

Transversale Impulse.

Die Essays von Juan Goytisolo im Feld der Diskurse

Das umfangreiche essayistische Werk von Juan Goytisolo wird in der Sekundärliteratur oft als Paratext, als Selbstkommentar des Autors zu seinen Romanen aufgefasst und entsprechend eingesetzt. Bisher gibt es nur wenige literaturwissenschaftliche Beiträge, die sich auf die Essays konzentrieren und sie unabhängig vom fiktionalen Werk Goytisolos betrachten. Die Themen dieser Beiträge sind sein Entwurf eines Kanons spanischsprachiger literarischer Dissidenten sowie seine poetologischen Ansätze und deren literaturtheoretischer Kontext.¹ Obwohl die folgende Untersuchung selbstverständlich Berührungspunkte mit diesen Arbeiten hat, verfolgt sie ein anderes Ziel: Es geht darum, hinter den vielfältigen historischen, politischen, kulturellen und literarischen Anlässen, die den Autor zur Auseinandersetzung und Stellungnahme gereizt haben, die Basis sichtbar zu machen, zu der ein Großteil der Essays einen teils relativ deutlichen, teils erst in der Rekonstruktion der Zusammenhänge zu erkennenden kritischen Bezug hat: drei einflussreiche gesellschaftliche Diskurse des 20. Jahrhunderts.

Vorab sind daher einige grundlegende Bemerkungen zum Inhalt des im Folgenden verwendeten Diskursbegriffs angebracht. Der Begriff geht aus von thematischen und argumentativen Regelmäßigkeiten innerhalb eines umfangreichen Textkorpus. Bezeichnend ist dabei, dass dieses Korpus die je gegebene gesellschaftliche Wirklichkeit beschreibt, sie aber gleichzeitig auch zu modellieren beabsichtigt; ein Diskurs hat also sowohl eine deskriptive als auch eine normative Funktion. Er stellt einen institutionalisierten Rahmen für das öffentliche und private Denken und Handeln einer mehr oder weniger großen Menschengruppe dar und be-

1 Als Untersuchungen, die für die Analyse der Essays Goytisolos relevant sind, wären zu nennen: Alison Ribeiro de Menezes: *Juan Goytisolo. The Author as Dissident*. Woodbridge: Tamesis 2005, 29–58; Juan Pascual Gay: »Los ensayos de Juan Goytisolo (1967–1995): del margen a la resistencia«, in: Brigitte Adriaensen / Marco Kunz (Hg.): *Pesquisas en la obra tardía de Juan Goytisolo*. Amsterdam / New York: Rodopi 2009, 215–231; Juan Fernando Taborda Sánchez: *El árbol de la literatura. Poética en los ensayos literarios de Juan Goytisolo*. Granada: Universidad de Granada 2009; José María Ridao: »Juan Goytisolo, la búsqueda de la modernidad en el pasado«, in: Jordi Gracia / Domingo Ródenas de Moya (Hg.): *Ondulaciones. El ensayo literario en la España del siglo XX*. Madrid: Iberoamericana / Frankfurt a. M.: Vervuert 2015, 375–387.

stimmt als latente und gleichzeitig virulente argumentative Ordnung »die Möglichkeiten und Grenzen sinnvoller Rede und kohärenten sozialen Handelns«².

Die im Folgenden angesprochenen Diskurse sind der franquistische Diskurs, der Diskurs der Moderne und der der Postmoderne. Sie sind für die Geschichte Spaniens im 20. Jahrhundert nicht nur als zeitliches Nacheinander aufzufassen, sondern auch als Konstellation, also als eine Rede- und Handlungssituation, in der verschiedene diskursive Ordnungen miteinander konkurrieren. So sah sich, etwa seit Beginn der sechziger Jahre, der damals dominante Diskurs des Franquismus von der Moderne in Frage gestellt, und ab den achtziger Jahren wurde, nachdem der franquistische Diskurs in den Hintergrund gedrängt worden war, der nun vorherrschende Diskurs der Moderne seinerseits mit Einwänden der Postmoderne konfrontiert. Die leitenden Fragestellungen meiner Untersuchung lauten: Bei welchen Konzepten setzt Goytisolos Kritik an? Welche sprachlich-argumentativen Mittel seiner Kritik haben eine potentielle Destabilisierung der jeweiligen diskursiven Ordnung zur Folge? Und zu welchen alternativen Konzepten und Handlungsimpulsen führen seine Überlegungen? Mit anderen Worten: Es geht um die Analyse der Strategien der Kritik und um deren Position im Feld der Diskurse. Die Analyse bezieht sich auf die folgenden Essaysammlungen: *El furgón de cola* (1967), *España y los españoles* (deutsch 1969, spanisch 1979), *Disidencias* (1977), *Libertad, libertad, libertad* (1978), *Crónicas sarracinas* (1981), *Contracorrientes* (1985) und *Cogitus interruptus* (1999).³

2 Philipp Sarasin: »Subjekte, Diskurse, Körper. Überlegungen zu einer diskursanalytischen Kulturgeschichte«, in: Wolfgang Hardtwig / Hans-Ulrich Wehler (Hg.): *Kulturgeschichte heute*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1996, 131–164, hier 142.

3 Für die Essaysammlungen werden die folgenden Kürzel verwendet: *El furgón de cola* (FC), *España y los españoles* (EE), *Disidencias* (D), *Crónicas sarracinas* (CS), *Contracorrientes* (CC), *Cogitus interruptus* (CI). Die bibliografischen Belege beginnen mit dem jeweiligen Kürzel, es folgt der Hinweis auf die *Obras completas* (OC), Bd. 6: *Ensayos literarios* (1967–1999), edición del autor al cuidado de Antoni Munné. Barcelona: Círculo de Lectores / Galaxia Gutenberg 2007. Bei *Libertad, Libertad, Libertad* (L) beziehe ich mich auf die Ausgabe: Juan Goytisolo: *Libertad, Libertad, Libertad*. Barcelona: Anagrama 1978.

1. Positionen im Feld der Diskurse

Der erste Diskurs, auf den die Essays abzielen, ist der des Franquismus.⁴ Es handelt sich um eine Form des prämodernen Denkens, das in seinem Kern ein Set metaphysischer Essenzen enthält, ein Substrat des angeblichen spanischen Nationalcharakters. Diese Essenzen sollen – als Kombination von deskriptiven und normativen Aussagen – einen Leitfaden für das Verständnis der Geschichte Spaniens und für das gegenwärtige Handeln seiner Bürger darstellen. Sie implizieren (1) die Befürwortung des politischen Autoritarismus, also die Ablehnung von Demokratie, politischen Parteien und Parlamentarismus, (2) das Postulat der essentiellen Katholizität des Landes, weshalb das katholische Dogma zu den Quellen der Legitimation des Franquismus zählt, und (3) das Leugnen der jüdischen und der arabisch-muslimischen Anteile der spanischen Kultur. Der Diskurs des Franquismus war der Versuch, politische, kulturelle und religiöse Alternativen in der spanischen Gesellschaft auszuschließen – insofern handelte es sich im Sinn von Michel Foucault um einen Willen zur Wahrheit, der eine »prodigieuse machinerie destinée à exclure«⁵ darstellte – , verbunden mit dem Vorsatz, die Vorstellung einer homogenen und auf Konsens ausgerichteten Gemeinschaft in den Köpfen der Bevölkerung zu verankern. In den fünfziger Jahren sah sich das Regime aufgrund gravierender interner Probleme allerdings zu einem partiellen Kurswechsel gezwungen, der zwar seine Legitimation durch die Steigerung des allgemeinen Lebensstandards erweiterte, aber eine sicher nicht unproblematische, da widersprüchliche Ergänzung darstellte, insofern der Diskurs fortan gleichzeitig Positionen der *Prämoderne* verteidigen und die Implementierung einer *modernen* Wirtschaft vorantreiben sollte.

In seiner Attacke gegen den franquistischen Diskurs konzentriert sich Goytisolo auf drei Themen: den Spiritualismus, die Zensur und den Essentialismus. Auf der Suche nach der geschichtlichen Genese der Repression des Körpers und der Tabuisierung erotischer Themen in der spanischen Gesellschaft, Literatur und Literaturkritik stößt er auf den Kampf der *cristianos viejos* gegen Juden und Mauren. Den Altchristen des

4 Zur Ideologiekritik im Werk Goytisolos vgl. José María Izquierdo: »Negativismo crítico« versus »Pensamiento único« en la obra de Juan Goytisolo«, in: Inger Enkvist (Hg.): *Un círculo de relectores: Jornadas sobre Juan Goytisolo*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses 1999, 109–123.

5 Michel Foucault: *L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970*. Paris: Gallimard 1971, 22.

16. und 17. Jahrhunderts diente die Verachtung intellektueller und kaufmännischer Berufe sowie die moralische Abwertung sinnlich-erotischer Phänomene zur Legitimierung ihrer Herrschaft.

[L]a represión castellana del erotismo se esclarece en gran parte desde el instante en que la relacionamos con el contexto general de la lucha de castas: el miedo de los cristianos viejos de que se les tomara por hebreos ocasionó el abandono de los menesteres intelectuales y comerciales, precipitando así la ruina económico cultural del país, y razones idénticas explican la represión de la sensualidad que encarnaban los musulmanes. (D, OC Bd. 6, 540f.)

Eine auffallende und kennzeichnende Konsequenz der ideologisch bedingten Körperfeindlichkeit entdeckt Goytisolo im literarischen Werk Quevedos. Das im *Buscón* wie überhaupt in der *novela picaresca* wiederholt auftauchende Phänomen der Skatologie und Koprophilie bezieht er im Sinn der entsprechenden psychoanalytischen Hypothese auf die Missachtung des menschlichen Körpers und seiner physiologischen und sexuellen Funktionen und deutet es als deformierte Wiederkehr des Verdrängten, als Neurose.⁶

In der Körperfeindlichkeit und ihrer Kehrseite, dem Spiritualismus, erkennt Goytisolo einen sozialpsychologischen Grundzug der neuzeitlichen Geschichte seines Landes, einen Grundzug, den der Diskurs des Franquismus aufgegriffen und reaktualisiert hat. Wichtig ist wieder der Zusammenhang, den er an dieser Stelle sieht und hervorhebt: die wechselseitige Bedingung der Repression von Körper und Sexualität einerseits und der Akzeptanz politischer Unterdrückung andererseits.

España es la ilustración viva del hecho de que reprimir la inteligencia equivale a reprimir el sexo, y viceversa: si no ha habido en la Península una Enciclopedia ni una Revolución como la de 1789, tampoco hallaremos en ella la audacia destructora de un Sade. Una sociedad cuyos miembros aprendan a disponer libremente de sus cuerpos es una sociedad que tolerará difícilmente formas políticas opresoras: la reivindicación del Eros femenino adopta de inmediato un matiz subversivo en toda comunidad establecida sobre los mitos del predominio viril y el culto místico de la virginidad. (D, OC Bd. 6, 542)

Folgerichtig erinnert Goytisolo im Interesse des Widerstands gegen die Franco-Diktatur an eine subversive literarische Tradition, die sich dem offiziellen Spiritualismus widersetzte, und konfrontiert dessen franquistische Variante mit einer nachdrücklich sensualistischen Literatur.

⁶ Vgl. D, OC Bd. 6, 570.

Die zweite Attacke gilt der franquistischen Zensur, der staatlichen und kirchlichen Kontrolle und Einschränkung der öffentlichen Medien mit dem Ziel, bestimmte Bereiche der äußeren und inneren Wirklichkeit der Menschen wegzudrängen. Auch hier interessiert sich Goytisolo für die psychischen Folgen und erwähnt auf der individualpsychologischen Ebene das der Gewohnheit des Verschweigens zu verdankende Gefühl der Schuld bei Autoren und Lesern und auf der Ebene der Institution Literatur den Zwang zur Erfindung von Techniken, um Kritik indirekt, auf Umwegen und durch Anspielungen zum Ausdruck bringen zu können.⁷ Dem Glauben der Franquisten, mit Hilfe der Zensur die Evolution einer Gesellschaft aufhalten und steuern zu können, stellt er die geschichtliche Erfahrung entgegen:

En realidad la experiencia histórica nos demuestra que toda censura es anacrónica en cuanto entroniza y fija con criterios de eternidad valores y dogmas que la evolución de la sociedad pone necesariamente en tela de juicio. (FC, OC Bd. 6, 62f.)

Auf das Postulat nationaler Essenzen reagiert Goytisolo in seinen Essays mit den folgenden Überlegungen:

La espesa estratificación de mitos y leyendas no resiste a un análisis crítico conforme a los criterios de racionalidad y prueba documental propios de nuestra época. (CI, OC Bd. 6, 1276)

Los intelectuales debemos indicar sin rodeos que las virtudes y defectos de un pueblo no son características definitivas y permanentes de su modo de ser, sino que nacen, se desenvuelven y mueren de acuerdo con las peripecias de su historia. (FC, OC Bd. 6, 219)

No existen caracteres españoles (ni vascos ni catalanes) inmutables. La España y los españoles de hoy (y la Cataluña y los catalanes, Euskadi y los vascos...) no son los de hace cincuenta, cien o quinientos años. Tampoco lo serán dentro de medio, uno y cinco siglos. Las sociedades humanas han sido configuradas por la historia y se transforman o evolucionan con ella. (CI, OC Bd. 6, 1276f.)

Unter expliziter Berufung auf rationale Prinzipien fordert Goytisolo dokumentarische Belege und die Reflexion historischer Bedingungen bei der Darstellung der Geschichte Spaniens und plädiert für ein Geschichtsbild, das sich vom Postulat transhistorischer nationaler Essenzen verabschiedet und auf Veränderung und Evolution abhebt.

Mit exemplarischer Deutlichkeit lässt sich die Argumentationsstrategie Goytisolos noch einmal in dem Essay »Tierras del Sur« erkennen (enthalten in der Sammlung *El furgón de cola*, deren Aufsätze zwischen 1960

7 Vgl. L, 26 sowie FC, OC Bd. 6, 60f.

und 1966 verfasst wurden). Ausgehend vom historischen Gegensatz zwischen den vom Kapitalismus gekennzeichneten Industriezentren des spanischen Nordens und der zurückgebliebenen Landwirtschaft des Südens bezieht er sich auf gewohnheitsmäßige Vorstellungen und versucht, sie zu dekonstruieren. Es geht ihm hauptsächlich um die weit verbreitete Vorstellung, die Armut des Südens sei auf Charaktereigenschaften der Bevölkerung (wie Faulheit und Unvermögen) und auf geografische Gegebenheiten (wie Klima und Bodenbeschaffenheit) zurückzuführen.⁸ Goytisolo durchtrennt diesen angeblichen Kausalnexus, indem er gesellschaftliche Bedingungen und Funktionen verdeutlicht: Der Verweis auf Charakterdefizite habe die Aufgabe, die Besitzverhältnisse und Machtansprüche bestimmter Bevölkerungsschichten zu rechtfertigen; und für die Armut des Südens sei nicht die Natur, sondern das »sistema de latifundio absentista« verantwortlich (FC, OC Bd. 6, 240). Der Verweis auf die ökonomischen Bedingungen kollektiver Verhaltensweisen oder auf verborgene Legitimationserfordernisse ersetzt den Rekurs auf eine scheinbar unveränderliche Natur. Das Beharren auf empirisch nachweisbaren Fakten und deren Integration in kausale und konsekutive Zusammenhänge bedeutet das Auflösen der Vorstellung ahistorischer Substanzen zugunsten des Bewusstseins geschichtlicher Dynamik.⁹ – Soweit die kognitive und normative Irritation des franquistischen Diskurses durch Goytisolo.

Die Argumentation Goytisolos basiert auf einem Vernunftbegriff, der nicht auf einen gewohnheitsmäßigen Konsens, also auf einen Habitus¹⁰ abhebt, sondern Vernunft als die kritische Methode des Erwerbs von Wissen versteht und damit auf den Diskurs der Moderne verweist. Weil die Berufung auf mentale Gewohnheiten und Autoritäten problematisch wird und infolgedessen tradierte Wissensbestände und Postulate keine Gewissheiten mehr verbürgen, setzt ein Säkularisierungsprozess ein, der für die europäische Aufklärung und das damit verbundene Projekt der Moderne grundlegend ist. Dieses Projekt ist die komplexe Auseinandersetzung um die Kriterien der Wahrheit und der normativen Richtigkeit und impliziert ein Konzept von Geschichte, das sich nicht mehr als Erfüllung eines von

8 Vgl. FC, OC Bd. 6, 238 und 240.

9 Vgl. dazu auch L, 13f. sowie FC, OC Bd. 6, 224 und 227.

10 Zum Begriff des Habitus vgl. Paul Julian Smith: *The Moderns. Time, Space and Subjectivity in Contemporary Spanish Culture*. Oxford / New York: Oxford University Press 2000, 136: »The habitus is the self-regulating discursive consensus which at once precedes and reconfirms the words and actions of empirical subjects.«

einer transzendenten Instanz erteilten Auftrags versteht, sondern – wie in der oben resümierten Argumentation Goytisolos gezeigt – als ein von den Menschen zu verantwortender Prozess des dynamischen Zusammenspiels von Kontinuität und Diskontinuität. Im Diskurs der Moderne geht es – stark verkürzt gesagt – auf einer ersten Ebene, der des zweckrationalen Handelns, (a) um die Reduktion von Naturzwängen durch Forschung und technische Beherrschung und (b) um die Reduktion von Armut durch Differenzierung und Leistungssteigerung im Bereich der wirtschaftlichen Produktion. Die zweite Ebene der Modernisierung, die der Verstärkung, zielt (a) auf die an Bildungsprozesse gebundene Erweiterung der individuellen kognitiven und praktischen Fähigkeiten und (b) auf die Erweiterung der politischen Rechte der Subjekte.¹¹

In seiner Auseinandersetzung mit dem Franquismus beruft Goytisolo sich also auf einige Konzepte, die auf den Diskurs der Moderne verweisen, wie etwa die Idee der geschichtlichen Evolution oder den Rekurs auf Empirie. Im Folgenden wird deutlich werden, dass er – ungeachtet dieser zustimmenden Anknüpfung – im Hinblick auf andere Teilkonzepte dieses Diskurses eine betont distanzierte und kritische Haltung einnimmt.

Wie oben erläutert, hatte Goytisolo in der Körperfeindlichkeit einen Grundzug des Franquismus entdeckt und – als Vorläufer – das Verschwinden der körperlichen Liebe aus dem offiziellen Kanon der spanischen Literatur seit dem 16. Jahrhundert beobachtet. Während der *Transición* fällt ihm nun dasselbe Phänomen auch bei Vertretern der demokratischen und sozialistischen Opposition auf. Einem seiner Essays aus der Zeit des Übergangs zur Demokratie stellt er längere Zitate voran, in denen sich Vertreter linker Parteien zu ihrer Beurteilung der Homosexualität äußern. Die folgenden Syntagmen dürften einen ausreichenden Eindruck vermitteln: »un tipo de deformación educativa, psicológica o física«, »una enfermedad«, »una degeneración en la vida«, »la homosexualidad ha de ser condenada« (L, 144).

11 Zum Vorhergehenden vgl. Ernst Cassirer: *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen: Mohr (Paul Siebeck) 1973, 129; Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1985, 16; Christian Lavagno: *Rekonstruktion der Moderne. Eine Studie zu Habermas und Foucault*. Münster: LIT 2003, 250f.; Horst Rien: »Modernisierung. Literarische Konstruktion und gesellschaftliche Evolution im spanischen Roman der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts« in diesem Band.

Diese Ablehnung sexueller Phänomene spricht auch aus der Auffassung, die der Juraprofessor und spätere Bürgermeister von Madrid, Enrique Tierno Galván, von der Ehe vertritt:

En este sentido, los revolucionarios nos acercamos a la idea de la Iglesia, que considera la procreación, la relación sexual, el remedio de la concupiscencia, como fines secundarios del matrimonio. Es decir, que los fines primarios son el compartir una determinada idea, el estar en la misma crítica ideológica, el hallar la identidad de uno mismo en la identidad del otro con uno mismo, y sólo como un fin, no secundario, sino terciario o cuaternario, está eso que ahora aparece como el fin primario, que es la pura y simple relación animal. (zitiert in L, 102)¹²

Mit anderen Worten: In der *Transición* überlebten bestimmte psychopolitische Konzepte, die aus dem autoritären Diskurs des Franquismus bekannt waren. Dem stellt Goytisolo seine Sicht des Verhältnisses von sozioökonomischen Strukturen und sexuellen Impulsen entgegen:

El sometimiento resignado a los criterios sexuales »productivos« de la sociedad desemboca, como ha visto muy bien Marcuse, en la aceptación de sus restantes dogmas y cánones. Frente a la entronización enajenadora del »despotismo de la industrialización« (y de las normas ascéticas ambrosianas o calvinistas), el impulso sexual impide precisamente que el hombre se convierta en una herramienta o máquina [...]. Las cruzadas moralizadoras han servido, sirven y servirán siempre a los intereses de quienes se plantean la problemática del hombre social en términos de poder; pero a ojos del común de los mortales – para quienes el sexo no es un asunto terciario o cuaternario – lo que verdaderamente cuenta no es el establecimiento de nuevas formas de gobierno – »duras y puras« a veces, pero que mantienen siempre la antinomia entre gobernantes y gobernados – sino la conquista de la felicidad corporal, espiritual, material. (L, 106f.)

Goytisolos Kritik, die zunächst nur die besonderen Verhältnisse der spanischen *Transición* anvisiert, betrifft auf einer allgemeineren Ebene eine auf dem Leistungsprinzip beruhende und auf Machterwerb bedachte spezifische Vernunftform der Moderne, was sie mit einigen Argumenten der ersten Generation der Frankfurter Schule, insbesondere mit Horkheimer, Adorno und Herbert Marcuse verbindet. Den Zwang, die Unterjochung der äußeren Natur mit der Repression der inneren Natur mittels Entsagung und Sublimation verknüpfen zu müssen, bezeichnen Horkheimer und Adorno als »instrumentelle Vernunft« und folgern aus dieser Diagnose den Vorwurf, damit habe die aufgeklärte Vernunft ihr kritisches Poten-

12 Goytisolo hat den Wortlaut des Interviews mit Enrique Tierno Galván an wenigen Stellen leicht verändert, ohne dass dadurch der Sinn verfälscht wird. Vgl. den Originaltext in: Fernando Ruiz / Joaquín Romero: *Los partidos marxistas. Sus dirigentes – Sus programas*. Barcelona: Anagrama 1977, 144.

zial verloren.¹³ »Mit dem Begriff der ›instrumentellen Vernunft‹ wollen Horkheimer und Adorno einem kalkulierenden Verstand, der den Platz der Vernunft usurpiert hat, die Rechnung aufmachen. [...] Vernunft hat sich, als instrumentelle, an Macht assimiliert und dadurch ihrer kritischen Kraft begeben [...].«¹⁴ Dementsprechend stellt Goytisolo in dem oben zitierten Text dem ideologischen Ziel der Eroberung der Macht das Ziel einer anderen Revolution gegenüber: das Glück des Einzelnen. Diesem Glück habe das Schreiben zu dienen, indem es neue Territorien der Wirklichkeit erobere: unverhoffte Möglichkeiten jenseits der Entfremdung, neue Freiheiten, die Wiederaneignung des Körpers.¹⁵

Auf der Suche nach Alternativen zu der instrumentellen Vorstellung, der menschliche Körper habe vor allem als Arbeitsinstrument zu gelten, stößt Goytisolo auf die hispano-arabische Kunst und Literatur des Mittelalters und auf europäische Zeugnisse der Begegnung mit der Kultur der islamischen Länder. So erinnert er an den britischen Schriftsteller und Orientreisenden Richard Francis Burton (1821–1890), der aufgrund seiner abweichenden erotischen Neigungen vor den Zwängen der viktorianischen Gesellschaft in den Orient floh: »Oriente, con todos sus andrajos y miserias, era para el artista e intelectual victoriano la promesa de la Liberación.« (CS, OC Bd. 6, 859) Und er untermauert seine Forderung nach einer literarischen Rehabilitierung des Körpers mit einem Gegenkanon, der mit dem *Libro de buen amor*, der *Celestina* und der *Lozana andaluza* einsetzt. Insbesondere in der *Celestina* sieht Goytisolo einen zentrifugalen Text, in dem sein Autor, der Konvertit Fernando de Rojas, mit der Betonung der subversiven Kraft sexueller Impulse und anderer Leidenschaften den Normen der herrschenden Ideologie seiner Zeit widersprochen habe. Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung der *tragicomedia*, 1502, habe die Inquisition das spanische Geistesleben offenbar noch nicht vollständig kontrolliert; gut zwanzig Jahre später, 1528, sei eines der vorerst letzten erotischen Werke der spanischen Literatur, *La lozana andaluza*, bezeichnenderweise in Italien publiziert worden.¹⁶ Nach einer fast vollständigen und mehrere Jahrhunderte umfassenden Lücke endet

13 Vgl. Max Horkheimer: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, hg. von Alfred Schmidt. Frankfurt a. M.: Athenäum / Fischer 1974, 94, und Max Horkheimer / Theodor W. Adorno: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M.: S. Fischer 1969, 61f.

14 Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Anm. 11), 144.

15 Vgl. CC, OC Bd. 6, 953.

16 Vgl. EE, OC Bd. 6, 277.

Goytisolos Kanon mit Luis Cernuda sowie den Lateinamerikanern José Lezama Lima, Octavio Paz und Severo Sarduy. Der Kanon umfasst also Autoren und Texte, die dem menschlichen Körper mit der Betonung des Erotischen und der Respektierung des Eigenwerts der Physis zur Sprache verhelfen.¹⁷ Mit dem ersten Gesichtspunkt seiner Moderne-Kritik stellt Goytisolo sich quer zu dem oben erwähnten diskursiven Konzept, indem er das normative Kriterium der psychophysischen Selbstverwirklichung einführt.

Die Beschäftigung mit den Kulturen islamischer Länder führte Goytisolo zum zweiten Aspekt seiner Kritik der Moderne: zur Abgrenzung vom Fremden. In seinem Essay »Miradas al arabismo español« schildert er, wie die bei spanischen Orientalisten des 19. Jahrhunderts anzutreffende Vorstellung, der Einfluss der maurischen und der jüdischen Kultur sei die Ursache für die Dekadenz und die Verspätung Spaniens gewesen, ihre Fortsetzung finde in ähnlichen Vorurteilen zahlreicher spanischer Intellektueller und Schriftsteller des 20. Jahrhunderts.¹⁸ Ausführlich hat sich Goytisolo mit dem Orient in seiner Essaysammlung *Crónicas sarracinas* befasst, wobei er zu seinen Lektüren und Überlegungen offenbar angeregt wurde durch die Monografie *Orientalism* (1978). Für deren Autor, den Palästinenser Edward W. Said, ist der Orientalismus eine Realitätskonstruktion, die die Differenz zwischen dem positiv konnotierten Eigenen (d. h. Europa) und dem defizitären Fremden (d. h. dem »Orient«) betont und die politisch instrumentalisiert wurde, um die europäische Kolonialherrschaft als Zivilisierungsmission zu legitimieren.¹⁹ Goytisolo greift diese Konzeption Suids auf und versteht den »Orient« unter Rückgriff auf psychoanalytische Begriffe als Repräsentant der Alterität im Unbewussten des Okzidents, als das Negativ, das gleichzeitig das Verleugnete und die Versuchung darstelle.

En virtud de la conocida dialéctica autoidentificatoria existente entre el yo y el mundo, el yo y el no-yo, el islam ha representado de cara al mundo cristiano occidental un papel autoconcienciador en términos de oposición y contraste: el de la alteridad, el del Otro, ese »adversario íntimo« [...]. Así, ambas entidades abstractas, Occidente e islam, se apoyan y reflejan una a otra, crean un juego dialéctico entre sus imágenes

17 Vgl. D, OC Bd. 6, 465–486, 487–509, 609–628, 687–713.

18 Vgl. CS, OC Bd. 6, 875–886, hier 876–880.

19 Vgl. Edward W. Said: *Orientalism*. New York: Vintage Books 1979, 1–28 und 43, sowie María do Mar Castro Varela / Nikita Dhawan: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript ²2015, 34 und 91–104.

especulares. El islam es el molde hueco, el negativo de Europa: lo rechazado por ésta y, a la vez, su tentación. (CS, OC Bd. 6, 736)

In der Ambivalenz zwischen Verleugnung einerseits und Versuchung andererseits kündigt sich das Projekt Goytisolos an: Das rezipierende Überschreiben des Fremden im Orientalismus soll der Öffnung und dem Austausch Platz machen. In »Abandonemos de una vez el amoroso cultivo de nuestras señas de identidad« ruft er dazu auf, jede Form von »identidad esencia«, sei es auf internationaler, nationaler oder regionaler Ebene, endlich aufzugeben und sich für die Vermischung der Kulturen und für Fremdheitserfahrung zu öffnen.²⁰ Um seiner Forderung Nachdruck zu verleihen, beruft er sich häufiger auf die Untersuchungen von Américo Castro. Dieser Literaturwissenschaftler und Historiker vertrat in einer schon legendären wissenschaftlichen Kontroverse die These einer engen, den Konflikt nicht ausschließenden Verschmelzung christlicher, jüdischer und muslimischer Elemente im mittelalterlichen Spanien, aus der die »grandes valores hispánicos«, also die Identität der Spanier hervorgegangen sei.

*[A]spiro a explicarme cómo se formó la peculiaridad de los grandes valores hispánicos. Puede ser que me engañe; mas quiero correr el riesgo de equivocarme, y a pesar de ello formular el juicio de que lo más original y universal del genio hispánico toma su origen en formas de vida fraguadas en los novecientos años de contextura cristiano-islámico-judaica.*²¹

Im Unterschied zu dieser Hybriditätsthese Castros, die sozioökonomische Strukturen und Prozesse unberücksichtigt lässt und von der Unterstellung eines einheitlichen kollektiven Subjekts (»el español«) ausgeht, warnen neuere Forschungsergebnisse davor, ein »Nebeneinanderher-Existieren« mit einer kulturellen Symbiose zu verwechseln.²²

Somit wäre es ungenau zu behaupten, im mittelalterlichen Spanien habe sich eine kulturelle Symbiose ergeben. Christen, Juden und Muslime hatten stets ein klares Bewußtsein ihrer Identität als voneinander verschiedene Gruppen, und dieses prägte sich mit der Zeit immer stärker aus. Innerhalb der festgefügt ideologischen Rahmenbedingungen war zwischen den drei beteiligten Kulturen ein begrenzter Austausch

20 Vgl. CC, OC Bd. 6, 1012–1016 und CI, OC Bd. 6, 1442–1449.

21 Américo Castro: *España en su historia. Ensayos sobre historia y literatura* (= Américo Castro: *Obra reunida*, Bd. 3). Madrid: Trotta 2004, 189. Vgl. auch Fabian Sevilla: *Die ›Drei Kulturen‹ und die spanische Identität*. Tübingen: Stauffenburg 2014, 47 und 50.

22 Auf immanente Widersprüche und Inkonsistenzen der Theorie Castros verweist Fabian Sevilla: *Die ›Drei Kulturen‹* (Anm. 21), 86f.

*möglich, man kann aber nicht von einer Verschmelzung oder gar der Herausbildung einer gemischten Kultur sprechen.*²³

Den deutlich erkennbaren Essentialismus Américo Castros beiseite lassend, greift Goytisolo das Konzept kultureller Hybridität auf und gibt ihm eine aktuelle kulturpolitische Wendung. Die Schlüsselwörter, die er auf den *heutigen* Umgang der Kulturen miteinander angewendet wissen möchte, lauten: »hibridación«, »permeabilidad«, »emulación«, »contraste« (CI, OC Bd. 6, 1340).²⁴ Was ihm vorschwebt, ist eine Kultur, die nicht auf Essenzen und statischer Identität beruht, sondern auf Performanz. Nicht als kohärente und konsistente Einheiten will er Kulturen begreifen, sondern als Verhandlungsprozesse, die stabile Definitionen des je Eigenen unterlaufen. Wollte man Goytisolos Vorstellung von Kontakt systematisieren, könnte man drei Stufen unterscheiden. Auf die affektive, von Eros und Neugier motivierte Hinwendung zum Fremden folgt eine dialogisch-therapeutische Strategie: der wechselseitige Tausch der Perspektiven, und schließlich die Suche nach übergreifenden und die unterschiedlichen Perspektiven durchkreuzenden Fundamenten.

Occidente e islam no son pues hoy los términos de una vieja disyuntiva, sino dos respuestas posibles y en cierto modo convergentes al desafío que suscita ese »progreso« allanador de civilizaciones y culturas que, como un Leviatán, apunta en nuestro horizonte cotidiano. (CS, OC Bd. 6, 886)

Während der Okzident sich im Diskurs der Moderne von den islamischen Ländern abgrenzt, da er sie als rückständig und im Vergleich zum westlichen Fortschritt unterlegen betrachtet, schlägt Goytisolo vor, die beiden Kulturkreise sollten sich zusammenfinden, um gemeinsam einem Fortschrittsmodell zu widerstehen, das Zivilisationen und Kulturen niederreiße. (Auf diese Fortschrittskritik wird weiter unten noch einzugehen sein.) Aus einem fundamental Anderen und deshalb Unzugänglichen wird auf diese Weise ein Partner, der mit dem Selbst zwar nicht identisch ist, aber gleichwohl – angesichts eines gemeinsamen Gegners – spezifische Erfahrungen mit ihm teilt. Goytisolo beruft sich auf einen »común deno-

23 Eduardo Manzano Moreno: »Al-Andalus: Austausch und Toleranz der Kulturen? Das Islamische Zeitalter der Iberischen Halbinsel in Ideologie, Mythos und Geschichtsschreibung«, in: Martina Fischer (Hg.): *Fluchtpunkt Europa. Migration und Multikultur*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1998, 93–120, hier 117f. Vgl. auch Martin Baumeister / Bernardo Teuber: »Presentación« (Dossier: La obra de Américo Castro y la España de las tres culturas, sesenta años después), in: *Iberoamericana* 38 (2010), 91–97, hier 94.

24 Vgl. auch CC, OC Bd. 6, 901 und 1013f.

minador que nos une» (CC, OC Bd. 6, 1016), der kulturellen Austausch und Kooperation nicht nur innerhalb Europas, sondern auch unter verschiedenen Kulturkreisen ermögliche.

Vom Interesse Goytisolos an der hispano-arabischen Literatur des Mittelalters war bereits die Rede. Dabei geht es nicht nur um den Versuch, die historische Hypothese einer »convivencia y emulación de tres culturas en un horizonte común« (CC, OC Bd. 6, 901) zu verifizieren, sondern auch um eine Lektüre historischer Werke aus der Perspektive der Gegenwart. Da sich Verwandtschaften zwischen dem *Libro de buen amor* (ca. 1330/1340) einerseits und Texten von James Joyce, Louis-Ferdinand Céline, Arno Schmidt und Julián Ríos andererseits entdecken lassen und Goytisolo sich selbstverständlich der strukturellen Verbindungen seines Romans *Makbara* mit dem Werk des Arcipreste de Hita bewusst ist, sind »modernidad« und »medievalidad« für ihn keine Gegensätze. Vielmehr widersetzt er sich dem kulturellen Vergessen und unterstreicht den notwendigen Rückgriff auf die Vergangenheit im Interesse von Gegenwart und Zukunft.

Was zunächst nur wie ein Zeichen der Wertschätzung literarischer Traditionen aussieht,²⁵ gehört zum dritten fundamentalen Gesichtspunkt der Moderne-Kritik Goytisolos. Er wendet sich gegen die ausschließliche Fokussierung auf die Zukunft und erweitert seine kulturgeschichtliche Argumentation zu einer Kritik am typischen Geschichtskonzept der Moderne. Die entsprechenden geschichtsphilosophischen Vorstellungen von Karl Marx gelten ihm als Modell. Das Postulat universell gültiger Gesetzmäßigkeiten der Evolution menschlicher Gesellschaften sowie die dazugehörenden teleologischen Ideen betrachtet Goytisolo als eine unzulässige und gewaltsame Übertragung europäischer Konzepte auf die Länder der sog. Dritten Welt, eine Extrapolation, die den Eigenwert der Kulturen dieser Länder ignoriere, insofern sie sie ausschließlich an den europäischen Maßstäben von Fortschritt und Modernisierung messe.

La fuerza avasalladora de la visión orientalista etnocéntrica no sólo aboga cualquier tipo de consideraciones humanitarias sobre el costo de la operación modernizadora sino que trueca, como hemos visto, a los supuestos beneficiarios de la misma en simples peones, involuntarios, de la liberación europea. China, India, el mundo islámico – convenientemente homogeneizados – no valen por sí mismos, sino en relación a las metas y concepciones políticas y económicas de los occidentales industrializados. Esta

25 Zur Poetik Goytisolos und dem von ihm vorgeschlagenen literarischen Kanon vgl. Taborborda Sánchez: *El árbol de la literatura* (Anm. 1), vor allem 273–353.

concepción del carácter a la vez beneficioso e ineluctable del advenimiento de la modernidad universal legítima finalmente la agresión contra los pueblos y culturas que se resisten a disfrutar de las »ventajas« de aquélla. Ya se disfrace la embestida con finalidades trascendentes (como suelen hacer los historiadores hispanos al hablar de »evangelización cristiana«), ya se pongan al desnudo sus bajos intereses (como Marx y Engels), el »progreso« (sea material o espiritual) absuelve la iniciativa histórica de los civilizadores. (CS, OC Bd. 6, 869f.)

Darüber hinaus unterhöhlt Goytisolo den Geltungsanspruch und das Prestige des okzidentalen Modernisierungsbegriffs, indem er auf negative praktische Konsequenzen verweist. Er nennt die Aufspaltung der Welt in Ausbeuter und Ausgebeutete, sowohl im Verhältnis zwischen den Industrienationen und den Entwicklungsländern als auch innerhalb Europas zwischen den wohlhabenden Ländern des Nordens und den ärmeren des Südens. Er erinnert an autoritäre Strukturen in den realsozialistischen Ländern und die damit verbundenen Verbrechen. Und er verweist auf die im rechten wie im linken politischen Spektrum der spanischen *Transición* anzutreffende Reduktion des Fortschrittsbegriffs auf den Kult des Konsums.²⁶ Goytisolo konzentriert seine Einwände also auf drei neuralgische Punkte: die zunehmende Beschränkung des Fortschritts auf die ökonomisch-technologische Ebene, den mit diesem Begriff implizit verknüpften Herrschaftsanspruch und die Marginalisierung der »Rückständigen«.

Diese Argumentation impliziert das Zerbrechen der Einheit der Geschichte, die Verabschiedung einer universellen historischen Synthese unter der Autorität des übergreifenden Diskurses der Moderne. Sie gehört zu den Grundpositionen der Philosophie der Postmoderne, die im Universalismus und Rationalismus des Moderne-Diskurses vor allem ein Macht- und Herrschaftsbegehren zu erkennen glaubt und folglich die Vorstellung einer sich linear auf der Zeitachse vollziehenden und gleichförmig periodisierten allgemeinen Geschichte ersetzt durch die Hinwendung zur Geschichte im Plural, d. h. zu den *Geschichten* unterschiedlicher Kulturen.²⁷

Bedeutet dieses Verwerfen einer universalistischen Geschichtstheorie, verbunden mit der Sympathie für partikuläre Phänomene, nun die grund-

26 Vgl. CC, OC Bd. 6, 983f., 1049 und L, 72, 74f.

27 Zur Philosophie der Postmoderne vgl. Jean-François Lyotard: *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Paris: Editions de Minuit 1979, 67 u. ö.; Gianni Vattimo: *La fine della modernità*. Milano: Garzanti 1985, 16f.; Peter V. Zima: *Moderne / Postmoderne. Gesellschaft, Philosophie, Literatur*. Tübingen: Narr / Francke / Attempto ³2014, 16; Utz Riese / Karl Heinz Magister: Artikel »Postmoderne / postmodern«, in: Karlheinz Barck u. a. (Hg.): *Ästhetische Grundbegriffe*, Bd. 5. Stuttgart: Metzler 2010, 1–39.

sätzliche Ablehnung übergreifender kognitiver und ethischer Maßstäbe? Die beiden folgenden Zitate sprechen eine deutliche Sprache:

No tengo nada contra los mitos y su fecunda prolongación artística y poética, a condición, claro está, de no olvidar su carácter ficticio, elaboración gradual e índole fantástica, ya que estos mitos, manejados sin escrúpulos como arma ofensiva para proscribir la razón y falsificar la historia, pueden favorecer y cohesionar la afirmación de «hechos diferenciales» insalvables, identidades »de calidad« agresivas y, a la postre, glorificaciones irracionales de lo propio y denigraciones sistemáticas de lo ajeno. (CI, OC Bd. 6, 1258)

[...] otros [intelectuales, H. R.] asisten en silencio a la transformación de los ideales éticos y democráticos que sostenían en meras cotizaciones bursátiles al servicio de los intereses del ubicuo capital financiero y sus proyecciones tentaculares.

¿Vivimos, tras la derrota del nazismo y el comunismo, en un mundo tan justo y perfecto que excuse semejante silencio ante la vertiginosa devaluación de los principios de la Revolución francesa avalados por la Carta de las Naciones Unidas, la lucha despiadada por el poder político, económico y cultural, la abdicación de toda responsabilidad personal y la indiferencia al sufrimiento y miseria irremediables de la gran mayoría de la especie humana? (CI, OC Bd. 6, 1278)

Die Ausdrücke »proscribir la razón y falsificar la historia« belegen das Festhalten an einem an rationalen und empirischen Kriterien orientierten Wahrheitsbegriff, jenseits ideologischer Differenzen und Interessen; und die Berufung auf die Charta der Vereinten Nationen, deren erstes Kapitel auf universell gültige Werte (Grundfreiheiten, Menschenrechte) Bezug nimmt, verweist auf die Aufrechterhaltung des Geltungskriteriums²⁸ der normativen Richtigkeit, jenseits ethnischer, geschlechtlicher, kultureller oder ideologischer Unterschiede. In diesen Kontext gehört auch der Essay »Sir Richard Burton, peregrino y sexólogo«, in dem Goytisolo den konsequent ethnozentrischen Blick auf fremde Kulturen zwar ablehnt, also jene Perspektive, die mit dem Anspruch auf Objektivität und universelle Gültigkeit auftritt und so die Werte des eigenen Kulturkreises zu verabsolutieren versucht. Dennoch schätzt er den möglichen Nutzen eines von außen kommenden und die internen Gewohnheiten durchbrechenden Blicks.²⁹ Er erkennt also sowohl die Gefahren eines unreflektiert nivellierenden Universalismus als auch die eines dogmatischen Partikularismus, der zur Isolation der Kulturen führen und folglich der von ihm verteidigten »permeabilidad« im Wege stehen würde. Soweit man von einer Annäherung

28 Zum Begriff der Geltungsansprüche vgl. Hauke Brunkhorst / Regina Kreide / Cristina Lafont (Hg.): *Habermas-Handbuch*. Stuttgart: Metzler 2009, 319f.

29 Vgl. CS, OC Bd. 6, 844f. und 718.

Goytisolos an den Diskurs der Postmoderne sprechen kann, handelt es sich um die Anerkennung von geschichtlicher Vielfalt einschließlich der dazugehörigen Kommunikation unter den Kulturen, nicht jedoch um das Akzeptieren einer zunehmenden Relativierung fundamentaler Kriterien und der damit einhergehenden Indifferenz.

Das Nebeneinander von Partikularem und Universellem ist nur *eine* Ausprägung der Ambivalenzen, die das essayistische Werk Goytisolos durchziehen. Eine weitere Parataxe zeigt sich in der Wertschätzung sowohl mystischer Poesie als auch erotischer Literatur. Im Kampf gegen die Diktatur Francos hatte Goytisolo, zumal in der Mendiola-Trilogie, einen betont sensualistischen Standpunkt bezogen, um sich einer Quelle des Franquismus, dem katholischen Spiritualismus, zu widersetzen. Trotzdem wandte er sich später der Rezeption mystischer Dichtung zu, insbesondere dem *Cántico espiritual* von Juan de la Cruz und den *Vogelgesprächen* des persischen Autors Fariduddin Attar (12./13. Jahrhundert). In beiden Texten manifestiert sich eine euphorische Heterotopie, die Goytisolo in seinem Roman *Las virtudes del pájaro solitario* der von Katastrophen und Verfolgungen gezeichneten Herkunftswelt des Protagonisten gegenüberstellt.³⁰ In diesem Sinn feiert er in einem späteren Essay, »Experiencia mística, experiencia poética«, die mystische Poesie als »[p]alabra liberada merced a la cual el ser humano puede escapar a la cosificación« (CI, OC Bd. 6, 1406). Anstatt sie als Widerspruch aufzufassen oder durch Über- und Unterordnung zu bewerten, stellt Goytisolo asketische Meditation und tabuverletzende Erotik nebeneinander als Möglichkeiten, unterschiedlichen Formen der Verdinglichung zu entfliehen.

Seine Skepsis gegenüber systemischem Denken verweist auf Theorie-Elemente, wie sie beispielsweise in den Texten von Michel Foucault, Roland Barthes, Julia Kristeva oder Tzvetan Todorov zu finden sind.³¹ Der Stabilität und (relativen) Eindeutigkeit der Sprache, der gedanklichen Ordnung und ihren Hierarchien in den Diskursen steht Goytisolos Plädoyer für Sprachexperimente gegenüber. Polysemie, Konnotation, Metapher, Metonymie usw. sollen in literarischen Texten Ambiguität generieren und den Leser zur freien Assoziation aufrufen. Indem ein Text die Ebene der Signifikanten und damit die selbstreferentielle Funktion der

30 Vgl. Rainer Vollath: *Herkunftswelt und Heterotopien. Dekonstruktion und Konstruktion literarischer Räume im Werk Juan Goytisolos*. Frankfurt a. M.: Lang 2001, 202.

31 Vgl. Peter V. Zima: *Essay / Essayismus. Zum theoretischen Potenzial des Essays: Von Montaigne bis zur Postmoderne*. Würzburg: Königshausen & Neumann 2012, 223.

Sprache betont, erschwert er das eindeutige Zuordnen der Wortbedeutungen und begünstigt die Lockerung und temporäre Aufhebung des Wirklichkeitsbezugs.

Like a number of other contemporary writers, he [d. h. Juan Goytisolo, H. R.] (re)presents dominance as the arrest and closure of meaning. According to Goytisolo, dominant discourse, with its emphasis on linearity, logic, stability, clarity, and order, rejects ambivalence and ambiguity, and strives to maintain a strict hierarchy of value; it normalizes, naturalizes, and officializes. As a result, any work – particularly any literary work – that does not take aim against the forms of dominance can do little against its substances.³²

Mit dem Hervorheben der Signifikation³³ hofft Goytisolo den literarischen Text gegen Systemzwänge und Machtsimplikationen tendenziell zu immunisieren und – wie sich an konkreten Werken etwa von Luis de Góngora, José Lezama Lima, Severo Sarduy, Guillermo Cabrera Infante und Juan Goytisolo selbst überprüfen lässt – ein Oszillieren zwischen mimetischen und imaginären Aspekten zu bewirken.³⁴

Diese Toleranz gegenüber Ambivalenzen ist verwandt mit einer Haltung, die Widersprüche nicht verschweigt, auch wenn sie unter moralischen Gesichtspunkten unerträglich erscheinen. Sie zeigt sich in einer Reflexion über einen nach zwanzigjähriger Abwesenheit wiederholten Besuch in der Provinz Almería. In La Chanca, einem Stadtteil von Almería, sieht sich der Autor – in den achtziger Jahren des vorigen Jahrhunderts – mit dem Konflikt zwischen der Begeisterung für die karge Schönheit der Landschaft einerseits und der bedrückenden Beobachtung der Not weiter Bevölkerungsteile andererseits konfrontiert, also mit dem Widerstreit von Ästhetik und Moral. Die ästhetische Faszination durch die Natur kollidiert mit der Erfahrung der durch den Tourismus und die Filmindustrie zwar gemilderten, aber nach wie vor bestehenden Armut und Benachteiligung. Einen Ausweg aus dem Zwiespalt, eine Synthese zu finden, scheint unmöglich; das Nebeneinander unvereinbarer Impulse, der »choque de principios y emociones opuestos« (CC, OC Bd. 6, 1040), bleibt bestehen.

32 Bradley S. Epps: *Significant Violence. Oppression and Resistance in the Narratives of Juan Goytisolo, 1970–1990*. Oxford: Clarendon 1996, 2.

33 Zum Begriff der Signifikation vgl. Winfried Nöth: *Handbuch der Semiotik*. Stuttgart: Metzler 2000, 148.

34 Vgl. seine literaturkritischen Essays in D, OC Bd. 6, 609–713.

2. Strategien der Kritik

Ob es sich um die Beschreibung des *Procedere* der Zensurbehörde im franquistischen Spanien handelt, um seine Anmerkungen über den zu neuem Leben erwachten und an den Essentialismus vergangen geglaubter Zeiten erinnernden Regionalismus oder andere Phänomene jüngerer Datums, die Ironie ist für Goytisolo eine *rhetorische Strategie*, auf die er in der kulturpolitischen Auseinandersetzung häufiger zurückgreift. Ergänzt wird sie durch die – zum Beispiel gegen den typischen postmodernen Intellektuellen und seine Anpassung an eine kommerzialisierte und mediatisierte Kultur gerichtete – Polemik oder – in selteneren Fällen – durch die Parodie.³⁵

Wichtiger als die rhetorischen sind die *antisystemischen Strategien*. Sie werden bei der Kritik übergreifender Konzepte von Goytisolo so eingesetzt, dass die Diskurse, deren Teil diese Konzepte sind, im Bereich der Demarkation, der Syntax sowie der Semantik angegriffen und in ihrer Eigenschaft als mentale Systeme tendenziell destabilisiert werden. Auf der semantischen Ebene beruht die Destabilisierung auf der Lockerung einer habitualisierten Denotation, indem ein Begriff mit konträren Termen oder, konnotativ, mit zusätzlichen und ungewohnten semantischen Merkmalen verknüpft wird. Eine derartige Lockerung liegt beispielsweise vor, wenn der Term »Körper« neben der Vorstellung »Arbeit« auch die Konnotation »Eros« und »Lust« aufruft, oder wenn der Begriff »Orient« nicht als »das Fremde und fundamental Andere«, sondern als »das *alter ego* des Okzidents« zu verstehen ist. Auf der syntaktischen Ebene fällt die Bevorzugung parataktischer gegenüber hypotaktischen Konstruktionen auf. Oder Kausal-, Konsekutiv- bzw. Finalketten werden durchtrennt und gegen kognitive oder normative Zusammenhänge ausgetauscht, die vom Diskurs nicht vorgesehen sind. So will Goytisolo die quasi automatische Verknüpfung von Fortschritt und Wohlstand/Macht durch die von Fortschritt und Glück ersetzt wissen oder eine gegebene Situation nicht durch Rückbezug auf natürliche Phänomene, sondern durch das Bedenken soziohistorischer Bedingungen erklären. Und drittens laufen die antisystemischen Strategien darauf hinaus, die von einem Diskurs gezogenen Grenzen wenn nicht zu beseitigen, so doch wenigstens durchlässig zu machen.

35 Vgl. beispielsweise FC, OC Bd. 6, 50–57; CC, 1007–1011; CI, 1285–1287.

Die Demarkation nach außen, die interne Strukturierung und eine spezifische Terminologie dienen dem Aufbau diskursiver Machtpositionen. In einer dialektischen gedanklichen Bewegung nähern sich die Essays Goytisolos teils implizit, teils explizit einflussreichen Diskursen des 20. Jahrhunderts an, entfernen sich jedoch auch wieder von ihnen, indem sie jene Strategien, die die Diskurse als Machtfaktoren aufbauen, unterminieren.

Auch die im engeren Sinn *politische Strategie* beruht auf der spezifischen Bedeutungsarbeit der Essays: Sie oszillieren zwischen der Darstellung und Kritik soziohistorischer Konzepte einerseits und imaginären Impulsen andererseits. Goytisolo argumentiert auf der Basis einer mentalen Disposition, die sich durch eine gesteigerte Beweglichkeit gegenüber der Wirklichkeit auszeichnet und vor dem Kriterium der Realitätsprüfung das Geltungskriterium der moralisch-ethischen Richtigkeit in den Vordergrund rückt. So lautet seinen Überlegungen zufolge die Alternative nicht mehr Okzident und Moderne contra Orient und Islam, sondern er will den Westen gemeinsam mit islamischen Gesellschaften gegen eine ausschließlich vom technischen Fortschritt und von weltumspannenden Finanzmärkten gekennzeichnete Moderne antreten lassen, um die Fehlentwicklungen eben dieser Moderne aufzudecken und zu korrigieren.³⁶ Aus einer ungewohnten strategischen Position nähert er sich mit diesen Gedanken dem Thema einer zweiten, reflexiven Moderne³⁷.

Diese Strategie ist auf dezidierte Kritik gestoßen. Deren Vertreter verweisen auf Widersprüche zwischen einigen Positionen Goytisolos und bestimmten Verhältnissen in den islamischen Ländern und beziehen sich vor allem auf die dort vorherrschenden autoritären Lebensformen, die Unterdrückung der Frauen und gesellschaftlicher Minderheiten, das Fehlen eines Toleranzkonzepts sowie den Konflikt zwischen einem an wissenschaftlichen Erkenntnissen orientierten und einem primär von religiösen

36 Vgl. dazu Mohamed El-Madkouri Maataoui: »La configuración de lo árabe en Juan Goytisolo: Realidad e imaginario«, in: Inger Enkvist (Hg.): *Un círculo de electores* (Anm. 4), 17-28, hier 18f.

37 Zum Thema einer zweiten Moderne vgl. Hans van der Loo / Willem van Reijen: *Modernisierung. Projekt und Paradox*, aus dem Niederländischen übersetzt von Marga E. Baumer. München: dtv 1992, 130f., sowie Ulrich Beck / Anthony Giddens / Scott Lash: *Reflexive Modernisierung: eine Kontroverse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp 1996, insbesondere 19–27.

Postulaten gelenkten Weltbild.³⁸ Inger Enkvist fasst – im Anschluss an Lamchichi – die Problematik folgendermaßen zusammen:

*Should universal values of reason and progress be defended even if one risks favoring the interests of the dominant countries or should one give emphasis to cultural specificity even if one were forced to accept authoritarian regimes that sometimes only superficially support these values in order to retain their power?*³⁹

Das Kernproblem der politischen Strategie Goytisolos liegt in der Frage, ob sich – als Voraussetzung für die vorgeschlagene Kooperation – fundamentale Werte der Moderne wie Meinungs- und Informationsfreiheit, Selbstbestimmung, Toleranz usw. in islamischen Gesellschaften im Rahmen der bestehenden Machtstrukturen verwirklichen lassen.

3.

Goytisolo verwirft in seinen Essays Konzepte, die zentrale Bestandteile des franquistischen Diskurses bilden, auf der Basis einiger Grundpositionen der Moderne, und er unterzieht andere Konzepte, die dem Diskurs der Moderne angehören, ihrerseits einer dezidierten Kritik aus der Perspektive des Postkolonialismus und der Postmoderne, wobei er teils partikularistische, teils universalistische Auffassungen verteidigt. Für ihn gibt es also keinen archimedischen Punkt der Beobachtung und Bewertung; er zieht die intellektuelle Beweglichkeit dem fest umrissenen geistigen Standort vor.

Dennoch stehen die Essays in einem bei der Lektüre einzelner Texte oft kaum erkennbaren, wohl aber innerhalb des umfangreichen essayistischen Textkorpus rekonstruierbaren und durch die genannten Strategien vermittelten Zusammenhang. Die Markierung der Distanz gegenüber vielfältigen historischen und zeitgenössischen Phänomenen, der argumentative Eingriff, der explizit oder implizit diskursive Bezüge und die Konsistenz der Diskurse trifft, und die Konstruktion bzw. Demonstration alternativer Möglichkeiten bilden ein erkennbares und sich wiederholendes methodisches Gerüst, das dem Zusammenhalt dieses essayistischen Korpus dient.

38 Vgl. Izquierdo: »Negativismo crítico« *versus* »Pensamiento único« in la obra de Juan Goytisolo« (Anm. 4), 109–123; sowie Inger Enkvist: »Juan Goytisolo: A Special Kind of Orientalism«, in: *Readerly / Writerly Texts* 5 (1997), 15–71, hier 33 und 43.

39 Enkvist: »Juan Goytisolo: A Special Kind of Orientalism« (Anm. 38), 46.