

4. Subjektkritik: Relativierung des sozialtheoretischen Subjekts

Die postkoloniale Kritik am historischen, kulturellen und epistemologischen Subjekt »Europa« wird hier als Analogie für die migrantische Kritik am sozialtheoretischen »Träger der Gesellschaft« herangezogen.

Der Subjektbegriff der Aufklärung und Moderne steht im Denken des 20. und 21. Jahrhunderts in der Kritik. Im poststrukturalistischen, dekonstruktivistischen und postmodernen Diskurs wird am Subjektbegriff vor allem kritisiert, dass er – als unreflektiert männliche, weiße und europäische Entität – Universalität beansprucht und durch seine Kriterien unausgesprochen Ausschlüsse produziere, sowie dass er vor allem in Bezug auf Bewusstseins- und Identitätsfragen einem Essentialismus anheim falle. In vielen Rollen, die das »Subjekt« in der abendländischen Kultur einnimmt, handelt es sich um eine wichtige Kritik. Meist wird aber die Annahme eines *logischen* – und zuletzt auch politischen – Subjektes, als eines *Trägers*, nicht unbedingt aufgegeben,¹ sondern in fluidere, multiple(re) oder prekäre(re) Muster überführt. Die postkoloniale Theorie trägt ihren Teil zur Dekonstruktion des europäischen Subjektes bei. Auch bedient man sich in den Postcolonial Studies diverser dekonstruktivistischer und poststrukturalistischer Methoden. Hier wird nach den *logischen* Subjektpositionen gefahndet. Das heißt, es geht um die *theoretische bzw. gedankliche oder begriffliche Trägerschaft* (von Gesellschaft, Geschichte, Kultur etc.). Eine logisch denkbare Trägerschaft wird als notwendige Voraussetzung für jede andere Trägerschaft (politisch, erkenntnistheoretisch, sozialtheoretisch ...) erachtet.

Die transnationale und die postkoloniale Wende stehen in einem analogen Zusammenhang: Auch die postkolonialen Theorien läuteten eine Wende ein. Für Shalini Randeria und Regina Römhild ist es eine zentrale Konsequenz postkolonialer Kritik, dass

1 In manchen Konzepten, die sich beispielsweise stark an Foucault orientieren und sich mit Identitätsfragen beschäftigen, wird in gewissem Umfang auch die logische Subjektivität zerstreut.

»die bisherige Marginalie ›Migration‹, die auch in den postkolonialen Studien noch eine mehr metaphorische denn realpolitische Rolle spielt, [...] in den Mittelpunkt einer dezentrierenden Betrachtungsweise Europas [rückt]. Denn Migration ist eine der vorrangigen Kräfte, die sich heute der kolonialen Raumordnung der Welt widersetzt – und sie als geographische Matrix unterminiert. Längst sind die ehemaligen kolonialen Metropolen selbst zu einem Schauplatz postkolonialer Auseinandersetzungen geworden [...]. Gerade in den europäischen Migrationsmetropolen wird deshalb die Präsenz der bislang auf räumlichen Abstand gehaltenen ›Anderen‹ schnell zur Konfrontation mit den gelegneten Verflechtungen einer geteilten Geschichte.«²

In der vorliegenden Untersuchung soll dieses Argument umgekehrt angewendet werden: Postkoloniale Perspektiven werden erstens aufgrund ihrer historischen Verflechtung und zweitens aufgrund ihrer kritischen Analogie herangezogen, um daraus Schlussfolgerungen für migrantische Perspektiven zu ziehen. Der erste Zusammenhang ist ein *empirisch-historischer*: Der Kolonialismus, die »erste Globalisierung«, entspricht einer massiven Migrationsbewegung in Gewalt- und Eroberungsform. Daraufhin entstehen Migrationsbewegungen aus den ehemaligen Kolonien zurück in die Metropolen der ehemaligen Kolonialmächte. Nach wie vor ist der Kolonialismus eine der Hauptursachen für die starken Abhängigkeitsverhältnisse zwischen »Nord« und »Süd« bzw. »the west and the rest« (Stuart Hall, s.u.).

Der zweite Zusammenhang ist die *perspektivische Wende*, die eine »bisherige [sozialtheoretische oder historische] Marginalie [...] in den Mittelpunkt einer dezentrierenden Betrachtungsweise Europas« (s.o.) rückt. Randeria und Römhild sehen Migration zunehmend als ein zentrales Thema der postkolonialen Studien an. Das bedeutet umgekehrt, dass die postkoloniale Theorie für die Migrationsforschung von zentraler Bedeutung sein muss. In der postkolonialen Kritik wird ebenfalls eine kopernikanische Wende vollzogen: Das historische, politische und kulturelle Subjekt »Europa« wird einer grundlegenden Kritik unterzogen. Europa gilt lange als Träger »der« Geschichte. Postkoloniale Studien zeigen auf, inwiefern Geschichten geteilt und verflochten sind, inwiefern andere Träger »der« Geschichte übergangen worden sind und inwiefern diese theoretische Subjektivierung Europas nicht mehr als ein Monolog (Edward Said, s.u.) ist.

Die Erörterung der postkolonialen Kritik und ihre Bedeutung für eine migrantische sozialtheoretische Subjektkritik erfolgt in Kapitel 4.1. Ähnlich wie bei Khatami und Levitts »philosophischem Transnationalismus« wird in der postkolo-

2 Randeria, Shalini und Regina Römhild, Das postkoloniale Europa: Verflochtene Genealogien der Gegenwart – Einleitung zur erweiterten Neuauflage (2013), in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeria und Regina Römhild (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M./New York 2013 (zuerst 2002), S. 9–31, hier S. 25f.

nialen Theorie außerdem die Geburt der Nation im Kontext des Kolonialismus betrachtet und Letzterer als eine Bedingung der Möglichkeit für die Entstehung von Nationalstaaten aufgefasst. In Kapitel 4.2 geht es um die Konsequenzen aus Andersons These, dass es sich bei Nationen um »vorgestellte Gemeinschaften« handelt, die im Kontext von Migrationsbewegungen entstanden sind.

4.1 Die postkoloniale Kritik am historischen und epistemologischen Subjekt »Europa«

Der Terminus »postkolonial« steht für eine bestimmte historische Periode, die Zeit nach der Kolonialisierung, *und* für einen spezifischen theoretischen Ansatz.³ Es geht dabei darum, bestimmte theoretische Grundannahmen des kolonialen Diskurses zu dekonstruieren. Zentral ist dabei die »Änderung der Erzählperspektive [, die] die ›Geschichte‹ der kapitalistischen Moderne [...] von ihrer eurozentristischen Ausrichtung hin zu ihren weltweit zerstreuten ›Peripherien‹ [Hervorh. C.E.]« verschiebt.⁴ Nach Hall ist der Begriff der Postkolonialität vergleichbar mit anderen »Post«-Begriffen der jüngeren Theoriegeschichte. Das Postkoloniale komme nicht nur »nach« dem Kolonialismus, sondern gehe auch kritisch und begrifflich »über ihn hinaus«.⁵ Beispielsweise vergleichbar mit der Postmoderne lässt sich nach Hall dabei beobachten, dass »auf die Dekonstruktion von Kernkonzepten [der Moderne] durch sogenannte Post-Diskurse nicht deren Abschaffung und Verschwinden folgt, sondern ihre *Ausbreitung* (so warnte Foucault), jetzt allerdings an einer ›dezentrierten‹ Position des Diskurses.«⁶ Die postkolonialen Theorien sind durch marxistische und poststrukturalistische Ansätze beeinflusst. Im vorliegenden Kapitel steht die postkoloniale Dekonstruktion des logischen Subjekts »Europa« im Mittelpunkt.

In die Geschichtswissenschaften gilt der Einbezug postkolonialer Theorie in die Perspektive einer komplexen Globalgeschichte als etabliert.⁷ Nationale historische Räume werden dabei grundsätzlich als das Produkt transnationaler Entwicklungen aufgefasst.⁸ In den Sozial- und Kulturwissenschaften hat die Auseinandersetzung mit den Konzepten der postkolonialen Studien ebenfalls seit geraumer Zeit einge-

3 Vgl. Conrad, Sebastian und Shalini Randeria, Einleitung: Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt, in: Dies. und Regina Römhild (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus*, S. 32–70, hier S. 45ff.

4 Hall, Stuart, Wann gab es ›das Postkoloniale?‹: Denken an der Grenze, in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeria und Regina Römhild (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus*, S. 197–223, hier S. 208.

5 Vgl. ebd., S. 213.

6 Ebd., S. 206.

7 Vgl. Randeria, Shalini und Regina Römhild, Das postkoloniale Europa, S. 9.

8 Vgl. ebd., S. 10.

setzt.⁹ In den deutschsprachigen philosophischen akademischen Diskurs dringt die postkoloniale Perspektive aktuell ein.

Die philosophische Bedeutung des postkolonialen Paradigmenwechsels liegt vor allem darin, dass *das okzidentale transzendente Subjekt »Europa« als die Bedingung der Möglichkeit von Geschichte und Entwicklung und von Zeit und Bewusstsein überhaupt, als quasi metaphysischer »unbewegter Beweger«*, der über die Neuzeit politisch und epistemologisch herrschte, mit der postkolonialen Kritik *begrifflich* dekonstruiert worden ist. In den Worten des postkolonialen Denkers Achille Mbembe:

»Wir müssen [...] die Geschichte des Westens gegen den Strich der westlichen Selbstdarstellungen, ihrer Fiktionen, Evidenzen und manchmal leeren Wahrheiten lesen, ihrer Verschleierungen, Tricks und – man kann es nur wiederholen – ihres Willens zur Macht. Denn über die Kompilation empirischer Fakten hinaus hat die Kritik des Kolonialismus oder Imperialismus zu dessen Verständnis nichts beizutragen, solange sie nicht diesem Willen zur Macht und der beständigen Verdunkelung seiner ontologischen, metaphysischen, theologischen und mythologischen Dimensionen entgegentritt.«¹⁰

Das heißt: In der Geschichtsschreibung Europas – die sich gleichzeitig als die Geschichtsschreibung »der Welt« sah – ist Europa Akteur: Europa ist der Träger und Maßstab aller Geschichts(beschreibung). Die Gesellschaft Europas ist aktiv, die Kolonien sind passiv. Die Europäer:innen sind diejenigen, die kommen (und gehen), die entwickeln, die verstehen, die die Maßstäbe setzen, die deuten, urteilen und bewerten. Der Rest der Welt ist in der Kolonialphase Objekt, Gegenstand, Rohstoff- und Arbeitskraftlieferant, in der Zeit nach der Dekolonisierung eine (schlechtere) Kopie, eine Variante oder gar eine gescheiterte Version der westlichen Moderne bzw. des Modells. Selbst im 21. Jahrhundert setzen nach wie vor die »westlichen« Begriffe den Maßstab: So wird beispielsweise von »Entwicklungs-« und »Schwellenländern« gesprochen, wobei das Ziel aller Entwicklung die »moderne Gesellschaft« nach europäischem Vorbild ist, oder von »failed states«, von »gescheiterten Staaten«, wobei ebenfalls der westliche moderne (demnach »gelungene«) Staat das unhinterfragte Modell abgibt. Es handele sich aber um einen zu kritisierenden »Mythos [...], dass der Westen und nur der Westen die Zukunft gepachtet hat«, fasst Mbembe zusammen.¹¹ Dass sich die europäische Metropole trotzdem weiterhin als unhinterfragte epistemische »leere Mitte« und damit auch als unsichtbares Zen-

9 Vgl. beispielsweise Reuter, Julia und Paula-Irene Villa (Hg.), *Postkoloniale Soziologie: Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Intervention*, Bielefeld 2010.

10 Mbembe, Achille, Frankreich provinzialisieren?, in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeira und Regina Römhild (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus*, S. 224-263, hier S. 254.

11 Ebd., S. 257.

trum wissenschaftlicher Diskurse behauptet, wird als *Eurozentrismus* bezeichnet.¹² Eurozentrismus ist die

»Annahme [...], dass die allgemeine historische Entwicklung, die als charakteristisch für das westliche Europa und das nördliche Amerika betrachtet wird, ein Modell darstellt, an dem die Geschichten und sozialen Formationen aller Gesellschaften gemessen und bewertet werden können. Die Spezifität und die historischen Unterschiede nichtwestlicher Gesellschaften werden dementsprechend in einer ›Sprache des Mangels‹ beschrieben und als Defizite behandelt [...]. Üblicherweise wird dabei kaum reflektiert, dass auch ›Europa‹ und der ›Westen‹ diskursive Konstruktionen sind, die zahlreiche interne Unterschiede und Differenzen einbeziehen.«¹³

In eurozentristischer Perspektive wird

»die europäische Entwicklung als eine Erfahrung *sui generis* begriffen, die gänzlich innerhalb der Traditionen und der Geschichte Europas erklärt werden kann. Europa und sein ›anderes‹ entwickelten sich demzufolge unabhängig voneinander, bevor die Ergebnisse des europäischen Fortschritts exportiert wurden. Die Geschichte der Moderne erscheint so als eine Geschichte der Diffusion, als ein Transfer von den (nordwest-)europäischen Metropolen in die Peripherie und die Dritte Welt.«¹⁴

Mit der Kritik an der eurozentristischen Perspektive stehen die zentralen Begriffe der kolonisierenden Moderne im Mittelpunkt der postkolonialen Debatten: Subjektivität, Nationalstaat, Moderne und Geschichte. Die postkoloniale Denkerin Gya-tri Chakravorty Spivak bringt den Begriff der Subalternen in die Debatten ein. In sämtlichen Auseinandersetzungen stehen immer wieder die Fragen nach Machtverhältnissen, nach dem Verhältnis von Wissen und Macht, nach epistemischer Gewalt und nach Rassismus im Vorder- oder Hintergrund.

Im Folgenden soll der Fokus auf die philosophische Dekonstruktion der Subjektposition Europas gelegt werden. »Als Wille zur Macht ist koloniale Vernunft gleichzeitig religiös, mystisch, messianisch und utopisch. [...] Die Kritik kolonialer Verhältnisse und imperialer Gegebenheiten muss also eine entsprechende Untersuchung und ethisch-philosophische Kritik dessen beinhalten, was ihre beseelende Kraft ausmacht«, schreibt Mbembe.¹⁵ Diese philosophische Kritik nimmt verschiedene Formen an: Frantz Fanon liefert beispielsweise eine Kritik der kolonialen Metaphysik und eine Theorie der postkolonialen Subjektivierung (Kap. 4.1.1).

12 Vgl. Randeria, Shalini und Regina Römhild, Das postkoloniale Europa, S. 11.

13 Conrad, Sebastian und Shalini Randeria, Einleitung: Geteilte Geschichten, S. 35.

14 Ebd.

15 Mbembe, Achille, Frankreich provinzialisieren?, S. 254.

Edward Said entlarvt die eurozentristische Epistemologie als eine Kohärenztheorie der Wahrheit, die als Diskurs einem internen Monolog entspricht und die ihre Kriterien allein aus okzident-internen Parametern bezieht (Kap. 4.1.2). Stuart Hall und Dipesh Chakrabarty versuchen, eine postkoloniale Geschichtsschreibung umzusetzen (Kap. 4.1.3).

4.1.1 Kritik am Kolonialismus

Der Psychiater, Philosoph und Schriftsteller Frantz Fanon gilt als wichtiger Vor-denker der *Postcolonial Studies*. 1961 beschreibt er unter dem direkten Eindruck des Algerienkrieges in *Die Verdammten dieser Erde* Konsequenzen der europäischen Kolonialisierung und theoretisiert seine Analysen. Einen Schwerpunkt legt er dabei auf die Bewussterwerdung der kolonialen Herrschaft unter den Kolonisierten und der Entstehung, Form und Dynamik der damit einhergehenden Unabhängigkeitsbewegungen, sowie auf die Formen, Bedingungen und Folgen von Rassismus. Er entwickelt im Buch eine psychologisch-philosophische Theorie der Gewalt: Durch die Unterdrückung und Gewalt der Kolonisierung kann sich eine Bewussterwerdung der eigenen Subjektivität der Kolonisierten Fanons Analyse nach notwendig ebenfalls nur in Gewalt vollziehen. Es ist eine Gewalt, die umgesetzt und vollzogen werden muss, damit die politische Subjektposition nicht nur praktisch umgesetzt, sondern auch theoretisch bewusst werden kann. Der praktische und der theoretische Prozess – bzw. der politische Prozess und der Prozess des Bewusstseins – sind ineinander verschränkt und vollziehen sich gemeinsam. *Die Verdammten dieser Erde* ist in dieser Hinsicht eng an Marx' Kritiken angelehnt. Der Text richtet sich an die »Verdammten dieser Erde«, die Kolonisierten. Fanon spricht zu seinen »Genossen«¹⁶ und »Kampfgefährten«.¹⁷ Es handelt sich um einen philosophisch-politischen Text, wobei ebenfalls an Marx' Denken angelehnt die Aufforderung zur Praxis den argumentativen Schlusspunkt bildet. Der Algerienkrieg, unter dessen direktem Eindruck das Buch steht, wird bei Fanon zu einem Symbol und Paradigma für den gesamten Kolonialismus. Jean-Paul Sartre hat ein Vorwort zum Text verfasst, in dem er Europa auffordert, Fanon zuzuhören. Die erste Kränkung, die Europa durch *Die Verdammten dieser Erde* erfährt, ist nach Sartre die Tatsache, dass Fanon nicht zu den Europäern spricht: »Wie? Sie sprechen ganz allein?«¹⁸ Fanons Werk bleibe »uns [Europäern] gegenüber eiskalt. Es wird oft von uns gesprochen, zu uns niemals. [...] In dieser Stimme entdeckt die Dritte Welt sich und spricht

16 Fanon, Frantz, *Die Verdammten dieser Erde*, mit einem Vorwort von Jean-Paul Sartre, Frankfurt a.M. 1981 (zuerst 1961), S. 264.

17 Ebd., S. 263.

18 Sartre, Jean-Paul, Vorwort, in: Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde*, Frankfurt a.M. 1981 (zuerst 1961), S. 7-28, hier S. 7.

zu sich.«¹⁹ Hierzu sei angemerkt, dass es gleichzeitig bezeichnend für den intellektuellen Narzissmus Europas scheint, dass ein Text von jemandem aus der kolonisierten Hemisphäre das Vorwort eines berühmten europäischen Philosophen benötigt, um überhaupt Eingang in den europäischen Diskurs zu finden.

Fanons Text lässt sich grob in vier Teile gliedern: In eine *Theorie der Gewalt*, in eine *Theorie des nationalen Widerstands*, die *Sammlung und Interpretation psychischer Störungen im Kontext eines Kolonialkrieges*, die Fanon bei seiner Tätigkeit in Psychiatrien während des Algerienkrieges selbst beobachten konnte, sowie viertens seiner *Schlussfolgerungen* aus allen vorangegangenen Aspekten. In sämtlichen Aspekten wird Rassismus als eines der bedingenden Grundprobleme erkannt.

»Tatsächlich ist die Sprache des Kolonialherrn, wenn er von Kolonisierten spricht, eine zoologische Sprache. Man macht Anspielungen auf die kriegerischen Bewegungen des Gelben, auf die Ausdünstungen der Eingeborenenstadt, auf die Horden, auf den Gestank, auf das Gewucher und Gewimmel, auf das Gestikulieren. Wenn der Kolonialherr genau beschreiben und das richtige Wort finden will, bezieht er sich immer auf das Tierreich. Der Europäer stößt sich selten an diesen ›bildhaften‹ Ausdrücken. Aber der Kolonisierte spürt die Absicht des Kolonialherrn, den Prozeß, den man ihm macht, und weiß sofort, woran man denkt. Diese galoppierende Vermehrung, diese hysterischen Massen [...], diese Kohorte ohne Kopf noch Schwanz, diese Kinder, die niemand zu gehören scheinen, diese der Sonne preisgegebene Faulheit, dieser vegetative Rhythmus [...]. Der Kolonisierte weiß das alles und lacht, wenn er in den Worten des andern als Tier auftritt. Denn er weiß, dass er kein Tier ist. Und genau zur selben Zeit, da er seine Menschlichkeit entdeckt, beginnt er seine Waffen zu reinigen, um diese Menschlichkeit triumphieren zu lassen.«²⁰

Dadurch, dass die Sprache der Kolonialherren, wenn sie von Kolonisierten sprechen, häufig eine zoologische Sprache ist, wird den Kolonisierten abgesprochen, Mensch in einem ausdrücklichen Sinne zu sein: sie leben, wimmeln, vegetieren oder wuchern, aber sie verkörpern nicht das »Ebenbildes Gottes«, »Logos«, »Freiheit« oder »Schaffenskraft.« Als der Kolonisierte als Tier angesprochen wird, lacht er. Er lacht über den Kolonialherrn, er kann ihn nicht mehr ernst nehmen. Und in dem Moment beginnt der Kolonisierte, sich auf einen Kampf vorzubereiten. Die Erkenntnis der rassistischen Demütigung mündet also nicht in einen Diskurs oder eine Debatte, sondern in eine Tat. »Denn er weiß, dass er kein Tier ist.«

»Der Kolonisierte entdeckt also, daß sein Leben, sein Atmen, seine Herzschläge die gleichen sind wie die des Kolonialherrn. Er entdeckt, daß die Haut eines Kolo-

19 Sartre, Jean-Paul, Vorwort, S. 9f.

20 Fanon, Frantz, Die Verdammten dieser Erde, S. 35f.

nialherrn nicht mehr wert ist als die Haut eines Eingeborenen. Diese Entdeckung teilt der Welt einen entscheidenden Stoß mit. Jede neue und revolutionäre Sicherheit des Kolonisierten rührt daher. Wenn nämlich mein Leben das gleiche Gewicht hat wie das des Kolonialherrn, dann schmettert mich sein Blick nicht mehr nieder, läßt mich nicht mehr erstarren, seine Stimme versteinert mich nicht mehr. Ich bin nicht mehr verwirrt in seiner Gegenwart. Ich mache ihn fertig. Nicht nur, daß seine Gegenwart mich nicht mehr stört, sondern ich bin schon dabei, ihm eine Falle nach der anderen zu stellen, so daß er bald keinen anderen Ausweg mehr haben wird als die Flucht.«²¹

Der Kolonisierte wird sich seiner Gleichheit mit dem Kolonialherrn bewusst. Damit einher geht das Erkennen, dass es sich beim kolonialen Verhältnis um ein mit nichts zu rechtfertigendes Macht- und Unterdrückungsverhältnis handelt. Dieses aufzuheben ist deshalb von nun an das Ziel. Der Kolonisierte »ist unterworfen, aber nicht gezähmt. Er ist erniedrigt, aber nicht von seiner Niedrigkeit überzeugt. Er wartet geduldig, bis der Kolonialherr in seiner Wachsamkeit nachlasse, um sich auf ihn zu stürzen.«²² Fanon entwickelt in enger Anlehnung an Marx dazu eine Theorie der Umwälzung:

»Die Dekolonisation, die sich vornimmt, die Ordnung der Welt zu verändern, ist, wie man sieht, ein Programm absoluter Umwälzung. Sie kann nicht das Resultat einer magischen Operation, eines natürlichen Erdstoßes oder einer friedlichen Übereinkunft sein. [...] Der Kolonialherr und der Kolonisierte sind alte Bekannte. Und der Kolonialherr kann tatsächlich mit Recht behaupten, »sie« zu kennen. Er ist es, der den Kolonisierten *geschaffen* hat und *noch fortführt, ihn zu schaffen*. Der Kolonialherr gewinnt seine Wahrheit, das heißt seine Güter, aus dem Kolonialsystem [Hervorh. im Orig.].«²³

Die koloniale Situation habe eine eigentümliche Substantivierung abgesondert: Kolonialherren und Kolonisierte. Dabei sind die Kolonisierten durch die Kolonialherren diskursiv und epistemologisch *geschaffen* worden. Die Kolonisierten sind das *Produkt* des Kolonialherrn.

»In dieser erstarrten [kolonisierten] Zone ist die Oberfläche unbeweglich, die Palme wiegt sich vor den Wolken, die Wellen des Meeres brechen sich an den Kieselsteinen, die Rohstoffe kommen und gehen und rechtfertigen die Anwesenheit des Kolonialherrn [...]. Der Kolonialherr macht die Geschichte. Sein Leben ist ein Epos, eine Odyssee. Er ist der absolute Beginn: »Dieses Land, wir haben es zu dem gemacht, was es ist.« Er ist die immerwährende Ursache: »Wenn wir weggehen, ist

21 Ebd., S. 38.

22 Ebd., S. 44.

23 Ebd., S. 29f.

alles verloren, dieses Land wird ins Mittelalter zurückfallen.« Schwerfällige, durch Fieber und primitive Bräuche von innen gepeinigte Wesen stehen ihm gegenüber, ein gleichsam mineralischer Rahmen für die alles verändernde Dynamik des kolonialen Handelssystems. Der Kolonialherr macht die Geschichte und weiß, daß er sie macht. [...] Die Geschichte, die er schreibt, ist also nicht die Geschichte des Landes, das er ausplündert, sondern die Geschichte seiner eigenen Nation.«²⁴

Die Dichotomie zwischen Kolonialherren und Kolonisierten bringt eine metaphysische Zwei-Prinzipien-Lehre mit sich: Die Kolonisierenden sind Dynamik, Aktion, Bewegung und Beweger, das kolonisierte Land und dessen Einwohnerschaft sind »erstarrte Zone«, Passivität, Stillstand, »mineralischer Rahmen«, Rohstoff, bloße Natur. Der Kolonialherr macht die Geschichte und weiß dabei, dass er sie macht. Er ist das Subjekt der Geschichte, der Träger. Er ist darüber hinaus die »immerwährende Ursache« und der »absolute Beginn« jedweder Geschichte der Kolonien: Der Kolonialherr ist der metaphysische Schöpfer eben dieser. Ohne den Kolonialherren wären die Kolonien und ihre Einheimischen nichts weiter als formlose Potenz, Natur, Gewächs, Stein, zyklisches blindes Leben. Der Kolonialherr erfüllt also die Funktion eines philosophischen Gottesbegriffes. Er ist der Schöpfer der Kolonien und der »Eingeborenen«. Er ist die Bedingung der Möglichkeit von Entwicklung und von bewusstem Sein. Dem stehen die Kolonien und ihre Einwohnerschaft als eine vom Kolonisierten in die Geschichte und damit in ein bewusstes Sein gehobene Passivität gegenüber: Erst als Kolonie findet die passive Masse der kolonisierten Länder zu einer erkennbaren *Form*. Die Kritik am Kolonialismus vollzieht Fanon also nicht nur politisch, sondern auch metaphysisch. Sie beginnt damit, dass sich der Kolonisierte als ein dem Kolonialherren ebenbürtiger Mensch bewusst ist und dessen Autorität nicht anerkennen kann. Er muss auch deshalb zur Tat, das heißt zum Kampf, schreiten.

»Die Dekolonisation geschieht niemals unbemerkt, denn sie betrifft das *Sein*, sie modifiziert das Sein grundlegend, sie verwandelt die in Unwesentlichkeit abgesunkenen Zuschauer in privilegierte Akteure, die in gleichsam grandioser Gestalt vom Lichtkegel der Geschichte erfaßt werden [...]. Die Dekolonisation ist wahrhaft eine *Schöpfung neuer Menschen* [Hervorh. C.E.].«²⁵ Die Dekolonisierung ist also nicht bloß ein politischer Prozess, sie ist ein *ontologischer*. Das Sein wird grundlegend modifiziert: Die ehemals passiven Kolonisierten, die die Rolle des Objekts der Kolonialmächte zu erfüllen hatten, schwingen sich in eine Subjektposition. Sie nehmen ihre Geschichte in die eigene Hand und wollen sie selbst gestalten. Sie haben erkannt, dass sie selbst Träger:innen ihrer Verhältnisse sein können. Hierbei geht es aber nicht darum, eine Herrschaft über die ehemaligen Kolonialherren

24 Ebd., S. 42f.

25 Ebd., S. 30.

anzustreben, sondern es wird ein neuer Mensch geschaffen. Die ehemals Kolonisierten sollen die Schöpfer dieses neuen Menschen sein. Der Kampf gegen den Kolonialismus ist gleichermaßen ein politisches wie metaphysikkritisches oder aufklärerisches Projekt: »Man muß – und das ist das große theoretische Problem – in jedem Augenblick und an jedem Ort erklären, entmystifizieren, Jagd machen auf die Beleidigung des Menschen, die man in sich trägt.«²⁶ Fanons Orientierung an Marx' Denken tritt deutlich zutage. Wie in Marx' Kritik an Hegels Vorstellung einer Wirklichkeit, in der und durch die große Vernunft nicht nur spricht, sondern die sie *ist*, fällt für Fanon die epistemologisch notwendige Kritik am europäischen metaphysischen Subjekt zusammen mit der politischen Forderung nach Befreiung der unterdrückten – Marx würde vielleicht sagen »wirklichen« – Subjekte, die *ihre* Geschichte nun in die eigene Hand nehmen. Das ist gleichzeitig die Subjektivierung des Kolonisierten. »Ziel des kämpfenden Kolonisierten ist das Ende der Fremdherrschaft. Aber er muss auch auf die Ausrottung aller Nichtwahrheiten aus sein, die durch die Unterdrückung in seinen Körper eingepflanzt wurden [...]. Die Befreiung muss sich auf alle Bereiche der Persönlichkeit erstrecken.«²⁷ Die politische Forderung ist zugleich eine philosophische und umgekehrt: Das Ziel ist das Ende der Fremdherrschaft *und* die »Ausrottung aller Nichtwahrheiten«. Es muss aufgeklärt, erklärt und entmystifiziert werden. Die Dekolonisierung ist ein politischer und ein philosophischer Prozess.

Seine Schlussfolgerungen leitet Fanon mit »los, meine Kampfgefährten« ein.²⁸ Sie wirken wie die Rede eines politischen Anführers, der seine Kämpfer um sich schart, sie motiviert und auf die bevorstehende Mission einschwört. »Los, meine Kampfgefährten [...]. Die große Nacht, in der wir versunken waren, müssen wir abschütteln und hinter uns lassen [...]. Verlassen wir dieses Europa, das nicht aufhört, vom Menschen zu reden, und ihn dabei niedermetzelt, wo es ihn trifft, an allen Ecken seiner eigenen Straßen, an allen Ecken der Welt.«²⁹ Fanon vergleicht die Kolonialzeit mit der dunklen Nacht. Damit knüpft er an die klassische Metapher des Lichts der Aufklärung an. Wie oben schon erwähnt soll nicht bloß eine Umkehrung der Herrschaft – ehemalige Kolonisierte über ehemalige Kolonialherren – angestrebt werden. »Entschließen wir uns, Europa nicht zu imitieren. Spannen wir unsere Muskeln und Gehirne für einen neuen Kurs an«;³⁰ »nehmen wir die Frage des Menschen wieder auf.«³¹ »Für die Dritte Welt geht es darum, eine Ge-

26 Ebd., S. 254.

27 Ebd., S. 259.

28 Ebd., S. 263.

29 Ebd.

30 Ebd., S. 264.

31 Ebd., S. 265.

schichte des Menschen zu beginnen.«³² Diese Geschichte des Menschen zu beginnen ist das Ziel. Es sollen nicht die Fehler Europas wiederholt, sondern ein neuer Weg eingeschlagen werden. Dieser zukünftige Mensch existiert so noch nicht und muss erst erschaffen werden. Fanon schließt seine Ansprache mit den Worten: »Für Europa, für uns selbst und für die Menschheit, Genossen, müssen wir eine neue Haut schaffen, ein neues Denken entwickeln, einen neuen Menschen auf die Beine stellen.«³³ Analog zu Marx' Theorie zur Aufhebung des Proletariats, was einer Befreiung des Menschen als solchen gleichkäme, da sich in der Unterdrückung und Ausbeutung des Proletariats die Unterdrückung und Ausbeutung *des Menschen als solchen* zeitigt,³⁴ entspricht die Dekolonisierung bei Fanon einem ersten Schritt auf dem Weg zum befreiten Menschen als solchen.

Sartre nennt Fanons Ausführungen

»ein unerwartetes Schauspiel [...]: das Strip-tease unseres Humanismus. [...] Ob aus Irrtum oder schlechtem Gewissen: nichts ist bei uns konsequenter als ein rassistischer Humanismus, weil der Europäer sich nur dadurch zum Menschen hat machen können, daß er Sklaven und Monstren hervorbrachte. Solange es Eingeborene gab, wurde dieser Schwindel nicht entlarvt [...]. Heute bringt der Eingeborene seine Wahrheit [– nämlich ein Mensch zu sein –] zutage [...]. Weil die andern sich gegen uns zu Menschen machen [müssen], wird [erst] deutlich, daß wir die Feinde der menschlichen Gattung sind.«³⁵

Der Europäer machte sich dadurch zum *Menschen*, dass er andere entmenslichte. Seit die Entmenslichten sich *als Menschen* gegen die europäische Kolonialherrschaft erheben, wird klar, dass Europas Menschlichkeit gar keine war. »Das ist das Ende: Europa ist an allen Ecken leck. Was ist denn geschehen? Ganz einfach dies: bisher waren wir die Subjekte der Geschichte, jetzt sind wir ihre Objekte.«³⁶ Sartre sieht in der Subjektivierung der Kolonisierten, die Fanon beschreibt, gleichzeitig eine historische Verobjektivierung Europas. Europa wird demzufolge ein neuer historischer Platz in der Geschichte der Welt zuzuweisen sein. In den Geschichtswissenschaften wird dies seit einigen Jahren mit globaler oder transnationaler Geschichtsschreibung versucht. In der postkolonialen Theorie ging diese Verschiebung des historischen Subjektes aus Europa heraus unter dem Schlagwort »Europa zu provinzialisieren« in die Diskurse ein (vgl. Kap. 4.1.3).

32 Ebd., S. 266.

33 Ebd., S. 267.

34 Vgl. Marx, Karl, *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung*, MEW, Bd. 1, Berlin 1956ff. (zuerst 1844), S. 378–391.

35 Sartre, Jean-Paul, Vorwort, S. 22f.

36 Ebd., S. 24.

Zusammengefasst: Fanon artikuliert eine Theorie der politischen Umwälzung, wobei seine Argumentation stark an Marx' Denken angelehnt ist. Dabei sind eine Metaphysikkritik und eine politische Aufforderung ineinander verwoben: Der Kolonialherr wird in seiner Rolle als »unbewegter Beweger« als Quasi-Gottesbegriff entlarvt. Der in den Kolonien erlebte Rassismus bildet bei der Bewusstwerdung der eigenen Subjektivität den Katalysator: Der Kolonisierte wird als Tier oder »Eingeborener« angesprochen und behandelt, nicht jedoch als gleichwertiger Mensch. Aber »er weiß, dass er kein Tier ist.« Und in diesem Moment beginnt er, »seine Waffen zu reinigen«, um sich für den Kampf um seine Menschlichkeit bereit zu machen. Die Kolonisierten brauchen keinen metaphysischen Schöpfer. Beim Kampf um die Menschlichkeit geht es schließlich nicht darum, eine neue Herrschaft zu etablieren, sondern es soll ein »neuer Mensch« geschaffen werden. Das politische und das philosophische Ziel sind aneinander gekoppelt: Das Ziel ist die Befreiung aller *als* Menschen *und* die »Ausrottung aller Unwahrheiten«; das eine geht nicht ohne das andere. Die (ehemals) Kolonisierten subjektivieren sich selbst politisch *und* theoretisch.

Viele der zentralen Topoi, die später die postkolonialen Diskurse bestimmen, werden von Fanon auf die Agenda gesetzt: Die Kritik am Hyper-Subjekt »Europa« – sei es historisch, metaphysisch, erkenntnistheoretisch oder politisch-praktisch; die Frage der Subjektivität und Selbstrepräsentation der ehemals Kolonisierten; sowie schließlich eine neue Haltung gegenüber dem intellektuell narzisstischen Europa, die einer Kritik des Eurozentrismus den Weg bahnt.

4.1.2 Koloniale Episteme

Edward Saids *Orientalism* kann als eine Art »Gründungsmanifest«³⁷ der postkolonialen Theorien gesehen werden. Das zentrale Thema in *Orientalism* ist die Frage der Repräsentation. Said unternimmt eine an Foucaults Methode angelehnte Analyse der abendländischen Diskurse über den »Orient«. Dabei zeigt er erstens auf, wie der »Orient« vom Okzident diskursiv erschaffen wird, zweitens wie diese Diskurse zur Rechtfertigung bestimmter politischer Ausbeutungs- und Herrschaftsverhältnisse dienen oder diese bedingen, sowie schließlich drittens, dass es sich dabei nie um einen Dialog zwischen »Ost« und »West«, sondern immer um einen Monolog des Westens handelt, der mehr über den Okzident selbst und seine Verfassung als über den »Orient« aussagt. Im orientalistischen Diskurs kann sich der »Orient« – dem von Said »an sich« überhaupt kein ontologischer Status zugesprochen wird, was nicht heißt, dass er die Existenz der Länder leugnet – niemals selbst repräsentieren. Said definiert Orientalismus folgendermaßen:

37 Conrad, Sebastian und Shalini Randeria, Einleitung: Geteilte Geschichten, S. 44.

»Orientalism is [...] a *distribution* of geopolitical awareness into aesthetic, scholarly, economic, sociological, historical, and philological texts; it is an *elaboration* not only of a basic geographical distinction [...] but also of a whole series of ›interests‹ which [...] not only creates but also maintains; it is, rather than expresses, a certain *will or intention* to understand, in some cases to control, manipulate, even to incorporate, what is a manifestly different (or alternative and novel) world; it is, above all, a discourse that is [...] produced and exists in an uneven exchange with various kinds of power [Hervorh. im Orig].«³⁸

Den Niederschlag eines bestimmten geopolitischen Bewusstseins in ästhetische, akademische, ökonomische, soziologische, historische und philologische Texte nennt Said »Orientalismus«. Der »Orient« ist dabei nicht nur eine geographische Bestimmung, sondern immer auch schon Artikulation einer Reihe von Interessen. Der Orientalismus-Diskurs ist nicht zu trennen von bestimmten realpolitischen, ungleichen Machtbeziehungen. »I emphasize [...] that neither the term Orient nor the concept of the West has any ontological stability; each is made up of human effort, partly affirmation, partly identification of the other.«³⁹ Zu betonen ist, dass es Said nur um den orientalistischen Diskurs und seine Funktionsweise geht – nicht darum, zu fragen oder zu zeigen, »wie der Orient wirklich ist«; bei einem solchen Unterfangen würde sich der Gegenstand ohnehin ständig einer möglichen Fassung entziehen. Saims zentrale These ist, dass *der Orientalismus-Diskurs ein Diskurs des Westens ist, der nur innerhalb westlicher Kontexte Sinn ergibt*.

»The phenomenon of Orientalism as I study it here deals principally, not with a correspondence between Orientalism and Orient, but *with the internal consistency* of Orientalism and its ideas about the Orient (the East as career) *despite or beyond any correspondence, or lack thereof, with a ›real‹ Orient* [Hervorh. C.E.].«⁴⁰

Das Phänomen des Orientalismus, wie Said es beschreiben will, ist keines der Frage, ob die Bilder über den »Orient«, wie sie im Westen kursieren, stimmen oder nicht stimmen oder empirisch belegbar sind. Es geht darum, dass die interne Konsistenz des Orientalismus-Diskurses *allein* durch Parameter des Okzidents gegeben ist.

Für diesen Diskurs liefert Said mehrere Beispiele. Eines davon sind die Reden von Arthur James Balfour, britischer Parlamentsabgeordneter, vormaliger Premierminister und Veteran einiger »Überseekrisen« (*oversea crises*), der an der britischen Besetzung Ägyptens 1882 teilgenommen hatte. Um 1910 herum wird von britischer

38 Said, Edward, *Orientalism*, London 2003 (zuerst 1978), S. 12.

39 Ebd., S. xxii.

40 Ebd., S. 5.

Seite der »Nutzen« der britischen Präsenz in Ägypten angezweifelt. Eine ägyptische Nationalbewegung hat an Stärke gewonnen, und aus britischer Sicht stellt Ägypten zu der Zeit eher ein Problem als einen »Gewinn« dar. Balfour spricht sich 1910 vor dem Parlament dafür aus, sich weiter in Ägypten zu »engagieren«:

»First of all, look at the facts of the case. Western nations as soon as they emerge into history show the beginnings of those capacities for self-government [...] having merits on their own. [...] You may look through the whole history of the Orientals in what is called, broadly speaking, the East, and you never find traces of self-government. All their great centuries – and they have been very great – have been passed under despotisms, under absolute government. All their great contributions to civilization – and they have been great – have been made under that form of government [...]. It is not a question of superiority or inferiority. I suppose a true Eastern sage would say that the working government which we have taken upon ourselves in Egypt and elsewhere is [...] the dirty work, the inferior work, of carrying on the necessary labour.«⁴¹

Balfour konstatiert den »Fakt«, dass die Völker des Ostens im Gegensatz zu denen des Westens nicht über die Fähigkeit der Selbstregierung verfügten. Mögen ihre kulturellen Verdienste auch groß sein, sie seien stets unter autoritären und despotischen Herrschaftssystemen entstanden. Die »Regierungsarbeit«, die Großbritannien in Ägypten einige Jahre zuvor übernommen hat, ist nach Balfour deshalb für Ägypten ein Erfordernis und ein Dienst am ägyptischen Volk. Seiner Meinung nach würde auch ein »wahrhaft weiser« Orientale ihm zustimmen. Balfour überlegt weiter:

»Is it a good thing for these great nations – I admit their greatness – that this absolute government should be exercised by us? I think it is a good thing. I think that the experience shows that they have got under it far better government than in the whole history of the world they ever had before, and which not only is a benefit to them, but is undoubtedly a benefit to the whole of the civilized West.«⁴²

Für Balfour ist es offensichtlich, dass es Ägypten unter britischer Regierung besser geht als je zuvor. Natürlich profitiere auch der »zivilisierte« Westen von der Kolonie. Für Balfour handelt es sich um eine Win-win-Situation. »It is our business to govern, with or without gratitude«, schließt Balfour an.⁴³ Die Briten trügen die Bürde zu regieren, weil sie dazu fähig seien. Egal, ob sie für diesen »Regierungs-

41 Balfour, Arthur James (1910), hier zitiert nach: Said, Edward, *Orientalism*, S. 32f. (Quelle dort nicht weiter angegeben).

42 Ebd.

43 Ebd.

dienst« Dankbarkeit erhalten oder nicht, in Ägypten zu regieren ist nach Balfour britische Verantwortung.

Said stellt zu Balfours Ausführungen fest: »It does not occur to Balfour, however, to let the Egyptian speak for himself.«⁴⁴ Nach Said macht Balfour seine Ausführungen, ohne auch nur ansatzweise einen ägyptischen Vertreter (geschweige denn eine Vertreterin) selbst zu Wort kommen zu lassen. Seine Analysen stützen sich auf okzidentinterne Bewertungsmuster. Said schließt daraus: »British knowledge of Egypt is Egypt for Balfour [Hervorh. im Orig].«⁴⁵ Das britische Wissen über Ägypten ist für Balfour Ägypten. Wie oben schon beschrieben, würde nach Balfour ein »wahrhaft weiser Orientale« ihm zustimmen. Wer im Orient »wahrhaft weise« ist, beurteilt Balfour selbst. Kurz gesagt ist es nach Balfour so, dass der »Westen« besser weiß, was gut für den »Orient« ist. Said: »All of Orientalism stands forth and away from the Orient; that Orientalism makes sense at all depends more on the West than on the Orient [Hervorh. C.E.].«⁴⁶ Die Kohärenz des Orientalismus ist der Kohärenz der westlichen Kontexte geschuldet, nicht dem »Orient«. »Orientalism responded more to the culture that produced it than to its putative object.«⁴⁷ Damit ist der Orientalismus-Diskurs vielmehr eine Antwort auf diejenige Kultur, die ihn produziert, als in Korrespondenz zu seinem »Objekt« stehend. Für Said ist vor allem wichtig, dass es für den orientalistischen Diskurs im Okzident überhaupt keine Rolle spielt, ob das Gesagte zutrifft oder nicht.⁴⁸ Der Orientalismus im Okzident ist nach internen okzidental Parametern logisch konsistent. Beim orientalistischen Diskurs handelt es sich um einen europäischen Monolog, in dem Aussagen ihren Wahrheitswert und ihre Bedeutung ausschließlich aus dem

44 Ebd.

45 Ebd.

46 Ebd., S. 21f.

47 Ebd., S. 22.

48 Nicht korrespondierende Aussagen kritisiert Said durchaus auch; er wirft dem Westen regelmäßig Essentialismus gegenüber dem »Orient« vor. Damit schwächt er leider sein Hauptargument, da dieser »Falsche-Essentialismen«-Vorwurf impliziert, es gebe doch den »wahren« Orient, der vom Okzident bloß nicht gesehen würde – was allerdings selbst wieder einem ontologischen Essentialismus entspräche. Vgl. dazu beispielsweise Dhawan, Nikita und Maria do Mar Castro Varela (Hg.), Postkoloniale Theorie, S. 38ff. Eine weitere Kritik an Said's Orientalismus lautet daran anschließend auch, er essentialisiere in seiner Schrift den »Westen«, denn auch die Diskurse im Westen sind faktisch viel komplexer und widersprüchlicher als derjenige »orientalistische Diskurs«, den Said aufzeige. Vgl. ebd., S. 39.

Eine Ursache für diese Widersprüchlichkeit zwischen Essentialismusvorwurf bei gleichzeitiger Leugnung eines ontologischen »Orient« könnte m.E. auch in der foucaultschen Methode der Diskursanalyse liegen; hierbei ist es schwer, die Träger:innen des »Diskurses« auf der einen und das, was der »Diskurs« bezeichnet auf der anderen Seite zu identifizieren, wobei dann oft der »Diskurs« selbst zum »allmächtigen Produzenten« ohne geklärten ontologischen Status wird.

eigenen Kohärenzkontext beziehen. Es geht bei Orientalismus also nicht um den Orient, sondern um den Okzident und sein (Selbst-)Bild. In der Beschäftigung mit dem »Osten« konstruiert sich der »Westen« gleichzeitig ein Selbstbild oder eine europäische Identität. »Orientalism is never far from [...] the idea of Europe.«⁴⁹

Heikel ist nun vor allem, dass die Position der Monologisierenden eine der politischen, ökonomischen und militärischen Überlegenheit ist. »Da das Wissen über den Orient aus einer Haltung der Überlegenheit generiert wurde, etablierte es das Bild eines unterwürfigen Orientalen und Orients gleichermaßen«, fassen Dhawan und do Mar Castro Varela zusammen.⁵⁰ Das gehe »zugleich mit der Bestimmung eines positiv besetzten europäischen Selbst einher. [...] Orientalische Sprachen, Geschichte und Kultur wurden hierfür innerhalb eines Kontextes erforscht, der die »positionelle Superiorität« (*positional superiority*) Europas nie infrage stellte.«⁵¹

Kurz, Said entlarvt das Wissen Europas »über« den Orient als einen europäischen *Monolog*, der innerhalb europäischer, interessengeleiteter Kontexte kohärent ist. Damit fällt fortan der universale Anspruch jedweder »westlicher« Episteme. So wie sich bei Fanon das metaphysische Subjekt »Europa« auflösen lassen musste, so muss nun das erkenntnistheoretische Subjekt »Europa«, als Träger von »Wissen über«, seine universell geglaubte Erkenntnisfähigkeit als kontextuell beschränkt, konstruiert und interessenbasiert erkennen. Es hatte sich bei den kolonialen Epistemem um die Form eines Kohärenzwahrheitssystems gehandelt.

In foucaultscher Tradition stellt Said laut die Frage nach dem Zusammenhang von Wissen und Macht. Diese Aufdeckung des »Monologs der Mächtigen« ist es, was Said's *Orientalism* den Status eines »Gründungsmanifestes« der postkolonialen Studien einbringt. Das argumentative System, wie Said es in *Orientalism* aufzeigt und in dem eine dominierende Kultur eine andere Kultur repräsentiert, diskursiv erschafft und die eigene Herrschaft über dieselbe damit legitimiert, steht von da an für zahllose Analysen Pate.

4.1.3 Postkoloniale Geschichtsschreibung: Europa provinzialisieren

Dipesh Chakrabarty und Stuart Hall setzen sich vor allem unter historiographischen Gesichtspunkten mit dem Problem des Eurozentrismus auseinander.

Hall versucht in dem Aufsatz *The West and the Rest* aufzuzeigen, dass die Geschichte Europas faktisch eine Geschichte der Welt ist und als solche auch beschrieben werden sollte. Er will verdeutlichen, dass nicht nur Europäer:innen die »Macher:innen« ihrer Geschichte sind, sondern ebenso die kolonisierten Länder

49 Ebd., S. 7.

50 Dhawan, Nikita und Maria do Mar Castro Varela, Edward Said – Der orientalisierte Orient, in: Dies. (Hg.), *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, S. 29–54, hier S. 36.

51 Ebd., S. 32.

und ihre Bevölkerungen Träger:innen und »Macher:innen« eben dieser »europäischen« Geschichte sind. Hall ist auf Jamaika geboren und kommt 1951 mit einem Stipendium nach London. Er schreibt ironisch:

»Menschen wie ich, die in den fünfziger Jahren nach England kamen, haben dort – symbolisch gesprochen – seit Jahrhunderten gelebt. Ich kam nach Hause. Ich bin der Zucker auf dem Boden der englischen Teetasse[; Ich bin] die Zuckerplantage, die die Zähne von Generationen englischer Kinder ruinierte. Dann gibt es neben mir Tausende andere, die der Tee in der Tasse selbst sind. Der lässt sich nämlich, wie Sie wissen, nicht in Lancashire anbauen. Im Vereinigten Königreich gibt es keine einzige Teeplantage. Und doch steht die Tasse Tee symbolisch für die englische Identität.«⁵²

In seinem Beitrag *The West and the Rest* versucht Hall nun, die »Rolle von Gesellschaften außerhalb Europas beim Entstehungsprozess dessen, was heute Modernität genannt wird [Hervorh. im Orig]«,⁵³ zu untersuchen. Hall fasst den »Westen« in erster Linie als historische Bestimmung auf.⁵⁴

»Mit ›Westen‹ meinen wir einen Gesellschaftstyp, der als entwickelt, industrialisiert, städtisch, kapitalistisch, säkularisiert und modern beschrieben wird. Solche Gesellschaften entstanden in einer bestimmten historischen Periode – vereinfacht gesagt während des 16. Jahrhunderts, nach dem Ende des Mittelalters und der Auflösung des Feudalismus. Sie waren das Ergebnis einer spezifischen Konfiguration historischer Prozesse ökonomischer, politischer, sozialer und kultureller Art. Heutzutage kann von jeder Gesellschaft mit diesen Charakteristika gesagt werden, dass sie zum ›Westen‹ gehört, wo immer sie auch auf der Landkarte liegt. Die Bedeutung dieses Ausdrucks ist demzufolge praktisch identisch mit der des Wortes ›modern‹ [Hervorh. C.E.].«⁵⁵

Hall versteht unter dem Begriff des »Westens« also mehr oder weniger die historische Epoche der »Moderne«. In der europäischen Geschichtsschreibung war es lan-

52 Hall, Stuart, Alte und neue Identitäten, alte und neue Ethnizitäten, in: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Hamburg 2012, S. 66–87, hier S. 73f.

53 Hall, Stuart, Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht, in: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften*, Bd. 2, Hamburg 2012, S. 137–179, hier S. 137.

54 Vgl. ebd., S. 138.

55 Ebd., S. 138. Zur geographischen Situation ergänzt Hall: »Es ist wahr, dass das, was wir [...] ›den Westen‹ nennen, tatsächlich erst in Westeuropa entstand. Doch ›der Westen‹ ist nicht mehr nur in Europa, und nicht ganz Europa ist ›der Westen‹, ebd., S. 137. Beispielsweise gehöre ›Osteuropa [...] nicht (noch nicht? Noch nie?) richtig zum ›Westen‹, während die nicht in Europa liegenden Vereinigten Staaten definitiv dazugehören. Nach technologischen Maßstäben ist Japan heute ›westlich‹ obwohl es auf unserer geistigen Landkarte so weit wie nur möglich im ›Osten‹ liegt [...].« Ebd., S. 138.

ge selbstverständlich gewesen, die westliche Moderne als Maßstab von Geschichte überhaupt zu setzen. Alle anderen Gesellschaften wurden an diesem Modell in ihrer »Entwicklung« bemessen. Vor allem im 19. Jahrhundert war die Auffassung verbreitet, dass Kulturen außerhalb Europas für das »Frühstadium« der Menschheit stünden, während Europa das am weitesten entwickelte Stadium repräsentiere. Es gab demnach »nur einen Weg zur Zivilisation und zur sozialen Entwicklung [...]«. Alle Gesellschaften [konnten] auf derselben Skala als früh oder spät, tiefer oder höherstehend eingeordnet werden.«⁵⁶ Diese Vorstellung einer einheitlichen Skala schlägt sich bis heute in Begrifflichkeiten wie »Entwicklungsland« oder »internationale Entwicklungszusammenarbeit« (ehemals »Entwicklungshilfe«) nieder.

Hall konstatiert dagegen, dass der »Rest« der Welt grundlegend und unfreiwillig zum Reichtum und Fortschritt Europas beigetragen hat. Für die Identitätsbildung Europas sei der »Rest« außerdem von zentraler Bedeutung gewesen: Hall vertritt die These, dass sich die europäisch-westliche Identität zu einem erheblichen Teil auf die Begegnung mit den Kulturen des »Rests« und die dabei empfundene Überlegenheit gründet. »Ohne den Rest [...] wäre der Westen nicht fähig gewesen, sich selbst als den Höhepunkt der Menschheitsgeschichte zu erkennen und darzustellen.«⁵⁷ Der Beitrag des »Rests« zu Europa sei jedoch jahrhundertlang ignoriert worden:

»Die Aufklärung [...] nahm an, dass die europäische Gesellschaft der fortschrittlichste Gesellschaftstyp der Erde und dass der europäische Mensch der Höhepunkt der menschlichen Errungenschaften war. Sie behandelte den Westen als das Ergebnis von Kräften, die größtenteils im Inneren von Europas Geschichte und Formierung lagen. Hier gehen wir jedoch davon aus, dass der Aufstieg des Westens auch eine globale Geschichte ist [...]. Der Westen und der Rest wurden zu zwei Seiten einer Medaille.«⁵⁸

Hall legt Wert darauf, welche Arbeitsleistung der »Rest« der Welt zum Aufstieg des »Westens« beigetragen hat. Ohne das Gold und Silber aus den Südamerikanischen Kolonien und ohne die unbezahlte Arbeit der Sklaven auf den Baumwoll- und Zuckerplantagen wäre der »Westen« ökonomisch und politisch nicht zu dem geworden, was er ist. Europa hat sein »hohes Entwicklungsstadium« nicht aus eigener Kraft erreicht, im Gegenteil: Grund für den Reichtum Europas sind millionenfache Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse. Des Weiteren ist es Hall wichtig, dass sich Europa seine eigene Identität erst im Gegenüber zu anderen Kulturen aufgebaut hat. Die Begegnungen finden aber unter ungleichen Bedingungen statt.

56 Hall, Stuart, *Der Westen und der Rest*, S. 172.

57 Ebd., S. 174.

58 Ebd., S. 140.

»Die Europäer hatten Völker ausmanövriert, ausgetrickst und (auch im Schießen) übertrifften, die weder den Wunsch hatten, »erforscht«, noch das Bedürfnis, »entdeckt«, noch das Verlangen danach, »ausgebeutet« zu werden. Die Europäer standen den Anderen in der Position der beherrschenden Macht gegenüber. Dies beeinflusste das, was sie sahen, und wie sie es sahen, genauso wie das, was sie nicht sahen.«⁵⁹

Dass die Europäer den Völkern der anderen Erdteile letzten Endes vor allem militärisch überlegen gegenübertraten, bestimmt ihre Interpretationen der Kulturen der »Anderen«. Der Westen ist von vornherein von seiner Überlegenheit überzeugt und hat daher gar keinen Bedarf mehr, dem »Rest« zuzuhören. Aus kolonisierender Sicht ist klar, dass eine Entwicklungsskala vorherrscht, deren oberste Spitze Europa bildet. Diese überlegene Position prägt die gesamte Sicht des »Westens« auf die Welt bis heute (auch wenn ein Umdenken stattgefunden hat und noch stattfindet). Europa begnügt sich bei der Kolonisierung nicht damit, sich selbst in einem neuen Lichte zu beschreiben, sondern beschreibt und erklärt mit den eigenen Kategorien auch umfangreich den »Rest« (Said). »Europa [brachte] der Neuen Welt seine eigenen kulturellen Kategorien, Sprechweisen, Bilder und Vorstellungen, um sie zu beschreiben und darzustellen.«⁶⁰ Der unausgesprochene universelle Maßstab des Westens, seine Begrifflichkeiten, Kategorien und Episteme, greifen in den »Rest der Welt« ein. Dabei wird vonseiten des Westens nie infrage gestellt, ob die Begrifflichkeiten adäquat sind. Wie durch Saims Kritik schon deutlich wurde, kann die Beschreibung der Welt aus westlicher Perspektive zwar durchaus eine kohärente Beschreibung darstellen – aber sie ist eben nicht mehr als ein Kohärenzsystem, das nur Aussagen produzieren kann, die ihre Wertigkeit aus systeminternen Parametern beziehen. Zu diesen Parametern gehören unter anderem politische und ökonomische Interessen.

Für Hall ist es wichtig, den Beitrag all derer, die nicht zum »Westen« zählen, zum Aufbau eben dieses »Westens« zu würdigen. Europa hat nicht aus eigener Kraft den Reichtum und Status erlangt, den es innehat. Die »Macher:innen« der Westeuropäischen Geschichte sind auch Teeplückerinnen in Indien, Sklaven in Mittel- und Nordamerika und Goldminenarbeiter in Südamerika. Wie Fanon ist auch Hall stark von Marx' Denken beeinflusst. Mit Marx könnte gesagt werden, dass Hall in *The West and the Rest* versucht, die »wahren« oder »wirklichen« Träger:innen der Geschichte zu ihrer Anerkennung kommen zu lassen.

Dem epistemologischen und historiographischen Vorsprung Europas stellt Dipesh Chakrabarty seinen Versuch entgegen, »Europa zu provinzialisieren«. ⁶¹ Cha-

59 Ebd., S. 154.

60 Ebd., S. 153.

61 Chakrabarty, Dipesh, Europa provinzialisieren: Postkolonialität und die Kritik der Geschichte, in: Conrad, Sebastian, Shalini Randeria und Regina Römhold (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus*.

krabarty stellt fest, dass in den akademischen Diskursen der Geschichtswissenschaften eine Asymmetrie herrscht. Forschende aus der Dritten Welt fühlten sich verpflichtet, die europäische Geschichtsschreibung zu berücksichtigen, wohingegen die historische Forschung aus Europa ihrerseits keine Notwendigkeit erkennen ließe, dies umgekehrt auch zu tun. Die »Großen« des Fachs seien zudem zumindest in ihrer kulturellen Prägung stets »europäisch«. Sie könnten ihre Werke in relativer Unkenntnis nichtwestlicher Geschichten verfassen, ohne dass die wissenschaftliche Qualität ihrer Arbeit beeinträchtigt würde; umgekehrt sei dies ein Ding der Unmöglichkeit.⁶² Chakrabarty stellt folgende Diagnose:

»Im akademischen Diskurs über Geschichte – das heißt ›Geschichte‹ als Diskurs, der in der institutionellen Arenen der Universität produziert wird – ist ›Europa‹ immer noch das souveräne, theoretische Subjekt aller Geschichten einschließlich derjenigen, die wir als ›indisch‹, ›chinesisch‹ oder ›kenianisch‹ bezeichnen. In eigentümlicher Weise haben alle diese anderen Geschichten die Tendenz, sich in Variationen einer Meistererzählung zu verwandeln, die man ›Geschichte Europas‹ nennen könnte.«⁶³

Chakrabarty geht es um die »Herrschaft ›Europas‹ als Subjekt aller Geschichte«⁶⁴ sowie um die theoretischen Bedingungen und Implikationen dieses Sachverhalts. Ginge man von einer universalen Vernunft und von Geschichte als eine »Entel-echie« eben dieser aus, könnte man antworten:⁶⁵ »Nur ›Europa‹, so würde die Argumentation wohl lauten, ist theoretisch (das heißt kategorial, auf der Ebene der grundlegenden Kategorien, die das historische Denken prägen) erkennbar; alle anderen Geschichten sind Gegenstand der empirischen Forschung, die einem theoretischen Skelett, welches substanziell ›Europa‹ ist, Fleisch und Blut verleiht.«⁶⁶ In dieser epistemologischen Arbeitsteilung entspräche europäische Geschichte der »Form«, dem »Geist«, dem »Logos« oder Adäquatem; außereuropäische Geschichte entspräche dem Inhalt, dem Beispiel, dem Einzelfall oder dem bloßen »Leben« (*bios*).

Dazu kann ergänzt werden, wie der aus dem Senegal stammende und an der Columbia University in New York unterrichtende Philosoph Souleymane Bachir Diagne den geschichtsphilosophischen Zusammenhang in einem Vortrag unter dem Titel »Decolonizing the History of Philosophy« im Oktober 2017 in Halle auf- fasst: »African philosophers, when they start their career [...], their first exercise

Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M./New York 2013 (zuerst 2002), S. 134–161.

62 Vgl. Chakrabarty, Dipesh, *Europa* provinzialisieren, S. 134.

63 Ebd.

64 Ebd., S. 135.

65 Ebd.

66 Ebd.

is to go after Hegel and his lectures of history of philosophy.«⁶⁷ Hegels Denken gibt nach Diagne das philosophische Paradigma des epistemologischen und historischen Eurozentrismus ab. Auch Chakrabartys Kritik am Eurozentrismus entspricht argumentativ in vielerlei Hinsicht einer »Hegelkritik ohne Hegel«. Die Parallele zu Marx' Hegelkritik war auch bei den postkolonialen Denkern Fanon und Hall bereits deutlich geworden.

Chakrabarty fährt fort: »Das alltägliche Paradox der Sozialwissenschaften in der Dritten Welt besteht darin, dass wir diese Theorien ungeachtet ihrer Unkenntnis ›unserer‹ Erfahrungen für das Verständnis unserer Gesellschaften [dennoch] außerordentlich nützlich finden.«⁶⁸ Wie kommt es dazu? Handelt es sich doch um universal gültige Begriffe? Wenn ja, wie können diese von einer postkolonialen Trägerschaft angeeignet werden, ohne dabei wieder bloß eine – mangelhafte – Kopie der europäischen Muster-Geschichte zu verkörpern? Wenn nein, welche (normativen) Begrifflichkeiten könnten an die Stelle der vor allem politisch wichtigen Begriffe der Aufklärung, wie z.B. Freiheit oder Gleichheit, treten? Mit seinem Projekt »Europa provinzialisieren« macht Chakrabarty einen Vorschlag: Es soll ein »Bündnisprojekt[...] zwischen den herrschenden metropolitanen Geschichten und den subalternen Vergangenheiten der Peripherie« werden.⁶⁹ Europa zu provinzialisieren hieße

»keine simple und pauschale Ablehnung von Moderne, liberalen Werten, Ansprüchen auf universale Gültigkeit, Naturwissenschaft, Vernunft, große Erzählungen, totalisierenden Erklärungen und dergleichen [...]. Das Projekt ›Europa provinzialisieren‹ kann daher kein Projekt eines ›kulturellen Relativismus‹ sein. Es kann nicht aus der Haltung hervorgehen, dass Vernunft, Wissenschaft und der Anspruch auf Universalität, die dazu beitragen, Europa als das Moderne zu definieren, einfach ›kulturspezifisch‹ sind und daher nur den europäischen Kulturen angehören.«⁷⁰

Das Projekt, Europa zu provinzialisieren, bedeutet nach Chakrabarty weder, in kulturellen Relativismus zu verfallen, noch, die Werte und Errungenschaften der »Moderne« abzulehnen. Europa zu provinzialisieren sei »kein Programm für eine simple Zurückweisung der Moderne, was in vielen Situationen politisch selbstmörderisch wäre.«⁷¹ Es müsse aber ein neuer Umgang mit der »Meistererzählung« gefunden werden. Außerdem lohne sich der Versuch, die normative und politische

67 Diagne, Souleymane Bachir, *Decolonizing the History of Philosophy*, Vortrag an der Universität Halle am 26.10.2017, Zitat im angegebenen Video ca. bei Minute 18.

68 Chakrabarty, Dipesh, Europa provinzialisieren, S. 135.

69 Ebd., S. 154.

70 Ebd., S. 155.

71 Ebd., S. 158.

Gültigkeit bestimmter Werte – zum Beispiel Freiheit oder politische Selbstbestimmung – in ihrer komplexen geistesgeschichtlichen Genese genauer zu beleuchten, ohne dabei ihren politischen Anspruch aufzugeben:

»Das Projekt ›Europa provinzialisieren‹ muss eine Reihe weiterer Gesichtspunkte mit einbeziehen: (a) das Eingeständnis, dass bereits Europas Aneignung des Adjektivs ›modern‹ ein Stück globale Geschichte ist, von der die Geschichte des europäischen Imperiums einen untrennbaren Teil bildet, und (b) die Einsicht, dass diese Gleichsetzung einer bestimmten Version von Europa mit der ›Moderne‹ nicht allein das Werk von Europäern ist [...]. Es geht darum, in die Geschichte der Moderne die Ambivalenzen, die Widersprüche, die Gewaltanwendung und die Tragödien und Ironien einzuschreiben, die sie begleiten. Dass die Rhetorik und die Ansprüche von (bürgerlicher) Gleichheit, von Bürgerrechten oder von Selbstbestimmung durch einen souveränen Nationalstaat in vielen Fällen marginale gesellschaftliche Gruppen in ihren Kämpfen gestärkt haben, ist nicht zu leugnen. Was jedoch in den Geschichtsdarstellungen – die (und sei es implizit) die Ankunft des modernen Staates und die Idee der Staatsbürgerschaft verherrlichen – effektiv heruntergespielt wird, sind die Repressionen und die Gewalttätigkeit, die für den Sieg des Modernen ebenso wichtig sind wie die Überzeugungskraft seiner rhetorischen Strategien.«⁷²

Ähnlich wie Hall versucht aufzuzeigen, dass am Aufbau der Moderne Europas zu nicht unerheblichen Teilen versklavte Arbeitskräfte auf allen Kontinenten beteiligt waren, fordert Chakrabarty einen viel stärkeren Fokus auf die Kontexte, in denen sich die Werte und Institutionen der Aufklärung und Moderne entwickelt haben. Dabei sollen die zahllosen Widersprüchlichkeiten, Ausbeutungsverhältnisse, Machtkämpfe und Verluste in ihrer konstitutiven Rolle für die Emanzipationsbewegungen der Moderne anerkannt werden. Zu versuchen, die Zerstörungen und »Kollateralschäden« des »Fortschritts« als für den »Fortschritt« konstitutiv mit einzubeziehen, will Chakrabarty auch als akademische Methode der Historiographie umsetzen:

»Ich fordere eine Geschichte, die bereits in der Struktur ihrer narrativen Formen ihre eigenen repressiven Strategien und Praktiken bewusst sichtbar macht [...]. Eine Geschichte, die das Unmögliche versuchen wird: Ihrem eigenen Tod ins Auge blicken, indem sie dem nachspürt, was allen Bemühungen um Übersetzung über die Grenzen kultureller und anderer semiotischer Systeme hinweg widersteht und sich ihnen entzieht, sodass sich die Welt noch einmal als radikal heterogen vorstellen lässt.«⁷³

72 Ebd., S. 155f.

73 Ebd., S. 158.

Nach Chakrabarty ist eine Geschichtsschreibung erforderlich, die ihre eigene Narration immer schon als eine mögliche Selektion bestimmter Sachverhalte mit reflektiert und sichtbar zu machen im Stande ist. Es müsste sich um eine Form des Geschichte-Schreibens handeln, bei der die artikulierte »Geschichte« prekär und kontingent fixiert ist. Eine Geschichte, die allem, was sich ihr entzieht und sie aber trotzdem bedingt, in irgendeiner Form Platz einräumt: »Eine Geschichte, die ihrem eigenen Tod ins Auge blickt.« Dem würde eine radikal heterogene Ontologie zugrunde liegen müssen. Chakrabarty bezweifelt an dieser Stelle, dass eine solche Geschichtsschreibung in akademischem Rahmen möglich sei.⁷⁴ »Das Projekt der Provinzialisierung Europas [muss] in sich selbst seine eigene Unmöglichkeit erkennen. Es zielt daher auf eine Geschichte, die diese Politik der Verzweiflung verkörpert.«⁷⁵ Da in einem akademischen Diskurs bestimmte Begriffe erforderlich sind, auf die Bezug genommen werden kann, ohne dass alles in einer radikalen Heterogenität aufgeht, erfordert das Projekt der Geschichtsschreibung eine Art Kompass, mithilfe dessen eine Orientierung in der radikalen Heterogenität der Welt möglich sein könnte. Chakrabarty nennt dies eine »Politik der Verzweiflung«.

Meiner Auffassung nach kann aus einer radikalen Heterogenität nur sinnvoll geschöpft werden, wenn ein *Ethos* im Spiel ist. Nach Chakrabarty war der Zweck der modernen Geschichtsschreibung bisher der, »den Nationalstaat als die wünschenswerteste Form politischer Gemeinschaft zu universalisieren [oder zu plausibilisieren, C.E.J.].«⁷⁶ Es lag also auch der »alten« Form der Geschichtsschreibung ein *Ethos* zugrunde. Die akademischen Geschichtswissenschaften weltweit müssen sich also der Frage nach ihrer Haltung stellen.

»Die Aufgabe wird [zum Beispiel] darin bestehen, sich mit Ideen auseinanderzusetzen, die den modernen Staat und die dazugehörigen Institutionen legitimieren, um so diejenigen Kategorien, deren globale Gültigkeit nicht mehr für selbstverständlich genommen werden kann, erneut zum Gegenstand der Politischen Philosophie zu machen.«⁷⁷

Historiographie gehört damit zu den Aufgaben der Politischen Philosophie. Europa zu provinzialisieren bedeutet demnach, Europa von seinem geschichtstheoretischen Posten zu entlassen und neue historiographische Bündnisse zu ermöglichen und zu suchen. Dabei kann nicht ohne Kompass verfahren werden: Eine zentrale Rolle spielt dabei die Reflexion auf politische Ideen und Begriffe in der Politischen Philosophie.

74 Vgl. ebd.

75 Ebd., S. 158.

76 Ebd., S. 153.

77 Ebd., S. 157.

4.1.4 Zusammenfassung

Frantz Fanon legt eine politische und metaphysikkritische Theorie der Dekolonisierung vor. Zuvor hatten sich die Kolonialherren quasi selbst die Position des unbewegten Bewegers zugewiesen: Sie waren die »Schöpfer« der Kolonisierten Länder. Das Verhältnis zwischen Kolonialherren und Kolonien entsprach in kolonialer Metaphysik einem Akt-Potenz-Verhältnis. Fanon entlarvt diese koloniale Setzung. In seiner Kritik gehen im Anschluss an Marx' Denken das epistemologisch-philosophische und das politische Ziel Hand in Hand: Das Ziel ist das Ende der politischen *und* epistemologischen Fremdherrschaft bzw. Unwahrheit. Die Wahrheit, die der kolonialen Unwahrheit entgegentritt, tritt in Gestalt des Kolonisierten, *dass er ein Mensch ist*, auf. Dieses Wissen ist im Grunde ein Wissen *a priori*, denn *erfahren* hat der Kolonisierte eine Behandlung als Tier. Mit diesem Wissen ist es nach Fanon unmöglich, eine praktische Umsetzung dieser Wahrheit *nicht* anzustreben. Daher muss der politische Kampf gegen den Kolonialismus notwendig einsetzen. Die Kolonisierten schwingen sich in eine theoretische *und* praktische Subjektposition und fordern diese ein. Diese »absolute Umwälzung« kann sich nach Fanon nicht als »Übereinkunft« oder »Glücksfall« und auch nicht als bloße Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse vollziehen, sondern die *Gesamtsituation muss transformiert werden*. Das Ziel ist »der neue Mensch«, ein bisher auch in Europa noch nicht real existierender Mensch frei von Fremdherrschaft.

Edward Said stößt im Rahmen seiner Analysen auf einen grundlegenden kolonialen ontologischen Fehlschluss: Der Kolonialherr *denkt*, dass etwas so und so sei, ergo *ist* es so und so. Das Wissen über etwas *sei* dasjenige. In diesem Muster konstruiert sich das ganze Phänomen des Orientalismus. Saims zentrale These lautet, dass es sich beim okzidentalen »Wissen« über den Orient um einen *Monolog* des Okzidents handelt, der seinen Sinn allein aus innerokzidental Kontexten gewinnt. Es handelt sich um eine große *Kohärenzwahrheit*: Die Kriterien dafür, ob es sich um wahre oder falsche Aussagen über den Orient handelt, stammen zu hundert Prozent aus dem westlichen Diskurs selbst. Innerhalb dieses Monologs kann also beispielsweise die europäische Dominanz legitimiert werden. Mit Saims grundlegender Kritik entfällt der Automatismus eines universalen Anspruchs westlicher Episteme. Said hat mit seinem Orientalismus-Begriff dazu beigetragen, dass argumentativer Universalismus seither grundsätzlich unter Rechtfertigungsdruck steht.

Stuart Hall versteht den »Westen« als Synonym für das, was als Moderne bezeichnet wird. Er stellt die Frage, wer die Moderne eigentlich *machte*. Wer war Akteur:in? Wer arbeitete für den »Fortschritt«? Er versucht, die Geschichte der Moderne als globale Geschichte zu schreiben. Man könnte sagen, er entsubjetiviert Europa historisch: Die europäische Geschichte sei nicht von Europäer:innen, sondern von der Welt gemacht – von versklavten und kolonisierten Menschen bzw.

Arbeitskräften weltweit. Dabei trugen diese nicht nur durch ihre Arbeit zur Moderne bei, sondern sind darüber hinaus konstitutiv für die Entwicklung des europäischen Selbstbewusstseins und der europäischen Identität. Der Aufstieg und die kulturelle Herausbildung des Westens sind global bedingt und müssen daher auch in ihrem globalen Kontext beschrieben werden.

Es lässt sich bei Hall schwer sagen, ob er dem entsubjektivierten Europa nun ein neues historisches Subjekt entgegensetzen möchte, oder ob er eine logische Subjektivität generell ablehnt. Auch Said geht in *Orientalismus* nicht über die negative Kritik am okzidental Konstruktivismus hinaus, was an der diskursanalytischen Methode liegen mag. Hierin unterscheiden sich Said und Hall von Fanon, bei dem eine epistemologisch *und* politisch neue Subjektivität eingefordert wird.

Auch Dipesh Chakrabarty kritisiert, dass Europa das theoretische Subjekt aller Geschichte geblieben ist. Er möchte versuchen, Europa historiographisch zu provinzialisieren. Bei diesem Projekt soll es nicht darum gehen, Errungenschaften der »Moderne« zurückzuweisen. Vielmehr soll erstens eine Kritik derjenigen Geschichtsschreibung formuliert werden, die sich am theoretischen Modell Europas orientiert oder gar eine europäische (Geistes-)Geschichte als Entelechie eines universellen Geistes hypostasiert (Hegel). Zweitens geht es ähnlich wie bei Hall darum, die »europäische Geschichte« im globalen Kontext zu betrachten und bisher vernachlässigte Akteur:innen, Verluste, Unterdrückungs- und Ausbeutungsverhältnisse, die für die »Moderne« genauso konstitutiv wie die Artikulation »großer Werte« waren, in die Erzählung mit einzuschreiben. Eine Geschichtsschreibung, die Europa zu provinzialisieren versucht, kann von keinem theoretischen Standard-Modell mehr ausgehen, sondern muss methodisch und ontologisch eine radikale Heterogenität annehmen. Chakrabarty bezweifelt, dass dies allein in akademischem Rahmen zu realisieren ist. Für Chakrabarty wird Historiographie an diesem Punkt deshalb auch zu einem Projekt der Politischen Philosophie, bei dem die Kategorien des modernen (National-)Staates einer erneuten Prüfung unterzogen werden sollen.

Europa zu provinzialisieren heißt im Anschluss daran, Europa von seinem theoretischen Posten zu entlassen. Was mit seinen Hinterlassenschaften passieren soll, ist noch unklar; eine erste Sichtung müsste in der Politischen Philosophie erfolgen.

4.2 Die Erfindung der Nation

Im Nachwort zur deutschen Neuauflage von 1996 schreibt Benedict Anderson, in *Die Erfindung der Nation* (im englischen Original von 1983 *Imagined Communities*) versuche er, sich auf eine Weise mit dem Phänomen des Nationalismus auseinanderzusetzen, bei der Nationalismus weniger als eine politische Ideologie, als viel-

mehr eine »Form des In-der-Welt-Seins, der wir alle unterworfen sind«, begriffen werde.⁷⁸ Er fasst Nationen als »vorgestellte Gemeinschaften« (»Imagined Communities«) auf. Die »Nation« sei

»eine vorgestellte politische Gemeinschaft – vorgestellt als begrenzt und souverän. *Vorgestellt* ist sie deswegen, weil die Mitglieder selbst der kleinsten Nation die meisten anderen niemals kennen, ihnen begegnen oder auch nur von ihnen hören werden, aber im Kopf eines jeden die Vorstellung ihrer Gemeinschaft existiert [...].

Die Nation wird als *begrenzt* vorgestellt, weil selbst die größte von ihnen mit vielleicht einer Milliarde Menschen in genau bestimmten, wenn auch variablen Grenzen lebt, jenseits derer andere Nationen liegen. Keine Nation setzt sich mit der Menschheit gleich. Selbst die glühendsten Nationalisten träumen nicht von dem Tag, da alle Mitglieder der menschlichen Rasse ihrer Nation angehören werden – anders als es in vergangenen Zeiten den Christen möglich war, von einem ganz und gar »christlichen« Planeten zu träumen.

Die Nation wird als *souverän* vorgestellt, weil ihr Begriff in einer Zeit geboren wurde, als Aufklärung und Revolution die Legitimität der als von Gottes Gnaden gedachten hierarchisch-dynastischen Reiche zerstörten [...]. Deshalb träumen Nationen davon, frei zu sein und dies unmittelbar – wenn auch unter Gott. Maßstab und Symbol dieser Freiheit ist der souveräne Staat.

Schließlich wird die Nation als *Gemeinschaft* vorgestellt, weil sie, unabhängig von realer Ungleichheit und Ausbeutung, als »kameradschaftlicher« Verbund von Gleichen verstanden wird. Es war diese Brüderlichkeit, die es in den letzten zwei Jahrhunderten möglich gemacht hat, daß Millionen von Menschen für so begrenzte Vorstellungen weniger getötet haben als vielmehr bereitwillig gestorben sind [Hervorh. im Orig.].⁷⁹

Nationen sind demnach begrenzt und souverän vorgestellte, politische Gemeinschaften. Weil ihre Mitglieder sich untereinander niemals persönlich alle kennen können, ein jedes Mitglied sich aber diese Gemeinschaft trotzdem vorstellt, spricht Anderson von »vorgestellten Gemeinschaften«. Diese Gemeinschaften sind stets durch ihre Umgrenzungen – die variabel sein können – definiert. Die Migrationssoziologie bezeichnet dies als »Container-Modell« (vgl. Kap. 2). Jede »Nation«, jede so vorgestellte Gemeinschaft, hat also notwendigerweise Grenzen. Die Vorstellung der Nation konnte außerdem der fragwürdig gewordenen Legitimität der feudalen Herrschaftssysteme ein Souveränitätsmodell entgegenstellen. Daher ist die Vorstellung der Nation stets mit dem Gedanken der Souveränität der wie auch

78 Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation. Zur Karriere eines erfolgreichen Konzepts*, Frankfurt a.M. 1996, S. 209.

79 Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation*, S. 15ff.

immer zusammengesetzten Bevölkerung verbunden. Schließlich ist es ein kulturell bemerkenswertes Phänomen, dass das nationale Modell offenbar in der Lage war, ein solch starkes Zusammengehörigkeitsgefühl zu vermitteln, dass Mitglieder bereit waren, für das Projekt in den Tod zu gehen. Anderson sieht diesen Zusammenhang darin begründet, dass sich der Einzelne über diese vorgestellte Gemeinschaft mit Vergangenheit und Zukunft verbunden fühlen konnte und der Auffassung sein konnte, er sei Teil eines nationalen Projektes, das größer und wichtiger als sein einzelnes Leben sei. Das Projekt der Nation strebe in dieser Vorstellung in die Zukunft oder sogar in die Unsterblichkeit.⁸⁰

Dazu kommen nach Anderson drei auffallende Paradoxa: Erstens stehe der objektiven Neuheit von Nationen aus dem Blickwinkel der Historie das subjektive Alter der Nationalist:innen gegenüber. Dieser Widerspruch sei vonseiten Letzteren oft in die Metapher des (womöglich jahrhundertelangen) »Schlafes« und schlussendlichen »Erwachens der Nation« in eine Erzählung gegossen worden.⁸¹ Zweitens stehe der formalen Universalität von Nationalität als soziokulturellem Begriff – in der modernen Welt kann, sollte und wird jedes Individuum eine Nationalität »haben« – die Besonderheit und »Einzigartigkeit« ihrer jeweiligen Ausprägungen (»marokkanisch«, »griechisch«, »kasachisch« etc.) gegenüber.⁸² Drittens stehe schließlich der politischen Macht des Nationalismus seine »philosophische Armut« gegenüber.⁸³ Damit ist gemeint, dass es *die* große ›Theorie des Nationalismus‹ zwar nicht gibt,⁸⁴ aber sich das Modell in der politischen Praxis trotzdem in einer bestimmten Epoche weltweit durchsetzen konnte.

Anderson geht den sozialen, kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Ursachen dieser ›Erfindung der Nation‹ und den Bedingungen ihrer politischen Verbreitung im 18. bis 20. Jahrhundert nach. In den durch die Erfindung des Buchdrucks ermöglichten neuen Druckmedien Zeitung und Roman sieht er die erste Vermittlungsform dieser vorgestellten Gemeinschaft. »Roman und Zeitung [...] lieferten die technischen Mittel, d.h. die Repräsentationsmöglichkeiten für das Bewusstsein von Nation«. ⁸⁵ Zum einen wird dem einzelnen Leser suggeriert, mit ihm läse quasi täglich eine ihm persönlich unbekannte, aber durch die gleichen Themen vertraute Gruppe mit. Das schaffte die Vorstellung einer Gemeinschaft, die über

80 Vgl. ebd., S. 20, 200ff.

81 Vgl. ebd., S. 14, 195ff.

82 Vgl. ebd., S. 14f.

83 Ebd., S. 15.

84 Es gibt natürlich nationalistische Theorien sowie (nationalistische) Sozialtheorien. Was Anderson meint ist die aus seiner Sicht auffallende Leere des *Begriffs* der Nation und seine ontologische Unschärfe. Wie oben in Kap. 1.1 bereits beschrieben, handelt es sich bei »Nation« bis zur Zeit der Französischen Revolution um einen Relationsbegriff, dessen Bedeutung nur im jeweiligen Kontext erschließbar war.

85 Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation*, S. 32.

direkte Kontakte hinausgeht, aber trotzdem *zur gleichen Zeit von den gleichen Kontexten betroffen* ist: die »Nation«. Diese Gleichzeitigkeit des Betroffenseins geht nach Anderson einher mit einem an Walter Benjamin angelehntes neues Zeitverständnis der »homogenen und leeren Zeit«, ⁸⁶ das sich in der Neuzeit und Moderne ausgeprägt habe.

»Das Datum am Kopf der Zeitung, als ihr allerwichtigstes Emblem, stellt die wesentliche Beziehung her – das ständige Vorwärtsschreiten einer ›homogenen und leeren Zeit‹. Innerhalb dieser Zeit schreitet die Welt unaufhaltsam weiter: Wenn Mali nach zwei Tagen, in denen Reportagen über die dortige Hungersnot gebracht wurden, für Monate von den Seiten der New York Times verschwindet, denken die Leser keinen Augenblick, Mali sei verschwunden oder alle Einwohner seien verhungert. Die romanartige [damit ist die Suggestion der Gleichzeitigkeit gemeint] Aufmachung der Zeitung gibt ihnen die Gewißheit, daß es mit dem ›Akteur‹ Mali irgendwie weiter geht und er auf sein nächstes Auftauchen in der Handlung wartet [...]. Indem der Zeitungsleser [außerdem] beobachtet, wie exakte Duplikate seiner Zeitung in der U-Bahn, beim Friseur, in seiner Nachbarschaft konsumiert werden, erhält er ununterbrochen die Gewißheit, daß die vorgestellte Welt sichtbar im Alltagsleben verwurzelt ist.« ⁸⁷

Roman und Zeitung etablieren eine neue Auffassung von Zeit. Es handelt sich um eine Zeit, die an sich »leer« ist und mit Ereignissen, Taten und Entwicklungen angefüllt wird. Diese »leere und homogene« Zeit teilen alle. Sie ist universal, absolut und überall genau gleich. Dadurch, dass alle diese Zeit teilen, wird eine geteilte Wirklichkeit geschaffen. Für die Leser:innen der Zeitungen ist vollkommen klar, dass die Informationen, die sie mit anderen teilen, die bestehende Wirklichkeit abbilden. Dabei wird »jenes bemerkenswerte Vertrauen in eine anonyme Gemeinschaft, welches das untrügliche Kennzeichen moderner Nationen ist«, erzeugt. ⁸⁸ Dieser Vorstellung der nationalen Gemeinschaft liegt das Vertrauen zugrunde, dass alle an der gleichen geteilten Wirklichkeit teilhaben. ⁸⁹

Verstärkt durch den Buchdruck, durch die Reformation und den Protestantismus, durch den Aufstieg des Handel treibenden Bürgertums und durch den euro-

86 Ebd., S. 33.

87 Ebd., S. 40.

88 Ebd., S. 42.

89 Diese These Andersons aus den 1980er Jahren ist aus heutiger Sicht bemerkenswert, denn es stellt sich mit der neuen Kommunikationsform des Internets und einer damit einhergehenden generellen Krise der Printmedien tatsächlich heraus, dass die Zahl derer, die eine journalistische Abbildung der »Wirklichkeit« anzweifeln, zugenommen hat. Das »Vertrauen in eine anonyme Gemeinschaft«, das Anderson für die Herausbildung der »vorgestellten Gemeinschaft« konstatiert, sind die Medien zu erzeugen offenbar nicht mehr in dem Maße wie zuvor in der Lage.

paweiten Ausbau der noch feudalen Verwaltungssysteme geht dieser geschaffenen »Medienwirklichkeit« in Europa die Emanzipation der Landessprachen voraus. Latein verliert an Bedeutung, Kommunikation und Literatur in den Landessprachen nehmen zwischen 1500 und 1850 kontinuierlich zu.⁹⁰ Dabei gewinnen einzelne Sprachen als Schrift- und später Verwaltungssprachen an Bedeutung, während andere »Dialekt« bleiben. Diese Schriftsprachen setzen in Europa später die Maßstäbe bei der »Nationenbildung«.⁹¹ Auf den kolonisierten Kontinenten hingegen stimmen Schrift- und Verwaltungssprachen mit einer Erzählung von nationaler Kultur nie überein.

»Während heute nahezu alle modernen Nationen [...] »nationale Schriftsprachen« besitzen, muß eine Vielzahl von ihnen ihre Sprache entweder mit anderen teilen, oder es gebraucht nur ein geringer Teil der Bevölkerung die Nationalsprache in der Unterhaltung oder auf dem Papier [...]. Die konkrete Gestalt heutiger Nationalstaaten stimmt nie genau mit der Reichweite einzelner Schriftsprachen überein.«⁹²

Anderson stellt dar, wie die ersten Nationalbewegungen auf dem amerikanischen Kontinent zustande kommen. Das Paradox ist, dass die ersten Nationen dort im Grunde in kolonial-transnationalen und migrantischen Kontexten entstehen, zum Teil noch bevor in Europa die Französische Revolution stattfindet. In seiner Analyse kommt Anderson zu dem Schluss, dass die Großgrundbesitzer und Verwalter europäischer Herkunft in den Kolonien Nord-, Mittel- und Südamerikas schlicht und ergreifend keinen Sinn in der politischen und ökonomischen Verpflichtung gegenüber den Mutterländern gesehen hätten. Einerseits war ihnen eine Karriere in Europa oder in der höchsten Kolonialverwaltung aufgrund ihrer Geburt auf dem neuen Kontinent versagt. Aus Angst vor Aufständen unter den Sklaven und der noch verbliebenen indigenen Bevölkerung haben sie zudem ein starkes individuelles ökonomisches Interesse daran, im Land eine »Gemeinschaft« zu proklamieren.⁹³ Dabei spielen die Medien eine zentrale Rolle. Auf dem amerikanischen Kontinent entstehen die ersten unabhängigen »Nationen« auf jeden Fall ohne ethnische, sprachliche oder anderweitige kulturelle »Grundlagen«. Es handelt sich um »Nationen« gemischter ethnischer Herkunft dreier Kontinente und zahlloser Sprachen. Dass die europäischen Sprachen sich als Verwaltungssprachen durchsetzen, ist keine Überraschung in Anbetracht der Tatsache, dass die europäischen Siedler:innen sowie die Kolonialherren die militärische, politische und ökonomische Macht besitzen.

90 Vgl. Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation*, S. 45ff.

91 Vgl. ebd., S. 50ff.

92 Ebd., S. 53.

93 Vgl. ebd., S. 64ff.

In Europa wird die Idee der selbstbestimmten Nation mit der Sprache und Kultur des »Volkes« begründet.⁹⁴ Die amerikanische Unabhängigkeit war mehr oder weniger mit dem Argument begründet worden, dass alle Menschen dazu fähig seien, sich selbst zu regieren. In Europa hingegen müssen die bürgerlichen und demokratischen Kräfte gegen die noch herrschenden adligen Schichten »stärkere Argumente« vorbringen. Die vorgestellte nationale Gemeinschaft entwickelt sich deshalb stark im Kontext der verschiedenen Landessprachen. Es wird in der Zeit um 1800 herum Sprachforschung betrieben, Volksdichtung gesammelt, Grammatik erforscht und Wörterbücher werden erstellt. Auch hier spielen nach Andersson dann die Printmedien und das neue Zeitverständnis der leeren und homogenen Zeit nach Anderson eine herausragende Rolle.⁹⁵ Ähnlich wie die Landbesitzer Kreolen auf dem amerikanischen Kontinent sieht sich im 19. Jahrhundert in Europa der Adel gezwungen, sich zu dieser neuen Gemeinschaft der »Nation« zu bekennen und der Bevölkerung politische Zugeständnisse zu machen, um nicht Aufstände zu fürchten und wirtschaftliche und politische Verluste hinnehmen zu müssen. Anderson nennt diese Verbindung der herrschenden Schichten mit der Idee der Nation die »Fusion von Nation und dynastischem Reich« oder »offiziellen Nationalismus«.⁹⁶ Er entstehe aus Angst und Antizipation des Adels erst nach der Entstehung eines sprachlichen Volksnationalismus.⁹⁷

Die letzte Welle der Nationalstaatengründungen erfolgt im 20. Jahrhundert unter den ehemaligen Kolonialländern. Nachdem der Erste Weltkrieg dem Zeitalter der Dynastien ein Ende gesetzt hat, gilt der Nationalstaat als die legitime internationale Norm, wie Anderson ausführt: Vom Ende des Zweiten Weltkriegs bis in die 1970er Jahre hinein erfolgt in großen Wellen weltweit die Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonialländer; seither ist die Welt in Nationalstaaten parzelliert. Dazu haben nach Anderson die Bildung und Ausbildung der Eliten in den ehemaligen Kolonien einen entscheidenden Teil beigetragen: Von Beginn der Kolonisierung an entstehen in den Kolonialländern in den Verwaltungs- und Bildungseliten quasi kulturelle Hybride. Einheimische, denen europäische Bildung zuteil wird, sollen eine Vermittlerrolle zwischen Kolonialherren und der einfachen Bevölkerung einnehmen. Die wirtschaftliche und politische Macht verbleibt im allergrößten Umfang bei den Kolonialherren. Aber da die europäischen Kolonialmächte auch ihre Bildungsinhalte und ihr Bildungswesen in die Kolonien exportieren, erlangen die

94 Ebd., S. 72. Vgl. auch Fichte, Johann Gottlieb, Reden an die deutsche Nation, S. 58ff.

95 Vgl. Anderson, Benedict, Die Erfindung der Nation, S. 72ff.

96 Ebd., S. 91.

97 Vgl. ebd., S. 113.

»locals«⁹⁸ unter anderem ein fundiertes Wissen über politische Selbstbestimmung, Volkssouveränität und Nationalismus.

»Das Paradox des offiziellen Nationalismus der Kolonialreiche bestand nämlich darin, daß er zwangsläufig das, was zunehmend als die jeweilige europäische »Nationalgeschichte« verstanden und beschrieben wurde, ins Bewußtsein der Kolonisierten brachte – nicht nur über gelegentliche, stumpfsinnige Feierlichkeiten, sondern auch durch Leseräume und Klassenzimmer.«⁹⁹

Anderson bringt das anschauliche Beispiel der holländischen Feierlichkeit zur hundertjährigen Unabhängigkeit von Frankreich 1913. In den Kolonien soll dieses Ereignis mitgefeiert und mitfinanziert werden, was den javanesisch-indonesischen Nationalisten Suwardi Suryaningrat (auch bekannt als Ki Hajar Dewantara oder Dewantoro) zu öffentlicher Kritik in einem Zeitungsartikel provoziert: »Meiner Auffassung nach ist es etwas fehl am Platz – etwas schamlos –, wenn wir (immer noch als Holländer gesprochen) die Eingeborenen bitten, an den Feierlichkeiten teilzunehmen, mit denen wir unsere Unabhängigkeit begehen [...]. Ist uns nicht bewußt, daß diese armen Sklaven auch auf einen solchen Augenblick hinfiebern, da sie wie wir ihre Unabhängigkeit feiern können?«¹⁰⁰ Suryaningrat bringt das große Paradox der holländischen Kolonialregierung zur Sprache, die Unabhängigkeit des eigenen Landes mit den abhängigen Kolonialländern feiern zu wollen. Dieses Paradox führt aber zu nationalem Bewusstsein unter der Bevölkerung der Kolonialländer. Zur Herausbildung eines nationalen Bewusstseins tragen als zweiter wichtiger Punkt die Bildung und die Ausbildungswege der Bildungseliten in den Ländern entscheidend bei.

»Den wichtigsten Beitrag dazu [zur Herausbildung eines nationalen Bewusstseins] haben die Schulen geleistet [...]. Einheitliche Schulbücher, standardisierte Abschlüsse und Zeugnisse, eine streng geregelte Abfolge von Altersgruppen, Schulklassen und Unterrichtsmaterial schufen ein autonomes und zusammenhängendes Erfahrungsuniversum [...]. Aus der gesamten weitläufigen Kolonie,

98 Als »local experts« werden auch heute noch die einheimischen Bildungseliten vor Ort in der »internationalen Entwicklungszusammenarbeit« bezeichnet. Auch aus dieser Bezeichnung spricht eine gewisse Abwertung des »lokalen Wissens« gegenüber dem abstrakten oder universalen Wissen der – meist aus dem globalen Norden stammenden – »Expert:innen« oder »Gutachter:innen«. Vgl. dazu zum Beispiel Koch, Susanne, *The Impact of Foreign Experts on Policymaking in Young Democracies – a Comparative Analysis of South Africa and Tanzania*, Bielefeld 2015. Ähnlich wie Chakrabarty bereits kritisiert (vgl. Kap. 4.1.3) handelt es sich um ein theoretisches Verhältnis von (»allgemeiner«) *Theorie* (aus dem Norden) zu (einzeln/lokalen) *Anwendung* (vor Ort, im Süden).

99 Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation*, S. 119f.

100 Suryaningrat, Suwardi, Als ik eens Nederlander was, in: *De Expres* vom 13.07.1913. Hier zitiert nach Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation*, S. 119.

doch nicht von außerhalb, gingen die Jungen auf eine nach innen und oben gerichtete Reise, wobei sie immer auf Mitreisende stießen: in der Volksschule aus verschiedenen, vielleicht einmal verfeindeten Dörfern, in der Mittel- und Oberschule aus verschiedenen ethnolinguistischen Gruppen und in den tertiären Einrichtungen der Hauptstadt aus dem ganzen Reich [...]. Ihre gemeinsamen Erfahrungen und die gemütliche Konkurrenzgemeinschaft des Klassenzimmers verliehen den von ihnen betrachteten Landkarten der Kolonie [...] eine Wirklichkeit, die als ein auf ein bestimmtes Territorium beschränkt gedacht wurde.«¹⁰¹

Das nationale Bewusstsein entsteht dadurch, dass die jungen Auszubildenden sich »auf eine nach innen und oben gerichtete Reise« im Land begeben. Erst diese Reise und das Teilen dieser Erfahrung verleihen der Landkarte der Kolonie eine *Wirklichkeit*. Durch die geteilten Erfahrungen und die abstrakte Vorstellung eben dieser geteilten Erfahrungen entsteht im Kopf die Vorstellung einer »Nation«, eines Landes. Dabei werden Ethnien, Sprachen und Kulturen zusammengefasst, die ohne diese Erfahrungen und ohne diese Vorstellung der Landkarte keinen Grund hätten, zusammengefasst – oder auch getrennt – zu werden. Die kolonisierte »Nation« wird also erstens durch die Kolonialherren und ihre Grenzziehungen, zweitens durch die Bildungswege der lokalen Bildungseliten und drittens durch paradoxe Proklamationen von »Unabhängigkeit« geschaffen. Genaugenommen wird sie also durch zweierlei *Mobilitäten* Wirklichkeit: erstens durch die Kolonisierung, zweitens durch den sozialen Bildungsaufstieg im Land.

In Anbetracht des *transnational turn* kann gesagt werden, dass Anderson *subnational* argumentiert. Unter dem Titel *Die Geburt der Nation als Migrationspraxis* interpretiert Ruth Mayer Anderson ähnlich:

»Weil seit der frühen Neuzeit im großen Stil Migrationsbewegungen einsetzten, weil Menschen emigrierten, kolonisierten, von kolonialen Verwaltungsapparaten aufgesogen, verschleppt, versklavt und vertrieben wurden, bildeten sich Ende des 18. Jahrhunderts das Vokabular und die Bezugsgröße des Nationalen heraus [...]. Die Nation wird in dem Moment erfunden, in dem die regionale Verhaftetheit und der soziale Status prekär und verhandelbar werden. Das breite Register der Bedingtheiten und Gefühle – zwischen Zugehörigkeit und Ausschluss, Isolation und Gemeinschaft, Entfremdung und Neuverortung – das im Zuge von Migrationserfahrungen zum Einsatz kommt, findet im Pathos des Nationalen einen idealen Bezugspunkt.«¹⁰²

101 Anderson, Benedict, *Die Erfindung der Nation*, S. 122f.

102 Mayer, Ruth, *Die Geburt der Nation als Migrationspraxis*. Benedict Anderson: *Imagined Communities*, in: Reuter, Julia und Paul Mecheril (Hg.), *Schlüsselwerke der Migrationsforschung. Pionierstudien und Referenztheorien*, Wiesbaden 2015, S. 263-273, hier S. 263.

Bei Anderson geht nach Mayer also sowohl historisch als auch argumentativ die *Migration* der *Nation* voraus. Mayer schließt daraus, dass »die Nation, in anderen Worten, [...] ein transnationales Konzept« sei.¹⁰³

Es lassen sich zusammengefasst demzufolge zwei Weisen der Genese der Nationen feststellen: Der Nationalismus auf dem europäischen Kontinent unterscheidet sich von den anderen Nationalismen weltweit in seiner Orientierung an den Sprachen, denn die Emanzipation der Landessprachen vom Lateinischen steht in einem Zusammenhang mit der politischen Emanzipation der Bevölkerungen von Kirche und Adel. Das heißt, die *Formierung* der europäischen »Nation« erfolgt *extern* in Abgrenzung gegen andere Sprachen und erfolgt als *politische Subjektivierung intern* gegen Adel und Klerus. Bei den Nationalismen der kolonisierten Länder ist es umgekehrt: Die politische Emanzipation erfolgt gegen das europäische »Mutterland«, das heißt die *politische Subjektivierung* erfolgt *extern*, während die *Formierung* der »Nation« *intern* – durch Medien, geteilte Bildung und Bildungswege – erfolgt.

Grundsätzlich entspricht die raumtheoretische Vorstellung der Nation Behältern. Diese Behälter sind keine ontologischen Gegebenheiten, territorial sind sie willkürlich, historisch und relativ. Die »Behälter« sind *erfunden* worden, um *politischen Subjektivitäten* einen Rahmen und Namen zu geben. Und diese *Erfindung*, also die *Vorstellung* von einer »Nation« als bestimmter begrenzter Behälter (»Imagined Communities«), ist durch das Zusammenspiel von Migration und Druckmedien als notwendige und durch das Bedürfnis nach politischer Selbstbestimmung als hinreichende Ursache zustande gekommen. Es hat keinen »Masterplan« gegeben. Die »Idee« der Nation *entsteht aus* der ökonomisch-kulturell-medial-politischen Praxis und *folgt* ihr. Sie *wird zur Begründung* der eigenen politischen Ziele der Selbstbestimmung dann *herangezogen*. Der gebotene Rahmen zur politischen Selbstbestimmung ist es, was dem Konzept seinen Erfolg beschert.

4.3 Schlussfolgerungen für eine migrantische Kritik am gesellschaftstheoretischen Subjekt

In gewisser Weise stellt die sozialontologische Subnationalität für die »Gesellschaft« das dar, was die »Mobilitäten« des Kolonialismus geschichtlich für die »Nation« darstellen: ihre Bedingung der Möglichkeit, die von einem übercodierten Konzept (Nation, Gesellschaft) unsichtbar gemacht worden war. Der Okzident hatte sich als historisches und erkenntnistheoretisches Subjekt gesetzt, indem er »den Rest« der Welt politisch, epistemologisch und historisch verobjektivierte. Analog wurden bis zur transnationalen Wende Migrierende nicht in einer Subjektposition gedacht, da die Gesellschaftswissenschaften sozialtheoretisch

103 Ebd., S. 266. Vgl. auch Middell, Matthias, Der Spatial Turn.

Sesshaftigkeit als Bedingung der Möglichkeit von sozialer Trägerschaft überhaupt gesetzt hatten. Damit waren Migrierende dazu verdammt, sozialtheoretisch ein defizitärer Sonderfall zu bleiben und politisch und sozialwissenschaftlich Objekt (»Gegenstand« von Forschung in den Sozialwissenschaften, »Gegenstand« von Entscheidungen in der Politik) – statt Subjekt (sozialtheoretische Trägerentität und analytischer Ausgangspunkt in den Sozialwissenschaften, reale Entscheidungstragende in der Politik) zu sein. Mit der transnationalen Wende wird das »sesshafte« gesellschaftstheoretische Subjekt sozialtheoretisch infrage gestellt.

Der konzeptuelle Nationalismus in den Sozialwissenschaften und der Eurozentrismus in der Historiographie entwickeln sich zur gleichen Zeit. Diese Verengung der Perspektive ist in der disziplinären Struktur des Wissens institutionalisiert und beherrscht das begriffliche Vokabular und den theoretischen Rahmen dieser Disziplinen sowie die Struktur des sozial- und geisteswissenschaftlichen Fächerkanons samt Mittelvergaben bis heute.¹⁰⁴ In den Sozialwissenschaften sind Anthropologie und Ethnologie für die »vormodernen« Kulturen, Soziologie, Nationalökonomie und Politikwissenschaft hingegen für die »europäische Welt der Moderne« zuständig. Für die Verbindungen dazwischen existierte lange Zeit kein methodischer Platz. »Die Ausgliederung des »Anderen« wurde somit durch die Organisation des europäischen Wissens auch theoretisch festgeschrieben.«¹⁰⁵ Auch das Thema der Migration wird in aller Regel innerhalb dieser Rahmungen verhandelt.

Eine Verbindung von postkolonialer Theorie und migrantischen Perspektiven könnte ein wichtiger Schritt sein auf dem Weg, den konzeptionellen Nationalismus weiter zu lösen. Den oben erwähnten Vortrag unter dem Titel *Decolonizing the History of Philosophy* in Halle 2017 schließt Diagne mit folgender These:

»I believe that in our times of ethno-nationalism we have to militate that, we have to see what is the ethical and also political stake in precisely adopting this procedure of *decentering*. Because we need to face those ethno-nationalists [...] by [...] *summoning the figure of the migrant. Not the migrant that they are attacking; but the migrant which means precisely the capacity to travel, the capacity to displace yourself, the capacity to decenter yourself*, and I believe that this is the lesson of what I have tried to call the »Decolonized History of Philosophy« [Hervorh. C.E.].«¹⁰⁶

Nach Diagne kann die migrantische Figur eine Position bieten, von der aus postkoloniale Erkenntnisse mit einer Gegenwartsanalyse verbunden werden können. Das »Migrantische« wird dabei philosophisch verstanden: Es handelt sich um die Fähigkeit, zu reisen, den angestammten Ort zu verlassen, die Fähigkeit, sich selbst zu deplatzen, die Fähigkeit, sich selbst zu »dezentrieren«. Das sind Fähigkeiten, die

104 Vgl. Conrad, Sebastian und Shalini Randeria, Einleitung: Geteilte Geschichten, S. 33f.

105 Ebd., S. 43.

106 Diagne, Souleymane Bachir, *Decolonizing the History of Philosophy*, Zitat ca. bei Minute 55.

Hartmut GRIESE, Rainer Schulte und Isabel Sievers in ihrer Studie zu Hochqualifizierten bereits empirisch beobachteten. Auch Vilém Flusser stellte Überlegungen dazu an, inwiefern Migration kritisches Denken ermöglicht oder sogar bedingt. Hier lässt sich die Frage anschließen, ob Denken überhaupt auch als eine Form *geistiger Migration* aufgefasst werden könnte.¹⁰⁷

Das Motiv der Dezentrierung und Deplatzierung ist auch in den postkolonialen Studien elementar: Es geht in vielerlei Hinsicht darum, das alte Subjekt »Europa« zu dezentrieren (zu »provinzialisieren«). Möglicherweise könnte man sagen, das zentralisierte und theoretisch narzisstische Europa muss »migrieren«, es muss sich selbst deplatzieren, es muss sich dezentralisieren; es muss die Fähigkeit aufbringen, seinen philosophischen Ort oder Posten zu verlassen. Mit der Formulierung des transnationalen Migrationsmodells bei Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc werden Migrierende als Akteur:innen und Träger:innen transnationaler Netzwerke gesetzt. Sie besetzen fortan eine sozialtheoretische, aber auch allgemeine philosophische Subjektposition. Die Gesellschaft oder die Welt kann auch aus migrantischer oder mobiler Perspektive beschrieben werden. Ein konzeptioneller Nationalismus oder ein theoretisches Subjekt »Europa« sind zum philosophischen Denken nicht erforderlich.

Wie lässt sich die postkoloniale Kritik am Hyper-Subjekt »Europa« auf eine migrantische Kritik am gesellschaftstheoretischen Subjekt übertragen? Frantz Fanon entlarvte die koloniale metaphysische Wahrheitssetzung. Die Kolonialherren, die sich bisher die Position des absoluten Subjekts – des metaphysischen unbewegten Bewegers – zugeschrieben hatten, müssen sich plötzlich einem neuen Subjekt gegenübersehen (»Wie? Sie sprechen ganz allein?«). In diesem Moment zerfällt das koloniale Wahrheitssystem.

Der transnationale Paradigmenwechsel ermöglichte, den sozialwissenschaftlichen konzeptionellen Nationalismus zu entlarven. Das bisherige sozialtheoretische »absolute« Subjekt – absolut in dem Sinne, dass es keiner Begründung bedurfte – war die sesshafte Nationalgesellschaft gewesen. Auch die historische Erzählung der Nationalgesellschaft war eine über sich selbst und ihre eigene Wahrheit – in der Philosophie paradigmatisch von Hegel umgesetzt. In diesem Narrativ kann Migration als soziales Konzept nur in drei verschiedenen Modi des Defizits auftreten:

a) als *Mangel*: Migrierende und ihre Nachkommen werden von der »Mehrheitsgesellschaft« *unterschieden*. Sie *stellen* sie nicht, egal wie zahlreich sie sind oder egal, wie viel Steuern sie zahlen. Von eben dieser »Mehrheitsgesellschaft« werden sie *ausschließlich* in Defizitstrukturen gesehen: Die maximal erreichbare »Punktezahl« für Zugewanderte und ihre Nachkommen ist die Stufe »Staatsbürger:innen gleichauf« (Was im Integrationsparadigma der »gelungenen Integration« entspricht),

107 Wie zum Beispiel Kurbacher Flussers Begriff der Bodenlosigkeit interpretiert, vgl. Kap. 1.3.6. Kurbacher, Frauke Annegret, *Zwischen ›Verwurzelung‹ und ›Bodenlosigkeit‹*, S. 22.

denn das Staatsbürgertum repräsentiert *ungeprüft* die zu erreichende soziale, kulturelle und politische Norm.

b) *als Potenz*: Migrant:innen besetzen in diesem Verständnis eine sozialtheoretische Position der *Möglichkeit* und nicht der Wirklichkeit. Sie verkörpern eine Weise gesellschaftlichen Seins, das noch nicht zu einer Form »wirklichen« gesellschaftlichen Seins geronnen ist: Sie müssen noch integriert werden (Integrationsimperativ), Sie müssen noch in der Mitte der Gesellschaft ankommen, sie müssen noch besser als Teil der Gesellschaft anerkannt werden etc.

c) *als Widersprüchlichkeit*: Wie Wimmer und Glick Schiller konstatierten, stellt vor dem Hintergrund des methodologischen Nationalismus transnationale Migration einen sozialtheoretischen Widerspruch dar. »Normalerweise« sollte doch jeder Mensch »seinen Platz« da haben, wo ihn die Staatsbürgerschaft per Geburt vorsieht. Wer sich von diesem seinem Platz wegbewegt, muss notwendigerweise in eine für ihn »falsche« Gesellschaft einwandern, da die Welt nur aus Staaten dicht an dicht besteht. Für diesen »Widerspruch« muss der oder die einzelne Wandernde sich gegenüber den beteiligten Gesellschaften möglicherweise regelmäßig rechtfertigen, nicht am »vorgesehenen Platz« geblieben zu sein. Wie Arendt feststellte, verliert derjenige, der seinen »Ort« verliert, damit fatalerweise auch sein Recht auf Rechte. Auf bloße Menschenrechte kann sich niemand berufen, auch wenn diese abstrakt zugestanden werden. An dieser Problematik hat sich bis heute nichts geändert: Wer migriert, riskiert zu einem rechtlosen (bloßen) Leben zu werden.

In der Praxis finden sich viele Beispiele, wo sich Migrant:innen oder ihre Nachkommen politisch subjektivieren: z.B. in ihren Organisationen, Vereinen und Vertretungen; die europaweiten Proteste von Flüchtlingen und Geflüchteten seit 2010 und ihre Weigerung, sich an die damals noch gültige und teilweise wiedereingeführte Residenzpflicht zu halten; oder die Weigerung vieler Geflüchteter im Sommer 2015, sich in Ungarn registrieren zu lassen, weil sie andere Ziele vor Augen hatten, die sie erreichen wollten.

Abgesehen von diffusen oder konkreten Ängsten in den europäischen Bevölkerungen vor Geflüchteten, die vorhanden sein mögen oder nicht, hat meiner Interpretation nach 2015 diese *Selbst-Subjektivierung* der Flüchtenden manche Bevölkerungsteile in Europa in Schock versetzt. »Wie? Sie sprechen ganz allein?«, oder »Wie? Sie handeln ganz allein? Sie *nehmen* sich die Freiheit? Und jetzt wollen sie sich auch noch ein Land *aussuchen*?« Man könnte das vielleicht als einen Subjektivitätsschock bezeichnen. Im konzeptionellen Nationalismus sind Forderungen von Geflüchteten sozialtheoretisch und politisch nämlich nicht legitimiert. Hier zeigt sich auch nochmal die Problematik der abstrakten Menschenrechte, die zwar gelten mögen, aber deren Geltung aufgrund der weltpolitischen Strukturen genau in den Situationen, in denen es auf sie ankäme, nie in Anspruch genommen werden kann. Wie bei Fanon der Kolonisierte weiß, dass er kein Tier ist, *obwohl* er so behandelt

wird, *wissen* auch die Geflüchteten, dass sie das Recht haben, Dinge einzufordern, *obwohl* ihnen überhaupt kein Rahmen dazu zugestanden wird.

Die antikoloniale »absolute Umwälzung« bei Fanon kann sich nicht als »Über-einkunft« oder als bloße Umkehrung der Herrschaftsverhältnisse vollziehen, sondern bei der Umwälzung muss die Gesamtsituation transformiert werden. Auch die transnational-migrantische Subjektkritik kann in ihrer Konsequenz nicht bedeuten, der »alten« sozialtheoretischen Norm simplerweise eine »neue« entgegenzusetzen. Die sesshafte Norm kann nicht einfach durch die Norm der Mobilität abgelöst werden, ohne bestimmte sozialtheoretische Probleme zu wiederholen. Grundsätzlich gilt seit dem *transnational turn*, auch Mobile sind Tragende von Sozietät. Das heißt aber im Umkehrschluss nicht, dass Sesshafte es deshalb nicht mehr sind. *Es muss also darum gehen, die Dichotomie zwischen sesshaft und migrantisch überhaupt aufzulösen.*

Edward Said zeigt auf, wie oben dargestellt wurde, dass es sich beim okzidentalen Wissen über den Orient um Kohärenzwahrheiten handelt. Die Aussagen über den Orient beziehen ihren Sinn und Gehalt aus westlichen Kontexten. Beim orientalistischen Diskurs handelt es sich um einen Monolog des Okzidents.

Saids Kritik erweist sich für die migrantische Subjektkritik in der Hinsicht fruchtbar, als dass auch hier gezeigt werden kann, wie die Soziologie als »Wissenschaft von der modernen Gesellschaft« bestimmte Kohärenzwahrheiten produziert. Die Aussagen des Kohärenzsystems kommen an ihre sprichwörtlichen Grenzen, wenn migriert wird. Natürlich kann das Phänomen der Migration auch im konzeptionellen Nationalismus beschrieben werden; aber möglicherweise sagen die Aussagen zum Thema mehr über die Verfassung der »modernen Gesellschaft« und ihr Selbstverständnis aus, als über das Phänomen der Wanderung. Der Migrationsbegriff selbst ist ein Produkt des methodologischen Nationalismus der Sozialwissenschaften. Vielleicht nicht zufällig stammen Basch, Glick Schiller und Szanton Blanc aus der Anthropologie. Das transnationale Modell entwickeln sie aus einem theoretisch-konzeptionellen Bedürfnis heraus, da sie den Eindruck haben, sie könnten Migrationsphänomene mit dem bisherigen begrifflichen Instrumentarium nicht mehr hinreichend beschreiben. Wie auch schon Karakayalı feststellte, entsteht der Begriff der Migration aus seinem politischen Kontext heraus und gewinnt aus diesem seine Bedeutung (vgl. Kap. 1.3).

Said vermeidet zu behaupten, der »wirkliche« oder »wahre« Orient sei so und so; er spricht keinem »Orient« einen ontologischen Status zu. Aber trotzdem existieren die mit dem Begriff »Orient« gemeinten Länder und Kulturen. Mit dem Migrationsbegriff tut sich ein analoges Problem auf: Auch wenn der Begriff ein Produkt seiner kohärenzlogischen politischen Kontexte ist, gibt es doch das Phänomen der Wanderung mit all seinen Ursachen und Folgen. Dass Said sich dazu mehr oder weniger ausschweigt, liegt nicht daran, dass er die Existenz von Ägypten leugnet, sondern meiner Einschätzung nach an der diskursanalytischen Methode:

Said *kann* zu einem »empirischen« Orient keine Aussage machen. Karakayalis Diskursanalyse zum Begriff der illegalen Migration folgt einem ähnlichen Muster wie Suids *Orientalism*: Er möchte zeigen, dass Aussagen zu (illegaler) Migration immer schon in einem bestimmten gesetzten Rahmen verhandelt werden.

Diese Relativierung des Migrationsbegriffs ist ernst zu nehmen. Vor dem Hintergrund des *transnational turn* und im Anschluss an Said und Karakayalı muss also auch die transnationale Perspektive selbst auf ihre kontextuelle Bedingtheit befragt werden. Hier wird deshalb zwischen dem historischen Transnationalitätsbegriff und der sozialontologischen Subnationalität unterschieden. Der historische Transnationalitätsbegriff beschreibt nur sinnvoll das Phänomen der transnationalen Migration im historischen Kontext nationalstaatlich verfasster Gesellschaften. Die sozialontologische Subnationalität hat keinen historischen Kontext zur Bedingung, sie beschreibt soziale Beziehungen vielmehr unter absichtlicher Abstraktion von politischen Kontexten. Weil der Migrationsbegriff eine politische Mehrbedeutung trägt, kann im Kontext der sozialontologischen Subnationalität streng genommen nicht von »Migration« gesprochen werden; hier wäre beispielsweise die Verwendung von Oltmers Ausdruck der »räumlichen Bewegung von Menschen« eine Option (vgl. Kap. 1.2).

Stuart Hall stellt die Frage, wer eigentlich die Akteur:innen bzw. Schöpfer:innen der westlichen Moderne gewesen sind. Er spricht der ganzen Welt und den zahllosen arbeitenden und versklavten Menschen zu, den »Westen« – was für Hall synonym mit der »Moderne« ist – ökonomisch, politisch und kulturell mit erschaffen zu haben. Europa wird damit seine alleinige Trägerschaft der eigenen Verhältnisse abgesprochen; es wird gewissermaßen entsubjektiviert.

Auf die migrantische Kritik an der sozialtheoretischen Trägerin der Gesellschaft übertragen lässt sich sagen, dass erstens faktisch tatsächlich zahllose Gastarbeiter:innen in der Industrie, Erntepersonal aus dem Ausland und zahllose illegal Beschäftigte ohne legalen Aufenthaltsstatus zum Wachstum der Volkswirtschaften beitragen und beigetragen haben. Wirtschaftswachstum lässt sich durch günstige gewanderte Arbeitskraft sehr gut halten oder sogar steigern.¹⁰⁸ Trotz dieses faktischen Beitrags migrierter Arbeitskraft bleibt aber die gesellschaftliche Anerkennung dieser Leistung aus. Ähnlich wie Hall beschreibt, dass ironischerweise Tee, der auf indischen Plantagen wächst, als englisches Nationalgetränk gilt, wird beispielsweise im deutschen Kulturkreis gern die »eigene« Wirtschaftsleistung gelobt.

108 Das zeigt sich zum Beispiel auch am »Fachkräfteeinwanderungsgesetz«, das seit März 2020 gilt: Mit dem Gesetz wird versucht, einen »Fachkräftemangel« durch Migration zu beheben, ohne andere volkswirtschaftliche Maßnahmen ergreifen zu müssen bzw. um einen volkswirtschaftlichen Status quo aufrechtzuerhalten.

Nach Hall erschafft sich Europa seine eigene Identität erst im kolonialen Austausch und gegenüber den kolonisierten Anderen. Die sozialwissenschaftliche Migrationsforschung steht vor dem Problem, paradoxerweise durch die eigene Migrationsforschung zu einer gewissen Festigung der migrantischen Sonderposition beigetragen und dabei gleichzeitig die staatsbürgerlich-sesshafte Mehrheitsgesellschaft als Norm konsolidiert zu haben, wie Römhild und Bojadžijev feststellten (vgl. Kap. 2.3.3).

Dipesh Chakrabarty will versuchen, Europa in theoretischer Hinsicht zu »provinzialisieren«. Es geht dabei nicht darum, wie gezeigt wurde, Errungenschaften der »Moderne« zurückzuweisen, sondern um die Kritik an einer Geschichtsschreibung, die die europäische Geschichte als theoretisches Grundmodell und Erfolgserzählung annimmt. Das steht argumentativ in Analogie zu einer Kritik an Hegels Geschichtsphilosophie. Ebenso wie Hall will Chakrabarty dabei die vernachlässigten Akteur:innen, Ausbeutungsverhältnisse und Verluste mit in die Narration einbeziehen. Solch eine Geschichtsschreibung muss methodisch und ontologisch eine radikale Heterogenität annehmen. So wird Historiographie zu einer Frage der Politischen Philosophie, bei der den tragenden Begriffen der Moderne und des Nationalstaates erneut in einer begrifflichen Analyse grundlegend nachzugehen wäre.

Chakrabartys Kritik am historischen Modell »Europa« auf den Gesellschaftsbegriff zu übertragen bedeutet, die »moderne Gesellschaft« in ihrer theoretischen Modellhaftigkeit als *die* Gesellschaft *schlechthin* infrage zu stellen. Erstens müssen die migrantischen und subnationalen Unterströme, die die Nationalgesellschaften in ihrer Entstehung bedingt haben und in ihrem Fortbestand weiterhin bedingen, benannt und in ihrer historischen und strukturellen Trägerschaft anerkannt werden. Zweitens muss das Erbe des modernen Gesellschaftsbegriffes, beispielsweise der Begriff der »Öffentlichkeit« oder andere bestimmte Normen, einer erneuten Sichtung und Prüfung durch die Politische Philosophie unterzogen werden. Eine solche Neubewertung kann nicht ohne Ethos erfolgen.

Benedict Anderson vollzieht mit *Die Erfindung der Nation (Imagined Communities)* im Grunde eine *subnationale Umkehrung*. Insofern stellt die sozialontologische Subnationalität sozialtheoretisch für die »Gesellschaft« das dar, was die Bewegungen des Kolonialismus historisch für die »Nation« darstellen: die Bedingung ihrer Möglichkeit.

In der Vorstellung des soziologischen Nationalismus konnte Migration also nur als mangelhaftes, potenzielles oder widersprüchliches gesellschaftliches Sein gedacht werden. Die postkoloniale Kritik auf die migrantische Situation übertragend, lässt sich diese sozialtheoretische Annahme als kohärenztheoretische Wahrheitssetzung entlarven. Soziologische Aussagen bezogen ihren Wahrheitswert aus dem Kontext der Annahme der »modernen Gesellschaft« in nationalstaatlichem Rahmen. Das betrifft auch den Migrationsbegriff selbst, der in Geltung und Bedeu-

tung an bestimmte politische, soziale, historische und juristische Voraussetzungen gebunden ist.

Die sozialtheoretische Subjektivierung der migrantischen Position wird mit der transnationalen Wende vollzogen. Für die politische Subjektivierung – die sich nur in der Praxis vollziehen kann – ist in Anlehnung an Fanon das Wissen, ein Mensch zu sein, ausreichend. Da die »alte« sesshafte sozialtheoretische Trägerentität nicht einfach durch eine »neue« mobil-migrantische sozialtheoretische Trägerentität ersetzt werden kann, ohne konzeptionelle Probleme zu wiederholen, muss überhaupt *die Dichotomie zwischen sesshaft und migrantisch/mobil aufgelöst werden*.

Mit dieser subnationalen Umkehrung der Perspektive sollte in Anschluss an Chakrabarty eine methodisch und ontologisch radikale Heterogenität angenommen werden. Einer radikalen Heterogenität gegenüberzustehen bedeutet, auf die eigene Haltung zurückgeworfen zu werden. Daher kommen die Frage nach einer subnationalen Struktur der Welt und der Versuch, die migrantische Perspektive konsequent auszubuchstabieren, an einen ethisch-politischen Punkt. Wie bereits Habermas für die dauerhafte Teilhabe an einer Gesellschaft feststellte (vgl. Kap. 1.3.4) und Tom Holert und Mark Terkessidis in Bezug auf die supermobile Örtlichkeit konstatierten (Kap. 2.3.4), kommen Sozietäten an ihre langfristige Belastungsgrenze, wenn der Bewohnerschaft keine Möglichkeit zur sozialen, kulturellen und politischen Mitgestaltung gegeben ist.