



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Schlingensiefel und das Operndorf Afrika – Analysen der
Alterität“

Verfasser

Jan Endrik Niermann

angestrebter akademischer Grad

Magister (Mag.)

Wien, im Dezember 2011

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 057 390

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Individuelles Diplomstudium Internationale Entwicklung

Betreuer:

Dr. Jens Kastner

Danksagung

Diese Arbeit ist natürlich nicht einfach vom Himmel gefallen. Eine solche Behauptung würde schon einem grundlegenden Missverständnis Christoph Schlingensiefs aufsitzen und um diesen geht es ja irgendwie (*auch*). Schlingensief war ein anti-autoritärer Künstler. Er lebte und arbeitete gegen den romantisierten Geniekult und gegen den Authentizitätswahnsinn, der doch nur in totalitärer Weise die narzisstischen Inszenierungen zulässt.

Die Fertigstellung verdanke ich, neben all den reichhaltigen Inspirationen der kritischen Kulturtheorien, vor allem einer Vielzahl an Personen. Für Kommentare, Besprechungen, Vorschläge, Ideen, Diskussionen, Layouthilfen, Korrekturen und andere Unterstützungen im Laufe des Arbeitsprozesses möchte ich mich bei – in alphabetischer Reihenfolge – Paul Buckendahl, Merlin Christophersen, Peter Geissler, Marlies Koel, Nikolaus Possaner und Thea Rupprecht bedanken. Ein ganz besonderer Dank geht in dieser Hinsicht an Jochen Niermann, der diese Arbeit ausführlich und mit langem Atem redigiert hat, sowie an meinen Betreuer Jens Kastner.

Meine Danksagung gilt aber auch vielen anderen: Familie und Freunden. Ich kann euch an dieser Stelle nicht alle namentlich aufzählen. Seid euch dennoch gewiss, dass ihr auf tausend Wegen einen großen Beitrag für das Gelingen dieser Arbeit und insbesondere zum Universitätsleben *vor* dieser Arbeit geleistet habt. Danke für Möglichkeiten und Bedingungen, um überhaupt studieren zu können!

Danke.

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung – Schlingensief und Alterität.....	7
1.1. Alterität in der Schweben von Herrschaft und Freiheit	10
1.2. Forschungsfrage und Hypothesen.....	13
1.3. Motivation und Kontextualisierung	13
1.4. Zur Methodologie der Alteritätsüberlegungen	16
1.5. Zum Aufbau der Arbeit	17
2. Annäherungen an die Alterität.....	20
2.1. Figuren der Alterität: Fremde und Andere.....	20
2.2. Strukturelle und begriffliche Ebenen der Alterität.....	25
2.3. Postkoloniale Repräsentationen der Alterität	27
2.4. Alterität als Othering bzw. Binaritäten	30
2.5. Eine Kulturtheorie der ‚europäischen‘ Fiktionen	32
2.5.1. ‚Andere‘ mit Defiziten: Der Kolonial- und Entwicklungsdiskurs.....	33
2.5.2. Exotisierung als Ausdrucksform der Alterität.....	35
2.6. Das Aufbrechen binärer Differenzen	37
2.6.1. Neu-Verortungen der Alterität.....	39
2.6.2. Ambivalenz der Alterität.....	40
2.6.3. Hybridität und Dritter Raum	42
2.6.4. Alterität als Mimikry	44
2.6.5. Die Konstitution kultureller Differenzen	45
2.7. Bestimmungen des Post-Development zur Alterität.....	47
3. Christoph Schlingensief und das Operndorf Afrika	52
3.1. Christoph Schlingensief – zur Person und seinem Werk	52
3.1.1. Psychogramm: ein Blick auf die Person Schlingensief.....	53
3.1.2. Grenzüberschreitungen als Prinzip von Schlingensiefs Kunst	56
3.1.3. Inszenierungen des Biographischen als <i>die</i> Ausdrucksform Schlingensiefs.....	60
3.1.4. Karnevalisierung und Sprachversagen.....	62

3.1.5. Schlingensiefs Glaubensbekenntnis: „Scheitern als Chance“	64
3.1.6. Gesamtkunstwerk	65
3.2. Das Operndorf und Festspielhaus Afrika	66
3.2.1. Krebserkrankung und Afrika	67
3.2.2. Europa: das verdorbene und entfremdete Ich	69
3.2.3. Afrika: das verborgene und ungetrübte Ich	71
3.2.4. Befreiung aus getrennten Welten	72
3.2.5. Die erweiterte Oper als zirkulierendes Gefäß.....	74
3.3. Kultur-, kunst- und entwicklungstheoretische Analysen des ‚Operndorf Afrika‘	76
3.3.1. Via Intolleranza II.....	77
3.3.2. ‚Entwicklungspolitische‘ Dimensionen.....	81
3.3.3. Die soziale Skulptur.....	85
3.3.4. Ästhetische Fremderfahrungen	87
3.3.5. Politik mit Bildern.....	89
3.3.6. Kunst und Freiheit	91
3.3.7. Relativitäten der Repräsentationen des ‚Anderen‘	92
3.3.8. Abschied von Authentizität und Imagination	94
3.4. Zwischenfazit I	96
4. Subjekttheoretische Strukturen und Kontingenzen: Alterität im Fokus des Subjekts	99
4.1. Das ‚zentrierte‘ Subjekt der klassischen Subjektphilosophie	101
4.2. Die phänomenologische Uneinholbarkeit des Anderen	102
4.2.1. Sartre und de Beauvoir: zur Phänomenologie der Alterität.....	106
4.2.2. Waldenfels und Lévinas: Philosophie der Fremd- und Andersheit.....	107
4.3. Subjekt soziologisch ... und dann kam die Interaktion.....	112
4.4. Kulturwissenschaftliche Subjektanalyse	113
4.4.1. Dezentrierungen des Subjekts	114
4.4.2. ‚Cultural Studies‘ – das ‚moderne‘ kulturtheoretische Feld	117
4.4.2.1. Kulturalismus und Strukturalismus.....	119
4.4.2.2. Hegemoniale Verbindungspunkte	120
4.4.2.3. Diskurs, Macht und Subjekt.....	122
4.4.2.4. Strategien, Taktiken und Politik – Praktiken des Widerstands.....	124

4.4.3. Poststrukturalismus: Dekonstruktion und das ‚konstitutive‘ Außen	126
4.5. ‚Kopernikanische Wende‘ der Subjektkonzeption.....	130
4.5.1. Lacans Register des Symbolischen, Imaginären und Realen	133
4.5.2. „Fremde sind wir uns selbst“.....	136
4.6. Zwischenfazit II	138
5. Wegbereiter der Alterität: Enrique Dussel	140
5.1. Leben, Werk und Kontexte Dussels	144
5.1.1. Bondy versus Zea	146
5.1.2. Dependenztheorie	147
5.2. Destruktionen, Dezentrierungen und Re-Konstruktionen	149
5.2.1. Recuperación latinoamericana.....	149
5.2.2. ego conquiro und ego cogito.....	152
5.2.3. Ontologische Differenz.....	155
5.2.4. Konstruktion der Moderne: ‚Mythos der Moderne‘.....	156
5.2.5. Destruktion der ‚modernen‘ europäischen Denktradition.....	161
5.3. Die Metaphysik der Anderen und die trans-ontologische Differenz.....	164
5.3.1. Lévinas radikale Alterität des ‚Anderen-im-Selben‘	165
5.3.2. Exteriorität.....	169
5.3.3. Analektik als positive Dialektik.....	170
5.3.4. Nähe als Praxis der Befreiung	172
5.3.5. Die Architektur einer Ethik der Befreiung	174
5.4. Transmoderne.....	175
5.4.1. Concientización	178
5.4.2. Abgrenzungen zur Postmoderne	180
5.5. Zwischenfazit III	184
6. Vollstrecker der Alterität: postkoloniale und postokzidentale Theorien	187
6.1. Postkoloniale Betrachtungen der Alterität	187
6.1.1. Postkolonialismus im Prolog: Soziohistorisches Erfahrungsumfeld	187
6.1.2. Postkoloniale Anschlüsse an Enrique Dussel	189

6.1.3. Postkoloniale Herausforderungen im Überblick.....	192
6.1.3.1. Materialismus und Kulturalismus in der postkolonialen Analyse.....	194
6.1.3.2. Subalterne als Gestalten der Alterität.....	196
6.1.3.3. Zur Bedeutung des Präfixes ‚post‘ in postkolonial.....	199
6.2. Postokzidentale Diagnosen der Alterität.....	201
6.2.1. Zur Unterscheidung von Postkolonialismus und Postokzidentalismus.....	203
6.2.2. Kolonialität der Macht	205
6.2.3. Koloniale epistemische Differenz.....	209
6.2.4. Frantz Fanon: Koloniale ontologische Differenz.....	211
6.2.5. Grenzdenken als epistemologische Aushandlungszone der Alterität	215
6.3. Zwischenfazit IV	217
7. Schlussbetrachtungen	220
8. Bibliographie	230
9. Anhang.....	250
9.1. Abstracts	250
9.1.1. Deutsch.....	250
9.1.2. English	252
9.2. Lebenslauf	254

1. Einleitung – Schlingensiefel und Alterität

Diese Arbeit beschäftigt sich mit der Problematik der „Alterität“¹ und somit mit der erkenntnistheoretischen Frage, wer oder was der ‚Andere‘² ist und sein kann. Alterität tritt insbesondere in drei zentralen Beziehungskonstellationen zutage, die in Wechselwirkung zueinander stehen. Alterität bezieht sich auf die Beziehung zum eigenen Unbewussten, auf das intersubjektive Verhältnis zwischen ‚Ich‘ und ‚Du‘ sowie auf gesellschaftliche, kulturelle und politökonomische Strukturen, Interaktions- und Vermittlungsmuster. In dieser Debatte nimmt Christoph Schlingensiefels Operndorf Afrika als künstlerisches Projekt eine bemerkenswerte Stellung ein, denn es bringt diese unterschiedlichen Dimensionen der Alterität in der Ausdrucksform der Kunst zur Sprache.

Wenn ich die Analysen der Alterität im Kontext des Operndorfs zu einem Ausgangspunkt meiner Untersuchung mache, so mag das daran liegen, dass es zu dem Begriff der Alterität alles andere als eine geordnete, exklusive Theorie gibt. Die Debatte zur Alterität ist nicht klar umrissen und so lässt sich auch nicht unmittelbar eine eindeutige Begriffsbestimmung der Alterität formulieren. Mit den ‚Anderen‘, die an dieser Stelle *in abstracto* anklingen, hat es gleichwohl etwas auf sich. Unablässig hört und liest man von ihnen, spricht über sie, versucht sich einen Reim auf sie zu machen, charakterisiert, deutet und reagiert auf sie – der ‚Andere‘ ist omnipräsent. Alterität kommt also überall vor. Insbesondere in der medialen Öffentlichkeit wird eine Serie von Debatten über die ‚Anderen‘ geführt. Wahlweise ‚geistern‘ Kopftücher, der Islam, die arabische Revolution, Gastarbeiter, Menschenrechte, Migration und Integration, Kulturkampf, ‚Gender-Gemunkel‘ und manchmal schlichtweg die Ausländer durch Gazetten und Fernsehanstalten. Selbst in dem scheinbar harmlosen Satz „Ich bin kein Kind mehr“ (oder eklatanter in der Aussage: „Ich befinde mich auf einer höheren Entwicklungsstufe“) wird ein Bezug zum ‚Anderen‘ deutlich, indem Elemente des Eigenen nach *Draußen* verlagert werden. ‚Ich‘ bin dann entweder *anders als ‚Du‘* oder *anders als zuvor*. Der ‚Andere‘ wird in beiden Fällen *einverleibt* im Sinne der Erzeugung einer kulturellen Differenz.

An der Figur des ‚Anderen‘ scheiden sich die Geister: Mal ist sie ansprechend, attraktiv und faszinierend, mal unheimlich, gefährlich und mit ‚uns‘ unvereinbar. Der ‚Andere‘ ist Mythos und Realität zugleich. Er tritt in Theorien, Berichten, Veröffentlichungen und Aufsätzen sowie in nahezu jeder Diskussion in irgendeiner Form in Erscheinung. In einigen Fällen ist er unverwechselbar in der Bezeichnung, etwa wenn in der Fremdheits-

¹ Publikationstitel, Zitate und Begrifflichkeiten aus der theoretischen ‚Werkzeugkiste‘ werden in dieser Arbeit in normalen Anführungszeichen angeführt.

² Die Markierung mit einfachen Anführungszeichen soll darauf verweisen, dass an dieser Stelle eine willkürliche Setzung vorgenommen wird, die stets eine inklusive und exklusive Unterteilung produziert und die angesprochene Gruppe auf spezifische Weise konstruiert. Ferner verwende ich einfache Anführungsstriche, um auf die Konzepthaftigkeit von Wörtern aufmerksam zu machen und/oder um mich von ihrem unkritischen Gebrauch zu distanzieren. Außerdem kennzeichne ich auf diese Weise Sprachbilder und semantische Eigenheiten.

soziologie die Rede vom „Händler“ (Simmel), „Mulatten“ (Parks) oder „Immigranten“ (Schütz) ist. Zuweilen geht es um den oder die ‚Anderen‘ aber auch in weniger offensichtlichen Kontexten wie z.B. in der corporate identity, dem Patriotismus, der Gruppenbildung, in ökologischen (Zukunfts-)Debatten um die Natur, der Geschichtsschreibung und in der gesellschaftlichen Organisation der Wirklichkeit (vgl. Kunitz 2008: 3) – oder wie im Falle von Schlingensiefels Operndorfs um Afrika und die von Kulturimperialismus und Entwicklungshilfe betroffenen ‚Anderen‘. Die Alterität ist also ein diskursiver Ort des Sprechens und dies ist deshalb von Bedeutung, weil es eigentlich keine ‚natürlich‘ hierarchisierten Differenzformen gibt.

Das Operndorf Afrika war Christoph Schlingensiefels letztes großes und mit vielen Sehnsüchten besetztes Projekt. In Laongo, in der Nähe der Burkinabé Hauptstadt Ouagadougou, soll Remdoogo stehen: ein schneckenförmiges Festspielhaus bzw. eine afrikanische Oper als Herz und Knotenpunkt inmitten eines sich organisch umschließenden Dorfes – ein globales Großkunstprojekt, eine soziale und integrale Vision, nicht *l'art pour l'art*, sondern ein *Opern-Dorf* mit Schule, Filmklasse, Probebühnen, Großküche, Krankenhaus, Gästehäusern, Kino und Sportplatz. Derzeit befindet sich dieses Projekt zwischen Utopie, Reißbrett und Umsetzung. Das Operndorf, das mal etwas Bleibendes und Lebendiges – fernab des archivarischen Museums und fiebrigen Kunstbetriebes – sein soll, steckt in den Startlöchern des Baubeginns und muss nun ohne den großen Visionär dieses Projekts auskommen, denn Christoph Schlingensiefel ist im August 2010 mit 49 Jahren verstorben. Ich regele das dann von oben, schreibt er in seinem Buch „So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein“ (2010a). So bleibt das Operndorf Afrika sein ideenreiches, afrikanisches Vermächtnis, das vor allem eines nicht sein möchte: das darbende Denkmal eines jammernden Künstlers. Mit dem Operndorf ist bei Schlingensiefel kein stringentes Gedankengebäude erwachsen, sondern ein groß aufspielendes Wolkenkuckucksheim, eine kolossale Idee, welche die Welt – in weihevoller Standhaftigkeit – zum Guten hin verändern will und sich in dieser Suche an die Fersen Afrikas heftet. Warum aber gerade Afrika?

Mit diesem Zukunftsbild nimmt Schlingensiefel im Operndorf Afrika Bezug auf die Idee der „sozialen Skulptur“ von Joseph Beuys, die den schöpferisch-kreativen Prozess untermauern und für die Teilhabe aller am Gedeihen der Gemeinschaft geradestehen möchte. Unbestreitbar hat Schlingensiefel für dieses Projekt einen malerischen Opernhügel in der flachen Weite Burkina Fasos gefunden: Karité-Bäume mit ihren kräftigen Stämmen und ausladenden Baumkronen säumen eine Landschaft, in der Granitfelsen und vereinzelte Ansiedlungen den Eindruck eines getupften Fells in der Topographie des Zentralplateaus hinterlassen. Es ist ein Landstrich, der im Handumdrehen eine undurchsichtige Afrikasehnsucht hervorzaubert, die unmittelbar die Frage aufwirft, welche Rolle Afrika – als europäisches, imaginäres Archiv – in diesem Projekt einnimmt. Zugleich

rufen diese *Pläne* Bewunderer³ als auch Kritiker auf den *Plan*, die dieses Kunstwerk Schlingensiefels, das vorgibt, eine neue Verbindung zwischen Afrika und Europa entstehen zu lassen und die verwaiste Oper zu revitalisieren, entweder kritisch beanstanden oder feierlich bejubeln. Das Operndorf ist nach vergleichbaren Bewertungsmaßstäben ein Massen-*Appeal*-Projekt. „Vielleicht haben nur wenige verstanden, was Schlingensiefel da eigentlich suchte, und doch hat er sie alle mit seiner Begeisterung in den Bann gezogen“, schreibt Anita Blasberg im Zeit-Feuilleton (2009).⁴ Die deutschsprachige Kulturlandschaft zumindest korrespondiert, schreibt, spricht und legt für das Faszinosum Festspielhaus zusammen: Horst Köhler als Schirmherr, Roland Emmerich, Henning Mankell und Herbert Grönemeyer sind spendenfreudige Unterstützer, ebenso das Goethe-Institut, das Auswärtige Amt und die Kulturstiftung des Bundes, Theatermacher, Feuilletonisten und Frank-Walter Steinmeier – sie alle interessiert, was da auf einer Anhöhe in Burkina Faso entstehen soll. Sie alle wenden sich einem Projekt zu, welches das Gutmenschentum geißelt, das europäische Scheitern in Afrika inszeniert und trotzdem ein Operndorf in Burkina Faso zimmert. Warum nur schluchzt der weiße Mann freudigbrüskiert? – Warum meinen Operndorf-Enthusiasten mit dem Festspielhaus den Ort einer Utopie entdeckt zu haben, an dem eine bessere Welt vermutet wird? – Warum wenden Skeptiker ungläubig ein, was denn eine Oper als altbackene Kultureinrichtung mit Afrika zu tun habe? – Und überhaupt: Gibt es nicht Wichtigeres, das man für Afrika tun könne? Dies sind die reflexiven Bezugspunkte, die einen wichtigen analytischen Rahmen für diese Arbeit darstellen und zugleich Fundamentales verraten: Denn wer etwas über andere sagt, sagt auch immer etwas über sich selbst. Schlingensiefel aber dient in diesem Kontext nicht als Hofnarr, Krawallmacher oder gar Retter Afrikas, was diese vom Feuilleton bisweilen gewährte Projektionsebene bestärken würde – seine Kunst kommt der sozialen Maskerade auf die Schliche.

So lässt sich das Vorhaben dieser Arbeit etwa wie folgt umschreiben: Afrika ist nicht einfach ein anderer Kontinent, sondern eine „Alterität“ im Auge des Betrachters. Ein *eigentlich* Fremdes verwandelt sich in etwas Vertrautes. So konstituiert sich eine Gemengelage, die auf ein Forschungsexperiment einwirkt, dass die beschränkte, formalisierte und diskursiv verknappte Alterität mit der Hypothese einer freien und radikal anderen Alterität in eine produktive Kohärenz bringen soll. Es ist dieser Berührungspunkt, der Spannung verspricht, wenn von ‚der‘ Alterität gesprochen wird. In einem philosophi-

³ Die männliche Form verwende ich in dieser Arbeit in kritischer Bezugnahme auf die Kategorie ‚Geschlecht‘. Die Performanztheorien etwa Judith Butlers berufen sich auf die Annahme, dass sowohl das biologische als auch das soziale Geschlecht Ergebnis diskursiver Konstruktionsprozesse sind. Die Schreibweise von in diesem Fall „Bewunderer“ als „Bewunderer_innen“ grenzt sich von einer essentialistischen Auffassung von Geschlecht ab. In jedem personenbezogenen Ausdruck ist in dieser Arbeit daher der *gender gap* mitzudenken. Vergleiche hierzu Butler (1997).

⁴ Wenn in der Zitatangabe die Seitenangabe fehlt, handelt es sich um eine Internetquelle, die keine konkrete Seitenangabe enthält. Die Quellenangabe ist in der Bibliographieliste aufgeführt.

schen Meta-Rahmen ist es die Verhandlung von negativer und positiver Freiheit, die hier zur Sprache kommt – mit ersterer als der Abwesenheit von Zwängen und Einschränkungen und letzterer als der Möglichkeit, eine der etlichen negativen Freiheiten in die Tat umzusetzen.

1.1. Alterität in der Schweben von Herrschaft und Freiheit

Der öffentliche Operndorf-Diskurs lässt sich an zwei Argumentationspolen festmachen. Das Operndorf Afrika als Ort der Transzendenz wird entweder in Kontinuität oder Diskontinuität von Entwicklungshilfe und Kulturimperialismus gesehen. Beide Begriffe bezeichnen Beziehungsattribute, die ein asymmetrisches Verhältnis zwischen zwei Fraktionen evozieren, das dazu auffordert, Möglichkeiten der Außerkraftsetzung simultan zur Durchdringung der Unterdrückungsformen zu entwerfen. Afrika und Europa – als Spitze der Begegnungspyramide des Operndorfs – begegnen sich nicht einfach, sondern es schiebt sich (un-)ausgesetzt der Machtfaktor zwischen die proklamierte interkulturelle Begegnung, was allzu oft das wechselseitig-konstitutive Gefüge dieser Interaktion verschleiert. Sie laufen einander über den Weg in einem hochkomplexen Raum historischer, politischer, ökonomischer und kultureller Vermittlungsstrukturen, die zahlreiche zentristische Schichtungen und Stolperfallen umfassen und sich nicht kurzerhand überstehen lassen. Das rassistische Setting als Strukturmerkmal unserer Gesellschaften etwa verweist holzschnittartig darauf, dass Begegnungen bereits im Vorhinein ungleich strukturiert sind. Und Rassismus ist allein schon deshalb Thema für uns *alle*, weil wir uns nicht selten durch Zugehörigkeiten positionieren, die sich zumeist durch Ausgrenzung anderer definieren.

Das Spannungsfeld dieses Beziehungsgeflechts bildet ein Spektrum dualistischer Strukturen heraus, die sich entweder als Antagonismus gegenüberstehen oder als Polarität komplementär sind. Diese Konstellation beschreibt meinen Ausgangspunkt, denn sie verdeutlicht einen doppelten Beweggrund, der sich der Hypothese dieser Arbeit zufolge stets ergänzt: Es geht um die Frage, wie sich ‚Herrschaft‘ und ‚Freiheit‘ miteinander in Verbindung setzen. Herrschaft bringt eine soziale Unter- und Überordnung zum Ausdruck, während Freiheit die Räume des Möglichen durch die Verdrängung der Herrschaftsverhältnisse ausdehnen möchte. Dieser überaus komplexe Nexus, der sich theoretisch grenzenlos in Subjekt-Subjekt-Verhältnissen und Subjekt-Welt-Verhältnissen ausbildet, charakterisiert für mich der Sammelbegriff Alterität und die Verhältnisse möchte ich in dieser Arbeit in unterschiedlichen Kontexten analysieren. Alterität liegt ein ‚Wahrheitsbegriff‘ zugrunde, den Adorno in „Minima Moralia“ (1973) als eine Kritik am Ist-Zustand unserer Gesellschaft formuliert und mit einer Idee der ‚richtigen‘ Gesellschaft verbindet. Die Philosophin Rahel Jaeggi schreibt dazu: „Das ‚gute Leben‘ existiert also, sofern es existiert, immer schon als Möglichkeit, die – wenn auch als entstellte –

der Wirklichkeit inhärent ist“ (2005: 127). Es steht somit immer die Fragestellung im Vordergrund, wie sich Herrschaft ereignet – d.h. Alterität verstanden als „Andersheit, Anders-Sein, Sich-Unterscheiden, Nicht-Gleichsein, Nicht-Dazugehörig-Sein“ (Kumitz 2008: 4) vergessen, verkannt, verdrängt, formalisiert, assimiliert, unterdrückt, an den Rand gedrängt, als minderwertig deklariert und in irgendeiner Form defizitär, normwidrig bzw. pathologisch behandelt und konstituiert wird – und wie die Entsprechung der Freiheit dazu aussieht, die der Verdrängung der Alterität entgegentretende Lehren, Methoden und Systeme gestaltet, widerständige Formen der Sozialität organisiert und sich Gedanken macht, wie Freiräume für eine freie und schöpferische Alterität geschaffen werden können – oder, wie Adorno, „nach der Möglichkeit zweckfreier Beziehungen“ (1973: 44) sucht, denn das *Leben lebt nicht*, wenn es sich den Zwecken unterwirft.

Mit der Freiheit ist es eine komplizierte Sache, denn sie kann streckenweise ziemlich unfrei machen. Erich Fromm hat in „Die Furcht vor der Freiheit“ (1987) herausgearbeitet, dass der ‚entfesselte‘ Mensch, der seiner Sachen in der individualistischen Gesellschaft *scheinbar* Herr ist, ein Problem mit der Freiheit hat: Er hat sich bislang (noch) nicht die Freiheit – „verstanden als positive [intellektuelle, emotionale und sinnliche] Verwirklichung seines individuellen Selbst“ (Fromm 1987: 10) – ‚erarbeiten‘ können. Freiheit ist ein ausführlich genutzter Begriff in den Büchern des Psychoanalytikers und Sozialwissenschaftlers Erich Fromm. Er greift sie immer wieder mit Bezug zur Authentizität auf, d.h. der Fähigkeit des Menschen sich als sich selbst (als etwas *Eigenes*) zu erleben, denn Freiheit ist „die authentische Realisierung der Persönlichkeit“ (Fromm 2011: 43).

Alterität beschreibt in meiner Inanspruchnahme folglich eine Beziehungskonstellation, zu der *sowohl* Macht *als auch* Widerstand gehören. Wie sich beide formieren, was sie unter der begrifflichen Oberfläche ausfechten, ob sie jeweils überhaupt für existent gehalten werden und sich in irgendeiner Spannung befinden, welche Finten, Schachzüge und Tricks ausgeklügelt und welche Beschränkungs-, Normalitäts- und Kontrollmechanismen ausfindig gemacht werden, sind abstrakte und spekulative Angelegenheiten. Diese werden natürlich in der Theorie verhandelt, allenfalls praxisgeleitet konzipiert. Im Falle von Schlingensiefels Operndorf werden sie in den Rang eines sozial ambitionierten Kunstprojekts gehoben, das sich dieser Komplexität anzunähern versucht.

Die Intention dieser Arbeit ist es daher, die Bedingungen dieser Konstellationen von Alterität zu analysieren. Der Kulturosoziologe Rainer Winter verweist darauf, dass der Kulturphilosoph Michel de Certeau ein solches Projekt, das die implizite Potenzialität sozialer Praktiken in Verknüpfung zu den dominanten Machtverhältnissen betrachtet, eine „Geographie des Möglichen“ genannt hat, der unverdrossen eine Pendelbewegung zwischen Tatsächlichem und Möglichem nachfolgt. De Certeau ist Vertreter einer zuseher sich verbreitenden Kulturanalyse, an deren Grundgerüst ich mich in dieser Arbeit orientiere, denn sie verbreitet – im Gegensatz zu pessimistischen Analysen, die ebenfalls zu Wort

kommen sollen – ein Verständnis der Undurchdringlichkeit des Alltagslebens, das Herrschaft widersteht und niemals vollständig in einem homogenen System aufgeht (vgl. Winter 2008: 312). Die Alterität, wie ich sie begreife, kleidet in dieser Nachfolgerschaft eine Poetik widerständiger Alltagskultur in Worte, Konzepte und Denkansätze – sie zeigt die Welt *wie sie ist* und zugleich *wie sie werden könnte*.

Mit Schlingensiefel ist ein viel beachteter deutscher Künstler nach Afrika gegangen, um sich selbst und die Beziehung zwischen beiden Kontinenten zu heilen, die viele Wunden trägt. Warum aber ist dieser Kontakt gestört? – Wieso unterlaufen herrschaftliche Getriebe der Verdrängung beständig eine Freiheit, die doch nichts anderes ausdrückt als eine Welt friedvoller, gleichberechtigter und gleichwertiger Koexistenz und des Mit-Seins? – Wieso gibt es diese Welt nicht einfach? – Wieso erscheint bereits die Verwunderung darüber jenen Januskopf zu symbolisieren, der Traum und Realität uneinholbar entkoppelt begreift? – Warum präsentiert sich diese Frage gewissermaßen als viel zu groß um wahr zu sein? Es wäre doch besser in einer *besseren* und *gerechteren* Welt zu leben.

Diese forschungsgel leitete Empörung ist in gewissem Sinne das beanstandende und sich Sorgen machende Element der Alterität, der es auf einer fundamentalen Ebene immer um Zugehörigkeit geht. Es dreht sich alles um die Frage, unter welchen Voraussetzungen und in welcher Gestalt Zugehörigkeit zu haben ist. Aus der Distanz betrachtet, repräsentieren diese Fragen einen übergroßen Zukunftstraum, dem man sich (und *ich* mich) dort in Burkina Faso im Operndorf Afrika annähert. Mit weniger Distanz eröffnet Schlingensiefels Traum viele philosophische, kunst- und kulturtheoretische Ebenen, die nach einer detaillierten Betrachtung suchen. Das Operndorf bewegt sich in einem kulturwissenschaftlichen Spannungsfeld von Aneignung, Enteignung und Autonomie, welches die Alterität – die komplizierten Beziehungen zwischen Eigenem und Fremdem, zwischen Ich und Du, zwischen Afrika und Europa – zum Thema macht. Diese Strukturen der Alterität durchziehen kollektive wie persönlich-individuelle Ebenen. Wenn also die Rede von der Alterität ist, dann rücken damit immer auch Fragen der Identität, der Ich-Diffusion, von Rollenspielen, Fremdbestimmtheit, Zuschreibungen und Freiheitssuche in den Blick. Die herrschaftsgewaltige Last der Alterität verknüpft sich stets auf's Neue mit ihrer immanenten und konkreten Dimension der Freiheit: der Ausdehnung und Vergrößerung des Möglichen. Diese Problematisierung und Erweiterung bzw. Verknennung und Anerkennung der Alterität – als den zwei Seiten derselben Medaille – sind das zentrale Thema dieser Arbeit. In der 11. These über Feuerbach hat Karl Marx (1888) den berühmt gewordenen Satz formuliert, der gewissermaßen das (politische) Programm dieser Arbeit entwirft: „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern.“ Die Welt muss also nicht so bleiben, wie sie ist.

1.2. Forschungsfrage und Hypothesen

Welche Kriterien bieten die in dieser Arbeit eingesetzten Theorien (und Schlingensiefels Operndorf) für eine Überwindung dualistischer Strukturen und welche Grundzüge beschreiben ihr Scheitern?

Der einleitende Vorentwurf lässt meine Vermutung erkennen, dass Alterität nicht zu klein gedacht werden kann und es schwer ist, etwas vollständig abzuschaffen. Schlingensiefels öffentlichkeitswirksames Operndorf stellt einen Ausgangspunkt und Anlass dar, um die Komplexitäten von Alterität sichtbar werden zu lassen. Das Operndorf kann somit die problematischen und befreienden Kriterien in einer multidimensionalen Wechselbeziehung veranschaulichen. In diesem Kontext gehe ich von der zentralen Hypothese aus, dass eine Ausarbeitung der Alterität der maßgebliche analytische Konnex ist, um ein ‚verwickeltes‘ – in global-gesellschaftlichen Machtstrukturen verfangenes – Operndorf betrachten zu können und es von dieser Arbeitsgrundlage aus *anders* und *neu* zu fundieren. Die Anerkennung von Alterität, d.h. überhaupt ein Verständnis von ‚Andersheit‘ entwickeln zu können, fällt schwer. In der Alterität sind Herrschafts- und Machtverhältnisse wirksam, aus denen sich Emanzipations- und Widerstandsmöglichkeiten ergeben, die das Format einer ‚freien‘ Alterität umreißen. Der Beschäftigung mit Schlingensiefels Operndorf-Vision liegt die Auffassung zugrunde, dass das Verhältnis zwischen Afrika und Europa in ‚okzidentaler‘ Perspektive von einem Prozess des Anders-Machens („Alterisierung“) durchzogen ist, welcher sich scheinbar unterschiedlich artikuliert; nämlich diskriminierend, exotisierend oder auch rassifizierend. Demgemäß ist die Beziehung zwischen beiden Kontinenten von komplexen Machtanordnungen geprägt, die Afrika und Europa in einer dualistischen Struktur arrangieren. Ausgehend von diesen Herrschaftsverhältnissen lässt sich die Frage bearbeiten, wie (und *ob*) sich diese Strukturen beseitigen lassen.

1.3. Motivation und Kontextualisierung

Meine Hypothese steht vor dem Panorama großer Mega-Fragen, die gleichsam höher als diese Arbeit selbst angesiedelt sind: Wie sehen und verstehen wir die Welt? - Welche Machtstrukturen konturieren Wissens- und Kulturtransfers? - Was bedeutet und wie funktioniert die Konstruktion der Anderen?

Auch auf der konkreten Ebene des Operndorfs stellen sich drängende Fragen, die besonders auf die Stellung Afrikas in diesem Projekt abzielen: Wie kommt Schlingensiefel für das Operndorf eigentlich auf Afrika? – Wie sollen eine afrikanische Oper und eine neue afrikanisch-europäische Beziehung überhaupt aussehen? – Welche Probleme und Hindernisse kommen in der Umsetzung auf das Operndorf Afrika zu? – Welche unterschiedlichen Gruppen kommen zu Wort und wie sind die unmittelbaren Grundstücksnachbarn des Operndorfs in das Projekt eingebunden?

Es gibt Leichteres als Übersetzer der Vision Christoph Schlingensiefels zu sein, die keinem Generalplan folgt. Aus entwicklungskritischer Perspektive beansprucht diese *übersetzende* Verortung vor allem die Frage, warum das Operndorf sich nicht in das einreicht, was die peruanischen Anthropologen Palao und Garaycochea als eine „Archäologie der Entwicklung“ (1989) bezeichnet haben. Damit ist nicht eine „Archäologie des Wissens“ im Sinne Foucaults gemeint, sondern „eine Ansammlung baufälliger Strukturen, in die sich die Infrastruktur der Entwicklung sehr schnell verwandelt, da sie völlig unangebracht und fremd (...) ist, worum im Übrigen niemand gebeten hat“ (Grillo 2001: 111). Das Scheitern vieler Projekte in den letzten Dekaden, die sich im Rahmen des ‚Entwicklungsdiskurses‘ bewegen, fordert dazu auf, das Operndorf dahingehend zu untersuchen, ob es nicht auch als Skelett in der ‚Entwicklungswüste‘ zu enden droht. Anita Blasberg bringt diesen Argwohn, dass auch das Operndorf – das alles anders machen möchte – in den Apparaten der Kolonialisierung und Entwicklungshilfe Erfüllung findet und damit überflüssig und ohne wirkliche Funktion bleibt, zum Ausdruck:

„Man kann nicht sagen, dass sie hier [in Burkina Faso] auf ihn gewartet haben. Schon in Deutschland klang sein Plan irgendwie nach Wahnsinn und Weltflucht, nach Kinski und Fitzcarraldo. Da kämpft einer durch Afrika und zimmert ein Opernhaus.“ (Blasberg 2009)

Die besten Absichten führen oftmals zu schlechten Resultaten. Was also lässt sich vom Operndorf Afrika als einem zentralen künstlerischen Nachlass Schlingensiefels erwarten? Wenn im Rahmen des Operndorfs kursorisch die Rede von der Alterität ist, d.h. der Unlust Kulturimperialismus, ‚Entwicklungshilfe‘ und koloniale Hinterlassenschaften erneut in Gang kommen zu lassen, dann stellt sich doch die Frage, welche Kriterien zum Auf- bzw. Ableben der befürchteten Phänomene führen. Alterität verstehe ich somit in dem konstruktiv-kreativen Sinne, dass sie sowohl durch den Herrschaftsaspekt dieser Phänomene, als auch durch (widerständige) Formveränderungen konstituiert wird. In diesem Kontext artikuliert sich die Sorge, mit dem Operndorf schlussendlich ein weiteres *enthobenes* Entwicklungsprojekt aus dem Boden zu stampfen, das nur durch den Deckmantel der Kultur und durch Schlingensiefels Aura eine Narrenfreiheit und Aufmerksamkeit genießt, die anderen Projekten vorenthalten bleibt. Der Knatsch um Afrika hat solchermassen vieles von einem kräftezehrenden Bemühen der ‚Europäer‘, dem *wirklichen* ‚Afrika‘ aus dem Weg zu gehen und sich Gedanken über augenfällige Gesten der Bevormundung zu ersparen. Sollte ich also die initiale Motivation, warum ich mich mit dem Operndorf Afrika beschäftige, beschreiben, so habe ich mich – vergleichbar mit anderen verdutzten und staunenden Beobachtern – gefragt, was es mit diesem Projekt jenseits einer polemischen Replik oder des medialen Hypes wirklich auf sich hat. Diese Motivation verdichtet sich im Schlagwort der Alterität, denn sie fragt beharrlich danach, was auf der Strecke bleibt.

Wie bei allen Arbeiten, Aufführungen und Werken Schlingensiefels stellt sich die Frage, wie es ohne ihn, den Optimisten, Macher, Moderator und Künstler, weitergehen kann. Was passiert, wenn der Protagonist weg ist und dessen Gestaltungskraft nicht mehr zur Verfügung steht? Wer sich – wie Schlingensiefel selbst – mit dem Tod und den Grenzen der Existenz auseinandersetzt, der fragt auch immer danach, was bleibt und was neu entsteht (vgl. Schlingensiefel 2010a: 192). In der Betrachtung des Festspielhauses Afrika geht es daher auch um das übergeordnete Interesse, wie sich Schlingensiefels Zugang zu Afrika bewahren lässt, sofern dies überhaupt erstrebenswert ist. Vor diesem Hintergrund möchte ich nicht übersetzen, um dieses Projekt und das assoziierte Diskursfeld abzustecken, sondern es ausdehnen und weiterentwickeln. Es geht weder darum, das Operndorf als Ideal bzw. Schlingensiefel als idealen Künstler einzustellen, sondern Potenziale und Kompliziertheiten einschätzen zu können. Es geht auch nicht darum, emanzipatorische und negativ-missglückende Momente gegeneinander aufzurechnen, um schlussendlich deren beschlossene und irreversible Kontaminierung zu beanstanden. Die vorliegende Analyse beabsichtigt vielmehr, den Stand der Begriffe des Operndorfs und deren erforderliche Erweiterung aufzuzeigen. Allein die vollständige Entwirrung der verschiedenen Dimensionen des Operndorfs ist eine komplexe Denkaufgabe, die scheitern muss, denn Schlingensiefels Kosmos ist nicht allein auf analytischer Verständesebene zu erfassen, sondern berührt die Selbst-Bewusstheit und das ‚Spüren‘ selbst. Dies sind Größen, die sich den Wissenschaften beharrlich entziehen und zugleich die stillen Grenzen der Theorie markieren. Dennoch erscheint mir gerade eine solche (Arbeits-)Perspektive der unbedarften Bearbeitung äußerst gewinnbringend für eine kulturwissenschaftliche Analyse zu sein, denn sie bringt es in einem aufschlussreichen Schwanken fertig, sich der beständigen Verlockung zu widersetzen, eine formelhafte und abschließende Antwort abzufassen, die Schlingensiefels Operndorf auf einen unnötigen Endpunkt reduziert. Der abgesteckte öffentliche Operndorf-Diskurs beinhaltet im Kern die Diskussion um ein inter- und transkulturelles sowie entwicklungspolitisches Potential, welches die Kultur- und Entwicklungszusammenarbeitslandschaft (EZA) offensichtlich in Aufruhr versetzt.

Diese Diplomarbeit ist im Bereich der kulturwissenschaftlichen Entwicklungsforschung einzuordnen und kann als Beitrag zur kritischen Theoriedebatte des interkulturellen und globalen Lernens verstanden werden. Das Thema meiner Arbeit sind demnach die (kulturellen) Macht- und Ungleichheitsverhältnisse, die sich in der Gestaltung der Nord-Süd-Beziehungen⁵ manifestieren und oftmals in den Debatten um ‚Entwicklung‘ zu kurz kommen.

⁵ ‚Norden‘ und ‚Süden‘ werden in dieser Arbeit nicht als geographische Kategorien benutzt, sondern es wird damit auf eine koloniale und hierarchisch geprägte Konstruktion und Welteinteilung verwiesen.

1.4. Zur Methodologie der Alteritätsüberlegungen

Die Verfahrensweise dieser Arbeit lässt sich dahingehend beschreiben, dass durch das Heranziehen unterschiedlicher theoretischer Debatten der Alteritätsdiskurs zusammengeführt wird. Mein Zugang zur Alterität ist erkenntnistheoretisch begründet: Es ist der Versuch, eine Ordnung des Erkennens wiederzugewinnen und hinter die Fassade der Selbsttäuschungen zu gelangen. Daran ist allerdings nicht das Vorhaben geknüpft, die Alterität mit einer exklusiven Theorie auszustatten. Die einzelnen Kapitel sind deshalb *nicht* seriell angeordnet, d.h. im Schema einer allgemeingültigen Meta-These zur Alterität. Die Absicht dieser Arbeit ist es vielmehr, ein Bild der Montage zur Alterität zu skizzieren. Es geht bei der Alterität stets um *Grundrelationen* und nicht um ein *statisches* Theoriegebäude. Im Bezug zur Kulturanalyse de Certeaus verweist Rainer Winter darauf, dass das Ziel nicht die Produktion allgemeiner Interpretationsraster ist:

„Nicht die Logik der Anwendung bzw. der Subsumtion, sondern die Logik der Erfindung, die sensibel für alternative Wirklichkeiten ist, prägt seine heterologisch ausgerichtete Kulturanalyse.“ (Winter 2007: 25)

Im Hinblick auf die Alterität ist de Certeaus Vorstellung der Heterologie von besonderem Interesse. Seine heterologische Kulturanalyse möchte „nicht nur die Eigenart des Anderen bewahren (...), sondern die Beziehung zur Alterität als zentrales Element des Lebens“ (Winter 2007: 34) bestimmen. Für de Certeau ist der Andere immer ein Geheimnis. Die Kulturanalyse muss sich an diese Auffassung des Anderen, der ‚uns‘ im Innersten bewegt, anpassen, d.h. „den Anderen als Anderen sprechen zu lassen“ (ebd.).

Der theoretische Diskurs zur Alterität spielt sich in den dominanten Machtverhältnissen sozialwissenschaftlicher Praxis ab, die oftmals die koloniale Erfahrung in ihren Wissenskonzepten außer Betracht lässt. Das epistemologische Augenmerk meiner Arbeit möchte ich daher auch als eine Kritik an der vorgeblich objektiven Wissensproduktion verstanden wissen, die die ‚eigene‘ epistemische Situiertheit vernachlässigt und unbeachtet lässt. Denn eine solche Methodologie blendet (globale) Machtverhältnisse aus, lässt die Strukturen des sozialen Feldes außer Acht und schiebt die Alterität bereits ‚im Vorhinein‘ ins Abseits. Hannah Franzki und Joshua Kwesi Aikins weisen in der programmatischen PROKLA-Ausgabe „Postkoloniale Studien als kritische Sozialwissenschaft“ (2010) auf die postkolonialen Verschiebungen hin, die die Methodologie der Sozialwissenschaften einer radikalen Kritik unterziehen:

„Postkoloniale Perspektiven kritisieren Theorie und Epistemologie der Sozialwissenschaften als eurozentrisch, individualistisch, universalisierend und somit als in vielfacher Weise von ihrem kolonialen Entstehungskontext geprägt.“ (Franzki & Aikins 2010: 22)

Der Philosoph Eduardo Mendieta legt diesen Eurozentrismus der Sozialwissenschaften wie folgt dar:

„These theories, viewed from an epistemological angle, impose an epistemological blindness and an ethical silence. Finally, these theories are about a subject purified of all alterity, a subject that speaks for and about others.“ (Mendieta 2008: 296)

Durch diesen Umstand beziehe ich mich nicht nur auf eine Wechselwirkung von dominanten und marginalisierten akademischen Diskursen, die schnell zu einer „academic institutionalisation of ‚marginality discourse‘“ (Spivak, zit. in: Ghandi 1998: 56) führt, sondern nehme auf theoretische Debatten und einen explorativen Theorie-Mix Bezug, die anderen „ways of knowing“ Gelegenheit bieten und kolonialisierte Wissenssubjekte ernst nehmen.⁶ Dabei geht es auch um die Möglichkeiten, die ein Austausch zwischen den Theorien bietet. Dem sozialwissenschaftlichen Eurozentrismus der einseitigen deklamatorischen Praxis, die gerne universalistische und widerspruchsfreie Antworten liefert, setze ich die kritische Reflexion der Grenzen und Barrieren entgegen. In der Debatte um die Reichweite von Theorie distanziert sich Hall von dem „prometheischen Wunsch (...), eine ultimative, theoretisch korrekte Position vorzulegen – dem Wunsch, alle anderen ins theoretische ‚Out‘ zu stellen“ (1997a: 230). Hall distanziert sich von der Besessenheit, eine theoretisch *reine* Position vorzulegen, und interessiert sich mehr für die Verschmutzung der Theorie durch das Leben außerhalb der Akademie.⁷ Dieser Grundposition Halls schließe ich mich an. Der Denker der *Subaltern Studies* Gyan Prakash setzt sich zudem dafür ein, dass eine solche unprätentiöse Theoriearbeit, die sich bemüht, die koloniale Referenzsphäre zu überwinden, nicht als bloße „theoretical events“ (1994: 5) abgetan wird, sondern zu einem wirkungsreichen antikolonialen Widerstand beitragen kann. Die Kulturwissenschaften sind ein diskursiver Ort der Auseinandersetzung mit uns selbst, da es den unmittelbaren Zugang zu uns selbst nicht gibt.

1.5. Zum Aufbau der Arbeit

Die Arbeit ist in sechs zentrale Themenblöcke unterteilt, die sich konkret um die Beantwortung der Frage bemühen: Was ist Alterität?

6 Michel Foucault hat diesen Ansatz in seinen genealogischen und archäologischen Arbeiten systematisch verfolgt. Peet & Hartwick legen dies folgendermaßen dar: „For Foucault, thinking in terms of totalities reflected an urge for theoretical unity, but it also curtailed and caricatured local research. Instead he favored autonomous, noncentralized theoretization that did not depend for its validity on gaining approval from established regimes of thought. He favored local knowledge, the ‚return of (forgotten) knowledge,‘ an insurrection of subjugated knowledges, blocs of historical knowledges usually disqualified as inadequate, naive, mythical, beneath the required level of scientificity“ (1999: 131).

7 Nandi bezeichnet die Arbeitsweise von Gayatri Chakravorty Spivak als produktive „*eklektische* theoretische Melange“ (Nandi 2011: 123, Herv. JN) aus Dekonstruktivismus, Marxismus und postkolonialem Feminismus. Sie enthalte stets ein „Ja, aber (...)“: „Ja, wir können von der Dekonstruktion eine Menge lernen, aber ein politisches Programm lässt sich damit nicht begründen“ (ebd.). An diesen *positiven* Eklektizismus Spivaks, den sie insbesondere in „The Post-Colonial Critic“ (1990) herausarbeitet, lehne ich mich in dieser Arbeit an.

- In Kapitel 2 skizziere ich eine begriffsdefinitorische und begriffsgeschichtliche Annäherung an die Alterität, die einen Bezugsrahmen von postkolonialen und post-development Theorien und damit ein analytisches Fundament für die Betrachtung von Schlingensiefels Operndorf zustande bringen. Beide Theorierichtungen diskutieren eine ‚klassische‘ Vorstellungs- und Repräsentationsweise der Alterität, die sich aus einer ‚europäischen‘ Überlegenheitsperspektive ableitet. Diese Darstellung liefert die Folie von der das Schlingensiefel-Projekt abgegrenzt werden kann.
- Kapitel 3 beleuchtet den konkreten Ausgangsrahmen dieser Arbeit: das Operndorf als künstlerisches Gebot der Stunde sowie die Verbindungen von Person und Kunst Christoph Schlingensiefels. Zwar ist Alterität kein explizites Thema im künstlerischen Werk Schlingensiefels, dennoch liefert er eine Vielzahl interessanter Überlegungen zu dieser Problematik. Diese werden in diesem Kapitel herausgearbeitet und in ihrer künstlerischen ‚Verarbeitung‘ diskutiert. In den anschließenden Kapiteln untersuche ich die Alterität grundlagentheoretisch.
- In Kapitel 4 untersuche ich das Subjektverständnis verschiedener philosophischer und kulturtheoretischer Strömungen, die Auskunft darüber geben, wie sich das relationale Subjekt zur Alterität verhält und wie Alterität überhaupt gedacht werden kann.
- Kapitel 5 beschäftigt sich mit einem wesentlichen und radikalen Wegbereiter der Alterität. Die Philosophie der Befreiung Enrique Dussels konstituiert einen transkulturellen Raum, der eine fundamentale Eurozentrismus- und Moderne-Kritik zum Ausdruck bringt.
- In Kapitel 6 betrachte ich jene theoretischen Gebilde, die ich in der Sukzession Dussels verorte: die postkolonialen und postokzidentalen Vollstrecker der Alteritätsproblematik.
- Die Schlussfolgerungen in Kapitel 7 fragen schließlich danach, welcher Relationstypus die intersubjektive, personale Beziehungsebene der Alterität ‚wieder auf die Beine bringen kann‘. Die Verortung der Alterität findet jedoch stets auf mehrdimensionalen Ebenen statt und kann daher nicht separat bzw. isoliert auf einer Ebene analysiert werden.

Der Literaturwissenschaftler Terry Eagleton schreibt in „After Theory“ zu einer solchen Theorieflut: „Opponents of theory may feel that raising questions of this kind is sinister, robotic, stony-hearted and outrageously partisan“ (2004: 91); aber Theorie sei eben „a way of trying to do things with it, some of which work and some of which do not“ (ebd.: 95). ‚Wir‘ haften oft simplen Modellen an, die alle Probleme lösen sollen, aber es kann eben kein Patentrezept *deus ex machina* geben. Zudem ist das vorliegende Werk keine empirische Arbeit. Schlingensiefel selbst hat das wie folgt auf den Punkt gebracht:

„Und zu guter Letzt kommen wahrscheinlich wieder diese eindeutigen Gesellen, die immer alles auswringen und filtern, damit wir nachher wissen, wie, wo, warum und wieso. Die fragen sich dann: Was soll das? Das ist aber nicht schlüssig! Da kann ich nur sagen: Das Leben ist nicht schlüssig. Das ist einfach mal ganz klar festzustellen. Da kann der Papst auf'm Vulkan tanzen: Das Leben wird nicht schlüssiger. Das ist ein un schlüssiges Leben hier, das genau aus dieser Unsicherheit seine Kraft bezieht.“ (Schlingensiefel 2010a: 64f)

Dennoch weist der postkoloniale Theoretiker Robert Young zurecht auf Gefahren und Risiken hin, die mit der übermäßigen und abstrakten Verwendung von Theorien einhergehen, denn die Leser können dabei zuweilen auf der Strecke bleiben:

„When faced with the authority of theory produced by academics, people often assume that their own difficulties of comprehension arise from a deficiency in themselves. This is unfortunate, since many of these ideas were never produced by academics in the first place and can be understood relatively easily once the actual situations that they describe are understood.“ (Young 2003: 6)

Schließlich möchte ich zum Abschluss dieses Kapitels einen Gedanken des Philosophen und Psychoanalytikers Slavoj Žižek einflechten, der einerseits Schlingensiefels Missbilligung der Schlüssigkeit untermauert und andererseits eine methodologische Kohärenz dieser Arbeit zementiert, die daher rührt, dass die Bedingungen der An- und Verkenning der Alterität nicht voneinander zu trennen sind. Dieses Verfahren kann fraglos als *dialektisch* bezeichnet werden. Žižek verdeutlicht mit Hilfe der Theorie Lacans jedoch, dass poststrukturalistische Subjektivierungsprozesse niemals ohne ‚Rest‘ aufgehen, denn es bleibt immer das Subjekt des ‚Realen‘ (übrig), was einen trans-ideologischen Kern aufweist (vgl. Reckwitz 2010: 67). Die Dialektik geht somit nicht in eindeutiger Synthese auf. Jedes Beispiel zerrüttet und reißt daher die Theorie in gewissem Sinne ein – besitzt somit einen eigenständigen Handlungscharakter: „Die Theorie über das Werk ist in ihm selbst enthalten, das Werk ist eine Art Präventivschlag gegen mögliche Theorien über das Werk“ (Žižek 2001a: 479). Für die Theorie – insbesondere für die Metasprachen Philosophie und Psychoanalyse – hat dies zur Folge, dass sie stets einen teilweise rekonfigurierenden Widerspruch durch das Werk bzw. Beispiel erfährt. Der beispielgebende kulturelle Text wiederum zeigt sich widerständig, indem er sich nicht bruchlos in einen interpretativen Kontext eingliedern lässt. Damit drängt ein exzessiver Anteil des Werkes ins Rampenlicht, welcher demgegenüber die symbolische Ordnung in ihrem unbewegten Exzess stört. Wenn also Werk (Operndorf) und Theorie(n) aufeinander treffen, dann konkretisiert sich ein Erläuterungsanspruch, den ich in dieser Arbeit beabsichtige zu verfolgen: etwas besser zu verstehen, als es sich in sich selbst verstehen kann (vgl. Hetzel 2011: 334).

2. Annäherungen an die Alterität

In diesem Kapitel führe ich eine Begriffsbestimmung der Alterität aus, die zum einen konkretisiert, welche Begrifflichkeiten sich hinter dem Leitgedanken der Alterität verbergen, und zum anderen die Begriffsgeschichte und -entwicklung der Alterität aufzeigt. Daran anknüpfend verfolge ich die *klassische* ‚europäische‘ Denk-, Vorstellungs- und Repräsentationsweise des nicht-europäischen ‚Anderen‘. Dieser dient in erster Linie „zur Selbstprofilierung der eigenen europäischen Kultur“ (Bachmann-Medick 2009: 198). Die Alterität hat in dieser *Bemächtigung* den klaren Hang zum *Herrschafts-pol*, denn sie erscheint in absoluter Gegenpoligkeit zur ‚europäischen‘ Norm. Insbesondere das postkoloniale Hybriditätskonzept hat dieses zweipolige Denkmuster „der weißen Herrschaftsdiskurse“ (ebd.) aufgebrochen und betont demgegenüber die Produktivität kultureller Vermischungen. Die Kultur *als* „Hybridität“ ist ein epistemologisches Konzept, das von einer dynamischen Kulturproduktion ausgeht und deshalb den Akzent darauf legt, ‚Kultur‘ in ambivalenten Gestaltungs- und Austauschprozessen zu betrachten: Herausgestellt werden „das wechselseitige Ineinandewirken“, „Grenzsituationen“, „Überlappungs- und Überschneidungsphänomene“, „Übersetzungssituationen“ und das „Innovationsvermögen der Liminalität“ (ebd.: 198ff). Kulturelle Differenzen sind nicht *essenziell* gegeben, sondern stets Verhandlungssache (vgl. ebd.: 202). Die Alterität ist ein *umkämpftes Terrain*.

2.1. Figuren der Alterität: Fremde und Andere

Im Motiv der Alterität kreuzen sich zwei Figuren, die oftmals selbst in den Grenzen der sich damit beschäftigenden (Teil-)Disziplinen verschwimmen. Diese unscharfe Kontur verblasst umso mehr, je *interdisziplinärer* der kulturalanalytische bzw. kulturhistorische Zugang zur Alterität gewählt wird. Fremde und Andere bestimmen dann zugleich den Gegenstand der Alterität. Tatsächlich lassen sich aber Relief und Form beider Begriffe voneinander trennen sowie zentrale Aspekte der ‚Fremden‘ und der ‚Anderen‘ markieren.

Obwohl rezente Kulturtheorien das Eigene *in extenso* dekonstruieren, erscheint es ‚uns‘ immer wieder unversehrt – das Fremde ist der Störfaktor in dieser harmonischen Vorstellung. Fremd ist, wer nicht *hierher* gehört, wer oder was zu ‚uns‘ kommt und nicht dazu gehört (vgl. Terkessidis 2006a: 311). Fremdheit – oder kulturelle Differenz – stößt auf einen homogenen, unverfälscht und *schmutzfrei* imaginierten kulturellen Block, der in dem Fremden eine *unheimliche* Differenz entdeckt, die sowohl verlockend als auch abstoßend erscheinen kann. Fremde sind Beimischungen, die ‚wir‘ als grundsätzlich *anders* zu ‚uns‘ wahrnehmen, aushalten, erleiden oder zurückweisen. Für Terkessidis ist die Fremdheit eine „Spielmarke“ und differenzkonsumtorisches Gut im massenkulturellen Kampfgebiet:

„Sie wird begehrt und erfunden, sie wird kontrolliert und reguliert. Je mehr Authentizität gewünscht wird, desto mehr Klischee-Fremdheit entsteht: Stets bringen die Fremden Rhythmus, Natürlichkeit, Kraft, Feuer, Lebensfreude usw. Freilich wird weiterhin streng darüber gewacht, welche Differenzen zugelassen werden und welche nicht – nicht umsonst wird in dieser Gesellschaft ununterbrochen über Toleranz verhandelt.“ (Terkessidis 2006a: 316f)

Die Fremden werden in der Literatur und in den Medien in unüberschaubare Bezeichnungen gekleidet: Migranten, Gastarbeiter, Kosmopoliten, Vertriebene, Ausländer, Abenteurer, Durchreisende, Flüchtlinge, Nomaden, Asyl-Suchende oder alternativ: marginalisierte Außenseiter. Die Soziologin Paula-Irene Villa verdeutlicht, dass die soziale Ordnung, die sich über Mechanismen der Inklusion und Exklusion systematisch herstellt, folgerichtig beunruhigende Andere in der Figur des Fremden erzeugt (vgl. 2008: 54). Sie verweist in dieser Erkenntnis ausführlich auf ihren Fachkollegen Zygmunt Bauman, der den Fremden als aufsässige und widersetzliche Erscheinung konzipiere, denn er ist eben nicht nur – wie Terkessidis meint – verlockende oder degoutante Ressource, sondern im Selben stets besonders gefährlich und bedrohlich. Bereits seine Existenz sei Inbegriff und Verweis auf die Instabilität soziokultureller Gebilde und demgemäß Analogie für (eigentlich) fundamentale Kontingenz (vgl. Bauman 1997, 2000). Fremde sind unheimliche und ambivalente Gestalten, die sich als ängstliche Existenzen nie gänzlich der Schablone von Freund-Feind beugen, sondern immer einen unbestimmbaren ‚Rest‘ verkörpern, der die moderne Ordnung, die in ihren nationalstaatlichen Konstrukten das Fremde ins Außen verlagert (und somit *gezielt* produziert bzw. immer wieder heimholt), auf ihre kontingente Beschaffenheit verweist. Fremde verströmen Undurchsichtigkeit und wecken die augenscheinlich makellosen Ordnungen aus ihrem Dornröschenschlaf. Bauman verortete, so Villa, auf diese Weise gerade die Fremdheit als übergangseinleitende Triebfeder zur Postmoderne, die eben auch realisiere, dass die einfache Dichotomisierung nicht mehr funktioniere (vgl. 2008: 54): „Der gewaltsame Versuch, ‚saubere‘ Ordnungen herzustellen, ist typisch für eine Moderne an sich – das Wissen um das Scheitern daran, typisch für eine (Post)Moderne für sich“ (ebd.).

Der Andere besitzt im Gegensatz zum Fremden *nur* den formellen Charakter des *Anders-seins*. *Anders* sind prinzipiell erst einmal *alle*. Im Kosmos der Postmoderne immanenten Vielfalt schreibt Bauman dazu: „Das Andere des modernen Intellekts ist die Polysemie, kognitive Dissonanz, polyvalente Definitionen, Kontingenz; einander überschneidende Bedeutungen in der Welt der sauberen Klassifikationen und Schubladen“ (2005: 23). Diese postmoderne Erkenntnis einer konkreten, kontext- und situationsspezifischen Pluralität mag zwar theoretisch in Mode sein, aber in ihrem Differenzhype dennoch nicht ganz geheuer anmuten; sie rückt aber zumindest ein „universalistisches, quasi objektives, gar ontologisches Wissen“ (Villa 2008: 51f) zurecht, das den Anderen stets *für sich* deklariert. Das Fremde wird auf diese Weise im postmodernen Kontext als produktiver Appell veranschlagt, der Fremde zu Anderen, die *überall* sind, umgestaltet.

Das sozialkritische Werk Baumans stellt jedoch heraus, dass dieser Übergang von den Fremden zu den Anderen der postmodernen Diversität nicht reibungslos vonstatten geht und jegliche Ordnungsvisionen *ad absurdum* führt. In „Postmodernity and its Discontents“ (1998) beschreibt Bauman den ‚modernen‘ Ordnungswahn verbürgter Distanzierung vom Anderen, der stets in irgendeiner unbequemen und lästigen Form als (negativer) Fremder erlebt wird, folgendermaßen: „Each is ‚slimy‘ to the other; but each fights the sliminess of the other in the name of the purity of its own“ (1998: 29).

Die Soziologen Friedhelm Vahsen und Gudrun Mane erkennen bei Bauman zwei maßgebliche Motive des Umgangs mit dem (anderen) Fremden: Dieser verlaufe einerseits „anthropophagisch“, d.h. in der verschlingenden Assimilation des Fremden, und andererseits „anthropoemisch“, d.h. die Expulsion, Ab- und Zurückweisung des Fremden durch mitunter physische Vertreibung und Extermination (vgl. 2010: 71). Baumans These ist nun, dass sowohl Moderne als auch Postmoderne eine starke moralische Deprivation aufweisen, die er als „Adiaphorisierung“ bezeichnet:

„Eine Adiaphorisierung setzt immer dann ein, wenn eine Beziehung weniger als die ganze Person einbezieht, wenn ein ausgewählter Aspekt das Objekt der Beziehung darstellt – sei es eine ‚passende‘, ‚nützliche‘ oder ‚interessante‘ Facette des Anderen; denn nur eine Beziehung in ihrer Fülle, zwischen räumlich und zeitlich ganzen Ichs, kann ‚moralisch‘ sein, das heißt, die Frage der Verantwortung für den Anderen umfassen.“ (Bauman 1997: 217; Herv. i. Orig.)

Bauman knüpft daran in Anlehnung an Freuds „Unbehagen in der Kultur“ ein „Unbehagen in der Postmoderne“, das den Wert der individuellen Freiheit, die dem postmodernen Umstand entspringt, *realiter* nicht umsetzen kann. Ähnlich wie Fromm (1987), der die Freiheit als psychologisches *Problem* erachtet, beobachtet Bauman eine gehörige Ambivalenz, die sich in dem ansteigenden Mehr an Freiheit und der gleichzeitigen Zunahme partikularer, individueller Handlungsunfähigkeit und Machtlosigkeit ansiedelt. Die individualistische Gesellschaft produziere *neue* Beschränkungen der Freiheit:

„Es gibt einen tiefen und immer weiter wachsenden Abgrund zwischen den Individuen *de jure* und den Möglichkeiten, sich zu Individuen *de facto* zu entwickeln – das heißt, Kontrolle über das eigene Schicksal zu erhalten und jene Entscheidungen zu treffen, die man wirklich treffen möchte. Aus diesem Abgrund steigen die giftigen Dämpfe auf, die unser Leben heute benebeln. Aber dieser Abgrund lässt sich individuell nicht überbrücken: Das Repertoire, das die selbstverwaltete Politik des Privaten bereitstellt, reicht nicht hin.“ (Bauman 2000: 51, Herv. i. Orig.)

In der individualisierten, postmodernen Konsumwelt mit ihren spezifischen Ängsten und Anforderungskatalogen versuchen sich die Menschen entlang der Lebensstrategien des „Flaneurs“, „Vagabunden“, „Touristen“ oder „Spielers“ (Bauman 1997: 149 ff) zu orientieren. Der Andere schlüpft in diesen Spielarten des Subjekts immer in das Kostüm des konsumtorischen Objekts der Bedürfnisbefriedigung. Im postmodernen Vereinze-

lungsgeschehen trifft das kollektiv konsumtorische Element nicht auf ein Kollektivgefühl, sondern auf ein *einsames* Erleben, in dem Mitmenschen als Konkurrenten und Erfüllungsgehilfen erfahren werden. Konsum kann man nur allein erleben (vgl. Bauman 2000: 117). Menschliche Beziehungen und Bindungen werden in dieser postmodernen Fitness-, Flexibilitäts-, Stimulanz- und Empfindungswelt damit torsohaft, diskontinuierlich und fragmentär (vgl. Bauman 1997: 163). Das postmoderne Individuum ist in diesem Sinne, so Bauman, dem Bergsteiger ähnlich, der den permanenten Argwohn und das Bedenken hegt, vor dem Kulminationspunkt zu versagen, den Berggipfel nie zu erreichen und scheiternd auf der Strecke zu bleiben – der im selben Augenblick aber auch nicht am Zenit stehen möchte, da dann kein Klettern mehr möglich ist (vgl. ebd.: 194).

Baumans teilweise negativ erscheinende Auseinandersetzung mit dem Anderen in der heutigen Gesellschaft ist von der alteritären (und *internalisierten*) Ambivalenz getragen, einerseits die Massen interessanter Objekte auszupressen und andererseits ‚moralisch‘ zu agieren, d.h. von seinem Gegenüber als Ganzes Notiz zu nehmen und es nicht zu *privatisieren* (vgl. Kron & Reddig 2011: 464). Seine Ausführungen umfassen damit die Positionen der Freiheit und Herrschaft in der postmodernen Konstellation.

Um den Anderen noch deutlicher und grundlegender als dies bei Bauman geschieht vom Fremden abzugrenzen, möchte ich im Weiteren den Anderen als *Ur-Szene* und strukturalen Unterbau der Sozialtheorien herausarbeiten. Das Andere, das ich hier abstrahierend im Begriff der Alterität fasse, zeigt sich so als methodisches Gewicht in der kulturtheoretischen Diskursgeschichte. Die Soziologen Hannes Kuch (2010) und Joachim Fischer (2008) haben in dieser Hinsicht eine mustergültige Strukturierung der Sozialtheorien hervorgehoben.

In den dyadisch strukturierten Sozialtheorien des 19. und 20. Jahrhunderts ist der (*ursprüngliche*) Andere noch ein direktes Gegenüber, der *mir* in stringenten Relationen der Kommunikation, des Tausches, Vertrags oder Dialogs begegnet: ego trifft auf alter (ego), Ego-Identität auf Alter-Identität, Ich auf Du oder Herr auf Knecht (vgl. Kuch 2010: 47). In diesem Gewebe, das in allerlei Variationen und Ausformungen bei Hegel, Schelling und Fichte, den frühen Phänomenologen, bei Mead, Habermas und Luhmann sowie in den Subjekt-Objekt-Relationen der Transzendentalphilosophie Kants zu finden ist, lässt sich stets das ‚Andere‘ auf das ‚Eine‘ zurückführen (und umgekehrt). Alles Soziale hat seine Quelle in dieser durchgehenden Verbindlichkeit von ego und alter ego und verlässt sich stets auf das „Konstitutionspotential des ‚Anderen‘“ (Fischer 2008: 122), aber nicht auf die Relevanz und Qualität sozialer Komplexität. Erst in den triadischen bzw. anonymischen und transsubjektiven Sozialtheorien des 20. Jahrhunderts – initiiert etwa in der Soziologie Simmels⁸, der Psychoanalyse Freuds und Lacans, der spezifi-

⁸ Hannes Kuch zufolge erhält der Dritte bei Georg Simmel ‚Macht‘ durch einen strategischen Schachzug. In der Anstiftung eines Konflikts zwischen zwei Fraktionen konstituiert sich Machtgewinn: „weil die Gegner

schen Alteritätsphilosophie Lévinas und im Existenzialismus Sartres – erscheint der Andere (auch) in der Figur des Dritten, der ein *Da-Zwischen* bzw. den Relationstyp des Sozialen als mediale Vermittlungsinstanz wahrnimmt (vgl. ebd.). Zu Ich und Du gesellt sich in systematischer Intersubjektivität ein Dritter, der bereits sprachlich in den Personalpronomen angelegt ist (vgl. ebd.: 123). Diese Drittenfunktion lässt sich am ehesten in der stillschweigenden Beobachtungsgewalt eines abstrakten Dritten erfassen, der auf die ein oder andere Weise in die dyadische Interaktion interveniert, dazwischentritt und (a)personal Einfluss nimmt. Das Verständnis der soziokulturellen Welt zeigt sich seitdem gänzlich anders: In solchen Intersubjektivitätstheorien entwickelt sich das Andere nicht als unverzüglich und unmittelbar Anderes, sondern als ein Anderes vermittelt durch ein *anderes* Anderes in einer Struktur rigoroser *Dreiheit*. Fischer hat für diese Konstellation den Terminus der „Tertiarität“ eingeführt, die ein transsubjektives Verhältnis beschreibt:

„es ist seit Durkheim die ‚soziale Tatsache‘, die die Subjekte zwingt, es ist die Sprache, die spricht, es ist das soziale System, das prozessiert und fungiert, es ist der Diskurs, der reguliert und markiert, es ist die Institution, die die Subjekte integriert und verzehrt, es sind die ‚Verhältnisse‘, die das Soziale überhaupt strukturieren.“ (Fischer 2008: 123)

Für den Übergang von einer dyadischen zu einer anonymischen Sozialtheorie ist – so Fischer – besonders die „ödpale Triangulierung“ (ebd.: 124) Freuds verantwortlich, der dieses Konzept als fundamental für die psychosexuelle Entwicklung ansieht. Exklusions- und Inklusionserfahrungen, Neid und Eifersucht bspw. entstehen erst in einer solcherlei gestalteten „triangulierten Intersubjektivität“, die sich zwischen Kind und *beiden* Elternteilen entfaltet (vgl. ebd.). Ein weiteres Transitionsargument entdeckt Fischer in der wissenssoziologischen Neubegründung von Peter Berger und Thomas Luckmann. Mit Bezug auf „Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit“ (1969) folgert er:

„Zwei, ego und alter ego, machen Regeln und können sie verändern, aber nur durch die Wiederholung dieser Regeln durch einen Dritten lösen sich eben diese Regeln von den involvierten Akteuren (und ihren Perspektiven) ab, und diese Wendung lässt diese Regeln ‚objektiv‘ oder ‚transsubjektiv‘ werden (man macht das so, man denkt das so).“ (Fischer 2008: 124f)

Die Alltagswirklichkeit von Subjekten ist von mehr als der eingleisigen Interaktion *vis-à-vis* bestimmt. Typisierungen, Objektivationen, Institutionen und andere gesellschaftliche Ordnungsstrukturen definieren die intersubjektive Welt. Diese sind aber nur durch den Blick eines dritten Anderen möglich.

Diese Ausführungen zu Fremden und Anderen zeigen, dass die analytischen Grenzen zwischen beiden Figuren gerade deshalb leicht verwischen, weil beide zur Grenzmarkierung und als Vermittlungsmarker herangezogen werden. Fremde mögen dabei deutli-

beide durch den Konflikt geschwächt sind, geht die dritte Instanz gestärkt aus der Konstellation hervor“ (2010: 48).

cher das Erscheinungsbild eines tatsächlich *Anderen* erhalten, der insbesondere die kulturelle Unterschiedlichkeit organisiert (und herausfordert). Der Andere ist hingegen allgemeine Figur, die bisweilen eher an ganz anderen Orten (*woanders*) vermutet und in dieser Distanz nicht in Fremdberührung erfahren wird. Der Andere stellt aber in Postur eines Dritten vor allem den konstitutiven Relationstyp des Sozialen dar.

2.2. Strukturelle und begriffliche Ebenen der Alterität

Über all diese repräsentierten Figuren der Alterität lege ich nicht nur in einem epistemologischen Bestreben die theoretische Struktur der Alterität, sondern weil der gemeinsame Bezugspunkt ihrer Konstruktion die bestehenden Macht- und Herrschaftsstrukturen sind. Kulturelle Differenzen ergeben keinen *Sinn* ohne die Analyse ihrer Machtverknüpfung. Der vordergründige (Analyse-)Gegenstand der Alterität sind daher jene Herrschafts- und Ausgrenzungsverhältnisse, die Grenzen und deren immanente Beschaffenheit markieren sowie in Dienstbarkeit von Interessen agieren. Mit der Alterität bezeichne ich in dieser Arbeit daher all jene Zusammenhänge, die das Andere auf gewisse Weise hervorbringen oder verdrängen, verkennen, diskriminieren und entmachten. Die Alterität verweist als Begriff damit unweigerlich auf eine soziale Hierarchie und die regulierende Rangordnung dualistischer Strukturen entlang eines einfältigen *ja-nein*. Im postmodernen Logos der Differenz drohen diese Machtverhältnisse unterzugehen. Die Ausblendung solcher Strukturen bedeutet aber, sich den Raum des Anderen anzueignen, d.h. eine entzeitlichte Totalität der Identität vorzugeben, und damit zurückzuweisen, dass sich die Wahrnehmung der Alterität immer unter bestimmten kulturellen Konfigurationen der Medialität abspielt. Mit dem Hinweis auf die Existenz dualistischer Strukturen wird ferner vermerkt, dass ein ‚Innenraum‘ niemals homogen ist, sondern stets durch angrenzende ‚Räume‘ kontaminiert wird, d.h. die Alterität als Ausschuss beinhaltet (vgl. Borsò 2004: 48). Dieser Zusammenhang ist eine Antizipation eines theoretischen Gebildes, das ich im Weiteren aufarbeiten werde. Denn dieses theoretische Gebilde stellt eine kulturelle ‚Unschuldigkeit‘ infrage und muss der Fragestellung auf den Grund gehen, welches die Scharnierstellen zwischen Subjekt und Welt sind.

Eine explizite Verwendung der Alterität als Begriff erfolgt im deutschen Sprachraum (noch) relativ selten. Eine Genealogie des Begriffs über diesen Bereich hinaus ist daher zweckdienlich. Gayatri Chakravorty Spivak, eine der Protagonistinnen des Postkolonialismus, merkt in dieser Hinsicht an, dass das *alterité* des frankophonen Sprachraums erst durch die Rezeption Lévinas Mitte der 80er Jahre als *alterity* Einzug in den anglophonen wissenschaftlichen Diskurs erfuhr (vgl. 1993: 212). Umso bemerkenswerter ist, laut der Kulturwissenschaftlerin Ellen Spielmann, die Dichte der Auseinandersetzung Mitte der 40er Jahre in Frankreich: Der philosophische Begriff der Alterität wird sowohl in Jean Paul Sartres „L’être et néant“ (1943), in Emmanuel Lévinas „Le temps et l’autre“ (1946), als

auch in Simone de Beauvoirs „Le deuxième sexe“ (1949) behandelt. Dieser begriffsgeschichtliche Auftakt gewinnt in der Folge mit den Arbeiten des Psychoanalytikers Jacques Lacan und besonders den programmatischen Schrift Frantz Fanons „Peau noire, masques blancs“ (1952) und „Les damnés de la terre“ (1958) eine zunehmende Verbreitung und wird von den postkolonialen Vorkämpfern Edward Said, Gayatri Chakravorty Spivak, Homi Bhabha und auch Stuart Hall in die politische Philosophie der Gegenwart überführt (vgl. Spielmann 2004: 66). In kritischer Anlehnung an die poststrukturalistischen Diskurstheorien Foucaults und das dekonstruktivistische Werk Derridas liegt der bedeutende Akzent dieser Debatte in der „Öffnung der Diskurstheorien für die Stimmen derjenigen, die als die Anderen konstituiert wurden“ (ebd.: 73). Alterität wird somit zu einem Schlüsselbegriff der postkolonialen Theorien, die seither von einer Alterität in Dialogform ausgehen. Es ist nicht länger die Rede von abgeschlossenen, aufeinander stoßenden identitären Gebilden, sondern von einer wechselseitigen, machtvollen Konstitution im Angesicht der Alterität.

Der genealogische Kernpunkt der Alterität beschreibt seitdem eine breite Diskursmasse, der eine besondere Note innewohnt. Wissen zu wollen, was um einen herum passiert, ist ohne eine Phänomenologie⁹ des ‚Anderen‘ und der Alterität nicht möglich. Das Label der Alterität trägt nach diesen Überlegungen nicht nur ein riesiges Sammelsurium von Anderen in sich, sondern auch eine Vielzahl theoretischer Ansätze, die versuchen, sich diesem Anderen in mannigfaltigen Zusammenhängen anzunehmen. Es gilt also in dieser Arbeit – wie methodologisch notiert wurde – die Alterität durch verschiedene Theoriediskurse zu verfolgen. Der Soziologe Daniel Kumitz beschreibt den radikalen politischen Bezugspunkt der Überlegungen zur Alterität: „die Kritik an Herrschaft und das Bestreben, Herrschaft zu überwinden“ (2008: 4). Der Bestimmung der Alterität liegt folglich die Orientierung an einer Freiheit zugrunde, die nur schwer mithilfe der Sprache zu fassen ist. Ein bedeutender Grundgedanke zur Freiheit ist bereits in einer altbekannten Formel von Marx ausgearbeitet worden, den ich meinen Überlegungen zur Freiheit voranstellen möchte. Marx und Engels schrieben im „Manifest der kommunistischen Partei“ (1848), dass das menschliche Wesen am besten gedeihe, wenn es sich eines ‚liebvollen‘ Gleichgewichtes erfreue – die Verwirklichung einer „Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist“ (MEW, Bd. 4, 482). Unter Bezugnahme auf phänomenologisch-psychoanalytische Fortentwicklungen dieses Denkansatzes müsste noch hinzugefügt werden: Wenn der Andere ins Bewusstsein rücken soll, müssen die eigenen vier Wände fallen.

⁹ Die ‚klassische‘ Phänomenologie Husserls dient hier *nicht* als phänomenologisches Vorbild, denn Husserl sucht nach einer *Essenz* der Dinge. Dass dieser (Such-)Prozess für die Alterität ziemlich gefährlich sein kann, ist naheliegend, denn die *Last* der Kategorien haben insbesondere die Vertreter der radikalen Phänomenologie (z.B. Jacques Derrida oder Emmanuel Lévinas), auf die ich mich vielmehr beziehe, beanstandet.

Stillschweigend habe ich in diesen Ausführungen bereits verschiedene kulturtheoretische Auffassungen anklingen lassen, die sich im „Cultural Turn“ (Bachmann-Medick 2009) in den Sozialwissenschaften etabliert haben. Eine schlüssige Veranschaulichung der Alterität – so der Grundsatz meiner Vorgehensweise – ist abhängig von den jeweiligen kulturtheoretischen Wendungen und der ihnen inhärenten erkenntnistheoretischen Grundlagen des Subjekts sowie der soziokulturellen Bestimmtheit des ‚Ichs‘ (Identität). Dies bedeutet: Die Theoretisierung der Subjektkonstituierungsprozesse gibt Aufschluss darüber, wie wir Alterität erfassen können. Dieses (post-)moderne kulturtheoretische Feld lässt sich kaum etappenhaft abhandeln, dennoch in zentralen Eigentümlichkeiten wiedergeben. Dies wird im Weiteren *eine* Aufgabe dieser Arbeit sein, die gewiss nicht ausgefüllt werden kann. Die Konstruktion des Anderen sowie die Verbindung von Alterität und Herrschaft bilden dabei die wesentlichen Berührungspunkte.

2.3. Postkoloniale Repräsentationen der Alterität

In einem zur *Einstimmung* auf die analytische Betrachtung von Schlingensiefels Operndorf veranschlagten postkolonialen Ausblick¹⁰ zeigt sich Alterität in dem Kontext von „Kolonialität“¹¹. Dabei wird deutlich, dass es sich bei dieser Form von Alterität um ‚europäische‘ Projektionen handelt, unter denen das Andere nur vermeintlich bzw. in einem gewissen Sinne *anders* ist und als solches *produziert* wird:

„The European’s images of European man are not primarily, if at all, descriptions of real people, but rather projections of his own nostalgia and feelings of inadequacy“ (Baudet 1965: vii).

Postkoloniale Theorien haben die Frage der Repräsentation der nicht-europäischen Anderen, die sie zur zentralen Praxis des kolonialen Unternehmens erklären, unterschiedlich analysiert. Gemeinsamer Bezugspunkt ist jedoch eine bestimmte epistemologische Systematisierung und Bedeutungszuschreibung der postkolonialen Welt, in der bestimmte kulturelle Bedingungen vorherrschen, die – in Anlehnung an Foucault – einen Komplex von Wissen und Macht entwerfen. Das (negative) Außen – das ist eine den postkolonialen Theorien eigene Kernaussage – ist konstitutiv für die koloniale Ordnung der Repräsentation. Die postkolonialen Theorien interessieren sich insbesondere für das ‚kolonialisierte‘ Subjekt und dessen Repräsentationsverhältnisse: „Wie wird der Andere, das fremde Subjekt und wie wird umgekehrt die ‚eigene‘ Subjektform textuell dargestellt und in dieser Darstellung hergestellt?“ (Reckwitz 2010: 98).

Der Anthropologe Fernando Coronil unterscheidet – den Historikern Conrad und Randeria zufolge – „paradigmatisch drei Formen der Repräsentation der Beziehungen zwi-

¹⁰ Vergleiche Kapitel 6: Eine detaillierte Betrachtung der postkolonialen Theorien, die ich unter Bezugnahme auf die Arbeiten von Enrique Dussel verorte, wird in diesem Kapitel ausgearbeitet.

¹¹ Vergleiche hierzu Kap. 6.2.2.

schen Europa und seinem ‚Anderen‘, die er als Strategien der Auflösung, der Inkorporierung und der Destabilisierung kennzeichnet“ (2002: 35). Die postkoloniale Auseinandersetzung mit der Repräsentation ist komplex und in ihrem *Gegenrezept* nicht einfach dadurch abzugrenzen, dass eine (umgekehrt) positive Repräsentation des Anderen quasi als Ei des Kolumbus vorgenommen wird. Denn mit den Anderen ist es so eine Sache, da sie viel mit ‚uns‘ selbst zu tun haben. Jeder hat seine ‚eigene‘ Wahrnehmung und besitzt, wie der Ethnologe Clifford Geertz mit dem Schlagwort der *writing culture*¹² anmerkt, einen subjektiven Status als Autor, der eine fremde Kultur als fremden zeichenhaften Text liest (vgl. Kimmich & Schahadat 2010: 155). Dieses Erfassen und diese Begegnung sind allerdings nicht empfindungs- und kulturlos. Sie sind weder ohne Neu- und Machtgier, ohne Angst, Scham, Ekel, Staunen, Faszination und Begehren, noch funktionieren sie ohne kulturelle Äußerungsmodalitäten. Das Fremde löst in jedem Fall starke Gefühle aus, gerade *weil* es so viel über uns selbst aussagt. Terry Eagleton vermerkt nun eine spezifisch ‚europäische‘ Integrationsbemühung, die im Zusammenhang mit dem Kolonialismus entstanden sei: „It was from a colonial encounter that the art of interpretation was born“ (2004: 23). Den konstruktivistischen Grundsatz der postkolonialen Bestimmung der Alterität beschreibt er wie folgt:

„And this also means that there are no rational grounds for judging between cultures. I cannot judge between my culture and yours, because my judgement is bound to be made from *within* my own culture, not from some disinterested point outside it.“ (Eagleton 2004: 55, Herv. i. Orig.)

Dem Fremden begegnet man demzufolge zunächst stets auf der (kulturellen) Folie des Eigenen mit dem zuweilen durchaus plump anmutenden Anliegen, dass sich in diesem Vergleich das eigene Selbstbild bestätigen möge: „Der Andere dient dabei als Negativspiegel des vermeintlich Eigenen, er ist Folie eines spiegelverkehrten ‚Sich-Ansehens‘“ (Geller 2006: 21).

Spivak erläutert, dass sich in einem postkolonialen Repräsentationsmodell nicht die Auffassung aufrechterhalten lässt, dass der selbstbezogene Repräsentations-Mechanismus einfach zu umgehen ist und die kolonialen, unterdrückten Subjekte plötzlich selbst „sprechen, handeln und wissen“ (1988: 276)¹³ können. Sie kritisiert deshalb jene postkolonialen Ansätze, die die Repräsentation des Anderen ausschließlich auf ‚westliche‘ Diskurse verkürzen und damit letztlich die Repräsentation in einer ‚westlich‘ *affinen* Form reproduzieren (vgl. Reckwitz 2010: 104f). Demgemäß sieht Spivak eine der Hauptaufgaben der postkolonialen Intellektuellen darin, beständig die eigene Rolle in der Frage der Fremdrepräsentation zu hinterfragen, denn auch in den Positionen der (marginalisierten) postkolonialen Intellektuellen, die oftmals aus der globalen Peripherie

¹² Mit diesem Konzept stellt sich erstmalig im Kontext von Ethnologie bzw. Kulturanthropologie die Frage, wie sich die ‚Anderen‘ überhaupt darstellen lassen.

¹³ *eigene Übersetzung

stammen, vermischen sich leicht die Rollen von Täter und Opfer. In dem berühmten Aufsatz „Can the Subaltern Speak?“ (2008 [1988]) widmet sich Spivak intensiv der postkolonialen Bestimmung der Repräsentation. Sie arbeitet in diesem Zusammenhang heraus, dass die koloniale (indische) Frau in intersektionalen Unterdrückungsmechanismen gefangen ist. Spivak schließt daraus jedoch nicht – wie regelmäßig vermutet wird – dass die Frau der ‚Dritten Welt‘ zu *subalternisiert* ist, um sich überhaupt (sprachlich) zur Wehr setzen zu können, sondern sie argumentiert, dass Sprache sprechakttheoretisch auch das hegemonial reglementierte Hören inkludiere. (Koloniale) Frauen werden *nicht gehört* – das ist die systematische Krux mit der (post-)kolonialen Repräsentation (vgl. Nandi 2011: 123).¹⁴

Eine solche Differenzproduktion als affirmativer Spiegel der Rückbestätigung, der die Fremdrepräsentation als *Movens* begleitet, möchte ich als einen (missbrauchenden) Bedürfnisbefriedigungsdialog in dem Sinne bezeichnen, dass der Andere *meinen* entsprechend abweichenden Gegenpart darstellt, je nachdem, ob ich *mich* als gut oder böse erlebe – je nachdem, *wie* ich den Anderen brauche. Der französische Philosoph und Schriftsteller Michel de Montaigne hat – folgt man den Ausführungen von Dorothee Kimmich und Schamma Schahadat – schon im 16. Jahrhundert die kolonialen Hirngespinnste herausgearbeitet, die mit der Entdeckung der ‚Neuen Welt‘ zwei widersprüchliche Bilder des Fremden als identitätskonstituierende Projektionen konstruierten. Im selbstgefälligen, egozentrierten Mechanismus von Entwertung und Idealisierung verkehren fortan ‚barbarische‘ und ‚edle Wilde‘:

„Sah man den ‚Wilden‘ zunächst als böse an, um die eigene Überlegenheit zu demonstrieren, so ist der fast zeitgleich entstehende Mythos vom ‚edlen Wilden‘ ein Zeichen für das schlechte Gewissen des Europäers“ (Kimmich & Schahadat 2010: 151f).

Die anziehende oder abstoßende kulturelle Differenz wird zu einer verlockenden Ressource, die in einer dualistischen Sichtweise Identität konstruiert. Wer aber über diese Differenz nachdenkt, der ist gezwungen, kritisch über das Eigene zu reflektieren und das Problem der Ablehnung oder Anerkennung des Anderen als ‚Anderes‘ einzubeziehen. Dieser Konnex kann die Anbahnung einer ethischen Perspektive zur Folge haben, die viel mit dem abstrakten Begriff der Freiheit zu tun hat (vgl. Kimmich & Schahadat 2010: 152).

In der Folge möchte ich eine ‚europäische‘ Grundstruktur und Stringenz der Alterität ausführen, die ich als eine ‚Anatomie‘ Europas beschreibe: Das ‚europäische‘ Denken konstruiert den Anderen in einer Struktur des primären (eigenen) Mangels. Das jeweils Andere – das ‚nicht-europäische‘ Außen – wird dabei in den Dienst gesetzt, die ‚europäische‘ Identität hervorzubringen und zu befriedigen. Die postkolonialen Theorien ent-

¹⁴ Vergleiche dazu auch Kap. 6.1.3.2. „Subalterne als Gestalten der Alterität“

larven diese Repräsentation als eine Herrschaftstechnologie, die strikte und antagonistische Differenzlinien zwischen Kolonisierten und Kolonisierenden zeichnet. Theoriepolitisch kann die Dekonstruktion dieses Mechanismus den Dekolonialisierungsprozess jedoch nur am Beginn unterstützen, denn postkoloniale Konstellationen sind immer sehr viel umkämpfter, als uns die binäre Logik zu erklären vermag. Der indische postkoloniale Theoretiker Homi Bhabha etwa beschreibt die Hybridisierungseffekte, die in der Wechselwirkung der kolonialen Begegnung entstehen.

2.4. Alterität als Othering bzw. Binaritäten

Der Anglizismus „Othering“ – entstanden aus der Kritik an ethnologischen und soziologischen Forschungen – beschreibt den (sozial-)konstruktivistischen Grundsatz einer artifiziellen und dynamischen Herstellung von ‚Andersheit‘ über den kontrastierend auch das Eigene vermittelt wird. Der ethnographische Grundsatz der „Selbstausslegung im Anderen“ ist seitdem zu einem Mainstream geworden.¹⁵ Der palästinensische Literaturwissenschaftler Edward Said hat 1978 die für diesen Mechanismus exemplarische diskursanalytische Studie „Orientalism“ veröffentlicht, in der er nachvollzieht, wie sich der Kolonialdiskurs epistemologisch manifestiert und eine Umgangsweise zwischen kolonisierten Subjekten und Kolonisatoren hervorgebracht hat, die auf der besonderen Stellung der europäisch-westlichen Erfahrung beruht (vgl. Said 2003 [1978]: 3, 9, 12). Der Diskurs des „Orientalismus“ ist, wie Conrad und Randeria formulieren, ein „europäischer Monolog“ (2002: 23), der mehr dem ‚Charakter‘ des Produzenten als dem des produzierten Objekts zusagt. Der ‚westliche‘ – von Überlegenheit geprägte – Blick hat den ‚Orient‘ *alterisiert*, indem das kulturelle Selbstbild des ‚Okzidents‘ in ontologischer Abhängigkeit zur Konstruktion des ‚Orient‘ steht. Dieses geopolitische (Macht-)Bewusstsein beinhaltet in geradezu exemplarischer Form *die* dominante Repräsentation ‚anderer‘ Kulturen, wie sie in Schriften, Texten und Dokumenten manifestiert und im Zuge des europäischen Imperialismus ein kulturell-objektiviertes Wissen¹⁶ über den ‚Orient‘ produziert.

Diese Verflechtung von Wissen und Macht verdeutlicht, dass hier nicht die Rede von ‚Wahrheit‘ sein kann, sondern von Wissen als machttechnologischem Kaliber, welches die politische und sozioökonomische Kolonisierung legitimiert (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 30ff). Die hegemoniale Reichweite dieses kolonialen Diskurses beschreibt der Philosoph Santiago Castro-Gómez:

„In other words, the geopolitical nexus between knowledge and power which created the East is the same as that which has sustained the Western

¹⁵ Reckwitz beschreibt das „Othering“ als „Prozess einer diskursiven ‚Ver-fremdung‘“ (2010: 98).

¹⁶ Conrad und Randeria verdeutlichen den besonderen Charakter des Foucault’schen Macht-Wissen-Komplex: „Modernes Wissen war nicht nur Instrument und Waffe, sondern selbst Produkt eines Kontextes diskursiver Praktiken“ (2002: 34).

cultural, economic, and political hegemony over the rest of the world since the Enlightenment." (Castro-Gómez 2008: 268)

Die für die koloniale Herrschaft integrale Herstellung von stereotypisierenden Bildern stellt einen dominanten (Kolonial-)Diskurs dar, der binär versetzte Identitäten und eine Zweiteilung der Welt produziert. Said macht mit dieser binären Fiktion sichtbar, dass sich Identität in ‚westlichen‘ Wissensdiskursen durch intentionale Herstellung von Differenzen formiert, die ausschließen, bewerten und konstruieren. Aufgrund der formulierten Kritik an ‚westlichen‘ Klassifikations- und Ordnungssystemen gilt sein Werk *Orientalism* als zentrales Gründungsmanifest der postkolonialen Theorien, denn es fokussiert auf eine koloniale Diskursordnung, die als strukturierender und epochenübergreifender Apparat der Wissensproduktion und Identitätskonstruktion fungiert (vgl. Ziai 2006: 33). Die Wahrnehmung von kulturellen Differenzen ist möglich durch die Existenz bestimmter diskursiver Wissensformen. Sais Orientalismus ist demnach eine fundamentale Kritik am westlichen Repräsentationsregime, das nicht neutral an den Orient herantritt, sondern „immer im Kontext ungleicher Machtverhältnisse situiert werden muß“ (Conrad & Randeria 2002: 23). Genau in diesem Kontext agieren die postkolonialen Studien, deren Forschungsschwerpunkt gerade die „Thematisierung des Fortbestehens und Nachwirkens einer Vielzahl von Beziehungsmustern und Effekten kolonialer Herrschaft“ (ebd.: 24) betrifft. Was in den postkolonialen epistemologischen Strukturen nämlich kontinuierlich auf der Strecke zu bleiben droht, ist gerade die Alterität:

„Said’s great merit, then, is to have seen that the discourse in the humanistic sciences, (...) is sustained on the geopolitical machinery of knowledge/power that has subalternized other voices of humanity from an epistemological point of view.“ (Castro-Gómez 2008: 268)

Stuart Hall kritisiert an dieser ‚europäisch‘ produzierten Bezugswelt und geopolitischen Interessenlage, dass einerseits der Zugang zu materiellen, institutionellen und kulturellen Ressourcen restringiert wird und andererseits das (europäische) ‚Selbst‘ erst erfahrbar macht, denn

„obwohl die Konstruktion des Anderen ein Versuch ist, das, was wir nicht sind, an seinen Platz zu fixieren, in sicherer Entfernung zu halten, können wir selbst uns doch nur verstehen in Beziehung zu diesen Anderen“ (1989: 920).

Somit lässt sich folgern, dass ‚Eigenes‘ und ‚Fremdes‘ in einem dichotomisierenden ‚Hierarchie-Modell‘ angeordnet werden und in ein Raster binärer Opposition¹⁷ fallen. Zwei fugenlose Blöcke scheinen sich gegenüberzustehen, die vordergründig – d.h. in einem Differenz verfestigenden, *naturalisierten* Zustand – nichts miteinander verbindet. Die musterhafte Funktionslogik dieses Machtverhältnisses verläuft auf körperlicher Ebene

¹⁷ Das Konzept der binären Oppositionen geht auf den Strukturalismus von Ferdinand de Saussure zurück, der diese Art der Differenzproduktion in klaren Gegensätzen als bestimmend in der Bedeutungsgebung theoretisiert hat. Binäre Oppositionen sind z.B. schwarz/weiß, Mann/Frau oder rational/hysterisch, unzivilisiert/zivilisiert, höherwertig/minderwertig.

der Artefakte über die Anbindung positiver Eigenschaften an den ‚weißen Mann‘, der als normsetzender Referenzpunkt dieser Diskursstruktur dient: „Der implizite Punkt, um den die [binären] Differenzen gruppiert sind, ist die Rassenzugehörigkeit, genauer: die Rassen- und Geschlechterzugehörigkeit“ (Ziai 2006: 34)¹⁸. Die Basis der anthropologischen Theorien über den ‚Anderen‘ platziert sich somit um die Vorstellung der ‚Rasse‘ – die Verkörperung des ‚Geistes‘ braucht zur Wahrnehmung den ‚weißen‘ Körper.

2.5. Eine Kulturtheorie der ‚europäischen‘ Fiktionen

Die Vorstellungen über den Fremden sind keine zufällig ins Blickfeld gewanderten Einzelaufnahmen. Saids postkoloniale Lektion veranschaulicht vielmehr, dass sich bestimmte diskursive Muster der Fremdwahrnehmung bis in die Gegenwart fortschreiben und sich in ein quasi imaginäres Archiv einfügen. Es gibt unzählige Bilder – aber alle *arrangiert* in derselben determinierten Aufmerksamkeitsstruktur. Die (und wohlgemerkt *jede*) Begegnung mit der Alterität wird immer durch dieselbe imaginäre Topographie organisiert. Diese Repräsentationen (*signifying practices*) des Fremden, die wir in breiten Kontexten abbilden und scheinbar autonom mit Bedeutung versehen, sind abhängig von historischen Diskursen – und stehen in einer fortgesetzten Erfahrung ‚europäischen‘ Mangels. *Orientalism* als eine imaginäre Konstruktionsordnung ist ein Beispiel für diese Sichtbarmachung von Differenzen durch Diskursivität. Stuart Hall spricht in Anlehnung an Foucault von *dependencies of meaning* und greift damit den systematisierenden Effekt von Diskursen auf, die er folgendermaßen definiert: „a group of statements which provide a language for talking about – a way of representing the knowledge about – a particular topic at a particular historical moment“ (1997b: 44). Diskurse sind dynamische Gebilde, die einen bedeutungsermöglichenden Rahmen beschreiben für das, was wir überhaupt repräsentieren und gleichermaßen wahrnehmen können (vgl. ebd.: 44f).

Im Rückgriff auf die „Essais“ (1580) de Montaignes hat sich eine originäre ‚europäische‘ Sprechweise – ein (koloniales) diskursives System von Repräsentationen – über das Fremde etabliert, die gleichsam mit Kolumbus 1492 eine eindruckliche Ambivalenz erhält: Über die gesamte europäische Geschichte hinweg wird – wie bereits die postkolonialen Repräsentationen der ‚Anderen‘ demonstriert haben – die Figur des ‚Wilden‘ grundsätzlich als entweder (von ‚Natur‘ aus) ‚böse‘ oder ‚edel‘ gezeichnet.¹⁹ Bedrohung

¹⁸ Für Homi Bhabha ist der koloniale Diskurs „a form of discourse crucial to the binding of a range of differences and discriminations that inform the discursive and political practices of racial and cultural hierarchization“ (1994: 67).

¹⁹ Diese „originäre Sprechweise“ bzw. diskursive Grundstruktur ist natürlich analytisch vereinfacht und tatsächlich von sehr viel größeren Inkohärenzen, Nuancierungen und Veränderungen getragen. Robert Young etwa verdeutlicht dies im Bezug auf den *scramble of africa* in der rassistischen ‚Argumentation‘ folgendermaßen: „For racial theorists in the early and mid nineteenth-century (...) the major dispute lay between the monogenesis and polygenesis. The monogenetic argument was that the different human races were descended from a single source, as is suggested in the Biblical account, in which case racial dif-

und Sehnsucht, Faszination und Schrecken begleiten die bildliche Inszenierung der ‚Neuen Welt‘. Beide (emotionale) Zuschreibungen sind nicht nur kontrafaktische Beschreibungen des Eigenen, sondern zugleich Bearbeitungsmodi für die mit den Eroberungszügen verbundenen Hoffnungen, Erwartungen und Ängste (vgl. Burghartz 2006: 24ff). In der spiegelverkehrten Selbstvergewisserung sind die Wilden ‚edel‘ als idealisierte Sphäre totaler Triebbefriedigung, da sie sich im Gegensatz zur ‚zivilisierten‘ bürgerlichen Gesellschaft präsentieren, und ‚wild‘ als minderwertiger Gegensatz zu eigenen Konventionen, was deren Ausbeutung und Missionierung billigt (vgl. Kimmich & Schahadat 2010: 153). In diesen Projektionen bleiben sie stets die Anderen, die den europäischen Schauplatz zum Maßstab aller Dinge erheben.

Mein abgeleitetes Argument in dieser (postkolonialen) Hinsicht lautet, dass sich die beschriebene ambivalente Grundstruktur bis heute in unterschiedliche Kontexte übersetzt und die Alteritätskonstruktionen begleitet, denn es ist vor allem auch das dem jeweiligen Zeitgeist innige Verständnis menschlicher ‚Entwicklung‘, das die Grenzen zwischen ‚uns‘ und ‚anderen‘ modifiziert (vgl. Frank 2006: 102).

2.5.1. ‚Anderer‘ mit Defiziten: Der Kolonial- und Entwicklungsdiskurs

Die Rechtfertigungen kolonialer Eroberungen Ende des 19. Jahrhunderts beriefen sich durchgängig auf jenen skizzierten Strang der Darstellung der ‚Wilden‘, die diese als ‚böse‘, ‚barbarisch‘, ‚unzivilisiert‘ oder ‚abhängig‘ positionierten. Der ‚weiße Mann‘ bildet in diesem Kolonialdiskurs nicht nur die standardisierte Folie, von der das ‚böse‘ Andere abgeleitet wird, sondern er steht stellvertretend für das normative Machtzentrum, das hegemoniale Wissenssysteme produziert, die das Andere entsprechend kategorisieren und distanzieren können. Zugleich steckt darin bereits die zielgerichtete Idee der ‚Entwicklung‘, denn neben der Erklärung rassialisierter Minderwertigkeit lässt sich zusehends eine Logik dokumentieren, welche die Rückständigkeit der Kolonisierten auf eine zurückversetzte Verortung in einem verzeitlichten Entwicklungsstrahl herleitet (vgl. Ziai 2006: 35). Die Vorstellung derlei ‚Fortschritts‘ ist ein weiterer eurozentrischer Macht-Wissen-Komplex, der in der Umwandlung geokultureller Unterschiede in historische Stadien Europa als *natürliches* Finale deklariert (vgl. Nandy 1992: 146). Dieser ‚neue‘ sich stetig durchsetzende Alterisierungsprozess nimmt nicht länger Bezug auf den ‚unzivilisierten‘ Anderen, sondern auf einen ‚distanzierten‘ Anderen in einer Struktur der „Verweigerung der Gleichzeitigkeit“ (Frank 2006: 40). Die triviale Denkfigur bleibt in dieser Orientierung jedoch erhalten: Immer noch geht es um den ‚entwerteten‘ Anderen, um

ference was explained through the thesis of degeneration. This meant that the pure origin of man was the white male – that universal mean und measure of all things – and that all other forms were a deterioration from this ideal, as a result of gender or geography, or both. The polygenetic argument, on the other hand, that the different races were in fact different species, and had been different all along, allowed the argument that they would and should continue to be so“ (1995: 101).

den man sich fadenscheinig sorgt bzw. seiner Defizite annimmt – und dabei doch stets den eigenen Mangel kompensiert.

Die historischen Zusammenhänge dieser Ausbildung sind komplex und stützen sich auf die Kohäsion unterschiedlicher ‚europäischer‘ Erkenntnisse. Der Soziologe Reinhart Kößler beschreibt die gesellschaftlichen Entstehungsbedingungen dieser Idee von ‚Entwicklung‘ auch im Zusammenhang mit dem ökonomischen Wandel. Im Zuge des industriellen Kapitalismus regieren fortan lineare Kriterien: Die Herrschaft des Wachstums, das Gebot der Akkumulation, Beschleunigung, Technisierung und die unentwegte Güterproduktion (vgl. Kößler 1998: 11f). Die Struktur des Mangels verstetigt sich mit hin auf der Ebene der Ökonomie. Der vorherrschende Zeitgeist bildet dabei ‚Entwicklung‘ einerseits in Form einer teleogenen Zeitdimension heraus und andererseits als eine Übertragung in den Raum, d.h. die Vorzeichnung eines räumlich klar zu verordnenden Ziels. Dieser angenommene Endpunkt integriert sich zudem in ein steinern verankertes, *vormodernes*, eschatologisches Mosaik Europas (vgl. ebd.: 10ff). Der Entwicklungstheoretiker Gilbert Rist (1997) verdeutlicht, dass sich der Entwicklungsglaube bis in die griechische Antike zurückverfolgen lässt. Peet und Hartwick drücken dies im Bezug auf Rist folgendermaßen aus:

„Reconciling (...) Greek theory with Christian theology, Augustine saw God’s design behind natural necessity, while the multiple Greek cycles were reduced to one that culminated in the sacrifice of Jesus Christ, opening the way, Rist postulates, to a linear view of history and development in the Western imagination.“ (Peet & Hartwick 1999: 144)

Das historisch besondere Postulat des Versprechens der ‚Entwicklung‘ etabliert in der Folge nicht nur ein Rattenrennen des Ein- und Überholens, des Zurückbleibens, von Gewinnern und Verlierern, sondern vollzieht sich wiederum im Rundblick auf das Fremde, denn europäische Reiseberichte rückbestätigen den evolutionistischen Grundgedanken der ‚neuen‘ Zeitskala. Sie integrieren die ‚Neue Welt‘²⁰ in das ‚europäische‘ Wissensarchiv. Die große Erzählung der ‚Entwicklung‘ ist ein sozialtechnologisches Projekt Europas, das einer „Subalternität nicht-westlicher Geschichten“ (Chakrabarty 2002: 283) gleichkommt. In einem diskontinuierlichen Prozess löst der Entwicklungsdiskurs schließlich die ‚alte‘ koloniale Diskursordnung ab: Die Zivilisierungsmission wird durch eine Fülle normierter Vorstellungen von Lebensstandard, Demokratie, Freiheit und Menschenrechten ersetzt (vgl. Ziai 2006: 36, 2008: 202). Wie auch immer sich die jeweiligen Diskursordnungen verschieben, es bleibt bei einer binären Zweiteilung der Welt:

„Ihm [dem Entwicklungsdiskurs] zufolge gibt es Völker, die nicht imstande sind, sich selbst zu regieren und andere, die für sie Verantwortung übernehmen. Mit anderen Worten: es gibt herrschende und beherrschte Rassen,

²⁰ Der Ausdruck ‚Neue Welt‘ bezieht sich ursprünglich auf die ‚Entdeckung‘ der *Amerikas*. Ich verwende ihn an dieser Stelle *generell* im Hinblick auf die weltweiten kolonialen Expansionszüge der ‚Europäer‘.

zivilisierte und weniger zivilisierte Völker, fortgeschrittene Nationen und rückständige Stämme, souveräne Staaten und Gebiete unter der Vormundschaft anderer.“ (Ziai 2008: 197)

Die dürftige „Delegitimierung rassistischer Ungleichheitsvorstellungen“ (Ziai 2006: 39) des kolonialen Diskurses übersetzt den Mechanismus der „Rassialierung“ in einen Entwicklungsdiskurs. Aus ‚bösen‘, ‚unzivilisierten‘ und ‚abartigen‘ ‚Wilden‘ werden ‚Unterentwickelte‘ aus ‚zurückgebliebenen‘ Gesellschaften, die gleichermaßen auf eine tiefere Rangstufe gestellt sind und zum Zwecke der Normerfüllung umgestaltet werden müssen. Die augenfällige Abwesenheit von phänotypisch hergeleiteter ‚Rasse‘ im Entwicklungsdiskurs deutet auf ein flexibles, kontextbezogenes und historisches System hin, das sich in der Trägerschaft bewertender Differenz nun auf die kulturelle Herkunft – auf Begriffe, wie ‚Stamm‘, ‚ethnische Gruppe‘ oder ‚Kultur‘ – bezieht.²¹ Was richtig und falsch ist, weiß die treuhändlerische Mitte dieses eurozentrischen Diskurses: „Die Experten aus dem Norden wissen immer noch, wie der Süden umgestaltet werden muss: nach ihrem Vorbild und ihren Wertvorstellungen“ (ebd.: 41).

2.5.2. Exotisierung als Ausdrucksform der Alterität

Dass die Degradierung des ‚Fremden‘ im Trachten eigener Beglaubigung und beständiger kolonialer Machtinteressen steht, verweist auf die *eine* superioritätskonstituierende Seite des eigenen Mangelerslebens, dass die apologetische Bewunderung und Idealisierung fremder Kulturen aber ebenfalls der eigenen axiomatischen Defensive entspringt, wird oft im Verborgenen ausgetragen. Im Verweis auf Joseph Conrads Roman „Herz der Finsternis“ (1899) betrachten Kimmich & Schahadat eine unheilvolle Auswirkung einer derartigen Verführung durch das Exotische, welche sich an einem unberührten Ort Afrikas abspielt:

„Bei manchen Figuren findet zwar eine – geradezu unheimliche – Assimilation an dieses Fremde statt, ohne dass dabei aber irgendeine Art von Verstehen oder Verständigung mit dem Fremden bzw. den Einheimischen zu sehen wäre.“ (Kimmich & Schahadat 2010: 153)

Chandra-Milena Danielzik verdeutlicht, dass dieser faszinationsversetzten Assimilation ein abgeleiteter Kulturbegriff zugrunde liegt, der sich im Bereich der ‚Natur‘ verortet. ‚Kultur‘ wird an dieser Stelle mit Naturverbundenheit, traditionellen Werten, Einfachheit, Mythen, Lebenslust, Unbeschwertheit, Authentizität und kosmischer Ganzheit assoziiert, die sich aus einem ‚europäischen‘ Kulturpessimismus speisen, welcher sich im Kontext des naturwissenschaftlichen Erkenntnisfortschritts sowie zunehmender Individualisierung und Beschleunigung des Lebens um seine ‚Entfremdung‘ sorgt (vgl. Danielzik

²¹ Zum „Kulturellen Rassismus“ und zu den Transformationen des Rassismus vergleiche u.a. Hall (1989), Rätzkel (1990), Bielefeld (1992), Balibar & Wallerstein (1998) und Miles (1999).

2010: 46f). Dieses oft als romantisierend betitelte Bestreben der Assimilation entbehrt schon allein deshalb einer Verständigung mit dem Fremden, weil auch dieser Kommunikation der eigene universell imaginierte Maßstab innewohnt. Das idealisierte Andere wird vor einer hintergründigen Maxime bewertet, die gleichsam die Erfassung der anderen Lebensform im Griff hat und den in den Blick genommenen Anderen mit einem – vom eigenen (rassifizierenden) Standpunkt *gewünschten* – kulturspezifischen Handeln ausstattet. Das einer exotisierenden Motivation entspringende „Othering“ wertet das Fremde aus der eigenen verstörenden Schöpferposition *auf* und damit zugleich in beinahe paradox anmutender Weise *ab*, denn im Zeitstrahl des Fortschrittsglaubens steht dieser Fremde, der ‚unzivilisierte‘ Andere, auf einer früheren Entwicklungsstufe.

Diese ethnographische Neugier, die sich heute besonders im Ferntourismus widerspiegelt, ist daher nicht das Gegenteil von Rassismus, sondern im Mantel der Exotisierung eine alternative Spielart desselben Prinzips (vgl. Backes 2002). In dieser Spielart des Rassismus kommt eine Sexualisierung zum Ausdruck, die Projektion eigener Begehren und Phantasien ist bzw. Ausgeburt der erfolgreichen ‚europäischen‘ Marginalisierung von Triebhaftigkeit, Lust und Fetischismus. Nicht ganz folgewidrig erlebt sich Deutschland etwa vor allem aufgrund dieser Verdrängung als rational und aufgeklärt: „Die ‚Fremde‘ wurde deutschen Seh- und Erfahrungsbedürfnissen unterworfen, welche ein Ausdruck dessen waren, was die Europäer/innen ihrem Selbstverständnis entsprechend nicht sein durften: ‚wild‘, ‚animalisch‘ und sexuell freizügig“ (Danielzik 2010: 48).²² Saida Orlansky zielt daher immer auch nach ‚innen‘. Die Anthropologin Ann Laura Stoler (1995) hat in dieser Hinsicht herausgearbeitet, dass sich nationale, ethnische, geschlechtliche und religiöse Vorstellungen und Konzepte in der Begegnung mit dem kolonialen ‚Anderen‘ nicht nur umwälzten, sondern teilweise überhaupt erst konstituierten. Die Literaturwissenschaftlerin Susanne Zantop erschließt Sexualisierung folglich auch als koloniale Bedingung:

„Sexuality plays a crucial role, if not *the* crucial role in colonial fantasies. In fact, racial and sexual stereotypes intersect in the colonialist imaginery, creating the peculiar dynamics of attraction and repulsion within colonialist subjectivity.“ (Zantop 1997: 5, Herv. i. Orig.)

Die ambivalenten kolonialen Projektionsflächen – von kriegerischen ‚Wilden‘ bis zu Abbildungen paradiesischer Inselwelten – erscheinen zusammenfassend als ‚europäische‘ Machtfantasien, die in meinem Verständnis nicht aus einem ‚europäischen‘ Selbstbewusstsein entstanden sind, sondern aus dem wahrgenommenen Mangel die eigene Rolle ‚richtig‘ definieren zu können. Die koloniale ‚europäische‘ Identität ist in ihrem hegemonialen Status in Abgrenzung zur ‚bösen‘ und ‚edlen‘ Alterität entstanden.

²² Folgt man Foucaults „Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I“ (1987), dann vermittelt sich m. E. durchaus ein mitunter gegenteiliges Bild der ‚Europäer‘.

2.6. Das Aufbrechen binärer Differenzen

In den bisher beschriebenen Diskursformen nimmt das Eigene die Stellung des Knotenpunktes ein, von dem sich das ‚Andere‘ in einer hierarchisch herabgestuften Variation bzw. einem ‚genuinen‘ Antagonismus unterscheidet. Die Darstellungselemente des (orientalen bzw. nicht-europäischen) Anderen liefern dabei, wie ich aufzeigen wollte, ein konkretes, kontrastives *Gegenbild* zur eigenen Ausmalung,

„eine Art Syndrom, das wie ein Spiegel funktioniert – eine glatte Fläche, in der wiederum in strategischem Sinne das Fremde umgekehrt das Eigene reflektiert: Dass ‚sie‘ in Massen auftreten, fanatisch und verschlossen sind, zeigt ‚uns‘ unsere Individualität, Vernunft und Offenheit.“ (Terkessidis 2006a: 318)

Die Handlungsmacht liegt in den Händen der machtvollen („europäischen“) Kolonisierenden. Die postkolonialen Theoretikerinnen María do Mar Castro Varela und Nikita Dhawan verdeutlichen, dass Said den kolonialen Diskurs dieser Stoßrichtung im Sinne Foucaults als Machtapparat beschrieben hat, der eine instrumentalistische Beziehung von Macht und Wissen errichtet. Said akzeptiert die Vorstellung, dass zwischen großmächtigen Kolonisatoren und entmachteten Kolonisierten eine binär ausgerichtete Trennlinie existiert, die den Widerstand der kolonialen Subjekte im Keim erstickt und diese als uneingeschränkte Effekte des dominanten Kolonialdiskurses instituiert (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 86, 99). Das koloniale Subjekt ist den hegemonialen Strukturen schutzlos und ohnmächtig ausgeliefert, während das kolonisierende Subjekt sich machtbewusst an den Schnittstellen der Repräsentationsapparate positioniert. Hier wird eine Problematik erkennbar, an der sich die rezenten *kritischen* Kulturtheorien mit großer Mühe abarbeiten: Wie lassen sich kulturelle Gebilde und Praxisgemeinschaften abgrenzen? - Wo hört das ‚Eine‘ auf und fängt das ‚Andere‘ an? Stuart Hall hat den Postkolonialismus entlang solcher Fragen als eine „im Entstehen begriffene Erkenntnistheorie“ (1997a: 240) beschrieben, die sich der dichotomisierenden Perspektiven des ‚hier‘ und ‚dort‘, von ‚damals‘ und ‚heute‘ sowie ‚Inland‘ und ‚Ausland‘ entledigt (vgl. ebd.: 227).

In den abgebildeten Repräsentationen der nicht-europäischen Anderen zeichnet sich ein Bild dieser Anderen ab, das die binäre oppositionelle Struktur Saids in Verlegenheit stürzen muss. Die Anderen in den kolonisierenden Ländern werden im Sinnbild der „Kippfigur“ (Reckwitz 2010: 100) *simultan* als ‚edel‘ und ‚wild‘ wahrgenommen, was eine produktive Ambivalenz in der Repräsentation der Anderen präzisiert, die nun in der Folgerichtigkeit des postkolonialen Kulturtheoretikers Homi Bhabha im selben Moment das Objekt der Sehnsucht und des Spotts seien (vgl. 1994: 67). Die Repräsentation gerät an einem Punkt *ins Stocken*, an dem sie in ein „Dazwischen“ gerät.

Das koloniale Unternehmen ist niemals konsistent im Sinne eines geradlinigen und superioritätsüberzeugten Eroberungsfeldzuges gewesen, sondern kontinuierlich an eine ambivalente affektive Spannweite angelehnt, die von allerlei Ängsten, Beklemmungen und narzisstischen Anerkennungsaspirationen begleitet wird. Das koloniale

Subjekt taucht folglich in einer widersprüchlichen kolonialen Diskursstruktur *auf* (und *ab*), die Bhabha zufolge beständig der postulierten Homogenität Saids ‚entgleitet‘ und die koloniale Gewissheit sabotiert (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 86). Stuart Hall hat das daran angebundene, fortgesetzte Bemühen den ‚bedrohlichen‘ Anderen in einem binären Gegensatz zu fixieren, um diesen *permanent* auszuschließen, sogar als „ein Verteidigungssystem gegen die Rückkehr des Anderen“ (1989: 920) bezeichnet. Die Repräsentationen der Anderen beziehen sich folglich immer wieder auf die *hegemonialen* Diskursordnungen, die in kolonialen, kulturellen Interaktionen entstanden sind. Wie *herrschaftlich*²³, robust, zähflüssig und gleichförmig sich diese Kompositionen wännen, beschreibt der Historiker Jürgen Osterhammel im Hinblick auf *Orientalism*:

„Der orientalistische Diskurs ist ein monologischer Diskurs, ein von jeder Erfahrung nicht-okzidentaler Lebenswirklichkeit entfremdetes, besserwisserisches, ein unentwegt etikettierendes und klassifizierendes Geschwätz.“ (Osterhammel 1997: 599)

Die Konstituierung des Anderen wird von derartigen *orientalistischen* Machtrelationen gesponnen, die kulturelle Identitäten konstruieren, absegnen und deren Widerständigkeit organisieren.

Das Verhältnis von Identität und Alterität erscheint mir allerdings komplizierter, als es die Struktur Saids darzustellen vermag. Bereits Said selbst stellt sich in grundlegender Weise die Frage: „Ist es überhaupt möglich, über ‚eine Identität‘ zu sprechen, oder gibt es zahlreiche ‚Identitäten‘, oder sind ‚Identitäten‘ nicht Ergebnis von Herrschaft, von Willensanstrengungen und anderem mehr?“ (1999: 38). Befinden sich also ‚Orient‘ und ‚Okzident‘ gar nicht in einer derart zeitlosen ontologischen Differenz? Ist der Zusammenhang beider vielmehr von größeren diskursiven Diskontinuitäten geprägt, als es die dichotomisierende Orientalismus-Diskurslogik geltend machen möchte? Ist der Raum für Widerstand und Verhandlung *anders* zu lesen?

Die entscheidende Erkenntnis dieses Denkansatzes zeigt, dass Identität und Alterität nicht in einem monokausalen Zusammenhang stehen, sich also *nicht* aus einer diskursiven Struktur deduzieren lassen und eine klare kulturelle Differenzlinie markieren. Es gibt nicht das eine Ereignis, bei dem sich das Endergebnis auf genau einen verursachenden Auslöser zurückführen lässt. Identität und Alterität konstituieren sich in interaktionistischen Strukturen. Dennoch gilt es das dichotomisierende Element der Differenzkonstruktion, das einen mehr oder minder statischen Bestandteil des Orientalismus beschreibt, anzuerkennen, denn die klischeeartige, stereotype Betrachtung des fremden Orientalen übersetzt sich in immer neue Kontexte: „One aspect of the electronic, post-modern world is that there has been a reinforcement of the stereotypes by which the orient is viewed“ (Said 2003: 26). Die Kontinuität eines Meta-Diskurses, der den asymme-

²³ Den Unterschied zwischen ‚Herrschaft‘ und ‚Hegemonie‘ hat Antonio Gramsci in marxistischer Theoriebildung deutlich gemacht. Vergleiche hierzu Merckens & Rego Diaz (2007) und Demirovic (2008).

trischen Unterschied zwischen ‚Nord‘ und ‚Süd‘ *kategorisiert*, bleibt nach Said erhalten. Dem Diskurs sind jedoch der erschöpfende homogenisierende Effekt und die simplifizierende Funktionsweise abzusprechen. Castro Varela und Dhawan verweisen mit Blick auf die Heterogenitäten und Diskontinuitäten hegemonialer Systeme auf die Instabilität von Machtverhältnissen, die (u.a. von gegenhegemonialen Bewegungen) beständig neu geordnet, herausgefordert, gesichert oder transformiert werden (vgl. 2005: 40ff).

Selbst das Werk Suids arbeitet sich also an der althergebrachten Vorstellung ab, Kulturen seien monolithische, relativ starre Konstrukte in den engen Demarkationslinien binärer Opposition. Sein *kulturalistisches* Vermächtnis kann jedoch für sich in Anspruch nehmen, im kolonialen Nord-Süd-Kontext ein folgenschweres Ineinandergreifen von kultureller Produktion und imperialer Machtausübung dokumentiert zu haben:

„Said’s book was not a study of marginality, nor even of marginalization. It was the study of the construction of an object, for investigation and control. The study of colonial discourse, directly released by works such as Said’s, has, however, blossomed into a garden where the marginal can speak and be spoken, even spoken for.“ (Spivak, zit. in: Young 2003: 8)

Benedict Anderson etwa hat in „Imagined Communities“ (2006) diese Spur Suids aufgenommen, indem er Nationalismen als konsistente kulturelle Artefakte beschreibt, die grundlegende *imaginäre* Vorstellungen von Gruppenzugehörigkeit konstruieren.

2.6.1. Neu-Verortungen der Alterität

Der indische postkoloniale Literatur- und Kulturtheoretiker Homi Bhabha, der der religiösen Minderheit der Parsi angehört (vgl. Bhabha & Mitchell 1995), beschreibt in seiner Kulturtheorie eine Dynamik der Kulturen²⁴, die im postkolonialen Gründungswerk Suids²⁵ noch vergleichsweise unbekannt ist. Die zentralen Ebenen dieser Theorie, die entlang aphoristischer Begriffe, wie Differenz, Hybridität, Ambivalenz, Maskerade, Mimikry oder Dritter Raum, verläuft, hat Bhabha in zwei zentralen Publikationen herausgearbeitet: „Nation and narration“ (1990) und „The location of culture“ (1994). Bhabhas Kulturtheorie nähert sich den kulturellen Differenzen von einer anderen (dekonstruktivistischen) Seite an, als dies im Binaritätsmodell Suids geschieht. „Es geht um die Produktivität des Uneinheitlichen, der Differenz,“ meinen die Kultur- und Popkulturtheoretiker Jochen Bonz und Karen Struve in einer Einleitung zu Homi Bhabha (2011: 133).

²⁴ Auch der Anthropologe und Kulturtheoretiker Nestor García Canclini nimmt diese Dynamik der Kulturen in seinem Buch „Hybrid Cultures“ (2005) auf. Er unterscheidet Hybridisierung von Begriffen, wie *Mestizaje*, *Kreolisierung* oder *Synkretismus*. Sein Ziel ist, ein *generalisiertes*, von (post-)kolonialen Kontexten losgelöstes Konzept zu entwerfen, das Hybridisierung im Zusammenhang mit Migrationsprozessen und dem Zusammenleben in globalen Metropolen sowie den (post-)modernen Lebenswelten erfassen kann.

²⁵ Bachmann-Medick weist darauf hin, dass Said selbst in dem später erschienenen Buch „Kultur und Imperialismus“ (1994) versucht hat, die binäre Zuspitzung seiner Orientalismus-These zu überwinden und sich eine „methodische Hybridisierung“ zu erarbeiten (vgl. 2009: 198).

Im Vorgriff auf nachfolgende Ausführungen vollzieht Bhabha einen vehementen Bruch mit Saids klarer binärer Konstellation, indem er den Nimbus der kolonialen Macht nicht gänzlich dem Besitztum der Kolonisatoren zuschreibt, sondern den kolonialen Diskurs unter Zuhilfenahme psychoanalytischer und poststrukturalistischer Subjektkonzeptionen sowie im Rekurs auf post- und antikoloniale Vorkämpfer, wie Frantz Fanon und W.E.B. Du Bois, unterbricht und dessen ‚saubere‘ Funktionalität behelligt (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 84f). Der koloniale Diskurs wird bei Bhabha als „dynamisches Beziehungsmuster“ (ebd.: 92) verhandelt. Bhabhas Aufsatz „Remembering Fanon“ (1986) hat in diesem Kontext nicht nur die Bedeutung Fanons für die postkolonialen Studien zurückerobert, sondern artikuliert insbesondere die Signifikanz der Psychoanalyse für eine adäquate Analyse intersubjektiver, postkolonialer Verhältnisse.²⁶ Die theoretisch dichten und z.T. ebenso hermetisch wie bahnbrechenden Verweise und Ausführungen Bhabhas machen es nicht leicht, seine Kulturtheorie auf einen kohärenten Nenner zu bringen bzw. *begrifflich* zu isolieren, da die prägnanten Bezeichnungen seiner Theorie stets ineinander übergehen. Seine resoluten kulturtheoretischen Nuancierungen haben Bhabha auch Kritik von unterschiedlichen Seiten eingebracht (vgl. Young 1995, Childs & Williams 1997, Moore-Gilbert 1997, 1998, Bachmann-Medick 1998, Loomba 1998).

2.6.2. Ambivalenz der Alterität

Der zentrale Begriff ist bei Bhabha die Ambivalenz, die sich in der Bandbreite seines Werkes unterschiedlich herleitet und ausformuliert. Im Besonderen orientiert sich Bhabha dabei an der psychoanalytischen Subjekttheorie Freuds und Lacans, die das Subjekt als fundamentales Mangelwesen im Sinnbild inhärenter Ambivalenz festhält:

„I try to talk about hybridity through a psychoanalytic analogy, so that identification is a process of identifying with and through another object, an object of other-ness, at which point the agency of identification – the subject – is itself always ambivalent, because of the intervention of that otherness.“
(Bhabha & Rutherford 1990: 211)

Bhabhas Neu-Verortung der Alterität tritt in dem psychoanalytischen Bezug zutage, in dem das Subjekt durch den Einzug des Anderen anfechtbar bzw. ein Subjekt *bis auf weiteres* ist. Der Gegenstand der Identifizierung bleibt fremd. In effektbetrachtender Darlegung seines in die Zerrissenheit eingebetteten Kulturverständnisses verdeutlicht Bhabha, dass die postkoloniale Gegebenheit es nicht zulasse, von einer homogenen kulturellen *Gleichzeitigkeit* zu sprechen. (Koloniale) Minoritäten und Majoritäten befinden sich

²⁶ Castro Varela und Dhawan verdeutlichen, dass Bhabha Fanons „Schwarze Haut, Weiße Masken“ (1985), in dem Fanon auf das psychische Trauma hinweist, niemals ganz den ‚Weißen‘ entsprechen zu können, um eine dynamische Identitätskonstruktion erweitert, die immer an die Alterität bzw. den *Ort des Anderen* angelehnt ist (vgl. 2005: 90). Bhabha berücksichtigt hier besonders Lacans berühmte Aussage, „dass das Begehren immer das Begehren des Anderen ist“ (ebd.).

in einem „Da-Zwischen“ (*in-between*), d.h. *inmitten* eines unterschiedlichen Zeitverständnisses bzw. einer divergenten kulturellen Zeit (*cultural time*), die sich auf die unterschiedliche Verortung im Zeit-Raum-Modus der kolonialen Ungleichheitsstruktur zurückführen lässt (vgl. Bhabha 1998: 56). Die Ambivalenz schiebt sich in jenem Moment in den postkolonialen Meta-Umstand, in dem das Dazwischen offenbar wird, denn dem Begehren nach (kollektiver) Stabilität stehe die „Gleichzeitigkeit von inkommensurablen Geschichten“ gegenüber (vgl. Bonz & Struve 2011: 133). Das Dazwischen stört das lückenlose kulturelle Sinnkontinuum und entfacht in grundlegend ambivalenter Gliederung Dynamik auf der Ebene der kulturellen Praxisgemeinschaften und Kollektive.

Die abstrakt anmutende Ambivalenz zeigt sich jedoch, bereits als Grundfigur auf der Mikro-Ebene des psychoanalytischen Subjekts bzw. des (‚europäischen‘) *ego conquiro*, das Bhabha quasi an der Nullebene seiner Kulturtheorie verankert. Bhabha stellt seiner Theorie in diesem Sinne ein anderes Subjektkonzept als Said voran. Während Said ein souveränes, intentionales Subjekt postuliert, das die ‚westliche‘ Epistemologie paradoxerweise unangetastet lässt und die asymmetrische Beziehung zwischen Kolonisierten und Kolonisierenden stabilisiert, entwirft Bhabha eine Subjektvorstellung, die sich in der Ambivalenz von bewussten und unbewussten Anteilen ansiedelt und zwischen diesen Dispositionen changiert (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 85): „Es werden hier sowohl die bewusste Seite von Erkenntnis als auch Fantasien, Mythen, Obsessionen, Bedürfnisse und unbewusste Träume, repräsentiert“ (ebd.: 85f). Bhabhas postkolonialer Kulturtheorie geht es um die *Verortung der Differenz*,²⁷ die er nicht in der Mitte von zwei kulturellen Konstrukten bzw. abgeschlossenen Entitäten etabliert, sondern innerhalb der ambivalenten kulturellen Identität selbst. Identität ist immer schon fragmentiert (*split selves*). Bhabha hat es daher auf die Graubereiche abgesehen, die im binären System nicht in Erwägung gezogen werden. Sein Werk ist ein radikales Plädoyer für die Neu-Verortung der Alterität, denn es macht sich stark „für einen Kulturbegriff, der Antagonismen, Widersprüchlichkeiten und gar Inkommensurabilitäten als Basis kultureller und politischer Konzepte denkt“ (Bonz & Struve 2011: 135). Mit anderen Worten: Bhabhas Kulturtheorie richtet sein Augenmerk auf die Bereiche des Dazwischen, die er als entscheidend für die Artikulation der Differenz konstruiert (vgl. Bhabha 1994: 4).²⁸ Was das für die Seite der Kolonisatoren in Annäherung an die Anderen bedeutet, habe ich

²⁷ Bachmann-Medick verdeutlicht, dass die „Verortung der Kultur“ (*location of culture*) immer auf den räumlichen Bezug von *place*, *displacement* und *migration* verweise (vgl. 2009: 197). Bhabha stelle deshalb, so Bachmann-Medick, immer die Frage: „Wo findet Kultur jeweils statt?“ (ebd.)

²⁸ „Das Politische wird von Bhabha nicht im sogenannten ‚öffentlichen Raum materieller Beziehungen‘ lokalisiert, sondern in den wechselnden, nicht selten unbewussten, affektiven Bereichen des ‚Dazwischen‘ (*in-between*) der dominanten und unterworfenen Kulturen. Ihm zufolge ist hier der Ort, wo psychische Identifikationen und politische Neuverhandlungen beobachtet werden können. Klassisch poststrukturalistisch erklärt er sowohl Intentionalität als auch Handlungsmacht zu diskursiven Effekten und betrachtet sie nicht als Ursache oder gar Quelle von Widerstand“ (Castro Varela & Dhawan 2005: 98).

bereits ins Feld geführt, möchte es nun aber im Detail erklären und somit die Logik der binären Differenzen weiter aufbrechen.

2.6.3. Hybridität und Dritter Raum

In Bezugnahme zur beschriebenen (kolonialen) Ambivalenz arbeitet Bhabha einen Effekt der „Hybridität“ heraus, der sich u.a. aus der widersprüchlichen Begegnung mit dem kolonisierten Subjekt speist, das sich als unzugängliche Alterität präsentiert:

„Das Hybride bezieht sich nicht mehr auf die Repräsentation des Anderen / Fremden, sondern auf die Konstitution des Eigenen, vor allem die kulturelle Konstitution einer Identität im Rahmen einer postkolonialen Praxis.“ (Reckwitz 2010: 103)

Identitäten werden damit verunsichert, ver- und aufgeschoben sowie in ihren Paradoxien sichtbar gemacht. Wie Said interessieren auch Bhabha die postkolonialen Repräsentationsformen der Anderen; nur berührt der Fokus seines Interesses einen anderen Punkt. Bhabha beschäftigt sich mit der fortgesetzten, konfliktiven Aushandlung von Identitäten und der hybriden Artikulationspraxis im postkolonialen Interaktionsverhältnis²⁹, die sich in den widersprüchlichen psychischen Registern und eben in den Räumen des Dazwischen abspielen – nicht aber in schnurgeraden Begegnungslinien. Es ist gerade das lückenhafte und gespaltene Subjekt Lacans, das konstitutiv auf den Anderen angewiesen ist, um sich immer wieder als Subjekt zu erleben. Diese Ganzheit ist jedoch fortschreitend *imaginär*, d.h. im Endeffekt uneinholbar und entlang einer fetischisierenden Objektwahl bzw. Objektbeziehung ausgerichtet (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 88). Diese Abhängigkeit vom Anderen zur (spiegelverkehrten) Selbstbeschreibung folgt nicht in der geraden Linie Saids dem homogenen Diskurs, sondern wird laut Hall „mit und durch Ambivalenz und Begehren geschrieben“ (1994: 74). Das Subjekt konstituiert sich – psychoanalytisch höchst komplex (und hier nur unzureichend dargestellt) – in den mehrheitlich unbewussten Pendelbewegungen von Herrschaft, Lust, Ablehnung, Widerstand, Idealisierung und Entwertung. Diese inhärente Ambivalenz *im* (Mangel-)Subjekt selbst zeitigt ein instabiles Verhältnis im Bezug zum Anderen, der als stereotypes Objekt³⁰ unterschiedlichen Bedürfnissen unterworfen ist und damit überhaupt erst Subjektivierungsprozesse ermöglicht – zugleich aber auch

²⁹ „Bhabha [verweist] auf den synkretistischen, kombinatorischen Charakter der kulturellen Praxis, die damit entsprechend hybride Identitäten produziert, in denen sich Elemente unterschiedlicher Zeiten, Räume und Milieus kreuzen. Kultur ist nicht als ein gemeinschaftlicher Konsensus von Werten zu verstehen, sondern als eine ‚Äußerungspraxis‘ (enunciative space), eine diskursive Reartikulation, in der sich Spuren des zeitlich Vergangenen wie des räumlich Entfernten finden“ (Reckwitz 2010: 103f).

³⁰ In „The Other Question“ (1983) schreibt Bhabha dazu: „[T]he colonial stereotype is a complex, ambivalent, contradictory mode of representation, as anxious as it is assertive, and demands not only that we extend our critical and political objectives but that we change the object of analysis itself“ (1983: 22). Der ‚Andere‘ ist in diesem Zusammenhang immer ein affektiv befrachtetes Objekt des Begehrens und wechselt in der Betrachtungsweise zwischen aggressiver und libidinöser Besetzung (vgl. Reckwitz 2010: 100).

eine Wandelbarkeit des Stereotyps impliziert (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 88f). Dies gilt sowohl für beide Seiten (Kolonisierte und Kolonisierende) als auch allgemein für Intersubjektivitätsbeziehungen, wobei der koloniale Diskurs besondere Widersprüche aufweist und besondere (,europäische') Bedürfnisse befriedigt.

Die bekannte Redewendung Stuart Halls, dass Identität durch das „Nadelöhr des Anderen“ (1994: 44) hindurch müsse, verschiebt Bhabha somit in Richtung einer komplexen Identitätskonstruktion, die den binär strukturierten europäischen Diffusionsprozess verabschiedet und damit die Grundzüge von Bhabhas Hybriditätskonzept, das ich als Effekt der Ambivalenz angeführt habe, beschreibt. Diese Alteritätsverwertung beschreibt Bhabha in postkolonialer Perspektive folgendermaßen: „It insists that cultural and political identity are constructed through a process of alterity“ (1992: 441). Die explizite und wohlgernekt wechselseitige Durchdringung, die hier in Bhabhas Alteritätskonstellation deutlich wird, etabliert die Hybridität als eine interkulturelle Denkfigur, die den Konstruktionscharakter abgegrenzter kultureller Sphären überwinden kann. Hybridität entsteht zwar (performativ) in und aus Gegensätzen, verbleibt aber nicht in diesen klar getrennten Entitäten, sondern geht *beyond* oder – an dieser Erkenntnis geht nun kein Weg mehr vorbei – *in-between*: Das „Hybride“ ist *gesampelt*, vermischt, verrührt, gebastelt und recycelt (vgl. Bronfen & Marius 1997: 14). Weder die (koloniale) Minorität noch Majorität bleiben somit zeitlose, dauerhafte und unberührte Gegenstandsformen:

„Die Betonung der Hybridität des kolonialen Austauschs, der beide Seiten und auch die Grenzen zwischen ihnen spürbar oder auch nur latent veränderte, impliziert jedoch keineswegs, daß es sich dabei um eine gleichgewichtige, egalitäre Beziehung handelte.“ (Conrad & Randeria 2002: 25)

Mit dem Modell der Hybridität³¹ erweitert Bhabha nach Bonz und Struve Kultur somit einerseits im ungleichen Rahmen eines „weltartikulierenden Modus“ (2011: 133) und bedenkt andererseits „die prozessuale und kreative Neukonstruktion von Identitäten“ (ebd.: 136). Die hybriden Gebilde basieren nicht länger auf Originalitätsvorstellungen und dem dialektischen Gedanken Hegels, „sondern müssen sich in einem Dritten Raum als tatsächliche neue Formen mit inhärenten Differenzen, Ambivalenzen und Widersprüchen denken lassen“ (ebd.).

Es sind die ‚neuen‘ (ambivalenten) Repräsentations- und Reartikulationsformen im Dritten Raum (vgl. Bhabha 1990), den Bhabha als epistemologischen ‚Freiraum‘ durch hybride Identitätsformierung und Neu-Artikulationsformen charakterisiert und die unweit

³¹ Castro Varela und Dhawan verdeutlichen, dass Bhabhas Hybriditätskonzept bereits im Kontext der karibischen „Kreolisierung“ Anwendung gefunden hat. Bhabha verstärkte jedoch in Abgrenzung zur Assimilierung die Inkommensurabilität kultureller Unterschiede (vgl. 2005: 94). Stuart Hall hat in „Créolité and the Process of Creolization“ (2002) hingegen darauf verwiesen, dass es schwierig sei, Kreolisierung auf spezifische theoretische Parameter zu fixieren und betont daher im Bezug auf den postkolonialen Vordenker Édouard Glissant, dass die Kreolisierung klar im karibischen Kontext zu verorten ist und als Konzept diesem spezifischen historischen Raum entspringt (vgl. Hall 2002: 29, 34).

und parallel zur einseitigen, autoritären kolonialen Macht existieren. Es sind die produktiven Räume des Dazwischen (*interstices*), die sich rumorend aus der binären Spannung lösen, ohne diese vollkommen aus dem Weg zu räumen (vgl. Bhabha 1994: 8, 38). Der Dritte Raum erstreckt sich nicht im Grenzgebiet *zwischen* den Kulturen, sondern immer auf der *Beziehungsebene* im Geflecht der Alterität, „in dem jede kulturelle Äußerung immer das Eine-im-Anderen verkörpert“ (Terkessidis 2006a: 322). Bonz und Struve beschreiben diesen Raum demgemäß als festen Aushandlungsboden für Identifikationsbewegungen: „Im Vorgang des Aushandelns nimmt das Subjekt das Andere in sich auf und entsteht dabei selbst als ein anderes Subjekt“ (2011: 141). Nach Bhabha selbst ist das Element der Aushandlung charakteristisch für den Dritten Raum, da dieser „an interstitial space and time of conflict and negotiation“ ausdrückt (Bhabha, zit. in: Bonz & Struve 2011: 141). ‚Hybrid‘ will damit als Aushandlungsergebnis immer sagen: umkämpft, unklar, unrein, ambivalent, komplex; eben kein einfacher Abklatsch des diskursiv vermittelten, autoritären Anderen, sondern Bhabhas Subjekt *im Dazwischen*; „a subject of difference that is almost the same, but not quite“ (Bhabha 1994: 86).

2.6.4. Alterität als Mimikry

Die unabwendbare koloniale Ambivalenz tritt im Gewand letzterer Formulierung noch an einer anderen Stelle von Bhabhas Kulturtheorie aus ihrem abstrahierenden Überzug. Durch das Mimikry der Kolonisierten an die dominante Kolonialkultur machen sich kulturelle Grenzen zunehmend unkenntlich, so dass schon in dieser ‚Umbildung‘ kulturelle Differenzen vielmehr als Elemente diskriminatorischer Praxis erkennbar werden (vgl. Terkessidis 2006a: 321f). Bonz und Struve bezeichnen Mimikry als „performative Verfahrensweise“ der Kopie und irritierender Wiederholung (2011: 141). Die Alterität nimmt in diesem Aspekt Bezug auf Bhabhas Konzept der *colonial mimicry* (vgl. Bhabha 1994: 85ff, 92), das als Bewegung des Wiederholens, der Iteration und Abwandlung dominante Positionen (des Begehrens) nachahmt und gleichzeitig verschiebt bzw. *verdoppelt*. Hierin ereignet sich nicht nur die (abweichende) Bewegung zur Seite, sondern es wird potentiell das, *was ist*, infrage gestellt und der Zugang zu verborgenem Wissen (wieder) aufgestoßen (vgl. Bhabha 1994: 114). Das kann eigenartige und exzentrische (*hybride*) Effekte erzeugen. Es ist dann *keine* einfache Spiegelung bzw. reproduzierende Imitation des vermuteten Originals, sondern „die unheimliche Differenz desselben oder die Alterität der Identität“ (Bhabha 1997: 110) bzw. „disturbances of cultural, racial and historical difference“ (Bhabha 1994: 88). Diese Hybridisierungseffekte, die bereits „mit einer wiederholenden und verdoppelnden Bewegung innerhalb der inhärenten Ambivalenz“ (Bonz & Struve 2011: 136) einsetzen, produzieren in Auseinandersetzung mit der hegemonialen Ordnung den Dritten Raum. Das Resultat ist aber noch ein anderes. Der Akt der Verdopplung verstört auch die Seite der Kolonisierenden, die einen ambivalenten, voyeu-

ristischen Blick auf das unverkennbare koloniale *Objekt* werfen, das sich aber nicht in restringierter kultureller Differenz bannen lässt (vgl. Bhabha 1997: 106ff). Die Folge ist ein gekränkter Narzissmus in der Verweigerung zu entsprechen (vgl. Bhabha 1994: 100):

„So, for example, in the analysis of mimicry, Bhabha (...) argued that when colonized people become ‚European‘ the resemblance was both familiar and menacing to the colonists, and subverted their identities rather than confirming them. The hybrid that articulated colonial and native knowledges entered subliminally, enabling subversion, intervention, and resistance.“
(Peet & Hartwick 1999: 135)

Mimikry arbeitet eine unentwegte subversive Differenz ein, die den autoritären Sinn von Einheit untergräbt, da sich das minoritäre Objekt immer entzieht bzw. sich als ein unmögliches Objekt darstellt, das nicht objektiviert werden kann. Die Kolonisatoren wollten die Kolonisierten in der nachahmenden Wiedergabe der dominanten Kultur gefügig machen, weil sie wussten, dass sich etwa zwischen ‚Englischsein‘ und ‚Angliertsein‘ immer eine unabwendbare Distinktion einschieben würde, die die kulturelle Differenzierung zur Machtpraxis aufrichtet. Der herrschaftliche Blick der Kolonialherren hat aber nicht damit ‚gerechnet‘, dass das koloniale Subjekt kontern, erwidern, entgegenhalten bzw. versetzen kann (vgl. Castro Varela & Dhawan 2005: 91). Diese ‚natürliche‘, unentwegt ablaufende Differenzproduktion ist für Bhabha der entscheidende Widerstandsfaktor im kolonialen Unterdrückungsapparat. Die von der Mimikry ausgehende Differenz ist eine unbewusste, *immer schon vorhandene* Strategie kolonialer Auflehnung und eigentlich *subjektloser* Handlungsmacht, denn sie schiebt von selbst eine Bedrohung und Verunsicherung ein, die eine kulturelle Bestimmung oder Aneignung unberechenbar macht (vgl. ebd.: 92). Der *frei* verfügbare koloniale ‚Andere‘ entgleitet und verschwindet unmerklich unter der Oberfläche. Die Hybridität (der Kultur) beschreibt die komplexe und ambivalente Identitätsbildung unter asymmetrischen Machtverhältnissen und etabliert zugleich eine differentes Kulturverständnis, das nicht länger in Begriffsvariationen der ‚Grenze‘ verstanden werden kann.

2.6.5. Die Konstitution kultureller Differenzen

„Wir bestehen alle nur aus buntscheckigen Fetzen, die so locker und lose aneinanderhängen, daß jeder von ihnen jeden Augenblick flattert, wie er will; daher gibt es ebenso viele Unterschiede zwischen uns und uns selbst wie zwischen uns und den andern.“

de Montaigne 1998 [1580]: 168

Identitäten manifestieren sich zusammenfassend in intersektionalen Zusammenhängen und „polysemen Repräsentationsverhältnisse“ (Reckwitz 2010: 99), d.h. in einem System von Differenzen, die wohlgerne auf diskriminierende Strukturen der Dichotomi-

sierung zurückgreifen. Die postkolonialen Studien haben in diesem Kontext auf das ‚konstitutive Außen‘ des nicht-europäischen Anderen und „die Abhängigkeit westlicher Subjektivität von ihrer Repräsentation eines nicht-westlichen – schwarzen, orientalischen, asiatischen etc. – Anderen“ (Reckwitz 2010: 96) hingewiesen. Es sind aber immer noch Aushandlungsprozesse, die in ambivalenten postkolonialen Machtverhältnissen stattfinden: „Die permanenten Hybridisierungsprozesse, in denen Kulturen von ihren Grenzen aus definiert werden, machen dabei die Unterscheidung zwischen einem Innen und Außen einer Kultur zunehmend schwieriger“ (Castro Varela & Dhawan 2005: 95). Im Panorama von Bhabhas Theoriewelt vergegenwärtigt sich, dass

„(...) Identitäten und Kulturen sich in einem Interaktionsverhältnis transformieren und überschneiden und einen Komplexitätsgrad aufweisen, der die Vorstellung von einfachen binären Oppositionen sprengt. Identitäten müssen nicht immer in Opposition zueinander stehen, klare Grenzen ziehen und gemeinsame Referenzsysteme aufweisen. Alterisierungsprozesse unterliegen zeitlichen Paradigmen, so dass Referenzen der Grenzziehung nicht generalisiert werden können, vielmehr tragen Alteritätskonzepte einen zu berücksichtigenden historischen und situativen Charakter.“ (Danielzik 2010: 24f)

Den Prozessen des *Othering* ist das Erschaffen eines zweitklassigen und defizitären Anderen einvernehmlich, der in den Begleitumständen von Sexismus, Rassismus, Nationalismus oder Islamophobie diskriminiert und ausgegrenzt wird und als spiegelbildliche Kontrastfolie für die Imagination des Eigenen hervortritt (vgl. Kumitz 2008: 4f). Eine einseitige Betrachtung der Alterität als identitärem Funktionsträger ist jedoch wenig einträglich. Sie vermag weder Auskunft über die katalysierende Kraft des Fremden geben, noch im umgekehrten Falle einer unumschränkten Bekräftigung des Anderen dessen reale Diskriminierung mitdenken (vgl. Zizek 2001b: 76f). Castro Varela und Dhawan erörtern mit Blick auf Saids Orientalism den Argwohn, der den monokausalen Zusammenhang von Identität und Alterität in der Differenzkonstruktion als deterministisch und reduktionistisch zurückweist, denn sie werfen diesem vor, „dass er die Heterogenitäten und Diskontinuitäten zugunsten der Darstellung eines homogenisierenden Diskurses deutlich vernachlässigt hat“ (2005: 42). Das Bestreben ist daher nicht die Streckung des fixierten Dualismus von Identität und Alterität, sondern die Überzeugung eine Vielzahl von Diskursen und widersprüchlichen affektiven Anlagen zu betrachten, deren Differenzen zu ‚groß‘ sind, um sie auf *eine* Konstellation und eine metatheoretische Analysefigur zu verengen.³²

³² Dieser Sichtweise entsprechend erkennen auch die Literatur- und Kulturwissenschaftler Joachim Michael und Markus Klaus Schäffauer Identität und Alterität in einer phänomenologisch orientierten interdependenten und multikausalen Relationalität, die das Andere (respektive die ‚Welt‘) nicht als bestimmendes bzw. bestimmtes Objekt auffassen, sondern als vielschichtige Relationen, die das Subjekt in ein Geflecht von Beziehungen einweben (vgl. 2004: 12). Vor diesem Hintergrund nehmen sie Differenzierungen der Alterität vor, die das beziehungsreiche Verbindungsniveau von Identität und Alterität präzisieren: diese analytische Darstellung (vgl. ebd.: 13-20) umfasst dann synonyme, doppelte, relative, dynamisch-prozessuale, dialektische, tertiäre, plurale und transzendente Alterität. Diese Matrix der Alterität trägt ver-

2.7. Bestimmungen des Post-Development zur Alterität

Im letzten Teilkapitel dieses Abschnitts möchte ich nun die Fragestellung aufgreifen, was es bedeutet, wenn von Post-Development gesprochen wird, und im Anschluss daran untersuchen, welche Kriterien dieses theoretische Feld für eine Analyse der Alterität liefert. Damit werden die Vorarbeiten zur Analyse von Christoph Schlingensiefs Operndorf Afrika zum Abschluss gebracht.

Post-Development ist eine breite kulturanalytische Strömung³³, die eine Vielzahl von Autoren einschließt, die oftmals aus den globalen Peripherien stammen und aus dieser Perspektive eine vehemente Kritik an dem formulieren, was sie als *Post-World War II Development Concept* ansehen (vgl. Matthews 2004: 373). Den Auftakt der ‚Entwicklungsära‘ läutet – den Post-Development-Autoren zufolge – die Antrittsrede des US-Präsidenten Harry Truman 1949 ein, der darin verspricht, die globalen ‚unterentwickelten‘ Gegenden zu ‚entwickeln‘ und an den Wohlstand der ‚westlichen‘ Welt anzugleichen. ‚Entwicklung‘ wird damit – laut den Sozialwissenschaftlern Peet & Hartwick – zur Verwirklichung einer expansiven, kapitalistischen ‚Idee‘, nämlich „to preserve the continued possibility of wealth creation by the rich people of the world“ (1999: 158). Die andauernde Epoche der ‚Entwicklung‘ wird vor diesem Hintergrund nicht nur als diskursives Ordnungsraster aufgefasst, sondern als politisches, interventionistisches Projekt und unmissverständlicher Begriff modernisierungstheoretischer Perspektiven (vgl. Ziai 2006: 98f)³⁴:

„The main concepts of development were the discursive products of a geopolitical climate characterized by anticolonial struggles in Asia and Africa and growing nationalism in Latin America, but more significantly by the rise to hegemony of the United States“ (Peet & Hartwick 1999: 145)

Post-Development umfasst vor diesem zeitgeschichtlichen Hintergrund sowohl eine kritische Diskursgeschichte, als auch konkrete anti-koloniale und anti-imperialistische Bewegungen, die im Kontext kommunistischer Ideen und von Unabhängigkeitsbewegungen in den Ländern des ‚Südens‘ agieren. Diese sozialen, pluralistischen ‚Graswurzelbewegungen‘, wie z.B. die Zapatisten in Mexiko, beziehen sich auf lokale kulturelle Praktiken, Gemeinschafts- und Wissensformen, die im kapitalistischen und nationalstaatlich strukturierten Weltsystem marginalisiert werden. Besonders in Lateinamerika und Asien verbinden soziale Bewegungen kritische Theorieansätze und politisches Engagement:

schachtelte kulturtheoretische Züge, soll aber vor allem verdeutlichen, dass sich die Interaktionsmöglichkeiten zwischen Identität und Alterität nicht auf ein grenzziehendes Prinzip beschränken, sondern ein multirelationes Netz abbilden.

³³ Die (dekonstruktivistische) Kritik richtet sich hierbei besonders auf den folgenden Aspekt von ‚Entwicklung‘: „As a cultural logic, development existed in two linked forms: as a set of ideas, forms of behavior, and social practices operating directly in the economic world; and as a discourse representing these real practices, but originating in academia, state bureaucracies, and institutions“ (Peet & Hartwick 1999: 143).

³⁴ Escobar beschreibt die ‚Entwicklungsära‘ wie folgt: „Development was – and continues to be for the most part – a top-down, ethnocentric, and technocratic approach, which treated people and cultures as abstract concepts, statistical figures to be moved up and down in the charts of ‚progress‘“ (1995: 44).

„In Latin America, theories of dependence and exploitation, together with countertheories of subversion, liberation theology, and reinterpretations of ideas taken from Marx, Gramsci, and others on scientific commitment, were recombined with the aim of taking power rather than merely achieving economizing growth.“ (Peet & Hartwick 1999: 139)

In dem 1992 erstmalig publizierte Manifest des post-development „The Development dictionary“, das ‚Alternativen zur Entwicklung‘ darstellen soll, schreibt der Herausgeber Wolfgang Sachs: „The last 40 years can be called the age of development. This epoch is coming to an end. The time is ripe to write its obituary“ (2007: 1). Viele ‚deprofessionalisierte Intellektuelle‘ finden sich als Autoren in diesem Sammelband zusammen, um ihre tiefe Desillusionierung gegenüber ‚entwicklungspolitischen‘ Praktiken zu artikulieren und diese ‚Entwicklungsindustrie‘ endlich in den Ruhestand zu schicken. Sie wollen ‚Entwicklung‘ nicht reformieren, sondern als eine hegemoniale Idee entlarven, die der Universalisierung des europäischen Geschichtsdenkens ebenso folgen wie Historizismus, Ökonomismus und Fortschrittsideologien.³⁵ „Entwicklung‘ stellt demnach abstrakt ein Bündel von miteinander verknüpften und normativ positiv aufgeladenen Prozessen dar, die in einigen Regionen stattfinden und in anderen nicht“ (Ziai 2010: 400).³⁶ Ramón Grosfoguel artikuliert dies noch eindrücklicher: „Developmentalist discourse offers a colonial recipe on how to become like the ‚West‘“ (2007: 14). Der Anthropologe und bekannte Post-Development-Autor Arturo Escobar beschreibt den ‚Entwicklungsdiskurs‘, um dessen Dekonstruktion sich die Post-Development-Ansätze drehen, folgendermaßen:

„Development can be described as an apparatus (...) that links forms of knowledge about the Third World with the deployment of forms of power and intervention, resulting in the mapping and production of Third World societies. (...) By means of this discourse, individuals, governments and communities are seen as ‚underdeveloped‘ (or placed under conditions in which they tend to see themselves as such), and are treated accordingly.“ (Escobar 1992: 23)

An dieser Stelle beschränke ich mich auf jene Post-Development-Vertreter³⁷, die auf ein – an Escobar angelehntes – nicht-essentialistisches, dynamisches Kulturverständnis rekurrieren und eine spezifische Post-Development-Agenda herausarbeiten. Ihre Position

³⁵ Peet & Hartwick bringen an dieser Stelle den Vordenker des Post-Development, Ivan Illich, ins Spiel, der ‚Entwicklung‘ von einem ganz anderen Standpunkt aus betrachtet: „For Illich, underdevelopment was a form of consciousness rather than a deficient standard of living, a reified state of mind in which mass needs were converted into demands for packaged solutions forever beyond reach of majority“ (Peet & Hartwick 1999: 143)

³⁶ Der Soziologe Aníbal Quijano macht zudem deutlich, was als ‚Ziel‘ des post-development gelten kann: „affirm that modernization does not necessarily imply the Westernization of non-European societies and cultures, but that modernity is a phenomenon of all cultures, not just Europe or the West“ (2008: 191).

³⁷ Einem ‚populistischen‘ Zweig des post-development wird bisweilen vorgeworfen, die materiale Seite von ‚Armut‘ aus dem Blick zu verlieren, kapitalistische Strukturen auszuklammern, lokale Bräuche, Sitten und Traditionen zu romantisieren und in einer wirren Zitierflut Foucault falsch anzuwenden (vgl. Brigg 2002, Ziai 2006).

soll im Folgenden dargestellt werden. Sie bezieht sich nicht auf einen einzelnen Autor, sondern auf Markierungen, die den Arbeiten von DuBois (1991), Escobar (1985, 1992, 1995), Ferguson (1994), Nustad (2001), Brigg (2002) und Ziai (2004, 2006) entstammen. Insbesondere ist auf die Programmatik hinzuweisen, wie sie von Arturo Escobar skizziert worden ist (vgl. 1995: 215):

1. Die dürftigen Ergebnisse vieler Entwicklungsprojekte konstituieren eine Desillusionierung hinsichtlich der Praxis von Entwicklung. Dies führt zu einer Ablehnung bestimmter Elemente des Entwicklungsparadigmas und begründet den Anspruch Alternativen zur Entwicklung zu ‚entwickeln‘. Der gemeinsame Bezugspunkt ist, das ‚Entwicklungsmonster‘ zu erschlagen.
2. Entwicklung wird als ein Diskurs der Konstruktion sozialer Wirklichkeit angesehen. Die diskursive Herrschaftspraxis von ‚entwickelt-unterentwickelt‘ helfe, Länder der ‚Dritten Welt‘ kulturell, politisch und ökonomisch herzustellen und zu regieren. Diese dichotome Struktur des Entwicklungsdiskurses wird als eine Transformation des kolonialen Diskurses angesehen. Dem Entwicklungsdiskurs wird jedoch seine allumfassende Diskursmacht abgesprochen, denn die Nuancierungen, Diskontinuitäten und Inkonsistenzen der Diskursstrukturen bzw. die Handlungsmacht der Menschen, die Diskursformationen transformieren, widerstehen, re-interpretieren und absorbieren können, werden in den Vordergrund gerückt.
3. Lokale Kulturen, Wissen, Vielfalt und Graswurzelbewegungen stehen im Zentrum des Interesses. Monokulturen des Wissens werden zurückgewiesen. Der Respekt für andere kulturelle Weltanschauungen und Lebensstile wird als essentiell erachtet. Diese lokalen Räume werden indessen nicht unkritisch rezipiert, aber als potentielle und zugängliche Alternativen zur ‚westlichen‘ Konsumwelt konzipiert. Entwicklungsprojekte, die diese lokale (Ein-)Gebundenheit vernachlässigen, sind Fehlschläge. Daher ist die Berücksichtigung lokaler Strukturen das Schlüsselement in einer ‚Entwicklungspraxis‘, die vor diesem Hintergrund einer umfassenden Revision unterzogen werden muss. Das Endziel ist es nicht die *tatsächliche* ‚Dritte-Welt‘ zu repräsentieren, sondern Freiräume zu schaffen.
4. Ein konstruktivistisches und nicht-essentialistisches Kulturkonzept wird gegen eine positivistische Auffassung in Stellung gebracht. Konzepte der kulturellen Hybridität arbeiten daher an einer Transformation der Moderne.
5. Die Depolitisierung von Entwicklung und die Verbreitung bürokratischer Machtstrukturen sind das institutionelle Machwerk und Fangnetz der ‚Entwicklungsexperten‘. Dies wird als Hinweis darauf verstanden, dass es eine Vielzahl ökonomischer und politischer Fallstricke für jene gibt, die sich in einem Entwicklungskontext bewegen. Entwicklung ist ein spezifisches Ensemble aus Wissen, Narrativen, Institutionen und Interventionen.

Einige Kritiker, wie der Soziologe Jan Nederveen Pieterse (1998, 2000) oder der Politikwissenschaftler Ray Kiely (1999), haben diese Post-Development-Ansätze vehement attackiert. Sie bemängeln, dass Post-Development hauptsächlich einen zynischen Verbund mit dem Neoliberalismus aufweise, der materialistische Leerstellen enthalte, lokale ‚Ursprungswelten‘ verkläre und kaum tatsächliche Alternativen für eine ‚bessere‘ Gesellschaft liefere (vgl. Ziai 2006: 101f). Diese Kritik ist nicht immer nachvollziehbar, da sie einerseits die Pluralität der Post-Development Theorien vernachlässigt und andererseits den kritischen Gehalt ausklammert, der Euro- und Ethnozentrismus die Stirn bietet.³⁸ Insbesondere der hier angeführte kritische Strang des Post-Development ist ein kritischer Diskurs zur Moderne, der diese weder einseitig verdammt, noch koloniale Repräsentationen in den Himmel hebt und lokale Handlungsmacht unberücksichtigt lässt. Mit dem Post-Development vollzieht sich vielmehr ein methodologisches Umdenken in den ‚entwicklungstheoretischen‘ Disziplinen. Peet und Hartwick etwa stellen die Dekonstruktion eines routinierten Denkens fest, das zuvor stets auf die folgende Formel gebracht wurde: „development was to sociology what evolution was biology“ (1999: 143). Die Theorien des Post-Development haben in jedem Fall mehr zu bieten, als in Rahne-mas „The Post-Development Reader“ (2006) dargestellt wird. In diesem Sammelband wird Post-Development zumeist auf lokales Wissen, radikalen Pluralismus, einfache Lebensführung und die Neu-Bewertung nicht-kapitalistischer Gesellschaften beschränkt. Der Anthropologe James Ferguson lüftet in der überzeugenden Analyse „The Anti-Politics Machine“ (1994) den Schleier von ‚Entwicklung‘ als dem globalen Interpretationsraster, dessen Effekt – so Ziai – die „Entpolitisierung sozialer Ungleichheit als ‚Entwicklungsproblem‘ ist“ (Ziai 2010: 401). Escobar spricht diesem Entwicklungsdiskurs, der ‚entwicklungskritische‘ Stimmen nicht selten ausbremst, folgenschwere Auswirkungen für das Leben des Einzelnen zu, so dass es im Post-Development vor allem um die Dekonstruktion der ‚Erfindung‘ geht, die das Konstrukt der ‚Unterentwicklung‘ in die Welt gesetzt hat:

“Reality, in sum, had been colonized by the development discourse, and those who were dissatisfied with this state of affairs had to struggle for bits and pieces of freedom within it, in the hope that in the process a different reality could be constructed.” (Escobar 1995: 5)

Es gilt die ‚unterentwickelte‘ Alterität über Bord zu werfen und ihrer Herrschaftsverwicklung auf die Schliche zu kommen. Erst in Folge dieser Demaskierung liegt die Möglich-

³⁸ Peet & Hartwick verdeutlichen, dass ‚entwicklungskritische‘ Ansätze, wie Post-Development, auf theoretische Vorläufer zurückgreifen, die eine gewichtige kritische Grundlage gelegt haben: „But developmentalism, as a mode of progressive thought, has long contained critical versions, which stem from various oppositions to the existing forms of development and emphasize the different trajectories of development of dependent societies (as with dependency theory), advocate different logics of development for different societies (as with democratic Marxism), and passionately favor the empowerment of poor people (as with PAR [Participative Action Research])“ (Peet & Hartwick 1999: 155). Aus diesem theoretischen Hintergrund leitet sich auch die (theoretische) Berechtigung des Post-Development ab.

keit ‚nicht-westliche‘ Wissensformen (als legitimes Wissen) wiederzuentdecken und die lokalen Gemeinschaften zu regenerieren. Die Post-Development-Theorien sitzen in diesem Anliegen bisweilen einer Fehlinterpretation Foucaults bzw. einem ‚personalisierten‘ Machtverständnis auf, das sich als „a singular intentional historical force such as the ‚West““ (Brigg 2002: 424) präsentiert. Dennoch erhalten die Post-Development-Theorien gerade mit der Aufnahme post-strukturalistischer Kritik eine signifikante theoretische Schlagkraft: „Yet, with poststructuralism, what previously had been assumed to be progressive, beneficial, and humane was now seen as powerful, controlling, and often (if not always) detrimental“ (Peet & Hartwick 1999: 142). Diesen kulturkritischen Hintergrund im Verbund mit sozialen Bewegungen etablieren die Ansätze des Post-Development als vitales Analyseregister der Alterität.

Mit der nun abgeschlossenen Darstellung einiger Kriterien der postkolonialen und Post-Development Theorien sind die Grundlagen gelegt, um das Operndorf nun im Detail betrachten zu können und mögliche Verkürzungen Schlingensiefs bloßzulegen, die das Verhältnis zwischen ‚Afrika‘ und dem ‚Westen‘ außerhalb des Entwicklungsdiskurses, postkolonialer Zusammenhänge und eurozentristischer Paradigmen konfigurieren.

3. Christoph Schlingensiefel und das Operndorf Afrika

In dem folgenden Kapitel versuche ich das implizite Alteritätsverständnis herauszufiltern, das in Christoph Schlingensiefels künstlerischen Schaffen generell und insbesondere in seinem (Groß-)Kunstprojekt des Operndorfs Afrika enthalten ist. Während das vorangestellte Kapitel in erster Linie den Herrschaftsaspekt der Repräsentationsverhältnisse prononciert hat, verfolgt Schlingensiefel in seiner Kunst vornehmlich den Freiheitsaspekt der Alterität. Schlingensiefel verhandelt in seinem Werk den wechselseitigen Umschlag von ‚Freiheit‘ in ‚Herrschaft‘ und beobachtet, wie biegsam die Alterität zwischen diesen beiden Polen oszilliert. Das Operndorf Afrika ist dabei der konkrete Versuch, sich mit künstlerischen Mitteln auf die Freiheitsseite der Alterität zu schlagen.

3.1. Christoph Schlingensiefel – zur Person und seinem Werk

Slavoj Žižek hat den hermeneutisch-kritischen Einwand formuliert, „(...) dass wir zu dem, was wir sehen, nicht in der einfachen Distanz eines Betrachtenden zum Betrachteten stehen, sondern dass der Horizont unseres Blickpunktes immer schon durch eine Stelle *innerhalb* des betrachteten Bildes bzw. Inhaltes bemerkt wird“ (1991: 34, Herv. i. Orig.). In *meinem* Zusammenhang ist die Figur und Kunst des Künstlers, Charismatikers, ‚Schamanen‘ und Medienlieblings Christoph Schlingensiefel dieser intersubjektiv-relationale Referenzpunkt, den ich nun näher untersuchen und in *meiner* Lesart darstellen werde. Terry Eagleton betont die Entscheidung, die damit verbunden ist:

„Whereas true meaning is neither carved in stone nor free-for-all, neither absolutist nor laissez-faire. You have to be able to pick out features of the work of art which will support your interpretation of it.“ (Eagleton 2004: 96)

Ich kann für meine Ausführungen nur in Anspruch nehmen, am Anfang einer Entdeckungsreise zu stehen, die immer mehr nachempfinden kann, was sich da *in persona* Schlingensiefels gezeigt hat. Es geht mir da ähnlich wie dem Kunstförderer und Operndorf-Beirat Peter Raue, der in seinen Erinnerungen an Schlingensiefel folgendes schreibt: „Als ich aber einen Text zu formulieren begann, merkte ich, dass das Schreiben über Christoph Schlingensiefel viel schwieriger ist, als ich dachte“ (2011: 310). Es ist schwierig *über* jemanden zu schreiben, der zwar abwesend, aber doch sehr nah dran an einem ist – denn man spricht dann in einer sehr distanzierten Weise auch über sich selbst.

Schlingensiefel ist ein verwirrender Künstler – als solchen habe ich ihn wahrgenommen und mir angeeignet. Sein Operndorf Afrika steht inmitten dieser Irritation. Mit der Errichtung des Festspielhauses Afrika hat Schlingensiefel einen eindrucksvollen Mischmasch aus Kultur und Alltag, aus Kunst und Leben, aus Oper und Dorf ins Auge gefasst, der eine Experimentierzone und ein Testlabor für verschiedene Dialog- und Begegnungsformen konstruiert, die aus den Sackgassen der dualistischen Transfersysteme

ausbrechen wollen und diese in ihrer vermeintlichen Widersprüchlichkeit neu verbinden möchten: Afrika und Europa, Mythos und Moderne, Tradition und Fortschritt, Helfende und Leidende. Das Operndorf ist dabei kein isoliertes Erkennungszeichen von Schlingensiefels Kunst. Seine Projekte, Aktionen, Meta-Themen und persönlichen Obsessionen sind fließend und übergreifend. Geburt, Tod, Krankheit, Leiden, Angst, Erlösung, Religion, Glück, Liebe, deutsche Geschichte und Entfremdung sind wiederkehrende Motive, die sich aus eigenen Erfahrungen speisen und auf die Unabgeschlossenheit seiner Werke verweisen. „Das Werk von Schlingensiefel ist komplex und es liegt in der Natur seiner Arbeit, dass sie sich in einem Zustand permanenter Selbstbefragung und Wandlung befand“ (Gaensheimer 2011: 22). Daher ist der Kontext seiner Kunst so wichtig, wenn man das Operndorf Afrika betrachtet, denn es spielt – mit wenigen Worten gesagt – alles immer ein. Schlingensiefels Aktionen schließen in sich stets den therapeutischen Anteil eines Selbsterkundungswillens ein, der zu einem tieferen Verständnis über das Wesen des Menschen und seiner sozialen Zusammenhänge führen soll.

Das Operndorf Afrika ist einer dieser Schauplätze, die in sozial-konstruktiver Absicht Auseinandersetzungen und Verwandlungen herbeiführen sollen und Schlingensiefels Kunst zu einem Projekt mit Freiheitsanspruch erheben. Nur von welcher Freiheit ist hier die Rede? - Wie geht Schlingensiefel mit dem Verhältnis von Freiheit und Herrschaft um? - Welchen Zugang hat er dazu? - Und wieviel hat jeder von uns in seiner künstlerischen Aneignung zum Aufbau dualistischer Mauern beigetragen und trägt weiterhin dazu bei? - Welche Antworten das künstlerische Werk Christoph Schlingensiefels auf diese Fragen gibt, möchte ich in der Folge untersuchen. Die Argumentation führt schließlich auch zur Frage der afrikanischen Alteritätsproblematik: Wie steht es nun um Afrika? - Auf welchen Ebenen sucht Schlingensiefel nach einer Lösung? Kurzum geht es in diesem Kapitel nicht nur um eine deskriptive Annäherung an den Ausgangspunkt dieser Arbeit, sondern um die künstlerische Vertiefung und Aufarbeitung der Alterität.

3.1.1. Psychogramm: ein Blick auf die Person Schlingensiefel

In diesem Abschnitt möchte ich einen behutsamen Blick auf Christoph Schlingensiefel als Person werfen. Die Bezeichnung eines solchen Unterfangens als „Psychogramm“ ist dabei bewusst gewählt, denn ich möchte damit einerseits auf den wiederholten Versuch verweisen, die biographische *Wahrheit* über eine verstorbene Person zu dokumentieren, und andererseits die Absurdität eines solchen Vorhabens festhalten. Christoph Schlingensiefel hat sich ein Leben lang jeder Eindeutigkeit widersetzt.

Die biographische Wahrheit, so hat es Freud einmal herausgearbeitet, ist – selbst wenn man über die Psychoanalyse als diagnostisches Instrumentarium verfügt – nicht nur nicht zu haben, sondern nicht brauchbar, denn die tiefenhermeneutische Biografik neigt in ihrem rekonstruierenden Deutungswillen oft zur positiven oder negativen He-

roisierung ihres Helden. Über die Maßen wird dann jemand laienhaft beispielsweise zu einem Kranken gemacht. „Biographischer Sinn, ja Sinn überhaupt wird immer nur in dem Maße angeboten, wie an anderer Stelle Informationen und Entschlüsselungen entzogen werden“ (Diederichsen 2011: 184). Wer also Ansatzstellen zum ‚fremden‘ Werk sucht, der tut gut daran, eigenständige und kritische Anknüpfungspunkte zu suchen, die auf eine diagnosefreudige Psychografie verzichten.

Dennoch – und das ist etwas anderes – ist es gut zu versuchen, die persönlichen Motivationen nachzuvollziehen, die ein künstlerisches Werk begleiten bzw. ihnen soweit nachzugehen, wie sie vom Künstler selbst und engen Wegbegleitern hinterlassen worden sind. Schlingensiefels langjähriger Dramaturg Carl Hegemann stellt in einem Nachruf dessen Selbstwidersprüchlichkeit heraus, die oftmals den Eindruck des Narzissmus³⁹ entstehen lässt. Wer aber den Kern seiner Arbeit auf eine narzisstische Struktur zurückführt, der macht jenen Fehler, vor dem Freud uns warnen wollte. Gleichwohl *kann* das ‚innere‘ Gefängnis des Narzissmus steter Bestandteil und Komponente des Werkes sein:

„Er wollte ein guter Mensch sein, wie es ihn seine Kirche und seine Eltern gelehrt hatten, und er wollte der blasphemistischste aller Teufel sein, der alle Regeln menschlichen Zusammenlebens, Sitte und Anstand auf extremst mögliche Weise außer Kraft setzt. Und für beides wollte er geliebt werden.“
(Hegemann 2010: 26)

Auch wenn der Wunsch einerseits zu genügen, ein guter Sohn zu sein und andererseits zugleich die Gesellschaft zu demaskieren im narzisstischen Anerkennungsrythmus stehen *könnte*, wäre wenig darüber gesagt, was Narzissmus im Einzelnen überhaupt ausmacht und wie sie die Wahrnehmung (der Alterität) zurechtstutzt. Die Widersprüche zwischen der Sehnsucht nach Freiheit und Behütetheit, zwischen Angst und Begehren können auch schlichtweg als sozial indiziert betrachtet werden – ganz so als existiere der Gegensatz nur als kollektive und suggestive Erfindung und nicht als grundlegende antinomische Natur des Menschen (vgl. Schultz-Hencke 1970: 176). Dieser kritische Zugang zum geächteten Widerspruch und zur sozialen Begrenzung ist wesentlich für die Kunst Christoph Schlingensiefels. Der Feuilletonist und Filmkritiker Georg Seeßlen bezeichnet Schlingensiefel in seiner Laudatio zum Käutner-Preis (2010) gerade deshalb als ‚idealen Künstler‘, weil er sich nicht entlang dieser scheinbaren Widersprüche arrangiere, sondern den Mut (und die Fähigkeit) besitze, zu sich selbst zu stehen. Es sind jene widersprüchlichen Empfindungen, die Schlingensiefel in so einprägsamen Parolen, wie ‚Erinnern heißt Vergessen‘, ‚Scheitern als Chance‘ oder ‚Ohne Dunkelheit sind wir blind‘, formuliert hat. Der Kulturtheoretiker Diederich Diederichsen vermerkt, dass dies gerade im Zeitalter des soziotypischen Narzissmus, in dem die geglättete Persönlichkeit zum Rohstoff wird, alles andere als selbstverständlich ist, denn Schlingensiefel bietet eben

³⁹ Zur eingehenden Lektüre des Narzissmus siehe „Narzißmus“ (Röhr 2009) und „Die Zukunft der Psychoanalyse“ (Kohut 1975).

nicht nur permanente Leistung, sondern immer auch permanentes Scheitern (vgl. 2011: 184). Schlingensiefels Kunst bestehe daher nicht in einer umfassenden ‚Richtigkeit‘ im Sinne der (künstlerischen) Mittel, Aussagen und Prozesse, sondern darin, „aus freien Stücken Christoph Schlingensiefel zu sein“, denn der Künstler ist, so Seeßlen, „ein Mensch, der Dinge tut, die ihm vollkommen entsprechen“ (2010: 2). Im Hintergrund schlummern keine fixierten Regeln menschlicher ‚Richtigkeit‘, keine Gewissheiten und epistemologischen Sicherheiten, sondern jeder muss es so machen, wie er ‚wahrhaftig‘ ist, will und kann – irgendwo zwischen Dickhäuter und Nervenwiese. „Man braucht einen gewissen Mut, um zu verstehen (...), dass es bei diesem [bedeutungsleeren] Zustand der Sprache (...) um die Sprache überhaupt geht,“ meint der Philosoph und Kunstkritiker Boris Groys (2011: 193), der Sprache damit im poststrukturalistischen Sinne beim Wort nimmt, nämlich dass sie eigentlich nichts *kostet*. Schlingensiefel selbst hat das in der „Kirche der Angst vor dem Fremden in mir“ (2008) in einer vorausgreifenden Gedächtnisrede auf den Punkt gebracht und von sich behauptet: „Er war der, der er war, mehr nicht, aber immerhin, wer kann das schon von sich sagen?“ Dafür bedarf es nämlich Vielem. Der ideale Künstler ist dann ein Mensch, der alles gleichermaßen gut finden, wertschätzen und zulassen kann, der – wie Proust – daran arbeitet die Zeit anzuhalten und die selbst auferlegten Spielregeln konsequent durchbricht. Was dem oder der Alterität auf einer künstlerischen Ebene im Wege steht – *gemeinhin* die Erkenntnis des Konnex von Freiheit und Herrschaft und *konkret* die Grenzen der eigenen Selbstdarstellung – bezeichnet Diederichsen als „Figur-Grund-Ökonomie“ der gegenwärtigen Kunst, die expressiven Individualismus sowie künstlerische Konstruktionen und Strukturen nicht in Einklang bringen kann (vgl. 2011: 185, 188). Es ist exakt dieser Punkt, an dem Schlingensiefels „Kunst als Kampf gegen Diskursverknappung“ (ebd.: 185) einsetzt und auf den ich im nächsten Kapitel gesondert eingehen werde. Der putative Narzissmus ist in diesem Kontext somit die Egozentrik als Arbeitsressource, die in Zeiten der Oberflächlichkeit und Fluktuation die Person Schlingensiefel selbst sichtbar und erinnerbar macht – sich mitunter jedoch unliebsam gebiert, „egoistisch bis zum Terror dem anderen gegenüber; ungerecht im Kampf für eine gerechte Welt“ (Castorf 2011: 168). Eine sich davon abhebende Deutung, die zumindest die ‚vollkommene Entsprechung‘ als primäres Zwangskorsett darlegt, liefert Anita Blasberg, die Schlingensiefel durch Afrika begleitet hat:

„Aber er ist ja sein ganzes Leben nur gerannt. Wie auf der Flucht hat er sich von Kunstwerk zu Kunstwerk gekämpft, durch immer mehr Genres, immer fernere Länder. Wenn es keine Widerstände gab, dann suchte er sie.“ (Blasberg 2009)

Das *könnte* auch bedeuten: Nie ankommen, nie ganz bei sich, nie ganz ruhig – oder, wie Frank Castorf es formuliert, „[j]emand, der immer im Exzess, immer im Ausnahmezustand gelebt und gearbeitet hat, der sich nur so verstehen konnte“ und dessen ‚Bruch‘ dabei nicht zu übersehen war (2011: 166).

In Blasbergs und Castorfs Interpretation tritt das Bild eines ‚getriebenen‘ Künstlers hervor, der dennoch in Seeßlens Sinne ‚ideal‘ sein kann: Erfüllt von einer ruhelosen, selbst-reflexiven Umtriebigkeit und der zerreißenen Sehnsucht aus dem eigenen Mangel auszubrechen, hat Schlingensiefel – so meine Auslegung – den Mangel zu einem künstlerischen Thema schlechthin erhoben. Der Mensch, so zeichnet der Psychoanalytiker Schultz-Hencke (1969) die Grundstruktur des Menschen nach, ist in aller Regel viel ‚gehemmter‘, als er sich darüber im Bilde ist. Die Bereitschaft sich diese ‚Gehemmtheit‘ anzuschauen ist daher ein entscheidender Schritt:

„Man fühlt Mängel. Man wendet sich seiner Innenwelt zu, um sie zu korrigieren. Man sieht sie noch nicht deutlich, aber man möchte sie deutlich sehen. Man ringt um die Erkenntnis dieser Mängel. Ein durchaus gesundes Streben ist das. Der allgemeine Drang des Menschen nach Vollkommenheit, nach dem Vollbesitz seiner gesamten Kräfte meldet sich hier in besonderer Form, vor einer besonderen Aufgabe.“ (Schultz-Hencke 1969: 11)

Der Systemtheologe Johannes Hoff erklärt diesen Zusammenhang akribisch im Verweis auf solche Denker wie Augustinus, Thomas von Aquin, Meister Eckhart oder Kierkegaard, denn laut diesen „hat der Mensch infolge des Sündenfalls einen unwiderstehlichen Hang, *nicht* der zu sein, der er ist“ (2011: 221). Die Beschäftigung mit dem ‚Anerkennungsnarr‘ des hysterischen Narzissmus unserer Zeit, in dessen ‚Krankheitsbild‘ wir eben alles andere als wir selbst sind, wird zum Knotenpunkt von Schlingensiefels Kunst. Dies ist, wie Seeßlen bemerkt, keine einfache Sache, sondern eine Sache, die Liebe erfordert: „[W]er einmal ausprobiert hat, wie schwierig es ist, aus freien Stücken ein Glas Milch zu trinken oder eine Symphonie zu schreiben, der weiß auch: Das ist keine leichte Sache“ (Seeßlen 2010).

Schlingensiefels kreative Suche nach dem ‚Mehr‘, nach dem Dahinter, nach einem ‚Leben in Fülle‘, nach Umsetzung und Erklärung seiner Selbst ist von diesem Bestimmungswillen getragen und umfasst dabei stets auch eine den Anschein des Kreuzzugs erweckende, widersprüchliche Erlösungssuche. Der Dramaturg Matthias Lilienthal bestätigt diese „totale Überdrehtheit“ Schlingensiefels, der anstrengend, aber „gleichzeitig wie ein Medium [war], das alle an sich herangelassen hat“ (2011: 262). Für Hoff ist Schlingensiefel schlichtweg ein „unbewegter Beweger“ (2011: 221), der *gleichzeitig* aktiv und passiv, beobachtend und handelnd ist.

3.1.2. Grenzüberschreitungen als Prinzip von Schlingensiefels Kunst

Die persönliche Vorzeichnung Schlingensiefels erhält Kontur in der näheren Betrachtung seiner Kunst. Nach Seeßlen vereint Christoph Schlingensiefel die Kriterien der Tapferkeit, Konsequenz und Reflexion als Elemente der konkreten sozialen Geste sowie die ästhetischen Bauteile der Musikalität, Ikonität und Literarität in sich, die die ‚ideale‘ Kunst des ‚idealen‘ Künstlers charakterisieren (vgl. 2010: 4-7). Den Hintergrund dieser vollkomme-

nen Verkörperung bildet die Einsicht, dass das Leben bedenklich inszeniert ist.⁴⁰ Schlingensiefel fahndet deshalb nach einer Verfahrensweise, die die gesetzten Grenzen niederreißen, überwinden und hinter den Grauschleier des Alltags blicken kann. Die Inszenierung mischt sich reglementierend immer wieder ein – bis auf die Ebene des Selbstbetrugs: „Es geht darum, die Mauern einzureißen, hinter denen man sich zwischen richtiger Illusion und falscher Wirklichkeit, oder eben umgekehrt, zwischen Inszenierung und Leben verbergen will“ (ebd.: 13).

Der Kardinalpunkt von Schlingensiefels Kunst ist daher die Konkretisierung der Welt als einen Ort, an dem man Widerstand durch die Enttarnung der Inszenierungen leisten muss. Das meint immer eine Kunst im Selbstbezug; das meint immer Kunst *und* Leben.⁴¹ Schlingensiefels Arbeit ist eine permanente Revolte, die zum Leben selbst durchdringen möchte und sich immer auf die verborgenen Mechanismen gesellschaftlicher Vorgänge bezieht:

„Er wollte es [das Leben] pur, als Impuls, als Infektion, als lebendige Kraft, die man nicht begreift, sondern spürt und die man vor dem Zugriff durch scheinbar allmächtige Institutionen und Konventionen und Theorien schützen muss.“ (Hegemann 2010: 25)

Das oftmals verborgene und überlagerte Leben – davon berichtet Schlingensiefel in zahlreichen Interviews in den letzten Jahren seines Lebens immer wieder – teilt sich nicht durch Wucht, Vitalismus oder Aufbegehren mit, sondern im Normalen, Einfachen und Alltäglichen. Es ist Adornos Kaktus auf dem Klavier, denn erst die Achtung des Gewöhnlichen ermöglicht überhaupt Selbstachtung bzw. es ist gerade das Gewöhnliche, das nicht die ‚große‘ Lösung sucht:

„Die große Kraft aber liegt in der Unklarheit, in der Gewissheit, dass es keine Lösung gibt, sondern Transformationen und Formveränderungen ... das ist für mich nicht fatalistisch, das ist ein ganz großes Ja zum Leben.“ (Schlingensiefel, zit. in: Schweeger 2011: 328)

Dieser Herangehensweise ist ein starker Freiheitsbegriff immanent, der davon ausgeht, dass es diese Freiheit gibt und dass sie irgendwie zu haben ist. Eine Kunst dieses Bestrebens ist nicht strategisch oder taktisch im klassischen Sinne, sondern wiederum ein vermeintlich paradoxes Vorhaben: „An der Befreiung von allen Fesseln arbeiten und sie gleichzeitig behalten wollen, geht nicht nach der Logik, die man in der Schule lernt“ (Hegemann 2010: 27). Schlingensiefels Kunst daher in die Formel des Paradoxons zu zwängen, ist weder richtig noch falsch – denn einerseits gibt es „das zu lösende Prob-

⁴⁰ In diesem Kontext steht auch folgender, häufig zitierter Satz Schlingensiefels, der gern verwendet wird, um das Programm seiner Kunst zu verdeutlichen: „Ich will das Leben überzeugen, dass es zum großen Teil inszeniert ist, und das Theater, dass es ohne das Leben überhaupt nicht auskommt“ (Schlingensiefel 2011d).

⁴¹ Ernst Blochs Philosophie der Hoffnung hat einen mehrfach wiederkehrenden Dreiklang formuliert, der zwar unterschiedlich ausgelegt werden kann, aber – meiner Meinung nach – sehr gut die spannungsgeladene, künstlerische Auseinandersetzung Schlingensiefels umschreibt: „Ich bin. Aber ich habe mich nicht. Darum werden wir erst“ (Bloch 1996: 11).

lem, das nicht mit einer Lösung gelöst sein darf“ und andererseits ignoriert es „die individuellen Farben, in denen ein lebendiger Einzelner dieses Paradoxon gestaltet“ (Diederichsen 2011: 189).

Schlingensiefel stemmt sich gegen die ‚Diskursverknappung‘ der semantischen Wolken, die eine trügerische Univozität suggerieren bzw. Widersprüche eibnen, und vertraut stattdessen auf die Vielstimmigkeit der Stimmen. In Schlingensiefels Kunst geschehen Dinge, die man kennt, aber nicht auf die bekannte Art und Weise. Verletzung und Verstörung, Veruneindeutigung, Irritation und Subversion oder die Verstärkung latenter Konflikte sind die Vehikel einer Problematik, die uns fragen lassen, was eigentlich Ordnung ist. Schlingensiefel schockiert und überrascht, eignet sich Sprache an, verlernt sie und bringt damit zum Reden, was vorher geschwiegen hat. Neue Bedeutungen drängen auf die Bühne vor dem Hintergrund einer immer anwesenden Form: Das kulturelle Gedächtnis der Praxisgemeinschaft.

Nicht zu übersehen, ist in all dem eine paradoxe Formgebung der Kunst Schlingensiefels, die beides zugleich anspricht: Form und Formlosigkeit. Es kann daher nicht die Rede von einer Binarität sein, die uns, wie Hegemann meint, in der Schule eingebimst wird, sondern im günstigsten Fall von einer Kunst der formlosen Form. Diese produziert Chaos, ent-formt vorhandene Medien und Repräsentationsformen (bspw. in „Chance 2000“ oder „Talk 2000“), benutzt, ent-fremdet und zieht weiter. Sie produziert kein Repräsentationswissen *über* etwas, sondern hinterlässt eine vibrierende Differenz, die für Schlingensiefel alles ist: das postkoloniale *in-between*, der Fokus auf Prozess und Augenblick, die Präsenz im ‚Moment‘ und für alles, was darin auftaucht. Schlingensiefels Kunst ist präsenzkritisch und höchste Kunst im Anliegen eine andere Wahrnehmung der Zeit zu ‚erlernen‘. Diederichsen kennzeichnet Schlingensiefels Kunst als eine andauernde, parallel laufende „Durchdringung von Vordergrund und Hintergrund“, von „Aktion und Kommentar“, von „Stärkung und Verunsicherung“ (2011: 186), so dass Lesbarkeit bzw. Diskursverknappung an der Wurzel geschlagen werden kann. Dann lässt sich etwas vermeiden, dass Diederichsen in diesem Kontext folgendermaßen zum Ausdruck bringt:

„Wir entscheiden uns, nur von dem Dialog im Vordergrund zu berichten und das Treiben in den Bäumen und Büschen hinter den redenden Gestalten auf einen Satz zu bringen, der über Jahreszeit und Wetter informiert.“ (Diederichsen 2011: 186)

Schlingensiefel entgeht dieser Konstruktion falscher Eindeutigkeit, indem er das auf die Bühne bringt, was in Schlingensiefels Rezeptionskontext oft als dessen Musikalität beschrieben wird; vielleicht ist es auch ganz einfach das, was Schlingensiefel selbst an der Kraft des Mediums Oper fasziniert: Das Zusammenfließen unterschiedlicher Kunstrichtungen, multiple Verweise, Handlungsandeutungen, eine niemals diaphane Performance-Struktur, Licht, Kameraarbeit, Laienschauspieler, wechselnde Tonarten und groteske Folgerichtigkeiten. Diederichsen verweist auf einen Dreiklang von ‚Wirkung-Scheitern-

Dissonanz' in Schlingensiefels Kunst, der sich zunächst aus einer planvollen gesellschaftlichen Wirkung ergibt, die in der öffentlichen Wahrnehmung in ihrer ‚künstlerischen‘ Gestalt oft als Scheitern konnotiert wird, ihre Wirkung jedoch im Erzeugen einer fundamentalen Dissonanz entfaltet, die Schlingensiefel im berühmt gewordenen Diktum des ‚Scheiterns als Chance‘ konstatiert (vgl. Diederichsen 2011: 186ff). Die ‚Schönheit‘ des Scheiterns, die in ihrer Tonart der Dissonanz immer mehr als reine Ästhetik, also ‚politische Ästhetik‘ ist, liegt in dem Beharren auf sich widersprechenden Auffassungen *außerhalb* der ‚Figur-Grund-Ökonomie‘ und somit in der expliziten Manifestation von Widersprüchlichkeit. Diese Kunst intendiert nichts anderes als „den Fluchtpunkt der (verfehlten) Wirkung“ (ebd.: 188) und lehnt sich damit gegen die Diskursverknappung auf. Hegemann schreibt dazu, dass es bei Schlingensiefel „immer beides zugleich im unaufgelösten Widerspruch [gab]: weder entweder oder noch sowohl als auch. Es war immer ‚alles zusammen‘“ (2011: 201). Das bedeutet auch: Äußerste Zweckfreiheit und präzise Intention begegnen sich im selben Moment, um im nächsten wieder zu verschwinden.

Man kann das auch die permanente Begegnung von Kunst und Nicht-Kunst nennen. Diederichsen verortet Schlingensiefel durchaus in einem postmodernen Kontext der Pluralität, in dem „nicht weniger, sondern mehr mehr wäre“ (2011: 188), wenn er festhält, dass Schlingensiefel ja gerade gegen diese Diskursverknappung ankämpft. Entgegen dem postmodernen Relativismus geht Schlingensiefel aber davon aus, dass die Kunst zu Wahrheits- und Lebensdimensionen vorstoßen kann, die einer subjektiven Kontingenzperspektive misstrauisch gegenübersteht. Was Schlingensiefel nun in der Inszenierung des Widerspruchs, im Scheitern und in der Dissonanz aufdecken möchte, ist die Entblößung vermeintlicher (hermeneutischer) Sicherheiten, die sich einer systematischen Weltsicht andienen:

„Das Insistieren auf der notwendig vielstimmigen Komplexität schließlich steht in ähnlicher Weise im Widerspruch zum Drängen auf ein Verstehen, das unmittelbar Konsequenzen zeitigt.“ (Diederichsen 2011: 188)

Schlingensiefel skandalisiert und provoziert nicht, wie ihm als vorgeblichem „Spaß-Guerillero“ manchmal vorgeworfen wird; er thematisiert! Und: „Die Wahrheit war für ihn ambivalent, widersprüchlich und ungewiss“ (Hegemann 2011: 205). Was dann übrig bleibt, sind veränderte Repräsentationsformen, die das Bild stören und die Singularität des Ereignisses verteidigen:

„Die Dinge sagen Ich in den Arbeiten von Christoph Schlingensiefel, die Bilder, die Worte, die Musik: Es sind Anarchisten in eigener Sache. Und jede Inszenierung ist die Feier der Dinge, der Subjekte, der Botschaften, die ihren Wert haben.“ (Seeßlen 2010: 7)

Das macht seine künstlerische Arbeit zu einem Akt der sozialen Anerkennung, die jenseits der unmittelbaren und marktgerechten Verwertungsmechanik gesellschafts- und wissenschaftskritisch normative Diskurse unterläuft, den Kanon enthierarchisiert,

Autoritäten zum Verschwinden bringt und im steten Ton der Ironisierung der Hypostasierung der Theorie entgegenarbeitet. In dem Begleitband zu „Church of Fear“ schreibt Schlingensiefel dazu: „Meine Arbeit hat immer mit dem Blickwechsel zu tun. Bei meiner Arbeit treffe ich immer wieder auf Lager, die sich in ihrem kleinen Ghetto unglaublich wohlfühlen“ (Schlingensiefel 2005: 11). Daran rüttelt Schlingensiefel, denn er beharrt auf seiner ‚realitätsgerechten‘ Empörung. Schlingensiefel hat uns etwas zu sagen, gerade weil er auf seinem Blick besteht und es wagt, politisch zu sein. Georg Seeßlen formuliert diesen Aspekt folgendermaßen:

„Meine ideale Kunst zur Zeit verzichtet darauf, perfekt, geschlossen und harmonisch zu sein. Sie ist dagegen dringend notwendig. Sie will uns herausführen aus einer selbst verschuldeten Lähmung. Sie kann uns lehren, am richtigen Ort Ich zu sagen, und das Spiel von Profanierung und Heiligung nicht nach den allgemeinen Regeln, sondern aus freien Stücken aufzunehmen. Eine Kunst wie die von Christoph Schlingensiefel ermächtigt nicht nur den Künstler, sie ermächtigt den Menschen gegen die Mikro- und Makrophysik der Macht.“ (Seeßlen 2010: 14)

3.1.3. Inszenierungen des Biographischen als *die* Ausdrucksform Schlingensiefels

Dieses ‚Ich-Sagen‘, das bei Schlingensiefel unbedingt im Rahmen eigener Maßstäbe ist, bildet sich in einem kommunikativen Dringlichkeitspathos⁴² heraus, in dem persönliche Konflikte und Widersprüche offen auf den Schauplatz der biographischen Inszenierung gestellt werden. Ungefiltert wie ein Kind, schamlos wie der therapeutische Lieblingspatient und ohne ersichtliche äußere Schutzhülle schreit Schlingensiefel seinen Schmerz, seine Ängste und sein Unverständnis heraus – um sich, wie Blasberg meint, durch manisches Offenbaren zu verschlüsseln (vgl. Blasberg 2009). Es ist dieser *eigene* Gang, der irritiert, denn er beruft sich nicht auf (soziale) Gewohnheit oder irgendeinen Masterplan, sondern auf das momentane (persönliche) Erleben, das seinen ureigenen Wert besitzt. Interpretationen sind in diesem Sinne ‚unkünstlerisch‘. In der Bezeichnung der ‚Kunst des Paradoxons‘ ist bereits der Anspruch seiner Kunst deutlich geworden – im Umgang mit der eigenen Biographie bedeutet dies vor allem eine unendliche Archäologie *am* eigenen ‚Ich‘, das kein wahres Gesicht hat, sondern nur immer weiter *geöffnet* werden kann. Es ist ein unverrückbares Leben im Selbstwiderspruch. Jeder erfahre ja Widersprüche und reagiere darauf in irgendeiner Weise; „aber während Schlingensiefel

⁴² Carl Hegemann betrachtet diese künstlerische Selbstinszenierung als eine Form der Beichte, der zugleich eine – wohlgemerkt sogar physische – Unfähigkeit zu lügen innewohnt: „Dieses seltene Bedürfnis, sich mit seinen guten, aber genauso auch mit seinen schlimmen Seiten öffentlich zu präsentieren, und der ständige Versuch, den Regeln zu entsprechen und sie gleichzeitig konsequent zu missachten, standen im Zentrum seiner Kunst“ (Hegemann 2010: 26). Schlingensiefel selbst sagt dazu: „Wenn ich weiß, dass ich in einem bestimmten Moment bloß keinen Fehler machen darf, dann muss ich ihn machen, dann muss ich mich schlecht benehmen. Es steckt ein Zwang, eine Obsession dahinter, die nicht verwaltbar ist“ (Schlingensiefel, zit. in: Schlingensiefel & Koegel 2005: 28).

seine eigenen Paradoxien unbefangen öffentlich ausstellte, neigen die meisten Menschen eher dazu, sie zu kaschieren und zu verdecken“ (Hegemann 2011: 206).

Diese Überwindung von sozialen Konventionen zeigt sich auch im künstlerischen Lebenslauf und der Rezeptionsgeschichte Schlingensiefels. Es hat in gewissem Sinne Jahre gedauert bis Schlingensiefel als ernsthafter Künstler in der deutschen Gesellschaft anerkannt wurde. Seine Arbeit war aber immer schon höchst anspruchsvoll in ihren ständigen Perspektiv- und Themenwechsel sowie ihren permanenten Verschiebungen – eben ein Werk im fortgesetzten ‚Werden‘. Dietrich Kuhlbrodt, Mitglied der Schlingensiefel-Familie, schreibt, dass es in der Zusammenarbeit mit Schlingensiefel eigentlich nur zwei ‚Schlingensiefel-Regeln‘ gegeben habe, auf deren Einhaltung er pedantisch gepocht habe: „Sei du selbst“ und „Machst du einen Fehler, thematisiere ihn“ (2011: 250).

Auch hier begegnen sich wieder autonome Kunst („Ich bestimme, ich mache, was ich will“) und heteronome Nicht-Kunst („aber unter Bedingungen, die mich bestimmen“) – oder anders gesagt, Freiheit und Herrschaft in der Konstellation der Alterität (vgl. ebd.). Paradoxerweise bleibt in diesem Unterfangen die biographische Person, der im öffentlichen Authentizitätswahn gehuldigt wird, stumm – denn, so lautet eine Konsequenz Schlingensiefels, die ‚echte‘ Person ist einfach nicht zu haben. Was sollte überhaupt der Kern einer solchen zeitlosen Tatsache sein? Schlingensiefels Kunst macht bewusst, dass dieser immer woanders liegt als vermutet. Seine Arbeit ist anti-essentialistisch ausgerichtet und widerstrebt jeder Vorstellung einer auffindbaren Natürlichkeit. Gäbe es so etwas wie ‚Identität‘, dann sind das unendliche Schichten einer vielfältigen Präsenz in multiplen Realitäten. Das ‚Ich‘ ist immer schon durchkreuzt. Die künstlerische Inszenierung *des Biographischen* bedeutet folglich, sich dem Publikum gerade als ein ‚Anderer‘, der in Wirklichkeit nicht ist, anzudienen und sich als Körper der Adressierung zur Verfügung zu stellen, denn das autobiographische Versprechen provoziert, erzählt aber etwas völlig anderes als die eigene Geschichte. Somit löst Schlingensiefels Strategie der biographischen Arbeit einerseits als Projektionsfläche die unmittelbare Reaktion des Publikums aus und entlarvt damit andererseits, dass unsere Wahrnehmungsmuster immer schon vermittelt (*inszeniert*) sind. Vielleicht ist das die große Begabung Schlingensiefels: Sinnerwartungen heraufzubeschwören und sie gleichzeitig ins Leere laufen zu lassen, rätselhaft und im selben Augenblick hoch suggestiv zu sein. Im besten Falle kann dieser strategische Bruch Wahrnehmungsgewohnheiten und Wertvorstellungen in einer Weise stören, die verdeutlicht, dass es dort, wo ein Angstbedarf herrscht, auch ein Angebot gibt. Die (negativen) Reaktionen auf Schlingensiefel verraten daher immer auch eine Betroffenheit, die sich aus scheinbar ureigenen Rechten speist. Der Jesuit und Rektor des Canisius-Kollegs Klaus Mertes sagt im Requiem für Schlingensiefel dazu:

„Mein Sein drängt dazu, sich auszusprechen – meine Angst, mein Kummer, meine Wut ebenso wie meine Freude, mein Jubel, meine Dankbarkeit. Doch wenn ich dies tue, wenn ich also mein Ich der Welt zeige, setze ich mich ei-

nem Risiko aus – dem Selbstzweifel ebenso wie dem Zweifel der anderen: „Das ist ein Selbstdarsteller, ein Narziss, ein Provokateur.“ (Mertes 2011: 280)

Was Schlingensiefel aber wie kaum ein anderer zeitgenössischer Künstler verkörpert hat, ist, dass Kunst und Leben zusammengehören und ineinander übergehen müssen:

„Es ist die Konsequenz sich immer wieder neu auszusetzen, unter anderem auch, was die Überschreitung der Kunstsphäre anbelangt, das Paradoxon des genialen Dilettantismus immer wieder neu anzusetzen.“ (Seeßlen 2010: 5)

Oft ist diese Konsequenz – aus der Perspektive des Zuschauers – ähnlich wie bei den Filmen von Fassbinder, einem der großen Vorbilder Schlingensiefels, nicht leicht zu ertragen, obwohl man Schlingensiefels Aufführungen oft wie nach einem Rock- oder Punkkonzert verlässt. Die Intensität des (Schau-)Spiels tritt einiges los, bringt Ordnungen zum Einsturz und entfaltet eine ungeheure emotionale Wucht. Der Zuschauer wird bei Schlingensiefel selbst zum Performer, der das Stück (autobiographisch) weiterschreiben muss, denn Schlingensiefel verkündet keine eindeutige Botschaft, sondern produziert schwer lesbare Bilder. Dieses Zugeständnis an den engagierten Zuschauer ist vor allem eine große menschliche Geste Schlingensiefels, denn sie nimmt das Publikum ernst. Seeßlen erkennt in diesem Zugang das Selbstermächtigungspotential der Zuschauer, denn „[d]iese Kunst findet an den überraschendsten Stellen und in den überraschendsten Formen ihren Widerhall, sie hat es geschafft, das Ghetto, das die Gesellschaft ihr zuordnet, zu verlassen“ (2010: 5). Schlingensiefel verfolgt damit immer eine sozial-konstruktive Absicht, die im direkten Geschehen der Aktionen nicht versucht, Wirklichkeit abzubilden, sondern zu konstruieren, was am laufenden Band die Irritation auslöst, ob dies nun Kunst oder Wirklichkeit ist. Schlingensiefels Spiel mit Simulation und Dissimulation löst somit die Grenze zwischen Fiktion und Realität auf. Die damit einhergehende Produktion von Unordnung, Überforderung und Inkorrektheit enthüllt im grotesken Realismus der Karnevalisierung die Inszenierung der Welt.

3.1.4. Karnevalisierung und Sprachversagen

Der russische Sprachwissenschaftler Michail Bachtin ist darauf gestoßen, dass Bedeutung nicht nur in der Differenz de Saussures von Signifikant und Signifikat⁴³ entsteht, sondern auch im Dialog zwischen Sender und Empfänger der Kommunikation (vgl. Supik 2005: 47). Einzelne Sprecher besitzen niemals die (vollständige) Kontrolle über Sprache und Bedeutung, sondern verhandeln diese im konkreten Dialog, in der „Passage“ zwischen Sprechern (vgl. Hall & Maharaj 2001: 42). Mit Bezug auf diesen linguistischen Kontext Bachtins entdeckt Seeßlen den Umstand der Karnevalisierung als ein wesentliches Charakteristikum von Schlingensiefels Kunst; denn im Moment der Karnevalisierung öffnet sich das ‚Dialogfenster‘ des sprachlichen Gefängnisses völlig. Die Zeichen begin-

⁴³ Vergleiche dazu auch die detaillierten Ausführungen in Kapitel 4.4.1. „Dezentrierungen des Subjekts“.

nen zu tanzen, richten sich politisch neu aus und können einer Umwertung unterzogen werden:

„(...) temporär sollen die Zeichen frei verfügbar sein, so dass aus der ‚Verkleidung‘ mehr wird als das kindliche Rollenspiel und die fiktionale Wunscherfüllung, nämlich die Bezeichnung des Tabu in der Negation. (...) Tabu sind in dieser Gesellschaft [nicht etwa das sexuell Grotteske oder Blasphemie, sondern] Dinge wie Mitleid, Solidarität, das Gewährwerden von Heuchelei, das Anschauen dessen, was den Fluss der Waren stört.“ (Seeßlen 2010: 8)

Nach Seeßlen besteht die Karnevalisierung aus den Bauteilen der Familiarisierung, Exzentrizität, Mesalliance und Profanierung (vgl. 2010: 8ff). Ohne detailliert auf deren Beschaffenheit einzugehen, stellt sich Schlingensiefels Kunst als eine genuine Kraft der Karnevalisierung dar, weil sie politischer „Reflex auf Unterdrückung und Heuchelei, auf ein Auseinanderfallen von Herrschaft und Ordnung, von Ordnung und Recht, von Recht und Gerechtigkeit“ (ebd.: 9) und künstlerischer Impuls ist, Sprache und Gesprochenes zu verbinden – mithin dem Anspruch folgt, authentisch zu sein. Wie Bachtin und Seeßlen legt auch Boris Groys das strukturalistische Gefängnis der Sprache und McLuhans Eigenständigkeit des Mediums seiner Schlingensiefel-Interpretation zugrunde. Groys hat dieses Kennzeichen von Schlingensiefels Kunst in hervorragender Weise analysiert:

„Es handelt sich hier nicht mehr um eine Verwandlung der stummen Welt in Sprache, sondern um eine Verwandlung der Sprache in ein Ding. Der Künstler kann den Lauf der Sprache nicht mehr beherrschen – also stoppt er diesen Lauf, weil er erfahren hat (...), dass es Situationen gibt, in denen Sprache von sich aus versagt.“ (Groys 2011: 193)

Diese ‚Machtlosigkeit‘ des Künstlers erhält bei Schlingensiefel eine unorthodoxe Radikalität, die sich Situationen der Spracherstarrungen und des Sprachversagens anvertraut. Im Augenblick von Tod, Krankheit, Leid und anderen Negativitätserfahrungen sowie der Bedeutungsindifferenz religiöser Ritualisierung verschlägt es uns förmlich die Sprache. Das Gerüst der Sprache wird dann zu dem, was es wirklich ist – ein stummes Ding ohne Aussagekraft und Bedeutung, ein nichtssagendes *Readymade* als Marker im allgemeinen Ausnahmezustand der Sprache (vgl. Groys 2011: 192f). Entgegen einer Verherrlichung des Leidens führt Groys deren reine und alleinige Negativität an, der aber die illustre ‚Scheiter-Chance‘ Schlingensiefels innewohnt, denn sie eröffnet uns die Möglichkeit, „uns zu dieser Negativität auf eine radikale Weise zu bekennen – einer Negativität, die sich (...) vielleicht in eine Positivität wendet“ (2011: 193).

Schlingensiefels Kunst der Spracherstarrungen, die sich in Tradition von Dada und Fluxus befindet, reduziert die Dinge auf ein kernhaftes Element der Transzendenz und Meinungslosigkeit, das eben keine Differenz markiert, die sich wiederum auf eine Identität reduzieren ließe. Exemplarisch lässt sich dafür die polyphone Reizüberflutung des hybriden Animatographen anführen. Für Groys und Schlingensiefel ist das Metanoia: Eine Kunst des ‚Nicht-Könnens‘ („Ich lasse alles geschehen“), eine rituelle Todeserfahrung

desjenigen, der den Zustand des Gestorbenseins auch vor dem Tod einnehmen kann, denn es sei eigentlich erst der Tod, der einem die Möglichkeit entreißt, kalkulieren zu können:

„Wenn er plötzlich merkt, dass sich alle vorhandenen Meinungen gegenseitig annullieren, dann findet sich der Mensch auf der Nullebene der Meinungsfreiheit wieder – und wird sich seiner eigenen Medialität bewusst. Die Meinungsfreiheit wird hier zur Meinungsverlassenheit: Der Mensch ist von allen Meinungen gleich frei, von allen Meinungen gleich verlassen.“ (Groys 2011: 194)

3.1.5. Schlingensiefels Glaubensbekenntnis: „Scheitern als Chance“

Im Rahmen der Angsttrilogie von „Zwischenstand der Dinge“, „Kirche der Angst“ und „Mea Culpa“ hält Schlingensiefel fest, dass im Bekenntnis der Angst die Möglichkeit der Blickveränderung liegt: „Wenn man es innerlich schafft zu akzeptieren, dass es eines Scheiterns bedarf, um Kräfte nutzbar zu machen, wird viel passieren“ (2005: 12). Als Zuschauer, als Mensch ist man oft versucht davonzulaufen – die Psychoanalyse wird nicht zuletzt deshalb oft als Neurosentheorie bezeichnet – aber Heilung offenbart sich in Entsprechung zu Schlingensiefels Diktum „Zeige deine Wunde“ nur im Gewähren dieses Einblicks. Diesen Sinnzusammenhang aufgreifend, predigt Klaus Mertes in Schlingensiefels Begräbnisrede:

„Mutig ist aber das Ich, das sagt: ‚Ich bin ...‘ Christus spricht sein eigenes Sein aus. Er tritt aus dem bloßen Sprechen durch Sein heraus, indem er bewusst zur Sprache bringt, was er ist. Dabei kommt alles darauf an, dass er die Wahrheit sagt – nichts inszeniert, um zu verstecken, um abzulenken, um zu schönen, um zu brillieren. Die Inszenierung, die hier geschieht, steht im Dienst des Zeigens, was ist. Das ist harte Arbeit und zugleich Geschenk, wenn es gelingt. ‚Zeige deine Wunde‘, zeige deine Freude, zeige, was dich bewegt.“ (Mertes 2011: 280)

In dieser ‚Scheiter-Chance‘, in diesem wahrhaftig-authentischen ‚Ich-Sagen‘, auf deren Einhaltung Schlingensiefel energisch hinwirkt, liegt der große Verdienst seiner Kunst. Die Eindringlichkeit des Scheiterns ist gerade auf ihr Erkenntnispotential zurückzuführen, denn Peinlichkeit, Schmerz und Wunden sind gute Indikatoren, die stets auf verdrängte ‚innere‘ Anteile hinweisen. Bei Schlingensiefel wird die Kunst in der Inszenierung seiner privaten Flops zum Ventil; sie wird zu einer Szene der Beichte, des öffentlichen Geständnisses und des Aushaltens. Schlingensiefel scheint Fortschritt gar nur im Scheitern zu billigen: „Ich-Sagen nämlich, deswegen können es immer weniger Menschen, kann man nur lernen, wenn man mit der Möglichkeit des Scheiterns lebt. Ein Ich, das nicht scheitern kann, ist schon verloren“ (Seeßlen 2010: 11). Das Scheitern bringt uns in Berührung mit den eigenen Grenzen; es führt dazu, dass die eigene Grenze mitreflektiert wird. Wer aber das Scheitern nicht zulassen kann, der versteckt sich im Luftschloss des mit-sicht-

selbst-identischen Subjekts. Für den Psychoanalytiker Jacques Lacan ist demgegenüber das gespaltene, gehemmte Subjekt der Ausgangspunkt jeder produktiven Kulturtheorie.⁴⁴ Der ehemalige Pressereferent Schlingensiefels Jörg van der Horst meint dazu im Folder zur „Church of Fear“: „Egal wann, die Welt wird krank sein. Krankheit ist ein Phänomen jeder Gegenwartsgesellschaft“ (2005: 41). Das Angstbekenntnis, das Verhandeln des Scheiterns am eigenen Anspruch oder das Eingeständnis eigener Schwäche werden in dieser Logik unabdingbar. Sie werden zu den eigentlichen Kraftfeldern, die immer neue Explosionen erzeugen, aber keine erdrückenden Synthesen hinterlassen. Erinnern wir uns an die Dissonanz, die Diederichsen im Scheitern beobachtet: Scheitern ist ‚schön‘, weil in ihm der Klang einer fundamentalen Dissonanz und Disharmonie auftaucht, der gesellschaftliche Unstimmigkeiten und Unvereinbarkeiten markiert.

Es löst sich nicht alles in Wohlgefallen auf, sondern die soziale Spannung bleibt wach. Das ist etwas anderes als postmoderne Kontingenz, denn das Ich ist weder resignatives *anything goes*, noch im umgekehrten Fall Ausgeburd sozialer Konventionen und Standardisierungen. Schlingensiefels „Scheitern als Chance“ hinterlässt eben keine ‚neue‘ Chance, um es im nächsten Moment ‚besser‘ zu machen, sondern es geht ihm immer um die Frage der Autonomie („Ich bin“) und die hat eben viel mit Scheitern zu tun.

3.1.6. Gesamtkunstwerk

Oft war in den Nachrufen und in den Kritiken zu Lebzeiten von Christoph Schlingensiefel die Rede von seinem Gesamtkunstwerk, „ohne dass man sich der guten Gründe erinnerte, die dazu beigetragen haben, diese Versöhnung zwischen den Künsten und der Künste mit der Nichtkunst als bürgerliche Illusion ad acta zu legen“ (Diederichsen 2011: 189). Schlingensiefels Werk mit den Kunsterlösungsvorstellungen von Richard Wagners Gesamtkunstwerk gleichzusetzen, sitzt geradezu einem paradoxen Fehlschluss auf. Die Unterscheidung zum sozialutopischen Charakter des Wagnerianischen Bestrebens, das nicht weniger als die vollendete menschliche Natur darstellen und den modellhaften Entwurf einer staats- und herrschaftsfreien Weltgesellschaft liefern soll (vgl. Fornoff 2004: 233ff.), ist jedoch wichtig, wenn man die Tragweite der ‚Scheiter-Chance‘ bei Schlingensiefel anerkennen möchte. Schlingensiefel verhandelt zwar ebenso essentielle Gesellschaftsfragen, liefert aber eben keine verriegelte, exklusive Weltinterpretation, in deren Totalität alles einzugliedern ist. Schlingensiefels Kunst provoziert, spitzt zu, attackiert, demaskiert und zerstört gesellschaftliche Zustände, hinterlässt aber keine konsistente Vision einer ‚besseren‘ Welt, keine ‚richtigere‘ Antwort – höchstens die Einsicht, dass es einen ‚anderen‘ Zustand geben kann und die politische und ökonomische Ordnung der Gegenwart nicht der Weisheit letzten Schluss ist.

⁴⁴ Vergleiche dazu die detaillierten Ausführungen in Kapitel 4.5. „Kopernikanische Wende der Subjektkonzeption“.

Im Sinnbild des von Würmern zerfressenen Hasen im Parsifal entsteht aus der Zerstörung, ja aus dem Tod neues Leben. Nicht einmal der Tod ist folglich endgültig. Schlingensiefel geht es daher stets um das Gewährwerden dessen, dass wir uns die falschen heiligen Kühe ausgesucht haben. Seine Kunst ermuntert uns, sich nicht den Sinn für das ‚Richtige‘ nehmen zu lassen. Sie zertrümmert und beobachtet, was sich ‚Neues‘ aus dieser Zerstörung entfaltet. Schlingensiefel geht es in seiner Kunst *nie* um die Ewigkeit, sondern immer nur den Moment.

Bei Wagners Gesamtkunstwerk schwingen immer das Nationalsozialistische und Antisemitische mit, denn was ist sein Gesamtkunstwerk schon anderes als Weltmachtphantasie und Größenwahn. In Schlingensiefels „negativem Gesamtkunstwerk“ (Diederichsen 2011: 190) geht es aber im Gegenteil „um die offene Polyphonie, um die Entdeckung und die Errettung des einzelnen“ (Seeßlen 2010: 7). Wider dem Einheitsgedanken ist seine Kunst vielmehr ‚Interart‘ und mobiler Nomadismus. Schlingensiefels Kunst stiftet intermediale Angriffe auf das zentrierte Subjekt und seine Souveränitätsvorstellungen an. Diederichsen formuliert dies so: Es geht Schlingensiefel um die „Inszenierung der Dissonanz, der Nicht-Versöhnung der Künste und der Künste mit ihrer Umwelt, aber im Rahmen einer Definition dieser Nicht-Versöhntheit als Arbeitsgebiet“ (2011: 190). Schlingensiefels Kunst versucht einer durcheinander gebrachten Welt, die ihren gesellschaftlichen Versprechen gegenüber schizophoren bleibt, ‚anarchisch‘ zu begegnen: „Das große Gesamtkunstwerk gibt es bei mir nicht, es ist in meinen Augen gar nicht mehr möglich. Ich brauche das Unfertige“ (Schlingensiefel 1998: 27).

3.2. Das Operndorf und Festspielhaus Afrika

„Ich finde nicht, dass meine Sachen verrückt sind. Ich darf mich dafür gerne haben, was ich mache. Und der Gedanke an dieses Opernhaus in Afrika (...) ist eben ein Bild, das mich zum Denken bringt.“
Schlingensiefel 2010a: 107

In dem folgenden Kapitel möchte ich das gedanklich-affektive Knäuel entflechten, welches Schlingensiefel um seine Operndorf-Vision gewickelt hat. Dies geschieht nicht ausschließlich in einer distanziert analytischen Perspektive, sondern bleibt durchweg bei Schlingensiefel selbst. Größtenteils im Rückgriff auf seine eigenen Worte und Diagnosen, die in verschiedenen Zusammenhängen über dieses Projekt veröffentlicht worden sind, füge ich die unterschiedlichen Ebenen des Operndorfs dahingehend zusammen, wie es mir folgerichtig erscheint. Das Operndorf – dieses merkwürdige ‚Haus‘ der Begegnung zwischen Afrika und Europa – soll in kürzester Einführung ein leibhaftiger und sinnlich wahrnehmbarer Ort des Geschehens werden,

„an dem die Kinder, Jugendlichen und Erwachsenen der unmittelbaren Umgebung lernen, ihre musikalischen und künstlerischen Fähigkeiten zu entwickeln und gemeinsam zur Aufführung zu bringen; ein Ort, an dem die dort lebenden jungen Menschen aus Burkina Faso ihre Experimentierfreudigkeit und Neugier entfalten und aus ihrer eigenen Kraft heraus gestalten können.“ (Gaensheimer 2011: 24)

Ausgehend von dieser Bestimmung stellen sich unterschiedliche Fragen: Wie will Schlingensiefel dies umsetzen? - Welche Motivation treibt Schlingensiefel eigentlich nach Afrika und nicht woanders hin? - Wie fügt sich das Operndorf in seine weitere Kunst ein? - Wie *erlebt* Schlingensiefel Afrika und im Gegenzug Europa?

3.2.1. Krebserkrankung und Afrika

Schlingensiefel hat das Operndorf während seiner mehrjährigen Krebserkrankung ausgearbeitet. Die letztliche Entscheidung, ein Operndorf in Afrika zu bauen, habe er gar – so Gaensheimer – in der Nacht vor seiner Operation getroffen (vgl. 201: 24). Diese persönlich bedeutsame Auseinandersetzung mit Tod, Sterben und Krankheit hat Schlingensiefel nie versteckt; sie ist der schwelende Entstehungsherd dieses Projekts:

„Und dann habe ich versprochen, dass ich eine Kirche, eine Schule, ein Krankenhaus und ein Theater, ein Opernhaus, in Afrika bauen werde, wenn das [Krebserkrankung] hier gut ausgeht. Das habe ich wirklich als Gelübde am Grab meines Vaters abgelegt.“ (Schlingensiefel 2010a: 17)

Was ist da im ‚Angesicht des Todes‘ zu erkennen? Eine vordergründige Interpretationsebene legt nahe, dass Schlingensiefel den sozialen Charakter seiner Arbeit protegieren wollte; ein anderer Blick mutmaßt, sein Werk stehe unter dem Druck den Endpunkt seines Lebenswerks zu finden und eine erinnerungswürdige Spur zu hinterlassen. Ohnehin hat es den Anschein, dass Schlingensiefel Afrika mehr ‚braucht‘, als dies umgekehrt der Fall ist. Christoph Schlingensiefel, der Katholik, geht nach Afrika, um ein gutes Werk zu vollbringen, möglicherweise gar um Ablass oder Erlösung zu finden – so zumindest lautet der bewährte Kommentar und Verdacht. Diese ‚Hilfe‘ ist in den unterschiedlichen Kontexten des Post-Development scharf kritisiert worden. Diese Hilfe sei eigennützig und selbstbezüglich, d.h. der Geber erwarte eine Form von Gegenleistung vom Empfänger, eine positive Rückwirkung seiner Hilfe auf sich selbst bzw. mit Bezug zu Schlingensiefels Lebenssituation eine Verpflichtung zur Dankbarkeit und Buße, weil die eigene Haut gerettet wurde. Die Post-Development Denkerin und Erziehungswissenschaftlerin Marianne Gronemeyer beschreibt Hilfe als gefährliches und folgenschweres Konzept:

„Weit davon entfernt, bedingungslos zu sein, ist moderne Hilfe unverhohlen berechnend; von der sorgsam erwägung des eigenen Vorteils viel eher geleitet als von der besorgten Betrachtung der Not des anderen. Hilfe ist auch nicht mehr Hilfe in Not, sondern Hilfe zur Beseitigung von Defiziten. Die offenbare Bedrängnis, der Hilfeschierei dessen, der in Not ist, ist kaum

mehr Anlaß der Hilfe. Hilfe ist vielmehr die unerlässliche, zwingende Konsequenz einer von außen gestellten Hilfsbedürftigkeitsdiagnose. Ob jemand Hilfe braucht, entscheidet nicht mehr der Schrei, sondern der Standard der Normalität. Der Hilferufer ist seiner Autonomie als Rufer beraubt“ (Gronemeyer 1993: 171).

Gronemeyer verdeutlicht damit, dass jene, die helfen wollen bzw. zur Hilfe bereit stehen, nicht auch das Bild eines barmherzigen Samariters verkörpern; vielmehr ist die Bereitschaft zur Hilfe an das Expansive im Menschen angelehnt, an sein Streben und an seine Bedürfnisse.

In der Beschäftigung mit Schlingensiefel und seinem Operndorf drängen sich dann provokante und entrüstende Fragen auf: Ist Schlingensiefel Afrika mitunter nicht merkwürdig egal, wenn stets *nur* die Rede von ‚Afrika‘ ist? Geht es da nicht immer *nur* um ihn, sein Erleben und seine Konfrontation mit sich selbst? Kann Schlingensiefel, kann irgendein Europäer überhaupt einfach so nach ‚Afrika‘ gehen? Ist es nicht immer ein ‚Afrika‘ *für sich* und nicht *an sich*, das Schlingensiefel mit ausgeprägtem Verkaufstalent und medialem Geschick dem (deutschen) Publikum feil bietet? Dies sind schwierige Fragen, mit denen ich mich nun schrittweise auf seine Spur begeben möchte. Dass Schlingensiefel sich Afrika jedoch nicht in den eingefahrenen Bahnen der ‚Entwicklungshilfe‘ nähert, möchte ich hier bereits vorwegnehmen. Der soziale Gedanke ist immer zentrale Komponente seiner Arbeit – der Gang nach Afrika ist diesbezüglich nicht der erste, aber womöglich der konsequenteste Schritt: „Vielleicht ist Burkina Faso dafür eine Metapher, dass man mit allen Mitteln der Kunst etwas macht, was einer Nützlichkeit nahekommt“ (Castorf 2011: 166). Im Rahmen des Operndorfs wendet sich Schlingensiefel wieder der Rolle von Nationalismus, Rassismus und Eurozentrismus zu, mit denen er sich bereits langjährig beschäftigt hat. Sie stehen im Kontakt mit Burkina Faso unmissverständlich im Vordergrund (vgl. Gaensheimer 2011: 20). Dennoch und erst recht vor dem komplexen Hintergrund der alteritären Konstellation ist es nicht möglich, Schlingensiefels Afrika-Beschäftigung auf einen durchgängigen Nenner zu bringen.

Auf der Suche nach dem geeigneten Standort für seinen Opernhügel reist Schlingensiefel durch so unterschiedliche Länder wie Mosambik, Namibia oder Kamerun, bis er in Burkina Faso *den* idealen Ort für *sein* Projekt entdeckt, an dem sich der künstlerische Schmelztiegel von Kunst und Leben abspielen soll. In seiner Rede anlässlich der Grundsteinlegung des Operndorfs im Februar 2010 beschreibt Schlingensiefel die ‚Entdeckung‘ Burkina Fasos quasi als Hebung einer spirituellen Schatzkiste. Den entscheidenden Hinweis dazu liefert der Burkinabé, Schlingensiefel-Vertraute und Architekt Francis Kéré:

„Francis Kéré hatte dort mit der Bevölkerung zusammen eine Schule gebaut, die eine solche Schönheit, eine solche unendliche Kraft besaß, wie ich sie noch nie auf der ganzen Welt gesehen hatte. (...) In keinem Land des afrikanischen Kontinents, das ich bereist habe, habe ich diese Geborgenheit in dieser reinen Form erlebt wie in Burkina Faso. Die Spiritualität – das heißt

für mich die Möglichkeit, Dinge zu spüren, die sich nicht immer in reiner Körperlichkeit zeigen – hat in diesem Land einen ganz besonderen Stellenwert! Der Reichtum Burkina Fasos besteht für mich in der spirituellen Reinheit seiner Bewohner!“ (Schlingensiefel 2011c: 103)

Lassen wir die Frage nach projektiver oder tatsächlicher Alterität erst einmal aus, so wird Burkina Faso in diesen Äußerungen zu jenem Land, das Rettung bringen kann, denn offenkundig steht der Entdeckung der Spiritualität *dort, hier* deren Makel gegenüber. Diese Darstellung möchte ich in den folgenden Kapiteln näher betrachten. Schlingensiefel selbst führt in der gleichen Rede dazu Folgendes an, das hier zur Einführung dienen soll:

„Denn in diesen Ländern [Afrikas] war alles wesentlich konkreter. Es war direkter, härter, teilweise so hart, dass ich auch gerne wieder abgereist bin. Aber das konkrete Leben und auch sehr oft das sehr harte Überleben in einigen afrikanischen Ländern erzeugte in mir das Gefühl, dass ich mich verloren hatte. Ich war ganz schön vollgefressen und selbstgefällig. Und ich lebte – wie wir alle in Europa – auf Kosten von Menschen, die keine Chance hatten, zu überleben oder ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen.“ (Schlingensiefel 2011c: 102)

Der Inhalt der folgenden Kapitel bezieht sich vor allem auf erste Collagen, Skizzen und Pläne zum Festspielhaus Afrikas, die Schlingensiefel in Zusammenarbeit mit Thomas Goerge und Francis Kéré vorgelegt hat und die die Grundlagen des ‚späteren‘ Operndorfs beschreiben (vgl. 2009, 2011c: 106-120).

3.2.2. Europa: das verdorbene und entfremdete Ich

„Da erlebt man was. Das gibt uns auch Zeichen für die Zukunft, denn wenn wir so weitermachen, wie bisher, sehen wir ja, was hier passiert. Dann sind wir in zehn Jahren tot und haben hier keine Kultur mehr.“

Schlingensiefel & Lenser 2009

Schaut Schlingensiefel auf *sich* und seine gesellschaftliche Umgebung, dann nimmt er Wunden wahr: Gähnende Wunden der Entfremdung, der Abwendung, des Verschwindens, der Abtrennung und einer irreführenden Erlösungssuche. Wie ein tödliches Sermon überlagern Trugbilder – sinnbildlich die Todesmusik in Wagners Oper – den Kontakt zu uns selbst. Dass wir nicht wir selbst sind, haben wir verdrängt und schlimmer noch: Wir wissen gar nicht, wer wir sind. Überhaupt müssen wir endlich lernen, „wer wir früher eigentlich mal waren“ (Schlingensiefel 2011c: 103).

In der Bayreuther Pilgerstätte der Wagnerianer wird dieses Blendwerk zum warnenden Symbol des Niedergangs. Sie vertuscht nicht nur unser gestörtes Verhältnis zur Erlösung; sie verbaut auch den unvoreingenommenen Zugang zur Kunst selbst (vgl. Opern-

dorf 2011)⁴⁵. In ihrer versteinerten und entfremdeten Form ist die Hochkulturform der Oper – nicht das *Opernhaus* in Afrika – für Schlingensiefel Allegorie für umfassendere gesellschaftliche Prozesse der Lähmung. Oper und Gesellschaft sind krisenhafte Erscheinungen, welche die Fassade dermaßen verdickt haben, dass darunter nichts mehr zu sein scheint.

Nicht anders ergeht es dem ‚Afrika‘ der ‚europäischen‘ Projektionen. In der Projektmappe zum Festspielhaus Afrika notiert Schlingensiefel, dass die afrikanische Wunde nicht heilen will und das ‚wirkliche‘ Afrika unter Selbstaneignungen – verwässerte Bilder des ‚armen‘, ‚unterentwickelten‘, ‚schwarzen‘ Afrikas – verborgen bleibe (vgl. Schlingensiefel 2009). Diese Erstarrungen und Überblendungen bezeichnet Schlingensiefel als Diebstahl. Oper und Afrika werden beklaut, indem man ihnen verkehrte Masken aufsetzt, und keiner scheint davon Notiz zu nehmen. Dieses entwendende Delikt ist ein Akt der Verkenning und Verdrängung des Anderen. Für Schlingensiefel ist der himmelschreiende Skandal an diesen illusionären Trugbildern, dass sie vom menschlichen Erfindergeist selbst erzeugt sind. Die Psychoanalytikerin Julia Kristeva meint, dass Trugbilder durchaus kraftvoll sein können; jedoch nur, wenn sie mich auf meine eigene Fremdheit verweisen und den Initialpunkt zur Veränderung darstellen. Ein Trugbild, das man inmitten von Verwirrung und Verlassenheit gerne bewahren möchte, ist jedoch ohne wirkliche Kraft (vgl. Kristeva 1990: 32).

Schlingensiefel macht vor allem real gewordene, leblose Phantasmen aus, die sich darüber hinaus in willkürlichen Erscheinungen, wie den Ideen von Fortschritt, Wachstum oder Machbarkeit, verselbstständigt haben, und die Menschen an unnatürliche Orte verpflanzen und sie mit falschen Vorstellungen, Konzepten, Erwartungen und Anhaftungen ausstaffieren. „Schlingensiefel hat die wunden Punkte der Gesellschaft sichtbar gemacht, mit der Treffsicherheit eines empfindsamen Kindes, das Dinge anspricht, die Erwachsene erfolgreich verdrängen“, schreibt Blasberg (2009) und erinnert damit an einen wichtigen Aspekt, denn das empfindsame Kind, das die Trugbilder Afrikas und der Oper entlarvt, entdeckt diese Entfremdungen auch in sich selbst. „Irgendetwas musste in meinem hektischen, angespannten Leben in Deutschland passiert sein, dass ich nicht mehr genau wusste, wer ich eigentlich war,“ meint Schlingensiefel (2011c: 102).

Diesem verdorbenen und entfremdeten Ich, wie ich es hier etwas überspitzt formuliere, das gleichsam das Emblem einer absteigenden europäischen Zivilisation der Schwermütigkeit, Verschlossenheit und der modellierten Leistungsbereitschaft ist, möchte Schlingensiefel den Austausch mit der aufsteigenden Kultur Afrikas ermöglichen, in der er ein anderes, noch lebendiges Ich vermutet.

⁴⁵ Diese Zitatangabe verweist, zur Erinnerung, darauf, dass hier von einer Internetquelle zitiert wird. Die Quelle ist in der Bibliographie verzeichnet.

3.2.3. Afrika: das verborgene und ungetrübte Ich

„Afrika ist das Land, in dem ich für mich zum ersten Mal eine spirituelle, kulturelle Reinheit kennengelernt habe, wie ich sie noch nie zuvor irgendwo wahrgenommen habe. Das ist ein Reichtum, der jetzt und in der Zukunft sehr wichtig werden wird. Unsere Schablonen sind ausgeleiert oder zerbrochen.“

Schlingensiefel 2010b

Etwas muss unter den trügerischen Gesichtsmasken liegen, die Oper, Afrika und das Ich von sich selbst trennen. Unter den Illusionen liegt das ‚wahrhaftige‘ Selbst begraben – dies ist die entscheidende Behauptung Schlingensiefels.

„In meinen Augen ist alles schon da, der Mensch muss es nur noch kenntlich machen. Das war immer Bestandteil meiner Arbeit! Kein brachialer Kraftakt, sondern ein unscharfer Organismus, der auf den Menschen eingeht, ohne ihn in die Schärfe zu zwingen,“

formuliert Schlingensiefel (2010b) in einem Interview mit dem Magazin Cicero. Jener Ort, wo alles schon bzw. noch da zu sein scheint und dessen Kraft man behutsam anwenden kann, ist für Schlingensiefel Afrika. Dort erstreckt sich unübertroffen, was Schlingensiefel sich zu finden ausmalt:

„Die meisten Leute wollen nach Hause, ich will eben weggehen. Und zwar möglichst an einen Ort in Afrika. Und ich erhoffe mir, mich dort als Person in ihrer ganzen Absurdität irgendwie zusammenführen zu können.“ (Schlingensiefel 2010a: 63)

Afrika wird in dieser Reflexion zu Schlingensiefels personalem Gedächtnis und in simultaner Bewegung zum Funktionsträger dieser heilenden Verwirklichung, die den verlorenen Überblick wieder kombinieren kann. Aber es bedeutet eben auch, sich mit einem Ort zu verschnüren, um etwas Bestimmtes erleben zu können. Fraglich bleibt, inwieweit eine solche Abhängigkeit die individuellen Fesseln abstreifen kann. Schlingensiefels afrikanische Repräsentation jedenfalls wähnt dort einen Ort gefunden zu haben, der noch in Verbindung mit dem Kreislauf des Lebens steht und Verlorenes verkörpert: Fülle, Ganzheit, Verbundenheit, Lebensfreude, Leichtigkeit, Kreativität und Ursprünglichkeit.

Die bildlichen Überlagerungen, imaginären Archive und Schablonen, die Europa unter einer festen Kruste verschlossen halten, können nicht verdecken, dass zwischen und unter den Bildern von Krankheit, Gewalt, Armut, Korruption, Analphabetismus, Aids, Safari und wilden Tieren ein anderes Afrika präsent wird. Dieses Afrika birgt seltene Schätze und strahlt eine Inspiration aus, die sonst nirgends mehr zu finden ist. Schlingensiefel konnotiert Afrika – jener Ort, der sich seiner eigenen ‚Schwäche‘ und klimperkleinen kosmischen Bedeutsamkeit bewusst ist und der den Täuschungseffekt der Überblendungen zum Stillstand gebracht hat – in unterschiedlichen Zusammenhängen auch als ‚Wiege der Menschheit‘, ‚Bewahrerin der Natur‘, als ‚unberührten, kraftvollen und ener-

giegeladenen Ort des spirituellen Reichtums'. Afrika ist den Illusionen noch nicht auf den Leim gegangen. Zweifelsohne wird hier das Bestreben Schlingensiefels deutlich, Afrika wieder in einen gewichtigen Rang der Weltgeschichte zu erheben. Afrika wird zur Bühne, die unsere Empfindsamkeiten wieder zu erwecken vermag und uns Europäer in unseren Erstarrungen heilen kann:

„Kaum ein Ort könnte weniger an Deutschland erinnern, an Schlingensiefels Wurzeln, als diese offene Weite Afrikas. Doch Schlingensiefel wirkt zum ersten Mal auf dieser Reise ganz bei sich, ganz ruhig. Ein Mann, dem plötzlich, in der Mitte seines Lebens, der Tod entgegenrast. Ein Mann, der sehr weit reisen muss, um sich selbst zu finden. Der sich auf dem Urkontinent die Urfragen stellt. Wer bin ich? Wofür habe ich gelebt? Was ist noch nicht erledigt?“ (Blasberg 2009)

Schlingensiefel selbst „will wissen, wieso ich wie ein Irrer rumgesponnen hab. Mir so viel Zeug ausgedacht hab“ (zit. in: Blasberg 2009). Afrika ist – in der Denkweise von Schlingensiefels Operndorf – ein primäres therapeutisches Organ der Befreiung, welches noch nicht in den Strudel von Entfremdung, Enteignung und leistungsgeladener ‚Projektitis‘ geraten ist. Es ist das verborgene und ungetrübte Ich und damit auch erinnerndes Sinnbild dafür, dass in der Oper, in Europa und im entfremdeten Ich Tieferes verschüttet liegt.

3.2.4. Befreiung aus getrennten Welten

*„Ich möchte, dass wir unseren Hochmut ablegen.“
Schlingensiefel, zit. in: Operndorf 2011*

Die körperlichen Inkarnationen der dargestellten Ich-Figuren für Afrika und Europa verortet Schlingensiefel auf zwei getrennten Kontinenten. Afrika repräsentiert Schlingensiefels ‚Utopie‘ eines ganzheitlichen, spirituellen Daseins; Europa hingegen befindet sich im Zustand dauerhafter Selbstentfremdung. Diese Darstellung absoluter Gegenpole – in dem sich Afrika unversehens obenauf wiederfindet – ist jedoch in einem übertragenen Sinne zu denken, denn sie gibt vielmehr zwei virtuelle Existenz- und Erfahrungsformen bzw. zwei Anteile des Selbst wieder, die in einer durchaus diskussionswürdigen Vergrößerung Kontinenten zugeordnet wird. In seiner Suche nach dem elysischen Ich möchte Schlingensiefel die Brücke zu einem Befinden schlagen, für welches Afrika gewissermaßen die symbolhafte Reminiszenz mimit. Diese Brücke ist eine schwebende Konstruktion, die nur durch das Einlassen auf Afrika – den unentbehrlichen, fremden Ort der angestrebten Erfahrungswelt – vervollständigt werden kann. Schlingensiefel führt in dieser Umkehrung das koloniale und paternalistische ‚Klauen‘ in Afrika *ad absurdum*. Er re-formuliert stattdessen im Besinnen auf eigene Wunden und Bedürftigkeiten ein

neues Credo des Zugangs: „Afrika offiziell beklaunen“ (2009). Unübersehbar wird nun die umgekehrte Angewiesenheit Europas auf Afrika. Diesen Gedanken äußert Schlingensiefel auch in einem Interview über seine Auseinandersetzung mit Afrika:

„Wir sehnen uns nach einer Ursprünglichkeit, und es ist in diesem Zusammenhang auch interessant, dass ich selber in Afrika immer die größten Angsterlebnisse hatte. Hier bei uns haben wir uns ja in ein Nest begeben, in dem wir eine Lebensversicherung, eine Laptop- und eine Hundever-sicherung brauchen, um angstfrei Brötchen kaufen zu können, und aufs Spiel setzen wir das allenfalls für drei Wochen mit einer Rundum-sorglos-Versicherung für den Urlaub. Aber die Menschen in unseren Industrieländern leiden natürlich höllisch darunter, dass sie eigentlich schon gar nicht mehr da sind und das Leben vor lauter Versicherung kaum noch spüren, und wenn ein derart beschädigter Mensch dann nach Afrika reist, um dort zu erklären, wie es läuft, nimmt das groteske Ausmaße an.“ (Schlingensiefel 2010c)

Schlingensiefel greift in diesem Zitat ein Thema auf, das der Kuratorin Susanne Gaensheimer zufolge auch im Deutschen Pavillon auf der „Biennale di Venezia“, für die Schlingensiefel ursprünglich engagiert war, zur Darstellung gebracht werden sollte. Die westliche Gesellschaft ist geprägt durch den Versuch, „durch Vorsorge und Versicherung alles Unvorhergesehene auszuschließen (...), was für Schlingensiefel immer nur Ausdruck einer verdrängten Unsicherheit und Hilflosigkeit [war]“ (Gaensheimer 2011: 21).

Angesichts des gängigen ‚entwicklungspolitischen‘ Spektakels fragt Schlingensiefel: „Warum wollen wir ständig dem afrikanischen Kontinent helfen, obwohl wir uns selber nicht helfen können?“ (zit. in: Gaensheimer 2011: 21). ‚Wir‘ Europäer sind es aber, die sich für die Kultur Afrikas öffnen müssen – zu unserem eigenen Wohl und unter Anerkennung des Unwohlseins in diesem Bestreben. „Afrika sollte den Beobachter beobachten,“ (ebd.) so wollte es Schlingensiefel.⁴⁶ Offiziell zu klauen, wie es Schlingensiefel für einen europäischen Afrika-Zugang fordert, bedeutet, dies aus der bewussten, selbstreflexiven, demütigen, privilegienkritischen und notleidenden Position des entfremdeten Ichs zu tun. Dadurch kann der europäische Betrachter, der sich selbst erst einmal kennenlernen muss, zu einem *blassen Blatt*, Informationsträger bzw. aufnahmefähigen Gefäß werden, welches sich in Afrika als photographische Platte exponiert. In Anlehnung an einen Gedanken von Beuys, predigt Schlingensiefel: „Zeige deine Wunden und du wirst geheilt. Zeige deine Wunden nicht und du wirst nicht geheilt“ (2009). Diese durchlassende Geste der eigenen „Dekolonisierung“ ermöglicht eine Neu-Belichtung des Betrachters. Afrika setzt dann die endgültige Befreiung der (Selbst-)Bilder in Gang. Für Schlingensiefel ist diese Begegnung der Moment eines Infekts, in welchem jemand einen Ort aufsucht, der erst einmal nichts mit ihm zu tun hat, und es fertig bringt, sich organisch mit diesem Punkt zu verbinden (vgl. ebd.). „Die Kunst ist [dann] im besten Falle ein Organismus, der

⁴⁶ Eine interessante ‚dekoloniale‘ Weiterleitung dazu formuliert der Philosoph Robert Bernasconi: „decolonizing the colonial mind necessitates an encounter with the colonized, where finally the European has the experience of being seen as judged by those they have denied“ (Bernasconi zit. in Mignolo 2008: 239).

aus dem Leben wächst und sich mit dem Leben verbindet und daraus ganz neue Kräfte entstehen lässt“ (Schlingensiefel 2011c: 103). In der Verbindung von Kunst und Leben muss jede Begegnung *kunstvoll* sein. Erst im Nachhall dieses Infekts verortet Schlingensiefel die ersehnte Erneuerung. Mitnehmen bzw. ‚Klauen‘ können ‚wir‘ dann ein kryptisch anmutendes ‚afrikanisches‘ Lebensmodell, um das es Schlingensiefel geht, denn es drückt ein anderes, nahes ‚Spüren‘ der Welt aus: Ein tatsächliches *Sein*. Diese veranschaulichende Darstellung ist nicht fälschlicherweise als stufenartiges Schema anzunehmen, sondern sie beschreibt die grundlegende Idee des Festspielhauses Afrika. Schlingensiefel ist und bleibt dabei kein Messias mit einer transparenten und nüchternen Erlösungsbotschaft, sondern er ist ein ‚Heilsbringer‘, der einen *anderen* Zugang zur Welt verkündet.

3.2.5. Die erweiterte Oper als zirkulierendes Gefäß

*„Wir wissen noch nicht, warum wir das hier machen,
aber in der Zukunft werden wir das verstehen.“
Schlingensiefel, zit. in: Blasberg 2009*

In den bisherigen Ausführungen wurde das Operndorf Afrika quasi von einer Metaebene aus positioniert. Dabei wurde jene verdeutlicht, die Schlingensiefel zwischen Europa und Afrika ansiedelt. Diese Interaktion – in gewissem Sinne der plastische Weg der Heilung – konkretisiert sich im organischen Mechanismus der Projektskizze, in welcher die Oper (in ihrer hochkulturellen, ‚europäischen‘ Form) ähnlich der personalen, ‚europäischen‘ Fotoplatte als gegenständliches Gefäß konstruiert wird, das sich durch den Zufluss des Festspielhauses Afrika (als konkretes Opernhaus *inmitten* des Operndorfs Afrika) speist und abgießt.

Das Operndorf selbst ist ein imposantes Unternehmen, das den Wissens-, Kultur- und Empfindungstransfer zwischen Afrika und Europa organisieren soll. Konkrete Keimzelle des Operndorf-Projekts ist Schlingensiefels Vorsatz, die Kolonie der Hochkultur-Oper aus ihrer mutmaßlichen Starre zu befreien und in ihren Potentialen zu resozialisieren, d.h. zu einer genuinen sozialen und politischen Kraft zurückzuführen, die er hinter dem Trugbild der Oper ausmacht. Dieses verborgene Ich der Oper ist musterhaft die legendäre Aufführung von Aubers Grand Opéra „Die Stummen von Portici“ 1830 in Brüssel, welche noch auf eine Weise politisch direkt war, die heute kaum mehr vorstellbar erscheint. Zugunsten dieser emotionalen, politischen und gesellschaftsverändernden Qualität positioniert Schlingensiefel die Oper in einen *dekolonialen* Prozess, den er dergestalt erklärt: „(...) da, wo die Oper wie ein zirkulierendes Gefäß in einem lebendigen Organismus sein kann, kann sie ihre ursprüngliche Kraft entfalten, das heißt direkt auf ihre Umgebung einwirken und von ihr aufnehmen, also gesellschaftliche Relevanz ha-

ben“ (Operndorf 2011). Keinen geringeren Anspruch als diesen hegt Schlingensiefel an die Oper. Das bedeutet: Eine ‚wahre‘ Oper *kann* gar nicht anders als ihre Umgebung *beschenken*.

Schlingensiefels Absicht ist es folglich die Oper wieder an soziale Netzwerke zu binden und damit einen Neu-Anfang der Oper zu wagen, der eingefahrene Formen dieser überwindet. Das Operndorf Afrika als solches kann somit auch als eine Reaktion auf die heutige Zeit gelesen werden, in der ‚wir‘ zu *wenig* Oper haben – ‚wir‘ lassen ‚uns‘ zu *wenig* fallen, lassen zu *wenig* los und nehmen ‚uns‘ zu *wenig* Zeit, das Leben zu feiern. Schlingensiefel siedelt die gefäßförmige Oper – konzipiert als vereinernder Zusammenfluss aller Kunstrichtungen – daher mitten im afrikanischen Leben an. Nicht das aus Europa importierte *Teatro Amazonas* in Manaus dient ihm als Vorbild für die Konstruktion seines Operndorfs, sondern Werner Herzogs exzentrischer Fitzcarraldo, verkörpert vom Schauspiel-Egomanen Klaus Kinski, der besessen ist von der irrwitzigen Idee in der Urlandschaft des peruanischen Dschungels ein Opernhaus zu bauen. Kinski schreit als Fitzcarraldo im Film: „Ich will meine Oper!“ – beim Anblick des Steilhangs, über den das Boot auf die andere Bergseite gezogen werden soll, wispert er: „Dieser Abhang mag nichts-sagend aussehen, aber er entscheidet mein Schicksal.“ Das Opernhaus ist für den Fitzcarraldo ganz und gar die Vollendung *seines* Lebens.

Schlingensiefel arbeitet in ähnlicher Manie (wie Kinski den Fitzcarraldo spielt) die Errichtung eines Operndorf als Arche in Burkina Faso aus, die alles, was wichtig ist, sammelt, in einem Kasten zusammenführt und (nach Europa) re-importieren kann (vgl. Schlingensiefel 2010a: 63). Infolge dieses Kreislaufs verschmelzen die hochkulturelle Oper als (Aufnahme-)Gefäß und das Festspielhaus Afrika als (Produktions-)Organ zu einem sozialen Organismus, der seine unmittelbare Umgebung umschließt und als kreativer, sozialer und politischer Motor in Europa und Afrika bestechen will:

„Ich will etwas bauen, wo andere Währungen geschaffen werden können, zusammen mit Leuten, die nicht an der Gelddruckmaschine stehen. Ich stelle mir vor, dass man in einem Dorf eine Kirche, eine Schule, eine Krankenstation und ein Theater mit Probebühnen baut. Vor allem die Probebühnen sind wichtig. (...) Jedenfalls toben wir alle gemeinsam rum und stemmen alles auf die Bühne. Das wäre dann eine Art Transformationskasten. Und ich erhoffe mir, dass diese Überblendungen von Bildern und Texten verschiedener Kulturen neue Währungen im System erzeugen. Dann präsentieren wir das Ergebnis hier in Deutschland, topfen die Sache gleichsam um. Dadurch, dass sich jemand anmaßt, etwas aus Afrika hier zu präsentieren, entstehen vielleicht diese Überblendungswährungen.“ (Schlingensiefel 2010a: 33)

In Anlehnung an Beuys führt Schlingensiefel in diesem Kontext den ‚erweiterten Opernbegriff‘ ein: „Jedem seine Oper!“ lautet sein Schlachtruf. Die Oper als Umgebung wird zum Ausgangspunkt der Befreiung. Schlingensiefel geht es nicht um die Restituierung des universalen Anspruchs der Hochkultur, sondern darum als ‚Ich-Entdecker‘ einen

eigenen Umgang mit der Oper zu finden und sich diese spezifisch anzueignen: „Es ist die Selbstermächtigung, der Welt aus freien Stücken zu begegnen“ (Seeßlen 2010: 6). Jeder soll lernen können, jeder soll die Möglichkeit haben, ein globales, hybrides Denken entwickeln zu können. Die erweiterte Oper als organischer Transformationskasten produziert neue Währungen – Bilder, Texte und Herangehensweisen – die im afrikanisch-europäischen Setting des Operndorfs eingesammelt werden und über diesen Kontext hinausragen sollen. Ähnlich dem griechischen Theater von Epidauros, einem stimulierenden Ort der Gesundheit, ist nun das Festspielhaus Afrika das heilende Organ (vgl. Schlingensiefel 2009). Realiter fügen sich diese verschiedenen Anleihen in der Idee der sozialen Plastik zusammen, einem ganzheitlichen System, welches auf das Zusammenspiel der einzelnen Akteure, die im und für das gemeinsame Ganze handeln, ausgerichtet ist. Die Betriebsamkeit und Produktivität einer solchen gefäßförmigen, organischen Plastik hängt wesentlich von der unbefangenen und experimentellen Mitwirkung ihrer Teilnehmer ab, die nicht „an der Gelddruckmaschine stehen.“ Diese ‚erweiterte Oper‘ in ihrer unbedarften Form kann dann dem Entstehen tatsächlicher Kreativität nachspüren. Ganz ohne instruierenden Lehrmeister und mit kindlichem Gemüt – so die Annahme Schlingensiefels – lässt sich also lernen. Das klingt in jedem Falle angenehm anti-autoritär, libertär und zugewandt. Es erscheint ganz so, als ob es kein strukturelles, postkoloniales ‚Außen‘ des Operndorfs gäbe.

3.3. Kultur-, kunst- und entwicklungstheoretische Analysen des ‚Operndorf Afrika‘

Die Umsetzung der vielgestaltigen Ebenen des ‚Operndorf Afrika‘ geht in unterschiedlichen kultur-, kunst- und entwicklungstheoretischen Zusammenhängen vonstatten, wie sie in dem vorangestellten Referenzrahmen postkolonialer und Post-Development Theorien dargestellt worden sind. Schlingensiefel rekurriert wahlweise und in ungleicher Qualität auf diese Erkenntnisse. Diese Komplexität der Alterität bringt jene Barrieren zum Ausdruck, die ein potentielles Scheitern des Operndorfs involvieren. Sie implizieren einen spezifischen und hoch reflexiven Verarbeitungs- und Bewältigungsmodus, der im Operndorf und dessen Kontext im Umgang mit Alterität wirksam wird und den Schlingensiefel ‚projektstrategisch‘ in Anspruch nimmt.

Zudem möchte ich in diesem Kapitel einen kritischen Blick auf die Voraussetzungen und Prämissen werfen, die der Skizze des Operndorfs zugrunde liegen und die im Kosmos von Schlingensiefels Kunst bisher beantwortet worden sind bzw. auch anders als in der bisherigen Rezeption gedeutet werden können. Meine Eingangshypothese (vgl. Kapitel 1.1) lautet, dass die Anerkennung der Alterität in all ihren Facetten kein Selbstläufer ist, sondern generell und speziell im Falle des Operndorfs und überhaupt an bestimmte verkennende Grundstrukturen des ‚Eigenen‘ und des ‚Fremden‘ sowie gewisse

historische Erfahrungsmuster gebunden ist. Diese Hypothese gilt es nun für das Operndorf zu untersuchen.

3.3.1. Via Intolleranza II

„Via Intolleranza II“, inszeniert am Kunstenfestival des Arts in Brüssel und bei Kampnagel in Hamburg, ist eine aus der Operndorf-Vision hervorgegangene Produktion, die sich zwar namentlich an Luigi Nonos „Intolleranza 1960“ anlehnt, aber nicht vielmehr als den Titel und „ein bisschen Chormusik“ (Diederichsen 2010) übernimmt. Es ist vielmehr das *Gebaren* der Oper bei Nono, das sich Schlingensiefel zu eigen macht. Diederichsen formuliert die Eigentümlichkeit der Intensität von „Intolleranza 1960“ wie folgt:

„Chöre der Gefolterten, der Gefangenen, der Algerier, eine auf symptomatische Szenen zugespitzte, sprunghafte Handlungsführung, jede Menge literarische Zitate, Gegenwartspolitik (Algerien-Krieg, US-Rassismus, Flutkatastrophen in Italien) bilden eine teilweise bis heute an Opernhäusern schwer durchsetzbares Gemisch aus politischer und künstlerischer Radikalität im Moment ihres Bruchs mit ihren bereits als radikal empfundenen Lehrmeistern [u.a. Darmstädter Hochmodernismus].“ (Diederichsen 2010)

Schlingensiefel adoptiert diese radikale Verquickung von *Kunst* und *Leben*. Er nutzt die Plotstruktur in Nonos Oper, indem er *sein* Leben selbst auf die Bühne bringt und damit der Kritik stellt. Schlingensiefel verhandelt in „Via Intolleranza II“ das Operndorf: Wie verhält sich der Kontakt zu Afrika angesichts von Kolonialismus und Rassismus? Was macht diese ‚europäische‘ Perspektive mit seinem Afrika-Projekt? Wie verhält sich der *gesamtunterdrückte* („europäische“) Mensch zur politischen Idee des Operndorfs?

„Via Intolleranza II“ demonstriert die eindringliche und zwiespältige Beschäftigung Schlingensiefels mit der eigenen ‚westlichen‘ Übersättigung, die fortlaufend entweder in eine unreflektierte, kompensierende Hilfsideologie und Sentimentalität oder eine projektive Idealisierung Afrikas umschlägt. Es ist der künstlerische Versuch einen honorigen Offenbarungseid zu leisten: In der Dekonstruktion der eigenen Erwartungen und Bilderwelten tritt deren Überflüssigkeit und Ethnozentrismus offen zutage, so dass – das ist Schlingensiefels wohlüberlegte Hoffnung – nun endlich die Möglichkeit tatsächlicher Begegnung realisierbar wird und die ewige ‚westliche‘ Afrika-Baustelle zum Stillstand kommt (vgl. Schlingensiefel 2011a). Nach außen gekehrte ‚Intoleranz‘, so denkt Schlingensiefel, ist doch – sobald dieser Begriff im Kontext deutsch-afrikanischer Beziehungen verwendet wird – eine jener Chiffren und Ablenkungsmanöver, mit denen wir vorzüglich die eigene Intoleranz zerstreuen können? Oder ist es nicht sogar eine lebenslange Bürde, denn wann sind wir schon wir selbst, wann sind wir mal nicht *intolerant* zu uns selbst, wann trinken wir Milch eigentlich aus freien Stücken? Die Operninszenierung Via Intolleranza II steht somit in einem engen thematischen Zusammen-

hang zu Schlingensiefels übergreifenden und wiederkehrenden Arbeits- und Lebensfragen, nämlich:

„(...), dass wir uns selbst gegenüber lebenslänglich intolerant sind. Dass wir uns zugunsten von Konventionen und Klischees als singuläre Lebewesen verabschiedet haben. Und dass dieser Singularitätsanspruch selbst auch zu tiefst fragwürdig ist. Dass wir in einer heillosen Verstrickung aus Spektakel und Rationalisierung existieren, dass unsere Existenz jeden festen Boden verloren hat.“ (Schlingensiefel 2011a)

Schlingensiefels Erkenntnis in *Via Intolleranza II* ist, dass seine Beziehung zu Afrika vor dem Hintergrund der eigenen Intoleranz (und Bedürftigkeit) stets auf der Kippe steht. Die eigene unbeachtete und stillschweigende (koloniale) Wichtigtuerei und Besserwisserie, die immer auch im Gewand der Kompensation erscheinen, überlagern rasant das ‚entleerte Gefäß‘ des aufmerksamen Betrachters. Schlingensiefel ist bemüht diese Erkenntnis auch auf das Operndorf umzukrempeln, denn „das ‚bessere Bayreuth‘ gibt es [eben] nur mit Raushalten“ (Probst 2010). Afrika ist einmal mehr die Möglichkeit, sich im Angesicht des ‚Anderen‘ auch selbst zu hinterfragen: „Ich bin nicht der, der ich sein wollte. Wie kam es dazu?“ (Schlingensiefel 2010c). Ins Bewusstsein rückt in dieser Auseinandersetzung auch die Einsicht, dass ein anderer Umgang mit Afrika möglich ist, der nicht von Verschmelzungs- und Idealisierungssehnsüchten zu Fall gebracht wird:

„Ich habe (...) schnell gemerkt, dass ich gar keine Lust habe, mich die ganze Zeit mit Afrika zu verbrüdern, dass ich keine Ambitionen habe, Afrikaner zu werden, da nicht wohnen will, und Trommelkurse liegen mir auch nicht.“ (Schlingensiefel 2010c).

Via Intolleranza II ist ein musterhaftes Beispiel für das komplizierte Ineinanderfallen von Anerkennung und Verkennung der Alterität, von Scheitern und Vision, von Leichtigkeit und Schwere und die selbstreflexive Thematisierung dieser paradoxalen Tatsache. Diederichsen drückt dies folgendermaßen aus:

„Wie Nonos Werk will sie [Schlingensiefels Kunst] eben auch Vorwegnahme [gesellschaftlicher Erkenntnisse] sein, ohne sich entscheiden zu können zwischen Apokalypse und Revolution, oder auch zwischen individueller Katastrophe und Wunscherfüllung.“ (Diederichsen 2010)

Aus dieser durchaus sehr produktiven Unentschiedenheit lässt sich aber auch folgern, dass die Reflexivität und vorbildliche Thematisierung noch kein Handeln im Sinne dieser Erkenntnisse bedeuten muss, denn Schlingensiefel ist sich der Handlungskonsequenz nicht sicher. Wie lässt sich sonst diese eigenartige Verquickung von Selbstironie, Bezeichnung und Überdrehtheit, die in *Via Intolleranza II* als Anklage gegen den Neokolonialismus auftaucht, und die immer wieder hochkommende Rückkehr zur afrikanischen Mutterbrust erklären, die in ihrer ‚Reinheit‘ und ‚Naturverbundenheit‘ irgendwie heilend, reinigend und purifizierend zu sein scheint? Ist der Widerspruch zwischen ‚westlicher‘ Intoleranz und gleichwertiger Begegnung womöglich niemals aus dem Weg zu räu-

men? „Nichts kann gleichzeitig sein Gegenteil sein,“ schreibt Carl Hegemann, der expliziert, dass Schlingensiefel die herrschende Logik immer ernst genommen und Kunst nicht in die Blaupause gezwängt habe:

„Und noch sein letzter Auftritt in ‚Intolleranza II‘ endete paradox, als er akribisch erklärte, warum jede Afrikahilfe sinnlos und falsch ist, auch seine eigene, und trotzdem ‚gerade deshalb‘ zum Spenden für das Operndorf in Burkina aufrief.“ (Hegemann 2010: 17)

Das Paradoxe, das in *Via Intolleranza II* von einer anfänglichen Mühelosigkeit in eine stechende Menschheitskritik umschlägt, geht bei Schlingensiefel mitunter soweit, dass man es zuweilen als inkonsequenten Selbstzweck verstehen möchte. Erneut stellt sich dann die Frage, ob es nun um Schlingensiefels Heilung oder die Wunden Afrikas geht? Geht beides wirklich zusammen? Und wenn vielleicht beides zusammenmöglich wäre, warum ist dann die Beziehung zwischen Afrika und Europa nicht bereits gleichberechtigt? Schlingensiefels offen ausgetragene Ambivalenz gegenüber Afrika destabilisiert zumindest – folgt man der produktiven Differenztheorie Bhabhas – die oppositionell fixierten Identitäten und beschreibt einen ‚differenten‘ epistemologischen Raum der Auseinandersetzung.

Bereits in den Filmen „United Trash“ (1995) und „The African Twin Towers“ (2002) setzt sich der ‚habitualisierte‘ Anti-Kolonialist Schlingensiefel, dessen koloniale Gedankenverstrickungen bisweilen *vorwärts die Treppe hinauffallen*, mit der Rolle Deutschlands als Kolonialmacht und dem Rassismus auseinander, also den Themen, die sich auch in *Via Intolleranza II* wieder als dominierende Themen in einer zumal *globalen* Perspektive hervortreten.⁴⁷ Schlingensiefel erkennt somit zudem an, dass die Entwicklung in den kolonisierenden Gesellschaften Europas wesentlich von der kolonialen Begegnung geprägt wurde. Schon in diesen Afrika-Projekten – in letzterem geht es wieder einmal auch um Richard Wagner, um Hagen von Tronje, Odin und Edda sowie den Geisterwesen – denkt Schlingensiefel in Bildern und hält seine eigenen Inszenierungen den eingefahrenen medialen Inszenierungen entgegen: „The African Twin Towers“ eben. Diese ‚bildliche‘ Beschäftigung mit der kolonialistischen Attitüde beschreibt Schlingensiefel folgendermaßen:

„Der indirekte Aspekt liegt für mich darin, dass die 3.000 bedauernswerten Toten in New York zu einer Paralysisierung und zu einem Super-Flash geworden sind, der sämtliche andere Bilder verschüttet. 30.000 Tote in Afrika jeden Tag – die existieren nicht.“ (Schlingensiefel 2006: 134)

⁴⁷ Diedrich Diederichsen schreibt dazu in seiner Rezeption von *Via Intolleranza II*, dass es neben der gewohnten Vielstimmigkeit und den labyrinthischen Inszenierungsformen eine konsistente Problematik gibt, die Schlingensiefel in den weit verzweigten Handlungssträngen des Stücks bearbeite: „In immer neuen Einzelbeiträgen werden Motive aus der Geschichte des Kolonialismus und des europäischen Rassismus durchdekliniert: von den Menschenschauen im Hamburger Hagenbecks Tierpark über die Exzesse und die Normalität des wissenschaftlichen Rassismus des 19. Jahrhunderts bis zur postkolonialen Weltordnung und ihren Regeln für die Repräsentation von Afrika und Afrikanern“ (2010).

In Lüderitz – einem einsamen Wüstenödländ in Namibia – baut er deshalb die simple Drehbühnenkonstruktion seines Animatographen auf, die Schlingensiefel gerne als ‚aktionistische Fotoplatte‘ bezeichnet und mit der er zu dieser Zeit auch durch die Welt reist, und beobachtet ganz einfach, was geschieht. Der Spiegel-Autor Thilo Thielke, der Schlingensiefel damals in Namibia begleitet, hält seine Beobachtung der lokalen Reaktionen auf Filmgeschehen und Animatographen wie folgt fest:

„Ratlos verfolgen Slumbewohner den Aufruhr. Hoffentlich kommt das so nicht im deutschen Fernsehen, sagen sie und schütteln betrübt den Kopf. Sie würden ja als Wilde dargestellt, wie in der Steinzeit! Fast werden sie dabei von einem blassen Turbanträger umgerannt, der mit einem riesigen Kreuz durch die Gegend hetzt und dabei einen Haufen johlender Kinder hinter sich herzieht.“ (Thielke 2005)

Einige schwarze Laienschauspieler, die unmittelbar für den Film engagiert wurden, fühlen sich laut Thielke und der dortigen Lokalpresse, wenn sie mit ihrem mythischen Imago im ‚westlichen‘ Blick konfrontiert werden, als „unverdorbene und spontane Freaks“ missbraucht; Schlingensiefel selbst wird als „Selbstdarsteller“, als „arrogant“, „selbstherrlich“ und „bis zur Lächerlichkeit eingebildeter Betrüger“ diffamiert. Sieht so die ‚afrikanische‘ Reaktion auf den Versuch aus, die ‚deutsche‘ Kolonialorientierung zu entlarven? Ist das der Preis, den Schlingensiefel bereit ist zu zahlen?

Mit Blick auf das Operndorf ist festzuhalten, dass die Sprache der Kunst eben doch alles andere ist als universal, sondern sich immer auch auf kulturelle Erfahrungsräume stützt. Das Operndorf bleibt in einer solchen Verkennung ein seltsamer künstlerischer Fremdkörper. Schlingensiefels Andeutungen und sein Gestichel gegen Kolonialismus und Rassismus beziehen sich zumeist auf ein deutsches bzw. europäisches Publikum, das seinen Wink mit dem Zaunpfahl oftmals auch noch missversteht, sich lieber dem Hilfediskurs hingibt und die Spendenbüchse klingeln lässt. Die Ethnologen Kerstin Eckstein und Michael Schönhuth, die Schlingensiefels Operndorf in Burkina Faso untersucht haben, konstatieren, dass Schlingensiefels Kunst klar auf den deutschen Kontext bezogen ist und an der Realität Burkina Fasos vorbeizieht – in großen Buchstaben prange zudem das wenig kritikstische „Helfen Sie! Spenden Sie!“ auf der Webseite der Festspielhaus GmbH:

„Kunst transzendiert Kultur und Raum, aber nur in dem Maß, wie sie universelle menschliche Werte und Emotionen thematisiert. Je konkreter sie in ihren Anspielungen wird, desto milieuspezifischer wird sie auch bezüglich ihres Deutungsraums. Dabei kann dieses Milieu das der nach wie vor stark westlich codierten Globalkunst sein.“ (Eckstein & Schönhuth 2011: 44)

Das Operndorf Afrika – soviel lässt sich wohl sagen – ist eher das Projekt Christoph Schlingensiefels und nicht das Burkina Fasos. Es drückt vor allem Schlingensiefels Sehnsucht aus, „in Afrika mit größter Anstrengung etwas Neues aufzubauen und gleichzeitig fern von jeder Beschäftigung einfach in der Badewanne zu liegen“ (Hegemann 2011:

209). In nachahmungswürdiger Weise hat Schlingensiefel in *Via Intolleranza II* seine eigene koloniale Zerstreung als zentrales Thema behandelt – nur wieviel bleibt davon bei seinen ‚Nachfolgern‘? Wieviel davon lässt sich in den Mühlen der entwicklungs- und kulturpolitischen Diskurse und Institutionen behaupten? Wieviel davon kann überhaupt übrig bleiben, wenn man die These des Anthropologen und Post-Development Vertreters James Ferguson berücksichtigt, der zufolge Armut als primär technisches Problem anzusehen ist und soziokulturelle sowie politökonomische Ungleichheiten ausgeblendet werden (vgl. 1994: 254ff)? Und wieviel vermag das Operndorf von seinen unmittelbaren Anrainern aufzunehmen und umzusetzen? Das Operndorf steckt die Zukunft von Schlingensiefels Kunst ab, die ohne ihn auskommen und daher in einigen Fällen auch unabhängig von ihm gedacht werden muss.

3.3.2. ‚Entwicklungspolitische‘ Dimensionen

Die Inversion der Bedürftigkeit von Afrika und Europa übersetzt Schlingensiefel auch in einen ‚entwicklungspolitischen‘ Kontext. Das Operndorf Afrika ist keine Fortführung linearer ‚Entwicklungshilfe‘, sondern eine uneingeschränkte Transformation dieser. Die Bedeutungen, mit denen Schlingensiefel Afrika und Europa versieht, begründen einen Prozess, in dem aus Hilfsbedürftigen Helfer und aus Missionaren Missionierte werden. Es ist diese Umkehr der dualistischen Logik, die Schlingensiefel der haarsträubenden Zunft von ‚Entwicklungshelfern‘, ‚Eurozentristen‘, ‚Entwicklungs- und Kulturpolitik‘ und anderen ‚entwicklungspolitischen‘ Konventionen entgegensetzt. Diese Inversion ist Ausgangs-, aber nicht (utopischer) Endpunkt von Schlingensiefels ‚afrikanischer‘ Auseinandersetzung. Das Operndorf ist keine postkoloniale Theoriemaschine, keine durchgehende parteiliche Komplizenschaft für eine der beiden Fraktionen, sondern ein Plädoyer für die Überwindung einer überkommenen Herrschaftsweise.

Zwar kommen essentialistische Dualismen in Schlingensiefels Operndorf zum Einsatz. Doch seine Arbeit ist im Widerspruch dazu ausgerichtet, und sie arbeitet in Richtung des Effekts, den schon Edward Said als Perspektive seiner Orientalismus-Studie beschrieben hat, nämlich dass „‚Orient‘ und ‚Okzident‘ ganz auf der Strecke blieben (...)“ (2009: 39). Doch eine ‚endgültige‘ Befreiung gelingt erst, wenn die Kategorien nicht-essentialistisch sind und die vielfältigen Hybridisierungseffekte anerkannt werden. Unterdrückung kann nur durch die Aufhebung des oppositionellen Paradigmas gelingen. Zugleich muss mitgedacht werden, dass diese Kategorien *laufend* eben nicht formlos sind, sondern in unterschiedlichen Kräfte- und Machtverhältnissen zueinander stehen. Es ist nachvollziehbar, dass dieser Weg nicht frei von dilemmatischen Interferenzen ist.

Die Vorhaltung, dass Schlingensiefel selbst totalisierend und homogenisierend vorgeht, ist daher nicht von der Hand zu weisen. Schlingensiefel jedenfalls vermeidet nicht ein-

deutig den Aufbau von Oppositionen, und es ist durchaus nicht abwegig, dass das Operndorf dominante Repräsentationsschemata einfach bloß umkehrt.

Die Theorien des Post-Development weisen ‚Entwicklung‘ in ihrem standardisierten Bündel an Konzepten, Strategien und fortschrittsorientierten Normvorstellungen vehement zurück. Diese Ablehnung ist aber nicht, wie fälschlicherweise oft angenommen wird, zugleich eine abschlägige Antwort auf menschliche ‚Entwicklung‘ allgemein. Es geht diesen Autoren vielmehr darum, nicht eine einzelne vorgeschriebene Antwort der ‚Entwicklung‘ gelten zu lassen, sondern ‚Entwicklung‘ (definitiv) umzugestalten und diskursiv zu transformieren. Die Ablehnung dieser Vertreter gegenüber den *klassischen* ‚Entwicklungskonzepten‘ eröffnet Existenzräume, die der Marktkonformität entsagen. Diese Räume bedienen, passen, arbeiten, entsprechen nicht; sie sind nicht marktadäquat. Schlingensiefels ‚entwicklungspolitische‘ (und kapitalismuskritische) Intervention ist eine radikale Absage an die bekannten dualistischen Transfersysteme und anthropologischen Determinierungen, die – meiner Ansicht nach – das binäre Oppositionsdenken *strategisch* gebraucht. Dennoch liegt Schlingensiefels Fokus immer in der Kunst (bzw. ‚Kultur‘), entwicklungsökonomische Indikatoren kommen im Rahmen des Operndorfs Afrika nicht zur Sprache. Den interventionistischen ‚Charakter‘ seines Operndorfs beschreibt Schlingensiefel in gewohnter Verschlagenheit:

„Es geht nicht um irgendein Sozialprojekt „Reis für Afrika“, es geht auch nicht um einen Transformationsprozess, bei dem jetzt endlich mal Erkenntnisse purzeln, wer in welchem Land was gelernt und wer was voneinander geklaut hat, sondern es ist wahrscheinlich alles viel einfacher. Es geht wirklich um einen simplen Vorgang: Ich will ein Opernhaus bauen, mit Probebühnen, auf denen wir eine absurde Opernveranstaltung proben.“ (Schlingensiefel 2010a: 64)

Schlingensiefel ist nicht *nur* der egomanische Kinski und Fitzcarraldo. Das Operndorf ist kein alleiniges Opernhaus mehr, in dem es nur um Kunst geht, wie noch ganz zu Beginn des Projekts, sondern ein unverrückbares afrikanisches Kunst-Dorf, das ein Festspielhaus in seiner Mitte einbettet und zugleich die afrikanisch-europäische Beteiligung in soziale Architektur umsetzt. Dabei stellt sich aus der Perspektive der Theorien des Post-Development vor allem folgende Frage: Welche Rolle spielt die lokale Diversität Burkina Fasos in der Implementierung des Operndorfs und inwieweit ist die lokale Bevölkerung in das Projekt involviert? Der Burkinabé, Aga-Khan-Preisträger und Bauherr des Operndorfs Francis Kéré, integriert das europäische Opernmodell und die lokale Baukunst Burkina Fasos, verwendet lokale Baustoffe und Herstellungsverfahren, setzt europäische Technologie und Wissenschaft in den Operndorf-Konstruktionen ein. Kéré zieht eine Reihe von Bauwerken hoch – eine Schule, eine Krankenstation oder auch kleine Wohnhäuser – die Produkt einer Verbindung vormals getrennter Welten sind (bspw. eine revolutionäre Klimatechnik oder neuartige Lehmziegel) und damit eben auch Offenheit für die Realität Burkina Fasos signalisieren sollen. Die bauliche

Struktur des Operndorfs will die abgrenzende Dichotomisierung überwinden und ist damit Ausdruck von Schlingensiefels ‚entwicklungspolitischem‘ Ansatz. Dass Schlingensiefel dieser idealtypische Prozess in der Umsetzung nicht mühelos gelingt, demonstriert, wie zuvor aufgezeigt wurde, wiederholt Via Intolleranza II. Maximilian Probst kommentiert diese Auseinandersetzung in der taz folgendermaßen:

„Auch wenn diese Kritik an NGOs, Gutmenschen und staatlichen Entwicklungshelfern nicht ganz neu ist, so muss man Schlingensiefel zugute halten, dass er sie am Scheitern seines eigenen Projekts aufs Glänzendste zu Kunst ummünzt und uns zur Erfahrung werden lässt.“ (Probst 2010)

Diese Bezugnahme auf Via Intolleranza II beschreibt auch das Kernstück von Schlingensiefels ‚entwicklungspolitischem‘ Denkmodell: „sich raushalten. Mit einem Blankoscheck“ (Probst 2010). Damit beherzigt Schlingensiefel, dass es Kunst nicht ohne Landwirtschaft, ohne Schule und ohne Krankenhaus geben kann. Ganz so wie Schlingensiefel es an anderer Stelle ausdrückt⁴⁸, ist es aber dennoch nicht, denn das Geld fließt der nach seinem Tod gegründeten Festspielhaus GmbH zu, die nun entscheiden muss, wie die Finanzen im Rahmen des Operndorfs verwendet werden sollen. Wer also soll in Burkina Faso Geld erhalten, wer nicht und wofür? Das sind Fragen nach dem Grad und dem Verhältnis der lokalen Partizipation, mit denen sich unzählige ‚Entwicklungsprojekte‘ in den vergangenen Dekaden herumgeschlagen haben und die im Operndorf bisweilen recht bescheiden behandelt werden. Eckstein und Schönhuth bemerken, dass die vom Goethe-Institut, das in strategischer Neuausrichtung vor allem auf einen Süd-Süd-Dialog setzt, angestoßenen „Dorfgespräche“ erste Antworten zu diesen Fragen hätten liefern können, nur fehlten neben den zahlreichen hochrangigen Kulturschaffenden vor allem die lokalen Akteure, um die sich im Operndorf eigentlich alles drehen soll (vgl. 2011: 44). Selbst Kéré, den Schlingensiefel gern als sein „afrikanisches Gewissen“ bezeichnet hat, sei gemäß den beiden Ethnologen in diesem Diskurs kein lokaler Gesprächspartner, denn er lebe seit 20 Jahren in Berlin. Darüber hinaus hört man im Operndorf-Diskurs wenig von einer Einbeziehung der ‚indigenen‘ politischen Philosophie Burkina Fasos.

Die Denker des Post-Development drücken im Hinblick auf die zahlreichen ‚Gerippe‘ der ‚Entwicklungsprojekte‘ ihre tiefe Desillusionierung über derlei Projektzusammenarbeit aus. Eine entscheidend andere Wendung ließe sich nur erreichen, wenn die lokale Autonomie in der Projektarchitektur anerkannt und das Projekt den lokalen Akteuren ‚überantwortet‘ würde. Das Operndorf – wohlgerneht in gehörigem Kontrast zu der Mehrzahl anderer ‚Entwicklungsprojekte‘ – ist zumindest vom „Erdherrn von Tamissi“ aus der angrenzenden Ortschaft zum Operndorf-Gelände ‚geweiht‘ und entsprechend

⁴⁸ „Ich will mal endlich Geld geben, ohne dass ich was dafür bekomme. (...) Hören wir mal auf mit der Förderung, von der wir uns was versprechen. Wir schicken das Geld darunter, und zwar in dem Sinne, dass wir sagen: Macht damit, was ihr wollt“ (Schlingensiefel, zit. in: Eckstein & Schönhuth 2011: 44).

der lokalen Baugewohnheiten initiiert worden. Ob jedoch die essenzielle Verbindungsstraße, die lokal oberste Priorität genießt, zwischen Dorf und Festspielbaugrund gebaut wird, ist ungewiss. Ob sich Besucher aus Ouagadougou tatsächlich aufs Land, das Schlingensiefel explizit als Ruhepol vom chaotischen Stadtleben ausgewählt hat, aufmachen, um das Operndorf zu besuchen, bleibt angesichts mangelnder Verkehrsmöglichkeiten fraglich (vgl. ebd.). Als unbeteiligter Betrachter gewinnt man den Eindruck, als ob die Operndorf-Macher über solche lokalen ‚Wünsche‘ nur die Nase rümpfen können.

Das Operndorf und die damit verknüpfte hochtrabende Vision stehen nun vor den entscheidenden Schritten der Umsetzung: Wie sollen die lokalen Entscheidungsstrukturen des Operndorfs aussehen, wer soll dort wohnen, welche Kinder sollen mit welchen Lehrinhalten dort unterrichtet werden und wie passt das ‚reiche‘ Operndorf-Projekt in die karge Landschaft Burkina Fasos? Bislang ist wenig von diesem Prozedere an die Öffentlichkeit durchgedrungen. Schließlich stellt sich zudem die Frage, wie die ‚Oper‘ und das Festspielhaus in allen Einzelheiten in Burkina Faso aussehen und gestaltet werden sollen. Schlingensiefel hat ja beinahe beschwörend darauf verwiesen, dort nicht das hochkulturelle Bayreuther Artefakt vom grünen Hügel reproduzieren zu wollen – nur an welche lokale Kunsttradition, Kunstinteressen und -formen soll das Operndorf in Burkina Faso andocken, wenn zumindest die Oper als solche dort völlig unbekannt ist? Eckstein und Schönhuth erörtern diesen Punkt wie folgt:

„So bleibt der Begriff der Oper vorerst nicht mehr als eine Worthülse, die wenige Assoziationen oder Anknüpfungspunkte an lokale Sehgewohnheiten zulässt; etwa das äußerst verbreitete *théâtre utile*, das alltagsrelevante Themen bitterkomisch umsetzt und der Figur des Spaßmachers eine zentrale Rolle zuweist (in Burkina geht man ins Theater, um zu lachen).“ (Eckstein & Schönhuth 2011: 44, Herv. i. Orig.)

Schlingensiefel hat sich mit dem Operndorf auf das rutschige Parkett der Entwicklungszusammenarbeit gewagt, auf dem, andere Gesetzmäßigkeiten als in der Kunstszene herrschen. Das Operndorf soll ein langlebiges Projekt werden. Es soll ein ganzes Dorf umfassen, ein vitales künstlerisches Gravitationszentrum sein, ein Forschungslabor des Austauschs und Probierens – eben Kunst und Leben in ihrer Trennung aufheben. Dafür bedarf es in einem ‚entwicklungspraktischen‘, empirischen Sinne einer großen Ausdauer und der mühevollen Kleinarbeit, die Schlingensiefels Operndorf Afrika erst noch beweisen muss. Tritt es diesen Nachweis nicht an, wird das Operndorf – trotz aller guten Intentionen und des medialen Hypes – ein Knochengerüst neben anderen werden. Die hemmungslos inszenierte Operndorf-Vision könnte sich dann als ziemlich präpotent herausstellen. Der ‚entwicklungspolitische‘ Widerstand des Operndorfs zumindest stellt sich als wenig prozesshafter Weitblick dar. Schlingensiefel will *jetzt* Veränderung. Die abrupte (und medial vehement artikulierte) Widerständigkeit des Operndorfs präsentiert sich so als das Gebot der Stunde.

3.3.3. Die soziale Skulptur

Schlingensiefels Oper produziert Ausnahmezustände und leistet Widerstand gegen die hochkulturelle Apparatur. Sein Operndorf ist die soziale Skulptur, die in ihrem Volksfestcharakter diese Öffnung bewerkstelligen soll. Die Idee der sozialen Skulptur (oder Plastik) geht auf Schablonen Joseph Beuys zurück. In einer Tafelzeichnung verbindet dieser 1972 die Pole Chaos-Willen-Intuition und Form-Denken-Ratio durch die Übertragungsfiguren der Empfindung-Seele-Bewegung, um den grundlegenden Gedanken der sozialen Plastik zu explizieren (vgl. Rappmann 1984: 56ff). Beuys selbst beschreibt dies so:

„Form ist (...) ein Gegenteil zum Begriff Chaos. Das ist ein polarischer Prozess, Wärme und Kälte sind polarische Prozesse, und das Moment, welches vermittelt, ist das Moment der Bewegung. Es verläuft ein Prozess vom Unbestimmtheitspol zum Bestimmtheitspol.“ (Beuys, zit. in: Rappmann 1984: 22)

Das maßgebliche Element im plastischen Prozess ist folglich das Bewegungselement der (sozialen) Wärme, das jene Umformungskräfte darstellt, die zum Formlosen, Chaotischen, Spirituellen und Unbestimmten treiben und die rigiden Anordnungen der sozialen Strukturen und Formen zurückdrängen. Diese beschriebene Polarität der Plastik ist für Beuys anthropologisch, d.h. sie ist auf jede noch so einfache menschliche Aktivität anwendbar:

„Wenn einer eine bestimmte Absicht hat, bleibt ihm nichts anderes übrig, als zum Chaos zu kommen, d.h. er greift in irgend einen Eimer hinein, darin ist Ton, irgendwie, ganz unbestimmt. (...) So real muß man das nehmen. (...) Und dann muß er durch Bewegung, d.h. durch Aktivitäten entweder mit seiner Hand oder mit seinem Denken (...) zu Formen kommen. Dann wird man ja sehen, wo sein Formprinzip steht. Steht das sehr stark auf der Formseite, oder tendiert es mehr zur Chaosseite hinüber, oder steht es in einer relativ harmonischen Mitte? Ist es zu stark formbetont, dann wirkt es kalt, erkältend.“ (Beuys, zit. in: Rappmann 1984: 22)

Beuys begehrt mit dem Modell der sozialen Plastik gegen Ordnungen, Formen, Normen, Logiken, Diskurs- und Herrschaftsverknappungen auf, die das chaotische Prinzip der Kreativität beschneiden. Kreativität ist aber für Beuys nicht nur lebendiges Volksvermögen, sondern der einzige Weg um diese Barrieren aufbrechen und knacken zu können: „Die einzig revolutionäre Kraft ist die Kraft der menschlichen Kreativität, die einzig revolutionäre Kraft ist die Kunst“ (Beuys, zit. in: Rappmann 1984: 59). Sein anthropologischer Kunstbegriff bezieht sich daher auf die allen gemeinsamen schöpferischen Fähigkeiten, wonach eben jeder ein Künstler ist und jedermann die Veranlagung zur plastischen Tätigkeit hat. Der Kulturredakteur und Kunstkritiker Heiner Stachelhaus folgert daher, dass Beuys

„Kreativitätsprinzip (...) identisch mit dem Auferstehungsprinzip [ist] – die alte Form ist erstarrt und muß in eine lebendige, durchpulste Gestalt, die Leben, Seele und Geist fördert, umgewandelt werden.“ (Stachelhaus 2010: 82)

Der erweiterte, anthropologische Kunstbegriff Beuys' ist deshalb Schlagwort für ein Sein, das sich auf die soziale Plastik als einer völlig neuen Kategorie der Kunst bezieht: Alles ist Plastik, selbst der menschliche Gedanke. Soziale Plastik ist soziale Kunst – d.h. jeder Mensch soll sich als schöpferisches Wesen erkennen und erleben und an der Umgestaltung des Sozial-Leibes partizipieren (vgl. Stachelhaus 2010: 85). Der Religionsphilosoph Martin Buber drückt diesen Gedanken so aus:

„Das ist der ewige Ursprung der Kunst, daß einem Menschen Gestalt gegenübertritt und durch ihn Werk werden will. Keine Ausgeburd seiner Seele, sondern Erscheinung, die an sie tritt und von ihr die wirkende Kraft erheischt. Es kommt auf eine Wesenstat des Menschen an: vollzieht er sie, spricht er mit seinem Wesen das Grundwort zu der erscheinenden Gestalt, dann strömt die wirkende Kraft, das Werk entsteht.“ (Buber 1995: 10)

Beuys selbst hat dieses Selbstbestimmungs- und Selbstermächtigungspotential, nach dem der Mensch selbst nach Lösungen suchen muss, plakativ zugespitzt: „Die Schöpfung kann mich mal – der Mensch ist der Schöpfer selbst!“ (Beuys, zit. in: Stachelhaus 2010: 88). In weiterer Konkretisierung der sozialen Skulptur oder Plastik drückt Beuys aus, dass Skulptur am ehesten dem deutschen Wort Bildhauerei gleichkommt, während Plastik mit dem organischen Bilden von Innen übereinstimmt (vgl. Stachelhaus 2010: 90):

„Danach ist Plastik nicht etwas Starres, sondern ein energetischer Prozeß, der auch als pulsierende Kraft erlebbar wird. Deshalb kann Beuys behaupten, daß man Plastik hört, bevor man sie sieht – die Wirbel, die das fließende Wasser bildet, der Rhythmus des Herzklopfens beispielsweise sind Bewegungen, die Plastik bilden. Beuys provoziert so ein anderes, dynamisches, anthropologisches Verständnis von Plastik.“ (Stachelhaus 2010: 92)

Schlingensiefel hat dementsprechend die Begrifflichkeit des *erweiterten Opernbegriffs* konzipiert. Im Sinne Beuys' ist nicht nur jeder Mensch ein Künstler, sondern er soll auch seine eigene Oper besitzen. Dabei geht es Beuys und Schlingensiefel nicht um allmenschliche Reinkarnationen bedeutender Kunstgroßmeister, sondern um die Entwicklung der künstlerischen und kreativen Fähigkeiten des Menschen, mittels derer das soziale Umfeld zu einem menschlicheren Ort gestaltet wird. Beuys fragte sich: „Wie kann jedermann, d.h. jeder lebende Mensch auf der Erde, ein Gestalter, ein Plastiker, ein Former am sozialen Organismus werden?“ (Beuys, zit. in: Rappmann 1984: 20). Schlingensiefel gibt mit seinem Operndorf darauf eine Antwort, in dem er dem Menschen den sozialen Organismus einer ‚afrikanischen‘ Oper und eines sich anschließenden Dorfes an die Seite stellt, in dem jeder seine kreativen Fähigkeiten entdecken und ausbilden kann – sich also der eigenen Plastik bewusst werden kann. „In der sozialen Plastik steht man einfach drin,“ schreibt Schlingensiefel dazu an anderer Stelle (2005: 9). Georg Seeßlen beschreibt den Künstler der sozialen Plastik, den Schlingensiefel wie kaum ein anderer zeitgenössischer Kunstschafter verkörpert, folgendermaßen: „Die Kunst will nicht ir-

gendetwas *sein*, sondern sie will *geschehen*, und der Künstler steht nicht so sehr *hinter* seinem Werk als vielmehr inmitten in ihm *drin*" (2010: 6, Herv. i. Orig.).

Eine soziale Plastik oder Skulptur, die diesem Verständnis folgt, konstituiert ein völlig verändertes Verhältnis zwischen Künstler und Publikum. Der Künstler ist nicht länger Schöpfer, sondern es ist das Kunstwerk selbst, das einen ästhetisch-politischen Raum der Begegnung darstellt, in dem die Protagonisten der sozialen Plastik künstlerisch tätig sein können und der Künstler mehrfach anwesend und abwesend ist. In dieser Präsenz wird der Künstler seiner Verantwortung für die soziale Skulptur gerecht, indem er als Moderator in diesem Raum fungiert. Das legt aber auch nahe, dass der Künstler selber Teil des plastischen Prozesses ist und sich dem Eigenleben der Skulptur anvertraut. Letztlich ist gerade das Publikum als Dialogpartner das entscheidende Element der sozialen Skulptur, das auf spezifische Weise den sozialen Raum erweitert. Das Publikum stellt nämlich seine Biographie zur Verfügung, was auch für das Gelingen des Operndorfs enorm wichtig ist. Es ist sozial involviert, macht mit und wird zugleich zur künstlerischen Erweiterung, Mit-Verantwortung, Konzentration und Reflexion animiert. Die soziale Skulptur ist ein Prozess mit offenem Ausgang. Sie ist ein *gelebtes* Kunstwerk, das nicht im Rahmen bleibt, denn es geschieht dort eine Verwandlung, die eine andere *Skulpturierung* von Zeit, Raum und Konnotationen bewirken kann.

3.3.4. Ästhetische Fremderfahrungen

Anders als Joseph Beuys, der in der New Yorker Aktion „I like America and America likes me“ (1974) nichts von Amerika sehen und von der Außenwelt isoliert sein wollte, wählt Schlingensiefel den direkten, nahen und berührenden Kontakt mit der fremden Umgebung. Ohne auf die vielfältigen kunsttheoretischen Ebenen und Themen des Werks Joseph Beuys Bezug zu nehmen und ohne die vordergründigen Gemeinsamkeiten, die Beuys und Schlingensiefel in ihren Kunstaktionen aufweisen – beispielsweise in der Beschäftigung mit rätselhaften Mythen, spirituellen Energien und imperialen Nachwirkungen –, herauszustellen, führt Schlingensiefel doch ein anderes Modell vor. Seine Konstruktion versucht über das organische und verharrende Medium eines ‚afrikanischen‘ Operndorfs einzutauchen und sich nicht in das begrenzte Zwiegespräch mit dem Kojoten in der Kunstgalerie einzulassen. Dieser Blick auf die unterschiedliche Kunstform ist deshalb interessant, weil er eine konträre Herangehensweise der Kommunikation mit einer anderen Welt beschreibt, in der genau die Alterität als das Verdrängte den gemeinsamen Interessensfokus abbildet. Während Beuys in gewisser Weise ein konkretes und konzentriertes Punktum der Auseinandersetzung sucht, beschreitet Schlingensiefel die bombastische Begegnung mit allen Schikanen.

Beuys und Schlingensiefel befinden sich dabei auf dem gleichen Weg: Sie wollen die avantgardistische Gleichung von Kunst und Leben mit allen Mitteln. Der Galerieraum

und das Operndorf sind jeweils ausgelegte, künstliche und fremde Räume mithilfe derer der Ausbruch aus alten Blockaden gelingen soll. Beuys und Schlingensiefel beschwören die Deponierung von Sinnverkürzungen, sie bemühen sich verkrustete Denkmuster abzulegen und bei sich zu sein, sie sind auf der Suche nach einer anderen Sprache und einem anderen existenziellen Bewusstsein. Diese sich um Einlass bemühende Fahrt ins ‚Fremde‘ beschreibt bei beiden einen Ansatz, der von der Annahme herrührt, dass das ‚Fremde‘ unsere Wahrnehmung vervollkommen kann. Der Weg ins Fremde bzw. das Kennenlernen der Alterität ist der Weg, um das Fremde im Eigenen kennenzulernen. Spivak etwa demonstriert durch ihre Übersetzungstätigkeiten, dass nicht das Fremde in der Übersetzung vertraut wird, sondern dass uns das Eigene plötzlich fremd vorkommt (vgl. Nandi 2011: 127). Der Anthropologe Clifford Geertz charakterisiert in diesem (Sinn-)Kontext die ethnologische Neugier als einen „Ersatz für die abstumpfende Wahrnehmung des Vertrauten“ (1987: 21). In dem Reisebericht „Traurige Tropen“ beschreibt Claude Lévi-Strauss zudem eine Kopplung von ‚Eigenem‘ und ‚Fremdem‘, die ich auch als eine legitime Motivation Schlingensiefels anerkennen würde:

„Die Ethnographie gibt mir intellektuelle Befriedigung: als Geschichte, die an ihren beiden Extremen sowohl die Geschichte der Welt wie meine eigene berührt, entschleierte sie gleichzeitig deren eigene Vernunft.“ (Lévi-Strauss 1978: 52)

Es geht in dieser Entfremdung folglich gar nicht so sehr um die Entdeckung exotischer Objekte, sondern vielmehr um die Ethnographie (und Kunst) als Medium der Entdeckung eigener alltäglicher Lebenswelten, die Deformierung der Wirklichkeit und das Ausloten der Bereiche des Möglichen:

„Fremdheitserfahrung bedeutet in diesem Zusammenhang für die Formalisten innezuhalten, neu zu sehen, und es bedeutet auch, dass etwas nicht ‚lesbar‘, nicht ‚deutbar‘ ist, nicht in seinen Zeichenfunktionen aufgeht. Es wird dagegen die Sichtbarmachung als solche thematisiert.“ (Kimmich & Schahadat 2010: 156)

Der fremde Blick der Sichtbarmachung, der Umweg über das Fremde oder die Einkehr in fremde Sinnwelten sind epistemologische Hilfsmittel, um aus den zur Konvention gewordenen Alltagswelten auszubrechen. Kimmich und Schahadat führen zwei sich widersprechende Aspekte dieser Methode der ästhetischen Fremderfahrung an. Unter Verweis auf das Interesse des Semiotikers Roland Barthes an Japan betonen sie, dass es in diesem Schlenker durch den fernen Osten nicht um andere Bedeutungen geht, sondern um die andere Verarbeitung der Realität, die sich Barthes auf diese Weise verspricht (vgl. Kimmich & Schahadat 2010: 157). In Anlehnung an den Ethnologen Fritz Kramer lässt sich jedoch auch eine Verwechslungsgefahr im Erleben der Fremde erkennen:

„[D]ie [Ersetzung der] ethnographische[n] Erfahrung gegen die ethnographische Imagination (...) zeigt, wie leicht erstere sich in letztere verwandelt:

Das Fremde wird als verkehrte Welt wahrgenommen.“ (Kimmich & Schahadat 2010: 154)

Dieses Zitat verweist auf die ‚Rückkehr‘ des drohenden Unheils, das die europäischen Projektionen und Fiktionen heraufbeschwört. Die hermeneutische Routine und das unbedingte Verstehen-Wollen durchbrechen dann mühelos das Anliegen, das Fremde nur als Formalismus zu nehmen. Der Zugang, den Beuys und Schlingensiefel nun lebensfern oder lebensnah in ihrer Betrachtung des Fremden wählen, ist jedoch ein anderer hinsichtlich der Bilder, die er hinterlässt. Beuys produziert gerade deshalb starke Bilder, weil er den Beobachter aussperrt. Er ist der Schamane, der die fremde Welt überbringt:

„Für Beuys ist klar, daß seine ‚Bilder‘, richtiger: ‚Gegenbilder‘, etwas frei machen im Menschen, geistige, seelische Kräfte, die durch Gewöhnung verschüttet sind. Ihm geht es eigentlich um Konkretisierung solcher Bilder, nicht darum, Vorgänge oder Handlungen zu symbolisieren.“ (Stachelhaus 2010: 171)

Schlingensiefel hingegen integriert die Zuschauer in den monströsen Raum des Operndorfs – auch wenn diese bislang zumeist nur über die Kommunikationsmedien zusehen. Gemeinsam ist ihnen wiederum der radikale plastische Bezug zum Menschen, der sich damit implizit der Alterität in ihrer utopischen Dimension annimmt und den Versuch darstellt, einen anderen Blickwinkel und Bilder hervorzubringen, die neue Zusammenhänge von Sein und Zeit bekunden.

3.3.5. Politik mit Bildern

Schlingensiefel *denkt* in Bildern. Beim Operndorf Afrika geht es deshalb auch um Bilder, die Politik machen sollen, die eine andere, möglichst selbstbestimmte Bilderflut zu Afrika generieren sollen. Dabei geht es durchaus ideologisch zu:

„Bildpolitiken sind geballte visuelle Praktiken, mit deren Hilfe auf individueller Ebene z. B. Gedächtnis und Gefühle produziert werden und deren soziale Dimension u.a. in der Herstellung von Öffentlichkeit besteht.“ (Kastner 2005)

Bildpolitiken konstituieren daher einen kommunikativen Raum der Auseinandersetzung, der Botschaften zur Sprache bringt. Schlingensiefel widersetzt sich in seinem bildpolitischen Anliegen deutlich vernehmbar der ‚westlich‘ dominierten Ästhetik in der Absicht die serielle ‚westliche‘ Bilderproduktion über Afrika zu durchbrechen:

„95% aller Bilder aus Afrika sind nur von Weißnasen gemacht, 95% aller Bilder seit meiner Kindheit sind von weißen Leuten gemacht worden, alle Kommentare in allen Zeitungen, von weißen Leuten, nichts von Schwarzen, fast gar nichts. Und diese Bilder sind in meinem Kopf, das ist mein Afrika.“ (Schlingensiefel, zit. in: Operndorf 2011)

Das hegemoniale Blickregime als das wenig neutrale Auge der ‚Weißen‘ wird zum Gegenstand von Schlingensiefels Kritik, denn dieser Blick ist aufgrund seiner Anbindung an

soziale, hierarchische Beziehungen alles andere als wirkungslos. Zudem ist diese Stereotypisierung des ‚Anderen‘ immer an die Sichtbarkeit von Eigenschaften des Körpers (Hautfarbe, etc.) gebunden. Schlingensiefel beschreibt seinen eigenen Blick auf Afrika als hegemonial konnotiert und *objektiviert*, da sich alternative *Sichtweisen* (in seinem Blick) nicht durchsetzen können. Sein Bild von Afrika ist ‚weiß‘. Es ist weniger die Fremdheit an sich, als der ‚weiße‘ Blick, der etwas ‚fremd‘ werden lässt. Reckwitz meint, dass koloniale Ordnungen immer mit gewissen Sichtbarkeitsregimen arbeiten, „die sowohl den Charakter der Überwachung als auch eines voyeuristischen Blicks annehmen können“ (2010: 101).

Das koloniale Pendel von Idealisierung und Entwertung kommt auch in diesen Bildpolitiken zum Vorschein. Gerade die ethnologische, feuilletonistische Betrachtung der *eigenen* Welt – wie sie etwa Siegfried Kracauer vorgemacht hat – demonstriert, „dass ‚fremd‘ weniger eine Kategorie der Objekte oder Menschen ist, sondern des Blicks, den wir auf Ereignisse, Menschen oder Gegenstände richten“ (Kimmich & Schahadat 2010: 152). Fraglos könnten wir das oder die Fremde *außerhalb* der alltagsweltlichen Eigenlogik der Bilder und Blicke auch vor der eigenen Haustür finden. Die offizielle Webseite des Operndorfs Afrika (vgl. Operndorf 2011) ist deshalb auch mit Fotos aus Einwegkameras versehen, die Schlingensiefel an Kinder in Burkina Faso verteilt hat. Sie sollten ihre eigenen Bilder machen. Dieser Idee wohnt die übergeordnete Überlegung inne, die afrikanisch-europäische Missbrauchsbeziehung ikonografisch mit dem Operndorf zu rehabilitieren.

Bereits im Zuge der Dreharbeiten von „The African Twin Towers“ beschäftigt sich Schlingensiefel mit der bildlichen Repräsentation Afrikas. In einem Gespräch mit dem Kolonialnamibier Friedhelm von Seydlitz, das auf seiner Webseite unter dem Titel „Laßt uns machen!“ aufgeführt ist, antwortet dieser auf Schlingensiefels Frage, was Künstler überhaupt in Afrika machen können:

„Stellt den schwarzen Menschen als tollen, erwachsenen, selbstständigen Menschen dar! Er ist es! Laßt sie sich selbst beweisen! Hört auf, sie zu dominieren! Zeigt, daß Afrika unabhängig ist und sein kann! Das wäre revolutionär, hier und auch bei Euch! Hört auf, vom ‚armen, schwarzen Bruder‘ zu reden! Wir müssen uns innerlich umstellen, wir müssen sagen: ‚Ja, wir bewegen uns auf demselben Level.‘“ (von Seydlitz, zit. in: Schlingensiefel 2011b)

Schlingensiefel will also ‚neue‘ Bilder von Afrika machen, die den Dingen ihren Wert zurückgeben. Seine Bildstörungsmaschine ist versessen darauf, die herrschende Bildpolitik aus ihrem ikonographischen Gefängnis zu befreien und in ein offenes Code-System zu überführen. Was Schlingensiefel mit dem Operndorf Afrika zu verwirklichen sucht, ist eine Transzendenz des Blicks, die die kulturellen Codes über Afrika dynamisieren kann.

3.3.6. Kunst und Freiheit

Mit eingeschlossen in diesem bildpolitischen Gedanken ist auch die radikale Absage an die Debatte, die unterschwellig immer noch geführt wird: Gibt es eine eigenständige und zeitgenössische afrikanische Kunst? Diese Frage – sie ist zudem grässlich rassistisch – beantwortet sich schon allein dadurch, dass sich Richtungen, Stile, Traditionen und ästhetische Erfahrungen verschränken und immer schon verschränkt haben. Sie gehen ineinander über, trennen und entfernen sich in einer bewegten Welt, welche die Geschichte unter den Pflug nimmt. Kunst bleibt stets nur vermeintlich dieselbe – tatsächlich verändert und befrachtet sie sich semantisch stetig neu. Die Kunst und Vision des Operndorfs beansprucht, das Neue zu suchen und gleichsam ein anderes Afrika-Bild zu zaubern. Sind Schlingensiefel und das Operndorf Afrika aber wahrhaftig *offen* für die Alterität Afrikas? Schlingensiefel verneint *nicht* all das Vertraute, das über Jahrhunderte das Verhältnis zwischen beiden Kontinenten geprägt hat. So sind auch seine unverkrampften und idealisierenden Aussagen über Afrika zu verstehen, die ich in den voranstehenden Abschnitten aufgeführt habe: Afrika ist für ihn das – wohlgemerkt - *Land* kultureller ‚Reinheit‘ und die ‚Wiege der Menschheit‘; trotzdem hat er keine Lust ‚Afrikaner‘ zu werden und mit diesen zu trommeln.

Oder ist das nur Schlingensiefels Eingeständnis, dass es bei ‚ihnen‘ eine Art von Alterität gibt, die nicht verstanden (*ertrommelt*) werden will/kann? Denn Kunst (und Künstler) sind nicht unabhängig, unbestechlich und ungebunden von kolonialen Stereotypen und Vorurteilen; sie sind nicht ohne Nietzsches ‚Willen zur Macht‘ und nicht jenseits (unbewusster) malignanter Vorhaben – das alles weiß Schlingensiefel nur zu gut. Aber es existiert auch das Versprechen einer souveränen Kunst, die Schlingensiefels Operndorf mit einem glaubwürdigen Lichtblick ausstattet: Das Verhältnis von Afrika und Europa lässt sich in diesem Projekt frei nach Lévinas, auf den ich später noch ausführlich eingehen werde (vgl. Kap. 4.2.2. und Kap. 5.3.1.), (endlich einmal) von Angesicht-zu-Angesicht (*face-to-face*) vorstellen.

Welche programmatische Bedeutung Schlingensiefels Kunst im Umkreis des Operndorf Afrikas tragen kann, möchte ich mit einer Anführung des Zeit-Feuilletonisten Thomas Assheuer verdeutlichen, die dieser in der von den Philosophen Juliane Rebentisch und Christoph Menke (2011) aufgeworfenen Diskussion um das hegemoniale Kreativsubjekt im gegenwärtigen konsumtorischen Kapitalismus formuliert hat:

„In ihrer Sicht ist es gerade die ästhetisierte Freiheit, die einen erkenntnistiftenden Abstand zu den Kreativitäts-Kommandos der Gesellschaft erzeugt – eine Distanz, die dem ichseligen Subjekt die tiefe Spaltung zwischen seiner inneren Natur und seiner sozialen Rolle vor Augen führt und ihm so einen Raum für die Frage nach dem guten Leben ermöglicht.“ (Assheuer 2011)

In dieser Diskussion um eine ästhetische Emanzipation wird eine ‚westliche‘ Künstlerkritik laut, die noch nichts mit einer antikapitalistischen, antikolonialen und antirassistischen

schen Sozialkritik gemein haben muss. Darin klingt auch eine Debatte über die Praxis von Diskriminierung durch, die zum Beispiel Judith Butler (2003, 2011) sowie Nancy Fraser und Axel Honneth (2003) in der Kopplung von Identitäts- und Interessenspolitik geführt haben. Anerkennung im Kulturellen und in der Ästhetik ist ohne Veränderung im Materiellen zweischneidig. Obwohl auch Schlingensiefel durchaus meint, dass die Wirklichkeit subvertierbar, kontingent und folglich das afrikanisch-europäische Verhältnis umkehrbar sei, so wird doch nicht ganz klar, ob er Befreiung nicht in erster Linie ästhetisch konzipiert und dabei den gesellschaftlichen Kämpfen zu wenig Aufmerksamkeit einräumt. Insgesamt scheint der postmoderne Leitsatz einer Aussöhnung von Kunst und Leben die alltagsweltliche Materialität oft zu sehr zu marginalisieren. Das Operndorf *in Afrika* soll ein Kunstwerk sein, das dem deutschen Publikum zeigt, wer es wirklich ist. Die Plattitüde ist hier freilich nicht ganz auszuradieren.

3.3.7. Relativitäten der Repräsentationen des ‚Anderen‘

Alterität ist in Schlingensiefels Operndorf Afrika allgegenwärtig: In Fragen und Überlegungen, in den ‚großen Anderen‘ des Operndorfs, Afrika und Oper, in den Erkundungen von Beziehungen, Konstellationen und Relationen, in den Entdeckungen des ‚Selbst‘, in den Bezügen zu gesellschaftlichen und existenziellen Bedingungen und in der erwähnten Problematik von Kulturimperialismus und ‚Entwicklungshilfe‘. Mehr als nur abstraktes, unstoffliches oder spirituelles Thema ist das Operndorf ein praktikabler Vorschlag. Der vorgeschlagene Mechanismus des Operndorfs übernimmt auch die Aufgabe, Schlingensiefel davor zu bewahren, Althergebrachtes in den Nord-Süd-Beziehungen zu reproduzieren. Die Wirklichkeit – so wie sie *wirklich* ist – ist es allerdings, die Schlingensiefel in *Via Intolleranza II* auch einräumen ließ, dass sich dichotomisierte Strukturen eben nicht so leicht überwinden lassen, sondern ständig von der Möglichkeit des Scheiterns begleitet werden.

Alterität als Zwillings der Identität ist, wie bereits festgestellt, in einer einfachen dualistischen Struktur theoretisch verortet, dennoch markiert sie eine komplexe Grenze, die mehr ist als ein individuelles Vorurteil, nämlich ein gesellschaftliches Strukturmerkmal und Organisationsprinzip, dem sich niemand entziehen kann. Es ist eine Illusion keine vorgefertigten Bilder zu haben, d.h. sich gleichsam als Schlingensiefels blasses Blatt exponieren zu können und sich dem verzweifelten Bemühen des Subjekts hinzugeben, objektiv zu sein. So folgt dann auch die Verkennung der Alterität deren Anerkennung auf dem Fuße.

In kulturtheoretischer und kulturhistorischer Reflexion stellt sich vor allem die ausschlaggebende Frage, warum die Wahl für dieses Projekt überhaupt auf Afrika gefallen ist? Und warum arbeitet sich Schlingensiefel dermaßen an der Dichotomie von Afrika und Europa ab? Mit dem zeitgenössischen, poststrukturalistisch inspirierten Kulturbe-

griff ist die Reklamierung eines selbstverständlichen ‚Wir‘ ins Gerede gekommen. Schlingensiefel greift im Operndorf dennoch immer wieder auf problematische und statische Garantien zurück. Die populistische Last der Kategorien greift dann um sich, und es ist unumgänglich, sich zu überlegen, ob Schlingensiefels Repräsentationen Afrika nicht *gerade* alterisieren. Seine Darstellung Afrikas ist die Inszenierung eines anderen Ortes, dem er die Rolle des moralisch einwandfreien Opfers zuschreibt. Schlingensiefels Gefühl – insbesondere das Gefühl, im Besitz der ‚richtigen‘ Informationen zu sein – ist das Fundament der Repräsentation, die einen mythischen Einheitsbrei und eine afrikanische Idylle hervorbringt.

Der Kulturwissenschaftler Hartmut Böhme arbeitet in seinem Buch „Fetischismus und Kultur“ (2006) heraus, wie das ‚aufgeklärte‘ Europa erfolgreich den Fetischismus in die Knie gezwungen und den eigenen magischen Aberglauben nach außen projiziert hat. Böhme hebt allerdings hervor, dass nicht zuletzt Marx Warenfetischismus der ‚europäischen‘ Gesellschaft ihr ‚inneres Afrika‘ demonstriert. Somit hängt, losgelöst von jeder tatsächlichen ökologisch-spirituellen Kraft Afrikas, diesen Zuschreibungen immer eine kolonialistische Attitüde an, die Rousseaus Exotismus des ‚edlen Wilden‘ und dem Rückgriff auf eine koloniale symbolische Ordnung bedenklich nahe stehen.

Der Zauber des Fremden, die religiös aufgeladenen Landschaften und die idealisierten Räume sind das altbekannte Spiel der Imagination ‚reiner‘ Wesensessenz und innerer Authentizität, das mit Afrika eine räumliche Komponente aufweist. Dabei erscheinen die ‚Wilden‘ Afrikas in einem doppelten Sinne als authentisch, der als Kontrast zur ‚europäischen Zivilisation‘ wahrgenommen wird: erstens originär, pur und ungetrübt (*ursprünglich*) und zweitens mystisch und von uranfänglicher Spiritualität (vgl. Lindholm 2008: 5). Authentisch ist folglich derjenige, der quasi direkt aus der Quelle des Ursprungs menschlichen Lebens fließt. Dass Bekundungen der Authentizität hinsichtlich der Essentialisierung von gewissen ‚Menschentypen‘ viel mit Rassismus zu tun haben, verdeutlicht die Kulturtheoretikerin Shelly Eversley: „Any articulation of identity as ‚race‘ requires some version of authenticity since without authenticity, ‚race‘ would not be real“ (2004: xi f). Die afrikanischen ‚Wilden‘ und die Wildnis waren schon immer Projektionsfläche ‚westlicher‘ Imaginationen auf der Suche nach einer wahren Essenz. Der Soziologe und Ethnologe Fritz Kramer hat in den „Schriften zur Ethnologie“ (2005) einen erstaunlichen Gegensatz zu dieser Wahrnehmung herausgearbeitet. In ‚afrikanischen‘ Gesellschaften werde die Wildnis unter umgekehrten Vorzeichen als Ort der Alteritätserfahrung bemerkt, denn gerade das besiedelte Kulturland sei Kennzeichen spiritueller Macht und Moral; die Wildnis „dagegen mit Fremden, unkultivierten Barbaren, und mit Geistern der asozialen Natur, die sich, wie Wilde, keinem Gesetz beugen“ (Kramer 2005: 211), behaftet. Die Begegnung mit den Europäern fügt sich in die ‚Wildnis‘ dieser Topographie ein.

Die letzten Jahrhunderte der Menschheitsgeschichte scheinen an Schlingensiefel vorbeigegangen zu sein, wenn man die Kontinuität zwischen dem missionarisch-kolonialen „Klauen“ und dem resozialisierenden „offiziellen Klauen“ des Operndorfs betrachtet, die Schlingensiefel als den durchschlagenden Bruch des Operndorfs verkauft. Die Indienstnahme Afrikas kehrt sich nicht wesentlich um, wenn sie unter paternalistisch-diskriminierenden oder exotisierenden Maßstäben stattfindet. Die rassialisierte Alterität Afrikas ist jeweils prädisponiert und erlaubt nur in *gewissem* Sinne ein *gewisses* ‚Wir‘. Auf diese Weise ist auch die Darstellung einer a priori Differenz zwischen Afrika und Europa mit Schwierigkeiten verbunden, denn der ‚afrikanischen‘ Sehnsuchtsfigur steht ein ‚europäisches‘ Weltverdüsterungspathos gegenüber, das beinahe zynisch die Prozession der Vielfalt bei ‚uns‘ in Abrede stellt. Der britische Professor für Media and Cultural Studies John Storey zeigt jedoch exemplarisch für die Gruppe der Differenz-Theoretiker, dass die globalisierte Moderne (*global postmodern*) nicht den schleichenden Ausklang kultureller Partikularismen bedeutet, sondern erst deren Genese (vgl. 2006: 146). Die Behauptung plündernder Raubzüge der Homogenisierung der ‚Anderen‘ ist damit protzende Aufrüstung für die eigene Unsterblichkeit. Im kruden dichotomen Weltbild, was zumindest anteilig im Operndorf Propaganda macht, kommt auch eine kulturelle Einflussangst ans Licht, die ‚Europäer‘ ausnahmslos als Überträger einer ansteckenden Krankheit brandmarkt. Der *offene* Kreislauf des Operndorfs, den Schlingensiefel als unscharfes und pflegeleichtes Ideal ausklügelt, erscheint in diesem theoretischen Bezug letztlich als stereotypisierende Attribute und beruht auf der Annahme, dass Afrika das Operndorf-Projekt schon in seine Arme schließen wird.

3.3.8. Abschied von Authentizität und Imagination

Wenn, wie im Falle von Schlingensiefels Operndorf, unterstellt wird, dass an einem anderen Ort das komplementäre Gegenstück (zum eigenen ‚Ich‘) zu finden sei, dann schwingt in dieser Imagination oft ein Kolonialisierungstypus mit, der diesen anderen Raum als verbürgtes Niemandsland illusioniert und sich mitunter in der Legitimation wähnt, in dieses fremde Gebiet einzufallen. Die tatsächlichen lokalen Gegebenheiten und Realitäten treten zugunsten des imaginierten Wunschtraums zurück. Der Literaturwissenschaftler Alexander Honold bezieht diese Tabula-rasa-Vorstellung einer heimatlosen Ödnis der Mythen, Götter und des Topos der ganzheitlichen Lebensweise auf die historische Mission der Kolonialisierung: „Allerdings musste dieser leere Raum – um es paradox zu formulieren – erst hervorgebracht, er musste in vielen Fällen erst ‚entleert‘ werden, zumindest in der Vorstellungskraft“ (2006: 29). Dieser menschenleere Raum legitimierte damals die Siedlungs- und Eroberungs-Züge der Kolonisatoren; *heute* formuliert es den Anreiz bzw. begründet den Mythos, sich in diesem unbefangenen Territorium „neu zusammenfügen“ zu können. Dieser rote Faden mag auch bei Schlingensiefel

Initiativpunkt für die Entscheidung, nach Afrika zu gehen, gewesen sein. Im Rekurs auf Franz Kafkas Erzählung „Ein Bericht für die Akademie“ (1917) berichtet Honold von einer beklemmenden Selbstbegegnung, die ich auch im Prozess der Auseinandersetzung Schlingensiefels mit Afrika ausmache. Honold entdeckt in Kafkas Bericht

„eine Konfrontation mit den Taten und Folgen des Kolonialismus, mit dem Begehren nach dem ganz Anderen und dem ebenso starken Impuls seiner Überführung in die eigene Sinnwelt und Wissensordnung.“ (Honold 2006: 29)

So gesehen ist es gerade der Entschluss, *nicht* zum ‚Anderen‘ zu werden, mit dem der Kurs in die exotische Assimilation vermieden wird. Schlingensiefels Vorsatz, *nicht* zum ‚trommelnden Afrikaner‘ zu werden, folgt also nicht dem Muster der rassistischen Klischees, sondern ist eine selbstreflexive Absage an den historischen *und* selbstkonstitutiven Beute-Kolonialismus. Zweifelsohne ist es schwierig, sich den kolonialen diskursiven Landkarten, Wissensbeständen und Repräsentationen zu entziehen, denn sie sind gemeinhin das innere Auge, mit dem man einen fremden Ort bereits gesehen hat und der diesen höchst vertraut erscheinen lässt. Der Autor Mark Terkessidis veranschaulicht diesen Vorgang am Beispiel eines eigenen Besuchs in Belgrad, wo die tatsächliche Begegnung auf ein längst vorhandenes „theoretisches Belgrad“ (2006b: 31) trifft:

„Um meinen Eindruck der Stadt zu ändern, musste ich sie im Grunde zunächst wieder fremd werden lassen, um sie mir dann erneut vertraut zu machen – ein Prozess, der die Differenz gewöhnlich nicht mehr so gravierend erscheinen lässt. (...) Die [klischeebeladenen] Bilder entstehen an jenem Punkt, wo die Begegnung verweigert wird.“ (Terkessidis 2006b: 31)

Die Verfremdung des Blicks, die sich von der ethnographischen Imagination lösen kann, beinhaltet tatsächlich einen seltenen Schatz, den Schlingensiefel immer schon in Afrika vermutet hat: die Stätte des Erlösungserlebnisses. Das existenzielle Bedürfnis sich neu zusammenzufügen wird ersetzt durch die blickveränderte Möglichkeit sich neu kennenzulernen. Die Markierung der Differenz, die bis dato Rüstzeug der eigenen Selbstwahrnehmung und Identifizierung gewesen ist, erneuert sich in der Veränderung der Blickrichtung, die nun eine Entdeckungsreise in die Bedingungen des eigenen ‚Selbst‘ ist und sich nicht wieder in einer okzidentalen Sinnstruktur verfestigt. Honold distinguert diesen Vorgang von der Violation der Fremdheit:

„Wer immer an der Geschichte des Fremden mitschreibt, ist also gut beraten, nicht das ‚Fremde‘ als solches zum Gegenstand zu machen, sondern jene Situationen und Szenen zu untersuchen, in denen sich das Wechselspiel von eigenem und fremdem Blick konstituiert. Fremdheit ist weder eine geographische noch ethisch zu fixierende Eigenschaft, sondern eine Beziehungsform – und als solche stets Verhandlungssache.“ (Honold 2006: 30)

Im Zuge dieser kulturtheoretischen Betrachtungen stellt sich die unangenehme und auch von Schlingensiefel vorgetragene Frage, ob die historische Beziehung zwischen Afrika und Europa nicht bislang ziemlich einseitig lohnenswert gewesen ist – und er

gerät dabei selbst in den Sog dieser Frage. Rasant verschwindet *etwas* in den dichotomisierten Spalten, so dass nur bloße Trugbilder dieser Verdrängung überdauern. Nicht die Vielfalt der Bilder bleibt, sondern die Unausgewogenheit des einen Bildes, welches über das andere ragt. Mit dem Mechanismus des Operndorfs unternimmt Schlingensiefel rasante Schritte, die schlagartig die komplette Utopie einer ‚besseren‘ Welt hochziehen. Diese Utopie kommt nicht auf Engelsflügeln dahergeflattert, denn wenn Kunst auf Strukturen, Schwierigkeiten und Bedrängnisse trifft, kann Unerwartetes passieren – ein Königsweg leitet sich daraus nicht ab. Das alte Afrika-Bild ist ein für alle Mal dahin. Das Operndorf kann daher (bestenfalls) als ein – wohlgemerkt ‚westlicher‘ – Versuch gelesen werden, die eigene Identitätssuche neu zur Sprache zu bringen und sich die radikale Alterität nun aber wirklich ins Gedächtnis zu rufen.

3.4. Zwischenfazit I

Das Operndorf ist etwas, das ‚uns‘ (*mich*) zuallererst ins Staunen bringt. Schlingensiefel stellt dieses Werk in der festen Überzeugung, dass Kunst ein Werkzeug zur Gesellschaftsveränderung sein kann, obsessiv öffentlich aus. Kunst erlaubt einen Zugang zu Dimensionen des Selbst, der über die Wissenschaften nicht herzustellen ist. Dass die Themen ‚Afrika‘ und ‚Entwicklung‘ in veränderter Wahrnehmung auf dem Radar der hiesigen Öffentlichkeit auftauchen, ist vielleicht das einträglichste Ergebnis des Operndorfs im Hinblick auf die Alterität. Der klare Bezug auf das ‚europäische‘ (deutsche) Publikum ist bei alledem jedoch nicht zu verleugnen. Das Operndorf Afrika ist in der deutschen Gesellschaft als narrativem Umfeld entstanden und trägt daher immer auch diesen Kontext in sich. Daher wirkt die ‚Rettung‘ bzw. Beteiligung ‚Afrikas‘ im Operndorf-Projekt immer etwas aufgesetzt und naiv. Vielleicht wird es aber zukünftig tatsächlich darum gehen, dass ‚afrikanische‘ Kinder im Operndorf einmal Instrumente lernen. Dieser Doppelsinn ist zunächst einmal gar nicht *schlimm*, denn die eingefahrenen ‚Entwicklungsprojekte‘ sind alle gleich: Es geht immer um *die da unten im Süden*. Schlingensiefels künstlerischer Zugang aber rührt *hier* auf. Die Kunst des Operndorfs kann etwas aufdecken, das sonst nicht zur Sprache kommt oder höchstens eine andere theoretische Konzepthaftigkeit enthält und in neue Worthülsen gekleidet wird. Es ist dann aber leicht sich dem (besonders im ‚Norden‘) zu entziehen und die Distanz zu halten – es geht ‚uns‘ dann nichts an, berührt und bewegt nicht, bringt nicht in Bedrängnis und stiftet nichts an. Die Sprache (der Wissenschaft) ist für einen solchen *Infekt* zu steril.

Die Motive, die das Operndorf-Projekt tragen, sind sehr vielfältig und es gibt nicht *die* kristallklare Projektidee. Zudem sind sie von der überdimensionalen, persönlich angelegten Frage Schlingensiefels, was eigentlich der ‚Sinn‘ des Lebens sein soll, durchdrungen. Dieser Frage geht er in unterschiedlichen Formen auf den Grund – jedoch nicht im vielfach vorgefundenen ‚Leiden‘, das die „menschliche Unzulänglichkeit [und Unzu-

gänglichkeit] durch die Behauptung absoluter Kontrolle kompensiert und die Möglichkeit des Scheiterns ausgeblendet wird“ (Gaensheimer 2011: 22). Scheitern und Vision fallen bei Schlingensiefel genauso zusammen, wie die scheinbar widersprüchlichen Entitäten von Täter und Opfer. Der (allgemeinen) Sinnsuche in einem ‚afrikanischen‘ Kontext nachzugehen – mithin Erfüllung in Afrika zu suchen – verläuft in der Ausdrucksschiene eines ‚europäischen‘ Egotrips, der sich in das postkoloniale imaginäre Archiv einfügt. Die Begegnung mit ‚Afrika‘ droht dann zu scheitern. Die ostentativ idealisierende Darstellung Afrikas und Schlingensiefels projektive Haltung geraten damit in die Mühlen von Schlingensiefels Kunst, die überzeichnet, zuspitzt, in die Irre lenkt und durchaus sehr widersprüchlich ist. Schlingensiefel inszeniert seine Widersprüchlichkeiten und Inkohärenzen in der Auseinandersetzung mit Afrika. Seine Kunst ist nie verlegen, die polysemen und scheinbar paradoxen Verhältnisse zur Sprache zu bringen und auszuhalten.

Was dabei die geheiligte (und provokative) ‚afrikanische‘ Spiritualität sein soll, wird mir in Schlingensiefels Führungen nicht recht klar. Seine Überzeichnungen ahnen aber jenes Fünkchen ‚Wahrheit‘ voraus, das die Freude umfasst, das Leben wenn auch nicht beherrschen, so doch durchschauen und genießen zu können. Eine normierte Verständlichkeit hat Schlingensiefel längst hinter sich gelassen. Wie auch immer konnotiert die Parole des Operndorfs „Von Afrika lernen!“ in diesem Kontext erscheinen mag, so stachelt er doch soziale Krisenexperimente an, die sich aus dem unmittelbaren Schutzraum der musealen Kunst wegbegeben. Mit dem Operndorf steht etwas auf dem Spiel: Schlingensiefel selbst, das Verhältnis zwischen Afrika und Europa, die Kunstform Oper, die ausgeleiterten Bilder Afrikas und die Überheblichkeit Europas – und: Jeder muss seine eigenen Worte für diese Lern- und Erfahrungsprozesse finden. Das macht die Faszination und die Komplexität des Operndorfs aus. Schlingensiefel hat ‚uns‘ mit dem Operndorf Afrika ermöglicht, viele neue Blickwinkel einzunehmen und nicht nur einen starren Blick auf ‚Afrika‘ zu haben. Das Operndorf ist das Medium *seiner* Befreiung.

Wer sich trotz der erfolgten Annäherung an das Festspielhaus Afrika mit der Frage konfrontiert sieht, was denn nun das Operndorf ausmacht, was es definiert, unterscheidet und heraushebt, dem erklärt Blasberg: „Er mag keine Festlegungen, keine Begründungen. Wenn er sich erklären soll, ergreift er die Flucht“ (2009). Das ist manchmal schwer auszuhalten, entlarvt aber vor allem die Erwartungen, Projektionen und Übertragungen der Zuseher. Schlingensiefel antwortet darauf in einem anderen Kontext:

„Mein Problem ist, nicht akzeptieren zu können, dass Leute behaupten, sie verstehen alles genau und handeln danach. Das sind dieselben Leute, die ständig Lösungen aus der Schublade ziehen, die immer das Richtige versprechen.“ (Schlingensiefel 2005: 14)

Die Selbstermächtigungsgewalt, von der Seeßlen im Zusammenhang mit Schlingensiefels Kunst gesprochen hat, zeichnet sich durch einen einfachen Satz aus, der auch im

Operndorf-Kontext Anwendung finden kann: „Ich mache es einfach!“ Das ‚einfach‘ kann in dieser Gedankenfolge zweierlei bedeuten. Es ist aber vor allem die Überzeugung des Subjekts, sich den sozialen Floskeln und Regeln nicht beugen zu müssen, die Inszenierungen einfach zu übergehen und auszuhalten. Der kulturelle Anerkennungswahn beruht ohnehin auf essentialistischen Zuschreibungen. Da tut Schlingensiefels vorgetragene und lavierende Ambivalenz gut. Es *einfach zu machen*, bedeutet auch, hinzunehmen, dass einem der Wind ins Gesicht bläst, wenn jemand die Bekräftigung seines Selbst sucht. Wer sich traut ‚einfach zu machen‘; der hält sich nicht mit dem auf, was uns oft aufhält: Erst einmal Definitionen und Gefüge für die Kunst zu finden, die wir machen. Denn Schlingensiefels Überzeugung ist, dass man Dinge auch aus einem totalen Missverständnis heraus anwenden darf (vgl. Schlingensiefel 2005: 9). Man setzt sich eben auf’s Spiel und versteckt sich nicht. Die Intendantin Elisabeth Schweeger merkt dazu an:

„Christoph Schlingensiefels Gang nach Afrika war demnach nur folgerichtig. Dort konnte er etwas lostreten, etwas in Bewegung setzen, aber seine Grenzen waren klar für ihn erkennbar, allein schon die Sprache, die andere Kultur waren Barrieren des Verständnisses. Plötzlich war nur mehr Vertrauen möglich. Plötzlich war nur das Staunen möglich. Er hat etwas geschaffen und dadurch Bewegung erzeugt. Und damit auf wunderbare Weise gezeigt, dass mit künstlerischem Denken und Handeln Berge zu versetzen sind und Erkenntnisse stattfinden, die dem eigenen wie dem anderen Ich eine Souveränität zutrauen, die sich wehrt, sich erheben kann, selbst sein kann.“ (Schweeger 2011: 329)

In dieser Aussage ist es gar nicht so sehr die spirituelle Kraft Afrikas, die Bewegung erzeugt, sondern schlichtweg der ‚andere‘ Kontext, der das Sprachversagen, von dem Boris Groys spricht, hervorholt und auf ein ‚Spüren‘ der Welt zurückwirft. Der Gang nach Afrika kann in diesem Sinne ein Gang aus dem Bedeutungsgewirr der Sprache sein. Das ‚Neue‘ von Schlingensiefels Kunst liegt darin, dass sie sich immer einmischt. Ob auf ‚richtige‘ oder ‚falsche‘ Weise ist hinlänglich, denn es geht um etwas anderes: „Die Kunst des Einmischens steuert stets einen Punkt an, an dem das Abbilden und Erzählen in ein konkretes soziales Geschehen mündet“ (Seeßlen 2010: 12). Das ist bei aller möglicherweise berechtigten Kritik und notwendigen Erweiterung des Operndorfs der Fall: Es war lange Zeit überfällig, mal wieder über Afrika und ‚uns‘ zu sprechen. Schlingensiefel *traut sich*, einfach zu sprechen. Und folgt man Bhabha, dann ist die *Widerständigkeit* Christoph Schlingensiefels ziemlich ‚ideal‘, denn anti-kolonialer Widerstand ist nicht immer intentional bzw. notwendig oppositionell, sondern eine reflexive Praxis, die sich den immer wieder produzierten Kontingenzen stellt. Schlingensiefel ist ‚Afrika‘ auf *seine* Art *nicht* egal, denn er lässt sich immer wieder von der ‚afrikanischen‘ Alterität infiltrieren, auch wenn die postkolonialen Verschränkungen sich dabei manchmal verlieren.

4. Subjekttheoretische Strukturen und Kontingenzen: Alterität im Fokus des Subjekts

Der Begriff „Alterität“ markiert im Verbund mit anderen zentralen Schlagworten wie „Intersubjektivität“, „Differenz“ oder „Fremdheit“ ein verzweigtes Spannungsfeld, das die philosophische sowie die sozial- und kulturwissenschaftliche Forschung vielfältig herausfordert und dazu veranlasst, neue Ansätze zu verfolgen. Fachbedingt sind die Perspektiven auf die Alterität unterschiedlich. Eine umfassende Darstellung der Alterität muss unweigerlich scheitern, da es – ohne immer *begrifflich* ausdrücklich zu werden – doch ein schillernder Grundgedanke längerer Tradition in den Gegenstandsfeldern der Philosophie, Anthropologie, Soziologie, Psychoanalyse und den unscharfen Profilen der Kulturtheorien ist. Letztlich ergeht es dem *heute* vielfältig genutzten Begriff Alterität nicht anders als anderen Lieblingsbegriffen der (post-)modernen Humanwissenschaften: Sie sind so populär, weil man so vieles mit ihnen anstellen kann, und zugleich auch derart unkonkret, weil man eben genau dazu imstande ist. Eine eindeutige Bestimmung der Alterität gibt es nicht. In den nachfolgenden Ausführungen sollen die zentralen Grundkoordinaten der Alterität mit Blick auf verschiedene Subjektkonzeptionen näher bestimmt und den Veränderungen in der Herangehensweise an dieses Thema genauer nachgegangen werden.

In einem ersten definitorischen Zugriff beschreibt Alterität ein vielschichtig verwobenes Beziehungsmodell, das ein anderes, nicht-separiertes Verständnis des Eigenen und Fremden, des Selbst und des Anderen vermittelt. Alterität bringt dieses intrinsisch verzahnte Verhältnis zum Ausdruck, weil dieser Relation zugleich innewohnt, was jedes Mal auf dem Spiel steht: Alterität als grundsätzliche ‚Andersheit‘. Das Zusammenspiel der sich überlagernden Bewegungen von Verkenntung und Anerkennung des ‚Anderen‘ löst in diesen Konfrontationen ein Wirrnis aus, dass die Analyse dazu anhält, grundsätzliche Kategorien der Wissenschaften zu überdenken. Ein gründliches Verständnis von Alterität verlangt eine Konkretisierung der jeweilig vorausgesetzten Subjekttheorie, denn diese bestimmt die diskursive Verortung der Alterität. Eine Theorie der Alterität interessiert sich für das Subjekt in dem Sinne, das sie zu bestimmen suche, was nicht zum Subjekt wird. In der Geschichte der modernen Subjektbetrachtungen – mit dem Ausgangspunkt des souveränen Subjekts der Aufklärung und dem heutigen Bestimmungsort der Dezentrierung(en) dieser Subjekte – ereignet sich nicht nur eine begriffliche Entwicklung und Veränderung der Vorstellungen von einem modernen Subjekt, sondern vor allem die Erkenntnis, dass sich diese Anschauungen des Subjekts (und damit der Alterität) verändern können. Die in der Folge zusammengetragenen Argumente sind eher abstrakt und in ihrer Entwicklungsabfolge vereinfacht, dennoch zeigen sie, dass Individualität und die Erfahrung des ‚Anderen‘ unterschiedlich gelebt, erfahren und begrifflich konnotiert worden sind (vgl. Hall 1994: 187f). Es ist ein aus-

schnittshafter Parforceritt durch den ‚Werdegang‘ des ‚europäischen‘ Subjekts und damit das Gewebe, in dem sich die Alterität entfaltet. Von besonderer Bedeutung in diesen begrifflich-konzeptuellen Entwicklungen sind die Veränderungen in der beziehungsreichen Subjekt-Objekt-Relation. Der Kulturosoziologe Andreas Reckwitz beschreibt die besondere Doppeldeutigkeit des Subjekts, die diesem in den gegenwartsnahen Kulturtheorien zukommt, und er zeigt damit auf, in welchem Fahrwasser das gegenwärtige Subjektverständnis mündet:

„Das ‚Subjekt‘ präsentiert sich einerseits gegenüber dem ‚Objekt‘ – oder auch grammatikalisch gegenüber dem Prädikat – als die agierende, beobachtende, selbstbestimmte Instanz. Aber zugleich ist das ‚subiectum‘ dasjenige, das unterworfen ist, das bestimmten Regeln unterliegt und sich ihnen unterwirft, wie es noch in der englischen Formulierung ‚to be subjected to something‘ durchscheint.“ (Reckwitz 2010: 14)

Es ist jedoch nicht die Gegensätzlichkeit von Individuum und Gesellschaft, von ‚agency‘ und ‚structure‘ bzw. von personaler und sozialer Identität – wie sie in einem soziologischen Modell des Subjekts verhandelt wird – welche eine poststrukturalistisch inspirierte kulturwissenschaftliche Subjektanalyse überzeugt. Vielmehr ist es die kulturelle (Subjekt-)Form, die der Einzelne in einem bestimmten historischen Kontext als kontingentes Produkt symbolischer Ordnungen und einhergehender sozialer Praktiken wie selbstverständlich erhält und einnehmen muss, um zu einem kompetenten Wesen zu werden (vgl. Reckwitz 2010: 15). In einer kulturanalytischen Erklärungsweise des Sozialen ist scheinbar Beständiges nun nicht mehr unhintergebar, sondern kontingent und veränderbar.

Diese Auseinandersetzung in den Kulturwissenschaften über das Subjekt, die unmittelbaren Einfluss auf das jeweilige Verständnis der Alterität hat, ist nur teilweise an zeitlich wesentlich früher einsetzende Diskussionen innerhalb der klassischen Philosophie geknüpft; jedoch bestehen gewisse Bezüge zu gegenwärtigen Strömungen der Phänomenologie. Das berüchtigte cartesianische *ego cogito* wird – in Kurzfassung – mit den Akzentuierungen einer radikalen Phänomenologie, die die Alteritätsproblematik mit entschiedener philosophischer Achtsamkeit durchdenkt, und der Geburt der kritischen Kulturwissenschaften in Zweifel gezogen. Alterität als ‚Andersheit‘, als Versuche, „der dominanten Kultur widersprechende Sinnmuster, alternative Identitäten und Subjektivitäten auszubilden“ (Reckwitz 2006: 72), muss nun von Transformationsbewegungen getragen werden, welche die unausbleibliche Subjektivierung operationalisieren und von einer Anerkennung der Alterität bestimmt sind, die aus der Erkenntnis der Verschränkung des Subjekts die Instabilität des Selbst berücksichtigt. Im folgenden ‚Überblick‘ sollen nun die Brisanz und die Effekte besprochen werden, wenn von Alterität in unterschiedlichen Kontexten die Rede ist.

4.1. Das ‚zentrierte‘ Subjekt der klassischen Subjektphilosophie

Die Geburt des ‚souveränen‘ Subjekts der Moderne ist eine Auflehnung gegen gottgegebene Zementierungen, die zwischen dem Renaissance-Humanismus des 16. und der Aufklärung des 18. Jahrhunderts eine veränderte Wahrnehmung der Menschen als unteilbare und einzigartige Individuen zum Ausdruck bringt. Damit bedarf es zur Gesellschaftsbegründung keines Gottes mehr. Der Zusammenbruch dieser göttlichen Ordnung ist eine Folge der Antworten, die die klassische europäische Subjektphilosophie auf naturwissenschaftlich-rationale Revolutionen gibt, und sie entwirft in einem metaphysischen Skeptizismus eine neue Konzeption des Subjekts (vgl. Hall 1994: 188f). Hegel begründet in den „Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte“ (1986 [1837]) diese neuzeitliche Philosophie mit René Descartes, denn nicht eher als mit diesem steigen wir „in eine Philosophie ein, welche weiß, dass sie selbstständig aus der Vernunft kommt und dass das Selbstbewusstsein wesentliches Moment des Wahren ist“ (Hegel 1986: 120). Dieser *eigentliche* Beginn der Philosophiegeschichte bringt ein sich selbst transparentes Subjekt zum Ausdruck, das sich dank der ungeteilten Geistesgaben der Vernunft seiner Handlungen bewusst ist und diese zu überblicken versteht. Das autonome (männliche!) Subjekt ist nun anstelle Gottes der Nullpunkt der Weltbetrachtung und bewegt sich auf einer a priori Ebene postulierter Gleichheit aller vernunftbegabten („europäischen“) Wesen und nimmt in dieser Gewissheit selbstbewusst die formende Schöpferrolle und Verfügungsgewalt im Weltgeschehen ein. Dieser cartesianische Zugang interessiert sich für den ‚Anderen‘ allerdings lediglich im Sinne eines epistemologischen Problems. Alterität meint in diesem Kontext folglich nur ein reduziertes Anderes als bloßes Erkenntnisobjekt, welches insofern Bedeutung erlangt, als dass man es verstehen, einordnen bzw. erobern kann (vgl. Ashcroft 2000: 11). Dieser Subjekt-Objekt-Dualismus, den Descartes in seiner elementaren Form zwischen Geist und Materie ausarbeitet, beruht auf der Vorstellung der Identität eines kontinuierlichen inneren Wesenskerns, der sich in einem Außen ausdrückt und damit den ‚Anderen‘ zum Objekt des individuellen Subjekts, welches im Zentrum des Geistes steht, herabwürdigt.

Die zusammenfassende Grundannahme der klassischen Subjektphilosophie – obgleich in unterschiedlichen Variationen – ist das selbstbehauptende, reflektierende und universal gültige Subjekt, das „als eine irreduzible Instanz der Reflexion, des Handelns und des Ausdrucks [erscheint], welche ihre Grundlage nicht in den kontingenten äußeren Bedingungen, sondern in sich selbst findet“ (Reckwitz 2010: 12).⁴⁹ Der diskursive Entwurf des cartesianischen Subjekts ist, so Hall in Anlehnung an Foucault, die konstitutive

⁴⁹ Zur Diskussion der klassischen Subjektphilosophie vergleiche u.a. Zima (2001). Die klassische Subjektphilosophie „reicht in ihrem epistemologischen und moraltheoretischen Hauptstrang von Descartes‘ Modell des Ich als unzweifelbarem reflexiven ‚cogito‘ in Distanz zur Welt bis zum deutschen Idealismus bei Kant, Fichte und Schelling“ (Reckwitz 2010: 11) sowie zu den Konzeptionen eigeninteressierter Individuen bei Hobbes und Locke und dem expressiven Subjekt der Romantik.

Figur der europäischen Moderne, die in einem doppelten Sinne ‚Subjekt‘ war – als Ursprung der Vernunft, des Wissens und Handelns und als dasjenige, das diesen Praktiken unterworfen war, d.h. in gewissem Sinne bereits in dieser Vorstellung instabil ist (vgl. Hall 1994: 189). Das cartesianische *cogito* hat sich in der Anthropologie der Neuzeit als Trendsetter erwiesen und mit seinem Vernunftprinzip zahlreiche Denker, von Husserl über Sartre bis Habermas, geprägt (vgl. Schelkshorn 2010: 3). Das transzendente *ego cogito*, das im Besitz von ihm a priori zukommenden Eigenschaften ist, wird jedoch von unterschiedlichen Seiten zum Einsturz gebracht und als Determinante einer kleinsten, nicht weiter teilbaren Einheit zu Grabe getragen. Es ist vor diesen Hintergründen, die nun einer näheren Betrachtung unterzogen werden sollen, nicht mehr länger möglich von einem stabilen Subjekt zu sprechen. Kurzum: die Logik des Subjekts ist nicht mehr die Logik von so etwas wie einem wahren, in sich ruhenden Selbst. Damit nicht genug konstituiert sich auch Alterität als Exzess einer bloß spiegelbildlichen Ausbeute des Eigenen.

4.2. Die phänomenologische Uneinholbarkeit des Anderen

Eine originäre Uneinholbarkeit des Anderen bearbeitet der ‚frühe‘ Phänomenologe Edmund Husserl in den „Cartesischen Meditationen“ (1973 [1929]), in welchen er den Zweifel Descartes auf alle Phänomene der Erfahrung ausdehnt und die begrenzte „Zugänglichkeit des original Unzugänglichen“ (1973: 144) heraushebt. Die Philosophen Matthias Flatscher und Sophie Loidolt betonen, dass die Differenz zwischen dem Eigenen und dem Anderen gerade nicht verwischt werden darf, will man Husserls paradoxe Bedingtheiten einer Erfahrung des Fremden im Blick behalten (vgl. 2010: 7). Das cartesianische *cogito* wird in genau jenem Moment von seinem Thron gestoßen, in dem es dem bleibenden Moment des Alteritären gegenübersteht, das sich geradewegs unerreichbar dem Eigenen entzieht und nicht von diesem her verstanden werden kann. Husserl bestimmt diese *Invasion* der Alterität als fundamentale Einsicht in die Welt des Fremden, die mit der intuitiven Erfahrung von Fremdheit einhergeht: „Wäre das der Fall, wäre das Eigenwesentliche des Anderen [dem *ego*] in direkter Weise zugänglich, so wäre es bloß Moment meines Eigenwesens, und schließlich er selbst und ich selbst einerlei“ (1973: 139). Es gäbe in dieser Folgerichtigkeit schlichtweg keine Alterität.

Was Husserls Phänomenologie also gewissermaßen philosophisch verankert, ist die Existenz eines absolut Anderen, der unabhängig von mir gegeben ist und einer spezifischen Eigenlogik unterliegt, von dem ich mir aber dennoch ein Bild zeichne. Wohl finden sich in dieser klassischen Phänomenologie Leitelemente der traditionellen Subjektphilosophie, dennoch verschwindet in der Regung des Fremd- und Andersartigem die gesicherte Autonomie des Subjekts nicht nur in der Erfahrung der äußeren Welt, sondern auch im Anderswerden der eigenen personalen Erfahrung. Eine bekannte Lo-

sung des Phänomenologen Bernhard Waldenfels in diesem (erweiterten) Kontext lautet, dass mit der Erfahrung des Fremden das „Fremdwerden der Erfahrung“ (2006: 8) einhergeht.⁵⁰ Die Feststellung, nicht mehr Herr im eigenen Haus zu sein – die auch durch Freuds Entdeckung des Unbewussten gestützt wird –, wird zum phänomenologischen Selbstverständnis des Subjekts schlechthin, denn „ein von der Ver-Anderung gezeichnetes und sich selbst fremd werdendes Subjekt kann nicht mehr ungebrochen als maßgebliche Bezugsmittel alles Seienden agieren“ (Flatscher & Loidolt 2010: 7). Wir müssen uns in unserer erdichteten Wesensart in Frage stellen, denn das Phänomen des Fremden ist nicht länger *für* uns existent. Wir müssen es uns gewissermaßen beschwerlich erschließen und selbst das ist nur gleichzusetzen mit einer subjektiven Sicht auf die Dinge. Gewiss geht Husserls Phänomenologie ebenso wie die cartesianisch geprägte Vernunftwelt zurück auf

„eine möglichst genaue Beschreibung eines vorgegebenen, als wirklich geltenden Gegenstandes. (...) [Aber] selbst bei der einfachsten Wahrnehmung innerer oder äußerer Gegenstände konstruieren die Beobachter selbst das mit, was sie beobachten.“ (Knoblauch 2009: 300)

Die unauslöschbare Alteritätsproblematik, der Umgang mit der Erfahrung des Fremden, die Wahrnehmung der Außenwelt als äußeres *Ausland* sowie die Möglichkeiten von Erfahrung konstituieren sich als Gegenstände des phänomenologischen Denkens.⁵¹ Wie kann ich den Anderen überhaupt denken? Welchen Wahrheitsanspruch habe ich in meiner Aussage über den Anderen? Husserl bestimmt die „Lebenswelt“ des Beobachters als entscheidend für die Beschreibung eines Gegenstandes, denn die subjektiven Erfahrungen und Erlebnisse (bzw. Sinnzusammenhänge des Alltagsdenkens), die sich in einem leiblichen und kognitiven Bewusstsein verdichten, üben den wesentlichen Einfluss auf die Darstellung der Dinge aus (vgl. Aguirre 1983, Waldenfels 1985).⁵² „Die phänomenologische Bewusstseinsanalyse beruht auf der Annahme, dass die Form der Erlebnisse und die Form der Gegenständlichkeit in einer nicht-zufälligen Beziehung zu-

⁵⁰ Bernhard Waldenfels, der entscheidend den phänomenologischen Diskurs der Gegenwart in Deutschland bestimmt, macht deutlich, dass Fremdheit nicht eine bestimmte Eigenschaft beschreibt, sondern die Art und Weise, *wie* sich etwas zeigt: „Fremdheit ist zugänglich nicht trotz, sondern *in seiner Unzugänglichkeit*, genau das besagt Fremdheit“ (Waldenfels 1995: 53, Herv. i. Orig.). Vor diesem Hintergrund ist auch sein Plädoyer zu verstehen, das Fremde in dessen *außer-ordentlichem* Charakter nicht in ein bestehendes Arrangement einzufügen.

⁵¹ Im deutschen Sprachraum ist die ‚klassische‘ Phänomenologie der ersten Generation vor allem mit Namen, wie Edith Stein (2008 [1916]), Max Scheler (1973 [1923]), Martin Heidegger (2001 [1927]) und Eugen Fink (1987 [1952/53]), verbunden. Diese Autoren haben zentrale phänomenologische Begrifflichkeiten wie Einfühlung, Sympathie, Mitsein und Koexistenz der philosophischen Aufmerksamkeit zugänglich gemacht (vgl. Flatscher & Loidolt 2010: 8).

⁵² „Empirical science’s inability to provide answers for normative, evaluative questions created a cultural crisis in modern life. For Husserl, science as knowledge of the objectively real relegated the ‚life-world‘ (the world as experienced in everyday, prescientific activities) to the inferior status of subjective appearance. Instead, Husserl wanted to unearth the experiential roots of all thoughts in their original, intentional contact with real phenomena. Husserl wanted phenomenology to rediscover the radical, primary foundations of all knowledge as the basis of a new kind of science“ (Peet & Hartwick 1999: 128).

einander stehen“ (Rinofner-Kreidl 2010: 65). Das ‚Phänomen‘ konstituiert sich folglich im Moment einer intentionalen Praxis, die für Husserl den Bewusstseinsvollzug darstellt.

Was die phänomenologische Analyse nun anstrebt, ist die reflexive Analyse, die als eine deskriptive „Bewusstseinswissenschaft“ daran interessiert ist, wie etwas zustande kommt, welchen Sinn es erhält und vor allem „dasjenige intuitiv zu erfassen und zu beschreiben, was sich gemäß bestimmter Einstellungen als Bewusstseinsgegebenes zeigt“ (ebd.: 75). Die Philosophin Rinofner-Kreidl sieht in diesem Ansatz gleichwohl die heikle Prämisse gegeben, dass die Analyse zwischen „Erleben“ und „Reflexion auf“ unterscheiden kann bzw. diese Differenz den Charakter der Analyse überhaupt erst darstellt. Dieser Ansatz rekurriert quasi auf die Restituierung eines abgewandelten *ego cogito*, das jeder Analyse vorgängig ist, jedoch im Nachhinein der intellektuellen Einsicht reflexiv werden kann, d.h. jedem Bewusstseinsvollzug zwar *uneinholbar* hinterher hinkt, dann aber erklärbar wird. Wenn Bewusstsein und Phänomenalität auch nicht zerlegbar sind, so lassen sie sich doch in den Spielräumen der Vernunft analysieren. Wie wir an späterer Stelle noch sehen werden, unterscheidet sich die Phänomenologie in diesem Grundsatz von der Psychoanalyse, die davon ausgeht, dass der Vollzug nicht *natürlicherweise* vorgelagert ist, sondern die über mich als Objekt urteilende Selbstanalyse eine fundamentale Bewusstseins transformation begründen kann (vgl. ebd.: 65f, 73). Die das Unbewusste hervorhebende Psychoanalyse formuliert außerdem einen maßgeblichen Widerspruch zur intentionalen Bewusstseinsergebenheit der Phänomenologie:

„Während der jeweils intendierte bewusste Gegenstand als eine ausdrückliche und sinnmäßig bestimmte Setzung vorliegt, ist das sich gegenwärtig vollziehende, auf den fraglichen Gegenstand gerichtete Erlebnis unausdrücklich, implizit oder latent bewusst. Latentes ist unmittelbar vertraut, wenn auch ‚erkenntnisfremd‘: es ist im aktuellen Vollzug nicht kognitiv zugänglich.“ (Rinofner-Kreidl 2010: 78)

In der Phänomenologie gerät etwas unter die Räder, was in der Psychoanalyse als konstitutive Elementargewalt gefasst wird, nämlich dass „Bewusstsein (...) *per se* ‚Unbewusstes‘ [enthält]“ (ebd.: 79). Problematisch ist in diesem Zusammenhang, dass die Phänomenologie das latent Unbewusste – die Differenz „von [reflexivem] Gegenstands bewusstsein und ursprünglicher (irreflexiver) Selbstgegebenheit von Bewusstsein“ (ebd.: 79) – stets (wenn auch nachträglich) aufgreifen und zum Thema machen kann, denn es ist auch im unreflektierten Vollzug bereits bewusst, d.h. im gegenwärtigen Zustand nur *noch nicht ganz* bewusst.

Es lässt sich somit schlussfolgern, dass Alterität im phänomenologischen Anspruch wenn schon nicht *einholbar*, so doch nachträglich als intentionaler Bewusstseinsinhalt rekonstruierbar ist und damit analytisch eine subjektive Sinn- und Wahrheitswelt aufarbeitet, die sich immer wieder einer verunsichernden Fremdheitserfahrung ausgesetzt sieht, der aus Erfahrungswerten Sinn verliehen wird. Das autonome, selbstreflexive und

souveräne Subjekt kann damit die alteritäre Welt aus seiner Sicht beschreiben, womit der Cartesianismus wieder auflebt, denn Husserls phänomenologisches Subjekt verzichtet (was einer konsequenten Radikalisierung entsprechen würde) nicht darauf, seine Wahrheit anzupreisen. Gleichwohl hat die Phänomenologie herausgearbeitet, dass Gegenstände unabhängig von uns existieren – lediglich ihre Bedeutung nicht.

Die soziale Welt ist in Husserls Phänomenologie nicht Ausbeute struktureller Verweisungszusammenhänge, die wie in den strukturalistischen Kulturtheorien mehr oder weniger *höher* als das Subjekt angesiedelt sind, sondern Ergebnis intentionaler Sinnzuschreibungen der Subjekte selbst (vgl. Reckwitz 2000: 363ff). Diese phänomenologische Betonung der Akteure rekurriert auf einen mental-intentionalen Zugang zu einer spezifisch konfigurierten Geistestätigkeit, die durch menschliches Verhalten bzw. Handeln zum Ausdruck gelangt (vgl. Moebius 2009: 98). Wie sich Phänomene dem menschlichen Bewusstsein präsentieren, ist – um dies noch einmal genauer zu fassen – eine Frage des intentionalen Bewusstseins, d.h. „jener Fähigkeit des Bewusstseins, immer Bewusstsein von *etwas* zu sein“ (Knoblauch 2009: 304, Herv. i. Orig.). Die Zuschreibung von Sinn ist dem Bewusstsein immer schon eingeschrieben, denn es verknüpft eine gemachte Erfahrung oder Erlebnisse mit dem übereinstimmenden Anderen. Dass menschliche Andere in diesem Sinne überhaupt als ‚Gattungszugehörige‘ erfahrbar werden – weithin der Grundsatz des Problems der „Intersubjektivität“ – erklärt der Sozialphänomenologe Alfred Schütz anthropologisch, d.h. sie werden ihrer Ähnlichkeit wegen (sie sind *wie ich*) wahrgenommen (vgl. ebd.: 302). Es ist vor allem diese bisher vernachlässigte Erweiterung zu einem intersubjektiv geteilten Raum – gemeinhin die „Strukturen der Lebenswelt“ (Schütz & Luckmann 1979) als vorrangiger Wirklichkeit – die Gesellschaft zusammenhält und Husserls subjektivistische Phänomenologie aufweicht:

„Wir leben alle in der gleichen ‚Lebenswelt‘, in der bestimmte Raumordnungen und zeitliche Abläufe gelten, wir sprechen die gleiche Sprache, wir hantieren mit denselben Dingen, wir gebrauchen das gleiche ‚Zeug‘.“ (Moebius 2009: 99f)

Die phänomenologische Darstellungsweise stößt hier an eine Grenze, die verdeutlicht, dass die Phänomenologie keinen nuancierten Raum- und Machtbegriff aufweist, denn sie gehe besonders in Person von Husserl, so Borsò, zurück auf einen Standort des Subjekts in der bestehenden Ordnung des Hier und Jetzt (vgl. 2004: 47). Fortwährende gesellschaftliche Irritationen entwickelt die Phänomenologie vor allem in der französischen Rezeption durch Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre, Paul Ricoeur und Jacques Derrida, die ich an späterer Stelle dieser Arbeit noch ausführlicher behandeln werde. Sie alle aber wenden sich insoweit von der klassischen Husserl’schen Phänomenologie ab, als dass sie diese weiterentwickeln und sich in erster Linie, wie auch schon Alfred Schütz, von der „egologischen“ Dominanz befreien (vgl. Moebius 2009: 99).

4.2.1. Sartre und de Beauvoir: zur Phänomenologie der Alterität

Zweifelsohne gilt Jean-Paul Sartre als Klassiker der Phänomenologie des Anderen, mit hin der Frage, wie Alterität im Bewusstsein eines Subjekts wahrgenommen wird. Der Medienintellektuelle Bernard-Henri Lévy hat das zuletzt in einem Werk über den ‚neuen‘ „Sartre: Der Philosoph des 20. Jahrhunderts“ (2005) festgehalten, in dem er den Jahrhundertintellektuellen als einen der radikalsten Freiheitsphilosophen der Moderne feiert. Was aber bedeutet diese Freiheit bei Sartre? Wie setzt sich diese in Beziehung zur Alterität?

Eine Antwort auf diese Fragen muss den Rekurs auf eine reflexhafte Interpretation der existenzialistischen Philosophie abstreifen, die den Existenzialismus als fatales Verlorenheitsgefühl im kosmischen *Niemandsland* vereinnahmt. Lässt man die angedichtete Betrübtheit des Existenzialismus beiseite und beseitigt man – wie Sartre – die religiösen und philosophischen Abstraktionsidyllen, dann bleibt eine Freiheit des sinnlosen Nichts übrig, die das Lebensprinzip von Sartres einsiedlerischer und absurder Subjektivität verdeutlicht: Ich existiere zwar, aber das ist auch schon alles. Die Existenz gehe der Essenz, dem vorgängigen Sinn voran, woraus sich eine eigenartige Verantwortung des Menschen ergibt, denn der Mensch ist nichts anderes als das, wozu er sich macht (vgl. Sartre 1983: 9f). Sartres ontologisches Subjekt weiß nur, dass es keine Grundlage für eine ‚Welt‘ ist, die das verlockende Sein trügerischer Kulisse und abgeschlossener Identität bevorzugt. Daher bietet im Umkehrschluss nur die Reflexion der Negation⁵³ die Möglichkeit zu erkennen, was man ist. Dieser Freiheit bei Sartre stehen das Gefühl des ‚Ekels‘ (1963) vor dem Nichts und die ‚Anderen‘ gegenüber, die mich zum Objekt im Sein bannen möchten und meine Freiheit zurechtstutzen: „Die Hölle, das sind die Anderen“ wird zu einer Kernaussage in Sartres Drama „Geschlossene Gesellschaft“ (1986). Dieses existenzialistische Motiv der Hoffnungslosigkeit, des von jeher vorhandenen Scheiterns als der Weisheit letzten Schluss bei Sartre auszugeben, bedeutet, ihn zu verkürzen.

Sartres Subjekt bewegt sich in einem dilemmatischen Raum der Zerrissenheit: Es starrt in den Abgrund des Nichts und in das Grauen der Autonomie; es versucht einerseits diese primäre Freiheit anzunehmen und verweigert sich andererseits dieser Mühsal in den rettenden Armen der Selbsttäuschung. Jedoch ist dieser latente methodische Individualismus Sartres bedenklich, denn ein *bloßes* ‚Für-sich-sein‘ erklärt weder eine Gesellschaft, noch den humanistischen Anspruch, sich der Ausweglosigkeit des Seins und der sich selbst bestimmenden Freiheit zu stellen.⁵⁴

⁵³ Für französische Hegelianer ist die Negativität immer die Gestalt der Freiheit, die auf das Nichts zurückreicht (vgl. Spielmann 2004: 69).

⁵⁴ Sartre ersinnt an diesem Punkt eine spezifische Zusammenführung von Kierkegaard und Marx (vgl. Kaufmann 1988: 179). Kierkegaard beschreibt die Hoffnung, dass allein die Reflexion auf den einholenden Charakter des Seins das Bewusstsein transformiert, denn sie legt zugleich die Grenzen des Bewusstseins offen (vgl. Sartre 2009: 435) Marx dagegen verleiht dem Anspruch auf eine egalitäre Gesellschaft Ausdruck, die den materialen Aspekt der Wahlfreiheit berücksichtigt.

Um den Aspekt der Alterität in Sartres Werk genauer zu bestimmen, lässt sich auf seine Rezeption der ‚Hölle‘, also der berühmten „Herr-Knecht-Dialektik“ in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (1986), verweisen. Darin wird dieses Verhältnis als gegenseitiger Kampf um Anerkennung von zwei bewusstenfähigen Subjekten konzipiert, die den Anderen stets mitdenken (vgl. Sartre 2009: 461, 469f). Eine derartige phänomenologische Herangehensweise an die Alterität verdeutlicht, dass – in reziprokem Sinne – der Andere der ist, der mich zu seinem Objekt macht, d.h. meine subjektive Freiheit infrage stellt. Ein solcher Entwurf der Alterität ist *existenzialistisch* zu interpretieren, denn Sartre versteht – wie auch Simone de Beauvoir – Alterität als Kategorie des Bewusstseins. Dies lässt den Schluss zu, dass sich beide Subjekte in der Selbstobjektivierung gegenseitig formieren und beschränken (vgl. Spielmann 2004: 68f).

In „Das andere Geschlecht“ (1983) verleiht de Beauvoir der Alterität aber auch eine kulturkritische Bestimmung, die aufdeckt, dass Identität komplementär – ähnlich des Said’schen Orientalismus-Fazits – hier: durch eine Grenzziehung zur ‚Frau‘ (bzw. dort: zum ‚Orient‘) hergestellt wird. Der Andere wird im Sinne des Selbst interessant. Für de Beauvoir repräsentiert die *zu wenige* Frau die Negativfolie, vor der sich der Mann konstituiert.⁵⁵ Zudem dekonstruiert sie Hegels Herr-Knecht-Dialektik, die Sartre noch als wechselseitiges Verhältnis versteht, als asymmetrische Geschlechterbeziehung, die keine wirkliche Reziprozität mehr zulässt, denn der Mann will keine Anerkennung von der Frau; er nimmt sich Anerkennung (und Frau) gewissermaßen und setzt sich über diese hinweg (vgl. Spielmann 2004: 69). Was de Beauvoirs feministischer Theorie nun eigentümlich erscheint, ist, dass ihr die der Dialektik enthobene ‚Knechtschaft‘ der Frau – also gewissermaßen die verfestigte Zuschreibung der Andersheit – ursächlich für deren Unterdrückung ist. Andersheit ist daher kein rein phänomenologischer Bewusstseinsinhalt mehr, sondern Ausdruck dauerhafter, naturalisierter Subjekte und Objekte. Die Phänomenologie Sartres ist in der (männlichen) Definitionsmacht zum Erliegen gekommen.

4.2.2. Waldenfels und Lévinas: Philosophie der Fremd- und Andersheit

In die Mühlen der selbstangestoßenen Radikalisierung, die sich bei Sartre und de Beauvoir noch in einem Funktionalismus der Alterität festsetzt, gerät Husserls Phänomenologie durch die einschneidende *Nicht-Phänomenalität* radikaler Andersheit, welche die herkömmlichen Beschreibungsweisen der Alterität, die phänomenale Identifizierung des Fremden und die (wechselseitigen) Anerkennungsgefüge der Alterität hinterfragt. „Sobald ‚Alterität‘ zum epistemischen Objekt wird, (...) wird ihre Andersheit, ihre Differenz, zerstört, sie wird zum System der Identität reduziert“ (Borsò 2004: 38). Die Freiheit

⁵⁵ Robert Young beschreibt den Effekt der asymmetrischen Geschlechterverhältnisse in einem anderen Kontext so: „From what you would read, or the films you would see, the woman was always the one who was looked at. She was never the observing eye“ (2003: 5).

des Anderen ist vor einem derart radikalisierten Hintergrund aber uneinholbar; damit gerät das hermeneutische Spiel der Deutungen und Einverleibungen aber letztlich aus den Fugen. Die Phänomenologie dieser Prägung problematisiert daher vor allem die Medialität, die sie für die Wahrnehmung kultureller Differenz und die rigorose Auftrennung von Identität und Alterität verantwortlich sieht, denn die medialen Vermittlungsstrukturen produzieren stets einen Authentizitäts- und Sinnverlust (vgl. ebd.: 39). Diese konsequente Rückführung der Alterität geht insbesondere auf Emmanuel Lévinas, Jacques Derrida⁵⁶ und Bernhard Waldenfels zurück, die mit der Alterität eben keine wohlproportionierte Geschlossenheit mehr verbinden, sondern einen beständig entgleitenden, fliehenden und unzugänglichen Überschuss. Prozesse der Verdrängung und Verkennung des ‚Anderen‘ sind damit nichts anderes, als fortziehende Integrationsbemühungen des ‚Eigenen‘. Welches Subjektverständnis aber liegt dieser unnachgiebigen Destruktion zugrunde und wie wird dieses hergeleitet?

In Waldenfels Phänomenologie des ‚Fremden‘⁵⁷, die ich hier beispielhaft für die Entwicklung einer radikalen Phänomenologie unter die Lupe nehmen möchte, wird eine unverrückbare Vorgängigkeit des fremden Anspruchs gedacht, die dem Subjekt immer schon widerfährt und ein Antwortenmüssen auf die Berechtigungen des Fremden abverlangt. Innerhalb der allgemeinen phänomenologischen *Kehre* verschiebt sich zwar das Handlungsprivileg des *cogito* zugunsten des breit diskutierten Kerngedankens des intentionalen Bewusstseins.⁵⁸ Dennoch geht Waldenfels et al. diese Wendung nicht weit genug, denn sie verkennt die primäre Durchfurchung und Mitbestimmung des Selbst durch Momente der Alterität, die dem Subjekt bzw. der Konstitution des Bewusstseins nicht in einem nachträglichen Vorgang zugeschoben werden (vgl. Flatscher & Loidolt 2010: 9f). Angesichts dieses konstitutiven Fremden entsteht ein differenziertes Verständnis responsiver Subjektivität, in welchem die Alterität nicht *außen*, sondern quasi *inmitten* angesiedelt ist. Das epistemologische Paradigma der Phänomenologie, das sich hauptsächlich aus den intentionalen Akten des Bewusstseins speist, wird zu einem unüberbrückbaren Dilemma, von dem Abstand zu nehmen ist:

„Das Subjekt fängt somit nicht mehr bei sich an, sondern versteht sich als Antwortendes auf einen je schon ergangenen Anspruch. Dieser kommt jeder Eigeninitiative zuvor und nötigt zu einem Antworten. Das Bewusstsein fungiert in diesem Zusammenhang nicht mehr als Bezugsmitte für alles Er-

⁵⁶ Für Derrida ist das eigentliche Martyrium der Phänomenologie das Rätsel der Einfühlung in den Anderen (vgl. 2007: 251).

⁵⁷ Im Gegensatz zu Lévinas geht Waldenfels vom Fremden und nicht vom Anderen aus. Waldenfels begründet diese Wahl damit, dass das Andere im Selben seinen (binären) Gegenpart findet, während sich das Fremde grundlegend vom Eigenen unterscheidet. Das Fremde lässt sich *nicht* mehr innerhalb derselben Ordnung verorten (vgl. Waldenfels 1995: 302ff.).

⁵⁸ Wie im vorangehenden Kapitel diskutiert, geht es beim intentionalen Bewusstsein um die Fähigkeit etwas phänomenologisch als Produkt des eigenen inwendigen Wahrnehmungshorizontes aufzunehmen und damit das ‚Wirkliche‘ in einem bestimmten Sinn abzubilden.

scheinen, sondern wird durch den Anspruch, der nicht auf es selbst zurückgeführt werden kann, in Frage gestellt.“ (Flatscher & Loidolt 2010: 10)

Das ‚Andere‘ ist auf einer quasi vor-ursprünglichen, seit jeher konstitutiven Ebene mit dem Eigenen verschlungen, ohne dabei je den alteritären Moment einfangen zu können. Ausgehend von diesem Einsatzpunkt kommt das hermeneutisch-statuierte und dialogorientierte Fremdverstehen zu Fall und wird durch ein kulturtheoretisch ausgebreitetes Modell der Responsivität ersetzt, das Denken und Handeln von Anbeginn als radikale Antworten auf die Erfahrung der Fremdheit, des Befremdenden bzw. der Alterität erklärt. Die Kulturtheoretikerin Kathrin Busch verdeutlicht mit Bezug auf Waldenfels, dass diese Fremderfahrungen eine passive Bezugsquelle darstellen und vielmehr bedeuten, etwas zu *erdulden*: „Jedes Erfahren ist, unabhängig von seiner jeweiligen affektiven Färbung, zunächst ein Erleiden [*Pathos*]“ (Busch 2011: 292). Diese Reflexionen etablieren ein Kulturverständnis, das sich herausbildende Sinnkonstituenten dem Pathos zuschreibt. Das Fremde der Alterität hinterlässt einen bleibenden Eindruck, der uns – ob wir wollen oder nicht – auf die ein oder andere Weise zur Erwiderng aufruft.

Der Pädagoge und Philosoph Gert Biesta resümiert in seiner Lévinas-Rezeption ein grunderneuertes Subjektverständnis, das sich in diesem Kontext stets situativ und präsenzkritisch vollzieht:⁵⁹

„What Levinas is doing should *not* be read as an attempt to outline the nature of human subjectivity, but as an attempt to express that the subject has no nature. (...) Or to be more precise: it should be read as an attempt to express that the *singularity* or *uniqueness* of the subject cannot be conceived in ontological terms.“ (Biesta 2003: 63, Herv. i. Orig.)

Waldenfels selbst widersetzt sich in diesem Umdenken mit Nachdruck dem dominanten Konstruktivismus der gegenwärtigen Kulturwissenschaften, die mit Blick auf die soziale Konstruktion der Wirklichkeit ebenfalls die Ursprünglichkeit bzw. die der kulturellen Produktion vorgängige Existenz von Subjekten in Zweifel ziehen. In Waldenfels Konzeption verliert der Konstruktivismus die Existenz des *fremden* Blicks aus den Augen, der in der Ordnung der Diskurse verloren gehe. In Anlehnung an Foucault ist dieser Blick jedoch wieder zu finden, denn diese Form fremder Alterität rüttle, so Borsò, „an dem Fundament der Ordnung des Sichtbaren selbst, d.h. an Zeit und Raum. Fremde Blicke kommen nicht im Raum vor, sie eröffnen vielmehr Räume“ (2004: 51) und konstatieren die „Noch-Nicht-Anwesenheit eines prinzipiell Sichtbaren und Gegenwärtigen“ (ebd.: 52). Die von Waldenfels gezeichnete ursprüngliche Passivität des Subjekts bildet konträr zu dieser okulozentristischen Tradition des Abendlandes⁶⁰, welche immer der Ermäch-

⁵⁹ Einen detaillierten Einblick in Lévinas Philosophie werde ich noch in der Diskussion über Enrique Dussel vorlegen, der sich ausdrücklich auf Lévinas beruft. Vergleiche dazu Kap. 5.3.

⁶⁰ „Der Okulozentrismus setzt nicht nur ein teleologisch konzipiertes Raum-Zeitkontinuum voraus, sondern auch eine Einheitlichkeit des Raums, wie Bernhard Waldenfels konstatiert. Denn die Sichtbarkeit ist hier

tigung des Subjekts und dem Sehen als Wiedersehen und Wiederfinden entspricht, die sich überlappenden Konzepte von Pathos und Response aus. Jede Begegnung hat den aufmüpfigen, widerfahrenden und nicht-identifizierbaren Charakter des Pathischen, welcher eine Antwort provoziert, die nachträglich eine Sinnumsetzung vereinbart – mögliche Sinnhintergründe aber in ihrem konstruktivistischen Furor zurückweist (vgl. Busch 2011: 293). Nun haftet auch der Response ein Spezifikum an, denn sie ist nicht einfach Antwort auf einen gegebenen Stimulus, sondern gestalterische Antwort auf die Vorgängigkeit des pathischen Zusammenstoßes. Damit vollzieht sich eine „responsive Differenz“ (ebd.: 294), die ähnlich Zizeks Überlegungen einen trans-ideologischen Überschuss produziert.⁶¹ Diese Differenz schiebt sich zwischen die vom Pathos erzwungene und die darauf gegebene Antwort, die wiederum dem Widerfahrnis erst ihre Beschaffenheit verleiht. Das Gebilde von Pathos und Response konstituiert auf diese Weise ein Fluidum, das vor jeder umfassenden Sinnkolonisierung zurückziehen und stets einen nebulösen Überschuss zulassen muss (ebd.: 293f). Das Fremdartige ist das elysisch Unverständliche jenseits der kategorialen Vereinfachung.

Waldenfels versäumt es in seinem phänomenologischen Modell nicht die Bedeutung kultureller Ordnungen zu thematisieren. Die Berücksichtigung begrenzender und diskursverknappender Strukturen, die auch rassistische, sexistische und homophobe Diskriminierungen sowie politökonomische Bedingtheiten begreifen können, modelliert den Gegenstand anhand ihres systematischen Ordnungsgefüges. Diese Begrenzungen sind gleichwohl nicht im Zentrum seines Interesses, denn es lässt sich bei ihnen nicht von einem tatsächlich Fremden sprechen, sondern lediglich von Repräsentationen, die die Sichtbarkeit beschränken (vgl. Borsò 2004: 51). Das Fremde ist bei Waldenfels aber das außerhalb der Ordnung stehende, das sich eben *en passant* als ‚Fremdes‘ in der jeweiligen Ordnung bemerkbar macht und die kulturelle Ordnung erschüttert bzw. umordnet (vgl. ebd.: 297). Diese, wie man es ausdrücken könnte, radikale Fremdheit *gibt* es,

durch eine hierarchische Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, Identität und Alterität geregelt“ (Borsò: 2004: 51).

⁶¹ Vergleiche dazu auch Derridas *différance*: Derridas Neologismus der *différance* deutet auf eine Doppeldeutigkeit des französischen *différer* hin: „Dieser ökonomische Begriff bezeichnet die Produktion des Differierens im doppelten Sinne dieses Wortes [différer – aufschieben / (von einander) unterscheiden]“ (1983: 44). Derrida radikalisiert damit das Diktum de Saussures, dass Einzelglieder in der Sprache nichts bedeuten – erst die Differenz (mit binären Oppositionen als Minimalpaaren) der Zeichen untereinander konstituiert Bedeutung. Die Radikalisierung liegt nun bezeichnenderweise darin, dass auch das System sprachlicher Differenzen nicht mehr an zuschreibbare Signifikate, d.h. im synchronen Bezug zum Bezeichneten selbst, gekoppelt ist – vielmehr fasst Derrida dieses System als andauernden und diachronen Prozess des Sich-Unterscheidens (Verräumlichung) und Aufeinander-Verweisens (Temporisation) von Signifikanten (vgl. Derrida 2004: 119). Diese ‚Spielbewegung‘ Derridas möchte erläutern, dass alles, was durch Zeichen produziert wird (Sinn, Bedeutung, Identität), der *différance* ausgesetzt ist, d.h. einer räumlich-zeitlichen Verschiebung. Sie können nie endgültig festgelegt werden. Stuart Hall etwa akzeptiert dies als Voraussetzung, distanziert sich aber zugleich in Anlehnung an Ernesto Laclau und Chantal Mouffe von dieser Art der Dekonstruktion (vgl. Hall 1994: 75f). Zu Laclau und Mouffe vergleiche „Hegemonie und radikale Demokratie“ (2000).

denn sie markiert einen qualitativen Unterschied zum gewöhnlichen Fremden. Eine diskursive Verabsolutierung und Strukturverehrung solcherart, die diese Fremdheit im Keim ersticken würde, lehnt Waldenfels ab.

Waldenfels und der an späterer Stelle noch ausführlich behandelte Lévinas⁶² sind in vielerlei Hinsicht parallele Geistesarbeiter einer radikalen phänomenologischen Denkweise. Besonders die sich aus dem Pathos herausbildenden Werkzeuge der Aufmerksamkeit, Wachheit bzw. Achtsamkeit – Busch beschreibt diese als Rückwirkungen eines „affektiven Getroffenseins“ (2011: 294) – werden zu den entscheidenden Schlüsselpunkten ihrer Philosophie. Diese sind jedoch nicht rein formelles Machwerk eines verfänglichen pathischen Morastes, sondern folgen einer differenzierteren Zusammensetzung. Waldenfels gesteht auch den Dingen selbst aufmerksamkeitsregendes bzw. affektiv-sensuelles Interpellationsvermögen zu, die wiederum auf gewisse aufmerksamkeitszuwendende Response-Voraussetzungen treffen. Dinge müssen gewissermaßen populistisch sein, um sich installieren zu können. Die Aufmerksamkeit an sich ist auf diese Weise essentielles Ereignis in der Konstitution anderer Phänomene, was Busch gleichzeitig als eine alteritäre Verdrängungsbewegung identifiziert: „Immer aber geht die dem einen gewährte Aufmerksamkeit mit einer dem anderen verweigerten Zuwendung einher, denn auch Aufmerksamkeit ist notwendigerweise selektiv und ist aus diesem Grund auch immer umkämpft“ (2011: 294). Waldenfels schließt an diese Erwägungen ein Ethos des Sinnlichen und eine künstlerische Praxis an, während Lévinas im Nachhall des vorausliegenden Pathos ein Ethos als zur Verantwortlichkeit treibendem Berührtsein durch den Anderen aufspürt (vgl. ebd.: 294). Die Bedeutung, welche die Avantgarde des Dadaismus und Surrealismus der Unkontrollierbarkeit von Bedeutung zugeschrieben haben, rückt Waldenfels in die Nähe dieser ästhetischen Erschütterungen. Der Hintergrund dieses radikal-phänomenologischen Einfühlungsvermögen legt nahe, der stets vorgängigen Verflechtung von Eigenem und Fremden mit wachen Sinnen zu begegnen, denn anhand dieser muss sich nicht nur kulturtheoretisches Nachdenken orientieren, sondern auch ethisches Handeln. Anstatt eingrenzend mit oder gar über den anderen Fremden zu sprechen, beruht ein Dialog in phänomenologischer Konsequenz auf der sich einlassenden Auseinandersetzung mit dem ewig Fremden.

⁶² Zur Differenz von Waldenfels und Lévinas: Ähnlich der nachgezeichneten Überlegungen Waldenfels insistiert Lévinas, dass das Subjekt sich in einer Beziehungskonstellation konstituiert, welche „older than ego, prior to principles“ (1981: 117) ist. Diese fundamentale Beziehung charakterisiert Lévinas jedoch in anderer Konsequenz als Waldenfels in der Gestalt einer unerschöpflichen ethischen Verantwortlichkeit für die Andersheit des Anderen. In seiner ontologischen Kritik verfährt Lévinas auf eine Art und Weise, die einen anderweitigen Modus als jenen des ausnahmslosen Seins sucht, denn erst in der Unterbrechung des Seins, d.h. den Momenten des Einbruchs der Alterität, verortet Lévinas die bedeutungsrelevanten Kriterien der Subjektconstitution. Dieses Verhältnis bezeichnet Lévinas folglich als „responsibility of being-in-question“ (ebd.: 111).

4.3. Subjekt soziologisch ... und dann kam die Interaktion

Es ist nicht immer notwendig, der Andersheit eines Menschen einen solchen Stellenwert zu verleihen, wie das Waldenfels in seiner Philosophie der Alterität tut. Auch auf soziologischer Ebene ereignet sich ein entscheidender Wandel in der Frage, wer man ist. Die Soziologie, zuständig das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft zu untersuchen, begreift ‚Identität‘ als Endergebnis eines Aushandlungsprozesses zwischen Individuum und Gesellschaft, d.h. in der sozialen Differenz von Ego-Alter-Konstellationen: „Wer jemand ist, ergibt sich (...) im Angesicht eines Anderen, d.h. in einer sozialen Konstellation“ (Kauppert 2010: 125). Mit diesem ‚Alter‘ ist nicht die radikale Alterität der phänomenologischen Bestimmung gemeint, sondern lediglich ein Pendant zum ‚Ego‘, das dieses sozial anordnet. Die Ausformung der personalen Identität ereignet sich in einem sozialen Prozess, in welchem das ‚Ego‘ die Haltung und Reaktion des ‚Alter‘ nach innen gewandt angliedern und in Verhalten ummünzen kann. ‚Identität‘ ist folglich keine isolierte Selbstbeziehung, an deren Ende die erkenntnisreichen Gefilde des Bewusstseins einer Person warten, sondern das Verhältnis zu unterschiedlichen Grundformen von Alter-Egos, die mit erwartungsvollem Auge auf das Ego blicken (vgl. ebd.: 126f, 159).

Diese Konzeption des soziologischen Subjekts steht in enger Verbindung zu einem strukturellen Wandel der Gesellschaft im beginnenden 20. Jahrhundert, welche die Nicht-Autonomie des Subjekts in dessen Formung durch den ‚großen Anderen‘ entdeckt. Die ‚Modernität‘ der Moderne produziert im Gegensatz zu früheren Gesellschaften eine wachsende Komplexität gesellschaftlicher Praktiken, die im Zusammenhang mit der einhergehenden Informationsgeschwindigkeit beständig ihren Charakter verändern und das Subjekt komplexeren gesellschaftlichen Systemen aussetzt (vgl. Giddens 1991: 37f). Das Subjekt wird in einem solchen Kontext gesellschaftlicher aufgefasst, indem der soziologische Weitblick die Stoßkraft der sozialen Zusammenhänge anerkennt. Stuart Hall verdeutlicht den grundlegenden Interaktionscharakter dieser Identitätsbildung, welche sich stets aus der Komplementarität zwischen dem Ego und dem Alter des sozialen Systems ergibt:

„Diese ‚Internalisierung‘ des Außen im Subjekt und die ‚Externalisierung‘ des Inneren durch Handlung in der sozialen Welt ist die ursprüngliche soziologische Interpretation des modernen Subjekts, so wie sie in der Sozialisations-theorie im Kern enthalten ist.“ (Hall 1994: 191)

Soziologische Theoretiker und Sozialpsychologen wie George Herbert Mead, Talcott Parsons, Erving Goffman oder Lothar Krappmann verabschieden zwar einerseits das cartesianische Individuum, lassen es in anderer Hinsicht jedoch bestehen, denn die Interaktion wird als Problem einer stabilen Beziehung zwischen zwei zwar reziproken, aber letztlich einzelnen Entitäten verstanden, welche eine maßgebende und mitunter peinigende Verstickung von Subjekt und ‚realen‘ Strukturen vernachlässigt (vgl. Hall 1994: 192). Vittoria Borsò nennt diese Kommunikationstheorie ein „Zwei-Welten-Mo-

dell“, in dem Identität und Alterität ein mehr oder minder komplexes dialektisch-interdependentes Paar abgeben, jedoch die Medialität, d.h. die Vermittlungsstrukturen zwischen Identität und Alterität, ausgeblendet werden. Die hegemonialen Grabenstrukturen gesellschaftlicher Systeme geraten hier aus dem Blick, denn die Beziehung zwischen Identität und Alterität gründet im soziologischen Verständnis auf stabilen und gleichmäßigen zeiträumlichen Konstellationen (vgl. Borsò 2004: 48f). Identitäres Aushandeln bleibt folglich im interaktionistischen soziologischen Modell ein Prozess individueller Autonomie, die sich bestenfalls in *dehnbarer* Nachahmung bzw. Unterscheidung gesellschaftlicher Angebote und Erfordernisse ausdrückt. Dass Gesellschaft, soziale Zwänge und Räume aber größer, machtvoller und von kollektiv ‚unterdrückendem‘ Charakter sein können;

„[d]aß es außer oder neben der durch Interaktion, durch permanente Interpretationsprozesse geschaffenen Realität(en) noch andere, strukturelle Bedingungen für Identität gibt, daß also für jene Verhandlungspositionen verschiedene, gesellschaftliche Ausgangspunkte existieren, mußte erst von denen klar gemacht werden, die sich an diesen Punkten befanden: Frauen und ‚Schwarze.‘“ (Kastner 2000: 7)

Der anhaltend gefährdete und widerständige Charakter von Alteritätskonstellationen kann in diesem Modell nicht erfasst werden, denn das soziologische Subjekt ist ähnlich krisenfest bzw. weltfremd, wie das zentrierte Subjekt des Cartesianismus. Es kann zeit- lebens mit einer begrenzten und überschaubaren sozialen Wirklichkeit *spielen*, hat aber noch nicht unmittelbar erfahren, was es heißt zum *Spielball* zu werden.⁶³

4.4. Kulturwissenschaftliche Subjektanalyse

Die zuvor dargestellten phänomenologischen Alteritätsanalysen wie auch die Arbeiten zur Fremdheitssoziologie von Alfred Schütz, Robert Ezra Park, Georg Simmel oder Siegfried Kracauer⁶⁴ entwerfen allesamt ein Subjekt, das im Aufstieg der (Post-)Moderne immer mehr den Boden unter den Füßen zu verlieren droht. Auch diese neuerlich ansetzende Wende in der Betrachtung des Subjekts steht im Zusammenhang mit der Herausbildung bestimmter gesellschaftlicher Strukturen und Prozesse, die sich nun aber um den gesamten Globus ausdehnen. Globalisierung, Diaspora, Migration und eine *black presence* in den Metropolen Europas etablieren neue Gesellschaftskonstellationen, die Hall in Anlehnung an Ernesto Laclau als Entortungen bzw. Zerstreungen (*dislocati-*

⁶³ Der Soziologe Richard Jenkins präsentiert in „Social Identity“ (2007) eine komplexere soziologische Theorie interaktionistischer, sozialer Identitätsformierung, die mit u.a. sozialpsychologischen und anthropologischen Theorien unterlegt ist.

⁶⁴ Dem fremdheitssoziologischen Diskurs wird bisweilen vorgeworfen, Fremdheit nicht bloß zu beschreiben, sondern als ‚Negativfolie‘ des Eigenen erst hervorzubringen (vgl. Reuter 2002). Hall beschreibt dagegen die von den benannten Gesellschaftstheoretikern gezeichneten Bilder des Fremden und von Außenseitern als vorausahnend im Hinblick auf ein entfremdetes ‚Individuum‘ der Spätmoderne (vgl. 1994: 192).

ons) bezeichnet. Gesellschaft ist keine zugängliche Totalität mehr, sondern eine durch ein beständig einfallendes Außen entgrenzte, in sich dezentrierte Struktur mit einer Vielzahl von Machtzentren, Zuständen sozialer Spaltung, einer Auflösung des Sozialen und gesellschaftlicher Antagonismen (vgl. Hall 1994: 184f). Man lebt im Gefühl, dass es kein Außen mehr gebe, aber dennoch sind die ‚Anderen‘ präsenter denn je. Innerhalb dieser kontingenten Weltverhältnisse, die Reckwitz zum prägnanten Ausgangspunkt einer kultursoziologischen „Kontingenzzperspektive“ (2008) komprimiert, verändert sich die Herangehensweise an die Frage, wie der Mensch konstruiert bzw. wie der Mensch zum Subjekt wird. Die kollektiven Identitäten stabilisierten und inszenierten unser Bewusstsein von uns selbst. Diese Unerschütterlichkeit ist verloren und somit verschiebt sich auch der Bezugspunkt, von dem aus Subjekt und Alterität einer systematischen Revision unterzogen werden können.

Stuart Hall hat in diesem Bezugsrahmen herausgearbeitet, dass seit Mitte des 19. Jahrhunderts durch kritische Tätigkeit zustande gekommene Dezentrierungen des Subjekts, d.h. der epistemologischen Grundlagen, stattfanden, die im Nachklang immer auch mit einer Krise des Subjekts selbst in Zusammenhang gebracht worden sind (vgl. 1994: 193-199). Hall spricht von der Dezentrierung bzw. Kränkung des Subjekts vor dem Hintergrund von fünf fundamentalen Einschnitten in der Diskursgeschichte: Marx, Freud, de Saussure, Foucault und der Feminismus haben das Subjekt *dezentriert*. Mitunter gilt der Postkolonialismus als sechste Dezentrierung. Für linke Rezensenten der Postmoderne handelt es sich beim dezentrierten Subjekt mitunter um einen subliminierten Konsumenten, der in der Wahl seiner Lebensstile in der Güterpalette des spätmodernen Kapitalismus zulangt. Was sich aus diesen Dezentrierungen bezüglich der Betrachtung von Alterität entwickeln lässt, ist ein komplett verändertes Verhältnis von ‚Herrschaft‘ und ‚Freiheit‘, in welches das Subjekt eingebettet ist.

4.4.1. Dezentrierungen des Subjekts

Die erste Dezentrierung verläuft, laut Hall, im Widerhall zu dem klassischen Geschichtsverständnis von Karl Marx: „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen“ (Marx 1972: 115). Menschen machen Geschichte, aber unter den eigengesetzlichen Bedingungen der Produktionsverhältnisse bzw. der Dynamik der Systeme. Diese radikale Infragestellung einer cartesianischen Akteurszentrierung verweist auf die Eigendynamik der Geschichte, die das Subjekt als Teil einer gesellschaftlichen Klasse immer schon als nur *eingeschränkt* handlungsfähig konzipiert hat.

Während Marx das Subjekt ausgehend von den bestehenden Bedingungen verdrängt, vollführt Sigmund Freud dies mit der Entdeckung des Unbewussten. Freud entdeckt

quasi einen ‚neuen‘ Kontinent *im* Subjekt selbst. Anders als das cartesianische *cogito* ist Freuds Subjekt nicht mehr Herr im vernunftgemäßen Haus eines inspizierenden Denkens, sondern unbewusst von einer Vielzahl unkontrollierbarer Prozesse durchwirkt, die er mit Konzepten wie Begehren, Lust, Träume oder Machstreben herausarbeitet. Hinter dem Bewusstsein gibt es ein psychisch-affektives Unbewusstes, das zwar verdrängt, aber nicht ‚ausgeschaltet‘ werden kann – es bahnt sich als Symptom den Weg an die Oberfläche (vgl. Reckwitz 2010: 54). Die Unmöglichkeit der Selbsterkenntnis konstituiert eine vom Subjekt selbst ausströmende Instabilitätsannahme, die etwa Jacques Lacan in seinen Analysen des unzertrennlichen Zusammenhangs von symbolischen Ordnungen und psychisch-affektiven Orientierungen weiterverfolgt hat.

Das Subjekt kann sich nicht nur nicht mehr sicher sein, was es zu meinen gedenkt, sondern auch wie es dies auszudrücken vermag. Diese dritte Auffassung der Zerstreuung geht zurück auf die Arbeiten des Linguisten Ferdinand de Saussure, der Sprache als ein gesellschaftliches Phänomen beschreibt – eine Art vorgelagertes Regelwerk, das die Evidenz der Gegenwart des Sinns reklamiert und dessen Sprachsystem ‚uns‘ spricht. Menschsein wird gerade durch Sprache charakterisiert. Individuelles Sprechen („parole“) ist nicht Sache irgendeines losgelösten personalen Autors, sondern muss sich auf ein (erstmal) unanschauliches synchrones Zeichensystem („langue“) stützen: „Der Mensch war nicht länger die Quelle bedeutungserzeugender Praxis, er war nicht autonom Sprecher, sondern wurde selbst durch die Codes und Systeme seiner Kultur gesprochen“ (Marchart 2008: 72). Saussure – und in anthropologischer Orientierung Claude Lévi-Strauss als Begründer der strukturalen Linguistik – sind mit dieser Sprachkonzeption wesentliche Schrittmacher einer umfassenden kulturwissenschaftlichen Neuorientierung, die sich im kulturtheoretischen Sprachgebrauch als „Linguistic Turn“⁶⁵ niedergeschlagen hat. Die Literatur- und Kulturwissenschaftlerin Doris Bachmann-Medick drückt damit die konstruktivistische Grundüberzeugung aus, dass jenseits der Sprache keine sich verschanzende Realität begraben liegt: „Jegliche Analyse von ‚Wirklichkeit‘ ist sprachlich determiniert und durch eine Sprachpriorität ‚gefiltert‘“ (2009: 34). Sinn bzw. Bedeutung sind nicht unmittelbar anwesend, sondern ergeben sich aus der Eingliederung eines sprachlichen Zeichens in ein System von Differenzen, in dessen strukturaler Interaktion erst Wirklichkeit herausgebildet wird. Das Begriffsvermögen dieser strukturalistischen Sprachwissenschaft beruht auf einer strikten Abkehr vom (cartesianischen) Positivismus und veranschaulicht, dass alle Erkenntnis des Realen sprachlich geprägt ist (vgl. ebd.: 35) – jedoch erhalten bei de Saussure „Alterität und Zeitlichkeit keine fundierenden Funktionen“ (Borsò 2004: 48). Stuart Hall verdeutlicht die intersubjektive Be-

⁶⁵ Stephan Moebius verdeutlicht noch einmal die Grundannahme des *Linguistic Turn*, die aussagt, „dass alle Realität von Sprache durchzogen ist und die Wahrnehmungen und Denkschemata auf Unterscheidungssystemen beruhen, wie sie der Sprache eigen sind. Sprache repräsentiert nicht die Wirklichkeit, sondern schafft sie erst“ (2009: 84).

schränkung durch die Sprache, in die (und deren diskursiven und kulturellen Kontext) wir hineingeboren sind, in Anlehnung an den poststrukturalistischen Ansatz von Derridas *différance*: „Meaning is in that sense a wager. You take a bet. Not to bet on truth, but a bet on saying something. You have to be positioned somewhere in order to speak“ (1991: 51).

Hall leitet hiermit bereits eine gewisse Abkehr vom Strukturalismus de Saussures ein, denn er spricht – im Gegensatz zur *Langue*-Hoheit – sowohl von *floating signifiers*, die die Bedeutung der Medialität für die Sinnkonstitution und den geschichtlichen, räumlichen und sozialen Kontext zurückerobern, als auch von einer Aufwertung der Handlungsmacht des Subjekts (*parole*): „The reader is as important as the writer in the production of meaning“ (1997: 33). Dennoch konkretisiert auch Hall, dass wir erst innerhalb einer diskursiven Struktur, die in der Dezentrierung durch Foucault auftaucht, ‚Sinn‘ machen und uns daher der Repräsentation als *signifying practice of identification* bedienen: „identity is always in part a narrative, always in part a kind of representation. It is always within representation“ (1991: 49). Anstatt von ‚Identität‘ spricht Hall dann auch vielmehr von „Identifikation“ (Positionierung), die auf die Prozesshaftigkeit von Identifikationen hinweist, mit denen die Subjekte in unterschiedlichen diskursiven Kontexten in Verhandlung treten müssen. Dennoch betont Hall in unterschiedlichen Arbeiten, dass ‚wir‘ auch von ‚Identität‘ sprechen müssen, denn sie besitzt eine unverkennbare Realität.⁶⁶

Die vierte Entortung, auf die sich Hall bezieht, geht von Michel Foucault aus, der in seinen Analysen das Subjekt als Ort der Immanenz disziplinierender, normalisierender und verkörperlichter Macht dezentriert. Das Subjekt selbst ist nicht nur Schauplatz einer „Mikrophysik der Macht“, sondern zugleich unterworfenen Effekt einer depersonalisierten Disziplinarmacht (die sich in Schulen, Kliniken, etc. *institutionalisiert*). Es wird zugleich überwacht und diszipliniert, aber auch weiter ‚individualisiert‘, d.h. zu fortwährenden Positionierungen⁶⁷ und Identifikationen in instabilen Diskursordnungen gezwungen (vgl. Hall 1999b: 412). Michel Foucault hat das etwa in „Überwachen und Strafen“ (1993) herausgearbeitet. Entgegen einer makrostrukturellen Repressionshypothese, die stets mit Macht verbunden wird, geht Macht in Foucaults Einschätzung förmlich durch das Subjekt *hindurch*. Mikroprozesse der Macht, so die Kommunikationswissenschaftlerin Tanja Thomas, unterwerfen und lenken als Gesamtheit gesellschaftlicher Kräfteverhältnisse den Körper, wodurch sie das Individuum gleichsam erst produzieren würden (vgl. 2009: 65). „Die Macht gibt es nicht. Vielmehr ist der relationale Charakter der Machtverhältnisse hervorzuheben: jede Macht erzeugt eine Gegenmacht in Gestalt von Wider-

⁶⁶ Vergleiche hierzu die Debatten in „Ethnicity without Groups“ (Brubaker 2004) und „Beyond ‚identity‘“ (Brubaker & Cooper 2011).

⁶⁷ Stuart Hall beschreibt diese instabile, niemals endgültige diskursive Positionierung folgendermaßen: „[K]ulturelle Identitäten sind die instabilen Identifikationspunkte oder Nahtstellen, die innerhalb der Diskurse über Geschichte und Kultur gebildet werden. Kein Wesen, sondern eine *Positionierung*“ (1994: 30, Herv. i. Orig.).

stand“ (Lavagno 2011: 52, Herv. i. Orig.). Die *Cultural Studies* – besonders in Person von John Fiske – haben diesen (produktiven) Machtbegriff Foucaults aufgenommen, indem sie ein handlungsfähiges Subjekt taktilen Geschicks entworfen und mit einer konkreten Widerstandsperspektive versehen haben. Macht ist also nicht ausschließlich ein dunkler Flecken der Repression und Unterdrückung, was sie zweifellos auch ist, sondern ‚produktiv‘ in dem Sinne, dass sie das Subjekt durch Disziplinarmächte und Diskurse erst in (potentiellen) Subjektpositionen zurechtrückt. Ohne Macht gibt es *keine* Subjekte und somit auch *keine* Realität. Durch die „Gouvernementalisierung“ (der Diskurse) erhalten ‚wir‘ erst den Bezugsrahmen, der uns die Welt verständlich macht und in vollkommenen gesellschaftlichen Machtbeziehungen verortet (vgl. Ruoff 2007: 133).

Die fünfte Dezentrierung des Subjekts geht zurück auf den Feminismus, der das moderne Subjekt als universell männliches Konstrukt entlarvt. Im Anschluss an Judith Butler wird das Subjekt in den Dichotomisierungsbestrebungen von Geschlechtlichkeit und Sexualität infrage gestellt, die innerhalb der Menschheit immer schon Exklusionsmuster erzeugen. Der Feminismus problematisiert nicht nur die Trennung von privat und öffentlich, sondern setzt auch den Beginn einer Theoretisierung von Ausgrenzungserfahrungen und –mechanismen, die oft versteckt wirken (vgl. Hall 1994: 199).

Diese von Hall zusammengefassten Dezentrierungen entwickeln ein Verständnis des Subjekts, das dieses nicht als Ursprung oder Wesen, sondern als Effekt einer symbolisch-diskursiven Praxis bestimmt, in der es verschiedene Subjektpositionen einnehmen kann. Das Subjekt steht an dynamischen und „intersektionalen“ Schnittpunkten rassialisierter, geschlechtlicher, sexueller, ethnischer oder klassenbestimmter Identifikationen. Nicht der Mensch bringt das Haus hervor, sondern das Haus den Menschen. Diskurs und Subjekt sind jedoch gegenseitig voneinander abhängig, denn ohne das Subjekt (als re-konstruierenden Träger) gäbe es auch keine Diskurse. Die Denkfigur des cartesianischen Subjekts mit seinen hartnäckigen Integrationsbemühungen ist damit Geschichte.

4.4.2. ‚Cultural Studies‘ – das ‚moderne‘ kulturtheoretische Feld

Mit dieser veränderten Vorstellung moderner Subjektivität, die nicht mehr nur das denkende bzw. zweifelnde, sondern das handelnde, fühlende und *beengte* Subjekt nachvollziehen kann, und der damit korrespondierenden Einschätzung von Kultur als regsamem Ensemble kollektiv verhandelter Symbole und habitueller sozialer Praktiken ereignet sich eine durchschlagende Wechselwirkung in der konkreten Subjekterfassung. Resultat ist eine tatsächliche ‚Mega-Wende‘ in den kulturalistischen Sozialwissenschaften, die von zahlreichen weiterführenden *Cultural Turns*⁶⁸ begleitet wird. Das komplexe

⁶⁸ Stuart Hall hat den *Cultural Turn* etwa in dem Artikel „Richard Hoggart, The Uses of Literacy and the cultural turn“ (2007) behandelt.

Verhältnis der sprachlichen und diskursiven Bedeutungsebenen der symbolischen Repräsentationsordnung verweist, verbunden mit den sozialen Praktiken, auf eine *praxeologische* Perspektive, die Subjektkulturen bzw. ganze Subjektordnungen gleichermaßen als *reproduzierende* Effekte und *transformierende* Konstituenten von sozialen Praktiken verhandelt (vgl. Reckwitz 2010: 10, 135). Diskurse und soziale Praktiken werden dabei von kulturellen Codes strukturiert. Im Vollzug dieser historisch-kulturellen Praktiken, die sich vor dem Hintergrund der lebhaften Schemata des Denkens, Handelns, Fühlens und der Wahrnehmung einstellen, verwirklicht sich die Konstitution des *kultürlichen* Subjekts. Kollektive Sinn- und Bedeutungssysteme präjudizieren demgemäß jenes Bedeutungsumfeld, das als notwendige Bedingung sozialer Praxis gelten kann (vgl. Moebius 2009: 9f). Das Subjekt ist (*produzierendes*) Produkt der kulturellen Vergesellschaftung sowie der Ausschluss- und Vereinheitlichungsverfahren; diese Position ermöglicht, der kulturtheoretischen Aneignung der Alterität einen gänzlichen neuen Anstrich zu geben. Für Butler ist Identität demgemäß schlichtweg „Effekt diskursiver Praktiken“ (1991: 39), denn die Diskurse verheißen das Versprechen, in einer Identität *angerufen* zu werden. Reckwitz (2006) bestimmt Cassirers „animal symbolicum“ aus diesem Grund auch als kulturell „hybrides Subjekt“. Subjektformen oder -kulturen sind eben nicht konsistent, sondern oftmals von einer latenten Widersprüchlichkeit, Dynamik und Instabilität geprägt (vgl. Reckwitz 2010: 145). Das Subjekt muss in diesem Sinne in einem Praxis-Diskurs-Komplex betrachtet werden.

Die Kulturtheorien derartiger Prägung interessieren sich in ihrem Forschungsplan folglich auch besonders für kollektive Sinnverknüpfungen und Gliederungsprinzipien, kognitive Ordnungsmuster und symbolische Ordnungen, die dem Handeln überhaupt erst Sinn verleihen und eine identifikatorische Bindungsgewalt in Gang setzen. Im Speziellen fragt ein diskursanalytischer Ansatz⁶⁹, unter welchen Bedingungen diese institutionalisierten, kollektiven Wissensordnungen entstehen und sich reproduzieren, welche Praktiken sich mit ihnen kombinieren und welche Macht diese Schemata im Bündnis ausüben (vgl. Moebius 2009: 78). Subjekte zumindest werden erst *sichtbar*, wenn sie sich im Bereich dieser Strukturierungen positionieren. Inwieweit sich diese strukturellen Arrangements aber verändern, welchen Grad der Macht sie ausüben und in welchem Maß Akteure und subversive Agenten in den Blick geraten – wie also der Zusammenhang von ‚Herrschaft‘ und ‚Freiheit‘ aussieht – sind kulturtheoretisch umstrittene Fragen. Die allmählichen Verschiebungen in der Reflexion moderner Subjektivität und Kultur haben in der kultursoziologischen Rezeption widerstreitende Entwürfe subjektiver Erfahrungsmöglichkeiten geliefert, die sich aus der ganzen Spannweite von Halls Dezentrie-

⁶⁹ An dieser Stelle sei auf die Arbeiten von Judith Butler (1995) verwiesen, denn Phänomene wie bspw. Geschlecht oder Sexualität „stellen im Ausgang von Foucaults Diskursanalysen sozial- und kulturwissenschaftlich untersuchbare, historisch und kulturell spezifische kollektive Sinnmuster und kulturell induzierte Materialisierungsprozesse dar, mit denen sich Menschen (...) identifizieren“ (Moebius 2009: 82f).

rungen ergeben. Die ‚modernen‘ Kulturtheorien haben schließlich unterschiedliche Konzepte individueller und kollektiver Handlungsmacht hervorgebracht. Derrida betont, dass Bedeutung immer verschiebbar ist. Butler weist dagegen auf die Verschiebungen in der Iterierbarkeit performativer Äußerungen hin⁷⁰, während Bourdieu mit der Wirksamkeit sozialer Felder ins ‚Feld‘ zieht. Die theoretischen Modelle, welche die Grundannahmen der Cultural Studies markieren, möchte ich nun konkreter nachzeichnen und damit das umkämpfte Feld der ‚Kultur‘ abstecken. Das Ziel ist dabei immer die Gegenwart infrage zu stellen – Kultur gewissermaßen zu *entmaterialisieren* – um der Verdrängung der Alterität auf die Schliche zu kommen.

4.4.2.1. Kulturalismus und Strukturalismus

Stuart Hall beschreibt in einem programmatischen Aufsatz „Die zwei Paradigmen der Cultural Studies“ (1999a) den Kulturalismus und den Strukturalismus als die zwei ursächlichen Theorie-Leitbilder der Cultural Studies, die sich als transdisziplinäres Projekt den engen Demarkationslinien wissenschaftlicher Praxis widersetzen und die Vorstellung ablehnen, Kultur sei ein bloßer Reflex der ökonomischen Beziehungen. Sie entstehen als Reaktion auf den Erklärungsbedarf der vielschichtigen Begriffsmatrix von Kultur, Identität und Macht bzw. den „circuit of culture“ (vgl. Hall 1997b: 1).

Das erste Paradigma dieser kulturtheoretischen Neubelebung ist der im Wesentlichen auf Raymond Williams, Richard Hoggart und Edward Thompson zurückgehende Kulturalismus als einem zwischen den nostalgisch-humanistischen und konfliktuellen Polen des Holismus schlingernden Kulturbegriff (vgl. Marchart 2008: 56). Entgegen dem (ökonomischen) Determinismus etablieren sie Konzepte aktiver Handlungsfähigkeit (*agency*) der ‚normalen‘ Leute unter Berücksichtigung der affektiven Dimensionen ihrer kollektiven Erfahrungsstrukturen. Kultur als „a whole way of life“ (Williams) wird als vordergründig eigenständige Totalität gelebter Praktiken gedacht, was Oliver Marchart aber zugleich in Bezugnahme auf Thompson einzuschränken weiß:

„Dennoch beantwortet Thompson den orthodoxen Determinismus nicht einfach mit der spiegelbildlichen Illusion eines absoluten Voluntarismus, denn (...) die Leute [sind] gleichzeitig Opfer und Akteure der Bedingungen (...).“ (Marchart 2008: 65)

Thompson versteht es, strukturalistische ‚Herrschaft‘ nicht einfach abzulehnen, sondern als das Problem von Determination, Konfrontation und Herrschaft hervorzuheben, dass zu jeder Lebensweise gehört (vgl. Thomas 2009: 61). Stuart Hall fasst diesen kulturalisti-

⁷⁰ Judith Butler ist im Hinblick auf die Konzeptualisierung subjektiver Handlungsfähigkeit eine der spannendsten zeitgenössischen Kulturtheoretikerinnen. Sie diskutiert die Möglichkeit der ‚anderen‘ Wiederholung. Diese können die vorherrschende Ordnung irritieren und damit einen Verlust an epistemologischer Gewissheit auslösen. Butler interessiert sich für die Momente der Irritation, Unterbrechung und Verschiebung in den diskursiven Zusammenhängen.

schen Ansatz, der menschliche Handlungen und Hoffnungen zuungunsten gesellschaftlicher Makrostrukturen und im Gegensatz zu einem bloßen Basis-Überbau-Modell als maßgeblich ansieht, vorteilhaft zusammen. Der Kulturalismus definiert

„(...) ‚Kultur‘ sowohl als die Bedeutungen und Werte, welche innerhalb spezifischer sozialer Gruppen und Klassen auf der Basis ihrer gegebenen historischen Bedingungen sowie Beziehungen entstehen und mittels derer sie ihre Existenzbedingungen ‚handhaben‘ und mit ihnen umgehen, *als auch* als die gelebten Traditionen und Praktiken, durch welche solche ‚Deutungen‘ ausgedrückt und verkörpert werden.“ (Hall 1999a: 24f, Herv. i. Orig.)

Das legitime Gegenparadigma zum Kulturalismus verkörpert der aus de Saussures Sprachtheorie hervorgegangene und u.a. von Lévi-Strauss, Althusser und Barthes verwertete Strukturalismus. Auch Kultur bzw. die Produktionsweise sind in diesem Theoriestrang wie eine Sprache, d.h. wie ein sprachliches Differenzsystem, organisiert. Diese strukturalen Modelle werfen den Ballast der Idee einer vollständigen Determinierung zugunsten einer Betrachtungsweise strukturaler Kausalität ab und handeln sich damit zugleich den Vorwurf ein, konträr zur kulturalistischen Auffassung apersonale Strukturen zu verantworten, die passivierend die Bewegungsfreiheit der *agency* beschneiden (vgl. Marchart 2008: 74f).

Insgesamt kommt es im objektivistischen strukturalistischen Paradigma im Vergleich mit den subjektivistischen Leitsätzen des Kulturalismus und der interpretativ-phänomenologischen Schule zu einer relevanten Verschiebung in der Betrachtung von Kultur: „Nicht unbewusste und autonome Strukturen des Geistes konstituieren nun die über-subjektiven Strukturen und erhalten sie am Leben, sondern diskursive und nicht-diskursive Praktiken“ (Moebius 2009: 97). Wenn nun die Welt im Strukturalismus wie ein Produkt der Zeichen anmutet, dann gilt

„das Interesse (...) jenen Zeichensystemen höherer Ordnung, die über die sprachliche Semantik im engeren Sinne hinausreichen und die ‚Gesellschaft‘ und die ‚Geschichte‘, die Welt der Konsumobjekte, das moderne Ich, dessen Unbewußtes, literarische Texte, visuelle Darstellungen und andere Objekte als bedeutungsvolle Sachverhalte klassifizieren und herstellen.“ (Reckwitz 2006: 263f)

Damit fällt nun vor allem die (post-) strukturalistische Frage in den Blick, welche (tatsächliche) Voraus-Strukturierung dem Sozialen zugestanden werden kann.

4.4.2.2. Hegemoniale Verbindungspunkte

Das fehlende Bindeglied zwischen Strukturalismus und der Erfahrungswelt kultureller Praktiken findet Stuart Hall u.a. in der nicht-ökonomistischen politischen Theorie Antonio Gramscis, aus der vornehmlich das zivilgesellschaftliche Verhältnis der kulturell-inkorporativen Hegemonie herausragt, in dem „aus heterogenen Elementen artikulier-

ten Kollektivwillen“ (Marchart 2008: 78). Eine Position wird dann hegemonial, wenn sie *selbstverständlich* ist, d.h. als Norm, Maßstab oder Regel anerkannt wird. Ohne detailliert auf die, diesem Konzept innewohnenden, durchgreifende gesellschaftsformierenden Kräfteverhältnisse einzugehen, möchte ich hier lediglich auf die Schlussfolgerungen der Gramsci-Rezeption Halls verweisen, welche die Kultur ihres ontologischen Schlummers enthebt und diese vielmehr als *umkämpftes* und bewegtes (Verhandlungs-)Terrain ausgibt – als zivilgesellschaftliche Arena des Kampfes um kulturelle Hegemonie. Die Nutzbarmachung Gramscis für den Kulturbegriff der *Cultural Studies* sieht Hall in der Bestimmung von Kultur als „das jeweilige Feld der Praxen, Repräsentationen, Sprachen und Bräuche in jeder historisch bestimmten Gesellschaft“, die zugleich „die widersprüchlichen Formen des Alltagsbewusstseins“ beinhaltet, „die im alltäglichen Leben verwurzelt sind und dazu beigetragen haben, es zu formen“ (1989: 89).

Die *Cultural Studies* umgehen damit das Problem eines Kulturverständnisses, das primär von seinen Abgrenzungen verstanden wird. Kultur wird als performative und systemische Repräsentationspraxis betrachtet, die nicht nur die Kultur des Subjekts anzeigt, sondern auch die Kultur der Gemeinschaft verhandelt: Kultur wird definiert als „shared meanings or shared conceptual maps“ (Hall 1997b: 18). Im Anschluss an Gramsci wird für Hall außerdem zur Gewissheit, was in der verbreiteten intellektuellen Praxis der Reduktion von Kultur auf Textualität, welche im Versuch steht, die im kulturellen Text vorhandenen bedeutsamen Symbole zu deuten, noch vernachlässigt wird: nämlich die Beachtung von *außer-diskursiver* Politik, Macht und Gewalt, die sich nicht widerstandslos in den diskursiven Kontext einfügt. Macht und Konflikt ordnen damit als Dimensionen des Politischen das Feld des Kulturellen. Letzteres kartiert also jenen Transmitter, durch den hindurch „Macht produziert und um sie gerungen wird“ (Grossberg 2000: 256).

In diesem Zusammenhang lässt sich zur Diskussion der Subjektkonstitution und jener der Alterität zurückkehren:

„Durch das Prisma der Cultural Studies betrachtet, stellt sich Kultur als ein Feld [und Bedeutungshorizont] von Machtbeziehungen dar, auf dem soziale Identitäten (...) konfliktorisch artikuliert und zu breiteren hegemonialen Mustern verknüpft werden.“ (Marchart 2008: 16)

Die Analyse moderner Subjektpositionen muss daher immer die lebendigen Ein- und Ausschlussmechanismen einbeziehen, die sich durch Macht, Unterordnung und Widerstand, Hegemonie und Subalternität sowie diskursive (Re-)Produktion konstituieren. Gesellschaft mit ihren inhärenten Kräfte- und Machtbeziehungen ist nicht regungslos, sondern hochgradig instabil, aufrührerisch und beweglich. Diese Einsicht hat die *Cultural Studies* motiviert, den *Linguistic Turn* der strukturalistischen Sprachtheorie zu einem *Discursive Turn* in Übernahme einer poststrukturalistischen Diskurstheorie auszubauen (vgl. Marchart 2008: 25f, 34). Die vielzitierten Diskurse sind Lenkungssysteme machtbesetzter Repräsentationen, die sich – einem Netz gleich – über die Gesamtgesellschaft

ausspannen und eine ‚materielle‘ Wirksamkeit in Gesetzen, Institutionen, Bedeutungsproduktionen, soziokulturellen Praktiken, Identitätskonstruktionen und Raumaufteilungen entwickeln. Repräsentationen *haben* Materialität. Vor diesem Hintergrund der *Cultural Studies* wird deutlich, dass gesellschaftspolitische Kritik nie auf *direktem* Wege möglich ist, da sich Freiheit und Herrschaft stets überschneiden: Macht ist *überall*.

4.4.2.3. Diskurs, Macht und Subjekt

Der wohl prominenteste Diskurstheoretiker Michel Foucault steht stellvertretend für diesen *Discursive Turn*, den Hall als eine Rückkehr zur konkreten Analyse ideologischer und diskursiver Formationen auffasst (vgl. 1999a: 40). Foucault will in seiner Arbeit, „eine Geschichte der verschiedenen Verfahren (...) entwerfen, durch die in unserer Kultur Menschen zu Subjekten gemacht werden“ (1994: 243). Dabei ist Foucaults Werk durch zwei Arbeitsweisen gekennzeichnet, die auch die ‚Weiterentwicklung‘ Foucaults selbst signalisieren. In seiner „Archäologie des Wissens“ (1981) fragt er nach dem Aufkommen und den Bedingungen eines ‚objektiven‘ diskursiven Wissens, das als historisch-spezifische übersubjektive Gesetzmäßigkeit der ‚Wahrheit‘ fungiert. In seiner an Nietzsche angelehnten „Genealogie“⁷¹ untersucht er die Funktion diskursiver, kultureller Praktiken, d.h. wie sich die die Beziehungen zwischen Wissen, Macht, Körper und Sexualität manifestieren (vgl. Thomas 2009: 64). „In brief, the interactions between power, knowledge, and discourse were the province of Foucault’s genealogy“ (Peet & Hartwick 1999: 131). Der Politisierungseffekt der Genealogie fragt schließlich danach, wie (wissenschaftliche) Diskurse dazu beigetragen haben Differenzen zu verwalten und welche politische Tragweite ihnen inhärent ist.

Michael Ruoff beschreibt in seinem „Foucault-Lexikon“ den Wandel des Subjektbegriffs, den dieser im Laufe von Foucaults (post-)strukturalistischem Werk durchlaufen hat. In einer ersten Phase von Foucaults Subjekthermeneutik präsentiert sich das Subjekt als

„Objekt so genannter Wahrheitsspiele, in denen es selbst Aussagen unter Benutzung der aktuellen Wissenssysteme in der Geschichte macht. Das Subjekt der zweiten Phase war zu einem Brennpunkt der normierenden Macht geworden. Die Subjektkonzeption des Diskurses und der Macht stellen ein erzeugtes und den Machtdispositiven ausgeliefertes Subjekt vor. Dagegen sucht die Ethik des Selbst nach einem Gegengewicht, indem nun die Autonomie des Subjekts in den Vordergrund tritt.“ (Ruoff 2007: 52f)

⁷¹ In der genealogischen Analyse geht es um die Demaskierung „von verkörperten, sozial bestimmten Hintergrundpraktiken“ (Winter 2008: 303), denen wir uns nicht ‚bewusst‘ sind, die aber in der ‚Funktionalität‘ stehen, unsere kulturellen Praktiken zu lenken und uns in Identitäten hineinzuzwingen. Die Genealogie hat – wie Foucault deutlich macht – einen elementaren Anspruch des Widerstandes: „Ich bin vielmehr bestrebt, Mechanismen der effektiven Machtausübung zu erfassen; und ich tue es, weil diejenigen, die in diese Machtbeziehungen eingebunden sind, die in sie verwickelt sind, in ihrem Handeln, in ihrem Widerstand und in ihrer Rebellion diesen Machtbeziehungen entkommen können, kurz, ihnen nicht mehr unterworfen sein müssen“ (Foucault 2005: 115).

Die „Ethik des Selbst“ steht in enger Verknüpfung zu einem emanzipatorischen Anliegen, das auch den *Cultural Studies* zu Eigen ist. Macht ist eben mit Freiheit verbunden. Soziale Inklusion und Exklusion sowie die Erkundung widerständiger ‚identitätspolitischer‘ Strategien, die nicht in binäre Oppositionsmuster und essentialistische Reproduktionsmuster zurückfallen, stehen im Zentrum der Frage, wie mit Machtstrukturen umzugehen ist. Diese können nicht länger, wie im marxistisch-strukturalistischen Verständnis, in Besitz genommen werden, sondern sie sind – post-strukturalistisch ausgedrückt – in dezentralen, *feinfühlig*en Mikroprozessen regsam. Macht ist überall – man kann ihr niemals vollständig entgehen (vgl. Grossberg 1996, 1997, Hall 1994).

Foucaults genealogische Methode schlägt sich als kritische Wissenschaftsdisziplin auf die Seite der Unterdrückten und Ausgeschlossenen, denn sie sind es, die von den Machtwirkungen der Diskurse in forciertem Maße betroffen sind: „Der Psychiater redet vom Wahnsinnigen, der Wahnsinnige aber redet nicht“ (Spielmann 2004: 72). Foucault kann also gewissermaßen, wie Borsò anführt, die Exklusions- und Eliminierungspraktiken der performativen Macht- und Herrschaftsstrukturen erst vom Ort der verdrängten Alterität aus ins Fadenkreuz nehmen und auf diese Weise des *vergesenen* Wissens gewahr werden (vgl. 2004: 38). Alterität ist aber kein Untersuchungsgegenstand im Sinne einer konkreten Bestimmung, was diese ausmacht, sondern ein Gewebe diskursiver Konfigurationen, in denen die Problematik der Alterität hinsichtlich der Konzeption des Subjekts und der unerquicklichen Repräsentation des Anderen behandelt wird (vgl. Spielmann 2004: 72). Eine Festsetzung und Kennzeichnung der Alterität wäre das, was man als eine „epistemische Gewalt“ bezeichnet (vgl. Butler 2003). Den Ausgangspunkt für eine Beschäftigung mit Subjekt, Diskurs und Macht bildet demgemäß die Erkenntnis, dass die Repräsentation sich in einer (andauernden) Krise befindet und *nie* arglos bzw. unbefangen ist.

Es lässt sich festhalten, dass die Techniken der Herstellung von Subjektivität diskursiv angeordnete Objektivierungsprozesse sind. Man kann sie als kollektive Szenen der Objektivierung verstehen, die unterschiedliche Subjektpositionen („Identitäten“) für Individuen erschaffen. Im Gegensatz zum Strukturalismus bestimmen nicht *zeitlose*, synchrone Systeme das Soziale, sondern *verzeitigte*, diachrone Diskurse, die in genealogischen Untersuchungen den historischen Charakter ihrer Funktionalität beweisen (vgl. Moebius 2009: 98f).

Der von Foucault verdeutlichte Zusammenhang von Objektivierung und Subjektivierung würde eine weiterführende, separate Ausarbeitung verdienen. Diesbezüglich sei angemerkt, dass Foucaults Subjekttheorie *freie* Subjekte in einem Feld der Handlungsmöglichkeiten bzw. gesellschaftlichen Sinn- und Produktionsverhältnisse konfiguriert, die sich gemäß diesen Ansprüchen verhalten. Foucault beschreibt die Wechselwirkung zwischen den diskursiven Regeln und den Subjekten. Die dem Subjekt zumeist verbor-

gen bleibenden Regelstrukturen der Diskurse, welche die objekthafte Wirklichkeit produzieren, bestimmen das Handeln der Subjekte gemäß ihrer diskursiv produzierten und fortlaufend neu-konfigurierten Subjektidentität. Die Subjekte im Bannkreis der Analysen Foucaults sind folglich nicht vogelfrei (bzw. vor-diskursiv) in einem soziologischen (oder gar cartesianischen) Sinne, sondern sie werden objektiviert, d.h. bestimmten gesellschaftlichen Kategorien (Subjektivitäten) zugeordnet (vgl. Danielzik 2010: 60f). Diese Zerstreung übervorteilt gerade nicht die unpersönlichen gesellschaftlichen Diskurse zulasten individueller Handlungsmacht, sondern beschreibt schlichtweg den Spielraum von Subjekt *und* Alterität. Wenn bei Foucault nun überhaupt die Rede von einer Subjekttheorie sein kann, dann ist es eine, die uns hilft uns zu positionieren.

4.4.2.4. Strategien, Taktiken und Politik – Praktiken des Widerstands

Die Methode der Genealogie, die neben Foucault auch von Deleuze, Guattari oder Derrida (in Form der Dekonstruktion) angewendet wird, kennzeichnet einen Post-Strukturalismus⁷², der eine deutliche Kritik an universalen Grundsätzen, Normen und Theorien der Diskursverknappung formuliert und Gesellschaft zwar immer in Formen asymmetrischer Herrschaftsverhältnisse denkt, aber zugleich ein immanentes Widerstandspotential hervorkehrt. Sie agiert in Sensibilität zur Alterität: „Post-structuralism prefers a genealogical critique that wrestles with the emancipatory potential of the concrete social situation“ (Hoy 2004: 5). Diesem Verständnis liegt die inhärente Verknüpfung von Macht und Widerstand zugrunde. Kritischer Widerstand ergibt sich zwar einerseits aus der genealogischen Analyse, ist aber zugleich immer schon (*ontologisch*) vorhanden: „Without a power network it would not even make sense to speak of either resistance or domination, and patterns of resistance and domination are the signs that power networks exist“ (ebd.: 82).⁷³ In dieser widerständigen Masse formieren sich die *Cultural Studies* als interventionistischer, strategischer und performativer Ansatz, der Kritik und Widerstand im konkreten Alltagsleben und der „Popularkultur“ lokalisiert. Neben all den Herrschaftsfrömmigkeiten und Normalisierungsprozeduren, so der Kulturtheoretiker Rainer Winter, gibt es *alltägliche* Widerstandsformen, die dann einsetzen, wenn die Alterität vernachlässigt wird (vgl. Winter 2008: 302f) – oder, mit den Worten Winters, „wenn (...) vergessen wird, dass die Wirklichkeit nur eine Besonderheit des Möglichen ist“ (ebd.: 303).

⁷² Die Diskussion, was Strukturalismus und Post-Strukturalismus im Einzelnen voneinander unterscheidet, füllt Bücher. Ich möchte an diesem Punkt auf eine detaillierte Auseinandersetzung zu dieser Problematik verzichten. Vergleiche dazu etwa den Sammelband „Handbuch Soziologische Theorien“ (Kneer & Schroer 2009) – insbesondere den darin enthaltenen Artikel „Strukturalismus/Poststrukturalismus“ von Stephan Moebius – sowie das Buch „Discourse Analysis as Theory and Method“ (2002) von den beiden Sozialwissenschaftlerinnen Marianne Jörgensen und Louise Phillips.

⁷³ Michel Foucault selbst hat in „Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts“ (2004) ausführlich sein Verständnis der Macht (und Gegenmacht) dargelegt und in diesem Aufsatz das Verhältnis von Subjekt und Diskurs expliziert.

Die Genealogie stellt die Alterität unter ihre Obhut, so dass sie einerseits unser Selbstverständnis *problematisiert* und andererseits unsere Handlungsmöglichkeiten *erweitert*. Die *Cultural Studies* bemühen sich nun diese Widerstandspotentialitäten in größerem Maße herauszuarbeiten und ihren unablässig subversiven Charakter festzuhalten. Im Blickfeld der *Cultural Studies* stehen die Transformationen des Alltäglichen und *the people*, die als (alltägliche) Agenten Macht- und Herrschaftsverhältnisse kreativ unterwandern (bzw. auch ausbauen können) und im Sinne von Lefebvre, de Certeau, Bachtin, Marcuse oder Maffesoli alles andere als ‚kulturelle Vollidioten‘ sind, denen nach Lust und Laune Adornos die vollständige ‚Entfremdung‘ auf den Kopf gefallen ist. Foucault selbst mutet bisweilen ein Stich weit apolitisch bzw. ‚anti-humanistisch‘ an, wenn er Machtverhältnisse als substantiellen Dauerzustand der Moderne betrachtet. Die *Cultural Studies* begegnen diesem latenten Skeptizismus mit einer Aufwertung der Alltags- und Popularkultur, die für sie in Anlehnung an Gramsci einen ambivalenten Raum kennzeichnet, der in einem konfliktiven Verhältnis zum hegemonial Dominanten steht (vgl. ebd.: 306f). Das Projekt der *Cultural Studies* ist explizit politisch, d.h. es geht ihnen in der Hauptsache um den Politisierungseffekt der ‚Bewusstmachung‘, denn die Grundlage der Veränderung ist, dass die *Massen* etwas von ihrer ‚Macht‘ wissen.

In Zusammenführung der diskutierten hegemonialen und diskursiven Verbindungspunkte lässt sich nun mit Hall⁷⁴ schlussfolgern, dass Kultur Machttechnik *und* zugleich Textur sozialer Dynamik bzw. Opposition zur Macht ist:

„In our times, it goes on continuously, in the complex lines of resistance and acceptance, refusal and capitulation, which make the field of culture a sort of constant battlefield. A battlefield where no once-for-all victories are obtained but where there are always strategic positions to be won or lost.“
(Hall 1981: 233)

Eine besondere Kraft populären Widerstands ist insbesondere von John Fiske (1989, 1993, 1999) betont worden, der vor dem Hintergrund von de Certeaus Kunst der taktischen Aneignungen, eine radikal poststrukturalistische Subjektivität skizziert. Winter beschreibt sie in Anlehnung an de Certeau als nomadische Figur, die sich „geschmeidig (...) in den Alltagswelten der (...) sozial differenzierten Gesellschaften der Gegenwart bewegt, Allianzen je nach Problemlage und Situation eingeht, wechselt und neu knüpft“ (Winter 2008: 308). De Certeau hat – so Winter in einem anderen Aufsatz – eine äußerst subtile Kulturtheorie und „Wissenschaft der Singularität“ (2007: 21) entwickelt, die ein Auge für „das (scheinbar) Unbedeutende, Beliebige und Gewöhnliche“ (ebd.: 22) hat.⁷⁵

⁷⁴ Stuart Hall hat sich – ähnlich wie Foucault – in seiner Konzeptualisierung von Macht, Subjekt und Widerstand im Laufe seiner Arbeiten ‚entwickelt‘ und verändert. Seine theoretischen Anleihen und Ausführungen beziehen sich nicht immer auf die gleichen Autoren, sondern bedienen sich auf kreative und anwendungsbezogene Weise unterschiedlicher Theoriekonzepte von u.a. Karl Marx, Antonio Gramsci, Michel Foucault, Raymond Williams, Richard Hoggart oder Edward Thompson an.

⁷⁵ De Certeau ist auch deshalb ein äußerst interessanter Autor, weil er in die heteorgenen Alltagswelten die Kategorie des Unbewussten einbezieht. Er erweitert damit – im Gegensatz zu mancherlei pessimistisch

Die Kulturanalyse de Certeaus ist ein Beispiel dafür, dass das postmoderne Panoptikum nicht allumfassend ist, sondern alltägliche, unbewusste und (a)politische Widerstandsformen das gesellschaftliche Zusammenleben ergänzen.

4.4.3. Poststrukturalismus: Dekonstruktion und das ‚konstitutive‘ Außen

Die bisher dargelegte kulturwissenschaftliche Subjektanalyse in der Fassung von Foucault, Bourdieu, Lacan, Laclau, Butler, Hall und anderen, die mancherlei Berührungspunkte bei Freud und Marx, Nietzsche und Heidegger findet, besiegelt den ‚Tod‘ des neuzeitlichen Subjekts. Dabei haben diese aktuellen Kulturtheorien nach Moebius eine Reihe von Gemeinsamkeiten: eine geschlossene praxistheoretische Perspektive, eine sozial- und kulturkritische Sicht, die Rehabilitierung des Materiellen und die Dekonstruktion von binären Differenzen (vgl. 2009: 123-128). Soziale Praxis ist demnach nicht in dem philosophischen Dilemma der vollständigen Determinierung *oder* der freien Bewegungspraxis der Akteure gefangen, sondern alles Interessante spielt sich zwischen diesen beiden Extrempolen ab und „kann [daher] weder in die eine noch in die andere Richtung vereinseitigt werden“ (ebd.: 123). Heuristisch ist es daher wenig sinnvoll, diesbezüglich von einem Dualismus auszugehen. Soziale Praktiken besitzen eine aktive und passive Eigenart: Kognitive Wissensvorräte und symbolische Strukturen konfigurieren, typisieren, routinisieren, revidieren, inkorporieren und variieren Handeln und gleichzeitig antizipieren und repräsentieren sich Akteure mittels dieser.

Die Herangehensweise an die Frage, wie der Mensch überhaupt zu einem Subjekt wird, steht im Kontext zu den Voraussetzungen der jeweiligen Gesellschaft. Das Verhältnis von Subjekt und Macht („Subjektivation“) beschreibt Butler als den Preis der sozialen Existenz, der stets zu zahlen ist. Es ist davon auszugehen, „daß ein Subjekt nicht nur in Unterordnung gebildet wird, sondern daß seine Unterordnung ihm fortgesetzte Möglichkeitsbedingung seiner Existenz ist“ (Butler 2001: 13). Butler wendet in diesem Zusammenhang psychoanalytische Ansätze poststrukturalistisch an. Ferner wenden sich die aktuellen kulturtheoretischen Positionen in herrschaftskritischer Absicht gegen Formen sozialer Desintegration im globalisierten Finanzkapitalismus und verdeutlichen, dass sich kulturelle Praktiken in Materialisierungsprozessen nicht nur im Subjekt verkörperlichen, sondern sich auch in *nicht-menschlichen* Gebilden wie räumlichen Struktu-

ausgerichteten psychoanalytischen Theorien – den ‚Vorrat‘ menschlicher Handlungsmöglichkeiten. Widerstand läuft laut de Certeau oft *unbewusst*, alltäglich und spontan ab. De Certeau unterscheidet vor diesem Hintergrund Taktiken von Strategien: „Im Gegensatz zu den Strategien (...) bezeichne ich als *Taktik* ein Handeln aus Berechnung, das durch das Fehlen von etwas Eigenem bestimmt ist. (...) Die Taktik hat nur den Ort des Anderen [Die Strategie besitzt hingegen einen eigenen Ort]. (...) Dieser Nicht-Ort [der Taktik] ermöglicht ihr zweifellos die Mobilität – aber immer in Abhängigkeit von den Zeitumständen – , um im Fluge die Möglichkeiten zu ergreifen, die der Augenblick bietet. Sie muss wachsam die Lücke nutzen, die sich in besonderen Situationen der Überwachung durch die Macht der Eigentümer auftun. Sie wildert darin und sorgt für Überraschungen“ (de Certeau 1988: 89).

ren oder Institutionen niederschlagen (vgl. Moebius 2009: 126). Insbesondere die Dekonstruktion binärer Trennungen⁷⁶ wie jener von Materie-Kultur, Körper-Geist oder Akteur-Ding erscheinen in diesen Analysen zumeist als wechselseitig-konstitutive Gefüge. Jacques Derrida (1983) radikalisiert das strukturalistische Denken de Saussures, indem er deutlich macht, dass auch Zentrum, Norm und andere Axiome, die im Strukturalismus ausgespart werden, durch Differenzen konstruiert werden. Er entlarvt damit die Bildung binärer Oppositionen als Herrschaftstechniken.⁷⁷ Derridas „Logozenismus“ als Charakteristikum des ‚westlichen‘ Denkens drückt die Illusion einer unmittelbaren Anwesenheit von Sinn aus, welche die von de Saussure herausgearbeitete Differenz von Signifikant und Signifikat unterschlägt und sich stattdessen der akustischen Täuschung hingibt, dass der ‚hörbare‘ Signifikant deckungsgleich mit dem Signifikat ist. Damit kann sich das Zentrum in die Mitte des diskursiven Raums verschieben und auf diese Weise eine fundamentale Asymmetrie auf der Ebene der kulturellen Symbolsysteme etablieren, die andere Kulturen kolonialisiert und die Ordnung unserer Kultur maßgeblich gestaltet. Im ‚logozentristischen‘ Zeichensystem findet daher immer eine alteritäre Verdrängung statt, da Gegenbegriffe nur noch die abweichende Negativfolie zur Norm darstellen.

Die Anthropologin Frédérique Apffel-Marglin weist in einem entwicklungskritischen Kontext darauf hin, dass viele ‚Entwicklungspraktiken‘ allein schon deshalb scheitern, weil die nicht-logozentristische Weltsicht vieler ‚westlicher Entwicklungsobjekte‘ dieser Denkart widerspricht (vgl. Apffel-Marglin 1990: 139f). Der Historiker Reinhart Koselleck hat in seiner Analyse der „Semantik geschichtlicher Zeiten“ (1979) untersucht, inwiefern das sozialtechnologische Instrument in Gestalt der binären Opposition einem langen Vermächtnis folgt und gewissermaßen historisch übertragbar ist. Koselleck arbeitet zwar bestimmte transformative Verschiebungen hinsichtlich der Territorialisierung, Temporalisierung, Spiritualisierung und Universalisierung heraus, hält aber fest, dass sich eine Kontinuität der herrschaftsförmigen Asymmetrie geschichtlich zwischen Hellenen-Barbaren, Christen-Heiden, Mensch-Unmensch und Übermensch-Untermensch manifestiert hat.

Somit wird die kulturtheoretische Anmahnung des ‚konstitutiven Außen‘ ersichtlich. Andreas Reckwitz fokussiert dies in der Frage: „Was ist der kulturelle ‚Andere‘ des reflexiven

⁷⁶ Judith Butler etwa artikuliert in diesem Bestreben „eine Kritik der sozialen und kulturellen Verdrängung (...) von jenen (...) Identitäten, die aus dem hegemonialen Raster einer universellen Gültigkeit beanspruchenden ‚heterosexuellen Matrix‘ fallen“ (Moebius 2009: 127).

⁷⁷ Die binäre Opposition produziert immer ausgeschlossene Alterität bzw. Positionen, die nicht intelligibel sind: Wenn *er* ein Junge ist, kann er nicht zugleich ein Mädchen sein. Das ‚verworfen‘ Andere macht in diesem Sinne erst ‚Identität‘ aus. Es ist das *konstitutive Außen*. Die Dekonstruktion beschreibt den Prozess, die Verwerfungen, Verdrängungen und Verkennungen aufzudecken. Sie ist immer unabgeschlossen und daher eigentlich *unmöglich*, denn der Schauplatz der Differenz sind die (oft binär strukturierten) Ordnungen.

Subjekts, von dem implizit oder explizit eine Differenzmarkierung stattfindet (...)?" (2010: 16). Moebius antwortet darauf mit Blick auf Derrida, dass

„[j]ede Anordnung, jede zeit-räumliche, soziale oder symbolische Struktur, jeder Diskurs, jede Identität, jede Institution bzw. jeder Kontext (...) sich von einem Anderen, einem Außen (...) [abgrenzt], auf das er jedoch angewiesen ist, um sich (begrenzend) zu schließen und um existieren zu können.“ (Moebius 2009: 151)

Wer oder was also der kulturell Andere sei, ist aus Sicht des Zentrums zweitrangig, denn es nimmt nicht Anteil am Verbleib des Anderen, wie dies etwa Lévinas beansprucht.⁷⁸ „Oft ist die Identität, die sich Menschen auf die Fahne schreiben, ein negatives Abbild derjenigen ihrer Gegner,“ meint Amin Maalouf (2000: 18). Die Germanistin und Kulturwissenschaftlerin Anna Babka findet eine vortreffliche Antwort auf diese aphoristische Markierung und umschließt damit bilanzierend das Verdrängungsfeld der Alterität:

„Identitäten werden durch Abgrenzung und Ausgrenzung hergestellt. Das ‚konstitutive Außen‘ (Derrida, Butler) ist nicht nur Bedingung der Möglichkeit von Identität, sondern zugleich immer Teil derselben. Zentrum und Rand sind intrinsisch miteinander verwoben. Soll Andersheit gedacht werden, dann bedeutet der Begriff nicht, dem Selbstidentischen dessen komplementäres Gegenteil entgegenzusetzen, sondern das angeblich Mit-sich-selbst-Identische in seiner Angewiesenheit auf und Kontaminierung durch sein vermeintlich Anderes zu lesen.“ (vgl. Babka 2003)

Dieses Kernstück der kulturtheoretischen Auseinandersetzung um das Subjekt beschließt den theoretischen Bogen, den ich zur Explikation des gegenwärtigen Alteritätsverständnisses gezogen habe. Die existenziellen Annahmen über das Subjekt befinden sich nicht in dessen Privatbesitz, sondern in den konstitutiven Momenten des Kulturellen, welche ein grundsätzliches Muster der Binarität durchzieht. Dies ist zugleich ein Aufruf zu einem ethisch-dekonstruktivistischen Umgang mit Differenz. Innerhalb der poststrukturalistischen Theorie, welche große Teile der *Cultural* und *Postcolonial Studies*, der Dekonstruktion und der Psychoanalyse durchzieht, beschreibt Alterität das ‚Andere‘, auf das das ‚Eigene‘ konstitutiv angewiesen ist und das es zugleich ausschließt. Das Subjekt ist nicht mit sich selbst identisch, d.h. es ist unauflösbar mit seinen ‚Anderen‘ verschränkt (vgl. Moebius 2009: 151). Wie die lateinische Bedeutung von *alter* erschließen lässt, ist *alter* kein beliebig Anderer, sondern der zweite von einander zugeordneten Identitäten (vgl. Babka 2003). Der eine von beiden ist von dem anderen verschieden, aber eben nur durch die Beziehung zueinander. Mit dem Begriff Alterität vollzieht sich vor diesem Hintergrund eine Trendwende, die dem Anderen eine schöpferische Position zuerkennt. Das Andere ist nicht mehr ausschließlich von philosophischem

⁷⁸ Derrida konkretisiert diesen Kontext wie folgt: „Nicht, dass sie [die Kultur] keine Identität haben kann, sondern dass sie sich nur insoweit identifizieren, ‚ich‘, ‚wir‘ oder ‚uns‘ sagen und die Gestalt des Subjekts annehmen kann, als sie mit sich selber nicht identisch ist, als sie, wenn Sie so wollen, *mit sich* differiert. Es gibt keine Kultur und keine kulturelle Differenz ohne diese Differenz *mit sich selbst*“ (Derrida 1992: 12).

Belang, sondern ein tatsächlich Anderes in konkreten politischen, ökonomischen, religiösen, kulturellen und diskursiven Kontexten, die diesen besagten Anderen konstituieren (vgl. Ashcroft et al. 2000: 11). In den poststrukturalistischen Kulturtheorien gibt es kein abschließendes Ende der Verweisungskette, denn Machtverhältnisse und Objektivierungsprozesse können die kulturelle Ordnung immer nur auszugsweise und temporär verriegeln. Die genealogische Historisierung der Strukturen führt uns dabei die Partikularität der jeweiligen Diskursformation vor Augen.

Spivak hat Derridas Dekonstruktion *postkolonial* zum Einsatz gebracht. Sie betrachtet die Dekonstruktion als eine Potentialität des okzidentalen Theorieraums, die ermögliche, sich *selbst* und die eigenen Denkstrukturen aufzubrechen und womöglich zu befreien:

„(...) I was very interested to see that he [Derrida] was actually dismantling the philosophical tradition from *inside* rather than *outside*, because of course we were brought up in an education system in India where the name of the hero of that philosophical system was the universal human being, and we were taught that if we could begin to approach an internalisation of that human being, then we would be human.“ (Spivak 1990: 7)

Die Dekonstruktion ist ein kritisches Gegen-den-Strich-Bürsten von (*heimlichen*) Ordnungen und dennoch ist sie stets ein – wie Spivak deutlich macht – ambivalentes und unaufhörliches Unterfangen, denn sie findet *innerhalb* der Sprache der vorherrschenden Ordnung statt:

„The investment that deconstruction has to make in the thing being deconstructed is so great that it can't be made simply as the result of a decision that something is deconstructed.“ (Spivak 1990: 135)

In „Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen“ (2003) bringt Derrida selbst eine gewisse Kritik an der Dekonstruktion zum Ausdruck, da die Selbstreflexion immer an Grenzen stoßen muss. Seine Überlegungen in diesem ursprünglich als Vortrag konzipierten Aufsatz berühren im Fluchtpunkt des „Ereignisses“ u.a. die performativen Aspekte von „sprechen“ und „möglich“ (vgl. 2003: 12). Spivak wendet gegen diesen wiederholt artikulierten Kritikpunkt an der Dekonstruktion folgenden Aspekt ein:

„(...) when we actually brush our teeth, or clean ourselves everyday, or take exercise, we don't think of it as fighting a losing battle against mortality, but, in fact, all of these efforts are doomed to failure because we are going to die.“ (Spivak 1990: 105)

Die Dekonstruktion ist in diesem Sinne nicht einfach nur – wie das Zähneputzen – eine *gute* Idee, sondern sie ist das Geschick, an sich und andere die *richtigen* Fragen zu stellen. Sie ist die *fehlerfreundliche* Haltung, die Entscheidung zu treffen, weniger zu regieren und weniger machtvoll zu handeln.

4.5. ‚Kopernikanische Wende‘ der Subjektkonzeption

Verweist die Phänomenologie noch auf die „Fähigkeit zur vernünftigen Selbstaufklärung“, so gehen die psychoanalytischen Theorien von einer fundamentalen Instabilität in der „Ubiquität der Selbsttäuschung als menschliche Realität“ aus. Zwar verbindet beide Ansätze das reflexive Bemühen, Alteritätskonstellationen – genauer gesagt, Subjekt-Welt-Verhältnisse bzw. Subjekt-Subjekt-Verhältnisse – zu beschreiben, doch unterscheiden sich Psychoanalyse und Phänomenologie hinsichtlich der „Leitthese eines menschlichen Selbstverhältnisses“ (Rinofner-Kreidl 2010: 67).

Psychoanalytische Konzepte wie Sprache, Unbewusstes, Begehren oder Phantasie definieren das Theoriefeld der Alterität völlig neu, denn sie entdecken mit dem Unbewussten eine reflexiv uneinholbare Alterität *in sich* selbst, die unbewusste Triebchicksale und Dispositionen beschreibt. Der Anerkennungstheoretiker Axel Honneth führt in „Das Ich im Wir“ (2010) eine Reihe von Gründen an, warum eine kritische Gesellschaftstheorie nicht auf eine (entwicklungs-)psychologische Theorie des Subjekts verzichten kann, wenn sie sich nicht in Machbarkeitsillusionen verlieren möchte (vgl. 2010: 253ff). Es stellt sich lediglich die Frage, welche psychoanalytische Theorie dafür am geeignetsten sein kann. Honneth plädiert für eine forschungsoffene Psychoanalyse in Richtung einer kritischen Objektbeziehungstheorie⁷⁹, „deren Grundbegriffe eine relativ nahtlose Übersetzung in gesellschaftstheoretische Kategorien erlauben“ (ebd.: 255).

Ein zentraler Mythos der psychoanalytischen Debatte lautet, dass Freud in der Nachfolge von Kopernikus und Darwin eine unübertroffene narzisstische Kränkung des Subjekts heraufbeschworen hat, die dessen immer deutlichere Subjektivierung beschreitet, denn – so scheint Freud im Anschluss an Nietzsche sagen zu wollen – „[d]er Preis der Aufklärung über die Lage und Funktion des Menschen in der Evolution (...) ist die Vertreibung aus den narzißtisch-illusionären Paradiesen“ (Sloterdijk 2001: 339). Der vormalige Platz an der Sonne wird zunehmend zu einer Bewegungsfreiheit, die nur noch illusionär hergestellt werden kann.⁸⁰

⁷⁹ „In der Theorie der Objektbeziehung werden aus der therapeutischen Analyse von Beziehungspathologien Rückschlüsse gezogen auf die Bedingungen, die zu einer gelingenden Form der affektiven Bindung an andere Personen führen können“ (Honneth 2010: 255). Ferner erklärt Honneth, dass sich der psychische Sozialisationsprozess in der gegenwärtigen psychoanalytischen Theorie entscheidend von Freud unterscheidet, denn die Interaktionsmuster *mit* der Gesellschaft erklären die Bedeutung der sozialen Umgebung: „Der Aufbau der intraphysischen Instanzen, also das, was wir philosophisch als Selbstbeziehung des Subjekts begreifen können, vollzieht sich als ein Verinnerlichungsvorgang, bei dem das Kind schrittweise jene Interaktionsmuster internalisiert, die es in der Begegnung mit den sukzessiv auftauchenden Bezugspersonen Mutter, Vater, Geschwister und schließlich auch den Peers zu erlernen hat; die Organisation der Psyche vollzieht sich mithin als ein interaktiver Prozeß, in dem das heranwachsende Subjekt die Unabhängigkeit der objektiv bestehenden Interaktionsbeziehungen nur dadurch anzuerkennen lernt, indem es diese intraphysisch nachbildet, um in seinem Inneren eine Vielzahl von unterschiedlich operierenden Instanzen entstehen zu lassen“ (ebd.: 257). Das Zitat zeigt, dass die internalisierten Instanzen immer Spiegelbild von routinisierten gesellschaftlichen Interaktionsmustern sind.

⁸⁰ Die Psychoanalyse suggeriert aber auch, dass dieser sonnendurchflutete Platz in einem bewussteinstransitiven Sinne wieder erreicht werden kann. Dieser These liegt die begründete Vor-Markierung von analy-

Honneths gesellschaftskritische Aneignung der Psychoanalyse drängt hinsichtlich des Subjektbildes noch in eine andere Richtung: Das ‚psychoanalytische‘ Subjekt ist „nur zu einer gebrochenen Form von Intersubjektivität in der Lage“ (2010: 260). Der französische Psychoanalytiker und Philosoph Jacques Lacan entwickelt vor diesem Gesamthintergrund, der das Subjekt in seinem Innersten trifft, ein kulturanalytisch-poststrukturalistisches Verfahren, in dem der Trinität Freuds von Es, Ich und Über-Ich die drei Register des Realen, Imaginären und Symbolischen entsprechen (vgl. Hipfl 2009: 85). Wer von der Verkörperlichung der Kultur im Subjekt spricht, der weiß um das poststrukturalistische Interesse, wie sich die kulturellen Symbolsysteme auf die affektiven Orientierungen und Wahrnehmungen auswirken. An diesem Punkt treffen sich psychoanalytische und poststrukturalistische Theorien. Foucault hat diese Problematik mehr oder minder in der vollständigen Subjektivation aufgelöst. Lacans Subjekttheorie steht dazu im Widerspruch und ist gerade deshalb *auch* Kulturtheorie, weil er von einer fest verbundenen *Interdependenz* kultureller Ordnungen und dem psychisch-affektiven Sichzurechtfinden ausgeht (vgl. Reckwitz 2010: 52). Trotz der unzweifelhaften Bedeutung psychoanalytischer Theorie ist es wichtig, auch die Aporien psychoanalytischer Denkmuster zu erkennen, in denen zuweilen die Affekt- und Triebstrukturen überbetont und -bewertet werden.

Der Medien- und Kulturtheoretikerin Brigitte Hipfl zufolge liefert Lacan eine sinnfällige Abkehr vom cartesianischen Rationalismus und erklärt geschickt, wie sich ‚Identität‘ als Effekt unbewusster Kräfte und Symptome ausbildet, die dazu führen, symbolisch verfügbare Subjektpositionen einzunehmen (vgl. 2009: 84f). „Wenn ich an einer Zwangneurose leide, dann färbt diese ‚Krankheit‘ meine gesamte Beziehung zur Realität“, meint der Lacan-Interpret Slavoj Žižek, der in der linken Szene als einer der größten Theoriestars und Dauerperformer unserer Zeit gilt. Wohlwissend dass es in der Psychoanalyse Lacans nicht ausschließlich um die Technik der Behandlung psychischer Störungen geht, kennzeichnet Žižek die Psychoanalyse allgemein als eine Theorie und Praxis⁸¹, „die die Individuen mit der radikalsten Dimension der menschlichen Existenz konfrontiert“ (2008: 12). Was Žižek hier mit der existenziellen Dimension meint, ist die praktisch-therapeutische Aufgabe – gewissermaßen die Alteritätspflege der Psychoanalyse – „herauszufinden, wer wir sind, wer wir sein können, als was wir uns entwerfen“ (Rinofner-Kreidl 2010: 64). Die Psychoanalyse unterscheidet Wahrheit von (authentischer)

sierten und nicht-analysierten Menschen zugrunde, die im Wesentlichen aussagt, dass ein ‚gesunder‘ bzw. ‚bewusster‘ Zustand niemals völlig spontan vorhanden ist (vgl. Rinofner-Kreidl 2010: 72).

⁸¹ Das Verhältnis von Theorie und Praxis in der Psychoanalyse ist ein komplexes Feld. Für Freud kann der Weg zu einer psychoanalytischen Wissenschaft nur über die therapeutische Praxis gelingen. Die Psychoanalyse ist daher Ausdruck von Erfahrung (vgl. Freud 1999: 250). Die französische Psychoanalytikerin Françoise Dolto beansprucht den therapeutischen Erfolg zur Begründung einer Theorie – diese wiederum erläutert explizit, was *sie* als psychische Abläufe beobachtet.

Wahrhaftigkeit⁸², die es in einer selbst-entdeckenden „Bewusstmachungsarbeit“ hinter den Selbsttäuschungen und unbewussten Dispositionen aufzudecken gilt und die es dem ‚Ich‘ überhaupt erst ermöglicht, seine ganze Persönlichkeit einzubringen, denn erst dieser ‚gespiegelte‘ Zustand billigt die Anerkennung tatsächlicher Alterität durch ein Individuum, das nun einen ‚gesunden‘ und selbst-bewussten Platz in der Welt gefunden hat. Die Entdeckung und Verarbeitung des eigenen Unbewussten – ergo der eigenen Alterität – verstehe ich hier in der doppelten Gestalt von Befreiung und Loslassen. Erstere entlastet vom Druck, andere zur eigenen Selbstverwirklichung und Bedürfnisbefriedigung zu missbrauchen bzw. symptomale Kompensationsmechanismen aufzubauen und letzteres konstatiert die potentielle eigene Unzugänglichkeit, die eine grundsätzliche Aufmerksamkeit und Achtung der Alterität nahe legt. In der psychoanalytischen Theorie geht es um die Frage, welche Wirklichkeit unserer Erfahrung zugrunde liegt, denn es ist gerade die Unwahrhaftigkeit, die Leiden generiert. Das authentische Gefühl ‚in-der-Welt-zu-sein‘ (angekommen-zu-sein) birgt eine Lebendigkeit in sich, die einen Zustand der Öffnung zur Alterität hin bewirkt und das ‚Ich‘ gegenüber ‚Über-Ich‘ und ‚Es‘ in einer gewissen Autonomie stärkt (vgl. ebd.: 77).

Natürlich bildet sich auch das psychoanalytische Subjekt innerhalb symbolischer Ordnungen, die allerdings im Gegensatz zu manch einem (Post-)Strukturalisten nicht einfach kognitive Wissenssysteme darstellen, sondern libidinöse Befriedigungen versprechen, auf welche es das Subjekt als begehrendes Mangelwesen abgesehen hat. Bei Lacan ist die psychische Struktur des Subjekts (*je*) von einem fundamentalen Begehren markiert, das sich aus einem *ursprünglich* erlebten Mangel ableitet (vgl. Reckwitz 2010: 52, 56f). Eigentümlich ist diesem Begehren, das sich ein Leben lang der Fahndung nach dem kleinen Anderen (*l'objet petit a*) verschreibt, zudem die Einschreibung des Scheiterns, was auch die fortgesetzte Dynamik und Instabilität der Kultur erklärt: „The result is an endless quest in search of an imagined moment of plenitude“ (Storey 2006: 79). Die theoretische Begründung des Begehrens verweist auf den glossarischen Kreuzungspunkt des Symbolischen und Imaginären, denn

„das, was am Subjekt am individuellsten und privatesten erscheint, das, was es unbewusst wünscht und wonach es ihm verlangt, hängt letztlich ab von kollektiven, übersubjektiven ‚Sprachen‘, die definieren, was begehrenswert sein kann.“ (Reckwitz 2010: 58)

In dieser Aussage klingen zwei sich überlagernde Strukturierungsebenen an – Sprache und Unbewusstes –, die dem Subjekt quasi vorausgehen. Wirklichkeit konstruiert sich nicht nur, wie in sozial- und diskurskonstruktivistischen Ansätzen, durch die Sprache,

⁸² Rinofner-Kreidl verweist auf den psychoanalytischen Zusammenhang von Wahrhaftigkeit und Authentizität an, der jedem Anspruch auf Wahrheit vorangeht: „Wahrhaftig ist ein Verhalten dann, wenn das, was eine bestimmte Person empfindet, denkt und unter Umständen auch äußert, mit dem übereinstimmt, wie sie sich selbst und Anderen gegenüber gibt und handelt“ (2010: 70).

sondern auch durch Erfahrungen, Begehren und Unbewusstes. Wir können uns nicht nur nicht mehr sicher sein, was wir durch die Struktur der Sprache sagen, sondern es machen sich in diesem Sprechen immer auch Elemente des Unbewussten bemerkbar (vgl. Sarup 1992: 13). Ableitend von der formalen Struktur der Sprache tritt die berühmte Parole Lacans eines Unbewussten hervor, das strukturiert ist, wie eine Sprache; es folgt selbst seiner eigenen Grammatik und Logik: „Das Unbewußte spricht und denkt“ (Zizek 2008: 11). Diese Weiterentwicklung der Sprachtheorie de Saussures richtet ihr Augenmerk auf „das, was das Subjekt sprechend macht, und nicht das, was es sprachlich intendiert“ (Pagel 1989: 43). Die im Poststrukturalismus u.a. von Butler vehement vorangetriebene Frage, warum sich das Individuum bestimmten Regelsystemen unterwirft, erklärt Lacan nun durch das Zusammenwirken der drei benannten Register, in deren Verknüpfung erst von einem ‚handlungsfähigen‘ Subjekt gesprochen werden kann. Diesen Aspekt will ich nun in der Folge näher betrachten, denn in den bislang dargelegten Kulturtheorien geht es überwiegend (und ausschließlich) um die Analyse von Repräsentationen, die im Bereich des Symbolischen angesiedelt sind.

4.5.1. Lacans Register des Symbolischen, Imaginären und Realen

Die Psychoanalyse Lacans kann auch als Entwicklungspsychologie verstanden werden, die drei beherrschende Prägungsprozesse beschreibt: „The first is the ‚mirror stage‘, the second is the ‚fort-da‘ game, and the third is the ‚Oedipus complex‘“ (Storey 2006: 79). Diese Entwicklungsabfolgen finden unter dem Schirm der drei Register statt, die sich aus den Termini Ich, Es und Über-Ich ergeben und die einen verschlungenen Kreislauf unterschiedlicher psychoanalytischer Termini wie Schuld, Lust, Begehren oder Gesetz aufmachen. Die symbolische Ordnung bezieht sich auf die organisierende Dimension der Sprache, der Normen, Werte und Regelsysteme, die in poststrukturalistischer Überzeugung eine hergestellte Realität und intersubjektive Struktur darstellen. Hipfl spricht von einem „gespaltenen Subjekt“, das sich in dieser Ordnung zurechtfinden muss, denn es ist gezwungen, sich an bestimmte Signifikanten zu binden, die in gewisser Weise die Platzstruktur des Symbolischen anordnen. Die Zugehörigkeit zu kollektiven, sozialen Identitäten ist der Preis, den das Individuum in einer persönlichen Verlustrechnung zu zahlen hat, denn es kann niemals annähernd es selbst sein (vgl. Hipfl 2009: 86). Die Mittel der Symbolisierung sind begrenzt durch das, was Lacan den großen Anderen (A) nennt, der im Bezug zum Subjekt immer in einer grundlegenden okkulten Alterität verbleibt (vgl. Reckwitz 2010: 60). Das so bezeichnete „Ideal-Ich“ ist ein immer schon hinfert gezogenes Ich, denn das Individuum bemüht sich unbeirrbar um die Identifikation mit sozial anerkannten Signifikanten. Es sollte uns daher bewusst sein, dass auch im Symbolischen schon ein irreduzibler Mangel verbucht ist und „dass es bei jeder Äußerung um Identität geht – um die eigene oder die von Anderen“ (Hipfl 2009: 87). Lacans Leit-

spruch, dass das Selbst/Ich ein Anderer ist (1980) erhält somit erste Konturen, denn obwohl die Anderen für das Individuum erst mit der Sprache bedeutsam werden, ist bereits die Sprache das Andere des Subjekts. Mit dem Erwerb der Sprache entfremdet sich das Subjekt unausweichlich von sich selbst. Das Subjekt verkörpert bereits in der stillschweigenden Einwilligung in die Struktur der Sprache Kultur. Es ist sich aber noch in einer weiteren Fügung fremd, denn es muss einem Unbewussten Eintritt gewähren, das sich ähnlich der Sprache in einer weiteren vorgelagerten Struktur zum Ausdruck bringt.

Das Unbewusste ist in einem doppelten Sinne ein Anderes, denn es drückt gleichzeitig einen „Diskurs der Anderen“ aus: „Hiermit sind die Wünsche, Hoffnungen und Fantasien gemeint, die in den Gesprächen der Anderen geäußert und vom Subjekt gehört und verdrängt wurden“ (Hipfl 2009: 88). Für Zizek nimmt das Unbewusste noch andere Facetten an. Zwar ist es auch für ihn nicht das Großraumgehege wilder Triebe, aber es ist jener verdrängte Ort, an dem sich die drei Register in einer traumatischen Wahrheit äußern (vgl. Zizek 2008: 11). In jedem Fall kann mit dem Unbewussten eine Dominanzfigur in unserem Seelenleben bezeichnet werden, die bisweilen unterschätzt wird und eine Verdrängung – eine innere Fremde – kennzeichnet, die sich in Symptomen und Phänomenen manifestiert:

„Im deskriptiven Sinn nennen wir mit Freud ‚unbewusst‘ einen Vorgang, den wir als existierend annehmen, nicht weil er unmittelbar gegeben wäre, sondern weil wir ihn aus seinen Wirkungen erschließen, d.h. zur Erklärung bestimmter Phänomene als kausal wirksam *setzen*.“ (Rinofner-Kreidl 2010: 76, Herv. i. Orig.)

Das Unbewusste ist also das der symbolischen Ordnung vorgängige und bringt „den dunklen, unzugänglichen [und widerständigen] Teil unserer Persönlichkeit“ (Rinofner-Kreidl 2010: 69) zum Ausdruck.

Das Imaginäre lässt deutlich werden, dass das bewusste, selbst-reflexive Ich – wie es Descartes entworfen hat – ein Ort der Illusionen ist. Die erlebte Kohärenz ist deshalb imaginiert, weil sie sich im bestätigenden Blick des Spiegelstadiums konstituiert, in welchem das Ich einer Selbsttäuschung Vorrang einräumen muss, um sich überhaupt in der Illusion einer eigenen, einheitlichen körperlichen Identität als kohärentes und handlungsfähiges Subjekt zu fühlen. Das Kind ist hin und weg von einer imaginären Ordnung, in welcher „das Subjekt permanent von seinem eigenen Bild erfasst und gebannt wird“ (Evans 2002: 277). Zwar besitzt das imaginäre Ich eine wirkungsvolle Schlagkraft als Idealisierungsinstanz und identitäre Stütze, dennoch produziert es ein Ich der Verkennung. Aus diesem Grund ist Lacan auch leidenschaftlich gegen eine Psychologie der Ich-Stärkung eingetreten, denn damit würden nur narzisstische Trugbilder der Selbstpropagierung aufgerüstet (vgl. 1973: 67). In dieser imaginären Phase begründet sich auch das Gefühl, nicht *man selbst zu sein*. Empfindungen der Konkurrenz und Aggressivität gegenüber Anderen bauen sich auf, die das zur Substanz imaginierte Ideal-Ich mit allen Scheren und Klauen verteidigen wollen. Letztlich verkörpert es aber vor

allem die Fragilität des Ich bzw. einer Seite des Ich, das auf der Basis dessen existiert, was ihm durch Andere als (besonders) liebenswert zurückgespiegelt wird (vgl. Hipfl 2009: 89). Das Subjekt identifiziert sich mit seiner idealen Repräsentation und umgarnt es mit aller gebotenen Lust. Der Literaturtheoretiker Terry Eagleton fasst das imaginäre Register folgendermaßen zusammen:

„The imaginery for Lacan is precisely this realm of images in which we make identifications, but in the very act of doing so we are led to misperceive and misrecognize ourselves. As a child grows up, it will continue to make such imaginary identifications with objects, and this is how the ego will be built up. For Lacan, the ego is just this narcissistic process whereby we bolster up a fictive sense of unitary selfhood by finding something in the world with which we can identify.“ (Eagleton 1983: 165)

Immerfort bekämpft das Subjekt einen Mangel, der im Imaginären selbst steckt, denn es *ermangelt* dem Subjekt an sich selbst. Der postmarxistische politische Theoretiker Ernesto Laclau meint dazu: „The Subject (...) is the place of *lack*, an empty place that various attempts at identification try to fill“ (1993: 436, Herv. i. Orig.). Reckwitz sieht den Zusammenhang von symbolischer und imaginärer Ordnung in den Niederungen der de Saussure'schen Zeichenlogik, denn das Symbolische existiere gewissermaßen auf Ebene der Signifikanten, während das Imaginäre auf Ebene der *geistigen* Signifikate wirke:

„Bestimmte symbolische Ordnungen machen bestimmte imaginäre Repräsentationen und Identifizierungen möglich; das Begehren des Subjekts gegenüber einem Objekt verläuft über die Einheitsfiktionen des Imaginären, hinter denen sich die gleitenden Differenzen des Symbolischen verbergen.“ (Reckwitz 2010: 62)

In diesem Kontext stellt sich vor allem die Frage, in welcher Reichweite zum Subjekt andere Subjekte/Objekte stehen, an die sich kulturabhängig das Begehren des kleinen Anderen klammert. Auf einer grundlegenden Ebene ist das Begehren für Lacan das Begehren des Anderen (1975: 190), was Reckwitz qualitativ erweitert, denn dieses Andere sei nicht wirklich radikal *anders*, weil es sich dabei automatisch um Projektionen und Spiegelungen des Subjekts handelt (vgl. Reckwitz 2010: 60).

Das Reale ‚wandert‘ bei Lacan in den Bereich der Natur und ist gewissermaßen eine grenzenlose Domäne von Raum und Zeit, die nicht unter dem Einfluss von Bildern oder Sprache steht und sich an Rändern textueller Repräsentationen versteckt. Es gibt *etwas* außerhalb der Diskurse (vgl. Winter 2007: 33). De Certeau etwa wertet die Existenz dieser vorsprachlichen, sinnlichen Erfahrung auf, denn er verortet Widerstand nicht auf Ebene des Bewusstseins, sondern vielmehr in *realen* Alltagspraktiken: „Sie metaphorisieren die herrschende Ordnung: sie ließen sie nach einem anderen Register funktionieren“ (de Certeau 1988: 81). Das Reale umfasst eine paradoxe Besonderheit, denn es geht einerseits der symbolischen Ordnung voraus und verschwindet andererseits mit dem Eintritt in die Sprache von der Oberfläche. Reckwitz bezeichnet es als „psychophysisch Reales“: „das Widerständige und Deplatzierte, sowohl in den Regungen des Körpers als auch in

inneren, mentalen Vorgängen“ (2010: 65). Das Reale ist das, was sich in Freuds Symptomen äußert. Es ist ein widerständiger, widerborstiger und individualistisch bodensätziger Rest, ein quasi *Reales*, das die symbolischen Ordnungen realiter erschaffen, aber nie erschaffen wollten. Der Bestimmungsort des Subjekts war vielmehr, so Reckwitz, „das perfekt eingefügte Subjekt, das Ergebnis ist [aber] ein Subjekt mit einem spezifischen psycho-physischen Realen“ (ebd.: 66). Das Reale gleicht einem präsymbolischen Urzustand, aus dem das Subjekt im Unbehagen des Verlusts autoerotischer Zuneigung ins Leben davonzieht: „Our lives begin in the realm Lacan calls the Real. Here we simply are“ (Storey 2006: 79). Der Zusammenhang von Lust, Trieben und Begehren ist bei Lacan komplex. Im Laufe unseres Lebens werden unterschiedliche Dinge zum Objekt (*l'objet petit a*) unseres Begehrens: „Gemeinsam ist ihnen, dass sie mit der Fantasie verbunden werden, dass es gerade dieses Ding ist (...), das uns die mit dem präsymbolischen Realen verbundene ursprüngliche Ganzheit, das umfassende Genießen verspricht“ (Hipfl 2009: 91). Im Realen lagert das Gefühl ursprünglichen Lebendigseins; es beherbergt eine nicht kleinzukriegende Widerstandsquelle, die Denken, Sprache und Wissen vorausgeht, also jenen Bewusstseinssebenen, die gemeinhin als Interventionsmechanismen in ideologische Strukturen zur Anwendung gebracht werden. Die (therapeutische) Psychoanalyse Lacans ist geprägt von dem Bemühen, weniger unglücklich zu sein, denn sie stärkt einen ‚realen‘ Rest.

4.5.2. „Fremde sind wir uns selbst“

Schon in ihrem 1990 publizierten Werk „Fremde sind wir uns selbst“ verneint Julia Kristeva den hemmungslosen Kult um eine europäische Identität. Ihr Wunschbild ist die Gemeinschaft von Einzelpersonen, die sich selbst zum Fremden geworden sind. Im Anschluss an Freud führt Kristeva vor Augen, dass die Thematisierung des Fremden solange bruchstückhaft abläuft, wie sie nicht anerkennt, dass das *Fremde mein eigenes Unbewusstes ist*. Kristeva hat ein vehementes Plädoyer für die eigene Beforschung des inneren Auslands verfasst, denn nur in der Erfahrung der eigenen Fremdheit können wir unsere kulturellen Selbstgewissheiten und Überhebungen entlarven. Im Bewusstsein der eigenen Differenz entsteht die paradoxalische Begründung Kristevas, dass wenn ich mir selbst ein Fremder bin, es keine Fremden mehr gibt:

„Auf befremdliche Weise ist der Fremde in uns selbst: Er ist die verborgene Seite unserer Identität, der Raum, der unsere Bleibe zunichte macht, die Zeit, in der das Einverständnis und die Sympathie zugrunde gehen. Wenn wir ihn in uns erkennen, verhindern wir, daß wir ihn selbst verabscheuen.“ (Kristeva 1990: 11)

Dies besagt in etwa Folgendes: In der Erkenntnis, dass wir *alle* uns selber fremd sind, sind wir besagtermaßen *alle* irreduzibel füreinander unzugänglich. Die Bezeichnung der Fremdheit löst sich in jenem Moment auf, in dem sie allumfassend wird. Der ‚Andere‘ ist

mein äußeres Ausland, das eigene Unbewusste mein inneres Ausland – ich bin also in einem doppelten Sinne mit einer unentwegten Alterität konfrontiert: „Ich habe zu meinem eigenen Unbewussten – im Sinne der Zugangsbeschränkungen (...) – dieselbe Beziehung wie zu den (bewussten oder unbewussten) psychischen Vorgängen der anderen“ (Rinofner-Kreidl 2010: 76). Was Kristeva somit entwirft, ist das Zustandekommen einer originären Solidarität zwischen den Menschen, die allesamt selbst aus der Fremde des eigenen Unbewussten kommen und dementsprechend ein empathisches Wissen hinsichtlich der Alterität anhäufen können. Im psychoanalytischen Theorem hat die Entdeckung der eigenen Fremdheit ferner deren *bewusste* Annahme und Aufarbeitung im Sinn, so dass die Projektion hinlänglich wird. Wer sich selbst annehmen (und gewahr werden) kann, der muss nicht mehr die äußere Welt erobern. Er kann sie wie eine Kinoleinwand betrachten, die nur das ‚Trugbild‘ unseres Selbst ist. Die Kraft dieser Illusion liegt darin, zu bemerken, dass wir nicht die Kinoleinwand sind. Sie erinnert uns aber an unsere Fremdheit und die ist unentwegt – daher liegt unser Gewahrsein darin, dass *wir uns selbst Fremde sind*. Die Frage der Alterität, d.h. inwieweit wir fähig sind, neue Formen der Andersheit zu akzeptieren und zu (er-)leben, beantwortet Kristeva gleichsam mit einem Programm der Alterität:

„Nicht mehr nach Aufnahme des Fremden in ein System, das ihn auslöscht, sondern nach Zusammenleben dieser Fremden, von denen wir erkennen, daß wir alle es sind. Die Fremdheit des Fremden nicht zu fixieren, zu verdinglichen suchen. Sie gerade nur berühren, sie streifen, ohne ihr endgültige Struktur zu geben.“ (Kristeva 1990: 12)

Die erkundete Seele allein macht handlungsfähig – das scheint uns Kristeva mit auf den Weg geben zu wollen. Mit dem eigenen Fremden zu leben, bringt uns in Beziehung zur Frage, ob es möglich ist, ein anderer zu sein:

„Es geht nicht einfach – im humanistischen Sinne – um unsere Fähigkeit, den anderen zu akzeptieren, sondern darum, *an seiner Stelle zu sein* und das heißt, sich als anderer zu sich selbst zu denken und zu verhalten,“ (Kristeva 1990: 23, Herv. i. Orig.).

In diesem Zusammenhang muss die Welt der Trennungen neu geeicht werden, denn sie existiert nicht in Kristevas Denken. Auch solch einen kontradiktorischen Anschein erweckenden Komplexe wie Glauben und Vernunft sind miteinander verwoben und begegnen sich in stets unerwarteter Karambolage. Solche Kollisionen kann nur ein beweglicher Raum des Symbolischen überstehen, der den Einzelnen als Fremden bejaht und dessen Ordnung gefügt, aber nicht vorverordnet ist. „Freunde des Fremden können [schließlich] – abgesehen von den guten Seelen, die sich verpflichtet fühlen, Gutes zu tun – nur diejenigen sein, die sich selbst gegenüber ein Gefühl der Fremdheit empfinden“ (Kristeva 1990: 32).

4.6. Zwischenfazit II

In der Diskussion um die Dimensionen von Herrschaft und Freiheit in der Alteritätsproblematik hat sich in den vorliegenden Analysen des Subjekts die Schwierigkeit des qualitativen Zusammenhangs und der Verstrickung von Struktur und Handlung, von *langue* und *parole*, von sozialen Praktiken und Diskursen herauskristallisiert. Während der frühe Foucault strukturalistisch noch von einem Verschwinden des Menschen „wie am Meeresufer ein Gesicht im Sand“ (Foucault 2006: 462) spricht, konzentrieren sich die heutigen *Cultural Studies* und poststrukturalistischen Ansätze darauf, den aktiv handelnden Menschen und dessen Freiräume zu verteidigen. Strukturalistische und poststrukturalistische Ansätze setzen sich über den Grad, die Wirkungsmächtigkeit und die Festigkeit soziokultureller Ordnungen auseinander. Der Zusammenhang von Kultur, Sprache, Subjekt und Macht ist dabei zentral. Die formalistische, makrosoziologische Kulturanalyse gerät in den gegenwärtigen Kulturanalysen zusehends in Bedrängnis, da sie „die kontextuellen Aspekte alltäglicher Erfahrung, die Partikularität und Singularität sozialer Situationen, Phänomene und Praktiken sowie die situativen und temporären Formen der Vergemeinschaftung“ (Winter 2007: 23) vernachlässigt. Die sorgfältige kulturtheoretische Analyse ist stattdessen darauf bedacht, die widersprüchlichen kulturellen Verhältnisse „im historischen Kontext der dynamisch (kapitalistischen) Modernisierung“ (ebd.: 24) situativ und gegenwartsbezogen zu untersuchen.

Die Verortung von Subjekt und Alterität erstreckt sich in diesem Rahmen auf bestehende kulturelle Ordnungsstrukturen, zu denen sich Subjekt und Alterität *verhalten* müssen. Beide sind ohne die Berücksichtigung der systemisch medialen Ebene instabiler, dynamischer und widerspenstiger Machtverhältnisse nicht *erreichbar*, d.h. Subjekt und Alterität sind ohne entsprechende Kulturanalyse nicht intelligibel. Kulturelle Stigmatisierungen, Ausschlüsse und Normierungen bilden die *Bedingungen* der Subjekt- und Alteritätskonstitution. Zugleich bewegen sich die Akteure niemals außerhalb, sondern höchstens *transformativ* zu diesen Strukturen. Winter verdeutlicht, dass weder die ‚Starken‘ allmächtig sind, noch die ‚Schwachen‘ gänzlich ohne Macht: „Das Alltägliche wird durch die dominanten symbolischen Strukturen bestimmt, ist aber nicht identisch mit ihm“ (2007: 34). Die Kulturwissenschaften ermöglichen es, in diesem Komplex eine methodische Distanz einzunehmen, um die Alterität in Exklusions- und Inklusionsprozessen betrachten und mit diesen umgehen zu können.

Eine solche Distanz (zu *sich selbst*) wird auch in der Psychoanalyse entwickelt, während die radikale Phänomenologie noch die unentwegte absolute Andersheit des Anderen betont. Fremdheit begegnet uns im ‚Innen‘ und ‚Außen‘. Psychoanalyse und Phänomenologie verorten die Alteritätsbeziehungen an einem fundamentalen Punkt menschlicher Existenz. Alterität ist allgegenwärtig – es bleibt uns nur, eine Umgangsweise mit dieser *unheimlichen* Tatsache zu finden (wenn wir denn Alterität ernst nehmen wollen).

Es lässt sich nun konstatieren, dass die (post-)modernen Kulturtheorien sowie die phänomenologischen und psychoanalytischen Interventionen die cartesianische Subjektzentrierung und die objektivierenden Sozialwissenschaften *theoretisch* aufgelöst haben. Dies beantwortet jedoch noch nicht die Frage, ob das Subjekt Descartes' damit auch als (gottgleiche) Denk- und Herrschaftsfigur verschwunden ist. Enrique Dussel und andere ‚nicht-westliche‘ Denker nehmen einen kritischen transkulturellen Standpunkt dazu ein. Sie stellen die Frage, wie es um Alterität in einem globalen Raum bestellt ist, in dem gleichermaßen (eurozentristische) Machtverhältnisse wirksam sind. In gleichem Maße werfen sie die Frage auf, ob wir in der Nicht-Existenz einer Letztbegründung selbst schon zu ‚Göttern‘ geworden sind und was mit den mythischen Versprechungen der Moderne geschehen ist. Gerade Dussel widmet sich – wie auch Derrida in der *anderen* Perspektive der *Postmodern Philosophy* – der Dekonstruktion (bzw. Destruktion) der Gewalt der ‚westlichen‘ Denktradition. Derrida hat gezeigt, dass dieses ‚Spiel‘ der Dekonstruktion unaufhörlich ist. Wir leben quasi in der paradoxen Situation, dass auch durch Selbstkritik keine Ebene der Letztbegründung erreicht werden kann. Der Romanier und Essayist Amin Maalouf jedenfalls beansprucht ein komplexes Verständnis der Identität, das der radikal verfassten Alterität entspricht: „Meine Identität ist der Grund, warum ich mit keinem anderen Menschen identisch bin“ (2000:14). Entgegen einer ‚tribalen‘ Auffassung von Identität, die bestimmte Merkmale heraushebt, als vorrangig erklärt und konträr zu anderen in Konflikt setzt, bestimmt Maalouf Identität als Summe vielfältiger, potentiell unendlicher Zugehörigkeiten, die kraft des Menschseins immer schon vorhanden sind: „Jede meiner Zugehörigkeiten verbindet mich mit einer Vielzahl von Menschen; dagegen erweist sich meine Identität umso unverwechselbarer, je mehr Zugehörigkeiten ich in Betracht ziehe“ (ebd.: 20).

5. Wegbereiter der Alterität: Enrique Dussel

Das Werk des argentinischen Denkers Enrique Dussel vorzustellen, dessen Arbeiten von philosophischen, historischen, theologischen und anthropologischen Gedanken geprägt werden, ist schwierig, denn es umfasst ein weites und mithin komplex verschachteltes Theoriefeld. Im Zentrum von Dussels Denkart steht seit Anfang der 70er Jahre die Frage der Befreiung, was ihn in den Kontext der lateinamerikanischen Autoren der Theologie der Befreiung, wie etwa dem Franziskaner Leonardo Boff oder dem Kleriker Gustavo Gutiérrez, stellt. Mit Befreiung meint Dussel vor allem die schöpferische Freiheit und kulturelle Andersheit der unterdrückten Alterität. Seit die „Großen Erzählungen“ jedoch in der Postmoderne ihren *Dienst* quittiert haben und die Befreiungstheologie im Sog des Niedergangs marxistischer Ideologien mitgerissen wurde, mutet die Frage nach der universellen Befreiung der Unterdrückten – wie sie Dussel stellt – ominös, wenn nicht gar rückständig und anachronistisch an (vgl. Schelkshorn 1999: 81). Für Dussel ist die Notwendigkeit der Befreiung hingegen auf der Höhe der Zeit. Sie ist dezidiert *zeitgemäß* und genauso dringlich wie zuvor.

Die Befreiungstheologie als erste außereuropäische christliche Theologie basiert von Grund auf in einer praktischen und alltagstauglichen Ausrichtung – einer befreienden Praxis als *veritas prima* – entlang der Zeichen der Zeit, so dass sie sowohl die lateinamerikanische Realität im Lichte des Glaubens überdenkt als auch die Theologie zur Gänze in den Dienst der Armen stellt. Unter dem Etikett „Philosophie der Befreiung“ werden die Ideen Dussels im akademischen Diskurs zusammengefasst. Inhaltlich kann diese Philosophie der Befreiung als eine befreiungspunktierte Fundamentaltheologie betrachtet werden, die sich um eine theoretische Tragfähigkeit der intuitiven Befreiungsansätze bemüht (vgl. Anton 1997: 7f).⁸³ Enrique Dussel erweist sich damit als bahnbrechender Wegbereiter einer Theorie der Alterität, denn er betrachtet die Wirklichkeit konsequent „sub lumine oppressionis“ (1983: 324) – aus der epistemischen Position der Armen, Verdrängten und Unterdrückten und in Solidarität mit allerlei Formen der Alterität. Seine Philosophie der Befreiung als eine ethisch besetzte *philosophia prima* steht in dem Bemühen, der Alterität ein begriffliches und akademisches Gesicht zu verleihen. Dussel nimmt damit eine theoretische Auseinandersetzung vorweg, die später in den ‚Post‘-Debatten von Butler und anderen okzidentalern Denkern aufkeimt. Die Befreiungsphilosophie Dussels zeigt sich geradezu als Vorreiter einer poststrukturalistischen Bestimmung von Differenz. Sein philosophischer Kunstgriff bezüglich der Bestimmung von Alterität besteht in der Umkehrung von Ich und Nicht-Ich. Dussel stellt das souveräne cartesianische *ego cogito* gewissermaßen auf den Kopf, indem er es von der unterdrückten und in Not geratenen Alterität – der „Exteriorität“ – aus denkt: „Der Andere

⁸³ Eine ausführliche und theoretisch knifflige Erläuterung der formalpragmatischen Dimensionen in Dussels Befreiungsethik findet sich bei Peter Penner (1996).

wird nicht mehr im Lichte des Ich, sondern das Ich im Lichte des Anderen gedacht. Nicht mehr das Ich, sondern der Andere als Anderer ist die alles (...) bestimmende Instanz“ (Anton 1997: 10). Dieser Andere ist für Dussel ein *otro latinoamericano*, dessen ‚Daseinsgrundlage‘ ethischen Erfordernissen entspricht. Der Bruch mit der europäischen Subjektphilosophie ist notwendig, um Alterität aus dem festen okzidentalen Griff zu befreien, der den (nicht-europäischen) Anderen stets als Mittler zur Selbstverwirklichung veranschlagt. Im Widerspruch zum gängigen ‚entwicklungspolitischen‘ Dogma konstituiert sich somit das genaue Gegenteil einer paternalistischen Praxis: „the poor are not considered just passive recipients of charitable work, but rather agents of their own liberation“ (Dussel 2008: 334).

Die Schlüssigkeit dieser philosophischen Position, die eine Konversion zum Anderen vorsieht, ist vielschichtig hergeleitet und kann als zentrales Theorem Dussels angesehen werden, das dieser in zahlreichen philosophischen Dialogen und Interpretationen entwickelt hat. Was diese Position im Detail kennzeichnet und wie weit sie reicht, möchte ich in der Folge Schritt für Schritt herausarbeiten.

In Dussels Philosophie der Befreiung wird die gesamte Tragweite der Alteritätsproblematik deutlich, denn wer den Nerv der Befreiung treffen will, der muss im Gegenzug die Essentia der Abhängigkeiten untersuchen. Die Bestimmung der Befreiung nimmt daher in der Bandbreite von Dussels *opus magnum* vielschichtige Konturen an. Der gemeinsame Kern seiner Werke – in gewisser Weise der Ausgangspunkt seiner theoretischen Referenzen – ist die Erkenntnis eines überdimensionalen Eurozentrismus, den Immanuel Wallerstein einmal als „konstitutive Geokultur“ der modernen Welt beschrieben hat (vgl. 1997: 93). Dieser Diskurs verwaltet eine „Sprache des Mangels“ über nicht-westliche Gesellschaften, die von einer als universal imaginierten Folie der europäischen Gesellschaftsformation und Geschichtsentwicklung bewertet werden (vgl. Young 2004: 2f). Die kritische Analyse Dussels legt des Weiteren offen, dass sich die europäische Entwicklung bzw. die Entstehung der Moderne als eine Geschicklichkeit *sui generis* postuliert, die komplett innerhalb eines europäischen Kosmos erklärt werden kann. Dieser Eurozentrismus etabliert somit eine in jeder Hinsicht asymmetrische Struktur der hermeneutischen und ökonomischen Abhängigkeiten, in der einige wenige sich ungeschönt der Interessen vieler verbürgen. Dussel unternimmt folglich den Versuch, Europa *in extenso* zu dezentrieren.⁸⁴ Der dänische Philosoph Asgar Sørensen bezeichnet Dussels Philosophie der Befreiung als eine Ideologiekritik aus der Perspektive der Periphe-

⁸⁴ Was das konkret bedeutet, diskutiert die Kulturtheoretikerin Julia Suárez-Krabbe: „In fact, one of the central demands brought forth by Dussel is transforming knowledge and political practice from their complicity with hegemony toward complicity with the excluded.“ Für die intellektuelle und politische Arbeit stellt dies die *dekoloniale* Option dar „of working from indignation, from pain and outrage“ (2009a: 182). Den Inhalt der konkreten Befreiungspraxis bestimmen nicht die Befreiungsphilosophen und (organischen) Intellektuellen, sondern dieser bildet sich im Prozess der kulturellen Selbstbestimmung heraus (vgl. Schelkshorn 1999: 84).

rie, die aufgrund der Distanz zu europäischen Wissenskategorien die Möglichkeiten besitzt, Falsches als *falsch* zu entlarven:

„When we forget that the ruling ideas might have an origin that shows them precisely to be just ideas of the rulers or, when we forget that such ideas therefore might not be valid for and beneficial to all members of society, then we can consider such ideas as an ideology, and a critique of such ideas can thus be called ‚critique of ideology‘.“ (Sörensen 2009: 149)

Die Philosophie der Befreiung trägt daher stets die voraussetzungsvolle (und verheißungsvolle) Position einer von der Vormundschaft des europäischen Denkens befreiten (und *befreienden*) Philosophie in sich, in welcher der reflexiven Betrachtung der eigenen bedingten Positionierung (*locus enuntiationis*) eine entscheidende Bedeutung zukommt, denn „the problem is that we ourselves cannot often see, what these conditions mean to our thinking“ (Sörensen 2009: 150).⁸⁵ Castro-Gómez bezeichnet dies als „invisibilization of a particular place of enunciation“ (2008: 279). Diese *concientización* gilt für *alle* Bewohner eines postkolonialen Weltsystems.

Dussel versucht in einer immensen Anstrengung diese massiven Grenzmauern des okzidentalen philosophischen Weltgebäudes niederzureißen und in einer neuen Ordnung zusammenzusetzen. Dabei stellen sich zahlreiche analytische und begründungstheoretische Mega-Fragen, die der Rekonstruktion einer gleichwertigen und gleichberechtigten Welt voranstehen: Wer soll wovon genau befreit werden? - Wieso? - Wie soll das geschehen? - Wer/was steht der Befreiung im Wege? - Wie ist es dazu gekommen, dass Befreiung notwendig geworden ist? - Wie lassen sich die massenhaften Verarmungsercheinungen erklären und in welchem Zusammenhang stehen sie zum hegemonialen europäischen Denken? Welche ethischen Verpflichtungen ergeben sich daraus?

Dussels Philosophie der Befreiung geht auf diese Fragen aus der Partikularität der kolonialen Differenz (*colonial difference*)⁸⁶ ein, d.h. aus der spezifischen Kolonialgeschichte Lateinamerikas und „its particular historical, political, social, and cultural modes of arti-

⁸⁵ In diesem Zusammenhang (und vor dem Hintergrund einer auch befreiungstheologischen Diskussion) lässt sich treffend eine Anleihe aus Matthäus 7.3-5 zitieren: „Was siehst du aber den Splitter in deines Bruders Auge, und wirst nicht gewahr des Balkens in deinem Auge? Oder wie darfst du sagen zu deinem Bruder: Halt, ich will dir den Splitter aus dem Auge ziehen, und siehe, ein Balken ist in deinem Auge? Du Heuchler, zieh am ersten den Balken aus deinem Auge; darnach siehe zu, wie du den Splitter aus deines Bruders Auge ziehst!“

⁸⁶ Walter Mignolo definiert die *colonial difference* wie folgt: „The colonial difference is the space where the coloniality of power is enacted. It is also the space where the restitution of subaltern knowledge is taking place where local histories inventing and implementing global designs meet local histories, the space in which global designs have to be adapted, adopted, rejected, integrated, or ignored. The colonial difference is, finally, the physical as well as imaginary location where the coloniality of power is at work in the confrontation of two kinds of local histories displayed in different spaces and times across the planet“ (Mignolo 2000: ix). In einem anderen Zusammenhang verdeutlicht Mignolo zudem die Grenzen, die mit dieser kolonialen Differenz zum Ausdruck kommen: „The limit of Western philosophy is the border where the colonial difference emerges, making visible the variety of local histories that Western thought, from the Right and the Left, hid and suppressed“ (2008: 234). Vergleiche dazu auch Kap. 6.2.3. und 6.2.4.

culatation within the world-system of colonial domination throughout the centuries“ (Dussel et al. 2008: 18). Die kennzeichnende ‚Beobachterposition‘ (Situierung) der latein-amerikanischen Peripherie ist jene der Leidtragenden in einem geopolitisch, ethisch und existenziell reglementierten Weltsystem, in dem die Wirkungsgeschichte von Kolonialismus, Imperialismus und Eurozentrismus anhält. Man kann daher Dussel nicht einfach mit dem Hinweis *ad acta* legen, dass die (post-)modernen Kulturtheorien und interpretativ-phänomenologischen Erleuchtungen Europa doch tiefgreifend reformiert hätten. Dafür gibt es zuviel von dem, was Hardt und Negri im okzidentalischen Kontext eines verjüngten Marxismus als „Multitude“ (2004) bezeichnet haben. Dussel selbst benutzt eine *wuchtige* Kriegsmetapher, um den Zustand der modernen Welt zu umreißen:

„We are at war – a cold war for those who wage it, a hot war for those who suffer it, a peaceful coexistence for those who manufacture arms, a bloody existence for those obliged to bury and use them. Space as a battlefield, as a geography studied to destroy an enemy, as a territory with fixed frontiers, is very different from the abstract idealization of empty space of Newton’s physics or the existential space of phenomenology.“ (Dussel, zit. in: Suárez-Krabbe 2009a: 185)

In diesem Sinne ist Dussels Philosophie immer auch eine ethische Empörung inhärent, denn laut dem Philosophen und Theologen Hans Schelkshorn verteidigen die Bevollmächtigten der kolonialen Differenz nicht bloß ihr subjektives Sein, „sondern den universalen und zugleich materialen Selbstzweck aller Moral, nämlich die ‚Erhaltung und Entwicklung des menschlichen Lebens‘“ (2011). Die Möglichkeit zur kulturellen Entfaltung ist in Dussels These (1998) „Voraussetzung und unübersehbarer Selbstzweck aller Moral“ (Schelkshorn 1999: 84), d.h. es geht in der Philosophie der Befreiung schlichtweg um die Rekonstruktion eines moralischen Anspruchs. Dieser Aspekt lässt sich als legitimer Schattenriss der Philosophie der Befreiung festhalten, die nichts anderes als eine praktische Philosophie klassischer Denkart ist, welche versucht, politische und ethische Gesichtspunkte *universell* zu verankern und mit praktischer Relevanz auszustatten: „Each philosophy is originally particular (...) and at the same time each is ‚philosophy as such‘ (...) – since they can learn/teach something ‚universal‘ from/to all others“ (Dussel 2003: 31). Die einschränkende Präsumtion Dussels umfasst jedoch die Lektion, dass nicht jeder in gleicher Weise über Ethik und Moral nachdenkt, denn das metropolitane Zentrum verweilt zu einem großen Teil in epistemischer Ignoranz⁸⁷ gegenüber der Misere in der Peripherie (vgl. Sörensen 2009: 151, 157f). Der interkulturelle Dialog verliert so endgültig seine Naivität, denn „[a]s is well known, a room looks altered if you enter it from a different door“ (Mignolo 2008: 233):

⁸⁷ So fragt Dussel bspw. in einem anderen Kontext: „Has Vattimo asked himself the meaning that his philosophy may have for a Hindu beggar covered with mud from the floods of the Ganges; or for a member of Bantu community from sub-Saharan Africa dying of hunger (...)? Is an aesthetic of ‚negativity‘, or a philosophy of ‚dispersion as final destiny of being,‘ enough for the impoverished majority of humanity?“ (Dussel, zit. in: Mignolo 2008: 233)

„In the case of Dussel, liberation is thought with regard to philosophy. Here again is the irreducible colonial (epistemic) difference between a leftist social-sciences project *from* the First World and a liberation of the social sciences (and philosophy) from the Third World.“ (Mignolo 2008: 232f)

Dussel ist kein ironischer, leichtfüßiger Denker, ihm ist die Philosophie bitterernst. Philosophische ‚Wahrheiten‘ *kocht* er nicht auf *Sparflamme*. Für einen notgedrungenen okzidentalen Denker wie *mich* bleiben manche Subtexte und Variationen seines begrifflichen Kosmos schwer verständlich, denn seine Arbeiten sind sehr auf den lateinamerikanischen Kontext bezogen. Schelkshorn meint, dass das Denken Dussels stets auf der Suche nach einer Verankerung der Philosophie in der lateinamerikanischen Realität ist. Dies ist eine Positionierung, die der Selbstgewissheit der europäischen Philosophie grundlegend fremd ist (vgl. Schelkshorn 2011). Der Nexus in Dussels reichhaltigem Opus aus Ethik, Politik, politischer Philosophie, Historie, Marx-Interpretationen, Kritischer Theorie, der Position von Heidegger, Husserl und Lévinas, Ideen zum interkulturellen Dialog und einer Rekonzeptualisierung der Moderne sowie aus philosophischen Dialogen⁸⁸ mit Apel, Habermas, Ricoeur, Vattimo, Rorty oder Taylor ist der *große Teich* der Philosophie der Befreiung. Dussels kritische Re-Lektüre dieser europäischen Positionen und Philosophien „aus dem Blickwinkel lateinamerikanischer Erfahrungswelten“ (Schelkshorn 1999: 87) beschreibt die besondere Relevanz seiner Arbeiten und präsentiert ihn als aufschlussreichen Autor für eine Revision der ‚westlichen‘ Philosophie. Die verschiedenen befreiungsphilosophischen Positionen möchte ich in der Folge entfalten.

5.1. Leben, Werk und Kontexte Dussels

Hans Schelkshorn (1992, 1999, 2011) und Peter Anton (1997) bemühen sich in ihren Einführungen in die Philosophie Dussels einen oftmals in theoretischen Diskussionen verborgenen Brückenschlag zwischen geistiger Produktion und lebensgeschichtlichen Ereignissen erkennbar zu machen. Aufschlussreich an Dussels Biographie ist die Verbindung von konkreten Erfahrungen der Verkennung, Repression und Diskriminierung mit prägnanten theoretischen Wendepunkten. Dussel hat, wie auch Stuart Hall,⁸⁹ die Arroganz des europäischen Denkens und der kolonialen Urteilskraft am eigenen Leibe erfahren. Hall und Dussel wissen, was es bedeutet, nicht im europäischen Weltverständnis vorzukommen und am ‚Rand‘ zu stehen.

Bis zu seinem Studium in Madrid Ende der 50er Jahre ist Philosophie für Dussel identisch mit europäischer Philosophie. Ihm stellt sich jedoch immer mehr die dringliche Frage nach dem Verhältnis von Philosophie und den postkolonialen Realitäten bzw.

⁸⁸ Mit seiner Bereitschaft zum philosophischen Dialog äußert Dussel ein originäres Verständnis der Philosophie, denn die Philosophie entstand im Dialog. Als man begann miteinander zu diskutieren, bildete sich die Philosophie aus (vgl. Flasch 2010: 35).

⁸⁹ Vergleiche dazu „Stuart Hall“ (Rojek 2002).

soziokulturellen Bedürfnissen Lateinamerikas. Dussel selbst gesteht einen ambivalenten Umgang mit dieser Einsicht: „Während meiner Zeit in Europa erlebte ich die Demütigung, ein ‚Barbar‘ zu sein. Und vielleicht deshalb war mein Denken am Anfang, d.h. 1970-1973, antieurozentrisch auf fast aggressive Weise“ (1989: 51); und in den Vorlesungen zur Kölner Albertus-Magnus Professur fügt er an, dass „[e]s (...) in dieser Frage existenzieller Angst darum [ging] zu wissen, wer man selbst ist“ (2010c: 1).

Im Mittelpunkt einer ersten großen Phase seines Denkens siedelt Dussel das Vorhaben an, das kulturelle Erbe der amerindischen Mutter und des spanischen Vaters hermeneutisch zurückzuerlangen (*recuperación*). Beflügelt vom Symbolismus Ricoeurs kundschaftet Dussel die symbolische Kraft einer unterdrückten lateinamerikanischen Volkskultur aus. Diese popularkulturelle Vitalität wird bei Dussel zum entscheidenden Akteur in einer *Kunst des Handelns*, von der de Certeau stets gesprochen hat. Die authentische Volkskultur macht sich finitenreich Spielräume zugänglich und besitzt das widerständige Potenzial, hegemoniale Konstellationen aufzubrechen.

Ein durchschlagender Bruch in Dussels Philosophie ereignet sich Anfang der 70er Jahre mit der Ausarbeitung des moraltheoretischen Werkes „Para una ética de la liberación latinoamericana“ (1973a), das mit der modifizierten Kategorie „Exteriorität“ von Lévinas eine Rechtfertigung für die authentische Befreiungspraxis der verarmten Massen liefern soll. Dussels marxistisch und dependenztheoretisch inspirierte Studenten sind es, die sein Denken und ihre Implikationen an den politischen Realitäten messen. 1975 muss Dussel unter dem Druck des rechten Flügels des Peronismus nach Mexiko ins Exil fliehen. Entgegen dieser handfesten Repression richtet sich Dussels Plädoyer nicht gegen eine Negation von Herrschaft, sondern immer mehr in Richtung einer Befreiung, die „aus einem positiven Quellgrund [erwächst], der ‚Exteriorität‘ der Opfer, konkret ihrer Freiheit und Andersheit, die durch Herrschaft verdeckt oder erdrückt, werden“ (Schelkshorn 2011). Erst im Einstieg in das exterioire Sein der unterdrückten Opfer ergibt sich die Chance zu einer ‚wahrhaftigen‘ Transformation. Befreiung ist für Dussel die qualitative Umgestaltung der Gesellschaft durch die Positivität der unterdrückten Exteriorität (vgl. Schelkshorn 1999: 84). In den 80-90er Jahren beschäftigt sich Dussel eingehend mit den moralischen Grundlagen von Marx Kapitalismuskritik. Die zahlreichen philosophischen Dialoge dieser Zeit sowie die moraltheoretischen Auseinandersetzungen mit Kommunismus, Diskursethik und anderen Moralphilosophien fließen in das neue Hauptwerk „Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión“ (1998) ein – dem begründungstheoretischen Fundament der Befreiungsethik. Dussel macht in diesem Grundlagenwerk aber auch seine Orientierung an den sozialen Bewegungen Lateinamerikas deutlich. Die Zapatisten etwa hätten ihn in ihrem Befreiungskampf – so erklärt Dussel im Vorwort – *ethisch* und *praktisch* inspiriert (vgl. 1998: 9).

5.1.1. Bondy versus Zea

Als lateinamerikanischer Philosoph verleiht die Genealogie der lateinamerikanischen Philosophie dem Denken Dussels natürlich eine besondere Prägung. Eine den Radius der Abhängigkeit umzirkelnde Diskussion zwischen Salazar Bondy und Leopoldo Zea⁹⁰, die in dieser Unfreiheit um die Möglichkeiten einer ‚authentischen‘ lateinamerikanischen Philosophie streiten und dahingehend das lateinamerikanische Denken historisch erforschen, legt eine beachtenswerte Grundlage der Philosophie der Befreiung.

Bondy und Zea sind sich in der Abhängigkeit des lateinamerikanischen Denkens vom kolonialen und eurozentristischen Weltverständnis einig, jedoch skizzieren sie das Maß dieser Abhängigkeit unterschiedlich.⁹¹ Während nach Bondy nur derjenige, der Herrschaft durchschaut, ohne Illusionen darauf hoffen kann, dass sich die Pforte zur Befreiung öffnet, macht Zea eine ausgeprägte Skepsis gegenüber der Fähigkeit zu einem eigenständigen und authentischen lateinamerikanischen Denken geltend. Die koloniale Beständigkeit hat dem hiesigen Bewusstsein dermaßen stählerne Fesseln angelegt, dass es eine permanente innerliche Regung provoziert, die eigene Humanität überhaupt erst beweisen zu müssen. Große Teile der lateinamerikanischen Philosophie sind nach Zea deshalb nicht authentisch, sondern beruhen auf reaktiver Imitation (vgl. Dussel 2003: 30f).⁹² Für Bondy ist dieser nachahmende Charakter zwar eigentümlich für die landläufige lateinamerikanische Philosophie, aber er verformt sie – anders als Zea – nicht zu einem ursächlichen Unvermögen, sondern beschreibt sie als Symptom einer eingehenden soziopolitischen Abhängigkeit. Dieses ‚entfremdete‘ Denken hat das kulturelle Selbstbewusstsein Lateinamerikas tief ausgehöhlt, konstituiert aber gleichermaßen eine Exteriorität, die ‚echte‘ Befreiung überhaupt erst ermöglicht:

„When philosophy set out historically to liberate itself, it did not achieve even the liberation of the philosopher, because no one who dominates another can be liberated. Thus, in truth, the only possibility of liberation is occurring *for the first time in history with the Third World*, the world of the oppressed and underdeveloped, who are liberating themselves and at the

⁹⁰ Leopoldo Zea hat 1996 das Buch „Fin del siglo XX. Centuria perdida?“ vorgelegt, das Schelkshorn nicht unmittelbar in der Debatte mit Bondy um die Authentizität des lateinamerikanischen Denkens ansiedelt, sondern als Einschätzung der historischen und weltpolitischen Situation nach Zusammenbruch des Kommunismus (vgl. Schelkshorn 1999: 82). Zea erweist sich darin als ein problematischer Denker, der mit dem Konzept der „mestizaje“ die Indigenität marginalisiert und der zapatistischen Bewegung vorwirft, einem prämodernen Romantizismus nachzuhängen (vgl. ebd.: 83). Diese Bewertung des Zapatismus steht in deutlichem Kontrast zu Dussels Position gegenüber der zapatistischen Befreiungsbewegung.

⁹¹ Der afrokaribisch-französische Schriftsteller und Politiker Aimé Césaire etwa macht sich, wie Zea und Bondy, nicht nur Gedanken über die fatalen Folgen des Kolonialismus und der damit verbundenen Abhängigkeitsstrukturen in den Kolonien, sondern er fragt sich, welche Bedeutung diese für die Überlegenheitsideologien der Kolonisierenden haben. Césaire nimmt sich damit eines gewichtigen Punktes an, der für die Konsistenz der Abhängigkeit eine entscheidende Rolle spielt (vgl. Franzki & Aikins 2010: 17).

⁹² Im Bezug auf *race* umschreibt Quijano diesen Aspekt wie folgt: „In this way, we continue being what we are not. And as a result we can never identify our true problems, much less resolve them, except in a partial and distorted way“ (2008: 204).

same time liberating the other, the dominator. Thus, *for the first time can there be philosophy of liberation.*" (Bondy, zit. in: Dussel 2003: 30, Herv. i. Orig.)

Dussels substanzielles Augenmerk auf die Vitalität der Exteriorität stößt hier auf einen philosophiegeschichtlichen Hintergrund. Bondy markiert jedoch nicht nur den exterioren Ausgangspunkt einer Philosophie der Befreiung, sondern reichert die bislang hermeneutisch ausgerichtete *recuperación* Dussels marxistisch an, indem er festhält, dass radikale Transformation nur durch die Verwertung der globalen Abhängigkeitsverhältnisse zu haben ist. Die Aufgabe der Philosophie selbst sieht Bondy in der reflexiven Solidarität mit jenen, die in den Strudel der Verarmung geraten sind:

„Philosophical thinking ought to become, as far as the human energies that are empowered by it, an instrument of radical critique with the goal of achieving, through analysis and rational illumination, a fully realistic consciousness of our situation.“ (Bondy, zit. in: Dussel 2003: 30)

Mit der Philosophie Bondys gerät die Philosophie der Befreiung Dussels einerseits auf den Weg, die Exteriorität zu privilegieren und diese andererseits materialistisch auszu-deuten. Erst das Bewusstsein des gesamten Ausmaßes der Abhängigkeit beschreibt den Prolog der Befreiung. Im lateinamerikanischen Kontext hat der peruanische Marxist José Carlos Mariátegui als einer der Ersten auf dieses Problem der kulturellen Abhängigkeit aufmerksam gemacht (vgl. Young 2001: 197). Mariátegui kombinierte Ideen des Marxismus mit indigenen Kosmologien und der Forderung nach ihrer Berücksichtigung in den politischen und gesellschaftlichen Landschaften Lateinamerikas.

5.1.2. Dependenztheorie

Eng mit Dussels Rezeption Bondys ist auch seine Anknüpfung an die Dependenztheorien verbunden. Bondy und die Dependenztheorien markieren die Grenzen einer bloß hermeneutisch inspirierten *recuperación latinoamericana*. Die Dependenztheorie erlaubt es, „die Brüche im Inneren (jeder Kultur) sowie zwischen den Kulturen aufzudecken,“ schreibt Dussel im Verweis auf einen Kulturalismus, der es verfehlt die strukturellen Hegemonialkonstellationen in den Nord-Süd-Beziehungen aufzudecken und ihrer materialen ‚Natürlichkeit‘ zu entreißen (2010c: 5). Dussel befindet sich in der Bestimmung Lateinamerikas als periphere Exteriorität im kapitalistischen Weltsystem auf einer Ebene mit Frantz Fanon (1952) und Paul Gilroy (2000), die beide darauf hinweisen, dass in einer globalisierten Welt unaufhaltsamer Verflechtung Interaktionen von Kulturen noch lange nicht bedeutet, dass auch Ungleichheit, Macht und Gewalt verschwunden seien. Dussel bezieht sich hier explizit auf die Dependenztheorien, die der kolonialen Differenz selbst entspringen, und *nicht* auf Wallersteins oder Arrighis Weltsystemtheorie:

„World-system analysis operates from inside the system, while dependency theory was a response from the exteriority of the system – not the exterior

but the exteriority. That is to say, the outside is named from the inside in the exercise of the coloniality of power." (Mignolo 2008: 230)⁹³

Die Philosophie der Befreiung, die ihren Ausgangspunkt in der Misere der Hunderttausenden nimmt, kann nicht ohne ein entwicklungsökonomisches Theorem auskommen: „This brutal, real, irrefutable empirical fact demands not only a transcendental pragmatics, not only a hermeneutics, but *also* an economics (...) as a fundamental moment“ (Dussel 1993c: 220, Herv. i. Orig.). In dieser Hinwendung zu den Sozialwissenschaften gerät Dussel an einen kritischen Punkt, der als durchaus ungewöhnlich in der Philosophie gelten kann, von dessen Gültigkeit Dussel aber trotz aller vorgebrachten und berechtigten Kritik⁹⁴ überzeugt ist: Er setzt seinem philosophischen Diskurs die dependenztheoretische Analyse der lateinamerikanischen Realität voraus (vgl. Anton 1997: 8).⁹⁵

Die Dependenztheorie beschreibt eine Abhängigkeit, die Alterität in einem strukturellen Modell von Zentrum und Peripherie festschreibt. Die moderne Welt ist ungleich beschaffen und von zahlreichen Grenzlinien, Partikularitäten und Marginalisierungen durchzogen. Wer sich in diesem Zusammenhang der Beschreibung unabhängiger, endogener und autonomer Entwicklungen hingibt, verkennt die realen Zusammenhänge. Der anschwellende Verarmungsprozess in den Ländern des ‚Südens‘ ist Effekt dieser strukturellen Abhängigkeit, womit die unkritische Betrachtung des Weltmarktes als Entwicklungsstimulanz endgültig obsolet ist. Die Dependenztheorien⁹⁶ unterscheiden sich jedoch in ihren Detailanalysen und Vorschlägen zu alternativen Entwicklungsstrategien. Insbesondere die marxistisch inspirierten Dependenztheoretiker, auf die Dussel rekurriert, kommen zurück auf den dialektischen Gedanken des „ungleichen Tausches“, wo-

⁹³ Mignolo drückt ferner aus, dass die Weltsystemtheorien zwar den Kolonialismus betrachtet; diesen jedoch derivativ und nicht konstitutiv für die Moderne konfiguriert (vgl. 2008: 228). Dies widerspricht grundlegend der Position Dussels, wie sie in der Folge noch ausführlich dargelegt wird.

⁹⁴ In der postkolonialen Perspektive ist der ‚Norden‘ in den Dependenztheorien die globale Superstruktur, der das passive Opfer aus dem ‚Süden‘ beliebig durch die Manege treibt (vgl. Kapoor 2008: 10). Der ‚Westen‘ bzw. ‚Norden‘ werden als universale Norm imaginiert, die alle abweichenden ‚Entwicklungen‘ und Gesellschaften assimiliert. Kultur beschreiben die Dependenztheorien lediglich als förderlichen bzw. im Weg stehenden Faktor für die ‚Entwicklung‘. Kapoor moniert zudem, dass die Dependenztheorien einen Ethnozentrismus fördern, da sie von einer einheitlichen europäischen Menschheitsgeschichte ausgehen, in welchem die Ökonomie und der Kapitalismus eine hervorgehobene Stellung einnehmen und ‚Rasse‘ oder ‚Gender‘ als strukturierende Kategorien ausgeblendet werden (vgl. ebd.: 10ff). Letztlich würden die Dependenztheorien eine Subordination der Kultur unter die politische Ökonomie und die Fortschreibung binärer Oppositionen beschreiten. Ramón Grosfoguel drückt seine Kritik an einigen dependenztheoretischen Ansätzen wie folgt aus: „Dependentistas never perceived this knowledge [Eurocentrism] as constitutive of Latin America’s political-economy. Constructing peripheral zones such as Africa and Latin America as ‚regions with a ‚problem‘ or with a ‚backward stage of development‘ concealed European and Euro-American responsibility in the exploitation of these continents“ (2007: 31).

⁹⁵ Mignolo schreibt diesbzgl.: „Dependency theory was a political statement for the social transformation of and from Third World countries, while world-system analysis was a political statement for academic transformation from First World countries“ (2008: 231).

⁹⁶ Die (lateinamerikanischen) Dependenztheorien vereinen, dass sie eine primär sozioökonomische und strukturalistische Perspektive auf die globale ‚Entwicklung-Unterentwicklung‘ haben und diese an die Kategorien des Staates, des Imperialismus und des Kapitalismus anlehnen. Das Ausmaß der Abhängigkeit determiniert in gewissem Sinne *graduell* den Grad der ‚Unterentwicklung‘ (vgl. Kapoor 2008: 5ff).

nach sich kleine Machteliten in einer globalen Abhängigkeitsstruktur bereichern und die breiten Massen verarmen lassen. Sie folgen einem historischen Argwohn, der den ausgeschlossenen Dritten sucht, wenn zwei (oder mehr) einen Profit erzielen. In diesem Fall geht es auf Kosten des ‚Entwicklungslandes‘, dem Rohstoffe unter Selbstkostenniveau abgenommen werden. Somit werden nicht länger endogene Entwicklungshemmnisse oder die verfehlte Weltmarktintegration diskutiert, sondern eine Zweiteilung der Welt in Zentrum und Peripherie, in welcher den ‚Entwicklungsländern‘ der Nimbus der ausgebeuteten und vom Weltmarkt abhängigen Peripherie zukommt. Wirtschaftliche ‚Unterentwicklung‘ wird zur substantiellen, aber konstruierten Dauerstruktur der modernen Welt. Der dependenztheoretische Diskurs durchblickt damit eine strukturelle Finalität, die in Konsequenz eine „strukturelle Heterogenität“ des soziokulturellen Gewebes produziert und damit die soziale Desintegration verstetigt (vgl. Prebisch 1959, Frank 1967, Cardoso 1972). Die Dependenztheorien entschleiern das Leistungsargument der Kapitalismus-Getreuen und Neoliberalen, das besagt, dass beträchtliches Geldvermögen auf eigene Anstrengungen zurückzuführen sei und nicht auf Ausbeutung, Monopole, familiäre Herkunft oder die kolossalen Erträge aus unproduktivem Eigentum. Dussel kann auf diese Weise die Missetat und Willkür sich konzentrierender Vermögen in den Zentren beanstanden und zu einer ethischen Gegenwehr aufrufen.

Schelkshorn verdeutlicht, dass Dussel den Problemzusammenhang der *dependencia* nicht den empirischen Sozialwissenschaften überläßt, denn er kalkuliert die dependenztheoretische These in Anlehnung an Bondy gewissermaßen *kulturell*, d.h. die Frage nach kultureller ‚Wahrhaftigkeit‘ und Befreiung stellt sich nur im Zusammenhang mit der a priori Differenz der sozioökonomischen Struktur des Weltsystems (vgl. 1992: 23). Kulturelle Selbstbestimmung kann nur erlangt werden, wenn sie in einer autonomen gesellschaftlichen Entwicklung erfolgt. Dennoch ist die dependenztheoretische Forderung eines eigenständigen ‚Entwicklungsweges‘ und ökonomischer Unabhängigkeit nur möglich als *zweiter* Schritt, denn die Basis für eine solche Durchsetzung bildet die befreite, demokratisierte und handlungsfähige Volkskultur (vgl. Schelkshorn 1999: 84). Dussels Plädoyer für eine dependenztheoretische Interpretation der globalen Strukturen ist somit doppeldeutig, denn die ökonomische Befreiung darf keinesfalls *nur* als nachfolgender Schritt der populären Befreiung verstanden werden. Es ist genauso deren Bedingung.

5.2. Destruktionen, Dezentrierungen und Re-Konstruktionen

5.2.1. Recuperación latinoamericana

Die hermeneutisch bestimmte *recuperación latinoamericana* nimmt Bezug auf zwei sich überlagernde Motive, die in der *Tiefe* einer weltgeschichtlichen Sichtweise den ‚Ursprung‘, die ‚Entwicklung‘ und den ‚Inhalt‘ kultureller Identitäten suchen, die sich über

die Jahrhunderte als geistige Dreh- und Angelpunkte herausgebildet haben (vgl. Dussel 2010c: 5). Dussel lässt einerseits nichts unversucht, eine geschichtliche Selbstvergewisserung Lateinamerikas wiederzugewinnen, denn in der eurozentristischen Hegelianischen Geschichtsphilosophie wird Lateinamerika der Status eines geschichtlichen Weltteils abgesprochen, andererseits geht es ihm um die Beanstandung einer „Ethikvergessenheit“ der europäischen Philosophiegeschichte, die sich blind für die schöpferische Freiheit der Anderen zeigt und sich innerhalb einer negativen Dialektik zur universalistischen Totalität aufschwingt (vgl. Schelkshorn 1992: 57f., 67).⁹⁷ Um zu den geistigen Wurzeln zu gelangen, verabschiedet Dussel das dialektische Fortschrittsmodell Hegels, das bekanntlich „von Osten nach Westen“⁹⁸ ausläuft, und *verschiebt* stattdessen die Weltgeschichte in drei entscheidenden Momenten.⁹⁹ Dussel *verortet* die amerindische Prähistoire, die semitische Protogeschichte und die indoeuropäische Protogeschichte. Diese drei übergeordneten Momente in Dussels Neudefinition des weltgeschichtlichen ‚Ortes‘ Lateinamerikas beziehen sich also auf die Konzeptualisierung einer amerindischen Prähistorie, die Dussel als den in lateinamerikanischer Perspektive historischen Hintergrund einer amerindischen Mutter und einer lebensweltlichen, zirkulären und relationalen *cosmovisión*¹⁰⁰ beschreibt, und die Begegnung zweier Protogeschichten des europäischen Vaters, die er als die bedeutsamsten geistigen Grundorientierungen der Menschheitsgeschichte versteht (vgl. ebd.: 58-64). Die amerindischen Völker erhalten einen menschheitsgeschichtlichen ‚Platz‘, indem Dussel den Geschichtsverlauf nicht nur von „Osten nach Westen“ konzipiert, sondern zugleich als „ein gigantischer Marsch vom Osten nach Westen“, der jedoch einem anderen geographischen Zentrum entspringt

⁹⁷ Dussel bezeichnet seine philosophiegeschichtliche Methode in Anlehnung an Heidegger als „de-*strucción*“ („Destruktion“). Im Gegensatz zu Derridas diskurskritischer Dekonstruktion geht es der Destruktion um ein Festhalten an der *destruierten* Tradition, die sich im Laufe der Zeit verhärtet, verdeckt und z.T. verloren hat und sich nun kritisch angeeignet werden soll (vgl. Dussel 1973c: 6). Dussels Methode kann daher als Dezentrierung beschrieben werden, die sich um die philosophiegeschichtliche Rekonstruktion eines ‚Ethos‘ als zentralem Moment bemüht. Die Idee eines *kernhaften* Elements, zu dem man philosophiekritisch vorstoßen kann, bleibt im Gegensatz zu einer dekonstruktivistischen Methodik erhalten, die gerade die Vorstellung eines Ursprungs ablehnt.

⁹⁸ In Hegels Geschichtsphilosophie verläuft die Weltgeschichte über Mesopotamien, Ägypten, Griechenland, das römische Reich bis zur Krönung der Geschichte in der ‚germanischen Welt‘ und dem neuzeitlichen Verfassungsstaat. Die amerindischen Kulturen geraten erst im Augenblick ihrer Zerstörung in das Interesse von Hegels Geschichtsauffassung, d.h. als sie von den Europäern ‚erobert‘ werden. Amerika hat so keinen eigenständigen Platz in einer Weltgeschichte, die zwar von Hegel ‚stammt‘, sich aber verselbstständig hat, d.h. hegemonial geworden ist (vgl. Schelkshorn 2011).

⁹⁹ Schelkshorn ordnet Dussels Entwurf einer erschöpfenden globalen Zivilisationsgeschichte in seiner ‚Gewaltsamkeit‘ jener Hegels, Heideggers oder Nietzsches zu, hebt aber auch hervor, dass sich seine Philosophie in einem klassischen philosophischen Wettstreit um historische ‚Wahrheit‘ einer Entscheidung unterwerfen muss, die auch einen grundsätzlich anderen Geschichtsbegriff als Hegel hinterlässt. Die geschichtliche Dynamik beruht nicht länger auf der Synthese von Gegensätzen, sondern in der Metamorphose einer Totalität durch den Einbruch des freien Anderen (vgl. 1992: 66f). Nicht das identifizierende und expansive Denken als Logik der Totalität bestimmt Dussels Geschichtsentwurf, sondern ein ethisches Moment, das vom Anderen, vom Nicht-Ich her seine wegweisende geschichtliche Dynamik entwickelt.

¹⁰⁰ Vergleiche dazu auch David Cortez (2010, 2011).

und die Ausbreitung der neolithischen Hochkulturen nach Europa, Indien, China, Polynesien und Amerika beschreibt (vgl. Schelkshorn 2011). Die amerindische Prähistorie bezeichnet allerdings nicht nur globale Wanderungsbewegungen koexistenzieller Hochkulturen und eine polyzentrische Welt mit ähnlichen Sozial- und Agrarstrukturen, sondern auch die zeitversetzte Herausbildung urbaner Imperien durch diesen graduellen Besiedlungsprozess, der einen kulturellen und politisch-militärischen Abstand von mehr als 4000 Jahren zwischen den hispanischen und indianischen Großreichen produziert (vgl. Schelkshorn 1992: 63).¹⁰¹ Wenn Dussel nun von der Volkskultur Lateinamerikas spricht, dann ist die Rede von der amerindischen Mutter, die auch in den ‚neuen‘ unabhängigen Staaten Lateinamerikas verkannt wird und somit die Suche nach Autonomie ihrer Gelegenheiten entreißt.¹⁰² Die väterliche europäische Philosophie wird in Dussels Konzept hingegen als unablässig aushandelnde und konkurrierende Begegnung zwischen einer semitischen und einer indoeuropäischen Tradition verstanden.

Entgegen der ausführlichen Hinleitung Dussels möchte ich mich im Weiteren darauf beschränken, den „ethisch-mythischen Kern“¹⁰³ der semitischen und indoeuropäischen Bewegung auseinanderzuhalten. Den Kern der semitischen Protogeschichte bildet „eine ganzheitliche, geschichtlich dynamische und vor allem ethisch akzentuierte Anthropologie“ (ebd.: 62), die im Zentrum auf eine horizontale Bedeutung des freien Anderen – also *auch* der Befreiung der Unterdrückten – rekurriert.¹⁰⁴ Die semitische Offenheit für die Andersheit folgt einem anthropologischen Monismus, der in der indoeuropäischen Tradition auf einen ontologischen Monismus und einen anthropologischen Dualismus stößt (vgl. García-Ruiz 2003: 54f, 58, Schelkshorn 1992: 61). Im klaren Gegensatz zu den semitischen Völkern artikuliert das indoeuropäische Denken eine stete polare Dualität, der ein robustes Abwertungsprinzip inhärent ist. Der gespaltene Mensch ist zugleich Sein und Nicht-Sein, womit der indoeuropäischen Tradition auch die Bestrebung der

¹⁰¹ Amerika ist in dieser Deutung in einer spezifischen geopolitischen Exteriorität festgeschrieben, die sich allerdings erst mit der europäischen Herrschaft als ein ‚vergewaltigtes Kind‘ darstellt. „Wie jedes Kind ein unableitbar neues Wesen darstellt, so ist auch Lateinamerika nicht einfach die Verlängerung Europas, sondern eine *neue*, einzigartige Realität in der Weltgeschichte, mit vielfältigen Beziehungen zu anderen Kulturen und Völkern“ (Schelkshorn 1992: 64, Herv. i. Orig.).

¹⁰² „In der Revolution taucht Mexiko plötzlich in sein Wesen hinab. Aus der Tiefe seines Schoßes zieht es, fast blindlings, die Grundlagen des neuen Staates, kehrt zur Tradition zurück, knüpft die Bande mit seiner Vergangenheit wieder an, die durch die Reform und Diktatur abgerissen waren“ (Paz 1985: 147).

¹⁰³ Diesen Begriff entnimmt Dussel von Ricoeur. García Ruiz beschreibt ihn auf der Grundlage einer Rekonstruktionsbewegung, die den Kern eines kulturellen Systems darstellen möchte: „Para comprender a una civilización debe irse a lo más profundo de ella misma, a lo que se mantiene oculto por otras manifestaciones“ (2003: 31).

¹⁰⁴ Das semitische Ethos bildet das Grundgerüst für Dussels positive metaphysische Dialektik, die auf einer Begegnung „von-Angesicht-zu-Angesicht“ mit einem freien Anderen beruht: „Der semitische Mensch situiert am Ursprung die Haltung des von-Angesicht-zu-Angesicht: Mann zu Frau, Vater zu Sohn, Bruder zu Bruder, Anwohner zu Pilger, den es zu beherbergen gilt (...). Es handelt sich um eine Anthropologie und Metaphysik der Anderheit (...)“ (Dussel 1977: 36, übersetzt von Schelkshorn 1992: 61). Das semitische Konzept folgt damit einer Vorstellung „von-Angesicht-zu-Angesicht“ die einer Beziehung ‚von-Gott-zu-Gott‘ gleichkommt, denn Gott gehört der Welt der Menschen an.

negativen Dialektik innewohnt, alles Seiende („Ontische“) vertikal dem transzendentalen Sein („Ontologie“) zuzuführen. Die semitische Vertrautheit eines freien Anderen bleibt unentdeckt und impliziert damit immer dessen Unterwerfung (vgl. Dussel 1973b: 158ff). Diese beiden Grundhaltungen des europäischen Vaters sind im Laufe der europäischen Philosophiegeschichte in unterschiedlichen Akzentuierungen und Geflechten wach gehalten worden. Gemäß Dussels weltgeschichtlicher Einteilung dominiert in der Antike das Indoeuropäische, im Mittelalter das Semitische und in der Moderne abermals die dialektische Totalität– aber erst die Philosophie der Befreiung kann in der anthropologischen Offenbarung der peripheren Unterdrückten ein neues Zeitalter einläuten, dem Dussel die Bezeichnung „Transmoderne“ gibt (vgl. Schelkshorn 1992: 66).

Damit ist der geschichtsphilosophische Rahmen Dussels abgesteckt, den ich nun in den beziehungsreichen Gerüsten der Moderne und Transmoderne analysieren möchte. Das gegenwärtig vorherrschende Ethos der Moderne steht im Entwicklungsgang des jüdisch-christlichen Ethos des Mittelalters¹⁰⁵, erhält aber in der ontologischen Herausbildung einen auf ‚territorialer‘ Erweiterung bedachten Motivationsschub:

„Die Moderne fand ihren Ursprung in den freien Städten des Mittelalters (...). Geboren wurde sie jedoch, als Europa begann sich mit ‚dem Anderen‘ Europas auseinanderzusetzen und dies zu kontrollieren, zu besiegen, zu vergewaltigen vermochte, sich als entdeckendes, eroberndes, kolonisierendes ‚Ich‘ dieser konstitutiven Andersheit der Moderne selbst definieren konnte. Dieses Andere jedenfalls wurde nicht als ‚Anderes‘ entdeckt, sondern ‚verdeckt‘ als ‚Dasselbe‘, was Europa von jeher gewesen war. So wird 1492 der Augenblick der ‚Geburt‘ der Moderne als Entwurf; der ‚Ursprung‘ eines ‚Mythos‘ von ganz besonderer Gewalt und zugleich ein Prozeß der ‚Verdeckung‘ des Nicht-Europäischen.“ (Dussel 1993a: 10)

Der Bedeutung dieses inhaltsschweren Zitats, das entscheidende Aspekte einer kritischen Moderne-Rezeption der Philosophie der Befreiung enthält, möchte ich in der Folge ausführlich nachgehen.

5.2.2. *ego conquiro* und *ego cogito*

Die europäische Subjektontologie, die im cartesianischen *cogito* das unhinterfragte Ideal einer neuzeitlichen europäischen Identität verortet, erfährt vor dem Hintergrund eines *ego conquiro* eine andersartige Färbung:

¹⁰⁵ Im Christentum des Mittelalters stoßen indoeuropäische und semitische Traditionen aufeinander. Das semitische Konzept der geschichtlichen Freiheit verbindet sich mit dem indoeuropäischen Instrumentarium der zivilisatorischen Expansion, die in den Kreuzzügen ab 1095 nicht nur das gelobte Land suchen, sondern den expansiven Zug der europäischen Kultur im späten Mittelalter demonstrieren (vgl. Dussel 1977: 39). Erst diese (geistige) Begegnung setzt den Aufstieg des ‚Willen zur Macht‘ in Gang. Im jüdisch-christlichen Ethos gibt es eine klare Beziehung zum ‚Anderen‘. Diese aber wird mit der Vorstellung eines zwar gerechten und barmherzigen, aber transzendentalen Schöpfergotts zumindest theologisch ‚anders‘ verstanden. Dennoch wird der ‚Andere‘ (noch) substanzial als Gott konzipiert (vgl. Dussel 1973b: 112).

„Diese Ontologie erhebt sich nicht aus dem Nichts. Sie erhebt sich aus einer vorgängigen Herrschaft über andere Menschen, der kulturellen Unterdrückung anderer Welten. Vor dem *ego cogito* gibt es ein *ego conquiro* (das ‚ich erobere‘ ist der praktische Grund des ‚ich denke‘)“ (Dussel, zit. in: Schelkshorn 1992: 45, Herv. i. Orig.).

Die gewaltsame Kolonialisierung Amerikas ist Voraussetzung des *ego cogito*.¹⁰⁶ Nelson Maldonado-Torres vertritt die Ansicht, dass dem methodischen Zweifel des Cartesianismus ein beharrlicher Verdacht und misanthropischer Skeptizismus vorausgeht, der das *ego conquiro* vermuten lässt, auf eine minderwertige Menschengruppe zu treffen: „The achievements of *ego cogito* and instrumental rationality operate within the logic that misanthropic skepticism helped to establish“ (2007a: 246). Der Zweifel als gemeinsames Kennzeichen von *ego conquiro* und *ego cogito* öffnet dem abstrakten Solipsismus, der den Bezug zum kreatürlichen Leben verliert, Tür und Angel – „[t]he ‚barbarian‘ was the obligatory context of all reflection on subjectivity, reason, the *cogito*“ (Dussel 1996: 133).¹⁰⁷ Die an dieser Stelle aufscheinende koloniale Differenz zwischen *ego conquistador* und *ego conquistado* nimmt einen Dualismus vorweg, der später in Descartes *res cogitans* und *res extensa* erkennbar wird. Der Eroberungsfeldzug des *ego conquiro* manifestiert somit eine ethische Differenz zwischen Kolonisierten und Kolonialisierenden, die noch in den Heimatländern der Kolonisatoren undenkbar schien (vgl. Maldonado-Torres 2007a: 245). Maldonado-Torres beschreibt die episodischen „non-ethics of war“ der europäischen Kreuzzüge als permanente „ethics of *ego conquiro*“ (ebd.: 246f, Herv. i. Orig.), die uns mit Schauern an die Ignoranz der europäischen Aufklärungsapologeten denken lässt:

„He [Descartes] could imagine an evil demon who deceives people about their apparent certainties, but could not observe an *ego conquiro* at work in the consciousness of the European (...) and how it made everyone to take for granted the inhumanity of colonized peoples.“ (Maldonado-Torres 2007a: 252)

Das manichäisch gesteuerte *ego conquiro* – unterstützt von einem begehrenden *ego phallic* – wendet die imaginierte Minderwertigkeit des kolonialen Subjekts rassialisierend an und verstetigt damit besagte *non-ethics of war*, welche die lateinamerikanische Peripherie in einen fortdauernden Zustand der Verdammnis (Fanon) versetzt:

„The murderous and raping social body projects the features that define it to sub-Others, in order to be able to legitimate the same behavior that is allegedly descriptive of them. The same ideas that inspire perverted acts in

¹⁰⁶ Anton drückt dies folgendermaßen aus: „Durch die kolonisierten Kontinente vermittelt sich das europäische Subjekt dialektisch zu sich selbst und gewinnt so sein eigenes Selbstbewußtsein als Herr der Welt“ (1997: 39).

¹⁰⁷ Der inhumane Skeptizismus des *ego conquiro* wird vom *ego conquiro* Sepúlvedas begleitet, der die ‚Indios‘ in einem inferioren ontologischen Status des Barbarentums ansiedelt, den er tautologisch begründet. Die Überlegenheit der eigenen Kultur ist gültig, weil es die eigene ist. Sepúlveda leitet daraus ein Recht auf Kolonialherrschaft ab (vgl. Dussel 2010b 11f).

war, particularly slavery, murder and rape, are legitimized in modernity through the idea of race (...)." (Maldonado-Torres 2007a: 255f)

Das *ego cogito* erlebt sich nicht nur deshalb als Totalität bzw. selbstreferentielles System, weil es sein ‚konstitutives Außen‘ (*ego conquiro*) verdeckt, sondern weil es sich durch die Naturalisierung eines essentiell gewaltsamen Zustandes, der im Moment der Kolonialisierung entsteht, unangreifbar gemacht hat. Das Ergebnis dieser Verdrängung ist noch heute in dem sog. *god-eye-view* spürbar: „In Western philosophy and sciences the subject that speaks is always hidden, concealed, erased from the analysis“ (Grosfoguel 2007: 3). Die solipsistische Subjektivität¹⁰⁸, die sich in sich selbst gründet, tritt hier ihre lange und bis heute andauernde Reise als Paradigma der Moderne an und vergisst dabei, dass sie sich auf der Basis der Beherrschung der kolonialen Körper entwickelt hat.¹⁰⁹ Was sie dabei gleichermaßen verleugnet, ist, dass es eines peripheren ‚Ortes‘ bedurfte, um sich als *Einheit* von Körper und Seele zu erleben, die die cartesianische Voraussetzung ist, sich zur äußeren Welt hin öffnen zu können. Gerade diese Einheit von Körper und Seele gibt es aber bei Descartes nicht, so dass er etwas als *eins* fühlen muss, was sich doch nur als *zwei* denken lässt (vgl. Dussel 2010b: 10). Diese Loslösung des ontologischen Dualismus von Körper und Seele von jeglicher Materialität und Körperlichkeit ist exakt das, was die europäische Moderne so unempfindlich gegenüber der Misere der Peripherien gemacht hat und deren universalistisches Ignorantentum gegenüber dem *locus enuntiationis* der jeweiligen Person begründet.

Ein erster Gegen-Diskurs zur gewalttätigen Moderne findet sich im *ego clamo* (‚ich kritisiere‘) von de las Casas, der im Widerspruch zu Sepúlveda auf einen ureigenen Wahrheitsanspruch der ‚Indios‘ pocht. Schelkshorn erinnert im Verweis auf Leopoldo Zea auf die Skandalträchtigkeit eines solchen Diskurses, der die Humanität ‚wortloser‘ Anderer diskutiert (vgl. 2010: 10). Die Kritik von de las Casas entbehrt zudem nicht eines eurozentristischen Weltverständnisses, das zwar die rechtmäßige Behandlung der ‚Indios‘ fordert, jedoch deren radikale Andersheit unberücksichtigt lässt und vielmehr cartesianisch vernunftbezogen moniert, dass man den ‚Indios‘ keine überzeugenden Argumente für ihre Missionierung geliefert hätte (vgl. Dussel 2010b: 20ff). Die Frage nach dem Recht, die ‚westindischen‘ Länder zu kolonialisieren, auszuplündern bzw. zu ‚entwickeln‘, wird vor dem Hintergrund von *ego conquiro* und *ego cogito* existenziell und philoso-

¹⁰⁸ Das Gefühl für sich selbst ergibt sich aus dem Denken, dass wir sind: „Augustinus‘ und Descartes‘ Methoden sind von selbiger Natur. (...) Da Descartes als Mathematiker entscheidet, vom Denken auszugehen, kann er, als Metaphysiker, von keinem Gedanken als dem eigenen ausgehen. Und da er beschlossen hat, vom Gedanken zum Ding zu gehen, kann er seinen Gedanken nicht anders als durch den Inhalt definieren, den es der Intuition bietet, die es erfasst.“ (Dussel 2010b: 8f).

¹⁰⁹ In Anlehnung an die Position Descartes‘ sagt Dussel: „Daraus erkannte ich, daß ich eine Substanz bin, deren ganzes Wesen und deren Natur nur darin besteht, zu denken und die zum Sein keines Ortes bedarf, noch von irgendeinem materiellen Ding abhängt, so daß dieses Ich, d.h. die Seele, durch die ich das bin, was ich bin, völlig verschieden ist vom Körper, ja daß sie sogar leichter zu erkennen ist als er, und daß sie, selbst wenn er nicht wäre, doch nicht aufhörte, alles das zu sein, was sie ist“ (Descartes, zit. in: Dussel 2010b: 9f).

phisch hegemonial. Was sich also als imperiale Unterseite des *ego cogito* regt, ist die Kolonialität¹¹⁰, die „in a particular socio-historical setting, that of discovery and conquest of the Americas“ (Maldonado-Torres 2007a: 243) aus dem Schatten tritt und gleich wieder in diesem verschwindet.

5.2.3. Ontologische Differenz

Die cartesianische Subjekt-Objekt-Dialektik wird durch die ontologische Differenz von Heideggers *Seinsdenken*¹¹¹ einem kritischen Einwand unterzogen. Heidegger erinnert in „Sein und Zeit“ (1927) an die Seinsvergessenheit der subjektiven und epistemologischen Wende Descartes, die den ontologischen Bedingungen des menschlichen „Daseins“ keine Aufmerksamkeit schenkt.¹¹² Der Mensch sei nicht länger der Schöpfergott des Objekts, sondern ein in die Welt ‚hineingeworfenes‘ Subjekt. Dussels philosophisches Verständnis ist in Heideggers Daseinsanalyse gerade an die Idee dieses lebensweltlichen Seins geknüpft, das er als die Gesamtstruktur der Handlungen einer Epoche ansieht (vgl. 1983: 24). Erst vor diesem Hintergrund vollzieht sich die „Praxis“ als alltägliches „In-der-Welt-Sein“, d.h. in seinem Verständnis der existenziellen ontologischen Koordinaten entwirft (*pro-yecto*) sich der Mensch *handelnd* auf zukünftige Seinsmöglichkeiten (*poder-ser*) (vgl. Penner 1996: 158ff).¹¹³ Der faktische Mensch („Geworfenheit“) öffnet sich zur Welt vor dem transzendentalen „Horizont“ des Sein-Könnens. Er kommt in die Welt und erörtert unentwegt seine Optionen.

Dussel gelingt in dieser Wiederentdeckung des Seins eine Rückkehr zu einer ontologischen Ethik, denn der Mensch hört in seiner alltäglichen Lebenspraxis gewissermaßen nicht (nur) auf sich selbst, sondern auf die Stimme des Seins, welche diesem vorgängig

¹¹⁰ Der Soziologe Anibal Quijano beschreibt die globale Kolonialität als Ausbeutungsverfahren und hierarchisches Verhältnis, welches sich um die Nodalpunkte der Rassialisierung und der Kontrolle der Arbeitskraft ansiedeln: „The codification of the differences between conquerors and conquered in the idea of ‚race‘, a supposedly different biological structure that placed some in a natural situation of inferiority to the others. The conquistadors assumend this idea as the constitutive, founding element of the relations of domination that the conquest imposed (...). The other process was the constitution of a new structure of control of labor and its resources and slavery, serfdom, small independent commodity production and reciprocity, together around and upon the basis of capital and the world market“ (zit. in: Maldonado-Torres 2007a: 243f). Vergleiche dazu auch Kap. 6.2.2.

¹¹¹ In Heideggers nationalsozialistischer ‚Periode‘ bzw. Verwicklung wird – als Kritikpunkt an seiner Philosophie – seine Unfähigkeit deutlich, ein entsprechendes Verständnis von „Mit-Sein“ zu entwickeln.

¹¹² „For Heidegger, metaphysics erodes the possibility of true thinking, which can only emerge by *letting things be*“ (Maldonado-Torres 2006b: 8, Herv. i. Orig.).

¹¹³ Der Mensch als in die Welt ‚geworfenes‘ Wesen ist von einer Zeitlichkeit bestimmt, die Maldonado-Torres folgendermaßen versteht: „For Heidegger Dasein ek-sist, that is, it is thrown toward the future, and it achieves authenticity when it anticipates his own mortality, that is, the very end of his future“ (2007a: 254). In den modernen Kulturtheorien würde man Heideggers ontologische Differenz wohl dahingehend interpretieren, in dieser Differenz einen diskursiven Horizont zu sehen, der einen instabilen Rahmen des Sag- und Lebbaren entwirft: „For Heidegger, the meaning of being (i.e., the basis of intelligibility) was an ‚absence of ground,‘ or an ‚abyss,‘ in that there was no *ultimate* foundation for the holistic web of meaning that made up being-in-the-world“ (Peet & Hartwick 1999: 128).

ist (vgl. 1973c: 161). In dieser äußerst verdichteten Wiedergabe Heideggers drückt sich eine Überwindung der modernen Metaphysik des Subjekts aus, die – wie Descartes, Kant, Hegel oder Husserl – ja stets dem a priori des transzendentalen Subjekts hinterhergehechelt ist. Dussel sieht Heidegger dennoch in einer eurozentristischen Tradition der Totalität, denn der letztgültige ontologische Grund einer spezifischen kulturellen Totalität kennt keinesfalls sein konstitutives (koloniales) Außen, vor dem es sich positioniert. Die Exteriorität eines freien Anderen bleibt auf diese Weise auf das Ontische einer universalistisch verklärten Ontologie beschränkt (vgl. Dussel 1973b: 156). Obwohl also Heidegger die Gewichtung auf das ‚ich bin‘ in *cogito, ergo sum* legt, führt er die Kolonialität des cartesianischen Paradigmas fort: „Cartesian epistemology and Heideggerian ontology presuppose the coloniality of knowledge and the coloniality of Being“ (Maldonado-Torres 2007a: 252). Weder Heidegger noch Descartes vermögen es, die Verdrängungen und Verdeckungen ihrer philosophischen Konzeptionen offenzulegen, d.h. ihr Zustandekommen im modernen Unterbau der kolonialen Unterdrückung, Ausbeutung und Expansion zu erkennen. Stets ist der europäische Mann die universale Folie einer *totalitären* Philosophie, die Selbstgewissheit erst auf dem Rücken der unterdrückten Exteriorität des Anderen gewinnt. Das ist es, was mit der Kolonialität des Wissens bzw. Seins gemeint ist – nämlich die selbstkonstitutive Vorstellung, dass Andere etwas *nicht* können, wissen oder sind.¹¹⁴ Damit finden wir zu den Konzepten zurück, die Identität durch Abgrenzung von einem (konstitutiven) Anderen/Außen fasst. Die besondere Leistung Dussels liegt aber darin, dies in einem globalen Kontext herauszuarbeiten. Maldonado-Torres fasst das Programm der Moderne folgendermaßen zusammen:

„The Cartesian formulation privileges epistemology, which simultaneously hides both what could be regarded as the coloniality of knowledge (others do not think) and the coloniality of Being (others are not). (...) *I think* (others do not think, or do not think properly), *therefore I am* (others are-not, lack being, should not exist or are dispensable.“ (Maldonado-Torres 2007a: 252, Herv. JN)

Das Erschütternde dieser modernen Grundkonzeption liegt darin, dass sich die Formen der Kolonialität, die im späten Mittelalter einmal als kurzweilige *non-ethics of war* Gebrauch fanden, normalisiert haben: „In a way, as modern subjects we breath coloniality all the time and everyday“ (ebd.: 243).

5.2.4. Konstruktion der Moderne: ‚Mythos der Moderne‘

Der Verweis Dussels auf einen „Mythos der Moderne“ (1992) drängt sich schon aus dem Verhältnis von *ego conquiro* und *ego cogito* auf, in welchem letzteres seine unerschütterli-

¹¹⁴ „Indeed, what is at stake in Dussel’s argument is not just being but the coloniality of being, from whence philosophy of liberation found its energy and conceptualization. It is simply the colonial difference that is at stake“ (Mignolo 2008: 233).

che Position der verschleierte Konstituierung durch die Exteriorität der unterdrückten Peripherie (als der wahren Ursache der Totalität) verdankt – wie Dussel später in seiner „Metaphysik des Anderen“ die konkrete Exteriorität des Anderen als ‚authentischen‘ Ursprung des ‚Ichs‘ anführen wird. Diesen Mythos möchte ich nun im Detail untersuchen.

Die Entschleierung der Moderne als bloßes Konstrukt kann als eine ablehnende Antwort Dussels auf eine Ontologie verstanden werden, in deren Anlage Sinn lediglich ein Spiegelbild der ‚natürlichen‘ Weltordnung ist. Der Konstruktivismus weist demgegenüber immer auf einen potentiellen Ideologiecharakter ideeller Begrifflichkeiten hin und zeigt uns, dass Konstruktion einen plastischen Prozess darstellt, in dessen Verlauf das jeweilige Konstrukt (*Moderne*) auch eine andere Gestalt und einen anderen Inhalt (*Trans-Moderne*) annehmen kann (vgl. Saal 2011: 6ff). Der bulgarisch-französische Philosoph Tzvetan Todorov hat in seiner viel zitierten Studie „Die Eroberung Amerika“ eine Interpretation der ‚Entdeckung‘ Amerikas geliefert, die den Auftakt der Moderne einläutet:

„Gewiß, die Geschichte des Erdballs besteht durchweg aus Eroberungen und Niederlagen, aus Kolonisierungen und Entdeckungen der anderen; doch gerade die Eroberung Amerikas hat, wie ich zeigen will, unsere gegenwärtige Identität vorgezeichnet und begründet. Wenngleich jedes Datum, das zwei Epochen gegeneinander abgrenzen soll, immer willkürlich bleibt, so ist doch keines besser geeignet, den Beginn des modernen Zeitalters zu markieren, als das Jahr 1492, das Jahr, in dem Colón den Atlantischen Ozean überquert. Wir alle sind direkte Nachkommen Colóns, mit ihm beginnt unsere Genealogie. (...) Seit diesem Datum ist die Welt geschlossen.“ (Todorov 1985: 13)

Die universalistisch installierte Rationalität der Moderne wird mit dem Auftauchen des *ego conquiro* geboren, denn eine eigenständige (‚europäische‘) Rationalität besitzt keine Geltungsdauer: „1492 ist (...) das Geburtsjahr der Moderne, wiewohl ihre Schwangerschaft – dem Fötus gleich – eine Zeit des Wachstums im Mutterleib benötigt“ (Dussel 1993a: 10).¹¹⁵ Diese *Reifezeit* nimmt mit der 1492 beginnenden europäischen Expansion ihren Ausgang. In der so protokollierten Geburtsstunde der modernen Rationalität kommt eine irrationale Gewaltpraxis zum Vorschein, die keinen versehentlichen Begleiteffekt, sondern einen konstitutiven Geburtshelfer darstellt: Die koloniale Begegnung ist nicht Folge, sondern Voraussetzung der ‚Modernisierung‘: „Zugleich aber meint die ‚Moderne‘ mit ihrem sekundären und negativ mythischen Inhalt die Rechtfertigung reiner Gewaltpraxis“ (ebd.: 193). Dieser Mythos ist die Verdeckung, Leugnung und Verdrängung des Anderen (*encubierto*), dem eine Gewalt zugefügt wird, die aus einem beanspruchten europäischen Universalismus nicht nur nicht als solche erscheint, sondern in der Folge als rechtmäßig erachtet werden sollte.

¹¹⁵ Quijano drückt diesen historischen Mega-Bruch folgendermaßen aus: „In other words, starting with America, a new space/time was constituted materially and subjectively: this is what the concept of modernity names“ (Quijano 2008: 195).

Dussels Re-Konstruktion der verdeckten Unterseite der Moderne lässt ein europäisch konstruiertes Meta-Narrativ zutage treten, das den „zivilisatorischen Mythos der Unschuld an der modernen Gewalt“ (ebd.: 194) fest in seinem Theaterzettel verbucht hat und dessen „Modernisierung von der Alterität her“ (ebd.: 87) entstanden ist. Dussel kreidet der Moderne eine systematische Seinsvergessenheit an, die nicht aus Versehen zustande gekommen ist:

„Not to acknowledge that modernity begins with the expansion and ‚centrality‘ of Europe in the history (just as a French person will recognize that French colonists in Algeria have something to do with France) that is thus inaugurated as ‚worldly‘ – before civilizations were regional, provincial – is to forget the violence of the European colonization.“ (Dussel 1993c: 215)

Um den Mythos seiner unentdeckten, transzendentalisierten Gewalt zu berauben, dezentriert Dussel das europäische Geschichtskonzept, das die Moderne als ein selbsterzeugtes Ensemble aus italienischer Renaissance, protestantischen Reformen in England, der deutschen Aufklärung sowie der französischen Revolution betrachtet. Entgegen dieser okzidentalen Wahrnehmung tritt Spanien mit der ‚Entdeckung‘ Amerikas 1492 als *erstes* Land in die Moderne ein – eine ‚Eroberung‘, die einen solch übermäßigen Reichtum generierte, dass sich ein europäisches Gesellschaftssystem formieren konnte, das mit den damals dominierenden asiatischen Staaten verglichen werden kann (vgl. Sörensen 2009: 153). Dieser Expansionszug eröffnet zum ersten Mal in der Geschichte globale Kontaktzonen, die in der Relation von Zentrum und Peripherie ein zielbewusstes Weltsystem (*sistema-mundo*)¹¹⁶ instituiert: „Die Moderne, der Kolonialismus, das Welt-System und der Kapitalismus sind Aspekte einer selben, zeitgleichen und sich wechselseitig konstituierenden Realität“ (Dussel 2010c: 13). Kolonialismus bzw. Kolonialität sind gerade kein Derivat der Moderne. Eine solche Betrachtung würde verschleiern, dass die Entstehung des modernen, kolonialen und kapitalistischen Weltsystems eine gleichlaufende Bewegung (gewesen) ist, die eine spezifische Kolonialität und koloniale Differenz als *loci* der Artikulation produzieren. Dieser fundamentale Widerspruch zu Habermas, Taylor und anderen okzidentalen Denkern bekräftigt in der Tat die Moderne als ein europäisches Phänomen, „though not how (...) [they] envisioned it – but one constituted in a dialectical relation with a non-European alterity that is its ultimate content“ (Dussel 1993b: 65).

Dussel verortet somit *alle* Kulturen, die im Weltsystem auf allen Ebenen des alltäglichen Lebens aufeinander treffen, und weist damit auf das geopolitische Gerüst von Zentrum und Peripherie hin, das von einem eurozentristischen Weltverständnis gespeist wird, welches darüber entscheidet, wer wie auf der weltweiten Landkarte vorkommt, und wer

¹¹⁶ Vergleiche dazu auch Dussels Gliederung der Moderne in drei Phasen: einer *iberisch*, einer *niederländisch* und einer *englisch-französischen* geprägten Moderne (vgl. 2005: 12).

aus der Geschichte verschwindet (vgl. Dussel 2010c: 12).¹¹⁷ Der Mythos der Moderne ist vor diesem Hintergrund deshalb ein Problem, weil er für eine philosophische, paradigmatische und thematische Verschiebung sorgt:

„The world system is a philosophical problem because Europe confused the evolution of subjectivity within the limits of Europe not only with universality (...), but also with globality. That is, what Europe came to realize as center of a world-system (using not only economic wealth, but cultural information) was attributed to its autonomous creativity as a self-enclosed, self-referential, autopoietic system. It not only elevated as universality its European particularity (speaking as Hegel), but it also pretended that the work of humanity ‚in it‘ (Europe) was the product of its autonomy and exclusive creativity.“ (Dussel 1993b: 216)

Aufbauend auf diesem Gedankengang möchte ich im Folgenden die Effekte untersuchen, die dieser Mythos der Moderne – als dem verdeckten Bündnis von *ego conquirō* und *ego cogito* – hervorgebracht hat und die über die gängigen ‚modernen‘ Charakteristika eines transzendentalen Subjekts als Träger einer teleologischen Geschichtsentwicklung, der Komplementarität von ‚Wahrheit‘ und ‚Wesen‘ sowie des wissenschaftlichen Positivismus (vgl. Zima 2001: 131-137) hinausgehen, indem sie der alltäglichen Gewalt des Weltsystems als Legitimationsrahmen dienen.

Das *ego cogito* ist eine subjekphilosophische Variante von großer Tragweite, weil damit die koloniale Expansion gerechtfertigt wird. Der Mythos kennzeichnet sich daher erstens durch einen Eurozentrismus, der Europa zum normativen Maßstab und Protagonisten im Weltgeschehen erhebt und ein europäisches Patent auf die Moderne beansprucht: „While Europe thus establishes itself as ‚center‘ and vanguard, other societies and cultures are deprecated as ‚immature, barbarous, underdeveloped‘“ (Dallmayr 2004: 10). Dieser Eurozentrismus findet seine Krönung im Okzidentalismus von Hegels Geschichtsphilosophie, welche die ‚germanische‘ Welt als Ziel und Endpunkt einer auto-generierten und linearen Geschichtsentwicklung ansieht. *De facto* ist Europa bis zum Ende des 18. Jahrhunderts aber niemals das Zentrum der Weltgeschichte gewesen. Die ‚aufgeklärte‘ Hegemonie Europas dauerte lediglich zwei Jahrhunderte (1789-1989) (vgl. Dussel 2010c: 17; 2010b: 2). Die behauptete Überlegenheit der europäischen Totalität

¹¹⁷ Die Entstehung von asymmetrischen Kulturen im Weltsystem hinsichtlich ihrer technologischen, ökonomischen, politischen, wissenschaftlichen und militärischen Möglichkeiten lässt sich durch ein *ego conquirō* erklären, dass in der Frage „Was America Discovered or Invaded?“ (1988) eine stete europäische Totalität als *einzig*e Perspektive gelten lässt. Ob nämlich Amerika nun ‚entdeckt‘ oder ‚erobert‘ wurde, stets dominiert das europäische „I discover‘, ‚I conquer‘, ‚I evangelize‘ (in the missionary sense) and ‚I think‘ (in the ontological sense)“ (Dussel 1988: 128). Die europäische Totalität beschreibt den hegemonialen Blick, der im Dienste der Kolonisatoren steht und das ‚American Indian ego‘ radikal ausradiert. Der ‚amerikanische‘ Blick hingegen offenbart eine Invasion und ein gewaltvolles Eindringen: „The aboriginal American neither invented nor discovered the new arrivals. He admired them with sacred respect as they invaded his land; he found his own understanding for them which was quite different from that of the European invaders. (...) [W]ithin our subjective American world it was a process of bewilderment, servitude and death. The same events, therefore, generated two quite different sets of feelings and effects“ (ebd.: 128f).

weist daher eine immense Unkenntnis auf: „In seiner [Hegels] nordeuropäischen Ignoranz kommt ihm der weltweite Kataklysmus, der sich seit dem Ende des 15. Jahrhunderts in allen Kulturen der Welt ereignet hat (...), gar nicht in den Sinn“ (Dussel 2010b: 5). Nichtsdestotrotz hat sich die fixierte Mutmaßung, an der Spitze der Zivilisationspyramide zu stehen, als äußerst wirkungsmächtig erwiesen.

Darüber hinaus lässt sich festhalten, dass jede Modernisierung, die in einem eurozentristischen Rahmen steht, eine *Europäisierung* bedeutet und damit ethnozentristisch ist. Diese zweite Konsequenz des Mythos sitzt einem „entwicklungsideologischen Fehlschluss“ (Dussel 1993a: 16f) auf, denn Europa sieht sich im vereidigten Recht den primitiven, minderwertigen und defizitären ‚Rest‘ – notfalls mit Gewalt – zu ‚entwickeln‘. Dussel erkennt hierin einen folgenschweren ontologischen Irrtum:

„The myth of origin that is hidden in the emancipatory ‚concept‘ of modernity, and that continues to underline philosophical reflection and many other theoretical positions in European and North American thought, has to do above all with the connection of Eurocentrism with the concomitant ‚fallacy of developmentalism‘.“ (Dussel 1993b: 67)

Drittens vollbringt der Mythos der Moderne folgende kolossale Umkehrung: Das schuldlose Opfer wird zum Schuldigen gemacht, und der Mörder wird frei von Schuld gesprochen (vgl. Dussel 1992: 74). Die ‚Unterentwickelten‘ – *genau* genommen die Opfer der irrationalen Gewaltpraxis – sind in Schuld verstrickt und gewissermaßen *haftbar* für ihr freiwilliges Verbleiben in der Barbarei. Wer sich gegen die aufopferungsvolle ‚Entwicklungshilfe und –politik‘ von ‚Entwicklungsexperten‘, ‚Eroberern‘ und gut meinenden Helfern auflehnt, der ist schuldig im Sinne der eurozentristischen Anklage. Der Mythos der Moderne teilt die moderne, koloniale Welt auf und etabliert eine rassialisiert-räumliche Klassifizierung der Weltbevölkerung (vgl. Quijano 2008: 199).

Vor diesem überaus *funktionalen* Mythos, der die Abhängigkeit der europäischen Totalität von einem ausgeschlossenen Anderen verbirgt, hat sich eine Wirklichkeit formiert, die den Ausgangspunkt der Philosophie der Befreiung darstellt. Aníbal Quijano zufolge konstituiert der Mythos der Moderne einen Eurozentrismus, den drei wesentliche Elemente ausmachen, die zwar bereits erwähnt worden sind, an dieser Stelle aber noch einmal abschließend aufgeführt werden sollen:

„(1) peculiar articulation between dualism (capital-precapital, Europe-non-Europe, primitive-civilized, traditional-modern, etc.) and a linear, one directional evolutionism from the state of nature to modern European society; (2) the naturalization of the cultural differences between human groups by means of their codification with the idea of race; and (3) the distorted-temporal relocation of all those differences by relocating non-Europeans in the past.“ (Quijano 2008: 201)

5.2.5. Destruktion der ‚modernen‘ europäischen Denktradition

Im abschließenden Teil dieses Kapitels möchte ich nochmals gewissermaßen *hinter* Dussels Heidegger-Lektüre zurückgehen und das dominierende *ego cogito* der ‚modernen‘ Philosophie *en détail* in seine Bestandteile zergliedern. Dies erscheint mir vor allem deshalb sinnvoll, weil die Kritik an der Subjektontologie, laut Peter Anton, die Provenienz der Philosophie der Befreiung markiert (vgl. 1997: 21).

Das Ethos der Moderne fußt, wie bereits angeführt, auf einer Fortentwicklung des Mittelalters, wo der semitische ‚Gott‘ sukzessive aus der Welt vertrieben und durch einen transzendentalen Gott ersetzt wird. Diese ‚Entgöttlichung‘ der Welt nimmt in der modernen Verfügung einer ‚Vergöttlichung‘ des Menschen an Fahrt auf. Das Subjekt nimmt die Transzendenz in sich selbst auf („transzendentes Subjekt“ bei Kant) und existiert damit als Nukleus einer absolut gegebenen Welt, die kein ‚Außen‘ (Gott) mehr kennt (vgl. Dussel 1973c: 76). Die Transzendenz, d.h. die *einstige* freie Exteriorität eines (göttlichen) Anderen als letztem Seinshorizont, schlummert nunmehr in den Verstandesfunktionen des Individuums, das sich als eine Art unbescheidener Schöpfergott erlebt. Somit wird das Individuum als eine abgeschlossene Totalität ‚mythisch-moderner‘ Prägung konstituiert, das sich zum praktikablen Nodalpunkt im Weltgeschehen aufschwingt. Dussel spricht in diesem Entwicklungsgang vom Emporstieg eines neuen Menschentypus – dem Sparer, Produzenten und Besitzer –, der sich in einer Welt der Machbarkeit, die ihm zur Eroberung, Entdeckung, Organisation und Produktion zur Verfügung steht, verwirklicht (*pro-yecto*) (vgl. ebd.: 78). Heideggers „In-der-Welt-Sein“, das sich zu guter Letzt devot dem ontologischen Horizont unterordnet, wird von einem Subjekt apriorischer Betrachtungshöhe abgelöst, das sich einer umgekehrten ontologischen Welt gegenüber sieht, die es nun *objektivierend* repräsentieren kann. Diese epistemologische Wende kümmert sich nicht um eine Phänomenologie, sondern lediglich um eine ‚phänomenal‘ deskriptive Objektivität, die im Subjekt selbst ihre Realität erhält. Alles fließt in der objektkonstituierenden Perspektive eines metaphysischen Subjekts zusammen, das sich *absolut* setzt und seine Innerlichkeit als totalisierende Totalität entfaltet, die jegliche ‚reale‘ Exteriorität verneint (vgl. García Ruiz 2003: 127).¹¹⁸

Das technische Ethos des 20. Jahrhunderts, das für Dussel *gegenwärtig* ist, gipfelt in Nietzsches imperialem *volo* („ich strebe zur Macht“), das Schelkshorn als radikalen Höhepunkt des europäischen Totalitätsdenken ansieht: „Nietzsche ist daher der ungewollte Vollender des europäischen, d.h. griechischen-indogermanischen Denkens“ (1992: 65). Die technischen Revolutionen unserer Zeit potenzieren den Verwirklichungsdrang um

¹¹⁸ Hier offenbart sich wiederum der inzwischen mehrfach beschriebene Hegelianismus (einer indoeuropäischen Tradition), der die Verwirklichung des ‚Einen‘ in der Welt sieht (in der semitischen Tradition muss der freie Mensch das Paradies erst wiederfinden): „Frei sind nach Hegel nur diejenigen, die aus Einsicht in die Notwendigkeit dem Plan des Weltgeistes folgen. Die Unfreien werden letztlich zu Recht von den Agenten der Freiheit beherrscht, da sie ja den Fortschritt der Freiheit behindern“ (Penner 1996: 35).

die Möglichkeiten, über die dieser verfügt. Für Dussel wird der Mensch in diesem Prozess selbst zum Projekt, d.h. er wird zur *wahr* gewordenen Arbeitsmaschine unendlicher ‚Entwicklungsmöglichkeiten‘, die einen multioptionalen Weltraum abstecken (vgl. Dussel 1973c: 124). Das ‚moderne‘ Subjekt hat es auf die vollständige Beherrschung der Welt abgesehen.

Dussel entwickelt ein weit reichendes philosophiegeschichtliches Gedankengebäude, in dem die neuzeitliche Subjektphilosophie auf Variationen des *ego cogito* reduziert wird. Auch Schelkshorn verwundert diese Beschränkung, er muss aber zugleich eingestehen, dass sich sogar ‚intra-europäische‘ Kritiker mehrheitlich auf *ego cogito* und *volo* berufen – ohne es endgültig *ad acta* zu legen (vgl. 2010: 2). Schelkshorns These, die der europäischen Verengung auf das *ego cogito* entgegenarbeiten möchte, lautet, dass im 14. - 17. Jahrhundert eine Vielzahl von anthropologischen Ansätzen die analytische Fixierung auf das *ego cogito* aufgeweicht bzw. differenzierter dargestellt haben. Dussels Entlarvung der Moderne als Mythos verdeutlicht zudem, dass sich die Vernunft des *ego cogito* auf bloße Machttechnik und koloniale Rechtfertigung verschmälert hat. Damit verrät sie *irrationalerweise* den emanzipatorischen Gehalt, welcher der Rationalität ebenfalls innewohnt (und auch von Dussel bejaht wird). Genau dieser – wiewohl ambivalente – Anteil an der Vernunft ist es, den Schelkshorn in unterschiedlicher Substanz in anderen neuzeitlichen Anthropologien entdeckt. Es sind die *emanzipatorischen* Motive der „Aufwertung der schöpferischen Macht des menschlichen Geistes, die Affirmation unersättlicher Neugier und die kosmopolitische Erweiterung des moralischen und politischen Horizonts“ (ebd.: 5-10). Diese reflexiven Momente „experimenteller Selbsterkundung“ (ebd.: 11) müssen ebenfalls als faktische Pilaster der Moderne anerkannt werden.¹¹⁹

In seiner Destruktion der europäischen Denktradition bricht Dussel mit einer Subjektontologie, die das *ego cogito* als Zentrum einer einzigen epistemologischen Gewissheit postuliert. „Die unwandelbare Identität des reinen selbstbewußten Ich ermöglicht erst die Identität einer Vorstellung und damit die Identität eines Objektes“ – dies vermerkt Peter Anton, der damit geltend macht, dass „[d]as Ich (...) in, aus und durch sich selbst das Andere, die gegenständliche Welt [produziert]“ (1997: 32).

Nun ist dieser Informationsstand nicht neu; gleichwohl markiert er die Basis für eine begriffliche Kritik Dussels, die im Verlauf meiner Argumentation wiederholt angedeutet wurde, nun aber *segmentär* erläutert werden soll: Die Rede ist von der Totalität, der Dialektik und der Ontologie. Im Kontext dieser alteritätsfeindlichen Begrifflichkeiten hegt

¹¹⁹ Schelkshorn verweist etwa auf de Montaigne, der es in einer *rationalen* experimentellen Selbsterforschung vermag, sich im Horizont der Begegnung mit außereuropäischen Völkern fundamental infrage zu stellen: „Montaigne stellt sämtliche Bilder Europas über die Neue Welt nebeneinander und entlarvt sie durch dieses Verfahren als Projektionen. Auf diese Weise schafft Montaigne einen Freiraum, in dem die eurozentristische Perspektive [der Totalität], die stets vom europäischen Ich aus den Anderen in den Blick nimmt, (...) [überwunden wird]“ (Schelkshorn 2010: 11).

Dussel einen Ideologieverdacht, da er in ihnen einen vereinheitlichenden Systemcharakter und handfesten Totalitätsanspruch der europäischen Denksysteme entdeckt, d.h. „eine durchdachte Einheit, in der alles integriert ist, der in sich abgeschlossene, gegen jeden Einbruch von außen gepanzerte Zusammenhang“ (ebd.: 30). Mit der Totalität (*totalidad*) meint Dussel ein System, das gewissermaßen seine universale Gültigkeit zur Bedingung macht – mag es auch noch so partikulär sein, schreckt es dennoch nicht vor seiner mondialen Verallgemeinerung zurück. Diese Systeme, wie der Kolonialismus, Kapitalismus oder das *ego cogito* als ‚totalitärem‘ Zellkern, besitzen eine ‚Wahrheitsberechtigung‘, die in der Alterität nur als Umstand des Totalitätsregiments denkbar ist (vgl. ebd.: 30-35). Sie beharren auf *ihrem* (ureigenen) Geltungsrecht. Damit drückt die Totalität begrifflich die Gewalt der Klassifikation aus, denn es findet eine Einebnung entlang diskursiver Ordnungsbegriffe statt.

Dussels Analyse der Totalität ist jedoch nuancierter; er sieht sie induzierend als kulturelles Sinngefüge der Lebenswelt, vor dem sich menschliche „Praxis“ formiert, d.h. das Sein-Können und der Entwurf des Seins.¹²⁰ Letztere bezeichnen *gemeinsam* den dynamischen Zukunftshorizont, der in die kulturspezifische Totalität eingebettet ist, welche niemals ganz abgeschlossen oder vollkommen totalisiert ist (*totalmente totalizada*). Ein solcher ‚Verschluss‘ wäre für Dussel (in semitischer Tradition) gleichbedeutend mit der Ankunft Gottes. Der lebensweltliche Entwurf ist nun ein dialektisches Verstehen, der ‚Das Selbe‘ (*lo mismo*) als differentiellen Moment aus der Innerlichkeit der Totalität markiert (vgl. Dussel 1973c: 97, 1996: 85). Der systematische Faktor der Totalität liegt daher erst im Versuch, sich *totalitär* abzuriegeln. Die ‚moderne‘ Metaphysik des Subjekts vollbringt dies solipsistisch: „Für eine wirkliche Andersheit bleibt da kein Platz mehr, nur das reine Nichts, die totale Absurdität“ (Anton 1997: 30). Dussel bezeichnet diese Totalisierung der Totalität als ethisches „el Mal“ (1973b: 22). Konkret bedeutet die Totalität für Dussel, so Castro-Gómez, im Hinblick auf Alterität folgendes:

„In this manner, the elimination of alterity – including epistemic alterity – constituted the ‚totalizing logia‘ that began to impose itself on the indigenous and African populations from the sixteenth century, as much by the Spanish conquistadors as by their Creole descendants.“ (Castro-Gómez 2008: 270)

Nur das fließende Gewässer von Heideggers *Dasein* kann noch eine bestimmte Offenheit aufrechterhalten.¹²¹ Für Anton ist die (*negative*) Dialektik die „Logik [Methode] der Totalität“; es ist ein regelrechtes *Heimholen* der Verschiedenheit in die engen Grenzen des ‚eigenen‘ apriorischen Seins – es ist ein synthetisierendes, „systemimmanentes Den-

¹²⁰ „Der Vorzug eines solchen Systemkonzeptes besteht darin, dass alles ontische von seiner Funktion her verstanden werden kann, das heißt, aus dem Bezug auf seine Grundlage, die Totalität. In diesem Sinne wird der Terminus der Totalität am treffendsten als ‚Gesamtzusammenhang‘ wiedergegeben“ (Penner 1996: 89).

¹²¹ Zu Dussels Kritik an Heidegger vergleiche hier Kapitel 5.2.3. „Ontologische Differenz“

Denken, das alles in sich selbst begreift und dem nichts Wirkliches mehr äußerlich oder fremd ist“ (1997: 31).

Mit der Dialektik bezeichnet Dussel die dominierende Erkenntnismethode der europäischen Philosophie, der trotz aller Monstrosität ein *positiver* Aspekt zu Eigen ist, denn sie kann ein sich von der Alltäglichkeit absetzendes Verstehen darstellen, das die größeren Zusammenhänge überblickt (vgl. Dussel 1973c: 134). Die Ontologie ist nun der „Logos der Logik der Totalität“ – Dussel versteht darunter quasi die gesammelten Erkenntnisse und Strukturen der Totalität. Ontologie apostrophiert damit das Zusammenspiel von Totalität und Dialektik, denn „[w]enn Dussel von der Ontologie spricht, so verbindet er damit immer die Vorstellung einer Totalität *und* des Einverleibens alles Wirklichen in diese Totalität“ (Anton 1997: 31, Herv. i. Orig). Das ontologische Denken hat somit keine wirkliche Empfindung für die Alterität, womit die Ansprüche anderer Kulturen fatalerweise unberücksichtigt bleiben. Vor diesem Hintergrund sucht Dussel nach einer anders gepolten, ethischen Beziehung zur Alterität.

5.3. Die Metaphysik der Anderen und die trans-ontologische Differenz

Ein bekannter Satz aus Dostojewskis „Die Brüder Karamasow“ (1998) bildet den orakelhaften Ausgangspunkt des jüdisch-französischen Philosophen Emmanuel Lévinas: „In Wahrheit bin ich für alle schuldig und vielleicht schuldiger als alle“ (zit. in: Glauner 2006). Der ontologische Schlummer, den schon Heidegger mit seiner *wörtlichen* Wiederentdeckung des Seins aufgerüttelt hat, ist für Lévinas *passé*.¹²² Das Sein ist ihm vielmehr von Grund auf unheimlich und einem wackeligen Boden gleich; es besitzt stets ein gruseliges, verunsicherndes und rauschhaftes „il y a“, das man permanent versucht zu bannen, unter Kontrolle zu bekommen und zu verwalten. Es ist eine ungestüme, transzendente Andersheit, die Lévinas im Sein entdeckt; ein sich entziehendes, unausgewogenes, ungezügelt Element, das sich unaufhebbar *anders* zu mir zeigt und gleichsam über das ontologische Prinzip hinausgeht (vgl. Staufferberger 2005: 85). Für Lévinas ist der Ausweg aber nicht die Rückkehr zu einem die Kontrolle anbietenden Subjekt Descartes, sondern die ethische Hinwendung der „Nähe“ zur Andersheit des Anderen (*alterité*), in dessen „Antlitz“ mir ein fundamental und radikal ‚Nicht-Identisches‘ (Adorno) begegnet (vgl. Dallmayr 2004: 8). Ganz im Sinne de Certeaus schütteln widerborstige und aufsässige Mikropraktiken die Einverleibung in die Totalität ab, die sich in jeder Öffnung des Alltagslebens offenbaren und eine Pluralität und Heterogenität des kulturellen Feldes abstecken (vgl. Winter 2008: 311). Nur die voraussetzungs- und wunschlose Verantwortung und Anerkennung dieser Alterität begründet Menschlichkeit und das

¹²² Heideggers Ontologie bleibt in der Dualität von Dasein und Welt verfangen, in welchem der Andere ‚gewaltsam‘ in die ‚ontologische Synthese‘ integriert wird. Der Andere erscheint nur *innerhalb* des Horizonts des Subjekts (vgl. García Ruiz 2003: 83ff, 183f).

behutsame ‚Gefühl‘ auf sicherem Boden zu stehen: „(...) Lévinas' point of departure is the anarchic moment of the constitution of subjectivity in its encounter with the Other (...)“ (Maldonado-Torres 2007a: 243). Diese vorausliegende ethische Verpflichtung dem Anderen gegenüber ist für Lévinas die Verantwortungsbeziehung schlechthin, denn es sei die einzige Art, (den ‚semitischen‘) Gott zu respektieren und sich mit einer (ohnehin) unabänderlichen Alterität anzufreunden. *Alles* andere mündet in der ethischen Gewalttätigkeit von *ego conquiro* und *ego cogito*. Das Subjektverständnis von Lévinas beruht daher auf der Dynamik des kulturellen Wandels, der vor einem dialektischen Identitätsdenken die Flucht ergreift.¹²³ Lévinas erklärt in seinem philosophischen Programm,

„dass die Analyse des Antlitzes mit der Herrschaft des Anderen und seinem Elend, mit meiner Unterwerfung und meinem Reichtum primär ist. (...) Sie ist Voraussetzung jeglicher menschlicher Beziehungen. Gäbe es das nicht, so würden wir nicht einmal vor einer offenen Tür sagen: Nach Ihnen, mein Herr! Was ich versucht habe zu beschreiben, ist ein ursprüngliches Nach Ihnen, mein Herr!“ (Lévinas, zit. in: Glauner 2006)

Lévinas steht in der Tradition der subjektkritischen dialogischen Philosophie Martin Bubers, Franz Rosenzweigs und auch der materialistischen Erweiterung Ludwig Feuerbachs, die allesamt die semitische Erfahrung exemplifizieren und damit wichtige Anknüpfungspunkte Dussels darstellen, der doch „aus der Erfahrung der Opfer heraus diese ideologische Verblendung [Ontologie] überwinden und einen eigenen kritischen Diskurs der Befreiung etablieren will“ (Anton 1997: 65). Diese – wenngleich auch – stark vereinfachte Wiedergabe von Lévinas Denken modelliert die Grundlage von Dussels ‚Metaphysik des Anderen‘, die nicht nur Anti-Semitismus und Holocaust (Lévinas) berücksichtigt, sondern die Misere der Kolonisierten in den Peripherien des Weltsystems. Mit Lévinas übernimmt Dussel folglich nicht nur eine unnachgiebige Ablehnung ‚zentristischer‘ Vorherrschaft („Kontinentalität“), sondern „eine ethische Kritik des geopolitischen Zentrum-Peripherie-Gefälles und die Ausarbeitung einer philosophisch-politischen Ethik der Befreiung“ (ebd.: 20). Dussels Philosophie der Befreiung orientiert sich somit einerseits stark an einer Rezeption und Weiterentwicklung der Philosophie Lévinas, grenzt sich aber andererseits auch enttäuscht von Lévinas ab, denn Dussel erkennt in ihm einen okzidentalen Denker.

5.3.1. Lévinas radikale Alterität des ‚Anderen-im-Selben‘

Im Hinblick auf die besondere Bedeutung, die Lévinas nicht nur in Dussels Werk einnimmt, sondern für viele Analysen der Alterität, möchte ich hier nun einen gesonderten

¹²³ Robert Young beschreibt eine solche dialektische Identitätskonstitution wie folgt: „It means realizing that when western people look at the non-western world what they see is often a mirror image of themselves and their own assumptions than the reality of what is really there, or of how people outside the west actually feel and perceive themselves“ (2003: 2).

Blick auf Lévinas Verständnis der Alterität werfen. Lévinas entwirft eine Philosophie der Alterität, deren Radikalität durch die transzendente Markierung der Alterität beeindruckt. Sie bedeutet eine „Kultivierung der Transzendenz als solcher“, so dass die Bedeutung der Alteritätsbeziehung für das Subjekt ernst genommen und ein konventioneller Kulturbegriff systemischen Ordnungsprinzips, „demzufolge Kultur als Immanenz aufgefaßt wird“ (Michael & Schäffauer 2004: 19), zurückgewiesen wird. Sein radikales Konzept einer transzendentalen Alterität, die sich also dem ‚wahrnehmenden‘ Subjekt stets entzieht, ist ein kulturkritisches Plädoyer dafür, die gängige Betrachtungsweise des Subjekts zu hinterfragen und die unhintergehbare Präsenz der Alterität als Quellmoment des Lebens hervorzuholen. Die kulturtheoretische These vom „Tod des Subjekts“ trifft in gewisser Weise auch auf Lévinas zu, wobei seine Herleitung einen anderen, nämlich *philosophischen*, Zugang wählt, der nicht mit Halls Dezentrierungsthesen austauschbar ist.

Lévinas' Subjekt ist – wie der Philosoph Peter Zeillinger paradox formuliert – „Ohne Selbst“ und „Ohne Identität“ (2010: 226). Daraus lässt sich zunächst ableiten, dass das autonome Subjekt in der Folge der cartesianischen Blütezeit seiner apriorischen Gewissheit und im Endeffekt immer eingeschobenen Unhinterfragbarkeit als Letztinstanz beraubt ist. Das Subjekt bildet sich nicht nur *post festum* der Alterität, ist ihr also *sub-jectum* („Unter-worfenes“), sondern streicht die Segel in einer konkreten Alteritätsbeziehung, der immer schon das radikal-alteritäre Element des „Dritten“ innewohnt, des „Anderen-im-Plural“ (vgl. ebd.: 225ff).¹²⁴

Lévinas Entwurf der Alterität kann gerade deshalb als radikal bezeichnet werden, weil er die dialektische Entgegensetzung von Innen und Außen, von ‚Einem‘ und ‚Anderem‘ und von einer schlussendlich „doch noch“ existenten kernhaften Rest-Identität verunmöglicht, die doch immer wieder auf Zugehörigkeitszuteilungen zurückgreifen. Würde Lévinas diese Setzungen dulden, so könnte er seine radikale Alterität nicht entwerfen, denn die Integrationsleistung der Totalität ist, wie wir zuvor gesehen haben, selten fern. Was bedeutet dies nun genau? Und wie kommt Lévinas überhaupt darauf, ein *Subjekt ohne Subjekt* zu behaupten, dass der Alterität stets auf's Neue verpflichtet ist? Wenn bei Lévinas von einer Theorie des Subjekts die Rede ist, bildet sich dieses in einer reflexhaften Erwidern auf die Erfahrung radikaler Alterität, d.h. in jenen transzendentalen Momenten, die sich uns nicht erschließen. Zeillinger macht verschiedene Begegnungen aus, die er in einer „Ontologie-des-anders-als-Sein“ (ebd.: 242) ansiedelt und die stets von der Alterität aus hereinbrechen. Zunächst weist Lévinas, laut Zeillinger, auf ein Begehren hin, dass aus dem eigenen kerkerhaften Sein ausbrechen will, womit sich die Vorstellung eines rein vernunftbegabten, mit sich selbst identen Subjekts schwerlich

¹²⁴ Lévinas Erläuterung zum „Dritten“ bezieht sich auf sein Verständnis der Alterität, die gewissermaßen nicht enden wollend ist: „die Rede vom Dritten meint nichts anderes als die unhintergehbare Anerkennung einer pluralen oder mannigfaltigen Alterität“ (Zeillinger 2010: 245). Vergleiche hierzu auch Kap. 2.1.

aufrechterhalten lässt. Ferner konzipiert Lévinas ein Subjekt der „Hypostase“, das sich angesichts seines *Ausgesetztseins* im *il y a* nicht anders zu helfen weiß, als sich autonom und selbstständig zu wähnen, was für Lévinas gleichbedeutend mit der Einsamkeit ist, radikale Alterität nicht bewältigen zu können. Den durchschlagend performativen Charakter der Alterität entdeckt Lévinas allerdings erst „im Sinne eines ‚Symptoms‘ (...), das ‚spurhaft‘ von Abwesendem zeugt“ (ebd.: 229). Dieses psychoanalytisch angelegte Symptom ist das jeder Selbst-Identität Vorgängige, das Verdrängte und Abwesende, welches sich konkret u.a. im Antlitz des Anderen (als spurhaftes Element im menschlichen Körper) enthüllt und doch nur Abwesenheit demonstriert, d.h. die Konfrontation mit einem Rätsel im Angesicht des Anderen (vgl. ebd.: 228ff). Es ist *diese* Nähe, die uns stets die Alterität vor Augen führt.

Dieses Konzept lässt sich am besten dadurch vergegenwärtigen, dass der Andere mir als ein Mysterium entgegenschlägt, dennoch aber von gewissen mir eingeschriebenen Anzeichen begleitet wird, die ich allerdings nur als vage Spur (*Unbewusstes*) in den Händen halte und eine radikale Alterität kennzeichnen, der ich stets hinterherlaufe. Es ist die alteritäre Charakteristik des Symptoms in der Psychoanalyse, das zwar zur Symbolisierung strebt, sich jedoch jeder Eindeutigkeit entzieht und damit eine Alterität *in mir* kenntlich macht. Zeillinger bringt die bisherige Annäherung an Lévinas folgendermaßen auf den Punkt:

„Der phänomenale Grund für das ‚ohne Identität‘, vom dem Levinas spricht, liegt in der Wahrnehmung und Anerkennung einer Alterität *jenseits-des-Seins*, die der Selbstbestimmung des Ich die Gewissheit seiner selbst nimmt. Das Subjekt im Sinne der Hypostase bleibt dagegen auf die von ihm identifizierte objektive Welt beschränkt. Und doch erfährt sich das Ich in der Analyse von Levinas zugleich auf eine Alterität bezogen, die es nicht einzuholen vermag, d.h. der gegenüber es nachträglich bleibt und durch die es die Beschränkung seiner Welt überhaupt erst als eine solche erfährt.“ (Zeillinger 2010: 231, Herv. i. Orig.)

Lévinas *subjektlose* Subjektivität kann sich in der aporetischen Gestalt klarer Konturlosigkeit abzeichnen, da die Spur des Anderen in gewisser Analogie zu Derridas *différance* Bedeutung aufschiebt und in Verweis setzt – das Subjekt also einzig Gewissheit im Anspruch der radikalen Alterität finden kann. Diese Gewissheit ist jedoch genau genommen keine, auf der sich irgendeine Identität bilden ließe. Nach Lévinas bleibt uns nichts anderes übrig, als „Zeugnis“ von der Alteritätsbeziehung abzulegen, was Zeillinger mit der Hervorkehrung des performativ-symptomalen Ereignisses zum Ausdruck bringt. Die Anerkennung des Symptoms sei die ethische Aufrichtigkeit, „dem Anderen im Selben Raum [zu] geben“ (ebd.: 231). Das responsive Subjekt bei Waldenfels, das sich stets im Anschluss an die Alterität formuliert, lässt sich hier bei Lévinas' Verantwortungs-Subjekt wieder finden, denn der Entwurf einer Antwort bildet sich als Niederschlag des mit-dem-Anderen-verhafteten Symptoms.

Lévinas alteritätsbestimmtes Zeugnis-Subjekt betrachte ich in meiner Lesart als einen gegenwartsbezogenen und präsenskritischen Menschen, der das *ist*, was er in diesem Augenblick spürt bzw. der dazu – so lautet der psychoanalytische Einwand – überhaupt fähig ist. Zweifelsohne enthält die kulturtheoretische und philosophische Auseinandersetzung um Identität komplexe und vielschichtige Winkelzüge; bei Lévinas scheint sich indessen eine gewisse ‚Identität‘ im fortgesetzten Vollzug der alteritären Begegnung zu konstituieren. Nur diese *nachträgliche* Subjektivität kann sich die Alterität zu Herzen und *ad notam* nehmen, d.h. sie ist – wiederum psychoanalytisch gesprochen – in der Lage, diese zu ‚spiegeln‘. Diese Marschrichtung von Lévinas‘ Philosophie trägt die Alterität, weil sie diese – inklusive der eigenen Fremdheit – mit Selbstgewissheit ausstattet. Die radikale Alterität ist hier nicht länger projiziertes ‚Objekt‘ der ichbezogenen Pendelbewegung von Idealisierung und Entwertung, sondern es ist die Welt, wie sie ein fühlendes und präsentes ‚Ich‘ wahrnimmt. Es ist eine Identität „für-den-Anderen“ (ebd.: 240).

Lévinas selbst fügt an diesem Punkt eine kritische Erweiterung seiner Philosophie an, die in der später nachgezeichneten Position Enrique Dussels noch nicht in dieser Form enthalten ist. Die in seinem Werk lange Zeit dominierende Begrifflichkeit der alteritären „Exteriorität“ (manifest in der Beziehung „von-Angesicht-zu-Angesicht“) wird von einem „Anderen-im-Selben“ abgelöst, das mir nicht (nur) als göttliches Wesen gegenüber steht, sondern mich präzisierend quasi als Symptom bewohnt, das mich an ein indizienhaftes „anders-als-sein“ außerhalb der Totalität erinnert. Es ist gewissermaßen eine Inversion der verorteten Transzendenz, die Lévinas hier vornimmt und die einen nicht geringen Schritt in Richtung einer *identitätslosen* Subjektivität der Offenheit unternimmt. Die alteritätsbestimmte Subjektivität hält auf diese Weise eine Verwundbarkeit wach, die das Ich im Idiom Lacans fortlaufend durch den Einbruch des Realen traumatisiert.¹²⁵ Was Lévinas hier in Gang setzt, ist ein Aussetzen jedweder dialektischen Bewegung, die immer Gefahr läuft, Alterität und Identität zu bestimmen und gerade nicht radikal auszubreiten. Der neutrale Begriff „Autrui“ verdeutlicht diesen Gedanken Lévinas, denn es ist stets die einwandfreie und den Anspruch des Anderen ignorierende Identifizierung, die der radikalen Alterität unversöhnlich gegenüber steht. Selbst die Bestimmung als *Mensch* macht in diesem Kontext nur Sinn, wenn sie responsiv zur Alteritätserfahrung steht, d.h. nicht im Blick auf die Ordnung des Ichs formuliert wird, sondern *erst* im Zeugnis bzw. in Achtsamkeit der alteritären Begegnung (vgl. ebd.: 232ff). Zeillinger erfasst für

¹²⁵ Nach Lévinas ist das mit dem Anderen verstrickte Subjekt vom Anderen förmlich besessen. Es ist eine Besessenheit, die sich in der Verwundbarkeit des Leibes – der Sinnlichkeit, Berührung und Verletzung der Haut – zeigt, d.h. erst in dieser Alteritätserfahrung passiert so etwas wie eine Erfahrung des „Selben“. „[D]er *Selbe* – im Sinne des vom-Anderen-Besessenen – *ist* nichts anderes als unmittelbar die *Verwundbarkeit* selbst; oder, wie Levinas es auch beschreibt: die *Nähe*. Der *Andere-im-Selben*, das ist die Nähe, die erst das Subjekt gebiert. Es gibt hier kein *Selbst* – nur den *Anderen-im-Selben* und ein Subjekt, das allein durch ein *Für-den-Anderen* und die damit verbundenen symptomalen Gesten bestimmt ist“ (Zeillinger 2010: 236).

dieses Konstrukt einen spezifischen Sprachmodus, der Lévinas Alteritätskonzept und dessen Gegenwartskontext angemessen ist. Es ist die sprachliche Geste, die sich in einem möglichkeitsoffenen und -öffnenden „Modus des Vielleicht“ (ebd.: 230) aufhält und das Andere durch Affirmation und Bestreitung gleichermaßen ‚bezeugt‘ (vgl. ebd. 244). Lévinas spricht in diesem Zusammenhang von einer reinen, offenen und ‚weihevollen‘ Handlungsweise, „indem die Antwort [eben] nicht mehr in einem inhaltlichen Sinne von sich spricht, sondern vielmehr die Beziehung auf den Anderen hin zum Ausdruck bringt“ (ebd.: 241). Mit Lévinas lässt sich dementsprechend schließen, dass das ‚Ich‘ der Alterität unwiederbringlich ausgesetzt ist und in dieser Zusammenkunft zum Zeugnis-gaben verpflichtet ist, denn nur so wird der Mensch als Mensch wahrhaftig.

5.3.2. Exteriorität

Nachdem Dussel die neuzeitliche Subjektphilosophie hinter sich gelassen hat, geht es ihm in Anlehnung an *ein* Element von Lévinas' Alteritätsphilosophie darum, die unverfügbare, metaphysische ‚Andersheit‘ des Anderen (*lo otro*) zu konzipieren und zur ‚Rechtmäßigkeit‘ des unterdrückten Ausgeschlossenen zurückzukehren. Zur Explikation dieses Theorems benutzt Dussel den Begriff „Exteriorität“.¹²⁶ Es geht ihm dabei um das Jenseits einer Totalität, in dem der Andere *personal* und nicht nur als bloßes Mittel oder Moment der eigenen Selbstverwirklichung, sondern als freies, eigenständiges Subjekt gedacht wird. Nur ein metaphysisches Denken kann anerkennen, dass der Andere ein transzendentes (im semitischen Sinne ‚göttliches‘) Wesen ist, das seine Realität außerhalb ‚unseres‘ Systems hat und daher mit einem unbegreiflichen Geheimnis gleichzusetzen ist (vgl. Anton 1997: 37ff). Wir können schlichtweg *nicht* wissen, wer der Andere ist. In diesem Sinne ist *Alterität* als unverrückbare Andersheit des Anderen dessen *Exteriorität*.

Wenn Dussel also den Mythos der Moderne in seiner Angewiesenheit auf eine koloniale Exteriorität herausarbeitet, dann konzentriert er sich auf das semitisierende Zurückgewinnen dieser verleugneten Exteriorität, die zugleich metaphysisch *und* ‚realgeschichtlich‘ ist *und* immer schon den Ausgangspunkt von Subjektivität, Identität und Totalität gebildet hat. Penner führt in diesem Zusammenhang an, dass erst durch den Anderen und seine Exteriorität das ‚Neue‘ der Geschichte auftaucht: „Im Zentrum des *Kreationsparadigmas* der Dusselschen Befreiungsethik steht ein Subjekt, welches durch seine Exteriorität konstruiert wird“ (1996: 116, Herv. i. Orig.). Heideggers Sein, welches einen dem Subjekt *exterioren* Horizont des Möglichen und Erfahrbaren beschreibt, bestimmt Dussel als eine in der Tat *reduzierte* Totalität, da dieser eine unermessliche Exteriorität des ‚Realen‘ – eine viel größere ‚kosmische‘ Welt – vorausgeht, die immer wieder in das

¹²⁶ Vergleiche dazu „Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität“ (Lévinas 2003 [1961]).

Selbstverständnis der Totalität hereinbricht und diese dynamisiert (vgl. Dussel 1974b: 170). Die ‚Realität‘ ist daher nicht die ‚Wirklichkeit‘ des Subjekts, sondern die Exteriorität des jenseitigen Kosmos, die der Mensch niemals erschließen können wird. Diese exterio-re Wendung adaptierend, lässt sich sagen, dass das Individuum jeden Moment nicht enden wollende ‚reale‘ Wahrnehmungsmöglichkeiten und -optionen besitzt, jedoch in seiner subjektiven Totalität nur von einigen wenigen Notiz nehmen kann.¹²⁷

Mehr noch als die kosmische Exteriorität interessiert Dussel allerdings die konkrete Exteriorität des anderen Menschen, besonders jene des unfreien, unterdrückten und kolonisierten Anderen¹²⁸, der symbolisch unseren verfehlten ethischen Umgang mit dem Unbehagen des Seins und die Konsequenz des totalitären *egos* verkörpert – das nunmehr als *bedürftig* und *Mangel leidend* entworfen wird, denn der Andere ist für ihn nur Diener in einem Selbstbezug, ohne den es nicht *sein* kann. In Anlehnung an Guamán Poma de Ayala¹²⁹ notiert Dussel, dass „[d]as Maximum des universal möglichen kritischen Bewusstseins (...) das Bewusstsein der Ureinwohner selbst [ist], die die moderne Kolonialherrschaft erleiden“ (2010b: 24). Poma de Ayala sieht in diesem Bewusstsein den Speicher einer tiefen kosmischen Weisheit oder – anders gesagt – einer radikalen Exteriorität, die einen „kritischen ‚Zukunftsvorrat‘“ (ebd.: 39) zur Erscheinung bringt. Auf einer fundamentalen Ebene stehen wir für Dussel ohnehin zur manifesten Exteriorität des Anderen in einer ‚ursprünglichen‘ Beziehung der Nähe (*proximidad*) durch die Mutter, die uns zur Welt bringt, und durch die Anderen, die uns unsere Existenz vermitteln und uns daher zu ethischem Handeln verpflichten (vgl. 1996 [1977]: 31).

5.3.3. Analektik als positive Dialektik

Die konkrete Methode der Metaphysik des Anderen ist die „Analektik“, die der monologischen Dialektik der Totalität entgegensteht und den *Anderen* nicht nur als differierten *Selben* des Eignen fabriziert, sondern als gleichwertigen Anderen einer distinkten Totalität (vgl. Penner 1996: 94f). Der Unterschied zwischen Differenz und Distinktion liegt darin, dass die Differenz Ergebnis einer apriorischen Identität ist und daher bestenfalls als dichotomisiertes Gegenstück existiert. Die Distinktion hingegen

¹²⁷ Peter Penner beschreibt dies stets ein wenig verklausuliert: „Ein Subjekt konstruiert den ontologischen Grund seiner Totalität, das Sein des Seienden seiner Lebenswelt, im Ausgang von dem transzendentalen Apriori seiner Exteriorität“ (1996: 229).

¹²⁸ „Lévinas’s ‚Other‘ – which in 1973, having carefully read Derrida, I termed *distinto* (because ‚difference‘ was defined as the counterpart of ‚id-entity‘) – is, in general or in abstract terms, what Foucault calls the ‚excluded‘ and the one ‚being watched‘ when making reference to the insane person“ (Dussel 2008: 341f).

¹²⁹ Poma de Ayala etabliert nach Dussel einen ersten kritischen Gegen-Diskurs zur Moderne, der allerdings (noch) intuitiv ausfällt: „Guamán enthüllt den Prozess, der vom *ego conquiro*, der wachsenden, selbstzentrierten Subjektivität, die sich in ihrem Hochmut maßlos über alle Grenzen hinwegsetzt, bis zu seinem Höhepunkt im *ego cogito* verläuft, welches in Gott selbst begründet ist, als seine eigene Vermittlung, um die Welt für seine Herrschaft neu zu gestalten, zu seinem Dienst, beispielsweise zur Ausbeutung der Menschen des Südens“ (2010b: 32).

dichotomisiertes Gegenstück existiert. Die Distinktion hingegen markiert die Verschiedenheit, die nicht notwendigerweise im *avant* der identitären Einheit zu finden ist. Der Eurozentrismus der europäischen Philosophie muss sich also die Vorhaltung gefallen lassen, in der Begegnung mit den Anderen Distinktion mit Differenz zu verwechseln. Die Analektik bezeichnet nun die Kombination von Analogie und Dialektik, die bei aller Ähnlichkeit die je *größere* Verschiedenheit prononciert, denn „[a]lthough favoring dialogue, analectics does not end in a bland consensualism but respects the gap or difference (*dia*) between self and other (...)“ (Dallmayr 2004: 9). Es ist eine Methode der apriorischen Umkehrung, die nicht bei sich selbst beginnt, sondern beim freien Anderen.

Im Zuge seiner Marx-Lektüre bezeichnet Dussel die Analektik auch als „positive Dialektik“, die stets von der ethischen und offenen Grundhaltung ausgehen muss, die Exteriorität des Anderen bedingungslos zu bejahen (vgl. Fornet-Betancourt 1994: 289). Im Kontext dieses „lateinamerikanischen Marxismus“ kann Dussels ethisches Denken und die Dezentrierung des europäischen Totalitätsdenkens nur durch dessen Exteriorität kommen. Die periphere Seite des Weltsystems – Lateinamerika, Afrika sowie Teile Asiens und Südosteuropas – bilden diese Unterseite der europäischen Totalität (vgl. Dussel 1973b: 99). Während bei Lévinas der ‚absolute‘ Andere noch recht unkonkret erscheint, erhält er bei Dussel eine zentrale politische Kontur, denn Lévinas hat – so Dussel – wohl auch nie gedacht, dass der Andere ein Indio, Afrikaner oder Asiate sein kann (vgl. ebd.: 161). Dussels Analektik beruft sich daher immer auf den konkreten Anderen, der unterdrückt, verspottet und tyrannisiert wird – dieser erinnert an die *konkrete* Exteriorität, die in der subjektontologischen Totalitätskonstruktion nicht vorkommt und damit einen Gefahrenhinweis hinsichtlich der eigenen Totalisierung hinterlässt. Dieser verdrängten Exteriorität ist im Befreiungsdiskurs „Dienst“ zu erweisen (vgl. ebd.: 94).

Dussels Metaphysik ist in diesem Sinne gewissermaßen politisch kommunizierbar und im Alltag realisierbar, denn es geht ihm nicht um eine philosophische Wahrheit, sondern um eine Veränderung der Welt zum Guten hin. Der Philosophie der Befreiung entspricht das Projekt der realen Befreiung des unterdrückten Anderen. Während Dussel Lévinas auf einen geopolitischen Kontext anwendet und situiert, beschreibt Lévinas selbst *nur* eine normativ-ethische Grundorientierung, die eine Konstante alltagsweltlichen Handelns bildet. Für Lévinas, der das semitische Ethos wieder aufleben lässt, ist jede soziale Beziehung eigentlich ein Verhältnis *von-Gott-zu-Gott*. Damit vermacht er uns eine oftmals in Vergessenheit geratene Ethik, die sich allerdings auf eine jahrtausendealte semitische Tradition berufen kann. Lévinas transzendente Alterität lässt sich in einer Wendung übersetzen, die ‚uns‘ zunehmend fremd vorkommen mag, denn das Wunderbare an einem Menschen ist tatsächlich, ihn *nicht* zu kennen, sondern als vibrierenden Reichtum anzunehmen.

5.3.4. Nähe als Praxis der Befreiung

Alterität ist ein nicht zu knackendes Geheimnis, denn ihre ‚Selbstoffenbarung‘ ist „die Epiphanie des Anderen als Anderen“ (Anton 1997: 40). Analektik erlaubt einzig und allein ein analoges (indirektes) Verstehen, dass die Erfassung der transzendenten Wirklichkeit des Anderen nicht in Entsprechung zu den mir zur Verfügung stehenden Kategorien erlaubt. Verstehen bzw. (interkulturelle) Kommunikation ist in dieser Metaphysik des Anderen, trotz aller noch so großen Verschiedenheit innerhalb einer intersubjektiven Schnittmenge, möglich und wird von Dussel als Empathie aufgefasst: „Das Verstehen des Anderen setzt meine *Konversion* zum Anderen voraus“ (ebd.: 42). Diese Einfühlung beschreibt *realiter* die ursprünglich ethisch-metaphysische Begegnung des Ich mit dem Anderen, die Dussel in der Nähe (*proximidad*) als *veritas prima* – der konkreten Praxis der Befreiung¹³⁰ – realisiert sieht. Die Nähe ist die Begegnung „von-Angesicht-zu-Angesicht“ in einer metaphysischen Welt, in der Unterdrückung „is a denial of the real nature of man as ‚another being‘, which is the metaphysical meaning of reality“ (Dussel 1974a: 39). Dussel beschreibt diese Begegnungsebene folgendermaßen:

„[T]o see the face of the other, and yet to remain oneself; to encounter the mystery which opens up, incomprehensible and sacred beyond the eyes that I actually see and which actually see me in the closeness of encounter.“
(Dussel 1974a: 40)

In die Nähe des Anderen zu treten bzw. in dessen Nähe zu agieren, heißt daher immer Verantwortung für das metaphysische Geheimnis des Anderen und des eigenen Selbst zu übernehmen. Für Anton beschreibt Lévinas die wahrhaftige menschliche Existenzweise mit einem Vorgängigkeitsprinzip, dass sich unablässig dem Anderen aussetzt, auf ihn hört und dessen ‚gottgleiche‘ Daseinsberechtigung verteidigt; „[n]ur wer auf diese Weise sich selbst verliert, kann sich gewinnen. Nur wer sich selbstlos für den Anderen öffnet, verwirklicht die wahre Bestimmung des Menschen“ (Anton 1997: 43). Schelshorn beschreibt eine dergestaltige Nähe als eschatologische Bedeutung (vgl. 1992: 75f). Im Angesicht der Unterdrückung der globalen Peripherie offenbart sich nicht nur die manifeste Unterdrückung eben dieser Peripherie, sondern die Unfreiheit der Reichen und Habgierigen, der Unterdrücker und Selbstgerechten, der krankhaften Narzissten, der Leistungs- und Bewertungsjünger; sie können als Sonderlinge eines *verstandesbewussten ego cogito* die metaphysische Alterität nicht aushalten und sind einem leidenschaftlichen Kontrollwahn verfallen, der eine identitäre Zugehörigkeit (künstlich) sichern soll, derer sie sich fundamentalphilosophisch gar nicht versichern müssen. Anton formuliert vor diesem Hintergrund einen kategorischen ethischen Imperativ der ‚Eigenrettung‘: „Befreie den Armen und Unterdrückten! Hilf dem, der Not leidet!“ (ebd.: 44).

¹³⁰ Dussel beschreibt die Praxis der Befreiung an anderer Stelle als ein bedingungsloses „Ja!“ zu meinem Nachbarn, meinem unterdrückten Bruder (vgl. 1974a: 43).

Dussel beschreibt vier Grundformen der Nähe, die er theologisch herleitet und die jeweils einen dialektisch-totalisierenden *oder* anelektisch-befreienden Charakter annehmen können. Es sind die Beziehungen auf politischer (Bruder-Bruder), erotischer (Mann-Frau), pädagogischer (Lehrer-Schüler) und religiöser (Kosmos-Mensch) Ebene (vgl. Dussel 1974a: 34-38). Darüber hinaus unterscheidet Dussel die Praxis der Befreiung von der Praxis der Sünde. Letztere beschreibe ein „Nein!“ zu meinem unterdrückten Bruder:

„Historically and actually sin since the fifteenth century has taken off the form of a ‚no‘ on the part of the North Atlantic to the Indian, the African, the Asian and to the worker, the peasant and the outcast. (...) Sin, beginning as ‚no‘ to my neighbour, takes the form of self-deification, the exalting of self as an object of worship, and leads to idolatry – ‚no‘ to the Creator.“ (Dussel 1974a: 41)

Das transzendente Subjekt des *ego cogito* spielt den Schöpfergott und behauptet dennoch, dass Gott tot sei (Nietzsche). Dussel gibt zynisch an, dass, um eine solche Behauptung zu tätigen, „it was necessary to first of all kill his manifestation of himself to the Indian, the African and the Asian“ (1974a: 41). Biblisch gesehen, beschreibt Hiob diese ‚sündenhafte‘ Eigenart des (Euro-) Zentrismus, während die biblischen ‚Armen‘ der *ptochoi*¹³¹ diejenigen sind, denen sich das Himmelreich zuwendet:

„He [Hiob] suffers because sin (the praxis of the great one acting as *oppressor*) alienates him, but he is not aware of having committed any sin at all. The wise men in his situation (...) try to convince the oppressed one in the name of Satan, that he is a sinner. By so doing they maintain the innocence of the real sinner – of the oppressors.“ (Dussel 1974a: 42, Herv. i. Orig.)

Schon Kierkegaard kritisiert im Namen des Christentums eine solche Unterdrückungspraxis, die sich für ihn vor allem in der institutionalisierten Kirche der Christenheit offenbart. Dussel spricht von einer entfremdeten Kirche, die sich in ihrem Weltbezug spürbar den hegemonialen Blöcken in einer Gesellschaft zuwendet und ihren befreiungspraktischen Grundsatz aus den Augen verliert:

„The ecclesiastical structure tended to link itself to the ruling classes (...). Thus it blessed feudalism and later on colonial capitalism. (...) Christianity has been caught in a structure which enslaves and uses it.“ (Dussel 1981: 45)

Die Ethik der Befreiung ist für Dussel immer Fundamentaltheologie, d.h. Theologie der Befreiung. Diese sei für ein Europa, das hingebungsvoll der eigenen Größe huldigt, schwer anzuerkennen, dennoch kehrt Dussel in diesem Aspekt zur Befreiungstheologie von Boff und Gutiérrez zurück, die eine Kirche *mit* und *für* die Leute verteidigen:

„A church on the model of a ‚people’s Church‘ is the one which has the hope of fulfilling its mission, preaching the gospel, growing, proceeding towards

¹³¹ „The servant, the prophet or the poor in spirit [ptochoi] acting from amongst the ranks of and together with the oppressed, carry out the praxis of liberation (...) which is a work of righteousness and worship performed by the saving God“ (Dussel 1974a: 44).

the Parousia in a future egalitarian society, without rich and poor countries, even though new forms of oppression may arise to be combated in their turn." (Dussel 1974a: 49f).

5.3.5. Die Architektur einer Ethik der Befreiung

In seinem Eifer, die Ethik der Befreiung *begründungstheoretisch*¹³² zu fundieren, greift Dussel auf seine philosophischen Dialoge mit den verschiedenen Schulen der kritischen Theorie zurück. Er verknüpft darin vor allem das *materiale* Prinzip des ‚Lebens‘ mit dem *formalen* Prinzip der Diskursethik und versieht diese mit der Exteriorität als substantzierender Unterlage (vgl. Schelkshorn 1999: 85).

In einer ersten Hinsicht ist es eine verletzliche Leiblichkeit (Materialität), die Dussel in der frühen Frankfurter Schule und bei ihren Vorläufern (Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Feuerbach, Marx, Adorno) ausmacht. Diese materiale Negativität verankert Dussel in anthropologischer Konsistenz in seiner Ethik und kritisiert zugleich, dass die Frankfurter Schule niemals die Kategorie der mythisch produzierten Totalität überschreiten konnte. Der Blickwinkel der materialen Opfer von Kolonialismus und metropolitanem Kapitalismus, das Leid und der Schrecken in der Peripherie sowie die globale Alterität bleiben blinde Flecken in dieser ersten Generation der kritischen Theorie (vgl. Dussel 2010a: 2ff). Trotz dieser Behauptung eines *ego- und eurozentrischen* Bewusstseinsmodells bejaht Dussel die Bedeutung der Negativität und Materialität der Frankfurter Schule, denn sie überwindet endlich die cartesianische Trennung von Körper und Geist: „Even in our first modern middle class center it is through the body we experience stress as a consequence of the anxiety produced by local ideological and material pressure“ (Sörensen 2009: 155).

Diese fehlende Globalität – den intersubjektiven, ethischen und politischen Horizont der Geltungsansprüche – findet Dussel in Habermas (Kommunikationsgemeinschaft der) Diskursethik.¹³³ Diese konstituiert das a priori einer diskursiven Vernunft der Ethik vor der Vernunft als solcher und bietet damit das fehlende diskursiv-normative Mosaikstück der Formalität, das zu einer widerspruchsfreien Ethik noch fehlt (vgl. Dussel 2010a: 7). Die Diskursethik wiederum vernachlässigt in ihrem Fokus auf die demokrati-

¹³² Die Begründungsreflexion von Dussels Befreiungsethik ist komplex und äußerst beziehungsreich. Dussel hat sie vor allem in dem Großwerk „Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión“ (1998) entwickelt. Ich beschränke mich in diesem Teilabschnitt auf eine verkürzte Wiedergabe seiner Ethik. Zur weiteren Lektüre vergleiche Dussels Aufsatz „Ethische Prinzipien und Ökonomie aus der Perspektive der Ethik der Befreiung“ (2000).

¹³³ Sörensen vergleicht Habermas Diskursethik, die immer erst *post festum* Kriterien für einen demokratischen Diskurs ermittelt, mit Dussels Pragmatismus. Dussel setzt sich gerade im Willen zur Veränderung, die eben nicht geradlinig verläuft, von Habermas ab, denn Dussel erkennt an, dass eine *praktische* Politik notwendigerweise bedeutet, andere zu ‚instrumentalisieren‘ (vgl. 2009: 155f).

sche Diskursivität einer gemeinschaftlichen Intersubjektivität die Bedeutung der Materialität, denn der Sprechakt des Opfers

„beinhaltet nicht nur die Forderung nach diskursiver Teilhabe als sprach-ethische ‚Interpellation‘ eines möglichen Ausgeschlossenen der Kommunikationsgemeinschaft, sondern ebenso die *materielle* Forderung eines aus der Gemeinschaft der Lebensreproduktion Ausgeschlossenen.“ (Dussel 2010a: 9)

Es ist gerade das formale Wahrheitskriterium des materialen Prinzips, welches im Wachstum der menschlichen Lebensgemeinschaft ihren Ausdruck findet, das Dussel als Positivität der frühen Frankfurter Schule angegeben hat und damit den diskursethischen Verzicht auf eine ökonomische und leibliche Fundierung anprangert. Dussel setzt sich über beide Generationen der kritischen Theorie hinweg, indem er Lévinas' Kategorie der Exteriorität als Grundlage der praktischen Philosophie einbringt, die die Apologie des jeweiligen materialen und formalen Prinzips überprüfen soll. Er argumentiert, dass die ethische Geltung in der Kommunikationsgemeinschaft der Unterdrückten entsteht; erst die schöpferische Produktivität ihrer Exteriorität kann einen gemeinschaftlichen, materialen und moralisch konsistenten Konsens etablieren (vgl. Dussel 2010a: 13f). Eine praktische Philosophie, die universal sein möchte, muss sich immer erst auf dem Testfeld der Marginalisierten beweisen; gleichsam muss sie sich in *jedem* kulturellen Umfeld immer material und formal vermitteln. Für die Ethik der Befreiung liegt dem Kampf um Anerkennung, der das Recht auf Alterität ist, immer ein vorgängiges materiales, ökonomisches Moment zugrunde, denn ohne die Beachtung der Materialität gibt es keinen kritischen Sinn: „In fact, all material ethics remind us of the pre-ontological condition of possibility as a necessity in the reproduction or growth of human life, the ‚sur-vival‘ of every human act“ (Dussel 1997: 8, Herv. i. Orig.). Dussels Architektur der Ethik verbindet folglich das Element der Diskursivität mit Materialität, so dass er zwar die Bedeutung materieller Bedürfnisse universalisiert, jedoch nicht in dem Sinne, dass alle die *gleichen* Bedürfnisse haben. Es muss stets eine kulturell indizierte (und selbstbestimmte) diskursive Verhandlungsebene über materielle Grundbedürfnisse geben.

5.4. Transmoderne

Die multikulturelle Utopie der Transmoderne bildet den Zusammenfluss von Dussels Geschichtsphilosophie. Die alles beherrschende Kategorie dieses Konzepts ist die Exteriorität, die als Positivität der Affirmation des freien Anderen die Grundlage transmoderner Befreiung entfaltet; der exteriorere, unterdrückte Andere ist darin als „transzendentes Apriori“ (Penner 1996: 229) der Ausgangspunkt der Befreiung der Kolonisierten in den globalen Peripherien. Die Philosophie der Befreiung macht sich von der Logik der Totalität, die in allen möglichen Kontexten stets auf's Neue fetischisiert wird, frei und versucht diese hinter sich zu lassen. Sie wagt daher immer zunächst den Ausblick,

wer in der Exteriorität der Totalität angesiedelt ist. Die Transmoderne ist somit die praktische Vorstellung vom Prozess der Dekolonialisierung, der in einer ‚neuen‘ Trans-Moderne zusammenläuft. Diese strebt die Überwindung des Eurozentrismus an, um in diesem Ausgangspunkt die Moderne auf eine planetarische Dimension auszuweiten, die sie niemals vorzuweisen hatte (vgl. Dussel 2002: 223f). Dussel spricht eben von einer Transmoderne

„by which he means that modernity is not a strictly European but a planetary phenomenon, to which the ‚excluded barbarians‘ have contributed, although their contribution has not been acknowledged.“ (Mignolo 2008: 226)

Dipesh Chakrabarty – als Vertreter globaler Befreiungsbewegungen, die allesamt auf eine Überwindung der eurozentrischen Moderne hinarbeiten – schließt sich dieser Neu-Interpretation der Moderne an, die nicht länger das europäische Subjekt als Eckpfeiler der Geschichte duldet, sondern fordert „Europa [zu] provinzialisieren“ (2002: 283), um so eine Moderne zu installieren, die tatsächlich die Globalität in sich trägt. Dussel konstatiert, dass die Schritte zu diesem befreiten multikulturellen Diskurs beschwerlich sind, präsentiert aber gewissermaßen eine vierstufige *transversale* Anleitung, um zu diesem *transmodernen* Zustand durchzudringen (2010c: 18-24). Diese Instruktionen dürfen jedoch nicht als Standardformel fehl interpretiert werden.

Der erste Schritt besteht genau genommen aus zweien, denn hinsichtlich der „Affirmation der missachteten Exteriorität“ (ebd.: 19) sieht Dussel die Notwendigkeit einer zweifachen Fahrtrichtung. *Ad interim* steht die Affirmation der eigenen kulturellen Identität,¹³⁴ „the self-valorization of one’s own negated or merely devalued cultural moments which are found in the exteriority of Modernity (...)“ (Súarez-Krabbe 2009a: 186). Für Dussel ist der positive Umgang mit der eigenen *Kultürlichkeit*, den er in der *recuperación* als amerindische Volkskultur bestimmt hat, der initiative Einssatzpunkt der Befrei-

¹³⁴ Vergleiche hierzu das Konzept der „afirmación cultural“ der indigenen, peruanischen Organisation PRATEC (Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas):

„PRATEC ist dem verpflichtet, was es als kulturelle Bejahung (*afirmación cultural*) bezeichnet“ (Apffel-Marglin 2001: 34, Herv. i. Orig.). Diese ‚Bejahung‘ der eigenen Kultur ist deckungsgleich mit der ‚Selbstgewissheit‘ der eigenen Kultur, insbesondere wenn diese von ‚außen‘ oft als rückständig und archaisch betrachtet wird. Sie bezieht sich auf eine Stärkung des lokalen andinen Wissens, seiner Technologien, Brauchtümer, Kosmvisionen und Epistemologien (vgl. ebd.). Durch die Kenntnis der eigenen Umwelt, der Wertschätzung und liebevollen Hinwendung zu dieser ‚eigenen Welt‘ kann der andine Mensch in Harmonie zur *Pacha* leben. Grillo drückt diese Liebe zur Welt und den Unwillen der Umgestaltung folgendermaßen aus: „Wir sind eine lebendige Welt. Wir leben, indem wir ernähren und uns selbst ernähren lassen. Wir leben unmittelbar Vertrautheit, Gedeihen und Zärtlichkeit; wir lieben die Welt, wie sie ist. Hier gibt es keine Trennung zwischen Mensch und Natur. Hier wollen wir die Welt nicht umbauen: wir sind keine Welt des Wissens, wir sind keine Welt der Technologie. Hierher gehört weder ein Subjekt noch ein Objekt, keine Zwecke, keine Mittel und keine Abstraktion“ (Grillo, zit. in: Apffel-Marglin 2001: 35). Die kulturelle Bejahung ist, wie das andine Gesamtsystem selbst, dynamisch. Es ist ein ständiges Zwiegespräch mit sich selbst und anderen. Es ist die Akzeptanz einer Heterogenität, in der alle Personen gleichwertig und für die Pflege und das ‚Aufziehen‘ der Harmonie unentbehrlich sind (vgl. Grillo 2001: 113f).

Vergleiche zu PRATEC auch „Afirmación Cultural Andina“ (1993) und „Crianza Andina de la Chacra“ (1994).

ung, denn er gewährleistet sozusagen das Vorhandensein der Exteriorität: „Wie wird man die Missachtung des Eigenen negieren können, außer man entdeckt zunächst selbst den eigenen Wert?“ (Dussel 2010c: 19). Der Umkehrschritt dieser Emanzipation ist ganz im Sinne Bondys, denn sie beansprucht die „Negation der Negation“, d.h. die europäische Selbstkritik ihres totalitären und expansiven Projekts und die Inanspruchnahme der befreienden peripheren Exteriorität. Gegenständlich meint es vor allem die Veränderung der ökonomischen und soziopolitischen Struktur des Weltsystems, denn Befreiung hat immer einen fundamental materialen Kern. Mignolo beschreibt diesen Aspekt in Überleitung zum nächsten folgendermaßen:

„In order to be decolonized, sociology and the social sciences must be submitted to the double movement of appropriation and radical criticism from the perspective of the indigenous to the point of revealing the colonial difference in the social sciences.“ (Mignolo 2008: 241)

Der zweite Schritt bezieht sich auf die „Kritik der eigenen Tradition aus den Vorräten der eigenen Kultur“, was Dussel mehr oder minder als Wachstum von einem eigenen kulturellen Fundament versteht, das in seinen Voraussetzungen kritisch inspiziert worden ist. Jede erlangte Befreiung gilt es kritisch zu überprüfen, damit sie nicht selbst wieder zu einer Praxis der Unterdrückung wird – Befreiung ist ein Unterfangen *ad infinitum* (vgl. Wilke 2005: 1138). Hinsichtlich der arabischen Philosophie schreibt Dussel, dass diese hingebungsvoll dem eigenen kulturellen Standpunkt, den sie überblicken konnte, verbunden war, aber gemäß eigener Kriterien auch das ‚Beste‘ anderer Kulturen eingliedern konnte. Für Dussel ist dies der Unterschied „zwischen natürlicher [wissenschaftlicher] Vernunft (...) und vom *Glauben* erleuchteter Vernunft“ (ebd.: 21, Herv. i. Orig.). In diesem Kontext lässt sich auch auf eine differenzierte Wahrnehmung der Vernunft durch die Philosophie der Befreiung hinweisen, denn sie gibt keineswegs ein rationales emanzipatorisches Moment auf. Dallmayr beschreibt dies wie folgt:

„Liberation philosophy criticizes the ‚sacrificial myth‘ of modernity as irrational, albeit presupposing and preserving its ‚rational emancipatory nucleus‘, thereby also transcending modernity itself. Our project of liberation can be neither anti- nor pre- nor post-modern, but instead must be transmodern. This is (...) the condition of all possible philosophical dialogue between North and South, because we are situated in an asymmetrical relation.“ (Dallmayr 2004: 11)

Der dritte Schritt betrifft die „Widerstandsstrategie“, die Dussel gleichsam psychoanalytisch ausdeutet, denn es bedarf einer Reifezeit, um sich zur Wehr setzen zu können. Diese beinhaltet zudem die empörte Auflehnung gegen jede (post-)koloniale Dominanz – auch im Establishment der eigenen Kultur:

„Die Affirmation der eigenen Werte erfordert Zeit, Studium, Reflexion und vor oder zumindest zeitgleich zur Beherrschung der Texte der hegemonialen

Kultur erfordert sie eine Rückkehr zu den Texten oder den konstitutiven Symbolen und Mythen der eigenen Kultur.“ (Dussel 2010c: 22)

Der vierte und letzte Schritt zur transversalen Überwindung einer eurozentristischen Moderne besteht im „interkulturellen Dialog zwischen den Kritikern der eigenen Kultur“, denn die Kritik an der Moderne kann den gemeinsamen Katalysator eines fruchtbaren Dialogs darstellen, der sich schöpferisch dem universalen Projekt der Befreiung zuwendet. Für Suárez-Krabbe ist dieser Dialog, der nicht nur die multikulturelle Gleichwertigkeit anstrebt, sondern auf der Gleichwertigkeit aller Dialog-Teilnehmer beruht, eine gute Idee – sie schränkt aber dessen Relativität ein: „Universality is not an end, but a continuous process against exclusion that implies constant revision and, above all, intercultural dialogue“ (2009a: 185). Die transmoderne Kultur entwickelt sich in vor diesem Hintergrund der Transversalität zu einer „reichhaltigen Pluriversität“ (Dussel 2010c: 17), die eine Verbindung ins Werk setzt, welche ‚moderne‘ Errungenschaften mit jahrtausendealten kulturell-alteritären Lebenselementen kombiniert:

„Die Affirmation und die Entwicklung der kulturellen Alterität der postkolonialen Völker, die dem Eigenen das Beste der Moderne einfügt, darf keinen kulturellen Stil entwickeln, der auf eine globalisierte, undifferenzierte oder leere Einheit zustrebt, sondern auf ein *trans*-modernes Pluriversum (...), das multikulturell ist und in dem ein kritischer interkultureller Dialog geführt wird.“ (Dussel 2010c: 25, Herv. i. Orig.)

Dussels Utopie ist kein einfältig-engstirniger Antimodernismus, der die idealisierte Rückkehr zu einer volkstümlichen Lebensweise, überkommenen Mythen und Traditionen oder einer ökologisch-verklärten Subsistenzökonomie propagiert, sondern es ist das Projekt der Metaphysik des Anderen, was etwas grundsätzlich anderes darstellt als eine Romantisierung der Vergangenheit. Dussels Plädoyer richtet sich *gegen* die Einfältigkeit des einen (eurozentristischen) Entwicklungspfades, der als alternativlos dahingestellt wird, und streitet *für* eine Vielzahl der Entwicklungen, „different from the European (...), and therefore, structural and in-depth changes cannot be ruled out *a priori*“ (1993c: 230, Herv. i. Orig.). In etwas abgewandelter Perspektive lässt sich Dussels transmoderner Prozess als Kurs in Richtung eines ‚aufgeklärten‘ Weltsozialismus verstehen, der nicht ein politisches System darstellt, sondern eine andere Form der Kultur.

5.4.1. **Concientización**

Es ist bereits an mehreren Stellen durchgedrungen, dass ein zentraler Aspekt von Dussels Philosophie der Befreiung die *concientización* („Bewusst-Werdung“) genealogischer Abhängigkeitsstrukturen ist. Der Mangel an letzterem kann folglich theoretisch nicht ganz unbeladen als ‚falsches‘ Bewusstsein bezeichnet werden. Die *concientización* verstehe ich daher – analog zu den *Cultural Studies* – als pädagogisches Programm und konstruktives Instrument der Philosophie der Befreiung, das einerseits die asymmetri-

schen *loci enuntiationis* im Weltsystem verdeutlicht, und andererseits herausarbeitet, dass es eine eigenständige, exteriore Kultur gibt, „die entweder vor der Moderne existierte oder sich unbemerkt im unvermeidlichen und geheimen Kontakt mit der Moderne entwickelt hat“ (Dussel 2010c: 20). Obwohl die Peripherien von der kapitalistischen Metropole ausgebeutet, benutzt und diskriminiert worden sind und sich in einem bestimmten Moment mit der okzidentalen Geschichte verbinden *mussten*, gab es immer auch Gestalten des Nicht-Seins, d.h. im diskursiven Abseits stehende ‚Insignifikanzen‘ der Exteriorität (vgl. Penner 1996: 227f). Dussel führt dies auf die weltgeschichtlich kurze Zeit der europäischen Hegemonie zurück, die den ethisch-mythischen Kern (Ricoeur) von jahrtausendealten Weltkulturen nicht in der Tiefe zerstören konnte:

„Diese Kulturen wurden zum Teil *kolonialisiert* (in die Totalität als negierte eingeschlossen, ...), doch der größte Teil ihrer Wertestruktur wurde eher ausgeschlossen, *missachtet, negiert* und *ignoriert* als ausgelöscht.“ (Dussel 2010c: 17, Herv. i. Orig.)

Die exteriore Positionierung dieser verdrängten Elemente ermöglicht es, dieses kulturelle Erbe zu behüten:

„Ese desprecio, sin embargo, ha permitido que ellas sobrevivieran en el silencio, en la oscuridad, en el desprecio simultáneo de sus propias élitas modernizadas y occidentalizadas. Esa ‚exterioridad‘ negada, esa alteridad siempre existente y latente indica la existencia de una riqueza cultural insospechada, que lentamente renace como las llamas del fuego de las brazas sepultadas por el mar de cenizas centenarias del colonialismo. Esa exterioridad cultural no es una mera ‚identidad‘ sustantiva incontaminada y eterna. Ha ido evolucionando ante la Modernidad misma; se trata de una ‚identidad‘ en sentido de proceso y crecimiento pero siempre como exterioridad.“ (Dussel 2005: 17)

Für Gertrude James Gonzalez de Allen ist die Re-Komposition der ‚Erinnerungskulturen‘ das entscheidende Rezept, um wieder zu einer autonomen Subjektivität durchzudringen, denn „memory is the vehicle to consciousness of the self and, a lifeline to existence.“ Erst die Erinnerung vermittelt die Fähigkeit, mit Kolonialität umzugehen, die sie als „act of erasure imposed by colonial systems“ definiert (2006: 2). Diese gelöschten Stellen betreffen vor allem die epistemischen und metaphysischen Grundlagen einer Existenzweise, die unter den kolonialen Hinterlassenschaften begraben ist. Gonzalez de Allen kehrt damit den performativen Duktus der Erinnerung hervor:

„Memory assures that an ‚I‘ exists even when this existence is denied. (...) Memory in its most heightened state not only brings the individual subject to an awareness of self, but also slowly encourages a connection of that self to others.“ (Gonzalez de Allen 2006: 2f)

Concientización ist somit in einer kolonialen Welt Mittel und Inbegriff einer Dekolonialisierung, die freilegt, dass die koloniale Fragmentierung des Lebens einem womöglich in die Wiege gelegt worden, aber nicht *sans gêne* ist. Für Dussel kennzeichnet diese Form

der Dekolonialisierung nicht den praktischen Prozess der *Freiheit*, sondern eine beinahe psychoanalytisch angelegte *Befreiung*, die eben einen anderen Startschuss als das Projekt der Freiheit wählt – „not that of the modern consciousness, but that of becoming aware (*concientización*), which required the outlining of an alternative project to the one constructed by the ‚principal of hope“ (Dussel 2003: 33, Herv. i. Orig.). Dem Vorwurf, dass der Rückgriff auf die verdeckten kulturellen Elemente niemals gelingen kann, entgegnet Dussel mit einer archäologischen Neuinterpretation von Marx. Sie besagt, dass *jede* Kultur eine dynamische Arbeitsweise bzw. ein unverwechselbares System von Arbeitstypen – und nicht ein Konglomerat von Werten und Werken der jeweiligen Nation – darstelle, die in der jeweiligen kulturellen Produktion „ein objektives *Hinaus*-Stellen oder *Aus*-Setzen des Subjektiven bzw. Intersubjektiven“ (2010c: 8f) ist. Dussel zeigt damit, dass ein popularkulturelles Element dahinlebt, obwohl zugleich vielfältige Homogenisierungstendenzen existent sind. Dussel versteht Kultur im Gegensatz zu einer populistisch-nationalen Kultur als die gesamte soziale Domäne der vom System Missachteten, Unterdrückten und Vergessenen:

„Weit davon entfernt eine mindere Kultur zu sein, bildet die Kultur als Popularkultur das unverdorbenste und am stärksten ausstrahlende Widerstandszentrum der Unterdrückten gegen die Unterdrücker (...). Um etwas Neues zu schaffen, muss man über ein neues Wort verfügen, das von der *Exteriorität* her einbricht. Diese Exteriorität ist das Volk selbst, das, obwohl es durch das System unterdrückt wird, diesem das Fremdeste ist.“ (Dussel 2010c: 7)

Es ist stets etwas vorhanden – und das hat Dussel mit den radikalen Phänomenologien wie auch Žižek und den poststrukturalistischen Kulturtheorien gemeinsam – das widerstrebt, sich nicht einordnen lässt und seine Empörung zeigt. Dieser ‚Urstoff‘ ist das unterdrückte Volk selbst, das *nicht ganz* von der hegemonialen symbolischen Ordnung erfasst wird, sondern dessen Exteriorität darstellt und sich zur Positivität transformiert, wenn man sie als ‚wahrhaftige‘ Alterität anerkennt.

5.4.2. Abgrenzungen zur Postmoderne

In der bisherigen Entfaltung von Dussels Denken ist es wenig verwunderlich, wenn die Philosophie der Befreiung quasi als eine Theorie im Gewand der Postmoderne erscheint. Die Postmoderne ist jedoch alles andere als eine Transmoderne, da die nicht-europäischen Peripherien allein schon deshalb nicht postmodern sein können, da sie niemals ‚modern‘ waren (vgl. Dussel 2005: 17).

Die postmoderne, ‚intra-europäische‘ Dekonstruktion der Moderne bringt einen verborgenen Unterbau zum Vorschein, der in einer postulierten Agonie des Realen eine spezifische Kritik an dem formuliert, was als moderner Vernunftkult abgefasst wird. Dussel sieht die Postmoderne solange analog zur Philosophie der Befreiung „that universalism has the same connotations of epistemological violence that we find, on a

larger scale, in modern rationality“ (2008: 337). Zugleich macht Dussel jedoch deutlich, dass Vernunft nicht immer dieselbe ist. Es ist umstritten, was die Postmoderne tatsächlich ausmacht und welche Felder von der postmodernen Idee ergriffen worden sind. Unstrittig scheint jedoch, dass sich diese mit allen Mitteln vom Einheitsterror der rationalen Moderne abzugrenzen suchte, deren Muster von Fortschritt und Aufklärung man in ihren Herrschaftsverwicklungen entlarvt hat. Die postmoderne Tinktur von Ästhetik und Theorie entdeckt keine ‚wirkliche‘ Wirklichkeit mehr, sondern nur noch ein gespenstisches Wirrnis von Zeichen, in der die politische Zeitdiagnose obsolet geworden ist. Für Terry Eagleton ist das ziemlich tragisch: „The postmodern prejudice against norms, unities and consensuses is politically a catastrophic one“ (2004: 15f). ‚Wahrheit‘ wird zur metaphysischen Erbmasse einer vergangenen Epoche, die vergessen hatte, dass ‚Richtigkeit‘ nur ein semantisches Trugbild im ewigen Spiel der Signifikanten ist. Der unhintergehbare Pluralismus wird zur Schatzkiste der postmodernen Offenbarung, die der modernen Orientierung eine neue Sichtweise auf die Welt abverlangt. Wiederum ist es Eagleton, der dies ironisch kommentiert: „At just the point that we have begun to think small, history has begun to act big“ (ebd.: 72). Die Befreiungsphilosophie Dussels verhandelt die Postmoderne deshalb in spezifischer Art und Weise:

„Einerseits halten Befreiungsphilosophen gegenüber einem postmodernen (...) Relativismus am Projekt einer universalen Befreiung der Menschheit (...) fest. Andererseits wird jedoch der Eurozentrismus des *desarollismo* und (neo-) marxistischer Ideologien im Namen von kultureller Differenz und Andersheit einer schonungslosen Kritik unterworfen.“ (Schelkshorn 1999: 85)

In der Folge möchte ich dazu drei Positionen vorstellen, die Dussel in dem Artikel „Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies“ (2008) herausarbeitet. Dabei handelt es sich erstens um die Frage, was eigentlich die relevante Leistung postmodernen Denkens ausmacht und zweitens um die Kritik, die der postmoderne Theoretiker Santiago Castro-Gómez¹³⁵ an Dussel vorträgt, und die letzterer drittens wiederum ihres weltentlegenen okzidentalischen Schleiers und ihrer fehlenden politischen Agenda entblößt. Dussel geht es in seiner Rezeption der Postmoderne darum zu zeigen, dass diese gleichzeitig Befreiung und Fortschritt, aber auch Katastrophe und Verhängnis ist. Diese Argumentationsleitlinien können kaum besser als mit seinen eigenen Worten dargestellt werden. Zum Verdienst der Postmoderne schreibt Dussel:

„In contrast to the unicity of the dominant being, the concepts of *différance*, multicplity, plurality, fragmentation, as well as the processes of all macronarratives, start to develop. (...) This [postmodern] generation attempts to confront the cultural hybridity of a peripheral that no longer believes in utopian change. They seek to evade the simplification of the dualities (...),

¹³⁵ Castro-Gómez rüttelt in seinem Werk „Crítica de la razón latinoamericana“ (1996) aus einer postmodernen Perspektive am begründungstheoretischen (und universalistischen) Anspruch der Befreiungsphilosophie Dussels.

and they operate, instead, within the heterogeneous plurality and the fragmentary and differential conditions that characterize urban, transnational cultures." (Dussel 2008: 338)

Diese Beschreibung, die auf nahezu alle Denker der gegenwärtigen Kulturtheorien passt, formuliert nun in Person von Castro-Gómez, der zumindest Dussels Einsatz für die Kritik am eurozentrischen Vernunftbegriff wertzuschätzen weiß, eine eindringliche Kritik an Dussels Signum der Philosophie der Befreiung:

„To speak of the subject, of history, of domination, of external dependence, of the oppression of social classes, using categories such as totality, exteriority, liberation, hope, is to fall back into a moment that does not take seriously the ‚political disenchantment‘ that has impacted current culture so deeply. To speak in terms of macro-institutions such as the state, the nation, or the city, or about epic heroic narratives, results in the loss of micro, heterogeneous, plural, hybrid and complex realities.“ (Castro-Gómez, zit. in: Dussel 2008: 338)

Es ist diese ausgemachte Heiligkeit der Vielfalt, das *ewige Spiel der Differenzen*, was diesem postmodernen Vorwurf anhängt. Indessen stellt sich die Frage, wie man miteinander ins Gespräch kommen soll, wenn stets die Differenzen überwiegen. Die exterioren, armen ‚Anderen‘ vom Kaliber Dussels sind es jedenfalls nicht:

„With this Dussel creates a second reduction: that of converting the poor in some kind of transcendent subject, through which Latin American history will find its meaning. This is the opposite side of postmodernity, because Dussel attempts not to de-centralize the Enlightened subject, but to replace it by another absolute subject.“ (Castro-Gómez, zit. in: Dussel 2008: 338)

Dussels Erwiderung auf diese postmoderne Skepsis¹³⁶ und Maßregelung seines Denkens zielt auf *die* folgenreiche Fehleinschätzung der Postmoderne schlechthin. Diese verwechselt in ihrer Verabsolutierung von Mikrostrukturen die *parallele* Existenz von Makrostrukturen, wobei erst deren Verknüpfung zu einem tieferen Verständnis des Subjekts führt. Dussel kritisiert somit eine Differenzbetonung der Postmoderne, die diese an anderer Stelle selbst dekonstruiert:

¹³⁶ Schelkshorn verweist auf weitere Kritikpunkte von Castro-Gómez, die dieser an der Befreiungsphilosophie formuliert und die vor allem den latenten ‚Modernismus‘ von Dussel beanstanden (vgl. 1999: 86f). Zu nennen sind hauptsächlich vier Aspekte, die Castro-Gómez bemängelt: Erstens reproduziert die Befreiungsphilosophie eine einheitliche lateinamerikanische und volkskulturelle Identität, zweitens konstituiert sie eine geschichtliche Meta-Erzählung, die Widersprüche und Inkohärenzen einebnet, drittens ist Dussels geschichtsphilosophische Ausarbeitung fraglich und Ausdruck eines selbstgefälligen Universalismus, den die Befreiungsphilosophie in anderen Aspekten vehement kritisiert. Viertens privilegiert die Befreiungsphilosophie das ‚Regiment‘ der Staatlichkeit und ihrer Institutionen. Schelkshorn diskutiert diese Kritik von Castro-Gómez und hält fest, dass sie einer gewissen theoretischen Inkohärenz und mangelnder Präzisierung unterliegt. Castro-Gómez veranschlagt die Befreiungsphilosophie – so lautet Schelkshorns Fazit – an manchen Punkten schlichtweg falsch (vgl. ebd.: 87). Insbesondere seine Kritik an der Geschichtlichkeit Dussels erachtet Schelkshorn als problematisch, da die Konstruktion einer geschichtlichen ‚Identität‘ zwar Alterität eliminieren kann, insbesondere die geschichtsfeindliche Implementierungsgewalt der Modernisierung jedoch stets ein wesentliches Problem in der Ausbildung lateinamerikanischer Autonomie dargestellt hat.

„(...) [even] Foucault criticizes certain forms of the subject *but* relegitimizes others, he criticizes certain forms of making history that depart from a priori and necessary laws, but reemphasizes a genetic-epistemological history.“ (Dussel 2008: 339, Herv. i. Orig.)

Während Dussel der okzidentalen Debatte um die (Post-)Moderne den Anspruch einer universellen Rationalität (Habermas) *oder* einer Bekräftigung der Differenz (Lyotard) zuschreibt, behält er selbst eine transnationale und strukturelle Perspektive bei, die der idealisierten Position multikultureller Kommensurabilität den Kampf ansagt.¹³⁷ In einem offensichtlichen Okzidentalismus bewahrt die Postmoderne epistemologisch und mit Europa als sattelfestem *Ontographen* eine Position, die eine koloniale Strukturierung des Weltsystems ignoriert und einen hegemonialen Zweck weiterführt, der den ‚Anderen‘ die Möglichkeit vorenthält ihre eigene Geschichte zu schreiben – und so Zizek oder Jameson, unbemerkt die Strukturen kapitalistischer Warenwelt verbrieft (vgl. Dussel 2010c: 14, Dussel 2008: 339):

„However, this other [in postmodern reverence of alterity] that is supposedly placed on a pedestal is merely the other face of the self-sameness of modernity’s ‚I conquer,‘ which Dussel has studied and unmasked so eloquently. Politically, the consequences are that all projects of emancipation are pronounced exhausted at best or totalitarian at worst. Every project of social transformation that would be designated and projected from out of the matrix of modernity is deemed failed and genocidal.“ (Mendieta 2008: 296)

Wie notwendig gerade das historische *Meta-Narrativ* als Ergänzung zur postmodernen Anhäufung der *microstories* ist, zeigen die Beispiele von Rigoberta Menchú, von Gloria Anzaldúa, Malek Benabbi, Vandana Shiva und Abdelkebir Khatibi, den Zapatisten, black Americans, den Marginalisierten im globalen Finanzkapitalismus, von Fanon, Spivak, Bhabha, Said, Nandy, Prakash und Chakrabarty – sie alle verzichten nicht auf postmoderne Epistemologien, aber auch nicht auf das historische Narrativ „to reconstruct their memories and make sense of their struggle“ (Dussel 2008: 342f). Die oftmals vorgebrachte Kritik, dass Repräsentationen nicht nur ein epistemologisches, sondern auch ein politisches Problem darstellen, da sie in eine geo-politische Machtstruktur eingelassen sind, deutet Dussel auch für die Philosophie der Befreiung. Während Spivak in einer Lektüre von Marx’ „18. Brumaire“ folgendes betont: „Two senses of representation are (...) run together: representation as ‚speaking for‘, as in politics, and representation as ‚re-presentation‘, as in art or philosophy“ (1988: 275), folgt Dussel der Position, dass die Philosophen der Befreiung weder andere re-präsentieren noch an deren Stelle spre-

¹³⁷ Mignolo beschreibt dies dergestalt: „The discontinuity between being and time and coloniality of being and place is what nourishes Dussel’s need to underline the difference (the colonial difference) between continental philosophy (Vattimo, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Michel Foucault) and philosophy of liberation“ (2008: 235).

chen bzw. irgendein ‚wahres‘ Wissen besitzen (vgl. 2008: 342).¹³⁸ Die Philosophie der Befreiung stellt lediglich die Exteriorität der Opfer in den Vordergrund, indem sie diese in dichotomisierten Strukturen sichtbar macht. Um diese zu überwinden, reicht es nicht – wie von den postmodernen Theorien vorgetragen – deren epistemologische Geistlosigkeit zu tadeln: „On the contrary, Derridean deconstruction proposes that a text could be read from a totality of possible current-meanings, from the exteriority of the other (the latter is what permits deconstruction)“ (ebd.: 343). Diese Rezeption der Postmoderne Dussels ergibt, dass es trotz aller Heterogenität, *différance* und Partikularität Herrscher und Beherrschte, Zentrum und Peripherie sowie ein asymmetrisches, weltumspannendes Gewebe gibt, so dass er die Konzepte von Postmoderne und Transmoderne vor diesem Hintergrund nicht als zweierlei unbedingt antagonistische, sondern sich befruchtende Ansätze deklariert:

„The philosophy of liberation could be considered be considered an expression of postmodern thought avant la lettre, a truly transmodern movement that appreciates postmodern criticism but is able to deconstruct it from a global peripheral perspective in order to reconstruct it according to the concrete political demands of subaltern groups.“ (Dussel 2008: 333)

Die Philosophie der Befreiung geht daher in einer transkulturellen Perspektive über jene der Postmoderne hinaus und verdeutlicht, dass hybride und respektvoll miteinander umgehende Kulturen von vielerlei Art genauso vital sind, wie solche Denk- und Handlungsperspektiven, die einem gemeinsamen globalen Interesse folgen: „der Produktion, Reproduktion und gemeinschaftlichen Entwicklung eines menschenwürdigen Lebens für jede und jeden der heute sechs, demnächst zehn Milliarden Menschen auf Erden“ (Wilke 2005: 1137).¹³⁹

5.5. Zwischenfazit III

Für Dussel beschreibt das Jahr 1492 eine zentrale Zäsur in der Weltgeschichte, denn in diesem Ereignis konzentriert sich die eigentümliche, bis heute präzente und hegemoniale Fusion von Kapitalismus, Eurozentrismus und Kolonialismus (Kolonialität) im Welt-system, die die proklamierte (‚europäische‘) Moderne erst hervorbringt. Der von Dussel vorgenommene Einschnitt, so Conrad und Randeria, gehe eben einher „mit dem Beginn der kapitalistischen Durchdringung der Welt und markiert daher den Beginn einer Epoche, die sich aus der Erfahrung der Antike nicht mehr kontinuierlich herleiten lässt“ (2002: 24). Die Erkenntnis, dass die Moderne auf dem Rücken einer fundamentalen Ge-

¹³⁸ Für Suárez-Krabbe verfehlt die postkoloniale Debatte um Repräsentation und Subalterne eine Leitlinie der Philosophie der Befreiung, welcher es nicht darum gehe, der Subalterne das für *sich* ‚Sprechen‘ abzunehmen, sondern Wissen zu produzieren, dass die ‚Unterdrückten‘ benutzen und für die Durchsetzung ihrer Interessen verwenden können (vgl. 2009a: 184).

¹³⁹ Im Zeitraum des Verfassens dieser Arbeit wurde gerade die 7-Milliarden-Marke überschritten.

waltpraxis entstanden ist und daher einen Mythos markiert, der Alterität an einem profunden und epochalen Punkt zurückweist, ist auf Dussels geschichtsphilosophische und philosophiegeschichtliche Großtat zurückzuführen. Für ihn ist die ‚europäische‘ Entwicklung der Moderne nie ohne ‚Rest‘ aufgegangen, denn die abverlangte abendländische Besonderheit ist keine Kopfgeburt der eigenen Mittel, sondern eine zeitlich-räumlich aufgeladene Eigenrepräsentation. Zugleich versucht Dussel, in dieses Unterfangen das semitische Ethos konzeptionell zu restituieren und mit der Kategorie „Exteriorität“ eine transmoderne Befreiungspraxis zu entwerfen. So weist er darauf hin, dass es keine *getrennten* (weltgeschichtlichen) Entwicklungen gibt, sondern dass Geschichte vielmehr *geteilt* und verflochten ist. Diese geschichtstheoretische Position, die nun nicht mehr auf eine Analyse des ‚Westens‘ beschränkt ist, wird auch von Conrad und Randeria übernommen, die zugleich postulieren, dass „[d]er Versuch der Verabschiedung des Eurozentrismus (...) weder zu einer universalen Geschichte noch zur Vorstellung von Inseln kultureller Partikularität führen [muss]“ (ebd.: 14).¹⁴⁰ Enrique Dussels Philosophie der Befreiung ist gleichermaßen Würdigung und harte Kritik der okzidentalen Philosophie. Seine zahlreichen Besprechungen ‚westlicher‘ Philosophie und seine kritischen philosophischen Dialoge mit Habermas, Rawls, Vattimo oder Apel sind nicht einfach Ablehnung eines (aus Sicht der Peripherie) überkommenen philosophischen Denkens, sondern stehen in der Folge der aufklärerischen Tradition im Sinne einer Kette der Kritik. Die Aufklärung bzw. die Moderne als ‚mythischer‘ Ort der Versprechungen sind noch unerreicht. Sie bleiben solange unvollendet und in ihrem Wahrheitsbegriff leer, wie sie im globalen Rahmen Gewalt und massenhafte Verarmung dulden oder gar legitimieren. Die Transmoderne als *Horizont aller Horizonte* bildet daher die pluriversale Utopie von Dussels Geschichtsverständnis. Dussels ‚Modell‘ der Transmoderne respektiert den Beitrag *aller* Kulturen zur Moderne sowie die Singularität multipler Geschichten und der ins Abseits verfrachteten Identitäten. Homi Bhabha etwa verfolgt in diesem Anschluss, das Projekt einer „postmodernen Gegenmoderne“ (Castro Varela & Dhawan 2005: 95).¹⁴¹ Selbst die normativen Gerechtigkeitstheorien von Nussbaum, Walzer oder Rawls weisen in Dussels Urteil Leerstellen auf, denn er stellt sich unentwegt die Frage, in wessen Namen wir eigentlich kritisieren (können). Diese (wenn auch kritischen) Standpunkte vergessen dabei, dass sie einem bestimmten geopolitischen *locus enuntiationis* entspringen

¹⁴⁰ Ella Shohat erklärt, dass die Erkenntnis geschichtlicher Verflechtungen sehr bedeutsam ist, da sich ansonsten (wieder) eine ‚europäische‘ Geschichtsauffassung einschreibt: „The notion of the three worlds (...) flattens heterogenities, masks contradictions, and elides differences“ (1992: 101)

¹⁴¹ In „Rethinking Development“ (1989) erklärt Rajni Kothari, dass die Welt Gefahr läuft, von einer eindimensionalen dominanten Struktur erfasst zu werden, die nur *eine* bestimmte Lebensführung als ‚richtig‘ anerkennt. Im gleichen Atemzug warnt Kothari aber auch vor der Misskonzeptualisierung der *counter-strategies*. Diese dürfen nicht die hegemonialen Nord-Süd-Beziehungen vernachlässigen und sich auf eine (anti-moderne) Position zurückziehen. Die Gegen-Geschichte lässt sich nicht *einfach so* schreiben. Spivak verdeutlicht, dass eine solche Gegengeschichte immer nur annäherungsweise Wirklichkeit werden kann, was nicht bedeutet, auf den Versuch zu verzichten diese Gegengeschichte überhaupt zu schreiben (vgl. Nandi 2011: 129).

und die koloniale Differenz nicht genügend berücksichtigen. Auch die postkoloniale Theoretikerin Nikita Dhawan formuliert eine Kritik an der „Komplizenschaft von liberalen kosmopolitischen Solidaritätsbekundungen mit globalen Herrschaftsstrukturen“ (2009: 53), die bei genannten Denkern immer mit der Ausblendung des mythischen Entstehungsortes der Moderne zusammenhängen. Diese Verdrängung bedeutet immer, sich der Alterität an einem *falschen* (nämlich wie auch immer dekonstruieren eurozentristischen) Punkt anzunähern.

Somit bleibt festzuhalten, dass Dussels Verdienste für die Philosophie der Befreiung angesichts der Größe des Unterfangens vielfältig sind. Eine große Anzahl anderer Autoren (besonders aus den globalen Peripherien und aus Lateinamerika) hat seine Gedanken implizit und explizit aufgegriffen, seine Überlegungen in unterschiedlichen Aspekten weitergeführt, zu neuen Konzepten zusammengezogen und versucht, „Theorie und Geschichte der Moderne mit einem neuen, ‚dezentrierten‘ Blickwinkel zu konfrontieren“ (Reckwitz 2010: 96). Robert Young etwa beschreibt hinsichtlich des Bezugspunktes zur Alterität eine Analogie zwischen befreiungsphilosophischen und postkolonialen Ansätzen:

„It [postcolonialism] is concerned with developing the driving ideas of a political practice morally committed to transforming the conditions of exploitation and poverty in which large sections of the world’s population live out their daily lives.“ (Young 2003: 6)

Diese Ansätze möchte ich im folgenden Kapitel in ihrem Anschluss an die Befreiungsphilosophie Dussels und in ihren Weiterentwicklungen untersuchen.

6. Vollstrecker der Alterität: postkoloniale und postokzidentale Theorien

Im Anschluss an die Philosophie der Befreiung Enrique Dussels möchte ich in diesem Kapitel die Bedeutung der postkolonialen und postokzidentalen Theorien für die erkenntnistheoretische Betrachtung der Alterität untersuchen. Beide Strömungen zeichnet kein einheitlicher und durchgängiger Text- bzw. Theoriekorpus aus, demgemäß ist meine Annäherung an diese Denkansätze selektiv. Überdies sind „Postkolonialismus“ und „Postokzidentalismus“ trotz zahlreicher inhaltlicher Überschneidungen keineswegs kongruente Theoriegebilde. Was sie im Einzelnen konzeptuell entwickeln und worin sie sich voneinander unterscheiden, möchte ich in den nachfolgenden Abschnitten herausarbeiten. Zunächst nehme ich verschiedene Aspekte der postkolonialen Theorien in den Blick, die sich in der Nachfolge Dussels verorten lassen, aber zugleich den Rahmen seiner Philosophie überschreiten. Im Anschluss verfare ich in gleicher Weise mit den postokzidentalen Theorien, auch diese Konzepte werden in ihren Bezügen zur Philosophie Dussels sowie in ihrem kritischen und explizit *postokzidentalen* Fortgang dargestellt. Im Blickwinkel der Alterität zwischen ‚Freiheit‘ und ‚Herrschaft‘ gilt es, sich einen Überblick darüber zu verschaffen, welche Machtstrukturen in den postkolonialen bzw. postokzidentalen Verhältnissen wirksam sind und welche Emanzipations-, Widerstands- und Handlungsmöglichkeiten sich daraus ergeben.

6.1. Postkoloniale Betrachtungen der Alterität

6.1.1. Postkolonialismus im Prolog: Soziohistorisches Erfahrungsumfeld

Der Postkolonialismus kann auf ‚frühe‘ Ursprünge und Entstehungskontexte zurückgeführt werden, die sich zumeist auf antikoloniale, antirassistische und marxistische Bewegungen im Zusammenhang mit nationalen Unabhängigkeitsbewegungen beziehen. Der postkoloniale Theoretiker und Historiker Robert J. C. Young hat in „Postcolonialism: An Historical Introduction“ (2001) auf diese historischen Ausgangspunkte des Postkolonialismus aufmerksam gemacht. Auch der Psychiater, Politiker und Schriftsteller Frantz Fanon, der in den 50er Jahren für die nationale Befreiungsfront in Algerien arbeitete, kann als historische Figur angesehen werden, die mit einem psychoanalytisch ausgearbeiteten Antikolonialismus dezisive Grundlagen des Postkolonialismus gelegt hat. Des Weiteren nennt die Kulturtheoretikern Bachmann-Medick auch Aimé Césaire, Albert Memmi, Léopold Senghor und C.L.R James als führende Intellektuelle und marxistisch geprägte Vordenker des Postkolonialismus (vgl. 2009: 186). In „Postcolonialism: A very short Introduction“ (2003) beschreibt Young diese geschichtlich bedeutungsvollen Kämpfe gegen die koloniale Autorität:

„Throughout the period of colonial rule, colonized people contested this domination through many forms of active and passive resistance. It was only towards the end of the 19th century, however, that such resistance developed into coherent political movements: for the peoples of most of the earth, much of the 20th century involved the long struggle and eventual triumph against colonial rule, often at enormous cost of life and resources. In Asia, in Africa, in Latin America, people struggled against the politicians and administrators of European power that ruled empires or the colonists who had settled their world.“ (Young 2003: 3)

Andreas Reckwitz führt eine Unterscheidung im Begriff des Postkolonialismus ein, die sich einem drohenden postkolonialen ‚Unheil‘ zuwendet, das den Rückfall anti-kolonialer Bewegungen in die hegemonialen Repräsentationssysteme und Ordnungshierarchien des Kolonialdiskurses befürchtet. Er trennt das materiale, empirische Teilgebiet der *Postcolonial Studies* von der theoretisch-konzeptuellen *Postcolonial Theory* (vgl. Reckwitz 2010: 97).¹⁴² Mendieta verdeutlicht zudem, dass die postkolonialen Theorien aus einer methodologischen Kritik des Marxismus entstanden sind, da letzterer in großen Teilen eine Perpetuierung kolonialer Machtverhältnisse aufweist, und einem eingeschränkten historiographischen Blick verhaftet bleibt (vgl. 2008: 299). In Entsprechung zu Stuart Hall, der in dem Artikel „Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity“ (1986) die marxistische Orthodoxie beanstandet (und wiederum in Gramscis Weiterentwicklung in Szene setzt), gilt die marxistische Fokussierung auf den *magischen*, intra-europäischen Übergang vom Feudalismus zum Kapitalismus im Postkolonialismus als eurozentrische Perspektive (vgl. 1997a: 232). Die postkolonialen Theorien werden – ganz im Sinne ihres ‚Wortführers‘ Enrique Dussel – zum Kopf einer im *globalen* Maßstab rigoros unterdrückten Alterität, sie bedeuten eine „Umkehrung des analytischen Blicks vom Zentrum auf die Peripherie“ (Reckwitz 2010: 95). Robert Young konkretisiert, dass der Postkolonialismus sogar eine Bewegung der globalen ‚Mehrheit‘ ist, die alternative und verdrängte Wissensformen in die dominanten Machtstrukturen einbauen möchte. Die ‚westliche‘ (ökonomische) Entwicklung ist nicht der einzige Weg zur ‚Modernität‘. Der Postkolonialismus spricht deshalb all jene an, die als ‚Minderheit‘ gelten – *paradoxaerweise* jedoch die globale ‚Mehrheit‘ darstellen – sowie all jene, die an den globalen ‚Rändern‘ und Peripherien wandeln, die nie als Norm durchgehen und die nie für fähig gehalten werden, selbstständig (für *sich*) zu sprechen (vgl. 2003: 1): „Postcolonialism names a politics and philosophy of activism that contests that disparity, and so continues in a new way the anti-colonial struggles of the past“ (ebd.: 4). Auch Terry Eagleton gesteht den postkolonialen Theorien eine beträchtliche Signifikanz in den heutigen kulturtheoretischen Auseinandersetzungen zu, erst recht da sie das strukturelle Paradoxon nicht akzeptieren:

¹⁴² Beide ‚Gruppen‘ werden längst nicht immer in dieser *Schärfe* unterschieden. Zumeist vermischen sich beide sowohl in der einen, als auch der anderen Bezeichnung.

„Indeed, the most flourishing sector of cultural studies today is so-called post-colonial studies, which deals just with this dire condition [of global poverty]. Like the discourse of gender and sexuality, it has been one of the most precious achievements of cultural theory.“ (Eagleton 2004: 6)

Cultural und *Postcolonial Studies* überlappen sich indessen gerade in ihrer Hinwendung zu den ‚normalen‘ Leuten, sie bestimmen „the worth of ordinary peoples and their cultures“ (Young 2003: 6) als Grundsatz ihrer theoretischen Interventionen und alteritären Anteilnahme. Der „Postcolonial Turn“ (Bachmann-Medick 2009: 184) als weitere Folge der „Cultural Turns“ in den Sozialwissenschaften ‚globalisiert‘ jedoch – im Gegensatz zu den *Cultural Studies* – den „Linguistic Turn“, indem er die Machtstrukturen des ‚Westens‘ fundamental infrage stellt.¹⁴³ Das kolonisierte Subjekt der Alterität steht im Mittelpunkt der postkolonialen Analysen.

6.1.2. Postkoloniale Anschlüsse an Enrique Dussel

Wie einleitend erwähnt, handelt es sich bei den postkolonialen Theorien um ein inkohärentes Bündel unterschiedlicher theoretischer Konzepte und Entwürfe. Im Berührungspunkt mit der Philosophie Dussels lassen sich, wie unterschiedlich diese jeweiligen Momente auch angelegt sein mögen, bestimmte Gemeinsamkeit erkennen: (1) die Entrüstung darüber, die Kolonialisierung lediglich als Bagatelle in der Produktion der ‚westlichen‘ Moderne und des Kapitalismus anzusehen, (2) die Kritik am Eurozentrismus und (3) das daran angeschlossene Projekt der Dekolonialisierung.

In direkter Bezugnahme auf Dussels Entlarvung der Moderne als Mythos nimmt der Postkolonialismus eine veränderte zeitgeschichtliche Einteilung vor. Die Kolonialisierung wird als zentraler weltgeschichtlicher Marker konzeptualisiert, den Stuart Hall als ausschlaggebenden, nicht jedoch epochal „endgültigen Übergang“ (1997a: 239) anführt, der suggerieren könnte, dass Nachwirkungen des Kolonialismus quasi ausgeschlossen seien (vgl. Supik 2005: 30f). Die Ausarbeitung dieser ‚Nachwehen‘ ist die postkoloniale Problematik schlechthin und der einmütige Beweggrund dieser theoretischen Strömung. Für Hall ist der Postkolonialismus deshalb eine ‚neue‘ historische Betrachtungsweise, die sich mit Dussels Geschichtsanschauung einverstanden erklärt:

„In der neuinszenierten Narrative des Postkolonialismus nimmt die Kolonisation den Rang und die Bedeutung eines zentralen, umfassenden, Strukturen sprengenden welthistorischen Ereignisses ein. Als ‚Kolonisation‘ bezeichnet der ‚Postkolonialismus‘ nicht nur die direkte Herrschaft imperialer Mächte über bestimmte Gebiete der Welt. Ich denke, sie bezeichnet vielmehr den gesamten Prozeß von Expansion, Erforschung, Eroberung, Kolonisation

¹⁴³ Den Ausgangspunkt der *Cultural Studies* bildet die Neustrukturierung der britischen Klassengesellschaft. Die *Cultural Studies* sind – wie in Kap. 4.4.2. dargelegt – eine Art angewandter Forschung, die sich um die Ermächtigung der Arbeiterklasse bemühen und aus diesem Grund widerständige Praktiken zur kapitalistischen Durchdringung aller Lebensbereiche entwerfen. Es geht um die *Lage* der ‚westlichen‘ Arbeiterklasse, die sich nach 1989 mit vielfältigen massenkulturellen Veränderungen konfrontiert sieht.

samten Prozeß von Expansion, Erforschung, Eroberung, Kolonisation und imperialer Hegemonisierung, der die ‚äußere Gestalt‘, das konstitutive Draußen der europäischen und dann westlichen kapitalistischen Moderne seit 1492 bildete.“ (Hall 1997a: 231)

Conrad und Randeria bereits vorgestelltes Konzept der „Verflechtungsgeschichte“ (2002) verhält sich analog zu dieser von Hall angeleiteten postkolonialen Durchdringung der Historiographie, die sich aus der eurozentrischen Perspektive einer liberalen Geschichtsauffassung herauslöst. Die großen ‚europäischen‘ Erzählungen werden von einer globalen Blickrichtung abgelöst, die „alle Begegnungen mit dem ‚Rest‘ der Welt und die sich daraus ergebenden Synkretisierungseffekte“ (Supik 2005: 30) einschließt. Der Kolonialismus ist darin konstitutiv – nicht derivativ – für eine Moderne, die in transnationalen Aushandlungsprozessen entstanden ist. Ohne die relationalen Beziehungen der *entangled histories* sind weder der ‚Westen‘, noch die ehemaligen Kolonien zu verstehen.

Die Vertreter der postkolonialen Theorien sind sich darin einig, dass ein Verständnis der kolonialen Aggression innerhalb und im alleinigen Bezug auf europäische Parameter bzw. eine ‚europäinterne‘ Entwicklungserzählung zu kurz greift. Stuart Hall meint dazu: „[T]he rise of the West is a global story. (...) The so called uniqueness of the West was, in part, produced by Europe’s contact and self-comparison with other, non-western, societies“ (Hall 1992: 278).

In Anlehnung an die ‚europäische‘ Ignoranz und Saids *Orientalism* spricht Hall von der Entstehung des Diskurses „Der Westen und der Rest“ (1994: 137), in dem stets ein minderwertiger ‚Rest‘ deklariert wird, der Europa in abgrenzender Markierung seines Gegenteils als globalen ‚Standard‘ etabliert und *systemisch* die globalen Beziehungen reguliert. Dieser Hegemonialdiskurs formiert als Repräsentationssystem bzw. ‚Ensemble von Aussagen‘ die Sprechweisen, in denen kulturelle Differenz artikuliert werden kann. Der kulturelle Bedeutungshorizont einer solchen Diskursformation ist kollektiv innerhalb einer kulturellen Praxisgemeinschaft codiert (*shared meanings*). Der Zusammenhang von Diskurs und Macht leitet, so Hall, eine bestimmte *diskursive* Praxis an, die ein bestimmtes Wissen mit einem bestimmten Verhalten kombiniert (vgl. ebd.: 149f). Es ist eine Macht, die sich aus Wissen bzw. vorgängigen diskursiven Parametern ‚speist‘. Es ist eine Macht, die auf kultureller *Differenzierung* beruht und sich damit als unfähig erweist, Differenzen zu respektieren. Dieser Diskurs vom *Westen und seinem Rest* erfüllt damit – laut Hall – die hegemonialen Funktionen der Klassifizierung und Charakterisierung, dient als Repräsentationssystem und standardisierte Vergleichsskala im weltweiten Maßstab (vgl. Hall 1992: 277ff). Er arrangiert zudem, dass partikulare historische Prozesse ihr *Negativum* ausblenden und sich „als menschheitsgeschichtlicher Fortschritt und die eigene Gesellschaft als ideale Norm“ (Ziai 2010: 400) konstruieren können, während der ‚Rest‘ den defizitären, ‚unterentwickelten‘ Gegenpol anzeigt. Von der (prinzipiellen) Viel-

falt bleibt das diskursive Kondensat totalitärer Einfachheit übrig, die sich in die eindimensionale Darstellung des Stereotyps presst.

Stuart Hall macht an diesem diskursanalytischen Beispiels deutlich, dass die Repräsentation der *Couleur* des Menschen unmittelbar vom Diskurswissen bzw. „Wahrheitsregime“ abhängt (vgl. 1994: 168). Der indische Historiker Dipesh Chakrabarty strebt daher in „Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference“ (2000) eine grundsätzliche Dezentrierung Europas als normatives, theoretisches (Wissens-)Subjekt an:

„The Europe I seek to provincialize or decenter is an imaginary figure, that is deeply embedded in *chlichéd and shorthand forms* in some everyday habits in thoughts that invariably subtend attempts in social sciences to address political modernity in South Asia.“ (Chakrabarty 2000: 15f, Herv. i. Orig.)

Irrigerweise wird oft unterstellt, dass die postkolonialen Theorien – wie im beispielhaften Standpunkt Chakrabartys – jedwede Moderne verabschieden wollen. Das Gegenteil ist jedoch der Fall. Chakrabarty selbst konzentriert sich, laut Ziai, darauf,

„die Historizität und Kontingenz vermeintlich universeller europäischer Konzepte aufzuzeigen, und (...) Alternativen zu ihnen – nicht in Form einer pauschalen Zurückweisung der Moderne, sondern in der Anerkennung ihrer vielfältigen, auch nichteuropäischen Formen“ (Ziai 2010: 406)

zu finden. Conrad und Randeria etwa berufen sich in diesem Kontext auf Spivak, die ein „unmögliches Nein“ an die hegemoniale Struktur der Moderne richtet, denn der Postkolonialismus bedeutet nicht einfach „ein Transzendieren moderner Kategorien und diskursiver Grenzziehungen“ (2002: 37).

Dussels aus dem ‚Mythos der Moderne‘ entwickelte Kritik am Eurozentrismus ist eine weitere Gemeinsamkeit, die die postkolonialen Theorien miteinander teilen. Insbesondere die binär oppositionelle Herrschaftslogik des Eurozentrismus, die Wesensunterstellungen anhand dichotomer Entgegensetzungen produziert, steht dem fortgesetzten dekonstruktivistischen Anliegen des Postkolonialismus entgegen:

„This binary, dualist perspective on knowledge, particular to Eurocentrism, was imposed as globally hegemonic in the same course as the expansion of European dominance over the world.“ (Quijano 2008: 190)

In Revision und Kritik dieser universal installierten Leitbilder hegen die postkolonialen Theorien die Absicht, die eurozentrische Dominanz in den geltenden Konzepten und Wissensformen aufzudecken und Möglichkeitsräume für ein *anderes* Wissen zu eröffnen (vgl. Ziai 2010: 406). Derridas Ansatz der Dekonstruktion ist dabei von entscheidender Bedeutung, denn es gilt, den ‚Anderen‘ gegenüber eine Aufrichtigkeit zu entwickeln, ohne sie in eine vorgebliche Authentizität zu verwickeln. Die Dekonstruktion bringt ‚Berechtigungen‘ der Objektivität, Identität oder Wahrheit ins ‚Wanken‘ und setzt auf diese Weise zentrale Annahmen des kolonialen Diskurses außer Kraft (vgl. Conrad & Randeria 2002: 25).

Das Projekt der Dekolonialisierung, das ich in Form und Inhalt bereits angedeutet habe, beschreibt die zentrale ‚politische‘ Agenda des Postkolonialismus in Auseinandersetzung mit der unterdrückten Alterität. Dussels Konzept der Transmoderne und seine assoziierte transversale Anleitung der Befreiung können in diesem Kontext als Vergleichsfolie fungieren. Die postkoloniale Dekolonialisierung bezieht sich als methodologische Kritik stets auf die Sozialwissenschaften selbst, denn diese kommen nicht mit der Bekämpfung ökonomischer Ausbeutungsstrukturen aus, sondern müssen parallel dazu, die darunter verankerten Wissensstrukturen und kolonialen Epistemologien entblößen. Santiago Castro-Gómez beschreibt diese Besorgnis folgendermaßen: „It [colonialism] possesses an epistemological dimension relating to the emergence of the human sciences as much in the center as in the periphery“ (2008: 264). Den postkolonialen Theorien zufolge, kann tatsächlicher Widerstand nicht der kolonialen Kultur entspringen, sondern nur einem dekolonialisierten Zustand der Exteriorität, der sich von eurozentrischen Zuschreibungen befreit hat.

Die Bestimmung der postkolonialen Alterität bezieht sich auf eine Dekolonialisierung der Repräsentation, d.h. die Dekolonialisierung der vorherrschenden Theorie ebenso wie jene des Bildes, das sich der Westen vom Nicht-Westen macht (vgl. Scott 1999: 12). Mignolo beschreibt die Dekolonialisierung wie folgt: „Decolonizing the social sciences and philosophy means to produce, transform, and disseminate knowledge that is not dependent on the epistemology of North Atlantic modernity“ (2008: 247).

Den Nachweis, dass ‚moderne‘ Konzepte dabei nicht völlig aus dem strategischen Blickfeld verschwinden müssen, tritt Spivak an. Sie hält unter gewissen Voraussetzungen an essentialistischen, politisch berechnenden Zugriffen auf ‚Identität‘ fest. Dieser „strategische Essentialismus“ in identitätspolitischer Ausrichtung „bezieht sich immer auf eine konkrete Situation oder ein bestimmtes politisches Problem (...) er hat jedoch nicht den Status von ‚Theorie‘“ (Nandi 2011: 125). Spivak selbst hat sich deshalb für einen selbstreflexiven und „strategic use of essentialism in a scrupulously visible political interest“ (1993: 3) stark gemacht, denn die soziale und politische Welt sei schlichtweg nicht intelligibel ohne die Verwendung von Kategorien (vgl. ebd.: 17). Die Dekolonialisierung ist in diesem Sinne weniger konkretes Programm oder Rezept, als vielmehr andauerndes Bemühen, auf unterschiedlichen Wegen den postkolonialen Machtstrukturen auf die Schliche zu kommen.

6.1.3. Postkoloniale Herausforderungen im Überblick

Nachdem ich aufgezeigt habe, wie sich die postkolonialen Theorien in der Nachfolge Dussels anordnen – ohne damit die Behauptung aufzustellen, dass Dussel als legitimer oder gar alleiniger Gründungsvater dieser Theorierichtung gelten kann – möchte ich nun anführen, was die postkolonialen Theorien im Detail auszeichnet. Dabei geht es

mir in erster Linie darum aufzuzeigen, dass die Anstöße der postkolonialen Theorien politisch wichtig sind und einen zentralen Ausgangspunkt für Widerstand bzw. den Freiheitsaspekt der Alterität darstellen. Die postkolonialen Theorien verkörpern in den rezenten Kulturtheorien die eindringlichste Kritik an den unbestreitbaren Ausschließungsmechanismen der hegemonialen Diskurse.

Die postkolonialen Theorien gehen von einer diskursiv konstruierten Wirklichkeit und asymmetrischen Macht- und Repräsentationsverhältnissen aus, die eine hierarchische ‚Hackordnung‘ zwischen den aufgeklärten Ländern des ‚Nordens‘ und jenen des ‚Südens‘ etablieren (vgl. Franzki & Aikins 2010: 10). Diese Repräsentationssysteme beschreiben nicht nur die diskursive Konstruktion von Identitäten, sozialen Praktiken sowie Vorgehens- und Verhaltensweisen, sondern sie erzeugen spezifische materielle Verhältnisse und Institutionalisierungen, die zudem noch als unanfechtbar gelten (vgl. Ziai 2010: 403). In rekapitulierender Perspektive weisen die postkolonialen Theorien eine gemeinsame gesellschaftskritische Genealogie mit den poststrukturalistischen Subjekttheorien auf, die sie sich spezifisch aneignen und auf eine ‚Welt‘ anwenden, die durch eine gemeinsame Kolonialgeschichte und einen kolonialen Ursprung strukturiert wird (vgl. Reckwitz 2010: 97). Mit Saids Orientalism haben diese poststrukturalistischen Ideen, die auf den Zusammenhang zwischen Strukturen des Wissens und machtvollen Formen der Unterdrückung hinweisen, Eingang in die Betrachtung der Nord-Süd-Beziehungen gefunden. Die postkolonialen Theorien weisen homogene Theoriegebilde, die den Anspruch einer ‚Weltformel‘ in sich tragen (z.B. Modernisierungstheorie, Marxismus oder Weltsystemtheorie) als eurozentristisch, reduktionistisch, deterministisch, ökonomistisch und universalistisch zurück. Vor dem Hintergrund von Foucaults Macht-Wissen-Komplex und seiner Offenlegung subjektkonstituierender Objektivierungsprozesse geht es den postkolonialen Theorien immer um den epistemologischen Perspektivenwechsel, d.h. das Aufbrechen eurozentrischer Denkmuster, die sich den (nicht-europäischen) Anderen einverleiben bzw. als unverrückbar different manifestieren, und das Bestehen auf den ‚eigenen‘ kritischen Apparatus (vgl. Peet & Hartwick 1999: 133) – oder, wie Young es formuliert, „shift the dominant ways in which the relations between western and non-western people and their worlds are viewed“ (2003: 2).

Die postkolonialen Theorien sind eine skeptische und differenziert prüfende Theorie-richtung, die sich den langfristigen kulturellen, soziopolitischen und psychologischen Nachwirkungen des Kolonialismus bewusst ist bzw. sich ins Bewusstsein holt und diese durch die Analyse und Kritik von Herrschaftsverhältnissen in ihren unterschiedlichen Gestalten sichtbar macht. Nach Maßgabe von Gyan Prakash bedeutet Postkolonialismus „a radical rethinking of knowledge and social identities authored and authorized by colonialism and Western domination“ (1994: 1475). Widerstand ist vor dem Hintergrund der Erkenntnis, dass dieser *nicht* einfach so zu haben ist, ein zentrales Konzept

des Postkolonialismus. Umfangreiche koloniale Aggressionen, beharrliche strukturelle Ungleichgewichte und koloniale Identitätsfiguren stehen Widerstand nicht nur im Wege, sondern bedingen geradezu dessen Notwendigkeit (vgl. Franzki & Aikins 2010: 16). Spivak (1988, 1990, 1999), Chandra Tapalde Mohanty (1988, 2002), Trinh T. Minh-ha (2010) und Encarnación Gutiérrez (1999, 2003) haben den Postkolonialismus auch geschlechtsspezifisch aufgearbeitet: „Such a rethinking has challenged the assumption that all women are the same, and emphasised the importance of respecting differences in race, class, religion, citizenship and culture between women“ (Morton 2003: 72). In radikaler poststrukturalistischer Rezeption konkretisiert Spivak – wie Nandi deutlich macht – dass der Signifikat des Signifikanten ‚Frau‘ brachliegen muss, will man diesen nicht ‚hoheitsvoll‘ beanspruchen, denn seit de Beauvoir wissen ‚wir‘, dass die (soziale) Bedeutung der ‚Frau‘ erst (negativ) intelligibel durch den ‚Mann‘ wird (vgl. Nandi 2011: 125).

6.1.3.1. Materialismus und Kulturalismus in der postkolonialen Analyse

Im Postkolonialismus begegnen sich diskursanalytische, kulturalistische Perspektiven sowie klassenanalytische, marxistisch inspirierte bzw. historisch-politische Analysen. Letztere richten ihren Fokus auf die Analyse materieller Verhältnisse und die strukturellen Nachwirkungen des Kolonialismus, während erstere die eurozentrischen Wissensordnungen und diskursiven Repräsentationssysteme in den Blick nehmen. Im günstigsten Fall egalisiert sich diese analytische Unterscheidung, denn koloniale Macht verläuft nicht nur ökonomisch bzw. über Waffengewalt und Ausbeutung, sondern eben auch diskursiv bzw. über die Inkorporierungsgewalt kultureller Hegemonie: „If colonialism can be seen as a cultural formation, so also culture is a colonial formation“ (Dirks, zit. in: Conrad & Randeria 2002: 29). Dussel selbst hat sich für den Erhalt einer ‚entwicklungsökonomischen‘ Meta-Theorie bzw. eines Meta-Narrativs ausgesprochen, das die strukturellen Ungleichheiten im kapitalistischen Weltsystem berücksichtigt. Insbesondere Ilan Kapoor hat in „The Postcolonial Politics of Development“ (2008) herausgearbeitet, dass die von Dussel solchermaßen beworbene Dependenztheorie tief in eine eurozentrische Geschichtsauffassung hineingeraten ist.¹⁴⁴ Er betont jedoch analog zu Dussel, dass eine Überbetonung lokaler Diskurse und kultureller Praktiken dazu neigt, grenzüberschreitende, globale Zusammenhänge und strukturelle Einflüsse zu vernachlässigen (vgl. Kapoor 2008: 10, 17). Die prägende Kraft des globalen Kapitalismus und seiner kolonialen Verwicklungen darf nicht außer Acht gelassen werden. Die postkolonialen Theorien stehen daher gerade für die wichtige Verbindungsleistung, die Kriterien einer materialistischen Analyse von Ausbeutungsverhältnissen mit Kritik an der wissensbasierten, diskursiven Normalisierung kolonialer Dominanz ergänzt (vgl. Franzki & Aikins 2010: 25).

¹⁴⁴ Vergleiche dazu Kap. 5.1.2.

Der häufig erhobene Vorwurf, der Postkolonialismus repräsentiere eine ‚Entökonomisierung‘ der Analyse, die die Bedeutung des Kapitalismus für die Problematiken kultureller Hegemonie bzw. Hybridisierung verkennt, läuft – wie Conrad und Randeria zeigen – dahingehend ins Leere, dass gerade die strukturelle Asymmetrie der ‚modernen‘ Welt den Ausgangspunkt für die meisten postkolonialen Theorien darstellt; zudem sind eine Reihe von Studien erschienen, die gerade den materialen Effekt der kolonialen Expansion ausführen (vgl. 2002: 27f). Spivak etwa interessiert sich als „marxistisch-feministische Dekonstruktivistin“ detailliert für globale ökonomische Zusammenhänge und Ausbeutungsverhältnisse (vgl. Nandi 2011: 122). Trotz alledem bekundet Ziai, dass die Auseinandersetzung mit dem kolonialen Diskurs in den postkolonialen Theorien immer noch im Vordergrund steht, während die ausführliche Analyse der Auswirkungen dieser Repräsentationsschemata oft versäumt wird (vgl. 2010: 402). Terry Eagleton beschreibt als zuweilen scharfer Kritiker der postkolonialen Theorien diese kulturalistische Tendenz folgendermaßen:

„Much post-colonial writing behaves as though the relations between the North and South of the globe were primarily a cultural affair, thus allowing literary types to muscle in on rather more weighty matters than insect imagery in the later James. Spivak, by contrast, has a proper scorn for such ‚culturalism‘, even if she shares a good many of its assumptions. She does not make the mistake of imagining that an essay on the figure of woman in *A Passage to India* is inherently more threatening to the transnational corporations than an inquiry into Thackeray’s usage of the semicolon. The relations between North and South are not primarily about discourse, language or identity but about armaments, commodities, exploitation, migrant labour, debt and drugs; and this [Spivak’s] study boldly addresses the economic realities which too many post-colonial critics culturalise away.“ (Eagleton 2003: 161)

In „*After Theory*“ (2004) führt er diese Kritik marxistisch aus, indem er vielen postkolonialen Theoretikern die Entpolitisierung ihrer Analyse ankreidet:

„Much post-colonial theory shifted the focus from class and nation to ethnicity. This meant among other things that the distinctive problems of post-colonial culture were often falsely assimilated to the very different question of Western ‚identity politics‘. Since ethnicity is largely a cultural affair, this shift of focus was also one from politics to culture.“ (Eagleton 2004: 12)

Zieht man beide Positionen in Betracht, so richtet sich der Blick wiederum auf Robert Young, der den ursprünglich politischen Impetus des Postkolonialismus, der im Kern alle seine Kräfte für eine Verbesserung der weltweiten Lebensverhältnisse anspannt, ins Zentrum rückt: „Postcolonialism claims the right of all people on this earth to the same material and cultural well-being“ (2003: 2). Youngs interessenspolitisches Plädoyer für eine materiale Gerechtigkeit geht einher mit der kulturalistischen, identitätspolitischen Forderung nach kultureller Differenz: „It asserts not just the right of African, Asian, and

Latin American peoples to access resources and material well-being, but also the dynamic power of their cultures (...)“ (ebd.: 4).

6.1.3.2. Subalterne als Gestalten der Alterität

Der Begriff „Subalterne“ geht zunächst auf Antonio Gramsci und die *Subaltern Studies* in Gestalt der 1980 von Ranajit Guha gegründeten *South Asian Subaltern Studies Group* zurück, bevor er vornehmlich von Spivak in den postkolonialen Diskurs eingebracht wurde. Er kann in den gegenwärtigen Kulturtheorien als Synonym für eine in postkolonialen Machtverhältnissen ‚verdrängte‘ Alterität angesehen werden. In den deutschsprachigen Sozialwissenschaften können auch die postkolonialen Theorien selbst, gerade weil sie nur zögernd rezipiert werden, als ‚subalterne‘ Wissenschaftsdisziplin angesehen werden (vgl. Gutiérrez & Steyerl 2003).

Einem unbestätigten Mythos zufolge, soll Gramsci in den „Gefängnisheften“ (1999 [1934]) den Begriff des „Proletariats“ durch den der Subalterne ersetzt haben. In seiner etymologischen Herleitung bedeutet dies in etwa *von untergeordnetem Rang*. Die Subalternen sind also jene gesellschaftliche Gruppe, die sich der Hegemonie der herrschenden Klassen ausgesetzt sieht und sich politisch nicht selbst repräsentieren bzw. zu einheitlichen Allianzen zusammenschließen kann (vgl. Gramsci 1999: 2191ff). Sie *sprechen* nicht die Sprache ihrer Nation, weshalb ihre Geschichte „notwendigerweise bruchstückhaft und episodisch“ bleibt (ebd.: 2191). Gramscis Neologismus hat sich rasch vom orthodoxen marxistischen Kontext des Proletariats entfernt, denn im Gegensatz zum proletarischen Revolutionssubjekt bleiben die Subalternen diffus und uneins. Dennoch schreibt Gramsci ihnen – als bewussteinfähigen Subjekten – *potentielle* Handlungsfähigkeit zu. Die indischen Gramsci-Anhänger und Historiker der *Subaltern Studies Group* um Guha charakterisieren die Subalternen nicht nur als hegemonial marginalisierte Schichten *außerhalb* der Arbeiterklasse, sondern auch als besonderen Hoffnungsfunken im (nationalen) Dekolonialisierungs- und Befreiungskampf. Sie erfassen die *indigenen* Subalternen als unassimiliert und damit als zersetzende und diskontinuierliche Kraft in der nationalen Konstituierung:

„The voice, unheeded for a long time by those who lived within the walled city of institutional politics and academic scholarship, rang out of the depths of a parallel and autonomous domain which was only partially penetrated by the elite nationalism.“ (Guha 1997: 134).

Spivak bringt in ihren Arbeiten nicht so sehr – wie Said oder Bhabha – die kolonialen Repräsentationsverhältnisse des nicht-europäischen Anderen zur Darstellung, sondern richtet ihr Augenmerk auf die Handlungsfähigkeit der kolonialen, subalternen Subjekte. Bachmann-Medick verdeutlicht, dass Spivak gerade „nach der Kompetenz, der Artikulationsfähigkeit und Selbstrepräsentation, ja nach der Handlungsfähigkeit („agency“) des

postkolonialen Subjekts“ frage (2009: 191). Deshalb ist in diesem Kontext insbesondere auf ihre viel zitierte Studie „Can the Subaltern Speak?“ (1988 [2008]) hinzuweisen.

Spivak geht in dieser Arbeit von einer intersektionalen und mehrdimensionalen Formierung von Identität aus, die im Rahmen diskursiver Anrufungsmechanismen, wie *race*, *class* und *gender*, stattfindet und „gleichzeitig eine Reihe von Subjektpositionen“ (Castro Varela & Dhawan 2005: 67) beschreibt: „subaltern‘ meaning subordinate in terms of class, caste, gender, race, and culture“ (Peet & Hartwick: 1999: 134). Arturo Escobar verdeutlicht, dass lokale, subalterne Gemeinschaften keinesfalls in einem ‚reinen‘ und eingängigen Unterdrückungsstatus existieren, „but in complex hybridizations with dominant models“ (1995: 96). Spivak selbst richtet ihren analytischen Blick deshalb auf die intersektionale Positionierung der Subalternen, um eine Rekonstruktion ihres (kontextuellen) ‚Selbstverständnisses‘ herauszuarbeiten. Sie versucht, die Subalternen in ihren Ausschlüssen zu thematisieren: „Spivaks Konzept der Subalternen lässt sich (...) als Plädoyer verstehen, diese Praktiken, Kollektive und Identitäten in ihrer Heterogenität sowie in ihren implizitem Selbstverstehen (*self-interpretation*) zu rekonstruieren“ (Reckwitz 2010: 105, Herv. i. Orig.). Die komplexen Unterdrückungsverhältnisse, in denen sich die Subalternen notgedrungen in hegemonialen Konstellationen anordnen, stehen im Zentrum von Spivaks Interesse:

„Spivak sought to reinscribe the many, often contradictory, subject positions assigned by multiple colonial relations of control and insurgency, so that a subaltern woman, for example, was subjected to three main domination systems: class, ethnicity, and gender.“ (Peet & Hartwick 1999: 134)

Spivak hat das *consciousness retrieval* der *Subaltern Studies*, die auf der Suche nach einer ‚authentischen‘ Stimme der subalternisierten Gesellschaftsschichten sind, scharf kritisiert (vgl. Young 2004: 207).¹⁴⁵ Bewusstsein, so Spivak, kann prinzipiell kein sachliches Konstrukt sein, da sich *realiter* niemand – schon gar nicht die Subalterne – vollständig ihrer intersektionalen Positionierungen *bewusst* werden kann. Spivaks Einwände haben die subalternen Studien als Teilbereich des Postkolonialismus neu konzipiert. Was den genauen Unterschied zwischen beiden ausmacht, erläutert Mendieta:

„We can thus surmise that while postcolonial theories are an epistemological and ontohistorical revolution that put in question all the science that is made, written, and exported by the Euro-North American pedagogical and ideological machine, subaltern studies are a sociopsychological deconstruction of the allowed theories of agency and subjectivity.“ (Mendieta 2008: 300)

¹⁴⁵ Peet und Hartwick beschreiben Spivaks Kritik an den *Subaltern Studies* wie folgt: „Spivak (...) later saw subaltern studies‘ attempts at retrieving a subaltern, or peasant, consciousness as a strategic adherence to essentialist and humanistic notions, like consciousness, derived originally from the European Enlightenment“ (1999: 134).

In „Can the Subaltern Speak?“ diskutiert Spivak exemplarisch anhand von Gilles Deleuze und Michel Foucault auch die Repräsentationsansprüche der Intellektuellen. In Anknüpfung an Spivaks Missbilligung der Darstellung von Bedürfnissen Anderer, artikuliert Dhawan ihre Besorgnis angesichts des *unbedingten* Wunsches die Subalterne zum ‚Sprechen‘ zu bringen, also eines Wunsches, der auch weite Teile linker Theorie erfasst hat: „Die Stimme der Subalternen wird also gerade im selben Moment zum Verstummen gebracht, an dem die Behauptung, sie werde gehört, triumphierend verkündet wird“ (2009: 57). Spivak kommentiert dieses Begehren und diesen intellektuellen Drang mit eindeutigen Worten: „In our enthusiasm for migrant hybridity, Third World urban radicalism, First World Marginality (...) the subaltern is once again silent for us“ (1993: 255). Franzki und Aikins machen in diesem Kontext auf die Konsequenzen von (westlichen) Privilegien – wie sie etwa in den *Critical Whiteness Studies* kritisiert werden – aufmerksam und unterstreichen Spivaks Plädoyer einer beständigen Reflexion der eigenen Positionierung:

„Nicht-Repräsentieren‘ oder Verschweigen vorhandener Hierarchien sind Optionen, die ebenfalls und nur aus diesen privilegierten Positionen heraus gewählt werden können. Kritische sozialwissenschaftliche Forschung ist so als inhärent politischer Akt zu verstehen, der eine kontinuierliche Reflexion des eigenen Standpunkts einfordert.“ (Franzki & Aikins 2010: 14)

Spivaks oft missverstandene Antwort auf die Titelfrage ihrer Studie ist nun gerade keine rigorose Verneinung bzw. Bekräftigung subalternen Sprachlosigkeit, sondern Verweis auf die „epistemische Gewalt des Imperialismus“ (Spivak 2008: 56), die nur bestimmte diskursive Äußerungs- und Wahrnehmungsmodalitäten zulässt.

Im Vorgriff auf den Postokzidentalismus (vgl. Kap. 6.2.) und die Frage, wie der Postkolonialismus denn Alterität *denken* kann, deutet Ramon Grosfoguel im Zusammenhang mit der Subalterne an, dass die epistemische Perspektive der subalternen Schichten, die sich in der „kolonialen Differenz“ ansiedeln, eine kritische Perspektive verstärken kann, die über die Dichotomien der hegemonialen Diskurse hinausgeht (vgl. 2007: 1f). Diese Aufwertung exteriorer Potenzialität geht auf die Arbeiten Dussels zurück. Mignolos Konzept des „border thinking“ (2000) beschreibt eine solche epistemische, ‚dekoloniale‘ Position, die kritisch gegenüber allen hegemonialen und marginalen Fundamentalismen ist, eben weil *alle* Fundamentalismen die Einschätzung teilen, dass nur *eine* epistemische Tradition ‚Wahrheit‘ ausspähen kann (vgl. Grosfoguel 2007: 9, 16). Dass mit der Subalterne immer auch ein politischer Optimismus verbunden ist, macht der Anthropologe Michael Taussig deutlich: „From the represented shall come that which overturns the representation“ (1987: 135).

6.1.3.3. Zur Bedeutung des Präfixes ‚post‘ in postkolonial

Das Präfix ‚post‘ weist auf zwei Bedeutungsebenen postkolonialer Theorie hin: der Verweis auf die Kontinuität und das Weiterwirken kolonialer Denkfiguren sowie ein postulierter Bruch mit dem kolonialen ‚Zeitalter‘. Es veranschaulicht aber auch – trotz aller Klärungsversuche – die in mancher Hinsicht existente Unschärfe und Vielzahl möglicher Perspektiven und Konzepte, die sich unter dem Etikett postkolonialer Theorien versammeln. Hall gesteht den postkolonialen Kritikern, wie Nederveen Pieterse (2009, 2010) oder Arif Dirlik (1997), die eine begriffliche Präzision vermissen und einen postkolonialen Hype zulasten akribischer Analysen ausmachen, zu, dass der Ausdruck „ausgiebig, bisweilen auch unzutreffend verwendet wird“ (1997a: 224). Dennoch verdeutlicht gerade das postkoloniale Konzept der „Hybridität“, dass sich ‚Entwürfe‘ nicht auf *eine* singuläre Quelle zurückführen lassen. Natürlich gibt es z.T. gravierende regionale Unterschiede in den postkolonialen Gesellschaften, die ehemalige Kolonialländer genauso umfassen, wie kolonisierende Metropolen; ungeachtet ihrer jeweiligen Spezifik sind es aber dennoch postkoloniale Gesellschaftsformen (vgl. ebd.: 225).

Supik verdeutlicht, dass es Hall nicht darum geht, ‚postkolonial‘ einer bestimmten gesellschaftlichen Grundform innerhalb deckungsgleicher Koordinaten zuzuschreiben, sondern vielmehr eine brennende Frage in *zeitlicher* Wachsamkeit bzw. im Augenmerk auf die Dimension der ‚Zeit‘ zu stellen (vgl. 2005: 28): „Wann war der Postkolonialismus?“ fragt Stuart Hall deshalb im Titel eines famosen Aufsatzes (1997a, Herv. JN).

Bei dem Begriff „postkolonial“ handelt es sich *nicht* um eine Chronologie, sondern um die transhistorische und -kulturelle Markierung von *postkolonialen* Gegenwartsgesellschaften, die eine ‚nachhaltige‘ koloniale Prägung durchleben. Der schnurgerade Verlauf der Zeit ist nur eine Illusion. Das ‚post‘ konkretisiert, dass es in jedem Moment eine Vielzahl *ungesehener* Optionen gibt. Die Komplexität von Herrschaft ist groß. Der Postkolonialismus stellt deshalb vordergründig nicht die Frage nach dem kolonialen Entwicklungshergang, sondern nach dem strukturierenden Einfluss der kolonialen Erfahrung auf die Gegenwart – er ist, mit den Worten Bhabhas, eine „voranschreitende koloniale Gegenwart“ (zit. in: Castro Varela & Dhawan 2005: 84). Der Kolonialismus – so ließe sich weiterführend formulieren – hat *gerade* erst begonnen. In Anlehnung an die Lévinas-Interpretation (vgl. Kap. 5.3.1.), die den *gegenwärtigen* Menschen herausstellt, erweist sich der Postkolonialismus als eine präsenzkritische Theorierichtung, die Zeit nicht linear konzipiert, d.h. Gegenwart in einen nebensächlichen Raum zwischen *Gewesenem* und *Kommenden* abwickelt, sondern ‚spiralförmig‘ realisiert. Das bedeutet: Die Spirale ist mathematisch betrachtet, eine ebene Kurve, die in unerschöpflich vielen, immer weiter werdenden Windungen um einen fixen Punkt zirkuliert. Man kommt niemals zurück zum *Gleichen* und dennoch *federt* die koloniale Strukturierung der Welt, die vielfältige Formen annimmt und sich unentrinnbar eingeschrieben hat, immer nach. Diese zeigt, dass es sich beim Postkolonialismus immer um einen Moment *in* Transition handelt,

denn die postkoloniale Analyse richtet ihren Fokus – so substantiell das postkoloniale Herrschaftsmoment auch sein mag – unablässig auf die *freie* und schöpferische Alterität im ‚Danach‘.

Reckwitz beteuert deshalb, dass das ‚post‘ „kein einfaches Verhältnis des ‚Danach‘“ (2010: 96) ist. Es ist, richtiger gesagt, eine epistemologische Markierung und widerständige Präention, die – neben der temporalen Indizierung – vor allem einen *politischen* Anspruch erkennen lässt. Die *post*kolonialen Theoretiker stehen auf Seiten der entrechteten „Verdammten dieser Erde“ (Fanon 1981). Sie untersuchen aus diesem Grund detektivisch, „sowohl den Prozess der Kolonisierung als auch den einer fortwährenden Dekolonisierung und Rekolonisierung“ (Castro Varela & Dhawan 2005: 8). So kommt die Kulturtheoretikerin Ella Shohat zu der Aussage: Das *Post*koloniale

„forms a critical locus for moving beyond anti-colonial nationalist modernizing narratives that inscribe Europe as an object of critique, towards a discursive analysis and historiography addressing decentered multiplicities of power relations (for example, between colonized women and men, or between colonized peasantry and the bourgeoisie). (...) The foregrounding of ‚hybridity‘ and ‚syncretism‘ in post-colonial studies calls attention to the multiple imbrication of ‚central‘ and ‚peripheral‘ cultures. ‚Hybridity‘ and ‚syncretism‘ allow negotiation of the multiplicity of identities and subject positionings which result from displacements, immigrations and exiles without policing the borders of identity along essentialist and originary lines.“ (Shohat 1992: 106ff)

Bei der Betrachtung der Vorsilbe ‚post‘ stellt sich somit abschließend die Frage, wie sich das ‚post‘ in postkolonial zu anderen „Postismen“ (Postmoderne, Postfeminismus, Poststrukturalismus) verhält. Stuart Hall beschreibt die generelle Bedeutung des ‚post‘ wie folgt: „Post, for me, always refers to the aftermath or afterflow of a particular formation“ (2001: 9). Man könnte also meinen, dass es sich bei den Postismen um ein *reprint* handelt, bei dem einige Eckpfeiler und Koordinaten versetzt werden, dessen Grundskizze jedoch beibehalten wird. Beim Postkolonialismus handelt es sich hingegen – in Opposition zum Kolonialismus – um eine fundamentale Kritik am Kolonialismus und seines Fortwirkens *nach* dessen formalem Ende. Es gibt, wie etwa im Verhältnis Moderne-Postmoderne, *keine* (positiven) Eigenschaften des Kolonialismus, die im Postkolonialismus fortwirken. Postismen sind daher nicht ausnahmslos und in gleicher Weise Diskurse zu einer kritischen (Trans-)Moderne im Sinne Dussels. Hall sieht dennoch überwiegend Gemeinsamkeiten im Präfix ‚post‘:

„Mir scheint es allerdings, daß sich der ‚Postkolonialismus‘ in dieser Hinsicht überhaupt nicht von den anderen ‚Posts‘ unterscheidet. Es kommt nicht nur ‚nach‘ dem Kolonialismus, sondern er geht ‚über ihn hinaus‘, sowie die Postmoderne sich sowohl ‚nach‘ der Moderne entwickelt, als auch ‚über sie hinausgeht‘.“ (Hall 1997a: 237)

6.2. Postokzidentale Diagnosen der Alterität

„El problema principal de la filosofía moderna occidental reside, pues, en la forma selectiva de su escepticismo radical: en el hecho de que nunca interrogó seria ni sistemáticamente a la colonialidad.“

Maldonado-Torres 2007b: 157

Das vorangestellte Zitat von Nelson Maldonado-Torres – einer der zentralen Figuren des nun präsentierten Wissenschaftszweigs – verdeutlicht den kritischen Ansatzpunkt des „Postokzidentalismus“, der sich als ‚neue‘, vornehmlich philosophische und politische Bewegung in Lateinamerika formiert. Sie tritt den Rückzug aus althergebrachten Positionen der europäisch-okzidentalen Philosophie an und hebt die Ausschlüsse einer der „Kolonialität“ (*colonialidad*) gegenüber blinden Philosophie hervor.¹⁴⁶ Diese Initiative firmiert im kritischen kulturtheoretischen Diskurs – in Lateinamerika als *Estudios Culturales* apostrophiert – unter dem Namen *Grupo Modernidad/Colonialidad*. Beide Bezeichnungen stellen in ihrer Verzahnung das Schlüsselthema dieses (akademischen) Bündnisses dar, das sich in seiner Ausbildung auf die philosophischen Vorarbeiten Enrique Dussels stützt.¹⁴⁷ Kolonialismus, Kapitalismus und Moderne bilden somit die zentralen Gegenstände dieser sozialphilosophischen und sozialanthropologischen Ansätze. Diese Verhältnisse formieren sich in stetigem Fortgang vor dem Hintergrund eines kulturellen Konglomerats eurozentristischer Normen – d.h. ‚europäisch‘ geprägter Symbole und Praktiken – die ein bestimmtes, invariabel ‚okzidentales‘ Klassifikationsnetz erzeugen.

Dem ‚postokzidentalen‘ Zusammenschluss gehören eine Vielzahl von Anthropologen, Kultursoziologen, Historikern und Philosophen an, die hauptsächlich an latein- und nordamerikanischen Universitäten tätig sind. Diesem Kreis werden u.a. zugerechnet: Aníbal Quijano, Edgardo Lander, Ramón Grosfoguel, Agustín Lao-Montes, Walter Mignolo, Zulma Palermo, Catherine Walsh, Arturo Escobar, Fernando Coronil, Javier Sanjinés, Enrique Dussel, Santiago Castro-Gómez, María Lugones, Oscar Guardiola, Freya Schiwy und Nelson Maldonado-Torres (vgl. Soto 2008: 10ff).¹⁴⁸ Sie alle teilen miteinan-

¹⁴⁶ Zur Abgrenzung von der kontinentalen, ‚europäischen‘ Philosophie schreibt Maldonado-Torres: „Different from analytic, continental, and U.S. pragmatic styles and philosophical presumptions, post-continental philosophy seeks to locate and elaborate philosophical work that is guided by or gives expression to temporal and spatial coordinates that allow one to see and understand the significance of the darker sides of modernity“ (2006a).

¹⁴⁷ Mignolo verdeutlicht, dass sich die *Grupo Modernidad/Colonialidad* insbesondere auf zwei Schlüsselkonzepte beruft: die „Transmodernität“ Dussels und die „Kolonialität“ Quijanos. Der Kontakt zwischen beiden Autoren ist erst nach der jeweiligen konzeptuellen Ausbildung zustande gekommen. Dennoch ist darauf hinzuweisen, dass beide Konzepte Ergebnis einer gemeinsamen Genealogie des Denkens in Lateinamerika sind (vgl. Mignolo 2009).

¹⁴⁸ Die *Grupo Modernidad/Colonialidad* bilden keinesfalls eine einmütige sozialkritische Perspektive, sondern sie stellen einen kontroversiellen ‚Rahmen‘ dar, indem die Probleme der lateinamerikanischen Philosophie und Kultursoziologie diskutiert werden.

der die Erfahrung der Wirksamkeit okzidentaler Klassifikationen, die stets eine (abschät-zige) Wertung vornehmen. Maldonado-Torres beschreibt die postkontinentale Philoso-phie, die als Synonym zur postokzidentalen Philosophie dient, in einer Einführung des philosophischen Curriculums der Duke University wie folgt:

„Post-continental philosophy refers to philosophies and critical theories that focus on questions and concerns that emerge in the interstices, margins, and racialized spaces of the modern world. These spaces are often found in borders, Diasporas, migratory movements, isolated rural spaces, so-called ghettos, and wherever the radically abject dehumanized sub-others of mod-ernity are forced or choose to inhabit. The main questions found in these places are connected to issues of identity and liberation as well as to mate-rial, symbolic, and epistemic decolonization. Post-continental philosophy aims to highlight the work of figures and organizations whose contribution to theoretical knowledge in the human sciences is driven by such questions and concerns.“ (Maldonado-Torres 2006a)

Maldonado-Torres illustriert damit den marginalisierten und kolonialisierten ‚Raum‘, in dem Alterität analog zu postkolonialen Bestimmungen auftritt, und erörtert zugleich den in der ‚europäischen‘ Philosophie verwaisten Raum der mysteriösen Vermischun-gen und strukturellen Verschränkungen, die in der postkontinentalen Philosophie nun zentrale Beachtung erfahren. Intersektional und transkulturell verortete Identitätskate-gorien der Unterdrückung – wie *race*, *gender* oder *ethnicity* – beschreiben als Analysefi-guren das theoretische Gefilde des Postokzidentalismus:

„These categories (...) are central to post-continental philosophy because they denote sites of exception, fracture, dehumanization, and liminality, as well as hope and radically humane visions of humanity that cannot be properly understood by bracketing space and time or by conceiving them in relation to the history of the European continent or any particular nation-state form.“ (Maldonado-Torres 2006a)

Die postkontinentale Philosophie versucht daher *temporal-spatial epistemic fractures*, die sich im Zuge der durch den Mythos der Moderne aufkommenden Kategorien konstitu-iert haben, herauszuarbeiten und zu enttarnen (vgl. Maldonado-Torres 2006b: 2). Dieses Auseinanderbrechen, diese Bruchstellen, Einschnitte und epistemischen Minderwertig-keitskomplexe entstehen insbesondere „in the lived-experience and thought of sub-jects whose belonging to a continental spiritual formation is banned or made particu-larly difficult by hegemonic discourses“ (ebd.). Wie auch dem Postkolonialismus geht es dem Postokzidentalismus um eine herrschaftskritische Allianz mit der unterdrückten Alterität, deren charakteristische Merkmale die Ausschließung aus den Dominanzdis-kursen sowie das Axiom einer *mental slavery* sind. Die mentale Leibeigenschaft charakte-risiert die Alterität als absolute Abhängigkeit von hegemonialen Diskursen, die es ihren ‚Opfern‘ verunmöglichen, eigenständig und autonom zu sein. Das Resultat sind selbst-zerstörerische, autoaggressive und selbstgehässige Ausgeschlossene.

Der theoretische Befund und die Verfahrensweise postkolonialer bzw. postokzidentaler Strömungen sind jedoch nicht immer gleich. Sie artikulieren sich einerseits aus divergenten geopolitischen Referenzen, und andererseits stellt insbesondere der Postokzidentalismus – als *philosophischer* Kurs – die Frage nach den ‚Ursprüngen‘ von Denken und Sein sowie der Stellung des Menschen in universalen Zusammenhängen.

6.2.1. Zur Unterscheidung von Postkolonialismus und Postokzidentalismus

Die benannten postokzidentalen Theoretiker sind nicht immer einverstanden mit dem Terminus des „Postkolonialismus“, obwohl dieser viel Platz für postokzidentale Überlegungen bietet. Sie plädieren für den spezifischeren Begriff des „Postokzidentalismus“, der auf eine Emanzipation und Befreiung von ‚westlich‘ implementierten Denksystemen abzielt. Fernando Coronil spricht als einer der Ersten von einem „Okzidentalismus“ (2002 [1996]), der keinen umgekehrten, entrückten Diskurs zum Orientalismus ausdrückt (spricht eines Fremdrepräsentationssystems *über* Europa), sondern die verheimlichte Schattenseite zur Entstehung der Moderne (vgl. 2002: 184). Walter D. Mignolo drückt das Verhältnis von Orientalismus und Okzidentalismus, wonach letzterer ersterem vorgängig ist, so aus: „[W]ithout Occidentalism there is no Orientalism“ (zit. in: Castro-Gómez 2008: 277). Der Okzidentalismus knüpft als diskursive Struktur an Dussels Entdeckung des Mythos der Moderne an, der Europa überhaupt erst die Möglichkeit gegeben hat, sich als normatives Zentrum im globalen Rahmen zu etablieren. Die materialistisch-kulturalistische Synthese des Okzidentalismus beschreibt Coronil folgendermaßen:

„Als ein Klassifikationssystem, welches Formen kultureller und ökonomischer Differenz in der modernen Welt ausdrückt, ist der Okzidentalismus untrennbar mit der Ausbildung internationaler Asymmetrien verknüpft, die vom globalen Kapitalismus getragen werden.“ (Coronil 2002: 185)

Santiago Castro-Gómez erörtert Mignolos Auseinandersetzung mit Said dergestalt, indem er deutlich macht, dass der Orientalismus auf einer vorgelagerten okzidentalen Mega-Struktur basiert, dessen Aufbau nachempfunden werden muss, will man das Zusammenkommen der orientalistischen Diskurslogik verstehen:

„Mignolo’s reading possesses both a continuity and a difference with Said’s postcolonial theory. Like Said, and contrary to Marx, Mignolo knows that without the constructs of a discourse that could be incorporated into the habitus of the dominators as well as the dominated, European colonialism would have been impossible. By contrast, Mignolo does not identify this discourse as Orientalism but rather as Occidentalism, emphasizing in this way the need to inscribe postcolonial theory with the consideration of specific colonial legacies.“ (Castro-Gómez 2008: 276)

Anders als die anglophonen postkolonialen Ansätze beziehen sich die postokzidentalen Sozialwissenschaftler der *Grupo Modernidad/Colonialidad* in ihrer Auffassung zur kon-

stitutiven Rolle des Kolonialismus in der Entstehung der Moderne, wie sie Dussel analysiert hat, auf eine kritische Erweiterung der Weltsystemtheorie Wallersteins, die den postkolonialen Theorien in diesem Ausmaß fremd ist (vgl. Quijano 2000: 222): „While post-colonial critiques emphasize agency, the world-system approach emphasizes structure“ (Grosfoguel 2007: 10). Die latente postkoloniale Diskussion um die materialistische bzw. kulturalistische Gewichtung der Analyse, ist für die postokzidentalen Theorien deshalb ein falsches Dilemma, denn die alleinige Zerschlagung des Kapitalismus reiche nicht aus, um das gegenwärtige Weltsystem aufzulösen (vgl. ebd.: 16).¹⁴⁹ Den Postokzidentalismus kennzeichnet folglich die Demaskierung des ‚weltumspannenden‘ Okzidentalismus, von dessen (Herrschafts-)Kategorien man sich entschlossen abwendet. Der Postkolonialismus hingegen bleibt nach Ansicht von Maldonado-Torres blind gegenüber dieser imperialen Strukturierung von Raum und Zeit, denn „postcolonial studies‘ scholars assume the self-definition of modernity in terms of its beginnings in the late 18th and the beginnings of the 19th century. (...) [T]hey lose from view the more long-standing patterns of colonial domination and exploitation“ (2004: 11f). Diese Behauptung gilt jedoch nur mit Einschränkungen, denn Stuart Hall etwa folgt jenem Geschichtsverständnis, das der Postokzidentalismus für sich in Anspruch nimmt.

Darüber hinaus markiert der Postokzidentalismus in direkter Nachfolgerschaft Dussels einen deutlichen Bezug zur Alterität, der im Postkolonialismus in *ähnlicher*, aber nicht *gleicher* Deutlichkeit auch vorkommt. Alterität ist im Postokzidentalismus quasi das Thema *par excellence*, denn die postokzidentalen Theoretiker verorten sie am absoluten Nullpunkt ‚unserer‘ Existenz. Die *gestörte* Beziehung zur Alterität (innerhalb des Okzidentalismus) bildet die zentrale Problematik *aller* postokzidentalen Überlegungen:

„The central tenet of post-Occidentalism is that Europe constitutes itself through a political economy of alterization of its others (...). The logic of alterization creates others, but only in order to define that which must remain unsoiled, pristine, which is the same, the identical.“ (Mendieta 2008: 302)

Mendieta verdeutlicht, dass Alterität deshalb immer den postokzidentalen Grundgedanken und Anlass zur Analyse markiert: „Thus, the post-Occidental critique begins by discovering the abject alterity within“ (2008: 302). Der Postokzidentalismus beschreibt in dieser Hinsicht, als weit gefächertes und alteritär *dafürsprechendes* Wissenschaftsgebiet, eine epistemologisch tief greifende Wandlung, die auf eine Vielzahl von Impulsen aus dem lateinamerikanischen Kontext zurückgreift:

¹⁴⁹ Grosfoguel nimmt in seiner Kritik am Postkolonialismus vor allem die Diskursivität Saids in den Blick. Said (und andere postkoloniale Theoretiker der kulturalistischen Tendenz) vernachlässigen politökonomische Prozesse: „Post-colonial criticism characterizes the capitalist system as a cultural system. They believe that culture is the constitutive element that determines economic and political relations in global capitalism“ (Grosfoguel 2007: 22). Diese Konzentration auf Diskurse und Repräsentation denke immer noch – so Grosfoguel – in den getrennten Entitäten von Ökonomie, Kultur und Politik. Das Weltsystem sei aber gerade ein integriertes Netzwerk von politischen, ökonomischen und kulturellen Prozessen, die sich untereinander ergänzen und das Weltsystem als solches überhaupt erst konstituieren (vgl. ebd.: 23f).

„This is a paradigm of Latin American thinking that gathers and synthesizes many theoretical currents: theories of dependence, the sociology of liberation, Paulo Freire’s pedagogy of the oppressed, including the works on history by Darcy Ribeiro, Samuel Ramos, Edmundo O’Gorman, and Octavio Paz.“ (Mendieta 2008: 301)

Dieser vielfältige soziokulturelle, historische und ökonomische Hintergrund verdeutlicht, dass es sich bei den postokzidentalen Ansätzen um eine neue methodologische Ausrichtung in der Betrachtung von Alterität handelt. Grosfoguel plädiert deshalb für ein „heterarchical thinking“ (2007: 12), um eine neue ‚methodologische‘ Sprache zu finden

„for the complex entanglement of gender, racial, sexual, and class hierarchies within global geopolitical, geocultural, and geo-economic processes of the modern/colonial world-system where the ceaseless accumulation of capital is affected by, integrated to, constitutive of, and constituted by those hierarchies.“ (Grosfoguel 2007: 11)

Die in diesem Zitat Grosfoguels angedeuteten Zusammenhänge möchte ich im folgenden Abschnitt detaillierter diskutieren.

6.2.2. Kolonialität der Macht

Die „Kolonialität der Macht“ (*colonialidad del poder*) ist das zentrale Konzept der postokzidental ausgerichteten *Grupo Modernidad/Colonialidad*. Die Denker dieser Gruppierung bezeichnen mit diesem Schlüsselbegriff den Stellenwert der „Kolonialität“ in der ‚modernen‘ Betrachtung der Macht, d.h. im Umkehrschluss: Eine Analyse der gegenwärtigen Machtverhältnisse ist ohne Einbeziehung ihrer kolonialen Grundstrukturen wirkungslos. Macht ist *heutzutage* immer schon kolonial durchstrukturiert. Die Ausarbeitung der Kolonialität selbst erfolgt in einer breiten Diskussion unter den postokzidentalen Autoren, die ich in der Folge ansatzweise nachzeichnen möchte.

In ihrer grundlegenden Gliederung beschreibt die Kolonialität ein spezifisches Machtverhältnis, das sich aus der kolonialen Begegnung entwickelt hat. So ähnelt der Entwurf der Kolonialität auch den Reflexionen des Postkolonialismus. Die Gewalt der Kolonialität erhält im Postokzidentalismus demgegenüber ein von Grund auf *bedrohlicheres* Antlitz. Die Kolonialität der Macht ist ein direkter Anschluss an Dussels Mythos der Moderne und es ist die konzeptionelle Weiterentwicklung der These, die Kolonialität als den konstitutiven Baustein der Moderne ausmacht. Mit anderen Worten: Es hat nie eine Moderne ohne Kolonialität gegeben.

In der ‚dekolonialen‘ Perspektive des Postokzidentalismus entfaltet Grosfoguel den Gedanken, dass die europäische Expansion nicht nur ein ökonomisches Ausbeutungssystem ins ‚Leben‘ gerufen hat, sondern ein weitaus größeres Paket von Macht- und Unterdrückungsverhältnissen, die sich als das Fundament der Moderne manifestiert haben (vgl. 2007: 5, 14). Grosfoguel nennt diese koloniale Matrix der Macht ein Ensemble

von intersektionalen „European/capitalist/military/christian/patriarchal/white/heterosexual/male“ (ebd.: 5) Unterdrückungsverhältnissen. Diese Dominanzstruktur hat auf diversen globalen Ebenen dauerhaft wirksame Hierarchien hinterlassen: In ökonomischer Hinsicht die Hierarchien von Klasse, Arbeitsteilung, Administration und Bürokratie, in kultureller Hinsicht ethnische, rassialisierte, geschlechtliche, sexuelle, spirituelle, epistemische und linguistische Hierarchien (vgl. ebd.: 5f). Die Angliederung der Kolonialität der Macht an die Geschichtsphilosophie Dussels lässt bereits erahnen, in welchem historischen Kontext sich die Genese der Kolonialität situiert:

„In fact, the coloniality of power is a category of analysis that makes reference to the specific structure of domination imposed on the American colonies since 1492. According to Quijano, Spanish colonizers established a relationship of power with the colonized based on ethnic and epistemic superiority of the former over the latter.“ (Castro-Gómez 2008: 281)

In der Ausarbeitung der Kolonialität der Macht *en détail* hat sich insbesondere der peruanische Soziologe Aníbal Quijano hervorgetan, der dieses Konzept entlang der gerade skizzierten Matrix der Macht in der heterogenen Totalität des historisch strukturierten Weltsystems herausarbeitet.¹⁵⁰ Das ‚Organisationsprinzip‘ der *race* verankert Quijano – Grosfoguel zufolge – dabei als entscheidende Passage im Verlauf aller anderen vielschichtigen Hierarchiesysteme (vgl. Grosfoguel 2007: 6).

Die nach den Bezeichnungen Moderne/Modernität und Kolonialität angeordnete *Grupo Colonialidad/Modernidad* macht in dieser Namesreferenz auf eine spezifische historische Konstellation aufmerksam, die einer Ausbreitung der Weltsystemtheorie zuzuschreiben ist und in dieser Prioritätssetzung die gesamte postokzidentale Theorieströmung einbezieht:

„Modernity/coloniality is the moment of Western history linked to the Atlantic commercial circuit, the transformation of capitalism (if we accept from Wallerstein and Arrighi that the seed of capitalism can be located in fifteenth-century Italy), and the foundation of the modern/colonial world system.“ (Mignolo 2008: 248)

Mignolo hält in dieser Aussage die Aspekte fest, die sich mit der ‚Entdeckung‘ Amerikas 1492 durch Kolumbus *gleichlaufend* und zusammentreffend konstituiert haben: Moderne, Kolonialität, Kapitalismus und Weltsystem. Quijano hat diese weltgeschichtlich bedeutsame Zusammenkunft mit Nachdruck kommentiert, denn was sich in dieser Begegnung manifestiert, ist eine globale Meta-Struktur mit kontinuierlich umfangreichem Aktionsradius:

„[T]he modern world-system that began to form with the colonization of America has in common three central elements that affect the quotidian life of the totality of the global population: the coloniality of power, capitalism,

¹⁵⁰ Vergleiche hierzu insbesondere „Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America“ (Quijano 2008) und „Coloniality and Modernity/Rationality“ (Quijano 2009).

and Eurocentrism. Of course, this model of power, or any other, can mean that historical-structural heterogeneity has been eradicated within its dominions. Its globality means that there is a basic level of common social practices and a central sphere of common value orientation for the entire world.“ (Quijano 2008: 193)

Quijano unterscheidet hier in den Auswirkungen der Kolonisierung die Kolonialität der Macht von Kapitalismus und Eurozentrismus, während ich bislang die Kolonialität der Macht als *das* übergreifende hegemoniale Ordnungsprinzip skizziert habe, welches sich *im* Moment der kolonialen Eroberung heranbildet und seine globale Wirksamkeit entfaltet. Zur Präzisierung dieser Konzepte ist es durchaus sinnvoll, der begrifflichen Distinktion Quijanos zu folgen. Dennoch ist festzuhalten, dass diese Unterscheidung sogar analytisch problematisch ist, denn es handelt sich hier um keine ‚abgekapselten‘ Phänomene.

Im Bemühen, eine Konkretheit der Begriffe zu finden, verdeutlicht Mignolo, dass es sich bei der Kolonialität der Macht um eine räumliche Gliederung bzw. Auftrennung der Macht handelt, die *nicht* jedermann gleichermaßen berührt: „This spatial articulation of power, since the sixteenth century and the emergence of the Atlantic commercial circuit, is what Quijano theorizes as ‚coloniality of power‘“ (2008: 228). Diesen Gedanken vervollständigend, fügt Mignolo an anderer Stelle an, dass dieses Prinzip epistemisch hierarchisierte Identitätskategorien konstruiert:

„Barbarians, primitives, underdeveloped people, and people of color are all categories that established epistemic dependencies under different global designs (Christianization, civilizing mission, modernization and development, consumerism). Such epistemic dependency is for Quijano the very essence of coloniality of power.“ (Mignolo 2008: 251)

Mignolo bestimmt den auf Quijano zurückgehenden Entwurf der Kolonialität der Macht folglich als einen epistemischen Grundsatz der Rangordnung, der dem Eurozentrismus als ein in gleicher Weise funktionierendes Normativitätsgebilde vergleichsweise nahe kommt – zumal die eurozentrischen Normen die Grundlage der Differenzierung darstellen, von der aus die Kolonialität der Macht überhaupt agieren kann. Die Kolonialität der Macht, wie sie von Mignolo dargestellt wird, kann auch als Kolonialität des Wissens (*colonialidad del saber*) bezeichnet werden. Quijano selbst beschreibt dies wie folgt: „[T]he model of power based on coloniality also involved a cognitive model, a new perspective of knowledge within which non-Europe was the past and, because of that, inferior, if not always primitive“ (2008: 200).

Quijanos ‚Großentwurf‘ der Kolonialität der Macht wirft einen nachdrücklichen Blick auf die Einschreibung rassialisierter Kategorien in globale kapitalistische Machtverhältnisse, die sich in der kolonialen Expansion herausbilden. Maldonado-Torres spricht in der Entstehung der *modern/colonial world* von „a new way of classifying peoples“ (2004: 38). Kolonialität „makes reference to race, and thus, to space and experience“ (ebd.: 42), d.h.

mit der Kategorie *race* wird eine bestimmte Einteilung und Strukturierung der ‚Welt‘ vorgenommen, die sich als ziemlich stabil und nützlich im kapitalistischen Weltsystem erwiesen hat. Quijano bringt das folgendermaßen zum Ausdruck: „The racial axis has a colonial origin and character, but it has proven to be more durable and stable than the colonialism in whose matrix it was established“ (2008: 281). Die eroberten Kolonisierten wurden im Zuge der ‚Eroberung‘ in einen *naturalisierten* Zustand der Inferiorität (zurück-)versetzt, der ihre phänotypischen und kulturellen Merkmale für minderwertig erklärt – diese ‚Ungleichbehandlung‘ setzt sich seitdem systematisch fort (vgl. ebd.: 183). *Race* konstituiert sich auf diese Weise als fundamental interessengeleitetes und global operierendes Ordnungsprinzip, auf dessen Basis sich die internationale Arbeitsteilung des Kapitalismus etablieren kann. Der Kapitalismus als „capital-salary relation“ (ebd.) breitet sich in dieser ökonomischen Grundausrichtung kraft der „systematic racial division of labor“ (ebd.: 184) aus. Quijano erkennt daher in der Verknüpfung von *race* und Arbeit das substantielle Element der Kolonialität:

„The racial classification of the population and the early association of the new racial identities of the colonized with the forms of control of unpaid, unwaged labor developed among the Europeans the singular perception that paid labor was the whites’ privilege.“ (Quijano 2008: 187)

Der globale Kapitalismus ist *die* weltweit dominante kulturelle Ordnung, denn was von Quijanos Betrachtungen übrig bleibt, ist gerade die Erkenntnis, dass es sich beim Kapitalismus wesentlich um eine kulturelle – d.h. *rassialisiert* festgeschriebene – Strukturierung handelt. Die systematische Kolonialität der Arbeit bestimmt in diesem Rahmen, so Quijano, die soziale ‚Geographie‘ des Kapitalismus, der in einem vorgeordneten Schritt eben auf dem folgenden (*Über-*)*Lebensprinzip* beruht: „[C]apital, as a social formation for control of wage labor, was the axis around which all remaining forms of labor control, resources, and products were articulated“ (2008: 187). Die von Quijano herausgearbeitete Kolonialität der Macht kann deshalb als eine *koloniale* Regulierung globaler Abläufe bezeichnet werden, die spezifische Verhältnisse der Autorität und Geltung, die nunmehr über Jahrhunderte andauern, konstruiert hat.

Mignolo erläutert die Kolonialität der Macht im Bezug zur Epistemologie. Meine Hypothese in dieser Hinsicht lautet, dass diese epistemische Dimension der Kolonialität in Kommensurabilität zum Eurozentrismus angeführt werden kann. Castro-Gómez zumindest macht klar, dass koloniale Macht stets und vorzugsweise die epistemischen Grundsätze umfasst, die die Hegemonie der ‚europäischen‘ Wissensproduktion anleiten (vgl. 2008: 280). Die Aufgabe des Postokzidentalismus impliziert daher vor allem den folgenden Aspekt:

„[C]ritique of its epistemic nucleus (Eurocentrism), that is, a critique of the type of knowledge that contributed to the legitimization of European colonial domination and its pretenses of universal validation.“ (Mignolo 2008: 280)

Dieses diskursive Kräftefeld – die Kolonialität – ist eine Hinterlassenschaft des Kolonialismus, die fortwährend die globale Gegenwart strukturiert. Kolonialität kann daher – laut Castro-Gómez – wie folgt, definiert werden: „We face an epistemic strategy of domination, which, as we well know, continues to thrive. Coloniality is not the past of modernity; it is simply its other face“ (2008: 283). ‚Wir‘ leben dem Postokzidentalismus zufolge dementsprechend in einer *modern/colonial world*, die verschleiert, dass es bestimmter Zeit-Raum-Konstellationen bedurfte, damit die Moderne überhaupt entstehen und sich zu einem privilegierten epistemischen Schauplatz entwickeln konnte (vgl. Maldonado-Torres 2004: 37f): „It is this ‚god-eye view‘ that always hides its local and particular perspective under an abstract universalism“ (Grosfoguel 2007: 7). Die Kolonialität der Macht beschreibt deshalb in *Conclusio* ein spezifisches Modell der Macht, das die rassialisierte Kennzeichnung, die Kontrolle der Arbeit, den (National-)Staat sowie die Wissensproduktion zusammenfasst (vgl. Maldonado-Torres 2004: 40ff). Für Mignolo ist die *modern/colonial world* aber mehr als ein bloßes Signum ‚unserer‘ zeitgenössischen Welt, das sich resigniert aus dieser zurückzieht:

„Furthermore, *modern/colonial world* opens up the possibility of telling stories not only from the perspective of the ‚modern‘ and its outward expansion but from the perspective of the ‚colonial‘ and its constant subaltern position.“ (Mignolo, zit. in: Maldonado-Torres 2004: 39)

6.2.3. Koloniale epistemische Differenz

Mit der „kolonialen Differenz“ (*colonial difference*) beschreibt der Postokzidentalismus eine epistemische Position (*locus enuntiationis*) im globalen, (post-)kolonialen Weltsystem. Diese koloniale Diskrepanz kennzeichnet kulturelle, ideologische und politische Standpunkte – d.h. Verortungen im geopolitischen Raum von Zentrum und Peripherie – für Wahrnehmung und Empfindung von eurozentrischen Machtstrukturen und kulturellen Paradigmen. Das bedeutet: ‚Wir‘ sprechen immer von einem bestimmten Punkt (aus) in den globalen kolonialen Machtverhältnissen, der ‚uns‘ *nicht* ‚unbefleckt‘ lässt in der Haltung, die ‚wir‘ zur Welt einnehmen. Wir sind geopolitisch *situiert*. Vor dem Hintergrund der Kolonialität der Macht ist klar, dass die koloniale Differenz eigentlich eine epistemologische Unterscheidung anhand rassistischer Kriterien ist.

Mignolo, einer der Haupttheoretiker der kolonialen Differenz, verortet die ‚Gewaltsamkeit‘ der kolonialen Differenz in der Kolonialität der Macht:

„The ‚fundamental difference‘ is indeed the ‚colonial difference,‘ since it is not just a case of incommensurable cosmologies or worldviews but a difference articulated by the coloniality of power.“ (Mignolo 2008: 236)

Die epistemischen Umstände der kolonialen Differenz sind – Mignolo zufolge – die globale Differenzmaschine schlechthin, denn sie stecken den hierarchisch konstruierten

geopolitischen Stand- bzw. Referenzpunkt als elementar für das ab, was wir wissen, erkennen und verspüren können (*geopolitics of knowledge*). Laut Grosfoguel gibt es kein (einfaches) Entkommen aus diesem kulturellen Hegemonialsystem, denn es läuft quasi *von allein* ab: „Nobody escapes the class, sexual, gender, spiritual, linguistic, geographical, and racial hierarchies of the ‚modern/colonial capitalist/patriarchal world system“ (2007: 3). Mignolo beschreibt den Bezug der kolonialen Differenz zur Kolonialität der Macht wie folgt:

„[C]olonial difference, first [is] a consequence of the coloniality of power (in the making of it), and second (...) an epistemic location beyond Right and Left as articulated in the second modernity (i.e. liberal, neoliberal; socialism, neosocialism). The world became unthinkable beyond European (and, later, North Atlantic) epistemology.“ (Mignolo 2008: 256)

Die koloniale Differenz wird als epistemische Konsequenz der Kolonialität der Macht offenkundig, denn sie erweist sich als eine Positionierung *innerhalb* des hegemonialen kulturellen Systems des Eurozentrismus bzw. der kolonialen Matrix der Macht. Die Auswirkung dieser epistemologischen Dominanz bedeutet für die ‚Bewohner‘ der kolonialen Differenz – Castro-Gómez zufolge – „to radically change their traditional knowledge of the world, to adopt the cognitive horizon of the dominator as their own“ (2008: 281). Grosfoguel beschreibt diesen (Entfremdungs-)Effekt, der an Gramscis Ausführungen zur zivilgesellschaftlichen Inkorporationsgewalt der kulturellen Hegemonie erinnert, wie folgt:

„[T]he success of the modern/colonial world-system consists in making subjects that are socially located in the oppressed side of the colonial difference, to think epistemically like the ones on the dominant positions.“ (Grosfoguel 2007: 3)

Mit dem Konzept der kolonialen Differenz artikulieren die Vertreter des Postokzidentalismus die Stärke und Wucht des ‚europäischen‘ Epistemographen, der eine *koloniale* Bruchlinie in der Formierung von Erkenntnissen behauptet: Die Art und Weise, *wie* sich die Wahrnehmung der Weltverhältnisse vollzieht, ist abhängig von der jeweiligen Einbettung in die Kolonialität der Macht.

Die lateinamerikanische Alteritätsdebatte richtet sich in diesem Kontext auf zwei Figuren aus Shakespeares „Der Sturm“ aus. Der weise Zauberer Prospero bildet das Imago des ‚europäischen‘ Mannes, während sein Sklave Caliban das absolute Gegenteil zu ihm verkörpert: „Caliban, in short, is not the Other of Europe, but the constitutive sub-other of (Continental) Man“ (Maldonado-Torres 2006b: 4). Der Postokzidentalismus versucht, diese *skandalöse* epistemische Übermacht und hierarchische Einteilung zu durchbrechen, indem er die koloniale Differenz zum methodologischen Ausgangspunkt seiner Konstruktionen macht: „The point (...) is to put the colonial difference at the center of the processes of knowledge production“ (Grosfoguel 2007: 15). Mignolo schließt an die-

se Überlegung sein Konzept des ‚Denkens an der Grenze‘ an: „I have defined border thinking as an epistemology from a subaltern perspective“ (2008: 238). Die postokzidentalen Theorien empfinden die koloniale Differenz *nicht* als einen permanenten Status der Entwertung, sondern als eine epistemisch produktive Exteriorität, die sie bewusst als *dekoloniale Option* aufwerten.

6.2.4. Frantz Fanon: Koloniale ontologische Differenz

„[I]n European continental philosophy, the lived time and space of many peoples as well as of the liminal folk or condemned is subsumed into an organic and homogeneous temporality and spatiality.“
Maldonado-Torres 2006b: 2

Maldonado-Torres spricht in diesem Zitat eine tief verankerte ‚europäische‘ Ontologie an, die sich völlig ignorant gegenüber der strukturellen Heterogenität von Zeit-Raum-Verhältnissen zeigt. *Temporality* und *Spatiality* sind unbedeutend in der kontinentalen Ontologie, die Heidegger so vehement geprägt hat. Es gilt das Gesetz des abstrakten (raumlosen) Universalismus:¹⁵¹

„What we do not find here is an explanation of the preferential character of violence; that while Being is oppressive, it is not equally oppressive to everybody. We could therefore refer to a general ontological violence, but not necessarily to the coloniality of Being. Coloniality of Being would have to refer not only to an originary event of violence, but to the unfolding of modern history in terms of a logic of coloniality.“ (Maldonado-Torres 2004: 43)

Im Zusammenhang der Destruktion dieses ‚europäischen‘ *Seynsdenkens* weist der Postokzidentalismus eine besondere Affiliation mit Frantz Fanon auf, der allein durch seine Biographie keine *ontische* Zugehörigkeit reklamieren kann. Fanon gehört in gewisser Weise sowohl Europa (Frankreich) *als auch* Lateinamerika (Martinique) *als auch* Afrika (Algerien) an. Maldonado-Torres nennt diese ontologische Konfusion am Beispiel Fanons, eine „spatio-temporal (dis)location“ (2006b: 3), die zugleich die kontinental-philosophische Ontologie *ad absurdum* führt. Zudem räumt Maldonado-Torres auch mit einem anderen Vorurteil auf, das im Kontext Fanons immer wieder aufgeführt wird: Fanon sei im Endeffekt Denker einer nationalistisch strukturierten „Négritude“ und legitimierte den kathartischen Einsatz von Gewalt im antikolonialen Befreiungskampf. Dage-

¹⁵¹ In vehementer Kritik an Hardt und Negri unterstellt Maldonado-Torres auch diesen beiden linken Intellektuellen, die bisweilen als anti-kapitalistische Legenden gefeiert werden, die Fortführung eurozentristischer Dogmen: „The non-space of Empire, while it brings to light important dynamics in the structure of sovereignty in the postmodern world, it can also serve an ideological purpose. It hides coloniality or the modern logic of damnation from view“ (Maldonado-Torres 2004: 42). Darüber hinaus meint Maldonado-Torres: „There could be now, to some extent, an Empire without colonies, but there is no Empire without race or coloniality“ (ebd.).

gen spricht: „Fanon’s relation with diverse peoples and bodies of thought was primarily defined by an ethics and politics of decolonization, and not by national and continental ontologies“ (Maldonado-Torres 2006b: 3). Die panafrikanische Négritude kann darüber hinaus im Gegensatz zu ihrer gängigen, ausschließlich essentialistischen Grundkonzeption als *ödipal* oppositionell zu Édouard Glissants „Antillanité“ erachtet werden, das als Vorgänger-Konzept zur Kreolisierung gilt. Shireen K. Lewis hat diese Zusammenhänge von Négritude, Antillanité und Creolité in ihrem Buch „Race, Culture and Identity“ (2007) ausführlich untersucht. Sie hält im Hinweis auf Sartre fest, dass die Négritude stets auch in der Kreolisierung selbst ein essentieller *Moment* (der Umkehrung binärer Vorzeichen) sei. Die Négritude sei ein Kampf, der (essentialistisch) am Abgrund beginnt, und sich *anders* (anti-essentialistisch) fortsetzt (vgl. Lewis 2007: 14, 72). Bachmann-Medick weist zudem darauf hin, dass Robert Young im Aufkommen der Négritude einen postkolonialen Paradigmenwechsel festmacht: Von historisch-politischen und marxistischen Ansätzen schlägt der Postkolonialismus in eine poststrukturalistisch dominierte kulturell-epistemologische Analyse um (vgl. 2004: 186). Der theoretisch fundierte Antikolonialismus Fanons befindet sich in seiner Relation zum Postokzidentalismus in einem ähnlichen Verhältnis wie die Befreiungstheologie zur Philosophie der Befreiung. Fanon liefert dabei jedoch mehr (etwa in seinen psychoanalytischen Analysen zur rassistischen Identitätskonstruktion), als einen bloß ‚intuitiv‘ befestigten Grundsatz. Fanon hat der Ontologie, die er in divergierender Entsprechung zu Sartre¹⁵² konzeptualisiert, eine besondere Prägung verliehen, denn er postuliert die Relevanz von Raum (*spatiality*) in der Ontologie. Dies wird besonders deutlich in seiner Bezeichnung der Kolonisierten als „Verdammte dieser Erde“: „Fanon used the concept of damnation to refer to the ontological invisibility and perverse ultra-visibility of racialized and colonized men and women in modernity“ (Maldonado-Torres 2006b: 10). Die koloniale Differenz gestaltet sich folglich nicht ausschließlich epistemisch, sondern *auch* ontologisch. Es gibt eine „Kolonialität des Seins“: „I suggest that Being is to history and tradition, as coloniality of Being is to coloniality of Power and colonial difference“ (Maldonado-Torres 2004: 43). Fanons ontologisches Argument bezieht sich auf eine Verbindung von Rasse und Raum, die nicht so leicht zu überwinden ist, da der rassialisierte Andere im Sinne einer Weiterführung der Phänomenologie Sartres ein (‚weißes‘) Bewusstsein bildet. Das bedeutet: Der ‚schwarze‘ Mensch wird in einen bloßen Objektstatus versetzt.¹⁵³ Analog zu de Beauvoir überträgt Fanon zunächst die Trennung und das Ungleichheits-

¹⁵² Für Maldonado-Torres ist Sartre ein Beispiel für einen kontinentalen Denker, der dennoch zum unvollendeten Projekt der Dekolonialisierung beitragen kann und dementsprechend postokzidental nutzbar gemacht werden muss (vgl. 2006b: 6). Sartre sei letztlich mit seiner existenzialistischen Phänomenologie fast postokzidental, denn er fordere eine radikale Verantwortung für seine Existenz und dementsprechend sei er auch bereit, die koloniale Wahrheit an sich heranzulassen (vgl. ebd.: 13).

¹⁵³ Fanon schreibt dazu aus seiner ‚eigenen‘ Perspektive: „Ich entdeckte mich als Objekt inmitten anderer Objekte“ (1985: 79).

verhältnis der Geschlechter auf die Rassenbeziehungen und deutet sie mithilfe psychoanalytischer Kategorien (z.B. Lacans „Spiegelstadium“)¹⁵⁴ aus (vgl. Spielmann 2004: 70).

Die signifikante Bedeutung historischer und ökonomischer Realitäten spielt für Fanon indessen eine entscheidende Rolle, denn sein ontologisches Verständnis folgt dem rassistisch markierten Körper, der in einer anderen *leiblichen* Umgebung leben muss, in der das ‚schwarze‘ Körperbild immer der minderwertige (und konstitutive) Andere des ‚Weißen‘ ist (vgl. Dash 2003: 295). Dementsprechend ist der ‚Schwarze‘ *anders* in seinem Körper als der ‚Weiße‘ gefangen, zumal sich diese Leiblichkeit eben auch in einer bestimmten (peripheren) Verortung im Weltsystem niederschlägt:

„Jean Paul Sartre hat vergessen, dass der Neger anders an seinem Körper leidet als der Weiße. Auch wenn Sartres Studien über die Existenz des anderen richtig bleiben (insofern ja das Sein und das Nichts entfremdetes Bewusstsein beschreiben), so erweist sich doch ihre Anwendung auf ein Negerbewusstsein als falsch. Weil der Weiße nicht nur der andere ist, sondern der – reale oder imaginäre – Herr.“ (Fanon 1980: 100)

Fanons psychoanalytische Perspektive steuert Kategorien der Identifizierung und Dominierung bei, die seither in den postkolonialen und postokzidentalen Debatten nachhaltig rezipiert werden. Seine Interpretation der Kolonisierung deckt eine traumatische Erfahrung durch die koloniale Verkennung auf, in der der ‚Schwarze‘ immer die erbärmlichere Version des ‚Nicht-Ich‘ darstellt. Fanon ist durch seine Analyse der soziokulturellen Entfremdungseffekte, die sich in diese Alteritätskonstellation eingeschrieben haben, ein äußerst aktueller Denker und Kritiker der Kolonialität. Identifizierung ist jedoch auch bei Fanon – wie auch bei Bhabha – nicht nur imaginär, sondern ambivalent und bietet damit eine Lücke, in der sich (befreites) Bewusstsein in Form von Zweifel und Skepsis einnisten kann:

„Thus Fanon thought that the black person, the Other (not-self) for the white European, was unidentifiable and unassimilable, a confusing mirage, a hallucination rather than a confirming mirror image.“ (Peet & Hartwick 1999: 133).

Spielmann verweist in diesem Zusammenhang auf eine Bezeichnung, die Fanon am Ende von „Schwarze Haut, weiße Masken“ (1985) formuliert: Fanon rekurriert in dem Ausdruck „Alterität des Sprungs“ auf W.E.B Du Bois Entdeckung eines „gespaltenen Bewusstseins“ (*double consciousness*) (vgl. 2004: 71). Du Bois erläutert diese Zerrissenheit in „The Souls of Black Folk“ (1903) wie folgt: „One ever feels this twoness, – an American, a Negro: two souls, two thoughts, two unreconciled strivings“ (1903: 215). Fanon macht in

¹⁵⁴ Peet & Hartwick führen Fanons psychoanalytische Anleihe wie folgt aus: „Here Fanon drew from (...) Jacques Lacan the idea that the ego (conscious self) was permanently schismatic. The infant’s ‚mirror stage‘ (...) was thought, by Lacan, to be deceptive, for the mirror was a decoy, producing mirages rather than images. Hence ego construction, for Lacan, was an alienated process and the resulting individual was permanently discordant with himself or herself“ (1999: 133).

diesem Alteritätsverständnis auf eine Ambivalenz auf Seiten der Kolonisierten und Marginalisierten aufmerksam, die sich in ihrer Selbstwahrnehmung als Ausnahme von der Regel (*Negro*) betrachten und die deshalb in einem Assimilationsstreben versuchen, sich an die hegemoniale Norm (*American*) anzupassen. Diese Zwiespältigkeit in der Selbstbetrachtung tritt gerade deshalb auf, weil der gnadenlos rassistische ‚weiße Blick‘ die beherrschende Normativitätsgröße darstellt, folglich als nachahmens- und erstrebenswert empfunden wird und dennoch uneinholbar ist. Auf diese Weise produziert sich ein widersprüchliches, neurotisches Bewusstsein: „Laut Fanon nimmt ein Schwarzer sich selbst und andere Schwarze immer vermittelt über den Blick der Weißen wahr – durch die ‚weiße Maske‘ hindurch“ (Supik 2005: 40). Das bedeutet im Umkehrschluss: Will die ‚schwarze‘ Person als Norm durchgehen, dann muss sie ‚weiße Masken‘ tragen. Diese Unmöglichkeit, sie selbst zu sein, konstituiert das gespaltene Bewusstsein. Maldonado-Torres macht aber nun deutlich, dass das *double consciousness* nicht nur den Kolonisierten widerfährt, sondern auch auf die (‚europäischen‘) Kolonisierenden zutrifft, denn diese könnten ihre Dominanz nur durch totgeschwiegene Scheinheiligkeit und Heuchelei aufrechterhalten:

„This ‚double consciousness‘ resides in the split between the self who, with the help of an impressive cultural, symbolic, material, and epistemological arsenal, posits itself as normative, and the self who knows itself to be purely a self. This means that even white faces have to wear white masks.“ (Maldonado-Torres 2006b: 11)

Diesen Bruch, den Maldonado-Torres mit Verweis auf Aimé Césaire und Waldo Emerson argumentiert, konzeptualisiert er zugleich als ausschlaggebendes Stadium in der Bewegung zur Befreiung, denn das faktische Streben des Menschen zur Wahrhaftigkeit bedeutet, sich vom (eigenen) gespaltenen Bewusstsein, das in der kolonialen Situation vorherrsche, zum *dekolonialen* Aktivismus zu begeben (vgl. 2006b: 12). Maldonado-Torres geht davon aus, dass menschliche Existenz auf diesen Punkt der Wahrhaftigkeit hinsteuere. Die psychoanalytische Subjekttheorie unterstützt diese Auffassung – nur steht diesem Bewusstseinszustand eben auch die psychoanalytische (Praxis-)Therapie voran. Der Optimismus hat also begründete Grenzen, die allerdings nicht zu seiner Aufgabe führen müssen, sondern lediglich den Zweifel neben die Hoffnung setzen. Es gibt Momente der Kontaktaufnahme zur Alterität, die Irritationen stiften und einen Perspektivwechsel bewirken können:

„The heavenly self is exposed to contradictions when it implicitly or formally recognizes the humanity of other people when it either approaches them gently or when it witnesses or participates in their systematic and unequal exclusion, erasure, or marginalization.“ (Maldonado-Torres 2006b: 12)

Das dekoloniale Bewusstsein, das ‚uns‘ Fanon präsentiert, kann deshalb als ein Plädoyer verstanden werden, das ‚uns‘ an unsere Verantwortungsbeziehung (Lévinas) zum Ande-

ren erinnert. Im selbstreflexiven Verantwortungsgefühl *für* die Alterität zu agieren, bedeutet letztlich, auch für sich selbst Verantwortung zu übernehmen, denn der Unterdrücker verkennt sich selbst und ist nie ‚wahrhaftig‘ er selbst. Er ist eine Person, die mit schlechtem Gefühl zu sich selbst handelt.

6.2.5. Grenzdenken als epistemologische Aushandlungszone der Alterität

Postokzidentalismus und Postkolonialismus sind wissenschaftskritische und -politische Ansätze, die sich einerseits darum bemühen, die kolonialen epistemischen und ontologischen Beschränkungen der Alterität deutlich zu machen, und andererseits versuchen, die Rahmenbedingungen dafür abzustecken, kolonial unterdrückte Alterität ‚sichtbar‘ zu machen und zu restituieren. Dabei ist bislang die Frage offen geblieben, wie die postkolonialen und postokzidentalen Theorien denn Alterität alternativ (und prospektiv) – also außerhalb der hegemonialen ‚westlichen‘ Epistemologie – *denken* können, wenn sie in den erkenntnistheoretisch ausgelegten ‚europäischen‘ Subjekttheorien den unablässigen Herrschaftsaspekt erkennen und die Kolonialität missbilligen. Wie lautet ihr konkreter epistemologischer Gegenvorschlag, Alterität zu erwägen?

Das Konzept des „Grenzdenkens“ (*border thinking* bzw. *border gnosis*) von Walter D. Mignolo (2000, 2005, 2009), der sich hierin insbesondere auf die Chicano-Denker Gloria Anzaldúa¹⁵⁵ und José David Saldívar bezieht,¹⁵⁶ ist der postokzidentale Modellfall eines Denkens, das Alterität *anders* als die eurozentrischen Epistemologien und Fundamentalismen in Betracht ziehen kann. Grenzdenken ist dekoloniales Denken entlang der Demarkationslinie zwischen dem hegemonialen Projekt der ‚Moderne‘ und indigenen, subalternen Kosmologien und Epistemologien.¹⁵⁷ Die Notwendigkeit des Grenzdenkens – und die Erfordernis überhaupt als solches zu gelten – ergibt sich, laut Mignolo, aus der kolonialen Differenz, d.h. der Bedingung, „die Grenze zu bewohnen“ (2009). Grenzdenken ist folglich die emanzipatorische epistemische Konsequenz aus der Exteriorität des kapitalistischen Weltsystems. Ricardo Salvatore kommentiert Mignolos Konzept wie folgt:

„Against the exclusionary nature of Western epistemology, he [Mignolo] presents the pluriversal nature of ‚border thinking,‘ a terrain where different perspectives and epistemologies co-exist on an equal level.“ (Salvatore 2006: 131)

¹⁵⁵ Vergleiche hierzu „Borderland / La Frontera. The New Mestiza“ (Anzaldúa 1987).

¹⁵⁶ Vergleiche hierzu „Border Thinking, Minoritized Studies, and Realist Interpellations: The Coloniality of Power from Anzaldúa to Arundhati Roy“ (Saldívar 2006).

¹⁵⁷ Mignolo verdeutlicht, dass das ‚Denken an der Grenze‘ zwischen diesen beiden Polen absolut notwendig ist, denn es erörtert einerseits die „Geopolitik des Wissens“ – also des grundlegenden Wissens, das verantwortlich für die Kolonialität von Seins und Wissen ist -, und andererseits das Denken der Dekolonialität. ‚Grenzdenken‘ kritisiert und entwirft zugleich. Es beschreibt im selben Augenblick die Bausteine der Kolonialität von Wissen und Sein sowie die Komponenten der Loslösung von dieser Kolonialität (vgl. 2009).

Grenzdenken bewegt sich also in einem postokzidentalen Zwischenraum, der eine auf epistemologische Gleichrangigkeit (*diversality*) gerichtete Plattform des Denkens kennzeichnet. Dabei erhält die koloniale Differenz jedoch in einer dekolonialen Bewegung den Vorzug vor ‚modernen‘ Varianten der Epistemologie, die nicht einfach in die Wüste geschickt, sondern in ihrem Vernunftpotential berücksichtigt werden:

„Critical border thinking is the epistemic response of the subaltern to the Eurocentric project of modernity. Instead of rejecting modernity to retreat into a fundamentalist absolutism, border epistemologies subsume/redefines the emancipatory rhetoric of modernity from the cosmologies and epistemologies of the subaltern, located in the oppressed and exploited side of the colonial difference, towards a decolonial liberation struggle for a world beyond eurocentered modernity. What border thinking produces is a redefinition/subsumption of citizenship, democracy, human rights, humanity, economic relations beyond the narrow definitions imposed by European modernity. Border thinking is not an anti-modern fundamentalism. It is a decolonial transmodern response of the subaltern to Eurocentric modernity.“ (Grosfoguel 2007: 16)

Mignolos Grenzdenken ist *eine* vorweggenommene epistemische Option (und Notwendigkeit) in einer verräumlichten dekolonialen Welt. Diese Welt entspricht Dussels pluri-versaler Transmodernität, die Mignolo als Resultat subalternen epistemischer Intervention – also von *critical border thinking* – versteht (vgl. Grosfoguel 2007: 16f, Mignolo 2009). ‚Grenzen‘ unterliegen in dieser Auffassung einem Neuverständnis, denn sie beschreiben keine gewohnheitsmäßigen, holistischen *Begrenzungen*, sondern (epistemologische) Areale der Überschneidung, Zonen der Aushandlung und Winkel des Umdenkens:

„Marginalisierungen, Kontaktzonen, Übergänge, Grenzverhältnisse und Zwischenräume werden hier zu produktiven Räumen aufgewertet und für dezentrierende Untersuchungseinstellungen genutzt.“ (Bachmann-Medick 2010)

Ein zentrales Problem bleibt im Konzept des ‚Grenzdenkens‘ ungelöst: Wissen ist immer *situiert*¹⁵⁸ und geopolitisch angeordnet, daher bleibt – trotz aller Ambivalenz dieser zeitlich-räumlichen Positionierung – unklar, wie das ‚Denken an der Grenze‘ mühelos gelingen kann. Im Grenzdenken hält das subalterne Wissen die gleichen bzw. sogar die privilegierteren Anteile im Vergleich zum ‚modernen‘ Epistemographen. Das erscheint angesichts der „Kolonialität“ und der „Geopolitik des Wissens“ jedoch nur inkonsequent argumentiert. In Anlehnung an Dussel greift Mignolo im Bemühen, diesen Einwand zu beheben, auf die Bedeutung ‚kritischer und organischer Intellektueller‘¹⁵⁹ zu-

¹⁵⁸ Vergleiche hierzu auch Donna Haraways Konzept der „Situated Knowledges“ (1988).

¹⁵⁹ Mignolo verweist in diesem Aspekt u.a. auf Waman Poma de Ayala (vgl. Kap. 5.3.2.) und den Abolitionisten Ottobah Cugoana, deren strategisches Grenzdenken er so darstellt: „Sie haben (a) das Christentum angenommen, mit dem sie in Dialog getreten sind und dann, (b) vom Christentum ausgehend, die EuropäerInnen selbst als Nicht-ChristInnen kritisiert und (c) durch Erfahrungen, Subjektivitäten, Spra-

rück, die im Grenzdenken das epistemische Manöver der Befreiung erkennen und auf diese Weise (Gnosis), verborgene Epistemologen herausarbeiten und eigene kulturelle Ressourcen einbringen:

„It is a call for critical border thinking as the strategy or mechanism towards a decolonialized ‚transmodern world‘ as a universal project that moves us beyond Eurocentrism and fundamentalism.“ (Grosfoguel 2007: 17)

Grenzdenken ist, laut Mignolo, zugleich das Wagnis, sich außerhalb der normativen Diskurse, Reglementierungen, Konventionen und Hierarchien zu positionieren und auf den Alternativen zur Normativität zu bestehen (vgl. 2009). Ihm zufolge, bildet sich dieses couragierte Grenzdenken derzeit explosionsartig in der Bezeichnung „interculturalidad“ aus (vgl. 2005: 9). Bolivien, Ecuador und Perú schreiben ihre Verfassungen vor dem Hintergrund indigener Kosmologien neu, afro-karibische Intellektuelle entwerfen die Architektur eines kreolisierten Denkens und die Zapatisten in Mexiko reformulieren Demokratie und Autonomie vor der Grundlage indigener Praktiken.

6.3. Zwischenfazit IV

Postkolonialismus und Postokzidentalismus widmen sich der Alteritätsproblematik, indem sie kritisch die problematische Konstruktion des Anderen („Alterisierung“) aufzeigen und ‚theoretische‘ Instrumente der Intervention bereitstellen. Die diskursprägende Gewalt hegemonialer eurozentrischer Normen, Kategorien, Maßstäbe und Wissenssysteme sowie die Kolonialität von Wissen, Sein und Macht werden dabei ebenso zur Sprache gebracht wie Möglichkeiten der Befreiung bzw. Dekolonialisierung, der Durchsetzung eigener Lebensweisen und alternativer Wissensformen. Dabei stellt sich die Frage, welche Diskurse überhaupt subalterne Artikulationsmöglichkeiten transportieren können. Dabei gilt es, die Leitperspektive Foucaults zu berücksichtigen, derzufolge Wissen und Macht eben stets in ihrer Verknüpfung auftreten. Kulturelle Repräsentationen sind niemals ‚unschuldig‘. Eine *freie*, schöpferische Alterität gibt es nur unter Auflagen. Sie entwickelt sich auch in der Theoretisierung dieser beiden Strömungen zwischen den Polen von Verkennung und Anerkennung, d.h. von Herrschaft und Freiheit.

Postkolonialismus und Postokzidentalismus enttarnen die Herrschaftsverwicklungen der modernen Wissenschaften und der kontinentalen Philosophie, die über die (Macht-) Ebene der Diskursivität hierarchische Weltverhältnisse organisieren. Es sind damit explizit politische Denkansätze, die in eindeutiger Parteinahme für die unterdrückte, marginalisierte und kolonialisierte Alterität agieren. Es handelt sich bei beiden nicht um bloße Diskursgeschichte bzw. abstrakte Lehrmeinungen, sondern sie sind in konkrete so-

chen und Wissen, die ihnen eigen waren und von denen aus ihr Recht auf philosophisches Denken eingeklagt wurde, das freilich nicht gehört wurde“ (2009).

ziohistorische Kontexte eingebettet, in denen „Die Verdammten dieser Erde“ (Fanon) Widerstand gegen die koloniale Unterdrückung leisten. Es sind Theorierichtungen, die den antikolonialen und antirassistischen Befreiungskampf unterstützen. Zudem werden postkoloniale und postokzidentale Überlegungen und Methodologien – möglicherweise gerade aufgrund dieses praxisbezogenen Gehalts und politischen Interventionismus – längst nicht immer in der sozialwissenschaftlichen Forschung berücksichtigt. Überdies erfolgt die Betrachtung der postkolonialen Situation mitunter ohne ins Detail zu gehen.

Die postkoloniale und postokzidentale Analyse ist aber darauf fokussiert, die besonderen Kontexte offenzulegen, in denen sich Kolonialität einschreibt. Während Aijaz Ahmad (1992) die postkolonialen Theorien der geläufigen Kritik aus einem politisch-ökonomischen Blickwinkel aussetzt, vermutet Bachmann-Medick, dass in der Rezeption des Postkolonialismus der Akzent stärker auf die Personen wie etwa Hall, Spivak, Bhabha oder Chakrabarty als auf die inhaltlichen Aussagen gelegt wird (vgl. 2009: 220). Der Postokzidentalismus und die *Grupo Modernidad/Colonialidad* hingegen sind vergleichsweise unbekannt und wenig rezipierte Ansätze. Auch scheint dieser nicht Gefahr zu laufen, die globalen ökonomischen und materiellen Bedingungen des Weltsystems auszublenden und gegen einen Kulturalismus in Stellung zu bringen, der Unterdrückung primär auf der Ebene der kulturellen Repräsentationssysteme verortet.

Bachmann-Medick verdeutlicht aber auch, dass die fundamentale Kritik an modernen normativen Wissensordnungen und dem okzidentalen Vernunftkult, der in der Geisteshaltung des rationalen Denkens die einzige Erkenntnisquelle entdeckt, einen *postcolonial turn* in den Kulturwissenschaften evoziert, der die Kolonialität als grundsätzlichen Bestandteil moderner Gesellschafts- und Wissenschaftssysteme anerkennt (vgl. ebd.: 185). Im Präfix des ‚post‘ bzw. im Begriff der Kolonialität machen beide Theorieströmungen deutlich, dass die ‚westliche‘ Hegemonialität andauert und ein deutliches koloniales Erbe im Differenzdiskurs hinterlässt.

Das postkoloniale Bewusstsein, dass Identität zumeist über ein konstitutives Außen produziert wird, d.h. mittels einer binären Oppositionsbildung, verankert Derridas Dekonstruktion an einer dominanten Schnittstelle des Postkolonialismus. Bachmann-Medick argumentiert daher unter Verweis auf Young, dass die Dekonstruktion entscheidend für das Projekt der Dekolonialisierung ist. Die Dekonstruktion selbst ist eine Form kultureller und intellektueller Dekolonialisierung, denn sie eröffnet neue Spielräume einer rational operierenden Methode, die selbst die universale Wahrheit und den Geltungsdrang verabschiedet (vgl. ebd.: 190). Der dekonstruktivistisch ausgerichtete Postkolonialismus etabliert einen Ansatz, der in permanenter Skepsis zu Essentialisierungen verfährt. Seit der gemeinsamen Genealogie von Postkolonialismus und Poststrukturalismus ist es unmöglich, von Identitäten mit fester Wesensessenz zu sprechen:

„Diese Umstellung von Identität auf Differenz hat dazu geführt, auch kulturelle Identitätsbildung als Artikulation von Differenzen neu zu sehen. Kulturelle und politische Identität werden erst durch einen Prozess der Alterisierung herausgebildet, durch Einschalten einer Alteritätsperspektive, die das Selbst verfremdet und als Anderes erkennt. Hier geht es – so Bhabha – ‚um die performative Natur differentieller Identitäten‘.“ (Bachmann-Medick 2009: 206)

Im Postkolonialismus und Postokzidentalismus geht es daher vor allem um das Aufbrechen und die Annullierung binärer Identitätsfiguren und dichotomer Herrschaftssysteme. Ontologisch gesehen, bemühen sie sich eine koloniale Differenz sichtbar zu machen, denn es ist eben nicht das Gleiche, ob jemand in Neu Delhi, New York, Paris, Bangkok, Ouagadougou, Bogotá, Tokio, Berlin, im Hinterland Grönlands, Sibiriens, Oaxacas, in der Sub-Sahara, im Oman oder auf den karibischen Archipelen lebt.

7. Schlussbetrachtungen

„Philosophie ist nicht die Liebe zur Weisheit, sondern die Weisheit der Liebe.“

Lévinas, zit. in: Glauner 2006

Auf den Spuren der Alterität, die die vielfältigen Beziehungsebenen zwischen ‚Ich‘ und ‚Du‘ thematisiert, verschränken sich ‚Herrschaft‘ und ‚Freiheit‘. Dabei wird verhandelt, wer oder was der ‚Anderer‘ sein kann, und Aspekte von Verdrängung, Verkennung, Marginalisierung, Unterdrückung, Diskriminierung und zugleich Befreiung, Dekolonisierung, Emanzipations-, Widerstands- und Handlungsmöglichkeiten werden thematisiert. ‚Ich‘ und ‚Du‘ sind stets konstitutiv miteinander verknüpft. Das ‚Du‘ ist dabei regelmäßig das ‚konstitutive Außen‘ für das Zustandekommen des ‚Ichs‘. Alterität ist ein wissenschaftspolitischer und philosophischer Begriff, der an dem Zweifel ansetzt, welche Einflüsse und Auswirkungen kulturelle, politische, ökonomische, soziale und psychologische Verhältnisse und Bedingungen für die Konstitution des ‚Anderen‘ haben. Alteritätsuntersuchungen liegt die Auffassung zugrunde, dass der ‚Anderer‘ Konstruktionsprozessen unterworfen ist, die von der Machtförmigkeit kultureller Repräsentationen ebenso beeinflusst sind wie von der Bedeutung diskursiver Macht, politökonomischer Ordnungen und ambivalenter Affektstrukturen.

Dabei stellt sich stets die Frage, was der oder das ‚Anderer‘ (und damit auch immer das ‚Eigene‘) sein kann, denn es ist eine ‚erzeugte‘, subjektive Wirklichkeit ‚außerhalb‘ des eigenen Selbst und *zugleich* etwas Eigenständiges bzw. Vorgegebenes, d.h. eine radikale Andersheit. In der postmodernen Agonie des Realen wird die Unterscheidung zwischen diesen beiden Ebenen anachronistisch, denn alles gilt auf einmal als Trugbild, Inszenierung, Simulacrum, Hyperrealität oder: Differenz. ‚Reale‘ kulturelle und ökonomische Machtstrukturen werden in diesem Logos der Differenz verdrängt. Insbesondere die Psychoanalyse, die entscheidende Anstöße für eine Theorie der Alterität liefert, stellt sich als Metatheorie die Frage nach dem Selbsterleben. Sie interessiert sich für die Problematik, was oder wer ‚wirklich‘, ‚echt‘, ‚authentisch‘ und ‚wahrhaftig‘ ist oder wer seine Rolle nur inszeniert, denn in dieser ‚Aufführung‘ bilden sich – laut der psychoanalytischen Theorien – Neurosen, Leiden, Symptome bzw. fundamentale Alteritätsbeschränkungen heraus.

Insgesamt geht es in der Alteritätsproblematik um die Frage, wie die dualistischen Strukturen, in denen der ‚Anderer‘ hierarchisiert und alterisiert, unter- bzw. übergeordnet und somit *verkannt* wird, aufgebrochen werden können und welche Mechanismen das Scheitern dieser Überwindung beschreiben. Wer sich für die Verkennungsstrukturen des ‚Anderen‘ interessiert, der tut gut daran, den ‚Anderen‘ als dekonstruktiven Moment des ‚Eigenen‘ aufzufassen und kollektive Machtverhältnisse sowie ökonomische Ungleichheitsstrukturen zu kritisieren.

Alterität ist eine relativ junge Begrifflichkeit im deutschen Sprachgebrauch, auch wenn es Überlegungen zur erkenntnistheoretischen Problematik der Alterität bereits lange vor dieser begrifflichen Ausbildung gibt. Eine explizite Thematisierung lässt sich insbesondere auf französische Denker in den 40er Jahren zurückführen. Lévinas, Sartre und de Beauvoir beschäftigen sich erstmals systematisch mit einer Phänomenologie des ‚Anderen‘. Zahlreiche psychoanalytisch, poststrukturalistisch, postkolonial und postokzidental inspirierte Denker haben seitdem die Überlegungen zur Alterität aufgenommen und in neuen Theoriegebilden verarbeitet, wobei sie nicht umhin kommen, immer auch die Subjektivität selbst zu thematisieren. Sie verbindet jedoch der Argwohn, dass Subjektivität in diesem Spannungsfeld eher zum Herrschaftspol tendiert, so dass der methodologische Ausgangspunkt zur Bestimmung der Alterität zumeist in der Skizzierung von Abhängigkeitsverhältnissen liegt. Alterität – so lässt sich etwas pauschalisierend folgern – läuft stets Gefahr, zwischen die Mühlen der Verkennung zu geraten.

Eine besondere Problematik im Hinblick auf Alterität dokumentieren der Befreiungsphilosoph Enrique Dussel und die Autoren des Postkolonialismus bzw. Postokzidentalismus. Sie stellen fest, dass Alterität an einem profunden Punkt zurückgewiesen wird, denn Eurozentrismus und Kolonialität – bzw. ‚europäische‘ Überlegenheitsgefühle – formieren Prozesse der Alterisierung, die beharrlich einen grundlegend minderwertigen nicht-europäischen ‚Anderen‘ als ihr spiegelverkehrtes Abbild generieren. Dussel und der Postokzidentalismus betrachten die herrschenden Verhältnisse konsequent aus Perspektive der kolonialisierten Alterität. Sie installieren den unterdrückten ‚Anderen‘ als Exteriorität und koloniale Differenz, der somit den Ausgangspunkt zu einer positiven Befreiungspraxis markiert. Nur die exteriorisierte Andersheit kann die hegemoniale gesellschaftliche Totalität tatsächlich (qualitativ) herausfordern und so etwas wie eine Grundintuition der Moral bewahren.

Den Anlass zur Analyse der Alterität bildet das Projekt „Operndorf Afrika“ von Christoph Schlingensiefel. Ihn beunruhigt der Gedanke, dass Afrika stets in den ‚europäischen‘ Bahnen von Kulturimperialismus, Entwicklungshilfe und projektiver Idealisierung bzw. Entwertung wahrgenommen wird. Schlingensiefel versucht, künstlerische Mittel und Wege zu finden, um aus diesem Dilemma auszubrechen. Seine Kunst ist zwar nicht explizit auf Alterität ausgerichtet, dennoch artikuliert Schlingensiefel in seinem künstlerischen Schaffen eine besondere Auseinandersetzung mit dieser Problematik. Er lehnt den Herrschaftsaspekt vehement ab und macht sich in der avantgardistischen Gleichung von Kunst und Leben daran, sich der Alterität in ihrer Freiheitsform anzunähern. Dass Herrschaft und Freiheit in einer unablässigen Pendelbewegung zueinander stehen, arbeitet Schlingensiefel in bemerkenswerter Weise heraus. Dass sich dabei eine Verdrängung der Alterität quasi unter der Hand, nicht selten unbewusst, unbemerkt und un-

gewollt reproduziert, war der Beweggrund für meine „Analysen der Alterität“, die somit auch über Schlingensiefel hinausführen und den Kontext seines Operndorfs übersteigen. In diesen Schlussbetrachtungen möchte ich einen Ausblick wagen, der auch als substantiierter Vor-Entwurf zu einer *anderen* Arbeit angesehen werden kann. In *anders* gewichteten, vordringlich intersubjektiven Forschungsarbeiten wird der im Folgenden dargestellte Aspekt im Kontext der Alterität stärker berücksichtigt, als es dem Fokus und der Position dieser Arbeit entsprechen würde. Alterität habe ich in der vorliegenden Analyse auf drei wesentlichen Beziehungsebenen verortet: (1) auf der psychoanalytischen Ebene im Verhältnis zum eigenen Unbewussten, (2) auf der intersubjektiven, personalen Begegnungsebene zwischen ‚Ich‘ und ‚Du‘ und (3) auf der (Form-)Ebene gesellschaftlicher, kultureller und politökonomischer Verhältnisse. Die Untersuchung der Wechselwirkungen zwischen diesen drei Alteritätsebenen ist die wesentliche Bedingung einer konsistenten Kulturanalyse, die die mediale dritte Ebene kultureller und systemischer Strukturen bevorzugt behandelt.

Im Folgenden möchte ich die „Liebe“ als spezifisch intersubjektiven Relationstyp im Hinblick darauf diskutieren, ob sie als Option *intersubjektiver* Sublimierung in Betracht kommt. Die Alteritätsbeziehung wird in diesem Bezug auf die personale Begegnung festgelegt, dennoch ist sie *nicht* ‚beziehungslos‘ zu den anderen Ebenen, d.h. sie lässt sich schlichtweg nicht *für sich* verorten. Zugleich können aber Veränderungen auf der intersubjektiven Ebene Konsequenzen für andere Alteritätsdimensionen haben.

Der Religionsphilosoph Martin Buber verdeutlicht, dass der Auftakt zu einer ‚neuen‘ intersubjektiven Kontaktebene unbedingt über die vergegenwärtigte Beziehung zwischen ‚Ich‘ und ‚Du‘ verlaufen muss: „Nur wer Beziehung kennt und um die Gegenwart des Du weiß, ist sich zu entscheiden befähigt. Wer sich entscheidet, ist frei, weil er vor das Angesicht getreten ist“ (1995 [1923]: 49f). Dieser vielschichtige Satz Bubers sieht unter gewissen Auflagen – und das ist entscheidend – die Möglichkeit tatsächlicher Begegnung mit dem Antlitz einer freien, schöpferischen Alterität. Hier offenbart sich *in effectu* die wahrhaftige Freiheit. Die Potenzialität der selbstreflexiven Entscheidung ist ausschlaggebend in diesem Zitat Bubers, sie bleibt aber so lange trivial, wie sie nicht eine bestimmte Verbindung zum ‚Du‘ verinnerlicht, die dessen „Angesicht“ *grundlos* gutheißen kann.¹⁶⁰

Dass der Ansatz der Liebe auch auf gesellschaftstheoretischer Ebene nicht einfach esoterisch, sibyllinisch oder okkult ist, demonstrieren beispielhaft der Sozialpsychologe

¹⁶⁰ Die Möglichkeiten der Liebe als zwischenmenschlicher Begegnungsform sind vielfach erörtert worden. Dabei wurde herausgearbeitet, dass der Anspruch, dem anderen mit Liebe zu begegnen, ‚wirklichkeitsfern‘ ist. Alternativ wird vorgeschlagen, stattdessen den Anspruch der „Achtung“ in Intersubjektivitätsbeziehungen zu erheben. Vergleiche hierzu „Janusz Korczak - Pädagogik der Achtung“ (Beiner 1987) und – insbesondere im Kontext Bubers – „Dialogik und Beziehung im Erziehungsverständnis Martin Bubers und Janusz Korczaks“ (Kirchhoff 1988).

Erich Fromm in „Die Kunst des Liebens“ (2005 [1956]) und „Haben oder Sein“ (1979) sowie der Soziologe Niklas Luhmann in „Liebe. Eine Übung“ (2008). Beide Autoren artikulieren mit dem Begriff der Liebe keinen Romantizismus, keine Passion, keine idealisierende Schwärmerei und keine Verschmelzungsillusionen, sondern einen fundamentalen *Zustand des Seins* in der Welt. Was Liebe nun *genau* ist, lässt sich mit dem Begriff des Zustands, der eine bestimmte Art des Spürens *von* Welt und des Vertrauens *in* die Welt ist, zwar formulieren – was dieses Spüren allerdings charakterisiert, bezeichnet und ausmacht, ist schwierig in Worte zu fassen. Liest man etwa den Reisebericht „Traurige Tropen“ (1978) von Claude Lévi-Strauss, der ein einzigartiges Requiem auf die ‚westliche‘ Kultur ist, dann erscheint der Blick auf die Möglichkeiten der Liebe immer auch ein wenig töricht. Lévi-Strauss selbst träumte mit der Selbstreflexion der Moderne aber auch den Traum von einer brüderlichen, von Liebe erfüllten Menschheit, der (noch) nicht verloren sei. In der Darlegung der Liebe beziehe ich mich im Weiteren ausschnittsweise auf die Positionen von Marx, der Psychoanalyse und der Mystik.

Terry Eagleton beschreibt Karl Marx in dem Aufsatz „Ein romantischer Humanist“ (2011) als ebensolchen und kommt in diesem Zusammenhang auf dessen Motivation, sich mit den Makrostrukturen des Ökonomischen zu beschäftigen, zu sprechen:

„Er hatte nichts gegen die mächtigen bürgerlichen Ideale von politischer Freiheit, Gleichheit, persönlicher Freiheit und Selbstbestimmung. Dies waren auch seine Ideale. Er wollte lediglich herausfinden, warum sie, wann immer sie verwirklicht wurden, dazu tendierten, Gewalt, Unterdrückung, Ungleichheiten und destruktiven Individualismus hervorzubringen. Der Kapitalismus hatte den Menschen zu Kräften und Fähigkeiten verholpen, die jedes bekannte Maß überstiegen. Doch hatte er diese Kräfte nicht dazu genutzt, Männer und Frauen von der Fron zu befreien. Die reichsten Zivilisationen der Erde schufteten genauso schwer wie ihre neolithischen Vorläufer. Marx' Ideal war Muße, nicht Mühe. Wenn er sich so sehr auf das Ökonomische konzentrierte, dann, um dessen tyrannische Macht über uns zu brechen.“ (Eagleton 2011)

Marx' Überlegungen zur Freiheit steht sein Raisonement gegenüber, warum es diese bislang nicht gegeben hat, warum sich also Herrschaft stets ihren Weg bahnt. Das paradoxe Merkmal der Moderne ist, dass diese ihre eigenen Ideale (bislang) nicht verwirklichen konnte. Eagleton präsentiert Marx als einen Denker, der sich in einer ethischen Grundorientierung Gedanken macht, wie diese überkommene Struktur gesellschaftlichen Zusammenlebens überwunden werden kann. Marx bringt in seiner Reflexion der gesellschaftlichen Widersprüchlichkeit und der Frage, was das ‚gute Leben‘ zusammenhält, die Liebe zum Vorschein. Für Marx ist die Liebe jene Kraft, die auf der Grundlage veränderter ökonomischer Rahmenbedingungen Gesellschaft ‚revolutionieren‘ kann:

„Wenn Menschen ihre Erfüllung in der Erfüllung eines anderen finden, dann nennen wir dies Liebe. Marx erforscht eine solche Möglichkeit auf politischer Ebene. Zugleich verschmäht er alles müßige Gerede über eine Utopie. Marx

hat nicht das geringste Interesse an einer Vervollkommnung der Gesellschaft. (...) Er war ein Prophet in dem authentisch jüdischen Sinn eines Menschen, der uns davor warnt, dass wir, wenn wir nicht andere Wege gehen, keine Zukunft haben werden.“ (Eagleton 2011)

Liebe ist mit Marx die „freie Entwicklung eines jeden“: Sie ist deshalb in reziprokem Sinne keine intersubjektive Beziehung der Bedürfnisbefriedigung, sondern ein Kontaktverhältnis, das sich in begriffsmäßiger Abstraktion auf ‚Verantwortung‘ und ‚Autonomie‘ stützt. Robert Young erläutert den *realpolitisch* arg strapazierten Kommunismus als von Haus aus *politische* Vorstellung der Liebe, denn dieser bringt zum Ausdruck, wie sich Liebe gesellschaftspolitisch ausprägt und in soziokulturellen Beziehungen kundtut:

„Communism was the first, and only, political programme to recognize the interrelation of these different forms of domination and exploitation (race, class, colonialism) and the necessity of abolishing all of them as the fundamental basis for the successful realization of the liberation of each.“ (Young 2001: 142)

Der Kommunismus ist in diesem Verständnis auch eine Zurückweisung der unterstellten Unersättlichkeit menschlicher Bedürfnisse, die der kapitalistischen Wirtschaftslogik zugrunde liegt.¹⁶¹

Karl Marx zeichnet in seinem streckenweise okzidentalen Schreckensbild einer seelenlosen, durchrationalisierten und entfremdeten Moderne immer auch das Kontrastbild einer anderen, sinnlichen und *möglichen* Moderne. Dass als ontologisches Gegenbild des Öfteren etwa der ‚Orient‘ herhalten muss, der in den ‚westlichen‘ Erzählungen zwischen den Polen von Lust und Schrecken schwankt, hat nicht zuletzt Said deutlich herausgearbeitet. Bereits Goethe hat allerdings in der 1819 erschienenen Gedichtsammlung „West-östlicher Divan“ expliziert, dass die kulturelle Differenzierung entlang dieser Alterisierungslinie auch für den ‚europäischen‘ Verstand ein Hirngespinnst ist und kulturelle Differenzen vielmehr in einem *hybriden* Gebilde aufgehen: „Wer sich selbst und andre kennt / wird auch hier erkennen: / Orient und Occident / Sind nicht mehr zu trennen“ (1833: 81). Goethe liefert damit einen wichtigen Hinweis, denn die Idealisierung (oder Entwertung) des ‚Anderen‘, der (in der Distanz) spezifisch repräsentiert wird, bedeutet zugleich dessen Verkennung. Die liebevolle Begegnung mit dem Anderen aber verneint solche *zentrovertierten* Anerkennungs- und Verkennungsrituale, die stets den Anderen zur Selbstkonstitution veranschlagen.

¹⁶¹ Marx selbst schrieb lakonisch zu den maßlosen Begehrlichkeiten, die die kapitalistische Ökonomie weckt: „Akkumuliert! Akkumuliert! Das ist Moses und die Propheten!“ (MEW: Bd. 23, Kap. 22). Der Wachstumskritiker Tim Jackson hält in diesem Kontext einer anti-kapitalistischen Kritik fest, dass es zwingend notwendig ist, neue Konzepte von Wohlstand und Wachstum zu entwickeln: „Denn wenn der Begriff Wohlstand irgendeinen Sinn haben soll, dann muss er auf die Qualität unseres Lebens und unserer Beziehungen zu anderen Menschen zielen, auf die Anpassungsfähigkeit und Widerstandskraft unserer Gemeinschaften sowie auf unser Gefühl dafür, was uns individuell und kollektiv etwas bedeutet“ (Jackson 2011: 72).

Der Germanist und Historiker Sander Gilman schreibt, dass die personalen, nicht selten unbewussten Tiefenstrukturen „die sozialen und politischen Ideologien“ *unserer* Zeit widerspiegeln:

„Durch die Spaltung sowohl des Ich als auch der Welt in ‚gute‘ und ‚schlechte‘ Objekte wird das ‚schlechte‘ Ich mit der geistigen Darstellung des ‚schlechten‘ Objekts distanziert und gleichgesetzt. Dieser Akt der Projektion bewahrt das Ich vor jeder Konfrontation mit den Widersprüchen, die in der notwendigen Integration ‚schlechter‘ und ‚guter‘ Aspekte des Ich liegen. Die Tiefenstruktur unseres eigenen Bewußtseins vom Ich und der Welt ist auf der illusionären Vorstellung aufgebaut, die Welt sei in zwei Lager gespalten, ‚sie‘ und ‚wir‘. ‚Sie‘ sind entweder ‚gut‘ oder ‚schlecht‘.“ (Gilman 1985: 17)¹⁶²

Es ist dieser Aspekt, der mich an der Psychoanalyse interessiert. Ohne eine ‚ganzheitliche‘ Wahrnehmung des Selbst, die sowohl positive als auch negative Persönlichkeitsanteile integriert und annimmt und auf diese wertende Aufspaltung verzichten kann, ist die *äußere* Welt immer ein ‚bedrohliches‘, selbstbezogenes Objekt, das permanent in einer bipolaren Illusion betrachtet wird – und doch nicht mehr ist, als die bloße Wiedergabe einer gestörten und gehemmten *inneren* Landschaft. Die Alterität kann dementsprechend niemals ‚richtig‘ eingeschätzt werden, denn sie erfolgt aus der Perspektive des sich selbst verkennenden, narzisstischen und neurotischen ‚Ich‘. Julia Kristeva beschreibt das alteritäre Einfühlungsvermögen dieses narzisstisch unfreien Subjekts, das zu keiner Zeit es selbst ist, wie folgt:

„Während er die Masken und ‚falschen‘ Selbst vervielfacht, ist er niemals wirklich wahr und niemals wirklich falsch, er weiß, wie er die oberflächlichen Antennen eines Herzens aus Stein der Zuneigung und Ablehnung anzupassen hat.“ (Kristeva 1990: 18)

Die Erfahrung der Liebe ist für dieses ‚Ich‘ illusorisch und unerreichbar: Sie ist ein Ding der Unmöglichkeit.¹⁶³ Die Psychoanalyse bietet als ‚praktische‘ Theorie Gelegenheit, sich *selbst* kennenzulernen, d.h. einen (bewussten) Blick für die *Realität* jenseits der eigenen abhängigen *Wirklichkeit* zu entfalten. Die Erkenntnis seiner selbst und der eigenen Schwäche ist daher die angemessene Vorbereitung, um zur Liebe durchdringen zu können. Kristeva schreibt dazu: „Die *Begegnung* bietet einen Ausgleich für die Odyssee“ (1990: 20). Begegnungen sind in Kristevas Verständnis immer an die Figur des Fremden geknüpft, sie sind eine Empfindung *positiver* Fremdheit, die davon entlastet, das ‚Ich‘ als klaustrophobische Totalität zu gestalten und vielmehr im Aggregat der Ganzheit auszubauen. Die Psychoanalyse ist somit die Möglichkeit zur personalen Wahrhaftigkeit, welche viel mit einem richtigen Verständnis von Liebe gemein hat. Erst das selbstbe-

¹⁶² Übersetzung in Hall (1994: 167).

¹⁶³ Im Bezug auf diese Beschränkung ist es sinnvoll, die Möglichkeiten der Liebe ‚realistisch‘ zu betrachten. Die psychoanalytische Theorie verdeutlicht, dass sich Liebe als Intersubjektivitätsform nur vor dem Hintergrund psychischer Veränderungen durchsetzen kann. Diese beiden Alteritätsebenen sind daher fundamental miteinander verschränkt.

wusste, selbstgewahrsame und selbstliebende Subjekt, das das fremde Unbewusste in sich selbst entdeckt, kann der Alterität begegnen.

Entwicklungspsychologisch versteht die Psychoanalyse – z.B. in Person von Heinz Kohut (1975) – das ‚Ich‘ durchaus in einer narzisstisch geprägten Grundkonzeption. Der anfängliche Narzissmus des *Infans* kann sich jedoch fraglos in eine Liebe zur Welt entwickeln und muss nicht zwingend im Desaster enden. Diese liebevolle Hinwendung zur Welt kohäriert mit der Fähigkeit zur Empathie, die ich als ein wohlwollendes Begehren des Weiterfragens definieren möchte. Sie stellt ohne Erwartung einer abschließenden Antwort die permanente Frage: Wer bist du?

Die Anziehungskraft eines romantischen Verständnis der Liebe, das ich hier konstitutiv von einer profunden Auffassung von Liebe abgrenze, konkretisiert sich auch in der Psychoanalyse Lacans: „Love in effect promises to return us to the Real“ (Storey 2006: 81). Eagleton meint, dass es die Struktur des Mangels des Subjekts sei, die ‚uns‘ immer wieder in die Fänge einer idealisierenden Liebe und des objektbezogenen Begehrens¹⁶⁴ treibt:

„In Lacanian theory, it is an original lost object – the mother’s body – which drives forward the narrative of our lives, impelling us to pursue substitutes for this lost paradise in the endless metonymic movement of desire.“ (Eagleton 1983: 185)

Die Liebe wird somit vor dem Hintergrund Lacans zu einem *Grund des Lebens*, gleichwohl in einer anderen Durchdringung dieses unheimlichen Gefühls. Für den Psychoanalytiker Mark Bracher stammt unser Interesse an u.a. der Kunst aus der Suche nach Bildern, die Ganzheit, Stärke und Verbundenheit vermitteln und die ‚wir‘ über Identifikationsprozesse ausbeuten können, so dass wir uns, wenn auch nur für einen kurzen Moment, in einem intensiveren Grade kohärent fühlen können (vgl. 2000: 156). Hernan Cortés hat dieses unbeirrbar Begehren im Kontext der *Conquista* folgendermaßen artikuliert und damit unmerklich den Nachweis erbracht, dass ‚Eroberung‘ immer auch eine psychische Dimension aufweist: „Wir Spanier leiden an einer Krankheit, die nur Gold heilen kann“ (zit. in: Hale 1966: 105).

Der Begriff der Mystik bezeichnet die Erfahrung einer *absoluten* Wirklichkeit, in der die Liebe als eine ‚göttliche‘ Empfindung und innere Haltung der Kontemplation erachtet wird. Insbesondere indigene Philosophien und Kosmologien zeichnen sich in dieser Empfindung ganzheitlicher ‚kosmischer‘ Verbundenheit aus, in der alle Prozesse als relational und reziprok zueinander verstanden werden:

„Wie es in der Präambel der durch Volksabstimmung bestätigten neuen ecuadorianischen Verfassung heißt, bezieht sich ‚sumak kawsay‘ auf ein ‚Zu-

¹⁶⁴ Die ‚Natur‘ des Begehrens stellt sich in diesem Aspekt äußerst marktorientiert dar, d.h. im Spannungsfeld von Angebot und Nachfrage. Begehrt wird das Warenförmige und begehrt wird umso mehr, je ‚knapper‘ (und damit vielversprechender) sich das fetischisierte Objekt zeigt.

sammenleben in Vielfalt und Harmonie mit der Natur'. Es wird als ‚buen vivir‘, also ‚gutes Leben‘, oder ‚vivir bien‘, d.h. ‚Gut Leben‘, ins Spanische übersetzt, wobei der Begriff weder auf transzendental geprägte semitische und christliche Traditionen noch auf anthropozentrische rationalistische moderne Ansätze zurückgeführt werden darf. Gegenüber diesen stellt ‚sumak kawsay‘ vielmehr ein holistisches Naturverständnis ins Zentrum des ethischen Paradigmas, wodurch Ethik zu einer Kosmologie wird. ‚Sumak kawsay‘ kann daher innerhalb einer ‚kosmologischen Ethik‘ (Estermann 1999) erklärt werden, die ein harmonisches Zusammenleben der Menschen im Einklang mit der Natur sucht.“ (Cortez & Wagner 2010: 167)¹⁶⁵

Die gespaltene, brüchige Welt, die das Subjekt stets von seinem Objekt trennt, wird in diesem Erfahrungsumfeld überwunden. Das ‚gute Leben‘ steht in harmonischem Kontakt zu seiner Umgebung.

Innerhalb eines ‚christlichen‘ und ‚europäischen‘ Kontextes lässt sich die Erfahrung einer intersubjektiven Welt – unter anderen, oftmals ‚imperialen‘ Vorzeichen – in der christlichen Mystik verorten. Dieser Bezug ist nicht unproblematisch, denn das ‚europäische‘ Christentum ist eng mit dem kolonialen Unternehmen und der Vernichtung indigener Traditionen und Praktiken verbunden (vgl. Kap. 5).

Die Liste der (christlichen) Mystiker ist lang. Sie umfasst mehr oder weniger bekannte, historische und kirchengeschichtlich oft marginalisierte Persönlichkeiten, wie Origenes, Augustinus, Hildegard von Bingen, Franz von Assisi, Thomas von Aquin, Meister Eckhart, Teresa von Ávila, Martin Luther, Jakob Böhme, Simone Weil, Dietrich Bonhoeffer, Edith Stein, Michel de Certeau oder Johannes Hoff.¹⁶⁶ Diese Aufzählung empfinde ich deshalb als bedeutsam, weil sie eine Wirkungsgeschichte der christlichen Mystik über die letzten 2000 Jahre beschreibt – also eine anhaltende ‚mystische‘ Auseinandersetzung mit der Erscheinungsweise von Liebe. Der Meister Eckhart-Forscher Kurt Flasch hat das, wovon hier so verklausuliert die Rede ist, im Bezug auf Aristoteles' Verständnis von Geist, der eine wichtige Grundlage für die Interpretation Eckharts darstellt, beschrieben:

„Geist hat mit nichts etwas gemein. Er ist kein Naturding; ihm kommt keine der Bestimmungen zu, die wir für die Welt gebrauchen. Er ist wesenhaft Energie, Tätigkeit. Er ist aktives Nichts der Welt; er ist die Energie, nicht zu sein wie sie, um sie als Gegenüber zu haben und sie intelligent zu beherrschen. (...) Er [Geist] ist göttlich, ist das Göttliche.“ (Flasch 2010: 38)

Flasch erklärt im Weiteren, was die Mystik – und explizit Eckhart – unter ‚göttlich‘ versteht, denn es drückt im Wesentlichen die mystische Verwandlung als solche aus. Es ist die ständige Metamorphose, Wieder- und Gottesgeburt eines ‚Ichs‘, das nichts mehr für sich selbst will, sich wissentlich von allem abkehrt, was ihm gehört und sich dem neuen

¹⁶⁵ Vergleiche hierzu auch Cortez (2010, 2011) und Walsh (2008).

¹⁶⁶ Eine ausführliche Liste der Mystiker ist unter http://de.wikipedia.org/wiki/Liste_von_Mystikern zu finden.

Kurs des ‚Sichlassens‘ verschreibt. Es ist eine Verwandlung, die *in mir* geschieht (vgl. Flasch 2010: 75, 82):

„Sie ist eine Art Ich-Tausch mit der Gottheit. Wenn ich mich aufgabe als das beschränkte ich, dann *muß* Gottheit, die in mir ist, für mich wirken, wenn ich mich als das beschränkte Ich aufgabe.“ (Flasch 2010: 75)

Eckhart verdeutlicht, so Flasch, dass die Liebe zur Welt immer vom Ich selbst ausgehen muss. ‚Ich‘ bin es, der den Dingen Wert zuschreibt oder abschlägt; ‚ich‘ bin es, der sich der Welt auf eine bestimmte Art und Weise zuwendet. Aus dieser Erkenntnis leitet sich Eckharts Hauptthema des „Gehorsams“ als bestimmendes Glaubensbekenntnis ab: „Beginne bei dir selbst. Die Menschen haben die seltsame Neigung, eher in der Ferne zu suchen als in der Nähe“ (Flasch 2010: 76). Die christliche Mystik ist Ausdruck und Erkenntnis dessen, dass der dynamische Selbstvollzug Gottes in schlichter menschlicher Selbsterfahrung möglich ist (vgl. ebd.: 86).

Immer wieder aber scheinen wir *unter der Fuchtel* binärer Oppositionssetzungen zu stehen: Wir bevorzugen Stadt gegen Land, Idyll gegenüber Moloch, die platte Scholle gegenüber dem städtischen Reizklima. Die Präferenz – hier am Beispiel des Wohn- und Aufenthaltsortes – stellt dabei nicht das entscheidende Problem dar, sondern die klar idealisierend-entwertende Beurteilung darüber, was ‚gut‘ oder ‚schlecht‘ ist. Die verweigerter, verneinte und abgelehnte Alterität wird indessen überall erkennbar, auch wenn im Inventar einer Gesellschaft überhaupt keine ‚Feinde‘ mehr existent sind. Die Angstneurosen lauern an allen Ecken. Dieser Hypothese folgt zumindest der Philosoph Byung-Chul Han in seinem Buch „Müdigkeitsgesellschaft“ (2010). Han betrachtet das gegenwärtige Zeitalter als „neuronal“, also als explizit *innere* Ausgangs- und Reizstruktur. In der postmodernen Leistungsgesellschaft arbeiten wir uns mit nach außen gekehrter guter Laune an uns *selbst* ab – immer in der Angst, dass unsere körperliche und geistige Verfasstheit irgendwann nicht mehr mithalten kann. Die Gefahr von außen – gemeinhin das ‚Fremde‘ – gibt es nicht länger, der Feind schlummert in uns selbst. Was uns Angst macht, kommt von ganz tief im Inneren. Es ist das überlastete und ermüdete Ich – depressiv, gescheitert, erfolglos – das unter dem *Nicht-Mehr-Können-Syndrom* leidet. Die Alterität ist in diesem Gedankengang nicht mehr der fremde ‚Andere‘ (in Hans Verständnis ist sie höchstens Scheinmedikament und Ablenkung), sondern jeder, der im Wettkampf- und Konkurrenzdruck um seinen (und *meinen*) Platz buhlt.

Der US-amerikanische Schriftsteller Jonathan Frantzen hat jüngst in der am Kenyon College gehaltenen Rede „Liking Is for Cowards. Go for What Hurts“ (2011) bemängelt, dass der Rückzug in die Rivalitätsfestungen des Privaten, ein Verlust an Miteinander bedeutet. Die heutige „Facebook-Generation“ sei nicht mehr in der Lage zu *lieben*, sondern könne nur noch *mögen* – und das in einer ziemlich arbiträren, ichbezogenen, un-

bestimmten und marktorientierten Art und Weise.¹⁶⁷ Die *betagten* Ansprüche von sozialer Gerechtigkeit und kultureller Anerkennung, die als substanzielle politische Forderungen der Alteritätsproblematik gelten können, drohen da manchmal ins Bodenlose zu versinken und in Vergessenheit zu geraten. Der Existenzialist Albert Camus aber meinte: „Für uns alle kann heute nur eine einzige Parole gelten: in nichts nachgeben, was die Gerechtigkeit betrifft, und auf nichts verzichten, was die Freiheit angeht“ (1974). Im Hinblick auf den Freiheitsanspruch der Alterität ist die Gerechtigkeit stets integraler Bestandteil aller sozialen Kämpfe, die sich nach einer *besseren* Welt sehnen. Das ist der Beweggrund meiner Analysen zur Alterität.

¹⁶⁷ Eine ähnliche Einschätzung teilt die Soziologin Eva Illouz. Sie diskutiert die Verschränkungen, Mechanismen und Muster der Liebe in der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Vergleiche hierzu u.a. „Der Konsum der Romantik: Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus“ (2007) und „Warum Liebe weh tut: Eine soziologische Erklärung“ (2011).

8. Bibliographie

- Adorno, Theodor W. (1973): *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben.* Frankfurt am Main: Suhrkamp
- Ahmed, Ajiz (1992): *In Theory: Classes, Nations, Literatures.* London, New York: Verso
- Aguirre, Antonio (1983): *Die Phänomenologie Husserls im Lichte ihrer gegenwärtigen Interpretation und Kritik.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft
- Andersen, Benedict (2006): *Imagined Communities.* London, New York: Verso
- Anton, Peter (1997): *Enrique Dussel. Offenbarung Gottes im Anderen.* Ostfildern: Matthias-Grünewald-Verlag
- Anzaldúa, Gloria (1987): *Borderland / La Frontera. The New Mestiza.* San Francisco: Aunt Lute Books
- Apffel-Marglin, Frédérique (1990): *Smallpox in Two Systems of Knowledge.* In: dies.; Marglin, Stephen [Hg.]: *Dominating Knowledge. Development, Culture and Resistance.* Oxford: Clarendon, S. 102-144
- Apffel-Marglin, Frédérique (2001): *Wissen und Leben wiederentdecken.* In: Recknagel, Albert [Hg.]: *Bäuerliches Wissen und Pflege der Lebensvielfalt in den Anden.* Frankfurt a. M.: IKO, S. 17-44
- Ashcroft, Bill; et al. [Hg.] (2000): *Post-Colonial Studies. The Key Concepts.* London, New York: Routledge
- Assheuer, Thomas (2011): „Sei schöpferisch, erfinde dich neu!“ In: *Zeit*: <http://www.zeit.de/2011/27/L-S-Menke-Rebentisch> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Babka, Anna (2003): *Alterität.* In: *produktive differenzen*: <http://differenzen.univie.ac.at/glossar.php?sp=7> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Bachmann-Medick, Doris (1998): *Dritter Raum. Annäherung an ein Medium kultureller Übersetzung und Kartierung.* In: Breger, Claudia; Döring, Tobias [Hg.]: *Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume.* Amsterdam, Atlanta: Editions Rodopi, S. 19-36
- Bachmann-Medick, Doris (2009): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften.* Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Bachmann-Medick, Doris (2010): *Cultural Turns.* In: *Clio-online e.V.: Docupedia-Zeitgeschichte*: http://docupedia.de/zg/Cultural_Turns (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Backes, Martina; et al. [Hg.] (2002): *Handgepäck Rassismus. Beiträge zu Tourismus und Kultur.* Freiburg: iz3w
- Balibar, Etienne; Wallerstein, Immanuel (1998): *Rasse, Klasse, Nation. Ambivalente Identitäten.* Hamburg: Argument
- Baudet, Henri (1965): *Paradise on Earth.* New Haven: Yale University Press
- Bauman, Zygmunt (1997): *Flaneure, Spieler und Touristen. Essays zu postmodernen Lebensformen.* Hamburg: Hamburger Edition
- Bauman, Zygmunt (1998): *Postmodernity and its Discontents.* London: Polity Press
- Bauman, Zygmunt (2000): *Flüchtige Moderne.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Bauman, Zygmunt (2005): *Moderne und Ambivalenz.* Hamburg: Hamburger Edition

- Beauvoir, Simone de (1983 [1949]): Das andere Geschlecht [Orig.: Le Deuxième Sexe]. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Beiner, Friedhelm (1986): Janusz Korczak – Pädagogik der Achtung. Heinsberg: Dieck
- Berger, Peter L.; Luckmann, Thomas (2007 [1969]): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt a. M.: Fischer
- Bhabha, Homi (1983): The Other Question. In: Screen, Vol. 24, 6, S. 18-36
- Bhabha, Homi (1986): Foreword: Remembering Fanon. Self, Psyche and the Colonial Condition. In: Fanon, Frantz: Black Skin, White Masks. London, Sydney: Pluto, S. vii-xxvii
- Bhabha, Homi (1990): Nation and narration. London, New York: Routledge
- Bhabha, Homi, Rutherford, Jonathan (1990): The Third Space – Interview with Homi Bhabha. In: Rutherford, Jonathan (1990) [Hg.]: Identity: Community, Culture, Difference. London: Lawrence And Wishart, S. 207-221
- Bhabha, Homi (1992): Postcolonial Criticism. In: Greenblatt, Stephen; Gunn, Giles [Hg.]: Redrawing the Boundaries: The Transformation of English and American Literary Studies. New York: Modern Language Association of America, S. 437-465
- Bhabha, Homi (1994): The Location of Culture. London: Routledge
- Bhabha, Homi; Mitchell, W.J.T. (1995): Translator translated. In: Artforum, Vol. 33, 7, S. 80-84
- Bhabha, Homi (1997): Die Frage der Identität. In: Bronfen, Elisabeth, et al. [Hg.]: Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte. Tübingen: Stauffenberg, S. 97-122
- Bhabha, Homi (1998): Culture's In-Between. In: Hall, Stuart; Du Gay, Paul [Hg.]: Questions of cultural identity. London: Sage Publications, S. 53-60
- Bielefeld, Ulrich (1992): Das Eigene und das Fremde. Neuer Rassismus in der Alten Welt? Hamburg: Junius
- Biesta, Gert (2003): Learning from Levinas: A Response. In: Studies in Philosophy and Education, Vol. 22, S. 61-68
- Blasberg, Anita (2009): Ein Opernhaus für Ouagadougou. In: Zeit: <http://www.zeit.de/2009/27/DOS-Schlingensief?page=all> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Blasberg, Anita (2011): „Ich regel das von oben“. In: Zeit: <http://www.zeit.de/2011/17/Operndorf-Burkina-Faso?page=all> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Bloch, Ernst (1996): Tübinger Einleitung in die Philosophie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Böhme, Hartmut (2006): Fetischismus und Kultur: Eine andere Theorie der Moderne. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Bonz, Jochen; Struve, Karen (2011): Homi K. Bhabha: Auf der Innenseite kultureller Differenz: „in the middle of differences“. In: Moebius, Stephan, Quadflieg, Dirk [Hg.]: Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 132-148
- Borsò, Vittoria (2004): Medienkultur. Medientheoretische Anmerkungen zur Phänomenologie der Alterität. In: Michael, Joachim; Schäffauer, Markus Klaus [Hg.]: Massenmedien und Alterität. Frankfurt a. M.: Vervuert, S. 36-65

- Bracher, Mark (2000): Lacanian Psychoanalysis and Postmodernism. In: Elliott, A.; Spazzano, C. [Hg.]: *Psychoanalysis at its Limits. Navigating the Postmodern Turn*. London, New York: Free Book Association, S. 145-172
- Brigg, Morgan (2002): Post-development, Foucault and the Colonisation Metaphor. In: *Third World Quarterly*, Vol. 23, 3, S. 421-436
- Bronfen, Elisabeth; Marius, Benjamin (1997): *Hybride Kulturen. Einleitung zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. In: dies., et al. [Hg.]: *Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte*. Tübingen: Stauffenberg Verlag, S. 1-29
- Brubaker, Rogers (2004): *Ethnicity without groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Brubaker, Rogers; Cooper, Frederick (2011): *Beyond ‚identity‘*. In: http://www.sscnet.ucla.edu/soc/faculty/brubaker/Publications/18_Beyond_Identity.pdf (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Buber, Martin (1995 [1923]): *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam
- Burghartz, Susanna (2006): *Bedrohung und Sehnsucht. Die wunderbaren Welten der europäischen Expansion*. In: *iz3w*, Vol. 291, S. 23-26
- Busch, Kathrin (2011): *Bernhard Waldenfels: Kultur als Antwort*. In: Moebius, Stephan, Quadflieg, Dirk [Hg.]: *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 290-299
- Butler, Judith (1993): *Bodies That Matter*. London, New York: Routledge
- Butler, Judith (1997): *Körper von Gewicht: Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Butler, Judith (2001): *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Gender Studies. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Butler, Judith (2003): *Kritik der ethischen Gewalt*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Butler, Judith (2011): *Die Macht der Geschlechternormen und die Grenzen des Menschlichen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Camus, Albert (1974): *Verteidigung der Freiheit*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Canclini, Nestor García (2005): *Hybrid Cultures. Strategies for Entering and Leaving Modernity*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press
- Cardoso, Fernando Enrique (1972): *Dependent Capitalist Development in Latin America*. In: *New Left Review*, Vol. 1, 74, S. 83-95
- Castorf, Frank (2011): *Er hat die Schuldfrage gestellt*. In: Gaensheimer, Susanne [Hg.]: *Christoph Schlingensiefel*. Deutscher Pavillon 2011. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 165-168
- Castro-Gómez (1996): *Crítica de la razón latinoamericana*. Barcelona: Puvill
- Castro-Gómez, Santiago (2008): *(Post)Coloniality for Dummies: Latin American Perspectives on Modernity, Coloniality, and the Geopolitics of Knowledge*. In: Moraña, Mabel; Dussel, Enrique; Jáuregui [Hg.]: *Coloniality at Large*. Durham, London: Duke University Press, S. 259-285
- Castro Varela, María do Mar; Dhawan, Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld: transcript

- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincialising Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press
- Chakrabarty, Dipesh (2002): Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte. In: Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini [Hg.] : *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Campus, S. 283-312
- Childs, Peter; Williams, Patrick (1997): Bhabha's hybridity. In: dies. [Hg.]: *An Introduction to Post-Colonial Theory*. London: Pearson Longmann, S. 122-156
- Conrad, Joseph (2004): *Herz der Finsternis [Heart of Darkness (1899)]*. Zürich: Diogenes
- Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini [Hg.] (2002): *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a.M.: Campus
- Coronil, Fernando (2002): Jenseits des Okzidentalismus. Unterwegs zu nichtimperialen geohistorischen Kategorien. In: Conrad, Sebastian; Randeria, Shalini [Hg.]: *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Campus, S. 177-218
- Cortez, David (2010): Genealogía del "buen vivir" en la nueva constitución ecuatoriana. In: Raúl Fornet-Betancourt [Hg.]: *Gutes Leben als humanisiertes Leben. Vorstellungen vom guten Leben in den Kulturen und ihre Bedeutung für Politik und Gesellschaft heute. Dokumentation des VIII. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie. Denktraditionen im Dialog. Studien zur Befreiung und Interkulturalität. Band 30*. Aachen: Wissenschaftsverlag Mainz, S. 227-248.
- Cortez, David (2011): La construcción social del "Buen Vivir" (Sumak Kawsay) en Ecuador. Genealogía del diseño y gestión política de la vida. In: <http://www.uasb.edu.ec/UserFiles/369/File/PDF/CentrodeReferencia/Temasdeanálisis2/buenvivirysumak-kawsay/articulos/Cortez.pdf> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Cortez, David; Wagner, Heike (2010): Zur Genealogie des indigenen Guten Lebens in Ecuador. In: Gabriel Leo; Berger, Herbert [Hg.]: *Lateinamerikas Demokratien im Umbruch*. Wien: Mandelbaum, S. 167-200
- Dallmayr, Fred (2004): The Underside of Modernity: Adorno, Heidegger, and Dussel. In: *Constellations*, Vol. 11, 1, S. 102-120 [verwendete Version: <http://www.afyl.org/dallmayr.pdf> (letzter Zugriff: 10.12.11)]
- Danielzik, Chandra-Milena (2010): *Tourismus als Feld der Entwicklungspolitik. Eine Neubetrachtung der Nord-Süd-Beziehungen aus diskursanalytischer Perspektive*. Diplomarbeit: FU Berlin
- Dash, J. Michael (2003): *Anxious Insularity: Identity Politics and Creolization in the Caribbean*. In: Gordon, Collier; et al. [Hg.]: *A Pepper-Pot of Cultures: Aspects of Creolization in the Caribbean*. Amsterdam, S. 287-99
- De Certeau, Michel (1988): *Kunst des Handelns*. Berlin: Merve
- Demirovic, Alex (2008): Neoliberalismus und Hegemonie. In: Butterwegge, Christoph; et al. [Hg.]: *Neoliberalismus: Analysen und Alternativen*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 17-33
- Derrida, Jacques (1983): *Grammatologie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

- Derrida, Jacques (1992): *Das andere Kap. Die vertagte Demokratie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Derrida, Jacques (2003): *Eine gewisse unmögliche Möglichkeit, vom Ereignis zu sprechen*. Berlin: Merve
- Derrida, Jacques (2004): *Die différance*. Stuttgart: Reclam
- Derrida, Jacques (2007): *Jedes Mal einzigartig, das Ende der Welt*. Wien: Passagen Verlag
- Dhawan, Nikita (2009): *Zwischen Empire und Empower: Dekolonialisierung und Demokratisierung*. In: *femina politica*, Vol. 18, 2, S. 52-63
- Diederichsen, Diedrich (2010): *Das Wir-und-die-Knäuel*. In: <http://www.schlingensief.com/weblog/?p=598> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Diederichsen, Diedrich (2011): *Diskursverknappungsbekämpfung, vergebliche Intention und negatives Gesamtkunstwerk: Christoph Schlingensief und seine Musik*. In: Gaensheimer, Susanne [Hg.]: *Christoph Schlingensief*. Deutscher Pavillon 2011. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 183-190
- Dirlik, Arif (1992): *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Globale Capitalism*. In: *Critical Inquiry*, Vol. 20, 2, S 328-356
- Dirlik, Arif (1997): *The Postcolonial Aura. Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder: Westview Press
- Dostojewski, Fjodor M. (1998): *Die Brüder Karamasow*. München: dtv
- Du Bois, W.E.B. (1903): *The Souls of Black Folk*. In: <http://www.bartleby.com/114/> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- DuBois, Marc (1991): *The Governance of the Third World: A Foucauldian Perspective on Power Relations in Development*. In: *Alternatives*, Vol. 16, 1, S. 1-30
- Dussel, Enrique (1973a): *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Band I. Buenos Aires: siglo veintiuno argentina editores
- Dussel, Enrique (1973b): *Para una ética de la liberación latinoamericana*. Band II. Buenos Aires: siglo veintiuno argentina editores
- Dussel, Enrique (1973c): *Para una de-strucción de la historia de la ética*. Mendoza: Editorial Ser y Tiempo
- Dussel, Enrique (1974a): *Domination-Liberation: A New Approach*. In: *Concilium*, Vol. 96, S. 34-56
- Dussek, Enrique (1974b): *Método para una filosofía de la liberación*. Mendoza: Editorial Ser y Tiempo
- Dussel, Enrique (1977): *Filosofía ética de la liberación latinoamericana*. Band III: *De la erótica a la pedagógica de la liberación*. México: Univ. Santo Tomás, Centro de Enseñanza Desescolarizada
- Dussel, Enrique (1981): *The Expansion of Christendom, its Crisis and the Present Moment*. In: *Concilium*, Vol. 144, S. 44-50
- Dussel, Enrique (1983): *Praxis latinoamericana y filosofía de la liberación*. Bogotá: Editorial Nueva America
- Dussel, Enrique (1988): *Was America Discovered or Invaded?* In: *Concilium*, Vol. 220, S. 126-134

- Dussel, Enrique (1989): Philosophie der Befreiung. In: Fornet-Betancourt, Raul [Hg.]: Positionen Lateinamerikas. Frankfurt a. M.: Materialis, S. 43-59
- Dussel, Enrique (1992): 1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del ‚mito de la Modernidad‘. Madrid: Nueva Utopía
- Dussel, Enrique (1993a): Von der Erfindung Amerikas zur Entdeckung der Anderen. Ein Projekt der Transmoderne. Düsseldorf: Patmos
- Dussel, Enrique (1993b): Eurocentrism and Modernity. In: *boundary 2*, Vol. 20, 3, S. 65-76
- Dussel, Enrique (1993c): The Underside of Modernity: Apel, Ricoeur, Rorty, Taylor, and the Philosophy of Liberation. New Jersey: Humanities Press
- Dussel, Enrique (1996 [1977]): Filosofía de la liberación. Bogotá: siglo veintiuno argentina editores
- Dussel, Enrique (1997): The architectonic of the ethics of liberation. On material and formal moralities. In: *Philosophy and Social Criticism*, Vol. 23, 3, S. 1-35
- Dussel, Enrique (1998): Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión. Madrid: Editorial Trotta
- Dussel, Enrique (2000): Ethische Prinzipien und Ökonomie aus der Perspektive der Ethik der Befreiung. In: *polylog*, Vol. 6, S. 17-29
- Dussel, Enrique (2002): World System and „Trans“-Modernity. In: *Nepantla: Views from South*, Vol. 3, 2, S. 221-244
- Dussel, Enrique (2003): On the Historiography of Latin American Philosophy. In: Mendieta, Eduardo [Hg.]: *Latin American Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press
- Dussel, Enrique (2005): Transmodernidad e Interculturalidad. In: <http://www.afyl.org/transmodernidadeinterculturalidad.pdf> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Dussel, Enrique (2008): Philosophy of Liberation, the Postmodern Debate, and Latin American Studies. In: Moraña, Mabel; Dussel, Enrique; Jáuregui [Hg.]: *Coloniality at Large*. Durham, London: Duke University Press, S. 335-349
- Dussel, et al (2008): *Coloniality at Large*. Durham, London: Duke University Press
- Dussel, Enrique (2010a): Von der Kritischen Theorie zur Philosophie der Befreiung. Vorlesungen zur Kölner Albertus-Magnus Professur
- Dussel, Enrique (2010b): Anti-Cartesianische Meditationen: Über den Ursprung des philosophischen Gegendiskurses der Moderne. Vorlesungen zur Kölner Albertus-Magnus Professur
- Dussel, Enrique (2010c): Transmoderne und Interkulturalität. Vorlesungen zur Kölner Albertus-Magnus Professur
- Eagleton, Terry (1983): *Literary Theory. An Introduction*. Oxford: Blackwell
- Eagleton, Terry (2003): *Figures of Dissent. Critical Essays on fish, Spivak, Zizek and Others*. London: Verso
- Eagleton, Terry (2004): *After Theory*. London: Penguin Books
- Eagleton, Terry (2011): Ein romantischer Humanist. In: *Die Zeit*: <http://www.zeit.de/2011/21/Kapitalismus> (letzter Zugriff: 10.12.11)

- Eckstein, Kerstin; Schönhuth, Michael (2001): Der weiße Mann schluchzt. In: Die Zeit, Vol. 34, S. 44
- Escobar, Arturo (1985): Discourse and Power in Development: Michel Foucault and the Relevance of His Work to the Third World. In: Alternatives, Vol. 10, S. 377-400
- Escobar, Arturo (1992): Imagining a Post-Development Era? Critical Thought, Development and Social Movements. In: Social Text, Vol. 31-32, S. 20-56
- Escobar, Arturo (1995): Encountering Development. The Making und Unmaking of the Third World. Princeton: Princeton University Press
- Evans, Dylan (2002): The Lacanian Subject. Between Language and Jouissance. Princeton: Princeton University Press
- Eversley, Shelly (2004): The Real Negro. The Question of Authenticity in Twentieth-Century African-American Literature. New York: Kindle Edition
- Fanon, Frantz (1985 [1952]): Schwarze Haut, weiße Masken [Orig.: Peau noire, masques blancs]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Fanon, Frantz (1981 [1958]): Die Verdammten dieser Erde [Les damnés de la terre]. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Ferguson, James (1994): The Anti-Politics-Machine. „Development“, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho. Minneapolis: Minneapolis University Press
- Fink, Eugen (1987 [1952/53]): Existenz und Coexistenz. Grundprobleme der menschlichen Gemeinschaft. Würzburg: Königshausen & Neumann
- Fischer, Joachim (2008): Tertiärität. Die Sozialtheorie des „Dritten“ als Grundlegung der Kultur- und Sozialwissenschaften. In: Raab, Jürgen, et al. [Hg.]: Phänomenologie und Soziologie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 121-130
- Fiske, John (1989): Understanding Popular Culture. Boston, u.a.: Unwin Hyman
- Fiske, John (1993): Power Plays, Power Works. London, New York: Verso
- Fiske, John (1999): Wie ein Publikum entsteht: Kulturelle Praxis und Cultural Studies. In: Hörning, Karl Heinz, Winter, Rainer [Hg.]: Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 238-263
- Flasch, Kurt (2010): Meister Eckhart. Philosoph des Christentums. München: C.H. Beck
- Flatscher, Matthias; Loidolt, Sophie [Hg.] (2010): Das Fremde im Selben. Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie. Würzburg: Königshausen & Neumann
- Fornet-Betancourt, Raúl (1994): Ein anderer Marxismus? Die philosophische Rezeption des Marxismus in Lateinamerika. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag
- Fornoff, Roger (2004): Die Sehnsucht nach dem Gesamtkunstwerk. Studien zu einer ästhetischen Konzeption der Moderne. Hildesheim, Zürich, New York: Olms
- Foucault, Michel (1981): Die Archäologie des Wissens. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Foucault, Michel (1987): Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Foucault, Michel (1993): Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses. Frankfurt a. M.: Suhrkamp

- Foucault, Michel (1994): Warum ich Macht untersuche: Die Frage des Subjekts. In: Dreyfus, Hubert; Rabinow, Paul [Hg.]: Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik. Weinheim: Beltz, S. 243-261
- Foucault, Michel (2005): Schriften, Vierter Band. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Foucault, Michel (2006): Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Frank, Andre Gunder (1969): Kapitalismus und Unterentwicklung in Lateinamerika. Frankfurt a. M.: Europäische Verlagsanstalt
- Frank, Michael (2006): Kulturelle Einflussangst. Inszenierungen der Grenze in der Reiseliteratur des 19. Jahrhunderts. Bielefeld: transcript
- Frantzen, Jonathan (2011): Liking Is for Cowards. Go for What Hurts. In: The New York Times:
<http://www.nytimes.com/2011/05/29/opinion/29franzen.html?pagewanted=all>
(letzter Zugriff: 10.12.11)
- Franzki, Hannah; Aikins, Joshua Kwesi (2010): Postkoloniale Studien und kritische Sozialwissenschaften. In: Prokla, Vol. 158, 40, S. 9-28
- Fraser, Nancy; Honneth, Axel (2003): Umverteilung oder Anerkennung?: Eine politisch-philosophische Kontroverse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Freud, Sigmund (1999):
- Fromm, Erich (1979): Haben oder Sein. München: dtv
- Fromm, Erich (1987): Die Furcht vor der Freiheit. Berlin: Ullstein
- Fromm, Erich (2005 [1956]): Die Kunst des Liebens. Berlin: Ullstein
- Fromm, Erich (2011): Authentisch leben. Freiburg: Herder
- Gaensheimer, Susanne [Hg.] (2011): Christoph Schlingensief. Deutscher Pavillon 2011. Köln: Kiepenheuer & Witsch
- García Ruiz, Pedro Enrique (2003): Filosofía de la liberación. Una aproximación al pensamiento de Enrique Dussel. México: Dríada
- Geertz, Clifford (1987): Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Geller, Manuel (2006): Bilder ohne Ende. Zur Konstruktion des Fremden in Geschichte und Gegenwart. In: iz3w, Vol. 291, S. 20-22
- Ghandi, Leela (1998): Postcolonial Theory. A Critical Introduction. Edinburgh: Edinburgh University Press
- Giddens, Anthony (1991): The Consequences of Modernity. Chicago: Stanford University Press
- Gilroy, Paul (2000): Against Race. Imagining Political Culture Beyond the Color Line. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Gilman, Sander (1985): Difference and Pathology: Stereotypes of Sexuality, Race and Madness. Ithaca: Cornell University Press
- Glauner, Max (2006): Nach Ihnen, mein Herr! In: Freitag: <http://www.freitag.de/kultur/0602-herr> (letzter Zugriff: 10.12.11)

- Goethe, Johann Wolfgang von (1833): Goethe's Werke: vollständige Ausgabe letzter Hand, Bände 47-48. Google eBook: J.G. Cotta
- Gramsci, Antonio (1999 [1934]): Gefängnishefte. Bd. 9, Heft 25. Hamburg: Argument Verlag, S. 2185-2200
- Grillo, Eduardo; Rengifo, Grimaldo; et al. [Hg.] (1993): Afirmación Cultural Andina. Lima: PRATEC
- Grillo, Eduardo; Rengifo, Grimaldo; et al. [Hg.] (1994): Crianza Andina de la Chacra. Lima: PRATEC
- Grillo, Eduardo (2001): Entwicklung oder Bejahung der andinen Kultur? In: Recknagel, Albert [Hg.]: Bäuerliches Wissen und Pflege der Lebensvielfalt in den Anden. Frankfurt a. M.: IKO, S. 95-120
- Gronemeyer, Marianne (1993): Hilfe. In: Sachs, Wolfgang [Hg.]: Wie im Westen so auf Erden. Ein polemische Handbuch zur Entwicklungspolitik. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt, S. 170 – 194
- Grosfoguel, Ramón (2007): Decolonizing Political-Economy and Post-Colonial Studies: Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality. In: ders.; et al. [Hg.]: Unsettling Postcoloniality: Coloniality, Transmodernity and Border Thinking. Durham: Duke University Press [verwendete Version: <http://www.eurozine.com/pdf/2008-07-04-grosfoguel-en.pdf> (letzter Zugriff: 10.12.11)]
- Grossberg, Lawrence (1996): The Audience and its Landscape. Boulder: Westview Press
- Grossberg, Lawrence (1997): Cultural Studies, Modern Logics and Theories of Globalisation. In: McRobbie, Angela [Hg.]: Back to Reality? Social Experience and Cultural Studies. Manchester: Manchester University Press, S. 7-35
- Grossberg, Lawrence (2000): What's Going On? Cultural Studies und Populärkultur. Wien: Turia + Kant
- Groys, Boris (2011): Wenn es einem die Sprache verschlägt. In: Gaensheimer, Susanne [Hg.]: Christoph Schlingensiefel. Deutscher Pavillon 2011. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 191- 198
- Guha, Ranajit (1997): Dominance without Hegemony. History and Power in Colonial India. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación (1999): Intellektuelle Migrantinnen – Subjektivitäten im Zeitalter von Globalisierung. Opladen: Leske + Budrich
- Gutiérrez Rodríguez, Encarnación; Steyerl, Hito [Hg.] (2003): Spricht die Subalterne deutsch? Migration und Postkoloniale Kritik. Münster: Unrast Verlag
- Hale, John R. (1982): Die Reisen der Entdecker: Die Erforschung fremder Länder und Kulturen. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Hall, Stuart (1981): Notes on deconstructing 'the popular'. In: Samuel, Raphael [Hg.]: People's History and Socialist Theory. London: Routledge and Kegan, S. 227-240
- Hall, Stuart (1986): Gramsci's Relevance for the Study of Race and Ethnicity. In: Journal of Communication, Vol. 10, S. 5-27
- Hall, Stuart (1989): Rassismus als ideologischer Diskurs. In: Das Argument, Vol. 178, S. 912-921

- Hall, Stuart (1992): *The West and the Rest. Discourse and Power*. In: ders.; et al. [Hg.]: *Formations of Modernity*. Oxford: Polity Press, S. 275-332
- Hall, Stuart (1994): *Rassismus und kulturelle Identität*. Hamburg: Argument Verlag
- Hall, Stuart (1997a): *Wann war der ‚Postkolonialismus‘? Denken an der Grenze*. In: Bronfen, Elisabeth; Marius, Benjamin, Steffen, Therese [Hg.]: *Hybride Kulturen*. Tübingen: Stauffenburg, S. 219-24
- Hall, Stuart [Hg.] (1997b): *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: SAGE Publications
- Hall, Stuart (1999a): *Die zwei Paradigmen der Cultural Studies*. In: Hörning, Karl Heinz; Winter, Rainer [Hg.]: *Widerspenstige Kulturen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 13-42
- Hall, Stuart (1999b): *Kulturelle Identität und Globalisierung*. In: Hörning, Karl Heinz; Winter, Rainer [Hg.]: *Widerspenstige Kulturen*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, S. 393-441
- Hall, Stuart; Maharaj, Sarat (2001) [Hg.]: *Modernity and Difference*. London: Iniva Institute of International Visual Arts
- Hall, Stuart (2003): *Créolité and the Process of Creolization*. In: Enwezor [Hg.]: *Créolité and Creolization: Documenta11_Plattform3*. Hatje Cantz Publishers, S. 27-41
- Hall, Stuart (2007): *Richard Hoggart, The Uses of Literacy and the cultural turn*. In: *International Journal of Cultural Studies*, Vol. 10, 1, S. 39-49
- Haraway, Donna (1988): *Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective*. In: *Feminist Studies*, Vol. 14, 3, S. 575-599
- Han, Byung-Chul (2010): *Müdigkeitsgesellschaft*. Berlin: Matthes & Seitz
- Hardt, Michael; Negri, Antonio (2004). *Multitude: Krieg und Demokratie im Empire*. Frankfurt a. M.: Campus Verlag
- Hegel, Georg Friedrich Wilhelm (1986): *Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie*. In: Moldenhauer, Eva [Hg.]: ders. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Bd. 20
- Hegemann, Carl (2010): *Die Unfähigkeit zu lügen. Über Christoph Schlingensief*. In: *Theater heute*, Heft 10 (Okt.), S. 24-27
- Hegemann, Carl (2011): *Egomania. Kunst und Nichtkunst bei Christoph Schlingensief*. In: Gaensheimer, Susanne [Hg.]: *Christoph Schlingensief*. Deutscher Pavillon 2011. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 199-210
- Heidegger, Martin (2001 [1927]): *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer
- Hetzl, Andreas und Mechthild (2011): *Slavoj Zizek: Psychoanalyse, Idealismus und Populärkultur*. In: Moebius, Stephan; Quadflieg, Dirk: *Kultur. Theorien der Gegenwart*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 334-344
- Hipf, Brigitte (2009): *Jacques Lacan: Subjekt, Sprache, Bilder, Begehren und Fantasien*. In: Hepp, Andreas, et al. [Hg.]: *Schlüsselwerke der Cultural Studies*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 83-93
- Hoff, Johannes (2009): *Der Heilige Augustinus*. In: *Die Zeit*: <http://www.zeit.de/2009/53/Schlingensief-Christentum/komplettansicht> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Hoff, Johannes (2011): *Leben in Fülle. Schlingensiefs Dekonstruktion der (Post-) Moderne*. In: Gaensheimer, Susanne [Hg.]: *Christoph Schlingensief*. Deutscher Pavillon 2011. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 215-234

- Honneth, Axel (2010): *Das Ich im Wir. Studien zur Anerkennungstheorie*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Honold, Alexander (2006): *Das Fremde und seine Schauplätze. Literatur und Kultur in der deutschen Kolonialzeit*. In: *iz3w*, Vol. 291, S. 27-30
- Hoy, David Couzens (2004): *Critical Resistance. From Poststructuralism to Post- Critique*. Cambridge/London: MIT Press.
- Husserl, Edmund (1973): *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Den Haag: Nijhoff
- Illouz, Eva (2007): *Der Konsum der Romantik: Liebe und die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Illouz, Eva (2011): *Warum Liebe weh tut: Eine soziologische Erklärung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Jackson, Tim (2011): *Wir Unerersättlichen*. In: *Zeit*, Ausgabe 44, S. 72
- Jaeggi, Rahel (2005): *„Kein Einzelner vermag etwas dagegen“*. Adornos *Minima Moralia* als Kritik von Lebensformen. In: Honneth, Axel [Hg.]: *Dialektik der Freiheit*. Frankfurter Adorno-Konferenz 2003. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 115-141.
- James Gonzalez de Allen, Gertrude (2006): *Enrique Dussel and Manuel Zapata Olivella: An Exploration of De-colonial, Diasporic, and Trans-modern Selves and the Politics of Recognition*. In: *World & Knowledges Otherwise*, S. 1-12 [verwendete Version: <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/GGonzalezdeAllen.pdf> (letzter Zugriff: 10.12.11)]
- Jenkins, Richard (2008): *Social Identity*. London, New York: Routledge
- Jørgensen, Marianne; Phillips, Louise (2002): *Discourse Analysis as Theory and Method*. London: Sage Publications
- Kafka, Franz (1994 [1917]): *Ein Bericht für die Akademie*. In: Kittler, Wolf; et al. [Hg.]: *Schriften, Tagebücher, Briefe*. Frankfurt a. M.: Fischer, S. 299-313
- Kapoor, Ilan (2008): *The Postcolonial Politics of Development*. London: Routledge
- Kastner, Jens (2000): *„Kein Wesen, sondern Positionierung“*. Zur Geschichte der Identitätspolitik. In: *ARRANCA!*, Vol. 19, S. 6-11
- Kastner, Jens (2005): *Was sind Bildpolitiken? Eine kurze Einführung*. In: *Bildpunkt. Zeitschrift der IG Bildende Kunst*, Wien, Herbst, S. 8
- Kaufman, Erich (1988): *Jean-Paul Sartre und die europäische Neuzeit*. Würzburg: Königshausen und Neumann
- Kaupert, Michael (2010): *Erfahrung und Erzählung. Zur Topologie des Wissens*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Kiely, Ray (1999): *The Last Refuge of the Noble Savage? A critical assessment of Post-Development Theory*. In: *The European Journal of Development Research*. Vol. 11, 1, S. 30-55
- Kimmich, Dorothee; Schahadat, Schamma; et al. [Hg.] (2010): *Kulturtheorie*. Bielefeld: transcript
- Kirchhoff, Hella (1988): *Dialogik und Beziehung im Erziehungsverständnis Martin Bubers und Janusz Korczaks*. Frankfurt a. M.: Haag + Herchen

- Kneer, Georg; Schroer, Markus [Hg.] (2009): Handbuch Soziologische Theorie. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Knoblach, Hubert (2009): Phänomenologische Soziologie. In: Kneer, Georg; et al. [Hg.]: Handbuch Soziologische Theorien. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 299-322
- Kohut, Heinz (1975): Die Zukunft der Psychoanalyse. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Koselleck, Reinhart (1979): Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Kößler, Reinhart (1998): Entwicklung. Münster: Westfälisches Dampfboot
- Kothari, Rajni (1989): Rethinking Development. Clacton: Apex
- Kramer, Fritz (2005): Schriften zur Ethnologie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Kron, Thomas; Reddig, Melanie (2011): Zygmunt Baumann: Die ambivalente Verfassung moderner und postmoderner Kultur. In: Moebius, Stephan, Quadflieg, Dirk [Hg.]: Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 452-466
- Kuch, Hannes (2010): Der Herr, der Knecht und der Dritte: bei Hegel und nach Hegel. In: Albert, Gert; et al. [Hg.]: Dimensionen und Konzeptionen von Sozialität. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 47-64
- Kumitz, Daniel (2008): Alterität: Konstruktion der Anderen: Eine Suche nach Alternativen für Weltbild und Handeln. In: Initiative „Weltenbilder“ [Hg.]: An- und Aussichten zu vergeben. Weltenbilder. Essays zu Wissen- und Kulturtransfer. Berlin: Initiative „Weltenbilder“, S. 3-11
- Kuhlbrodt, Dietrich (2011): Eine Zufallsbekanntschaft. In: Gaensheimer, Susanne [Hg.]: Christoph Schlingensiefel. Deutscher Pavillon 2011. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 247-250
- Kristeva, Julia (1990): Fremde sind wir uns selbst. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Lacan, Jacques (1973): Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion, wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint. In: Haas, Norbert [Hg.]: Schriften I. Freiburg: Walter-Verlag, S. 61-70
- Lacan, Jacques (1975): Das Drängen des Buchstabens im Unbewussten oder die Vernunft seit Freud. In: Haas, Norbert [Hg.]: Schriften II. Freiburg: Walter-Verlag, S. 15-59
- Lacan, Jacques (1980): Das Ich in der Theorie Freuds und in der Technik der Psychoanalyse. Weinheim, Berlin: Walter und Quadriga
- Laclau, Ernesto (1993): Discourse. In: Goodin, Robert; Pettit, Philip [Hg.]: A Companion to Contemporary Political Philosophy. London: Blackwell, S. 431-437
- Laclau, Ernesto; Mouffe, Chantal (2000): Hegemonie und radikale Demokratie: Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien: Passagen Verlag
- Lavagno, Christian (2011): Michel Foucault. Eine Einführung in sein Denken. In: Moebius, Stephan, Quadflieg, Dirk [Hg.]: Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 46-54
- Lévinas, Emmanuel (1981): Otherwise than being or beyond essence. Den Haag: Nijhoff

- Lévinas, Emmanuel (1983): Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie. Freiburg, München: Alber
- Lévinas, Emmanuel (2003a [1946]): Die Zeit und der Andere [Orig.: Le temps et l'autre]. Leipzig: Meiner
- Lévinas, Emmanuel (2003b [1961]): Totalität und Unendlichkeit. Versuch über die Exteriorität. München: Wilhelm Fink
- Lévi-Strauss, Claude (1978): Traurige Tropen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Lévy, Bernard-Henri (2005): Sartre: Der Philosoph des 20. Jahrhunderts. München: dtv
- Lewis, Shireen K. (2007): Race, Culture, and Identity. Lanham: Lexington Books
- Lilienthal, Matthias (2011): Achtzig Prozent Eigendynamik. Matthias Lilienthal im Gespräch mit Franz Wille. In: Gaensheimer, Susanne [Hg.]: Christoph Schlingensiefel. Deutscher Pavillon 2011. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 259-266
- Lindholm, Charles (2008): Culture and Authenticity. Oxford: John Wiley & Sons
- Lomba, Ania (1998): Colonialism/Postcolonialism. London, New York: Routledge
- Luhmann, Niklas (2008): Liebe. Eine Übung. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Maalouf, Amin (2000): Mörderische Identitäten. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Maldonado-Torres, Nelson (2004): The Topology of being and the geopolitics of knowledge. Modernity, empire, coloniality. In: City, Vol. 8, 1, S. 29-56
- Maldonado-Torres, Nelson (2006a): Introduction to Post-Continental Philosophy. In: <http://trinity.duke.edu/globalstudies/wko-v1d3> (letzter Zugriff: 10.12.2011)
- Maldonado-Torres, Nelson (2006b): Post-continental Philosophy: Its Definition, Contours, and Fundamental Sources. In: Worlds & Knowledge Otherwise [verwendete Version: <http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.3/NMaldonado-Torres.pdf> (letzter Zugriff: 10.12.11)]
- Maldonado-Torres, Nelson (2007a): On the Coloniality of Being. In: Cultural Studies, Vol. 21, 2, S. 240-270
- Maldonado-Torres, Nelson (2007b): Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: Castro-Gómez, Santiago; Grosfoguel, Ramón [Hg.]: El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá, Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Centraliesco: Siglo del Hombre Editores
- Marchart, Oliver (2008): Cultural Studies. Konstanz: UVK
- Marx, Karl; Engels, Friedrich (1848 [1972]): Marx-Engels-Werke (MEW). Berlin: Dietz
- Marx, Karl (1888): Thesen über Feuerbach. Stuttgart: J.H.W. Dietz
- Matthews, Sally (2004): Post-development Theory and the Question of Alternatives. In: Third World Quarterly, Vol. 25, 2, S. 373-384
- Mendieta, Eduardo (2008): Remapping Latin American Studies: Postcolonialism, Subaltern Studies, Post-Occidentalism, and Globalization Theory. In: Moraña, Mabel; Dussel, Enrique; Jáuregui [Hg.]: Coloniality at Large. Durham, London: Duke University Press, S. 286-306
- Merkens, Andreas; Rego Diaz, Victor [Hg.] (2007): Mit Gramsci arbeiten. Texte zur politisch-praktischen Aneignung Antonio Gramscis. Hamburg: Argument

- Mertes, Klaus (2011): Requiem für Christoph Schlingensief. Oberhausen, 30.08-2010. In: Gaensheimer, Susanne [Hg.]: Christoph Schlingensief. Deutscher Pavillon 2011. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 279-282
- Michael, Joachim; Schäffauer, Markus Klaus [Hg.] (2004): Massenmedien und Alterität. Frankfurt a. M.: Vervuert
- Mignolo, Walter (2000). The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism. In: Public Culture, Vol. 12, Nr. 3, S. 721-748
- Mignolo, Walter (2005): The Idea of Latin America. Malden, Oxford: Blackwell Publishing
- Mignolo, Walter (2008): The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. In: Moraña, Mabel; Dussel, Enrique; Jáuregui [Hg.]: Coloniality at Large. Durham, London: Duke University Press, S. 225-258
- Mignolo, Walter (2009): Grenzdenken und die dekoloniale Option. Über das Projekt Modernität/Kolonialität/Dekolonialität. In: IG Bildende Kunst: <http://www.igbildendekunst.at/bildpunkt/2009/dezentrale-karten/mignolo.htm> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Miles, Robert (1999): Rassismus: Einführung in die Geschichte und Theorie eines Begriffs. Hamburg: Argument
- Minh-ha, Trinh T. (2010): Woman Native Other: Postkolonialität und Feminismus schreiben. Wien: Turia + Kant
- Moebius, Stephan (2009): Kultur. Bielefeld: transcript
- Mohanty, Chandra Talpade (1988): Aus westlicher Sicht: feministische Theorie und koloniale Diskurse. In: beiträge zur feministischen theorie und praxis, Vol., S. 149-162
- Mohanty, Chandra Talpade (2002): „Under Western Eyes“ Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggle. In: Signs: Journal of Women in Culture and Society, Vol. 28, Nr. 2, S. 499-536
- Montaigne, Michel de (1998 [1580]): Essais. Erste moderne Gesamtübersetzung von Hans Stilett. Frankfurt a. M.: Eichborn Verlag.
- Moore-Gilbert, Bart (1997): Postcolonial Theory. London, New York: Verso
- Morton, Stephen (2003): Gayatri Chakravorty Spivak. London, New York: Routledge
- Nandi, Miriam (2011): Gayatri Chakravorty Spivak: Übersetzungen aus Anderen Welten. In: Moebius, Stephan, Quadflieg, Dirk [Hg.]: Kultur. Theorien der Gegenwart. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 120-131
- Nandy, Ashis (1992): Traditions, Tyranny, and Utopias. Essays in the Politics of Awareness. Delhi: Oxford University Press
- Nederveen-Pieterse, Jan (1998): My Paradigm or Yours? Alternative Development, Post-Development, Reflexive Development. In: Development and Change, Vol. 29, S. 443-373
- Nederveen-Pieterse, Jan (2000): After Post-Development. In: Third World Quarterly, Vol. 21, 2, S. 175-191
- Nederveen-Pieterse, Jan (2009): Globalization and Culture: Global Mélange. Lanham, MD: Rowman & Littlefield

- Nederveen-Pieterse, Jan (2010): Hybridity, so what? The anti-hybridity backlash and the riddles of recognition. In: Ritzer, George [Hg.]: Readings in Globalization. Oxford, Blackwell
- Nustad, Knut G. (2001): Development: The Devil We Know. In: Third World Quarterly, Vol. 22, 4, S. 479-489
- Operndorf Afrika (2011): Christoph Schlingensiefs Operndorf Afrika. In: <http://www.operndorf-afrika.com/de/home.html> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Osterhammel, Jürgen (1997): Edward Said und die „Orientalismus“-Debatte. Ein Rückblick. In: Asien Afrika Lateinamerika, Vol. 25, S. 597-607
- Pagel, Gerda (1989): Jacques Lacan zur Einführung. Hamburg: Junius Verlag
- Palao, Juan; Garaycochea, Ignacio (1989): Proyectos de desarrollo rural en Puno. Un avance descriptivo y apreciaciones 1950-1985. In: Giesecke, Alberto [Hg.]: Burocracia, Democratización y Sociedad. Fomiciencias, Centro, S. 175-202
- Paz, Octavio (1985): Das Labyrinth der Einsamkeit. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Peet, Richard; Hartwick, Elaine (1999): Theories of Development. New York, London: The Guilford Press
- Penner, Peter (1996): Die Außenperspektive des Anderen. Eine Formalpragmatische Interpretation zu Enrique Dussels Befreiungsethik. Hamburg: Argument
- Prakash, Gyan (1994): After Colonialism. Princeton: Princeton University Press
- Prebisch, Raúl (1959): Commercial Policy in the Underdeveloped Countries. In: American Economic Review: Vol. 49, S. 251-273
- Probst, Maximilian (2010): Raus aus Afrika. In: taz: <http://www.taz.de/1/leben/kuenste/artikel/1/raus-aus-afrika/> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Quijano, Aníbal (2000): Coloniality of Power and Eurocentrism in Latin America. In: International Sociology, Jg. 15, H. 2, S. 215-232
- Quijano, Aníbal (2008): Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America. In: Moraña, Mabel; Dussel, Enrique; Jáuregui [Hg.]: Coloniality at Large. Durham, London: Duke University Press, S. 181-224
- Quijano, Aníbal (2009): Coloniality and Modernity/Rationality. In: Mignolo, Walter; Escobar, Arturo [Hg.]: Globalization and the decolonial Option. New York: Routledge, S.
- Rahnema, Majid; Bawtree, Victoria (2006): The Post-Development Reader. London, New Jersey: Zed Books
- Rappmann, Rainer (1984): Der Soziale Organismus – ein Kunstwerk. In: Harlan, Volker; Rappmann, Rainer; Schata, Peter [Hg.]: Soziale Plastik. Krefeld: Achberger Verlag, S. 7-71.
- Räthzel, Nora; et al. [Hg.] (1990): Die Schwierigkeit, nicht rassistisch zu sein. Leer: Mundo
- Raue, Peter (2011): Erinnerungen an Christoph Schlingensief. In: Gaensheimer, Susanne [Hg.]: Christoph Schlingensief. Deutscher Pavillon 2011. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 309-312
- Rebentisch, Juliane; Menke, Christoph (2011): Kreation und Depression. Freiheit im gegenwärtigen Kapitalismus. Berlin: Kulturverlag Kadmos

- Reckwitz, Andreas (2006): *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*. Weilerswirst: Verlag Velbrück Wissenschaft
- Reckwitz, Andreas (2008): Die Kontingenzperspektive der ‚Kultur‘. Kulturbegriffe, Kulturtheorien und das kulturwissenschaftliche Forschungsprogramm. In: ders. [Hg.]: *Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kulturosoziologie*. Bielefeld: transcript, S. 15-45.
- Reckwitz, Andreas (2010): *Subjekt*. Bielefeld: transcript
- Reuter, Julia (2002): *Ordnungen des Anderen. Zum Problem des Eigenen in der Soziologie des Fremden*. Bielefeld: transcript
- Rinofner-Kreidl, Sonja (2010): Phänomenologie und Psychoanalyse. Annäherungen und Abgrenzungen. In: Flatscher, Matthias; Loidolt, Sophie [Hg.]: *Das Fremde im Selben. Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 64-82
- Rist, Gilbert (1997): *The History of Development. From Western Origins to Global Faith*. London: Zed Books
- Röhr, Heinz-Peter (2009): *Narzißmus. Dem inneren Gefängnis entfliehen*. Düsseldorf: Patmos
- Rojek, Chris (2002): *Stuart Hall*. London: Polity Press
- Ruoff, Michael (2007): *Foucault-Lexikon*. Paderborn: Wilhelm Fink Verlag
- Saal, Britta (2011): Japanische Moderne und interkulturelle Modernekritik. In: <http://mythos-magazin.de> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Sachs, Wolfgang [Hg.] (2007): *The Development Dictionary. A Guide to Knowledge as Power*. London, New York: Zed Books
- Said, Edward W. (1994): *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*. Frankfurt a. M.: Fischer
- Said, Edward W. (1999): Die Konstruktion des „Anderen“. In: Burgmer, Christoph [Hg.]: *Rassismus in der Diskussion*. Berlin: Elefant Press, S. 27-44
- Said, Edward W. (2003 [1978]): *Orientalism*. London: Penguin Books
- Said, Edward W. (2009): *Orientalismus* [dt. Ausgabe]. Frankfurt a. M.: Fischer
- Saldivar, José David (2006): Border Thinking, Minoritized Studies, and Realist Interpellations: the Coloniality of Power from Gloria Anzaldúa to Arundhati Roy. In: Mohanty, Satya; Martín Alcoff, Linda; et al. [Hg.]: *Identity Politics Reconsidered*. New York: Palgrave, S. 152-170
- Salvatore, Ricardo (2006): A Post-Occidental Manifesto. In: *Contra*, Vol. 4, 1, S. 126-138
- Sartre, Jean-Paul (1963): *Der Ekel*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Sartre, Jean-Paul (1983): *Drei Essays*. Wien, Frankfurt a. M., Berlin: Ullstein
- Sartre, Jean-Paul (1986): *Geschlossene Gesellschaft. Stück in einem Akt*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Sartre, Jean-Paul (2009 [1943]): *Das Sein und das Nichts* [Orig.: *L'Être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*]. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt
- Sarup, Madan (1992): *Jacques Lacan*. New York, u.a.: Harvester Wheatsheaf

- Schaufelberger, Philipp (2005): Emmanuel Lévinas – Philosophie des ‚ich‘. Zürich: Lit Verlag
- Scheler, Max (1973 [1923]): Wesen und Formen der Sympathie. Die deutsche Philosophie der Gegenwart: Bern, et al.: Francke
- Schelkshorn, Hans (1992): Ethik der Befreiung. Einführung in die Philosophie Enrique Dussels. Freiburg: Herder
- Schelkshorn, Hans (1999): Die lateinamerikanische Philosophie der Befreiung am Ende des 20. Jahrhunderts. In: Polylog: Vol. 3, S. 81-88
- Schelkshorn, Hans (2010): Selbstkreation in einer begrenzten Welt. In: Velbrück Wissenschaft Magazin: <http://www.velbrueeck-wissenschaft.de/catalog/magazin.php> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Schelkshorn, Hans (2011): Enrique Dussel. In: <http://www.information-philosophie.de/?a=1&t=2909&n=2&y=1&c=63> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Schlingensief, Christoph (1998): „Wir sind zwar nicht gut, aber wir sind da“. In: Lochte, Julia; Schulz, Wilfried [Hg.]: Schlingensief. Notruf für Deutschland. Hamburg: Rotbuch Verlag, S. 12-39
- Schlingensief, Christoph (2005): „Meine Arbeit hat immer mit dem Blickwechsel zu tun“. In: Koegel, Alice; König, Kasper [Hg.]: AC: Christoph Schlingensief: Church of Fear. Köln: Walther König, S. 9-15
- Schlingensief, Christoph; Koegel, Alice (2005): Nur ein Pinselstrich. In: Koegel, Alice; König, Kasper [Hg.]: AC: Christoph Schlingensief: Church of Fear. Köln: Walther König, S. 25-32
- Schlingensief, Christoph (2006): „Ich bin für die Vielfalt zuständig“. In: Reder, Christian [Hg.]: Lesebuch Projekte: Vorgriffe, Ausbrüche in die Ferne. Wien: Springer Vienna, S. 125-140
- Schlingensief, Christoph (2009): Festspielhaus Afrika. Projektmappe
- Schlingensief, Christoph; Lenser, Farah (2009): Soziale Plastik Afrika. In: <http://www.einseitig.info/html/content.php?txid=738> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Schlingensief, Christoph (2010a): So schön wie hier kanns im Himmel gar nicht sein. München: btb-Verlag
- Schlingensief, Christoph (2010b): „Die Kirche ist ein Märchenpark“. In: Cicero: http://www.cicero.de/97.php?ress_id=7&item=4573 (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Schlingensief, Christoph (2010c): Die Nanosekunde des Glücks. In: Neue Zürcher Zeitung: http://www.nzz.ch/nachrichten/kultur/literatur_und_kunst/die_nanosekunde_des_gluecks_1.6679784.html (letzter Zugriff: 25.05.11)
- Schlingensief, Christoph (2011a): Via Intolleranza II. In: <http://www.schlingensief.com/projekt.php?id=o003> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Schlingensief, Christoph (2011b): „Laßt uns machen!“ In: <http://www.schlingensief.com/weblog/?p=55> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Schlingensief, Christoph (2011c): Remdoogo. Planung und Bau eines Operndorfs in der Nähe von Ouagadougou, Burkina Faso. In: Gaensheimer, Susanne [Hg.]: Christoph Schlingensief. Deutscher Pavillon 2011. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 101-126

- Schlingensief, Christoph (2011d): Das Schlingensief Theater. In: <http://www.schlingensief.com/theater.php> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Schultz-Hencke, Harald (1969): Der gehemmte Mensch. Stuttgart: Georg Thieme Verlag
- Schultz-Hencke, Harald (1970): Lehrbuch der analytischen Psychotherapie. Stuttgart: Georg Thieme Verlag
- Schütz, Alfred, Luckmann, Thomas (1979): Die Strukturen der Lebenswelt. Band I. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Schweeger, Elisabeth (2011): Ein persönlicher Blick auf Christoph Schlingensief. In: Gaensheimer, Susanne [Hg.]: Christoph Schlingensief. Deutscher Pavillon 2011. Köln: Kiepenheuer & Witsch, S. 327-330
- Scott, David (1999): Refashioning Futures. Criticism after Postcoloniality. Princeton: Princeton University Press
- Seeßlen, Georg (2010): Meiner idealer Künstler zurzeit. Laudatio zum Käutner-Preis für Christoph Schlingensief. In: http://www.duesseldorf.de/top/thema010/kultur/beitraege/kaeutnerpreis_2010/kaeutnerpreis_rede_laudator.pdf (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Shohat, Ella (1992): Notes on the ‚Post-Colonial‘. In: Social Text, Vol. 31/32, S. 99-113
- Sloterdijk, Peter (2001): Nicht gerettet. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Sörensen, Asgar (2009): Enrique Dussel – Critique of Ideology from the South. In: Kult 6 (Special Issue): Epistemologies of Transformation: The Latin American Decolonial Option and its Ramifications. Roskilde University, S. 148-160
- Soto, Damían Pachán (2008): Nueva perspectiva filosófica en América Latina: el grupo Modernidad/Colonialidad. In: Ciencia política, Vol. 5, S. 8-35
- Spielmann, Ellen (2004): „Alterität“ von Sartre bis Bhabha: ein begriffsgeschichtliches Surfen. In: Michael, Joachim; Schäffauer, Markus Klaus [Hg.]: Massenmedien und Alterität. Frankfurt a. M.: Vervuert, S. 66-77
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): The Postcolonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues. Hrsg. von Haraysm, Sarah. London, New York: Routledge
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993): Outside in the Teaching Machine. New York: Routledge
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present. Harvard: Harvard University Press
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008 [1988]): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation. Wien: Turia + Kant [Orig.: Can the Subaltern Speak? In: Nelson, Cary; Grossberg, Lawrence [Hg.]: Marxism and the Interpretation of Culture. Urbana, Chicago: University of Illinois Press, S. 271-316]
- Stachelhaus, Heiner (2010): Joseph Beuys. München: List
- Stein, Edith (2008 [1916]): Zum Problem der Einfühlung. Freiburg: Herder
- Stoler, Ann Laura (1995): Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things. Durham: Duke University Press
- Storey, John (2006): Cultural Theory and Popular Culture. An Introduction. Athens: The University of Georgia Press

- Súarez-Krabbe, Julia (2009a): Not just Philosophy. On the Publication of Philosophy of Liberation, an Anthology of Enrique Dussel's Thought in Danish. In: Kult 6 (Special Issue): Epistemologies of Transformation: The Latin American Decolonial Option and its Ramifications. Roskilde University, S. 180-189
- Súarez-Krabbe, Julia (2009b): Introduction: Coloniality of Knowledge and Epistemologies of Transformation. In: Kult 6 (Special Issue): Epistemologies of Transformation: The Latin American Decolonial Option and its Ramifications. Roskilde University, S. 1-9
- Supik, Linda (2005): Dezentrierte Positionierung. Stuart Halls Konzept der Identitätspolitik. Bielefeld: transcript
- Taussig, Michael (1987): Shamanism, Colonialism and the Wild Man. Chicago: University of Chicago Press
- Terkessidis, Mark (2006a): Globale Kultur in Deutschland: Der lange Abschied von der Fremdheit. In: Hepp, Andreas; Winter, Rainer [Hg.]: Kultur – Medien – Macht. Cultural Studies und Medienanalyse. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 311-325
- Terkessidis, Mark (2006b): Imaginäre Reisen. Tourismus, Differenz, Kultur. In: iz3w, Vol. 291, S. 31-33
- Thielke, Thilo (2005): Die Wüste bebt! In: Spiegel: <http://www.spiegel.de/spiegel/print/d-43216123.html> (letzter Zugriff: 10.12.11)
- Thomas, Tanja (2009): Michel Foucault: Diskurs, Macht und Subjekt. In: Hepp, Andreas; et al. [Hg.]: Schlüsselwerke der Cultural Studies. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 58-71
- Todorov, Tzvetan (1985): Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Vahsen, Friedhelm; Mane, Gudrun (2010): Gesellschaftliche Umbrüche und soziale Arbeit. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften
- Van der Horst, Jörg (2005): „Habemus Angst“ – Die bekennende Kunst der Church of Fear. In: Koegel, Alice; König, Kasper [Hg.]: AC: Christoph Schlingensiefel: Church of Fear. Köln: Walther König, S. 41-44
- Villa, Paula-Irene (2008): Zygmunt Baumann und die Geschlechterforschung: Eine viel versprechende Liaison? In: Österreichische Zeitschrift für Soziologie. Vol. 33, 4, S. 45-61
- Waldenfels, Bernhard (1985): In den Netzen der Lebenswelt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Waldenfels, Bernhard (1995): Deutsch-Französische Gedankengänge. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Waldenfels, Bernhard (2006): Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Wallerstein, Immanuel (1997): The Capitalist World Economy. Cambridge, MA: Harvard University Press
- Walsh, Catherine (2008): (Post)Coloniality in Ecuador: The Indigenous Movement's Practices and Politics of (Re)Signification and Decolonization. In: Moraña, Mabel; Dus-

- sel, Enrique; Jáuregui [Hg.]: *Coloniality at Large*. Durham, London: Duke University Press, S. 506-518
- Wilke, Joachim (2005): Vernunft für die Welt. In: *Utopie kreativ*, Vol. 182, S. 1137-1139
- Winter, Rainer (2007): Das Geheimnis des Alltäglichen. Michel de Certeau und die Kultur-analyse. In: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie*, Vol. 4, S. 21-38.
- Winter, Rainer (2008): Widerständige Sozialität im postmodernen Alltagsleben: Das Projekt der Cultural Studies und die poststrukturalistische Diskussion. In: Thomas, Tanja [Hg.]: *Medienkultur und soziales Handeln*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, S. 299-316
- Young, Robert (1995): *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London, New York: Routledge
- Young, Robert (2001): *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishers
- Young, Robert (2003): *Postcolonialism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press
- Young, Robert (2004): *White Mythologies. Writing History and the West*. London, New York: Routledge
- Zantop, Susan (1997): *Colonial Fantasy: Conquest, Family and the Nation in Precolonial Germany 1770-1870*. Durham: Duke University Press
- Zea, Leopoldo (1996): *Fin del siglo XX. Centuria perdida?* México: Fondo de Cultura Económica
- Zeillinger, Peter (2010): „eins, zwei, viele ...“ – oder: Ohne Selbst, aber in Gemeinschaft. Der Einbruch des Anderen-im-Plural bei Levinas. In: Flatscher, Matthias; Loidolt, Sophie [Hg.]: *Das Fremde im Selben. Das Andere im Selben. Transformationen der Phänomenologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann, S. 225-250
- Ziai, Aram (2004): *Entwicklung als Ideologie? Das klassische Entwicklungsparadigma und die Post-Development-Kritik. Ein Beitrag zur Analyse des Entwicklungsdiskurses*. Hamburg: Deutsches Übersee-Institut
- Ziai, Aram (2006): *Zwischen Global Governance und Post-Development. Entwicklungspolitik aus diskursanalytischer Perspektive*. Münster: Westfälisches Dampfboot
- Ziai, Aram (2008): *Rassismus und Entwicklungszusammenarbeit*. In: Gomes, Bea; Schicho, Walter; Sonderegger, Arno [Hg.]: *Rassismus. Beiträge zu einem vielgesichtigen Phänomen*. Wien: Mandelbaum, S. 191-213
- Ziai, Aram (2010): *Postkoloniale Perspektiven auf „Entwicklung“*. In: *Peripherie*, Nr. 120, 30, Verlag Westfälisches Dampfboot, S. 399-426
- Zima, Peter (2001): *Moderne/Postmoderne*. Tübingen: UTB Francke Verlag
- Zizek, Slavoj (2001a): *Die Tücke des Subjekts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Slavoj Zizek (2001b): *Die repressive Toleranz des Multikulturalismus*. In: *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien: Passagen Verlag, S. 69-79
- Zizek, Slavoj (2008): *Lacan. Eine Einführung*. Frankfurt a. M.: Fischer

9. Anhang

9.1. Abstracts

9.1.1. Deutsch

Den Anlass zur Analyse der Alterität bildet das Projekt „Operndorf Afrika“ von Christoph Schlingensief. Ihn beunruhigt der Gedanke, dass Afrika stets in den ‚europäischen‘ Bahnen von Kulturimperialismus, Entwicklungshilfe und projektiver Idealisierung bzw. Entwertung wahrgenommen wird. Schlingensief versucht, künstlerische Mittel und Wege zu finden, um aus diesem Dilemma auszubrechen. Seine Kunst ist zwar nicht explizit auf Alterität ausgerichtet, dennoch artikuliert Schlingensief in seinem künstlerischen Schaffen eine besondere Auseinandersetzung mit dieser Problematik. Er lehnt den Herrschaftsaspekt vehement ab und macht sich in der avantgardistischen Gleichung von Kunst und Leben daran, sich der Alterität in ihrer Freiheitsform anzunähern. Dass Herrschaft und Freiheit in einer unablässigen Pendelbewegung zueinander stehen, arbeitet Schlingensief in bemerkenswerter Weise heraus. Dass sich dabei eine Verdrängung der Alterität quasi unter der Hand, nicht selten unbewusst, unbemerkt und ungewollt reproduziert, ist der Beweggrund für die ‚Analysen der Alterität‘, die somit über Schlingensief hinausführen und den Kontext seines Operndorfs übersteigen.

Alterität verortet sich auf drei wesentlichen Beziehungsebenen: (1) auf der psychoanalytischen Ebene im Verhältnis zum eigenen Unbewussten, (2) auf der intersubjektiven, personalen Begegnungsebene zwischen ‚Ich‘ und ‚Du‘ und (3) auf der (Form-)Ebene gesellschaftlicher, kultureller und politökonomischer Verhältnisse. Die Untersuchung der Wechselwirkungen zwischen diesen drei Alteritätsebenen ist entscheidend für die Kulturanalyse, die die mediale dritte Ebene kultureller und systemischer Strukturen bevorzugt behandelt. In den Alteritätsbeziehungen verschränken sich ‚Herrschaft‘ und ‚Freiheit‘. Dabei wird verhandelt, wer oder was der ‚Anderer‘ sein kann, und Aspekte von Verdrängung, Verkennung, Marginalisierung, Unterdrückung, Diskriminierung und zugleich Befreiung, Dekolonisierung, Emanzipations-, Widerstands- und Handlungsmöglichkeiten werden thematisiert. ‚Ich‘ und ‚Du‘ sind stets konstitutiv miteinander verknüpft. Das ‚Du‘ ist dabei regelmäßig das ‚konstitutive Außen‘ für das Zustandekommen des ‚Ichs‘. Alterität ist ein wissenschaftspolitischer und philosophischer Begriff, der an dem Zweifel ansetzt, welche Einflüsse und Auswirkungen kulturelle, politische, ökonomische, soziale und psychologische Verhältnisse und Bedingungen für die Konstitution des ‚Anderen‘ haben. Alteritätsuntersuchungen liegt die Auffassung zugrunde, dass der ‚Anderer‘ Konstruktionsprozessen unterworfen ist, die von der Machtförmigkeit kultureller Repräsentationen ebenso beeinflusst sind wie von der Bedeutung diskursiver Macht, politökonomischer Ordnungen und ambivalenter Affektstrukturen.

Insgesamt geht es in der Alteritätsproblematik um die Frage, wie die dualistischen Strukturen, in denen der ‚Anderer‘ hierarchisiert und alterisiert, unter- bzw. übergeordnet und somit *verkannt* wird, aufgebrochen werden können und welche Mechanismen das Scheitern dieser Überwindung beschreiben. Wer sich für die Verkennungsstrukturen des ‚Anderen‘ interessiert, der tut gut daran, den ‚Anderen‘ als dekonstruktives Moment des ‚Eigenen‘ aufzufassen und kollektive Machtverhältnisse sowie ökonomische Ungleichheitsstrukturen zu kritisieren.

Alterität ist eine relativ junge Begrifflichkeit im deutschen Sprachgebrauch, auch wenn es Überlegungen zur erkenntnistheoretischen Problematik der Alterität bereits lange vor dieser begrifflichen Ausbildung gibt. Eine explizite Thematisierung lässt sich insbesondere auf französische Denker in den 40er Jahren zurückführen. Lévinas, Sartre und de Beauvoir beschäftigen sich erstmals systematisch mit einer Phänomenologie des ‚Anderen‘. Zahlreiche psychoanalytisch, poststrukturalistisch, postkolonial und postokzidental inspirierte Denker haben seitdem die Überlegungen zur Alterität aufgenommen und in neuen Theoriegebilden verarbeitet, wobei sie nicht umhin kommen, immer auch die Subjektivität selbst zu thematisieren. Sie verbindet jedoch der Argwohn, dass Subjektivität in diesem Spannungsfeld eher zum Herrschaftspol tendiert, so dass der methodologische Ausgangspunkt zur Bestimmung der Alterität zumeist in der Skizzierung von Abhängigkeitsverhältnissen liegt. Alterität – so lässt sich etwas pauschalisierend schlussfolgern – läuft stets Gefahr, zwischen die Mühlen der Verkennung zu geraten.

Eine besondere Problematik im Hinblick auf Alterität dokumentieren der Befreiungsphilosoph Enrique Dussel und die Autoren des Postkolonialismus bzw. Postokzidentalismus. Sie stellen fest, dass Alterität an einem profunden Punkt zurückgewiesen wird, denn Eurozentrismus und Kolonialität – bzw. ‚europäische‘ Überlegenheitsgefühle – formieren Prozesse der Alterisierung, die beharrlich einen grundlegend minderwertigen nicht-europäischen ‚Anderen‘ als ihr spiegelverkehrtes Abbild generieren. Dussel und der Postokzidentalismus betrachten die herrschenden Verhältnisse konsequent aus Perspektive der kolonialisierten Alterität. Sie installieren den unterdrückten ‚Anderen‘ als Exteriorität und koloniale Differenz, der somit den Ausgangspunkt zu einer positiven Befreiungspraxis markiert. Nur die exteriorere Andersheit kann die hegemoniale gesellschaftliche Totalität tatsächlich (qualitativ) herausfordern und so etwas wie eine Grundintuition der Moral bewahren.

9.1.2. English

Christoph Schlingensiefel's project „Opera Village Africa“ gives cause for a serious analysis of alterity. It concerns him that Africa is frequently experienced in terms of cultural imperialism, development aid and projective idealization or depreciation. Schlingensiefel tries to locate means and ways to escape from these dependencies of representation. His art does not explicitly bring alterity into line, however, Schlingensiefel articulates an exceptional examination of this topic. He disapproves of domination and rather attempts to approximate the latitude of alterity in the avantgardistic equation of art and existence. Schlingensiefel carves out a constant oscillating, reciprocating and antagonistic movement between power and resistance. The suppression and expulsion of alterity is oftentimes (re-)produced unconsciously, it proceeds unnoticed and unintentional. The analysis of alterity therefore transcends and exceeds the context of Schlingensiefel's work.

Alterity is positioned on three major dependency levels: (1) the psychoanalytic relation to the unconscious, (2) the intersubjective relation between ‚Me‘ and ‚You‘ as well as (3) the structures of social, cultural, political and economic relations. The exploration of the reciprocity and interplay of these dimensions of alterity is crucial for cultural analysis, while the latter primarily focuses on the intermediating effects of cultural and systemic structures. In respect to alterity power, resistance and endeavors to freedom entangle. They negotiate the other's epiphany and determine its suppression, oppression, marginalization, rejection, and discrimination as well as its possibilities of liberation, decolonization, emancipation and resistance. ‚Ego‘ and ‚alter-ego‘ are constitutive to one another. ‚Alter-ego‘ is thus the ‚constituting exterior‘ to the formation of ‚ego‘. Alterity pertains to politics of critical science and applies as a philosophical concept that is eager to identify the cultural, political, economic, social and psychological repercussions that constitute the ‚other‘. The analysis of alterity is based on the concept of social constructivism, and is therefore committed to constructivist processes that are both affected by the dependencies of representation, by discursive power, politico-economic structures and emotional textures.

Alterity at large discusses the problem of dualistic structures that organize others hierarchically and that suppress, oppress and thus misconceive their ‚true‘ figure. It also deals with strategies to surmount and vanquish these constraints. Hence someone who is interested in the structures of the other's misjudgment should rather consider ‚otherness‘ as a deconstructive and integral part of its ‚own‘. At the same time it is necessary to revolt against relations of power and economic structures of inequality.

Alterity is a fairly juvenile concept in German usage, even though epistemological considerations of alterity have long existed implicitly before the actual linguistic denotation. The explicit appropriation of the term can be dated to the works of French

authors in 1940s. Lévinas, Sartre and de Beauvoir take up a systematic appliance of alterity in phenomenology. Numerous psychoanalytical, poststructural, postcolonial and postoccidental authors have transformed this phenomenological notion of alterity. They have developed new theoretical concepts of alterity that usually pick out subjectivity as a central theme. These authors affiliate in the suspicion of subjectivity which is always bound to power and domination. So when it comes to the analysis of alterity the methodological starting point is mostly the delineation of dependency structures. Trivially speaking alterity is always in menace of extinction.

The philosopher of liberation Enrique Dussel and other postcolonial and decolonial authors keep records of a particular set of problems that alterity is confronted with. They are aware of a profound exclusion and repudiation of alterity. Eurocentrism, coloniality, and ‚European‘ sentiments of superiority consign processes of alterization that permanently construct otherness as an inferior and mirror-inverted image to European normativity. Dussel and post-Occidentalism are thus the philosophical advocates of alterity in the coloniality of power. The other’s exteriority or colonial difference is appointed as the true component of liberation praxis. It is exclusively the exteriority that is able to (qualitatively) challenge totalities and preserve the intuition of morality.

9.2. Lebenslauf

Name: Jan Endrik Niermann

Persönliche Daten: geb. am 07.10.1984, ledig

Ausbildungsdaten:

Schulen:	Marienschule in Mettingen	08.91 – 07.95
	Kardinal-von-Galen-Gymnasium	08.95 – 07.01
Auslandsaufenthalt:	Notre Dame High School / Canada	08.01 – 02.02
	Bonnyville Centralized High School	02.02 – 07.02
	Kardinal-von-Galen-Gymnasium	08.02 – 06.04
Schulabschluss:	Abitur Juni 2004	
Studium:	B.A. Governance and Public Policy Universität Passau	10.05 – 08.06
	Internationale Entwicklung und Cultural Studies, Universität Wien	seit WS 2006
Auslandsaufenthalte:	Linguistique, Université de Ouagadougou, Burkina Faso	07.08 – 12.08
	Cultural Encounters, Roskilde University, Dänemark	01.09 – 07.09
Zivildienst:	FSJ „14c“ in Ecuador als Zivildienstersatz 07.04 – 06.05	

Sprachkenntnisse: Englisch, Spanisch (fließend), Französisch (gute Grundkenntnisse)

Publikationen:

(2009) „Analysis of contemporary representations of race in Harlem, New York“. In: Roskilde University Papers (mit Merlin Christophersen)

(2010) „Innovation, formal and informal education: can universities nurture the creativity of students?“ In: http://unicaroma2010.it/drupal6/sites/default/files/unica_documento_new_copertina_low_resolution.pdf (letzter Zugriff: 10.12.11)

(2011) „Was treibt uns?“ In: iz3w, Nr. 323, Freiburg, März-April, S. 43 (mit Marcel Meyer)

Konferenzteilnahmen:

„Global learning, weltwärts and beyond“, 27.03 – 29.03.09, Bonn (VENRO)

„UNICA Student Conference“, 22.09 – 25.09.10, Rom (UNICA)

„8. Wiener Symposium: Psychoanalyse und Körper“, 30.09 – 02.10.11, Wien (ÖBVP)

Praktika:

Biolandverband, Osnabrück, 05.04 – 07.04

Terre des Hommes, Osnabrück, 07.05 – 09.05

APU und Asociación Bartholomé Aripaylla, Perú, 07.07 – 10.07

Waman Wasi, Proyecto Andino de Tecnologías Campesinas Perú (PRATEC), Perú, 07.09 – 09.09