Market in Contemporary Native American Literature and Culture..* Tübingen: Stauffenburg, S. 63-80 (= ZAA Studies, Bd. 18).
- Luhmann, Niklas (1970). *Soziologische Aufklärung: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Bd. 1. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1991). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Matthes, Joachim (1990). Kulturvergleich: Einige anthropologische Anmerkungen. In: Helmbrecht Breinig (Hrsg.), *Interamerikanische Beziehungen: Einfluß – Transfer – Interkulturalität*. Frankfurt am Main: Vervuert, S. 13-24 (= Lateinamerika Studien 27).
- Matthes, Joachim (1992). The Operation Called »Vergleichen«. In: ders. (Hrsg.), *Zwischen den Kulturen? Die Sozialwissenschaften vor dem Problem des Kulturvergleichs*. Göttingen: Schwartz, S. 75-99 (= Soziale Welt, Sonderband 8).
- Mey, Günter (1999). Die narrative Er-Findung des Subjekts. In: ders., *Adoleszenz, Identität, Erzählung: Theoretische, methodologische und empirische Erkundungen*. Berlin: Köster, S. 83-196.
- Morrison, Toni (1992). *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*. Cambridge: Harvard University Press.
- Röttgers, Kurt (1988). Diskursive Sinnstabilisation durch Macht. In: Jürgen Fohrmann & Harro Müller (Hrsg.), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 114-133.
- Spivak, Gayatri Ch. (1988). Can the Subaltern Speak? In: Cary Nelson & Lawrence Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Cultures*. London: Macmillan, pp. 271-316.

- 
- Stagl, Justin (1981). Die Beschreibung des Fremden in der Wissenschaft. In: Hans Peter Duerr (Hrsg.), *Der Wissenschaftler und das Irrationale*, Bd.2. Frankfurt am Main: Syndikat, S. 273-295.
- Turk, Horst (1990). Alienität und Alterität als Schlüsselbegriffe einer Kultursemantik. In: *Jahrbuch für Internationale Germanistik* 22:1, S. 8-31.
- Welsch, Wolfgang (1997). Transkulturalität: Zur veränderten Verfassung heutiger Kulturen. In: Irmela Schneider & Christian W. Thompson (Hrsg.), *Hybridkultur: Medien, Netze, Künste*. Köln: Wienand, S. 67-90.
- Welz, Gisela (1994). Die soziale Organisation kultureller Differenz: Zur Kritik des Ethnosbegriffs in der anglo-amerikanischen Kulturanthropologie. In: Helmut Berding (Hrsg.), *Nationales Bewußtsein und kollektive Identität: Studien zur Entwicklung des kollektiven Bewußtseins in der Neuzeit* 2. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 66-81.
- Wolf, Eric (1982). *Europe and the People Without History*. Berkeley: University of California Press.
- Young, Robert J. C. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London/ New York: Routledge.