

Solidarität: Zwischen Analyse und Engagement¹

Alfred Schäfer

I.

Die moderne Rede von Solidarität setzt die Erfahrung der Kontingenz dessen voraus, was man als Gemeinsamkeit ansehen kann und wofür man sich im Namen dieser Gemeinsamkeit einzusetzen bereit ist. Solidarität muss (theoretisch und praktisch) gestiftet werden. In den für die Moderne typischen Distanzbeziehungen, dem Geflecht der Beziehungen unter Abwesenden, muss das, was man mit anderen gemeinsam hat, bestimmt werden. Dies können Lebenslagen, Interessenkonstellationen, Benachteiligungen, Ungerechtigkeiten, aber auch die Verteidigung dessen sein, was man als eigene Privilegien betrachtet.

Die Bestimmung von Solidaritätsbeziehungen ist jedoch nicht nur in ihren Voraussetzungen kontingen, weil sie nicht auf einer gegebenen sozialen Grundlage beruht und weil sie sich gegen jene notwendige Indifferenz durchsetzen muss, die den Verkehr unter Abwesenden, also den Umgang in einer anonymisierten Gesellschaft erst ermöglicht. Sie bleibt auch in ihrem Vollzug prekär.² Dies liegt nicht zuletzt an der Am-

1 Mit einer anderen, stärker pädagogischen, Rahmung sind die Kapitel II und III dieses Artikels bereits an anderer Stelle erschienen (vgl. Schäfer 2022).

2 Dies gilt auch für die institutionalisierten Solidaritätsbeziehungen, die in einem wohlfahrtsstaatlichen Rahmen Ansprüche und Verpflichtungen festzu-schreiben versuchen. Im Folgenden wird es allerdings nicht um die damit einhergehenden Lesarten und Konfliktszenarien gehen, sondern eher um die Fra-

bivalenz ihrer Hervorbringung. Sich als Teil einer Gemeinsamkeit zu bestimmen und die Bereitschaft, auf Grundlage dieser wahrgenommenen, erlebten oder erkannten Zugehörigkeit zu agieren, impliziert immer ein Verhältnis zu dem oder denen, mit denen man sich solidarisiert. Es geht also keineswegs um eine *blinde* Identifikation, sondern um eine Beziehung, in der sich weiterhin Fragen stellen: Fragen danach, ob das unterstellte Gemeinsame *wirklich* ein Gemeinsames ist, ob es nicht vielmehr Unterschiede gibt – sowohl in den Betroffenheiten wie auch im engagierten Einsatz für das Gemeinsame. Es ist dies nicht zuletzt die Frage nach einer Gleichheit, die das Gemeinsame konstituieren soll und die doch nicht vorausgesetzt werden kann. Und die Frage nach der Gleichheit verbindet sich mit jener Skepsis, ob nicht manche aus dem solidarischen Engagement größere Vorteile ziehen als andere. Und dahinter lauert nicht zuletzt die Frage, ob sich hinter der Solidarität nicht doch selbst wiederum ein strategischer Raum auftut: ein Raum von Auseinandersetzungen darum, wer berechtigt ist, im Namen des gemeinsamen Anliegens für die anderen zu sprechen.

Spätestens hier taucht die politische Frage auf, die im Folgenden unter dem Titel einer doppelten Repräsentationsproblematik verhandelt werden soll. Die Stiftung von Solidarität – Solidarisierung – lebt davon, das Gemeinsame so zu bestimmen, dass es für jene, die unter diese Bestimmung fallen, als konstitutiv und verbindlich erscheint. Hier mag der Rückgriff auf identitätsstiftende Erzählungen, auf Werte oder Prinzipien hilfreich sein. Zugleich aber ist unter den modernen Bedingungen davon auszugehen, dass solche Identifikationspunkte noch einmal individuell gebrochen und mit der eigenen komplexen Lebenssituation abgeglichen werden, die als solche nicht einfach mit der bestimmten Gemeinsamkeit identisch ist. Unter diesen Bedingungen wird es problematisch, für sich in Anspruch zu nehmen, das Gemeinsame allgemein-verbindlich repräsentieren zu können. In diesen Anspruch schließt sich immer schon eine zweite Dimension der Repräsentation ein, die als sol-

ge, unter welchen Bedingungen sich als politisch verstehende Solidaritätsbeziehungen hervorgebracht werden können.

che die Machimplikation der ersten deutlich macht: der Anspruch im Namen der (identifizierten) Solidargemeinschaft für diese zu sprechen.

An dieser Stelle ist eine – für die folgenden Betrachtungen bedeutsame – Unterscheidung angebracht. Die bisherigen Überlegungen gingen davon aus, dass jene, die sich darum bemühen, die gemeinsame Angelegenheit zu bestimmen und die anderen dabei zu repräsentieren, sich selbst in der gleichen Situation, sich als Teil der von ihnen bestimmten Gemeinsamkeit sehen. Dies mag vielleicht eher für überschaubare soziale Einheiten zutreffen, muss aber gerade in politischen Konstellationen nicht der Fall sein. Die Solidarisierung mit ihrem doppelten Repräsentationsanspruch kann auch von einer Position aus erfolgen, die sich weder in der gleichen Lage sieht noch als (in einem sozialen Sinne) zugehörig fühlt. Eine solche Herangehensweise bestimmt die Gemeinschaft, mit der sie sich solidarisiert, gleichsam von außen; und dennoch beansprucht sie, in deren Namen, im Namen der ihnen zugeschriebenen Wirklichkeit und Problemsituation zu sprechen. Der in der Solidarisierung implizierte Gleichheitsanspruch bezieht sich dann nicht auf die Gemeinsamkeit der Situation, sondern darauf, die bei den anderen diagnostizierte Benachteiligung oder ungerechte Behandlung gemeinsam zu überwinden.³

In einer solchen Situation ist es gut, wenn es in der von außen bestimmten Gemeinschaft, die der Solidarität bei der Lösung ihrer Proble-

3 An dieser Stelle berühren sich unter dem gemeinsamen Titel Solidarität Motive der Hilfe mit jenen einer politischen Solidarisierung, die auf eine Mobilisierung der als benachteiligt, ausgebeutet oder diskriminiert angesehenen Gruppe zielt. Die Übergänge sind wohl fließend, so etwa wenn sich eine Hilfsorganisation als Anwaltschaft und Vertretung der von ihnen adressierten Gruppe an die Öffentlichkeit oder Politik wendet. Zugleich aber kann man vielleicht als Unterscheidungsmerkmal festhalten, dass im Kontext solidarischer Hilfe die unterstellte Gleichheit und Gemeinsamkeit nicht im Vordergrund steht. Die Repräsentationsprobleme, die sich aus dem Anspruch einer politischen Solidarisierung und einer unterstellten strategischen Gemeinsamkeit ergeben, dürften sich hier schon deshalb nicht in gleicher Weise ergeben, weil in das Hilfsmotiv jene Asymmetrie eingeschrieben ist, die eine politisch verstandene Solidarisierung gerade vermeiden möchte.

me bedarf, Leute gibt, die das – als Zugehörige – ähnlich sehen. Wenn, um ein Beispiel anzudeuten, es in der Arbeiter:innenschaft Menschen gibt, die ihre Situation der Ausbeutung und Entfremdung ähnlich sehen wie die protestierenden 1968er, dann wird deren Analyse gleichsam von *innen*, von deren Adressat:innen, bestätigt und damit ihre Solidarisierung überhaupt erst als solche wahrgenommen. Aber auch dann ist immer noch nicht gesagt, dass sie und die sie bestätigenden Werktätigten die gemeinsame Situation aus der Sicht unterschiedlicher Fraktionen der Werktägigen angemessen wiedergeben und dass sie legitimiert sind, für diese zu sprechen (vgl. Schäfer 2015).⁴

Eine solche Legitimation wird allerdings erst recht problematisch, wenn die Außenperspektive und deren Solidarisierungsangebot bei den Adressierten auf Desinteresse oder gar auf Ablehnung stößt, wenn also die (doppelte) Repräsentation eher als unangemessene Anbiederung oder als Anmaßung erscheint – wenn die Solidarisierung von außen also wenig mit den eigenen Problemen und der eigenen Situation zu tun zu haben scheint. Aus dieser unangenehmen Situation kann man sich dadurch zu lösen versuchen, dass man die eigene Analyse *tieferlegt* und auf diese Weise die Legitimität des eigenen Engagements, der eigenen Solidarisierung bekräftigt. Die Entfremdungstheorie hat in der Geschichte der Arbeiterbewegung eine solche Rolle gespielt: Sie sollte erklären, warum die ausgebeuteten und unterdrückten Arbeiter ihre

4 Bei aller Nostalgie, die eine gesellschaftliche und politische Bedeutsamkeit der antiautoritären Bewegungen der 1960er Jahre umgibt, ist kaum zu übersehen, dass die klassentheoretische Referenz des Solidaritätsmotivs wie auch dessen globalisierende Ausweitung auf weltweite Befreiungsbewegungen ihre zentrale Rolle weitgehend verloren haben. Dies mag unter anderem mit der Verlagerung der Auseinandersetzungen auf die politisch-symbolische Ebene zu tun haben, mit einer Aufwertung der politischen Anerkennungs- und Durchsetzungskämpfe, in denen die Berufung auf Authentizität und Gemeinsamkeit der Gleichen eine zentrale Bedeutung haben. Ohne dies hier vertiefen zu können, erscheint doch deutlich, dass – jenseits der schon erwähnten praktischen Hilfe – eine Solidarität mit den ökonomisch Benachteiligten in der eigenen Gesellschaft kaum noch einen Gegenstand der prominenten politischen Solidarisierungsdiskurse darstellt.

Situation nicht adäquat wahrnehmen und sich nicht wehren. Tiefsitzende Unterdrückungsmechanismen, ideologische Versprechungen und materielle Kompensationen sollen dann deutlich machen, warum diejenigen, mit denen man sich solidarisiert, ihre Benachteiligungen, Diskriminierungen, ihre Unterdrückung einfach als naturgegeben hinzunehmen scheinen und sich nicht aktiv für die Verbesserung ihrer Situation einsetzen. Es entsteht damit der Eindruck, dass hier eine Solidarisierung (auch im Kreis von gleichgesinnten Außenstehenden) erst recht erforderlich ist, um die nun als solidaritätsbedürftig eingestuften über ihre Situation aufzuklären und zur Gegenwehr zu befähigen.

Im Namen der wahren Interessen eines Anderen, der genau diese Interessen nicht sieht oder gar zurückweist, für diesen, für seine befreien den Entwicklungsmöglichkeiten zu kämpfen, ist nun eine Figur, die der modernen pädagogischen Reflexion vertraut ist. Diese Figur bezeichnet so etwas wie ein unergründig wirksames und sozial geteiltes Verständnis der Pädagogik, dessen unmögliche Legitimität und Wirksamkeit diese zugleich zu einer fragwürdigen Bemühung gemacht haben. Dabei wird allerdings übersehen, dass die Reflexion auf die Unmöglichkeit, auf die Paradoxien des pädagogischen Vorhabens dieses von Anfang an begleitet haben (vgl. Wimmer 2016).

Die Frage mit welchem Recht man die Situation der Anderen als untragbar und verbesserungsbedürftig definiert, wenn diese selbst das nicht so sehen, und mit welcher Berechtigung man in ihrem Namen eine Vertretung beansprucht, die auf einer unterstellten Gleichheit mit den Repräsentierten beruht, stellt sich für das pädagogische wie das politische Engagement. Diese Probleme nicht zu sehen führt in eine bodenlose Naivität. In ihr wird die Objektivität der eigenen analytischen Bestimmungen ebenso unterstellt wie die damit verbundene Unabweisbarkeit eines moralischen Engagements. Bemüht wird auch das alte Phantasma eines ›Wir‹, einer Gemeinsamkeit von Außen- und Innenperspektive, die genau deshalb hergestellt werden kann, weil sie in der Fiktion ›objektiv‹ immer schon gegeben war.⁵

⁵ Es läge nahe, an dieser Stelle auf das Verhältnis des Moralischen zum Politischen einzugehen, das gegenwärtig nicht selten als Mittel zur Lösung des dop-

Gegenüber einem solchen pädagogisch-politischen, fast schon missionarischen Sendungsbewusstsein erscheint es angemessener, von der Komplexität der doppelten Repräsentationsproblematik auszugehen, um von hier her die Probleme der Solidarisierung in den Blick zu nehmen. Es sind dies nicht zuletzt auch die Probleme einer Verhältnisbestimmung von Analyse und Engagement. Als Beispiel sollen dabei zwei Positionen dienen, die innerhalb des Diskurses um den Postkolonialismus genau diese Fragen im Blick haben und die sich deshalb auch einer Kritik von jenen ausgesetzt sehen, die immer schon wissen, wo die wirklichen Probleme liegen und die beiden Positionen jene naive Repräsentationsauffassung andichten, von der diese sich gerade verabschiedet haben. Ich möchte mit der postkolonialen Verhandlung des Repräsentationsproblems bei Gayatri Spivak beginnen (II.). Spivak legt den Finger in die Wunde unreflektierter Identifizierungs- und Vertretungsansprüche der Subalternen. Sie problematisiert und dekonstruiert damit naive Formen solcher Ansprüche einer engagierten Analyse, ohne selbst auf eine solche engagierte Theorie verzichten zu wollen. Jene, die die Möglichkeit einer adäquaten (›wahren‹) Repräsentation vertreten, haben ihr dann vorgeworfen, nicht mehr über das richtige Engagement zu verfügen. Solche Vorwürfe, die die Analyse einem vorgängigen Engagement für die Subalternen unterordnen, treffen auch eine zweite

pelten Repräsentationsproblems gehandhabt wird, da mit dem Verweis auf eine (universelle) Moral doch eine Grundlage gegeben sei, an der sich jede Politik zu orientieren habe. Es ist jedoch eines, politische Entscheidungen und soziale Verhältnis mit Rückgriff auf moralische Prinzipien zu kritisieren – auch wenn man darüber streiten kann, ob diese der Komplexität konkreter Situationen überhaupt gerecht werden können. Und es ist etwas anderes, wenn man sich auf den Standpunkt stellt, dass die politische Einrichtung der menschlichen Dinge auf der Grundlage moralischer Prinzipien zu erfolgen habe. Eine solche Perspektive trägt weder der modernen Bedingung pluraler und heterogener Selbst- und Weltverständnisse Rechnung noch all jenen moralischen Begründungsproblemen, die sich – wie man schon lange wissen kann – daraus ergeben, dass Grundsätze nicht die Bedingung ihrer Anwendung zu regeln vermögen.

postkoloniale Perspektive, die das Repräsentationsproblem zu unterlaufen oder zu distanzieren versucht: die von Homi Bhabha (III.). Dieser entwirft eine komplexe Matrix (post-)kolonialer Beziehungen, in der sich Widerstandspraktiken ohne starke Identifizierungen und Vertretungen einsehen lassen. Einem solchen Vorgehen kann man dann vorwerfen, dass hier die Frage des organisierten Widerstands als Frage der politischen Organisation gar nicht mehr vorkommt. Sobald man diese Frage aufwirft, gerät man allerdings wieder in die Probleme einer pädagogisch-politischen Repräsentation: in die Probleme einer Autorisierung, die immer auch den Verdacht nahelegt, dass es dabei nicht zuletzt um einen Herrschaftsanspruch gegenüber den Repräsentierten geht. Diesen Verdacht durch Moralisierungen ausräumen zu wollen, geht nur, wenn man (wie die Geschichte der Pädagogik hinreichend belegt) die Probleme der Autorisierung als immer schon gelöst behauptet und andere Herangehensweisen als letztlich moralisch unvertretbar ausgrenzt. Damit gerät aber die Frage einer adäquaten Theoriebildung in die Nähe einer (letztlich theologisch inspirierten) Bekenntnislogik, in der die vermeintlich Guten von den Bösen getrennt werden.

II.

Die unter dem Titel *Postkolonialismus* geführte Debatte geht davon aus, dass zentrale Charakteristika der kolonialen Ära wie die staatliche Annexion, die kapitalistische Ausbeutung und eine letztlich rassistisch fundierte These der kulturellen Überlegenheit der Kolonisierenden, die diesen die (christliche) Pflicht zur Entwicklung der Kolonisierten auferlegt, auch nach dem formalen Ende der Kolonialbeziehungen in veränderter Form weiterhin bestehen. Dies betrifft nicht nur das, was man euphemistisch die internationale Arbeitsteilung nennt, nicht nur hegemoniale Beziehungen zwischen Staaten und die nach wie vor behauptete Überlegenheit westlicher Rationalität. Selbst noch die Befreiungsversuche der Kolonisierten haben sich an westlichen Maßstäben wie der Bildung nationaler Einheiten, der Umwertung zugeschriebener rassischer Identitä-

tät (Négritude), einem westlich-kapitalistischen Wirtschafts- und Entwicklungsmodell orientiert.

Eine solche grobe Skizze mag hinreichen, um eine doppelte Stoßrichtung der postkolonialen Kritik deutlich zu machen. Auf der einen Seite stellt diese die westliche Rationalität, ihre Episteme und ihr objektivierendes Wissenschaftsverständnis in Frage. So weist man darauf hin, dass die Entwicklung dieser westlichen Rationalität nicht nur durch die Opposition zum Wahnsinn möglich wurde (vgl. Foucault 1973), sondern zugleich durch die Abgrenzung von ›vormodernen‹ Selbst- und Weltverständnissen, wie man sie aus Berichten über die kolonisierten Regionen vorzufinden glaubte⁶. Wenn man diese Abgrenzung von anderen, von zu unterdrückenden oder zu entwickelnden Irrationalitäten als konstitutiven Bestandteil der westlichen Rationalität versteht, dann ist damit diese Rationalität selbst zu problematisieren. Das Problem nun, das sich hier für die postkoloniale Kritik ergibt, lässt sich vielleicht unter einer doppelten Perspektive einsehen. Auf der einen Seite scheint man zur Kritik der modernen Rationalität noch auf jene dekonstruktiven und immanent-hegemoniekritischen Figuren zurückgreifen zu müssen, denen sich der Herrschaftsanspruch dieser Rationalität zunehmend gegenüber sieht. Zum anderen impliziert dies zugleich, dass ein begründender Rückgriff auf andere (traditionelle) Formen der Rationalität schwierig ist. Das macht die Situation der postkolonialen Intellektuellen prekär.

Zum Zweiten wird man als Konsequenz der skizzierten Analyse befürchten können, dass auch die Adressat:innen einer solchen Kritik, die postcolonial Unterdrückten, kaum über Orientierungsmuster verfügen dürfen, die ihre Situation der Prekarisierung und Ausbeutung anders denn als Verhinderung der Teilnahme an den Versprechungen

6 Diese Kritik an einer westlichen Rationalität, einer westlichen Episteme, die sich von einer Abwertung nicht-westlicher Weltauffassungen her versteht, bildet seit Edward Saids bahnbrechender Studie über den Orientalismus, die zuerst 1978 erschien, ein wiederkehrendes Motiv postkolonialer Literatur. Untersucht werden dann koloniale oder rassistische Motive in der klassischen europäischen Literatur und Philosophie (vgl. auch Spivak 2014).

des westlichen Lebensstils zu interpretieren erlauben.⁷ Analog zur Geschichte der westlichen Arbeiterbewegung scheint dann auch hier das zu fehlen, was man früher das *Klassenbewusstsein* nannte – ein (immer schon idealisiertes und postulierte) Bewusstsein ihrer *objektiven Situation* und die Perspektive auf eine andere Form der Gesellschaft. Aus dieser Situation scheint weder der romantisierende Rückgriff auf eine fiktive kulturelle Identität vor der Kolonialisierung zu helfen noch scheint es ein Widerstandspotential zu geben, das nicht selbst immer schon von den Verstrickungen in das Kritisierte (die westliche Rationalität und Lebensform) gekennzeichnet ist. Rückgriffe auf so etwas wie eine *eigene Identität* erscheinen dann eher als hybride Verortungsversuche in diesem Spannungsfeld. Das macht nun die Position der postkolonialen Kritik zusätzlich problematisch: Nicht nur scheint diese selbst auf die reflexive Steigerungslogik der westlichen Rationalität verwiesen zu sein, sondern sie scheint auch kaum durch jene Gruppe autorisiert zu werden, für die sie zu sprechen beabsichtigt. Mehr noch: Jene Gruppe der Unterdrückten, die selbst kaum noch eine eigene Stimme zu haben scheint, wird diffus, wenn sie sich – mehr oder weniger: aber das wäre gerade kriterial zu bestimmen – selbst an westlichen Standards orientiert. Das Konzept der Subalternen, das Spivak im Anschluss an die South Asian Subaltern Studies Group um Ranajit Guha einführt, bildet daher eher einen leeren Signifikanten (vgl. Laclau 2002), der mit dem Versprechen der Identifikation der wahrhaft und wirklich Unterdrückten einhergeht.⁸

-
- 7 Diese Orientierung muss man nicht einfach als eine hin auf die materiellen Verbesserungen von Lebensbedingungen verstehen, auf eine verbesserte Infrastruktur und Konsumchancen. Als solche Versprechungen können auch etwa Anti-Diskriminierungsdiskurse oder die Betonung einer kulturellen Diversität gelten, in deren Licht man eigene Zukünfte und Befreiungsmöglichkeiten begreifen kann. In diesen Zusammenhängen lässt sich auch die Möglichkeit einsehen, auf etwas zurückzugreifen, was nun (reflexiv) als eigene Tradition, als die eigene Identität verbürgend zur Geltung gebracht wird.
- 8 Die folgenden Überlegungen zum Werk Gayatri Spivaks konzentrieren sich auf ihre Behandlung des Repräsentationsproblems in ihrem wohl bekanntesten Text: *Can the Subaltern speak?* Weder geht es hier um Heterogenität ihrer theo-

Das Festhalten am Status eines Versprechens einer solchen Identifikation ist wichtig, wenn man nicht einfach mit einer objektivierenden wissenschaftlichen Rationalität vorgehen will, die ihre Konstruktionen mit der Wirklichkeit, gar der Wirklichkeit der untersuchten Gruppe verwechselt. Eine solche Strategie liegt nahe, wenn man das doppelte Repräsentationsproblem einer engagierten Theorie überwinden will: die Identifikation der Unterdrückten und die Autorisierung, in ihrem Namen sprechen zu können. Die South Asian Subaltern Studies werden von Spivak kritisiert, weil ihre Untersuchungen historischer Widerstände gegen den Kolonialismus ein diesen Widerständen vorgängiges Bewusstsein der eigenen Unterdrückung unterstellen. Auf diese Weise wird eine untergründige Geschichte eines kritischen Bewusstseins der kolonial (und postkolonial) Unterdrückten postuliert, das die wissenschaftliche Analyse zu Tage fördert und das zugleich deren kritisches Engagement legitimiert. Spivak (1998: 272) wendet sich nicht nur dagegen, dass hier die Differenz von theoretischer Konstruktion und ‚wahrem Leben‘ eingezogen wird. Als besonders problematisch erscheint ihr, dass solche Analysen auf die traditionelle Unterscheidung von Sein und Bewusstsein zurückgreifen und damit behaupten, dass es die Möglichkeit gibt, ein wahres von einem falschen Bewusstsein zu unterscheiden. Das setzt wiederum voraus, dass es Subjektpositionen gibt, die sich nicht als Effekte der sozialen Situierung begreifen lassen, sondern die sich als souveräne, als nicht entfremdete verstehen lassen (vgl. ebd.: 278ff.). Indem den Widerstandspraktiken ein *adäquates Bewusstsein* unterlegt wird, gewinnt die theoretische Kritik sowohl eine Fundierung im Gegenstand wie auch die Legitimation ihres kritisch-engagierten Einsatzes.

retischen Zugänge (Marxismus, Dekonstruktion, Feminismus) und deren Relationierung im Sinne einer wechselseitigen Korrekturfunktion; noch spielt ihr methodisches Verfahren als Literaturwissenschaftlerin, für das die Katachrese im Zentrum steht, eine Rolle. Überblicke zum Werk Spivaks finden sich etwa bei Moore-Gilbert 1997; Beverley 1999; Morton 2007; Nandi 2009 und Castro Varela/Dhawan 2015:151–218.

Ein solches Unterlaufen der doppelten Repräsentationsproblematik und damit eine Entproblematisierung der Position der kritisch-engagierten Intellektuellen dadurch, dass Kritik und Engagement schon als wirklich gegebene Ausgangspunkte auf der Seite der Adressierten verortet werden, findet Spivak auch noch dort, wo man sie nach der Wendung gegen das Subjektkonzept der westlichen Tradition nicht vermuten würde: in Textstellen eines 1971 geführten Gesprächs zwischen Foucault und Deleuze über »Die Intellektuellen und die Macht«, wo sich »hinter einem postrepräsentationalistischen Vokabular eine essentialistische Programmatik versteckt« (Spivak 2008: 51). In diesem Gespräch werde das Repräsentationsproblem dadurch unterlaufen, dass auf der einen Seite von Foucault ein unmittelbares Bewusstsein der eigenen Situation unterstellt werde und auf Seiten von Deleuze jenseits der Bewusstseinsproblematik eine Identität von Begehren und Interessen postuliert werde (vgl. ebd.: 26f.).

Bedeutsam ist hier nicht die Frage, ob und inwieweit diese Kritik Spivaks zutrifft: Ihr katachretisches Vorgehen zielt neben der Kritik an den erwähnten Autoren vor allem auf einen strategischen Einsatz, der die Problematik der doppelten Repräsentation von Subalternen, die selbst keine nicht-entfremdeten oder authentischen Stimme haben, die also erst in der (unmöglichen) Repräsentation einen Ort finden, in den Mittelpunkt rückt. Wenn man den auf Antonio Gramsci zurückgehenden Begriff der Subalternen wählt, um die Unterdrückten und Ausgebeuteten, um jene, die in der sozial und politisch akzeptierten Logik der Repräsentation keine Stimme haben (vgl. auch Rancière 2002), zu bezeichnen, dann ist für Spivak allerdings »darauf zu bestehen, dass das kolonisierte subalterne Subjekt unwiederbringlich heterogen ist« (Spivak 2008: 49). Subalternität zeichnet sich nicht nur durch unterschiedliche Merkmale aus, die auf eine Komplexität unterschiedlicher Lebenslagen verweisen, sondern auch durch unterschiedliche Selbstartikulationen, in denen das, was als Benachteiligung und Ungerechtigkeit aufgerufen wird, eine ganz unterschiedliche und nicht notwendig überhaupt eine Bedeutung hat. Die Einheit oder gar Identität eines subalternen ›Wir‹ kann weder essentialistisch vorausgesetzt noch mit Hilfe einer notwendig deskriptiv und abstrakt bleibenden

wissenschaftlichen Objektivierung erzeugt werden. Um von ihr sprechen, sie repräsentieren (im Sinne von darstellen) zu können, bedarf es einer rhetorischen Figuration, die sich auf unterschiedliche Tropen stützt. In einer solchen rhetorischen Figuration eines politischen ›Wir‹ verschränken sich analytische Momente mit solchen einer kritischen, auf Transformation zielenden Adressierung. Die bloße Darstellung ist daher für Spivak immer zugleich mit einer anderen Rhetorik verbunden, die auf eine Überzeugung zielt. Die Überzeugungsstrategie richtet sich darauf, über die figurative Darstellung eines kollektiven ›Wir‹ sich gleichzeitig als adäquate Vertretung dieses Wir, als Repräsentant:in des in der darstellenden Repräsentation Hervorgebrachten zu autorisieren (vgl. ebd: 31f.). Eine solche Überzeugungsarbeit zielt nicht nur auf die figurativ hervorgebrachten Repräsentierten, sondern – da sie für sich selbst keinen essentialistischen oder objektiven Geltungsanspruch mehr erheben kann – auch auf konkurrierende Repräsentationen. Spivak geht es dabei nicht um die Vorstellung einer rationalen Auseinandersetzung und Aufklärung, sondern um die Logik hegemonialer Auseinandersetzungen: um eine »Komplizität von Vertreten und Darstellen, ihre Identität-in-Differenz als Ort der Praxis« (ebd: 33). In dieser praktischen Logik geht es dann nicht mehr um die Übernahme einer wahren Repräsentation, sondern um »eine streitbare Ersetzung sowie eine Aneignung (eine Supplementierung) von etwas, das von Anfang an künstlich ist« (ebd: 34).

Die Repräsentationsproblematik nicht durch externe Kriterien (wie eine Übereinstimmung mit der Objektivität der bestimmten Unterdrückung einer bestimmten Gruppe oder einen wissenschaftlich verbürgten Wahrheitsanspruch) zu entproblematisieren, sondern sie als Moment der praktischen Selbstorganisation umstritten bleibender politischer Prozesse zu begreifen – darin besteht die Verschränkung von Analyse und Engagement bei Spivak. Eine solche Perspektive, die das Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit, von Theorie und Praxis konsequent performativ und anti-essentialistisch begreift, setzt sich fast zwangsläufig einer doppelten Kritik aus. Auf der einen Seite wird man ihr vorwerfen und hat man ihr vorgeworfen, dass sie die wirkliche Unterdrückung, die kapitalistische Ausbeutung der Dritten Welt und

damit unleugbare Herrschaftsverhältnisse nicht ernst genug nehme, dass sie diese in einer literaturwissenschaftlich-dekonstruktiven Attitüde *idealistisch* nivelliere (vgl. Ahmad 1992; Parry 2004). In dieser *materialistischen* Kritik rücken Wahrheit und Wirklichkeit so zusammen, dass richtige von falschen Wirklichkeitsauffassungen unterschieden und revolutionäre Subjekte und Praktiken identifiziert werden können. Die Eindeutigkeit und Wahrheit des (Post-)Kolonialismus bilden hier jenen leeren Signifikanten, der die innere Schließung der wahren (wenn auch vielleicht nicht real gegebenen) Opposition gegenüber dem Außen der möglichen Nivellierung dieser Wirklichkeit erlaubt. Auf der anderen Seite zeigt sich eine zweite Kritiklinie, die sich auf die Problematisierung des Vertretungsanspruchs im strategischen Einsatz Spivaks richtet: Als Inderin privilegierter Herkunft, die zudem eine akademische Karriere an amerikanischen Universitäten durchlaufen habe, könnte sie kein authentisches Sprachrohr der von ihr behaupteten Unterdrückten sein.⁹

Nun ist es allerdings Spivak selbst, die die ihr unterstellten Ansprüche thematisiert und grundsätzlich, also nicht nur für sich, zurückweist. Sie stellt die Frage, was eine objektive Analyse, eine theoretische Konstruktion von Abhängigkeit und Unterdrückung hilft, wenn die von ihr Adressierten diese weder theoretisch nachvollziehen noch praktisch für relevant halten? Zu berücksichtigen ist dabei zudem die unauflösbar Differenz von Repräsentant:innen sowie ihrer figurativen und überzeugenden Rhetorik und den Repräsentierten, die immer eine Differenz der Lebenslagen impliziert. Eine feministische westliche Intellektuelle beispielweise, die glaubt im Namen aller unterdrückten Frauen sprechen

9 Es sind die beiden hier aufgerufenen Kritikperspektiven, die dekonstruktive Einsätze in der Diskussion um den Postkolonialismus in Frage stellen sollen: Der Rückgriff auf die Objektivität der wahren Wirklichkeit von Unterdrückungsverhältnisse, die zum Beurteilungsmaßstab subjektiver Positionierungen wird und der Vorwurf mangelnder Authentizität, der mit der sozialen Position der Kritiker:innen in Verbindung gebracht wird. Objektivismus und die Beanspruchung einer den Kritisierten gegenüber eigenen Authentizität bilden nun allerdings Ansprüche, die nur die abstrakte Negation der beiden Seiten des Repräsentationsproblems wiedergeben.

zu können, verkennt die Unterschiedlichkeit der Lebensbedingungen, die das vorausgesetzte weibliche ›Wir‹ zu einer Fiktion machen. Auch eine Perspektive, die dieses ›Wir‹ nicht einfach als gleichsam ontologische Voraussetzung des eigenen Engagements postuliert, sondern als eine performativ hervorzubringende Wirklichkeitsoption begreift, wird mit einer solchen Differenz arbeiten müssen: einer Differenz, die nicht zuletzt die von figurativer Repräsentation und problematischem Vertretungsanspruch ist.¹⁰

Nun ist es genau diese Differenz, in der die Problematik der Repräsentation auch im Versuch ihrer praktisch-performativen Einbindung bestehen bleibt, die allerdings auch den Ansatz Spivaks heimsucht. Ihre Anrufungen (wenn nicht manchmal Identifikationen) der Subalternen, die sie zugleich nicht begrifflich zu identifizieren versucht, um ihnen die Möglichkeit zur eigenen Artikulation zu geben, ebenso wie ihre Gegenwehr gegen essentialisierende Vertretungsansprüche, eröffnen Frontlinien, die noch die eigene Verbindung von Analyse und Engagement untermenieren.¹¹ Der politische Raum, in dem die figurative Darstellung

- 10 Hannah Arendt hat in ihren kritischen Untersuchungen zur französischen Revolution darauf hingewiesen, dass ›Mitleiden‹ eine Kategorie darstellt, die sich über konkrete Widerfahrnisse in der näheren Umgebung einstellt. Demgegenüber sei ein Mitleiden mit abstrakten sozialen Kategorien wie Klasse, Volk oder Menschheit als eine gefährliche moralische Geste zu verstehen, die – noch diesseits ihrer religiösen Konnotationen – durch idealistische und hochtönende Phrasen gekennzeichnet sei (vgl. Arendt 2011: 108f.). Das »gefühlsselige Mitleid« (ebd.: 112) als moralische Geste produziere nicht nur ein Klima der Heuchelei, sondern stehe außerhalb des politischen Raums, in dem für Arendt Interessen aufeinandertreffen. Sie tendiere zu gewaltsamen Perspektiven, um die fiktive Einheit des abstrakten moralischen Wir konkrete Wirklichkeit werden zu lassen.
- 11 Es hilft hier – um auf die unterschiedlichen theoretischen Zugriffe Spivaks zurückzukommen – wenig, wenn auf der einen Seite marxistische und feministische Bestimmungsversuche unternommen werden, die in ihrem Geltungsanspruch dann dekonstruiert werden. Das sind Manöver, die die eigene theoretische Intervention zu problematisieren vermögen; zugleich aber vermögen sie nicht zu verdecken, dass das politisch-performativen Feld, in dem man sich so positionieren möchte, so einfach nicht gegeben zu sein scheint. Die Reflexi-

sich mit einem immer zugleich problematischen Vertretungsanspruch vereint, in dem Repräsentation und Aktion performativ wirken, ergibt sich nicht. Anders formuliert: Die akademische Akzeptanz der Theoretikerin Spivak führt nicht dazu, dass sich jener praktische politische Raum öffnet, in dem die repräsentierten Subalternen Indiens um ihre Emanzipation kämpfen. Spivak zieht daraus letztlich den Schluss einer doppelten Pädagogisierung: Auf der einen Seite geht es darum, westlichen Studierenden zu vermitteln, dass – wenn sie denn das Problem postkolonialer Unterdrückung wahrnehmen – sie sich nicht einfach mit unbefragten westlichen Rationalitäts- und Universalisierungsstandards dieser politischen Problematik nähern. Spivak plädiert für eine ästhetische Erziehung, die es erlaubt, gängige (theoretische und ethische) Gewissheiten zur Disposition zu stellen und sich dem Problem der Unbegründbarkeit und damit der Möglichkeit des eigenen Irrtums zu nähern. Auf der anderen Seite geht es um (ebenfalls kritisch reflektierte) Empowerment-Strategien für indische Frauen in abgelegenen Gebieten, für die sich Spivak auch praktisch engagiert (vgl. Spivak 2013).¹²

In der hier vorgeschlagenen Lesart wäre es nun allerdings voreilig, diese traditionell pädagogische Aufgabenstellung nur als eine Konsequenz einer gescheiterten politischen Strategie zu verstehen. Vielmehr stellt genau diese politische Strategie, die die doppelte Repräsentationsproblematik von Darstellen und Vertreten performativ so zu gestalten

on auf die Paradoxien der eigenen Analyse und des eigenen Engagements und die Hervorbringung eines politischen Feldes, in dem Phänomene der Unterdrückung eine Rolle spielen und sich ein Widerstand der Subalternen ereignet, scheinen – wie in jeder politischen und pädagogischen Mobilisierungsbemühung zumindest in einem kontingenten Verhältnis zu stehen.

¹² Spivak beruft sich in dieser Wende zu einer traditionell anmutenden Pädagogik auf die europäische Aufklärung. Dabei lehnt sie deren rationale (und sentimentale) Begründungsperspektiven ab und plädiert für eine von ihr wahrgenommene ästhetische Seite, in der das Aushalten von Unbegründbarkeit, von für die soziale Wirklichkeit kennzeichnenden double binds zum entscheidenden Bezugspunkt wird, der die praktisch wirksamen Erfolge einer rationalistischen Aufklärung in Frage zu stellen erlaubt (vgl. dies. 2013: 1ff.).

versucht, dass das Verhältnis von Wahrheit und Wirklichkeit, von Theorie und Praxis in einer neuen Weise gefasst und transformiert werden kann, selbst immer schon eine Perspektive dar, die einerseits dem, der mit den Paradoxien der Pädagogik vertraut ist, nicht fremd erscheint. Andererseits enthält sie – als pädagogisch-politische – ein Potenzial, von dem her auch die Problematiken der pädagogischen Repräsentation vielleicht noch einmal anders thematisiert, wenn auch nicht gelöst werden könnten.

III.

Diese Problematiken einer pädagogisch-politischen Repräsentation – die identifizierende Hervorbringung von Adressat:innen, die zugleich den Anspruch ihrer Vertretung legitimieren soll – erfahren bei Spivak eine bestimmte, eine aktivistische Akzentuierung. Dieser Aktivismus impliziert, dass trotz der Unbegründbarkeit der Figuration einer Adressat:innengruppe und der Unbegründbarkeit des eigenen Vertretungsanspruchs dieser Gruppe, trotz des Ineinanderspielens von Analyse und Engagement, doch so etwas wie eine Begründung, eine Wirklichkeitsreferenz vorausgesetzt werden muss. Wenn ein solcher Aktivismus nicht einfach als die bloße rhetorische Erzeugung von Ungerechtigkeit und als Überzeugungsbemühung der so konstruierten Adressat:innen erscheinen soll, dann muss »irgendwie« davon ausgegangen werden, dass die figurierte Herrschafts- und Unterdrückungssituation doch eine Realität enthält, die die Adressierten zumindest so erfahren können. Spivak reflektiert diese unmögliche Begründung und spricht von einem strategisch eingesetzten Essentialismus, der theoretisch nicht vertreten werden kann, praktisch aber doch bedeutsam sei – etwa um andere Essentialisierungen in Frage zu stellen (vgl. 1993: 17). Die Annahme eines solchen strategischen Essentialismus aber führt nicht zuletzt deshalb in Schwierigkeiten, weil sie erneut eine Differenz zwischen jener theoretischen Intervention, die doch als Teil des praktischen Widerstands auf einen überlegenen Reflexions- und Leitungsanspruch verzichten sollte, und der performativen Logik praktischer Ausein-

andersetzungen einführt. Die theoretische Intervention nutzt einen strategischen Essentialismus, um die Lücke zwischen tropologischer und überzeugender Rhetorik zu schließen und damit zugleich ihren eigenen Vertretungsanspruch zu legitimieren – obwohl dieser theoretisch unbegründbar bleibt.

Man kann sich an dieser Stelle fragen, ob es nicht weiterführt, wenn man das Feld der politischen Auseinandersetzungen so konfiguriert, dass es immer schon umstritten ist, dass in ihm keine Unterdrückung ohne Widerstand – in welcher Form auch immer – geschieht. Die theoretische Intervention müsste in einem solchen Fall nicht davon ausgehen, dass sie Widerstandspotentiale erst adressieren und dann praktisch mit-hervorbringen muss. Sie könnte deren Einsatzpunkte und Funktionsweisen beschreiben und damit eine immer noch engagierte, aber dennoch stärker akzentuierte analytische Position einnehmen. Solche Beschreibungen situieren sich nicht jenseits der beschriebenen Herrschaftslogiken, aber sie konzentrieren sich auf deren notwendige Grenzen, die in ihrer praktischen Durchsetzung liegen. Als eine solche Herangehensweise wird hier der Ansatz von Homi Bhabha verstanden. Stärker noch als Spivak hat Bhabha eine Kritik erfahren, die sich auf seinen theoretischen Ansatz, seine Rezeption dekonstruktiver und psychoanalytischer Analyseinstrumente richtet: Mit der Betonung der Brüche in kolonialen und postkolonialen Herrschaftspraktiken und der diese begleitenden Widerstände würden deren Gewaltsamkeit nivelliert und alltägliche (nicht systemrelevante) Widerstände romanisiert (vgl. etwa Moore-Gilbert 1997: 137ff.). Und selbstverständlich wird von kritischen Intellektuellen, die die Wahrheit der strukturell verankerten kapitalistischen Wirklichkeit eingesehen haben, gegen den Intellektuellen Bhabha argumentiert, dass sein Ansatz Ausdruck seiner privilegierten Position sei, dass er nicht – wie sie selbst – im Namen der wirklich Unterdrückten spreche. Ignoriert oder zurückgewiesen wird so das Problem, von dem der Postkolonialismus ausging: ein Vorherrschen kolonialer Herrschaftslogiken und Denkmuster, das auch noch die Gegenwehr heimsucht und deren Widerstand korrumptiert.

Die These, der im Folgenden nachgegangen werden soll, besteht darin, dass Bhabha genau diese Interferenz von Herrschaft und Wi-

derstand zu denken versucht und dass er dabei eine Matrix entwickelt, vor deren Hintergrund unterschiedliche (analytische) Wahrnehmungen und (engagierte) Widerstandspraktiken in konkreten Konstellationen vorstellbar werden. Eine solche Perspektive löst die aktivistisch postulierte Einheit von Analyse und Engagement – und damit die direkte Verstrickung in die (pädagogischen) Paradoxien – auf, indem sie diese (auf eine nicht-rationalistische Weise) in die Logik politischer Auseinandersetzung selbst verlagert. Darin, dies aufzuzeigen, besteht für Bhabha ein primär analytisches Engagement des kritischen Theoretikers.

Auch wenn Bhabha die Analysen der politischen Ökonomie zur Gewaltförmigkeit des Kolonialismus, der Ausbeutung, der Zerstörung überkommener Lebensformen oder das militärische und brutale Niederschlagen von Aufständen für eine wichtige Perspektive hält, so stellt sich für ihn doch die Frage nach der Akzeptanz dieses Systems durch die von ihm Unterdrückten (vgl. Bhabha 2000: 31).¹³ Zur Beantwortung dieser Frage reichen Zwang und Determinismus nicht aus: So ist etwa der Aufbau einer lokalen, weitgehend auch aus Einheimischen bestehenden Infrastruktur in den britischen Kolonien nicht einfach durch Zwang oder die Korruption durch ein gutes Einkommen zustande gekommen.¹⁴ Auch die Vorstellung einer einfachen Anpassung und Integration weist er zurück. Es ist die Performativität der kolonialen

13 Ich stütze mich der folgenden groben Skizze weitgehend auf die 2000 auf deutsch erschienene Übersetzung der 1994 zuerst erschienenen Aufsatzsammlung *The Location of Culture*. Als Sekundärliteratur sei verwiesen auf Huddart 2007, die lesenswerte Einführung von Struve 2013 und den Überblick bei Castro Varela/Dhawan 2015: 219–284.

14 Das Konzept der Indirect Rule gilt als ein Markenzeichen britischer Kolonialpolitik. Vorausgesetzt war die Herausbildung (und entsprechende Ausbildung) einer einheimischen Zwischenschicht, die in der Verwaltung und Infrastruktur eine Übersetzungsfunktion zwischen der Kolonialmacht und ihren einheimischen Adressat:innen herstellen sollte. Zitiert wird in diesem Zusammenhang meist die berüchtigte (vgl. Spivak 2008: 44) Programmschrift von Thomas B. Macaulay von 1835: *Minute on Indian Education*, die die Erziehung von Indern forderte, die in Geschmack, Moral und Intellekt *britisch* sein sollten.

Situation, die Transformation abstrakter Oppositionen in konkrete Beziehungen, die nicht nur die Vorstellung der Perspektivenverschiebung von einer ubiquitären gewaltförmigen Herrschaftsbeziehung in eine Aushandlungssituation nahelegt. Entscheidend ist dabei für Bhabha, dass diese Aushandlung nicht auf einem gemeinsamen Grund stattfindet, dass sie systematisch an eine Grenze stößt, die eine Gleichheit, die Hervorbringung einer gemeinsamen Identität ebenso unmöglich macht wie die Annahme einer einfachen Opposition, einer eindeutigen Entgegenseitung. Und doch liegt für Bhabha in dieser Unmöglichkeit zugleich die Bedingung der Möglichkeit, dass die Problematizität der Gleichheitsfrage auftaucht.¹⁵

Den Einsatzpunkt Bhabhas bildet nicht die figurative Suche nach den Subalternen – nicht jene Suche, die sich vor den Problemen der eigenen Bestimmungsansprüche nur durch die Betonung von deren letztlicher Nichtbestimmbarkeit zu schützen versucht. Ihm geht es nicht um eine symbolisch festgefügte Ordnung, in der alles seinen Platz und seine Identität hat und die gleichsam nur von ›außen‹ aufgespalten werden kann. Für ihn bilden symbolische Ordnungen, Symbole, die Ordnungen und Identitäten festlegen sollen, immer etwas, das in ihren notwendig performativen Realitätseffekten auf dem Spiel steht: Symbole können sich hier in Zeichen verwandeln, die unterschiedliche Verständnisse ermöglichen. Der Vereindeutigungseffekt des Symbols wird deplatziert zu einem Zeichen kultureller Differenz, zum Bezugs punkt kultureller Auseinandersetzungen um Bedeutungen. Es zeigt sich eine Hybridität, eine konstitutive Ambivalenz in der performativen Bedeutungskonstitution, die Bhabha – im Unterschied zu Derrida – immer sozial denkt: als Zwischenraum, als Dritten Raum, in dem

¹⁵ Für Bhabha wie auch für Spivak (1997) bildet die Problematik der Übersetzung und die mit ihr gegebene Frage der unmöglichen Möglichkeit eines gemeinsamen Grundes der rhetorischen Artikulation einen bedeutsamen Bezugspunkt. Diese Frage betrifft nicht nur die Begegnungen von Kolonisierten und Kolonisierenden, sondern eher grundsätzlich auch das Problem einer kulturellen Verständigung, mit dem nicht zuletzt auch die Relationierung lokaler und globaler Verständigungen und Artikulationen gemeint ist.

durch Deplatzierungen, Verschiebungen, Verstreuungen, Wiederholungen, Verdoppelungen oder Verleugnungen Wirklichkeitsentwürfe hervorgebracht, verteidigt oder zurückgewiesen werden. Solche Aushandlungsprozesse lassen sich nicht auf vorgängige Identitäten der Beteiligten zurückführen und als rational nachvollziehbare Strategien auffassen. Obwohl hier eine *agency* unterstellt werden kann, ist dies weder einfach die eines intentionalen Subjekts noch die einer sozialen Kategorie, unter die dieses subsumierbar wäre. Bhabha spricht von einer Handlungsmacht, die aus dem Aporetischen und Ambivalenten erwächst (vgl. Bhabha 2000: 272). In die hervorgebrachten Bedeutungen schreiben sich von hier her einsehbare Vorgängigkeiten ein; in ihnen überlagern sich zeitliche, räumliche und soziale Narrative und Bedeutungsschichten.¹⁶ Verhandlungen im Dritten Raum sind weder solche

16 Bisher wurde die Unterscheidung von ›Herrschaft‹ und ›Widerstand‹ ohne Problematisierung mitgeführt, obwohl ihr Verständnis vor dem Hintergrund eines performativ-rhetorischen Verständnisses von Praktiken/Diskursen eher problematisch ist: Die Diskussion um die Möglichkeit einer Bestimmung von ›Herrschaft‹ vor dem Hintergrund eines produktiven Machtkonzepts (vgl. Foucault 1977) zeugt von diesem Problem. Die Verbindung einer eher allgemein gefassten Perspektive auf ein umstritten bleibendes ›Drittes‹ zwischen Artikulationen mit der kolonialen Herrschaftssituation bei Bhabha verweist auf ein ähnliches Problem der Bestimmung von Herrschaft/Widerstand. Dessen Lösung kann nicht darin bestehen, doch wieder auf eine mit ›objektivem Anspruch‹ auftretende Bestimmung der Wirklichkeit zurückzugreifen. Mein Vorschlag wäre, eben die hier aufgerufenen Verständigungsweisen, die mehr oder weniger geteilten Narrative über die eigene Geschichte und deren Einschätzung, über das Eigene und Andere sowie seine Überschneidungen, Entgegensetzungen oder auf verschiedenen Ebenen situierte Differenzen, über Fortschritt und Verlust, über sozial situierte Wünsche und Enttäuschungen usw. als rhetorische Bezugspunkte zu nehmen, die dann, wenn sie – was nicht notwendig, aber immer möglich ist – auf Fragen der Gleichheit und Gerechtigkeit (und damit moderne Probleme) bezogen werden, die Rede von Herrschaft und Widerstand mit Sinn aufladen. Diese Rekodierung oder die Akzeptanz bereits vorliegender Narrative, die sich um die Problematik von Gleichheit und Gerechtigkeit drehen und die jeweils eigene Perspektive zu stützen versuchen, eröffnet einen eigenen Raum der Auseinandersetzungen, in dem nicht zuletzt auch das Verhältnis von (produktiver) Macht und Herrschaft verhandelt wird.

zwischen rationalen Subjekten noch geht es ihnen um die Festlegung einer eindeutigen Bedeutung oder Wahrheit.

Die Implikationen dieser dekonstruktiven Perspektive können hier nicht weiter ausgeführt werden. Für Bhabha ist es bedeutsam, dass es sich in solchen Verhandlungen um Prozesse der Identifizierung handelt. Bei diesen geht es (mit Verweis auf Frantz Fanon und die Psychoanalyse) um eine Figuration des Eigenen (der eigenen *Identität*), die immer nur in Abhängigkeit von der imaginierten Perspektive des Anderen möglich ist. *Identifizieren* ist daher nicht zureichend als kognitiver Prozess zu verstehen, sondern verweist auf ein affektives Spannungsfeld, das sich zwischen der Angst vor der Zurückweisung durch den Anderen und dessen projektiver Idealisierung aufspannt, in deren Licht man sich selbst als jemand verstehen möchte. Bhabha schließt nun dieses eher allgemeine Modell mit der kolonialen Situation kurz, d.h. Identifizierungsprozesse, wie sie in den angedeuteten Aushandlungssituationen auf dem Spiel stehen, werden direkt auf die koloniale Herrschaftssituation bezogen.¹⁷ Diese bildet nicht – das dürfte nach den bisherigen Ausführungen deutlich sein – den determinierenden Rahmen solcher Aushandlungsprozesse, sondern eher so etwas wie ihre Grenze. Aber die Metapher der Grenze betrifft nicht einfach nur die Aufrechterhaltung des Herrschaftsverhältnisses als solches, sondern die Unmöglichkeit und Notwendigkeit, ihre beiden Seiten – Herren und Knechte – eindeutig und zweifelsfrei voneinander abzugrenzen und in sich zu stabilisieren.

Seit Said (1978) hat man immer wieder auf die Ambivalenz des kolonialen Othering verwiesen, in dem sich eine radikale Abwertung und

¹⁷ Bhabha bezieht sich hier auf Fanon und dessen frühes Werk *Schwarze Haut, weiße Masken* (2013). Man mag über diese Engführung von psychoanalytischer Identifizierungstheorie und kolonialer Herrschaftsrelation aus theoretisch-systematischen Gründen streiten können. Für Bhabha bildet sie die Basis einer theoretischen Intervention, die die Verstrickung von Kolonialist:innen und Kolonisierten verdeutlichen und gleichzeitig an der Herrschaftsrelation festhalten soll, ohne diese einfach in erstarrten Kategorien abilden zu müssen, in deren Rahmen dann eine solche Verstrickung schon als eine Verharmlosung dherkommt.

Figuren der Attraktivität des Anderen mischen. Bhabha zeigt an Stereotypen, die die Differenz von Eigenem und Anderem zu einem definierten Gegensatz verfestigen sollen, wie sich diese in praktischen Situationen nicht durchhalten lassen, wie also etwa den Abgewerteten doch Anteile einer Gleichheit zugeschrieben werden müssen, die das Stereotyp in Frage stellen, auch wenn man daran festhält. Er zeigt die Gefahr des >erzieherischen< Erfolgs, wenn sich die Kolonisierten mimetisch den Kolonisator:innen anzuhähneln versuchen: Sie werden zu einem bedrohlichen Spiegel, in dem sich die Kolonisierenden nur verzerrt wahrnehmen können, weil eine Gleichheit ihre Überlegenheit und damit die Herrschaftssituation in Frage stellen würde. Solche Praktiken bringen – ungewollt – eine Ironie hervor, die gleichsam von innen die koloniale Identitätsverteilung in Frage stellt. Zugleich ist immer davon auszugehen, dass man trotz aller Stereotype und organisatorischer Vorkehrungen des Anderen nicht sicher sein kann. Man befindet sich von beiden Seiten in einer strategischen Situation, die die möglichen Reaktionen der jeweils anderen Seite letztlich nicht ausrechnen kann. Gerüchte, die man weder überprüfen noch nachvollziehen kann, führen zu möglichen Aufständen und Unterwerfungsakten.

Es ist hier nicht möglich, Bhabhas Beispielanalysen im Detail nachzuvollziehen. Sie zielen auf die Demonstration hybrider Zwischenräume, in denen scheinbar vorab feststehende symbolische Herrschaftsordnungen und Identitäten ambivalent werden, Identifizierungen wieder in die kognitiv und affektiv ambivalente Abhängigkeit vom Anderen gestellt werden, in denen sich eine emergente Logik der Einigung entfaltet, die zugleich die Mechanismen der Herrschaft in Frage stellt und zur Befestigung aufruft. Diese Beispiele zeigen die permanente Herausforderung und die Strategien der Befestigung von Herrschaftsordnungen, Widerstand und Herrschaftspraktiken, in ihrem Zusammenhang. Genau dieser Zusammenhang wurde oben als eine Matrix bezeichnet: Es ist die Annahme eines (post-kolonialen) Herrschaftszusammenhangs, der nicht nur die Konflikthaftigkeit performativer Praktiken und Iden-

tifizierungsprozesse zu denken erlaubt,¹⁸ sondern diese in der Differenz von Widerstand und Unterdrückung zu lesen gestattet. Die Differenz von Widerstand und Unterdrückung bzw. Herrschaft ist dabei nicht mehr einfach an vorgängige ›objektive Verhältnisse‹ gebunden, in deren Namen die Eingeweihten dann entscheiden können, was wahrer Widerstand ist und was nicht. Wenn Widerstand und Unterdrückung Momente der praktischen Verhandlung in (kolonialen) Herrschaftssituationen sind, dann heißt dies für Bhabha zunächst nur, dass das Ergebnis offen ist. *Offen* bedeutet dabei nicht, dass etwa mimetische Prozesse das koloniale System umstürzen würden. Die Produktivität und damit Offenheit der Matrix, innerhalb derer Widerständigkeit und Herrschaftspraktiken aufeinandertreffen, ernst zu nehmen, bedeutet wohl eher, dass sich die von niemandem kontrollierbare Emergenz solcher Prozesse durchaus in andere – in gewaltsame Formen des Widerstands wie der Unterdrückung – transformieren kann, aber gerade auch nicht muss. Und vielleicht sind es Bhabhas Analyseinstrumente einer dekonstruktiven kulturwissenschaftlichen Bedeutungstheorie, einer um das Begehen kreisenden Theorie der Identifizierung und die Verzahnung von Widerstand und Unterdrückung in der performativen Re-Produktion von Herrschaft, die auch Phänomene wie jene der doppelten Repräsentationsproblematik zu erhellen vermögen – Phänomene also, die sich um eine organisatorisch relevante Differenz von Widerstand und Herrschaft bemühen, ohne sie mit Objektivitäts- oder Wahrheitsanspruch identifizieren zu können.

Bhabhas Analyseinstrumente unterlaufen die mit der doppelten Repräsentationsproblematik verbundene Gefahr einer paternalistisch

¹⁸ Dieter Mersch (2015), der ebenfalls ganz ähnliche Prozesse des Missverständens, der Ambivalenz von Bedeutungen in ihren praktischen Bedeutungen für Interaktions- und Identifizierungsprozesse untersucht, hat von einer *Tragödie im Ethischen* gesprochen. Genau diese – ebenfalls bedeutsame – Lesart wird in ihrem auf das Sittliche bezogenen Charakter von Bhabha hin auf eine koloniale Situation, auf eine Situation der Ungleichheit hin überschritten, ohne dass diese immer schon alles erklären würde.

verfahrenden Solidarisierungsbemühung auf eine doppelte Weise. indem sie den abstrakten Gegensatz von Unterdrückung und Widerstand in die hybride Logik performativer Auseinandersetzungen übersetzen, machen sie die Ohnmachtsprojektionen gegenüber den als unterlegen Definierten fraglich, an denen nicht zuletzt der (moralische) Gestus einer notwendigen Solidarisierung ansetzt. Damit wird zugleich jeder Ort problematisch, von dem her man sich mit einem identifizierenden und stellvertretenden Anspruch ermächtigen kann, für und im Namen jener anderen zu sprechen, die sich doch immer auch schon auf eine eigene Weise artikulieren. Wie man sich diesen Artikulationen und dem in ihnen liegenden Engagement nähert, ohne ihm gegenüber eine abstrakt-theoretische oder eine prinzipienorientierte intellektuelle Überlegenheit ins Spiel zu bringen, lässt sich von Bhabha her als Problem einer möglichen Solidarisierung verstehen: In ihr wird das zu befragen sein, was es heißt, sich mit anderen zu solidarisieren – mit anderen, die als solche gerade in dieser Andersheit zu respektieren wären.

Literatur

- Ahmad, Aijaz (1992): *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, Oxford: Oxford University Press.
- Arendt, Hannah (2011): *Über die Revolution*, München: Piper.
- Beverley, John (2004): *Subalternity and Representation. Arguments in Cultural Theory*, Durham/London: Duke University Press.
- Bhabha, Homi K. (2000): *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg.
- Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2015): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung* (2. überarbeitete und erweiterte Auflage), Bielefeld: transcript.
- Fanon, Frantz (2013): *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien: Turia + Kant.
- Foucault, Michel (1973): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1977): *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Huddart, David (2007): Homi K. Bhabha, London/New York: Routledge.
- Laclau, Ernesto (2002): Emanzipation und Differenz, Wien: Turia + Kant.
- Lefort, Claude (1990): Die Frage der Demokratie, in: Rödel, Ulrich (Hg.): Autonome Gesellschaft und libertäre Demokratie, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 281–297.
- Mersch, Dieter (2015): Performativität und Gewalt. Tragödie im Ethischen, in: Gamm, Gerhard/Hetzel, Andreas (Hg.): Ethik – wozu und wie weiter?, Bielefeld: transcript, S. 185–204.
- Moore-Gilbert, Bart (1997): Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics, London/New York: Verso.
- Morton, Stephen (2007): Gayatri Spivak: Ethics, Subalternity and the Critique of Postcolonial Reason, Cambridge: Polity.
- Nandi, Miriam (2009): Gayatri Chakravorty Spivak. Eine interkulturelle Einführung, Bauz: Nordhausen.
- Parry, Benita (2004): Postcolonial Studies. A Materialist Critique, London/New York: Routledge.
- Rancière, Jacques (2002): Das Unvernehmen, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Said, Edward (1978): Orientalism, New York: Vintage.
- Schäfer, Alfred (2015): 1968 – Die Aura des Widerstands, Paderborn: Schöningh.
- Schäfer, Alfred (2022): Analyse und Engagement. Eine pädagogisch-politische Annäherung, in: Behrens, Roger/Beiler, Frank/Sanders, Olaf (Hg.): Zukunftsthemen der Bildungsphilosophie. Hamburger Dispute I, Hamburg: Katzenberg, S. 147–169.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993): Outside the Teaching Machine, New York/London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1997): Die Politik der Übersetzung, in: Ha verkamp, Anselm (Hg.): Die Sprache der Anderen. Übersetzungs politik zwischen den Kulturen, Frankfurt a.M.: Fischer, S. 65–93.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1998): In Other Worlds. Essays in Cultural Politics, London/New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2008): Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation, Wien: Turia + Kant.

- Spivak, Gayatri Chakravorty (2013): *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Cambridge: Harvard University Press.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2014): *Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Struve, Karen (2013): *Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk*, Wiesbaden: Springer VS.
- Wimmer, Michael (2016): *Dekonstruktion und Erziehung. Studien zum Paradoxieproblem in der Pädagogik* (2. erweiterte Auflage), Paderborn: Schöningh.