

erschienen in: Harrasser, Karin/Riedmann, Sylvia/Scott, Alan (Hg.): Politik der Cultural Studies – Cultural Studies der Politik. Wien: Turia + Kant 2006 (Kultur. Wissenschaften 12), pp. 118-133 [in Vorb.]

1 Reisenleitner, Markus: Slashing Postcolonial Studies, or: Why this Debate still Bothers Me. A Response to Clemens Ruthner's *K.u.K. Kolonialismus als Befund, Befindlichkeit und Metapher*. In: Spaces of Identity 3/4 (Dezember 2003), <http://www.spacesofidentity.net>.

2 Ruthner, Clemens: K.u.K. Kolonialismus als Befund, Befindlichkeit und Metapher. In: <http://www.kakanien.ac.at/beitr/theorie/CRuthner3.pdf> v. 29.01.2003.

3 Ders.: »k.(u.)k. postcolonial«? Für eine neue Lesart der österreichischen (und benachbarter) Literatur/en. In: <http://www.kakanien.ac.at/beitr/theorie/CRuthner1.pdf> v. 01.10.2001.

4 Reisenleitner, Markus: Central European Culture in Search for a Theory, or: the Lure of »Post/colonial Studies«. In: Spaces of Identity 2/2 (August 2002), <http://www.spacesofidentity.net>.

5 Ahmad, Ajaz: In Theory: Classes, Nations, Literatures. London, New York: Verso 1992, p. 174.

## Eine Debatte

Zugegebenermaßen stellt sich eine gewisse Ermüdungserscheinung ein. In zweifacher Hinsicht: einerseits, erneut eine Verortung von Postcolonial Studies/Postkolonialismus vorzunehmen, andererseits, eine Diskussion, die häufig ein Rechtfertigungsprogramm zu sein scheint, wiederaufzunehmen. Den Anlass für diesen Überdruß bot die Replik von Markus Reisenleitner *Slashing Postcolonial Studies, or: Why this Debate still Bothers Me. A Response to Clemens Ruthner's »K.u.K. Kolonialismus als Befund, Befindlichkeit und Metapher«*<sup>1</sup> auf den auf *Kakanien revisited* erschienenen Aufsatz.<sup>2</sup> Der kritisierte Beitrag steht nicht nur im Rahmen eines Forschungsprojektes, das versuchsweise das »postkoloniale Projekt« auf die historischen Gebiete der k.u.k. Monarchie ausdehnte, sondern auch im Kontext einer Postkolonialismusdebatte auf der interdisziplinären Website *Kakanien revisited*. Als Mitarbeiterin beider Projekte, Redakteurin und Ko-Editorin der *Kakanien revisited*-Website und Mitinitiatorin der losen Postkolonialismus-Reihe dort, wie auch als freie Mitarbeiterin besagter Forschungsgruppe, der auch der kritisierte Clemens Ruthner angehörte, war ich gewissermaßen in diesen Schlagabtausch mittelbar involviert. Der in Frage stehende Aufsatz Ruthners bezieht sich auf einen Vorgänger-Artikel,<sup>3</sup> der bereits eine erste Erwiderung von Markus Reisenleitner erfuhr,<sup>4</sup> die sich v.a. mit einer Ausdifferenzierung verschiedener Richtungen und Begriffe aus dem postkolonialen Feld (*postcolonial theory* an Stelle von *postcolonial studies*, sowie die Unterscheidung gegenüber dem *postcolonial criticism*) sowie an einem Konzept der »Anwendung« bzw. »Anwendbarkeit« von postkolonialen Theorien beschäftigte. Diese erste Kritik an einem Konzept einerseits wie einem kulturhistorischen Feld andererseits supplementiert zwar bereits Verdachtsmomente der Unangemessenheit durch die mehrfache Kritik des Begriffs der »Anwendung« in wissenschaftshistorischer, theoretischer, politischer und diskursiver Hinsicht, da es in jeder dieser Hinsichten zu Entstellung und Festschreibung von Machtpositionen führe, lässt aber auch v.a. durch den sehr präzisen Fragenkatalog an ein Habsburg-Projekt im Lichte von postkolonialer Theorie ein weitgehendes Interesse erkennen (gleichwohl dieser von Ruthner in eher ironischer Manier aufgenommen wurde).

Demgegenüber geht die nachfolgende Debatte in die Sphäre einer Diskussionskultur über, die nicht mit Verunglimpfungen spart, wobei der rhetorische und habituelle Charme einer ähnlichen schriftlichen Diskussionskultur des 19. Jahrhunderts verloren gegangen ist. Obwohl die »Männer und Frauen der Wissenschaft« damals nicht weniger als heute unter existenziellem, d.i.: institutionellem, Überlebensdruck standen, mutet die Stoßrichtung ähnlicher Invektiven durchaus unterschiedlich an: Wenn Ajaz Ahmad Edward Said vorwirft, mit Hilfe feindlichen Geldes und feindlichen Gedankengutes (unter das nicht nur im Westen entwickelte Denkansätze und Analysemethoden wie der Poststrukturalismus, sondern v.a. auch die alltägliche »political correctness« fallen) eine Karriere gemacht zu haben,<sup>5</sup> oder Reisenleitner dies German Studies Scholars im Allgemeinen (wobei »im Allgemeinen« sich im Kontext der Replik ausschließlich auf Ruthner selbst und seine KollegInnen im Forschungsprojekt, in dessen Rahmen der kritisierte Artikel entstand, beziehen kann) vorhält, bekommen die Vorwürfe neben der ornamentalen Institutionalismus- und Konservatismus- bzw. Modekritik (Ruthner verwendet die Vokabel »angestaubt«, Reisenleitner hingegen spricht wiederholt von »Popversionen« der Postcolonial Studies) etwas sehr Persönliches, so persönlich wie eine Karriere eben ist. Was Reisenleitner/Ruthner hier vorführ(t)en, stellt im Grunde die Wiederholung eines halb persönlich, halb institutionell motivierten Machtdiskurses im Rahmen eines eher kleinteiligen Versuchs/Gegenversuchs der Öffnung einer zentraleuropäischen (Literatur-)Geschichtsschreibung in Parzellen mit Hilfe postkolonialer Denkansätze dar. Eine textuelle Strategie von Ruthners zweitem Text ist im Rahmen dieser Debatte hundertprozentig aufgegangen: Indem Reisenleitner in seiner zweiten Erwiderung zwar in der Exposition erneut auf die gesamte Reihe zu Postkolonialismus auf *Kakanien revisited* Bezug nimmt, jedoch erneut als einzigen Text Ruthners Artikel als repräsentativ herausgreift (»The following is meant to provide a probe into the nature of the discussion from an outside point of view«, Hervorh. UR), bestätigt er damit nachgerade die Repräsentativität von Ruthners Manifestartikeln, die jener zwar hinsichtlich des FWF Forschungsprojektes zur Habsburgermonarchie, keinesfalls jedoch

6 Es scheint ein zweifelhaftes Vergnügen für die restlichen Mitglieder der Forschungs- und der Diskussionsgruppe, die im Grunde froh sein mussten, nicht zitiert worden zu sein, womit sie aber auch aus dem Diskurs herausfallen.

7 Seshadri-Crooks, Kalpana: At the Margins of Postcolonial Studies: Part 1. In: Afzal-Khan, Fawzia/Seshadri-Crooks, K. (Hg.): *The Pre-occupation of Postcolonial Studies*. London: Duke UP 2000, pp. 3-23, hier p. 19. Cf. auch die Kritik an diesem Ansatz bei Parry, Barbara: *Postcolonial Studies. A Materialist Critique*. London, New York: Routledge (*Postcolonial Literatures 11*) 2004. Bedenkenswert ist gleichfalls die Kritik von Dirlik, Arif: *How the Grinch Hijacked Radicalism: Further Thoughts on the Postcolonial*. In: *Postcolonial Studies 2/2* (1999), pp. 149-163, hier p. 153f., am Postkolonialismus, der sich trotz seines Potenzials an Gegenwarts kritik auch als ideologisches Instrument für Globalisierung gebrauchen lässt: »What is intended as a critique turns into a legitimation of a new ideology of globalisation when it is mobilised in service of the latter. [...] Such questions of structure include the legacies of colonial spaces, which persist beneath the appearances of globality and continue to shape not only the configurations of power and political economy, but also diasporic motions and cultural formations. An excessive attention to free-floating cosmopolitans conceals that most diasporic motions are regulated by conditions of political economy and, in the case of migrations out of former colonies, follow paths that end up in the ›mother‹ country.«

8 *Ibid.*, p. 1.

9 Cf. dazu bspw. Mukherjee, Arun Prabha: *Interrogating Postcolonialism: Some Uneasy Conjunctions*. In: Trivedi, Harish/Mukherjee, Meenakshi/Rashtrapati, Nivas (Hg.): *Interrogating Post-colonialism. Theory, Text and Context*. Shimla: Indian Inst. of Advanced Study 1996, pp. 13-20, hier p. 17: »I suggest that the postcolonial theorists' informants about ›the colonized‹ are not ›the colonized‹ themselves but the writers among them. And not all the writers, mind you. Only those who write about the colonized's ›resistance‹ to ›colonizer‹. Many of the valorized ones do not even live in their own countries but write as ›exiles‹ or ›migrants‹. While they have every right to do so, they should not be given the status of spokespersons for the countries they left behind. Nor their psychic states elevated to the universal condition of ›the postcolonial‹.«

für die sehr heterogene Reihe an Artikeln zum Thema Postkolonialismus auf *Kakanien revisited* für sich beanspruchen kann.

Wer spricht bzw. sich in eine Form der *agency* einschreibt, ist und bleibt von Bedeutung, und je nachdem wird sich dieses Sprechen unterscheiden. Im Streit um Verwendung oder textgetreue Interpretation eines Zitats von Homi K. Bhabha zeichnet sich bereits ein dreifacher Unterschied zwischen dem Sprechen Homi K. Bhabhas, Clemens Ruthners und Markus Reisenleitners ab. Innerhalb dieses Beispiels kommt Bhabha eine Art des kanonischen Sprechens zu, das Sprechen einer Stimme, die – mit einkalkulierter Übertreibung – in einer Art von heiligem Text gespeichert ist und durch die exakte Lektüre als eine Form der Exegese zum Klingen gebracht wird. Ruthners Stimme wird von Reisenleitner als eine nonchalante, imperialistische Stimme charakterisiert (»throwaway remark«, »self-aggrandizement and dismissal«), der sich später die disziplinäre Lokalisierung des Germanisten beifügt, wohingegen Reisenleitners Stimme einerseits die Arbeit des Exegeten leistet und andererseits von einem Dialogpartner zur Stimme des »kritischen Gewissens« mutiert. Dieser Argumenten- und Schlagabtausch ist – Reisenleitner weist selbst darauf hin – die Wiederholung anderer pikant-prekärer interner Standortbekenntnisse, die stets auch einen Kampf um die Hegemonie der Äußerung darstellen. Die von Reisenleitner eingeforderte Selbstreflexivität ist jedoch in Hinsicht auf die eigenen hegemonialen rhetorischen Strategien in besagtem Replikentext nicht erkennbar. Entgegen gehäufte Formeln der Bescheidenheit und interpretatorischer Ambivalenz gestaltet er von Beginn an die Stoßrichtung seiner teilweise begründeten Kritik zu einem Feldzug gegen eine (repräsentative) Person, womit er durch die Missachtung aller anderen Stimmen und Artikel im Endeffekt in die selbst gestellte Falle der Fixierung auf eine Stimme geht.<sup>6</sup>

### Who Claims Alterity?

Handlungsmacht und Polyvoziat, Machtpositionen und Gegenpositionen in einer Konter-Macht-Position prägen den gesamten akademischen Diskurs um Postkolonialismus. Gayatri Chakravorty Spivaks Frage *Who Claims Alterity* bleibt in solchem Rahmen von zentraler Bedeutung, auch wenn die Tendenz dahin geht, Postkolonialismus zu bestimmen als »concerned more with the analysis of the *lived condition* of unequal power sharing globally and the self-authorization of cultural, economic, and militaristic hegemony than with a particular historical phenomenon such as colonialism, which may be plotted as a stage of capitalist imperialism.«<sup>7</sup> Problematisch jedoch bleibt, dass, wie Kalpana Seshadri-Crooks feststellt, die *Postcolonial Studies* weder eine spezifische eigene Theorie noch ein bestimmtes Forschungsgebiet anzubieten haben, was diesen Komplex zu einer amorphen (kritischen) Masse erhebt. Sie stellt dies im Rahmen eines positiven »Mangels and Triumphalismus« im Zuge der Institutionalisierung von *Postcolonial Studies* fest, der jedoch andererseits auch zu einer spezifischen »Melancholie« führe. So führt Seshadri-Crooks einen gewissen Stoizismus von PostkolonialismusforscherInnen vor, die sich als KritikerInnen des Imperialismus sehen, sich jedoch im Rahmen von Institutionalisierung (die in den europäischen und amerikanischen, also den kolonialistischen und imperialistischen, Ländern erfolgen) unweigerlich in dasselbe Projekt von Neokolonialismus und Imperialismus einschreiben.<sup>8</sup>

Die Philosophie der Unterwanderung fester Symbole und Repräsentationen sowie jene der Dezentralität und Instabilität, wie sie »Postmoderne« und postkoloniale Theorien wie diejenige von Homi K. Bhabha hervorgebracht und vertreten haben, bestätigt zugleich die Unausweichlichkeit und dauerhafte Wirksamkeit stabiler Zentrenbildung. Aus dieser Situation, die auch Kalpana Seshadri-Crooks benennt, resultiert also auf Seiten der sog. »Dritte-Welt-WissenschaftlerInnen«, deren Sprechen oft gleich zweifach im Westen verortet ist (methodisch und häufig als Lebensort), Melancholie gegenüber der Gefahr von Neokolonialismus und dem Zwang zur Selbstlegitimierung (da sie die häufig in nationale Kämpfe verwickelten Länder der Dritten Welt gerade nicht als eine postkoloniale Welt repräsentieren können<sup>9</sup>). Seitens der in den Diskurs involvierten westlichen WissenschaftlerInnen entsteht so etwas wie ein trotziges Unrechtsbewusstsein bzw. ein schlechtes Gewissen. Auch der/die westliche WissenschaftlerIn steht unter Rechtfertigungszwang, wenn gilt: »the passage from a specific reality to a general condition is effected through the mediation of knowledge and epistemology.«<sup>10</sup> Imperialistisches Verhalten ist schwer auszurotten, und so besteht dadurch, dass auf Grund diskursiver Machtverhältnisse immer noch die Generalisierung westlicher Vorstellungen ermöglicht wird

10 Radhakrishnan, R.: Postmodernism and the Rest of the World. In: Afzal-Khan/Seshadri-Crooks 2000, pp. 37-70, hier p. 40.

11 Ibid.

12 Mignolo, Walter: (Post)Occidentalism, (Post)Coloniality, and (Post)Subaltern Rationality. In: Afzal-Khan/Seshadri-Crooks 2000, pp. 87-118, hier p. 97.

13 Ibid., p. 91.

14 Ibid., p. 107.

15 Ibid.

16 Ibid., p. 84.

eine Gefährdung. Wie Radhakrishnan es ausdrückt: »Western realities have the power to realize themselves as general human conditions.«<sup>11</sup> Dies produziert die Gefahr, weiterhin an einem spezifischen westlichen Auftrag der Aufklärung und Emanzipation festzuhalten. Diese so gesehen neue Form der »white man's burden« bezieht sich durch die geänderte Situation von MigrantInnen aus der sog. »Dritten Welt« vielleicht nicht mehr nur auf *white*, sondern auch auf *black, yellow, red men/women*, der aber als Aufklärung ihr Anderes wiederum eingeschrieben ist – sei dies nun ein Volk, eine Gruppe, der eigene Berufsstand oder uneinsichtige KollegInnen. Jedoch ist nicht jede Emanzipationsbewegung, weder jene, die nach Handlungsfähigkeit sucht, noch eine, die nach der Emanzipation von sich selbst strebt, zugleich apodiktisch und imperialistisch. Walter Mignolo beschreibt die Diskursformation des Postkolonialismus/Postokzidentalismus wie folgt:

Thus, if modernity consists of both the consolidation of European history (global design) and the silenced critical voices of peripheral colonies (local histories), modernity is indeed modern colonialisms and colonial modernities. Thus, postmodernism and post-/Occidentalism/colonialism are alternate processes of countering modernity from different colonial legacies and in different national or neocolonial situations: (a) legacies from/at the center of colonial empires (e.g., Lyotard); (b) colonial legacies in settler colonies (e.g., Jameson in the United States; and (c) colonial legacies in deep-settler colonies (e.g., Said, Cusicanqui, Spivak, Glissant, Albó, Bhabha, Quijano, etc.). In other words, post-modernity and post-/Occidentalism/colonialism are both parts of postsubaltern rationality as extended critiques of colonialism and subalternity.<sup>12</sup>

Abseits der manchmal verwirrenden Differenzierung von Postokzidentalismus und Postkolonialismus halte ich für überaus wichtig, dass hier so deutlich wie selten festgehalten wird, dass *unterschiedliche* postkoloniale Formen des Denkens und Theoretisierens mit gleichem Recht, aber verschiedenen Schwerpunkten und Interessenslagen existieren:

Subaltern rationality, linked to colonialism, arises as a response to the need to rethink and reconceptualize the stories that have been told to divide the world into Christians and pagans, blacks and whites, civilized and barbarian, modern and premodern, and developed and underdeveloped.<sup>13</sup>

Weiterhin macht es einen Unterschied, *wer spricht*, da die unterschiedlichen Erfahrungen und diskursiven Einschreibungen in den denkenden Menschen sowie bei jeder *border gnosis* jeweils andere sind. Mignolos an Paul Gilroy angelehnte Unterscheidungen zwischen »coming from«, »being from« und »being at« die dabei helfen, die jeweils komplizierten *loci enunciativi* zu bestimmen, möchten den Zusammenhang zwischen geokulturellen Kategorien und Wissensdistribution erklären. Obwohl Mignolo festhält, dass »[I] insist that I am casting the argument, not in deterministic ways, but in the open realm of logical possibilities, of historical circumstances and personal sensibilities«,<sup>14</sup> so unterstellt er doch, dass »those for whom colonial legacies are real (i.e., those whom they hurt) are more (logically, historically, and emotionally) inclined to theorize the past in terms of coloniality«, wohingegen das postkoloniale Denken »relocates the boundaries between the known and the knowing subject«.<sup>15</sup> Damit aber diese Grenzen neu verhandelt werden können und der Nexus sich vom beschriebenen und »gewussten« Subjekt zum wissenden Subjekt erstrecken kann, braucht es die Stimme und die Selbstrepräsentation der ehemals Kolonialisierten, die im Zusammenhang von Einschreibungen von Herrschaftspraktiken in den individuellen und den kollektiven Körper nicht übergangen werden kann:

Such a border gnosis is an attempt to incorporate knowledge of the personal and social body, to restore the body to reason, and to reason from the subaltern (social and personal) body.<sup>16</sup>

### Die Melancholie des Anderen

Ist es folglich eine politische Notwendigkeit, darauf zu beharren, dass die Sprache des versklavten Körpers wichtiger und authentischer sei als diejenige des imperialistischen und heilen Körpers? Insofern der Körper einer der zentralen Inskriptionsflächen von Kodierungen und Disziplinierungen ist – auch im Falle des imperialistischen Körpers, der dieser Dynamik keineswegs entgeht –, haben der versklavte und der heile Körper unterschiedliche Geschichten

17 Mignolo 2000, p. 113.

18 Levinas, Emmanuel: Die Zeit und der Andere. Übers. u. mit einem Nachw. v. Ludwig Wenzler. Hamburg: Meiner 1984, p. 61.

19 Cf. Müller-Funk, Wolfgang: Das Eigene und das Andere / Der, die, das Fremde. Zur Begriffsklärung nach Hegel, Levinas, Kristeva, Waldenfels. In: <http://www.kakanien.ac.at/beitr/theorie/WMueller-Funk2.pdf> v. 15.09.2002, p. 3ff.

20 Dies kann nur unter Anführungszeichen gesagt werden, da in der gegenwärtigen ForscherInnenlandschaft niemand persönlich Teil des historischen Kolonialismusprojekts gewesen sein kann. Das kollektive Gedächtnis und Bewusstsein dieser Vergangenheit und der sich daraus ergebenden Verantwortlichkeit scheint mir jedoch weit stärker, als oft angenommen wird. Zum Problem der institutionalisierten Agency und den Fallstricken des »schlechten Gewissens« und des Rechtfertigungszwangs im Rahmen postkolonialer Unternehmen im weiteren Sinne cf. auch Reber, Ursula: Publishing a New Europe or Transeuropean Networking? Visions, Experiences, and Results after Two Years of Revisiting Kakanien/Central Europe. In: <http://www.kakanien.ac.at/beitr/theorie/UReber3.pfd> v. 19.03.2004.

21 Taylor, Charles: The Politics of Recognition. In: Gutmann, Amy (Hg.): Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition. Princeton: Princeton UP 1994, cf. dazu auch Seshadri-Crooks 2000, p. 5ff.

zu erzählen. Dass – bildlich und vereinfacht gesprochen – Schläge authentischer sind als Pflege, bleibe in aller Widersprüchlichkeit dahingestellt, doch dass im Angesicht individueller Körper, die Stimme und der symbolische Subjektstatus bei dieser einfachen Gegenüberstellung eher dem Heilen als dem versklavten Körper zugehören, ist wohl unbestritten. Innerhalb diskursiver Theorien kann der versklavte Körper, solange er versklavt ist, nicht autonom sein und handeln, von hier aus kann nicht gesprochen werden und kann keine Handlung erfolgen, die auch nur annähernd authentisch ist. Dennoch erfolgen auch von hier aus unentwegt Handlungen, Äußerungen, werden Identitäten gebildet. Auf diese Handlungen, Äußerungen und Identitäten zu reagieren, sie zuallererst wahrzunehmen und ihnen einen Raum zu bieten, verändert nicht nur die Auffassung von *agency* als an einen sicheren Subjektstatus gebundene Form der Autarkie, sondern setzt ein ganzes soziales Feld in Bewegung. So verortet sich bspw. das Konzept der »Liminalität« als bewusstes Grenzgängertum zwischen imperialistisch-kolonialistischer und dekolonialisierter Kultur. Indem der/die Fremde/ehemals Kolonisierte zunächst real-räumlich in die Metropolen der Diskurse einwandert, spricht er/sie gewissermaßen aus einem dritten Diskurs heraus, der die Strategien quasi-ontologischer Hegemonie der Zentren erkennt und einen Zwischen-Ort sucht. (Ironisch) gebrochen zeigt er/sie die Abstraktionsvorgänge auf, die den Imperialismus begleiten und seine blinde Flecken ausgemacht haben. Der/die liminale Intellektuelle bezieht die ehemaligen KolonialistInnen in die dekolonialistische Arbeit mit ein. Migration und Diaspora haben so Effekte auf die symbolische Kartographie, was Umstrukturierung der sozialen Verhältnisse und eines ganzen kulturellen Feldes bedeuten kann. Der Zwang für Europäer/US-Amerikaner, »den/die Andere/n« am Ort seiner/ihrer eigenen Kultur und seiner/ihrer eigenen Alltagswelt zu sehen, ihn oder sie vom Rande des eigenen kulturellen Diskurses her sprechen zu hören, erwirkt die Veränderung auch der eigenen imaginären Geografie und trägt so die dekolonialistische Arbeit in den Imperialismus selbst hinein.

Die spezifische Melancholie, die *westliche* ForscherInnen angesichts ihres Angewiesenseins auf den Anderen und dem Bedarf nach deren Handlungsfähigkeit erfasst, damit auch die zweite Seite/Aufgabe der Emanzipation im Sinne von Postkolonialismus und -kolonialismus geleistet werden kann – »the self-emancipation of those who live and act within the structure of belief of modernity and colonialism«<sup>17</sup> – ist nicht nur eine des schlechten Gewissens und der Angst vor einer neuen Gefahr, sondern auch eine erneuerte Sehnsucht nach dem Anderen außerhalb unser selbst.

Gewiß, das Andere, das sich anzeigt, besitzt dieses Sein nicht so wie das Subjekt es besitzt; sein Ausgreifen auf mein Sein ist geheimnisvoll, nicht unbekannt, sondern unerkennbar, widerständig gegen jedes Licht. [...] Wenn man den anderen besitzen, ergreifen und erkennen könnte, wäre er nicht der andere. Besitzen, Erkennen, Ergreifen sind Synonyme des Könnens.<sup>18</sup>

Das Andere bei Levinas lässt sich nicht abschütteln und nicht inkorporieren, es ist immer (schon) da und gibt sowohl einen (produktiven) Störfaktor als auch einen Ort des Begehrens ab.<sup>19</sup> Dieses eingeschriebene Andere ist bei Levinas v.a. die Frau und gibt damit auch schon die konstitutionelle Kodiertheit zu erkennen, als in der Geschichte einer männlichen Philosophie begriffenes Konzept, das einem (männlichen) Solipsismus durch Intersubjektivität zu entrinnen sucht. Ob das in solchem (existenzialistischen) Rahmen festgehaltene Begehren nach dem bzw. der Anderen ein allgemein gültiges Modell sein kann, bleibt fraglich, auch und v.a., wenn man es auf den Postkolonialismus bezieht. Wohl trifft mit Sicherheit das Bedürfnis nach dem Anderen als dem ethnisch und kulturell Anderen sowie nach einer gegenseitigen Anerkennung von Seiten der ehemaligen »Kolonialherren«<sup>20</sup> – so ausdrücklich in »Multikulturalismus«-Konzepten wie dem von Charles Taylor mit *The Politics of Recognition*<sup>21</sup> – zu, es bleibt jedoch fraglich, ganz besonders in einer essenzialisierten Form, in der Form einer »anthropologischen Konstante« von diesem Bedürfnis auch von Seiten der (ehemals) Kolonisierten auszugehen. Die Nach-Kolonialismus-Geschichten könnten zwar in Form der Hybriditätskonzepte oder Ähnlichem dafür sprechen, dass sich ein zwanghaftes Bedürfnis nach dem weißen Anderen auch in diese Kulturen eingeschrieben hat, doch ist dies ein historischer Effekt.

In der indischen Akademia wurde eine ganze Tradition an Wissen unterbrochen, wenn nicht gar abgebrochen: Die Beherrschung des Sanskrit und die damit verbundene Kenntnis zahlreicher wissenschaftlicher (rechtlicher, mathematischer, kultureller, wissenschaftstheo-

22 Der Prozess, einer Gemeinschaft wie den Mandäern die Ausübung ihrer Kultur und Religion zu erleichtern kann, da die Mandäer nicht nur von Moslems, sondern auch von Christen in der Vergangenheit verfolgt wurden, durchaus in kolonial-postkolonialen Kontext gesehen werden. Dennoch kann von Neokolonialismus hierbei keine Rede sein, sondern von einer Hilfestellung, die spät und in eingeschränktem Rahmen erfolgt, und die auch nicht autoritär auferlegt wird, sondern eine Reaktion auf die Bitte um Hilfe darstellt. Cf. hierzu Reinke, S.: Mandäer im Irak. Seit Jahrhunderten verfolgt – heute akut in ihrer Existenz bedroht. Ein Memorandum der *Gesellschaft für bedrohte Völker*. In: <http://www.gfbv.de/inhaltsDok.php?id=648&highlight=mand%E4er> (Zugriff v. 01.05.2006).

retischer, religiöser, naturwissenschaftlicher etc.) Texte ist den »post-kolonialen« InderInnen kaum noch zugänglich, und selbst da, wo sie es ist, würde niemand mehr auf die Idee kommen, mit diesen Autoritäten zu argumentieren, die heutzutage so fern stehen wie die homerischen Mythen, wohingegen indische Gelehrte mit klassischen Autoren des Westens, mit Hegel, Sartre, Foucault, Locke, Shakespeare etc. auf »Du und Du« stehen. Im extremsten Beispiel, im Falle der Mandäer, einer quasi-ethnischen Religionsgemeinschaft, die zu großen Teilen im Exil über ganz Nordamerika und Europa verstreut lebt, »müssen« westliche Gelehrte diese Gemeinschaft mit ihrer eigenen Sprache, ihren heiligen Texten, Kulturen und Riten wieder vertraut machen.<sup>22</sup> Das orientalistische Wissen kommt hier zu einer späten Frucht. Hierbei von einer »Re-Barbarisierung« oder der Herstellung eines vorkolonialen Zustandes zu sprechen, wäre allerdings eine verzerrte und falsche Perspektive, nicht nur da diese Gemeinschaft einem islamischen Kolonialismus unterlag (und unterliegt) und keinem abendländisch-christlichen. Jedoch könnte vielleicht auch für das Sanskrit diese Zeit kommen, so dass es aus dem orientalistischen Archiv nach Indien re-importiert wird, – auch wenn kein Zustand der Vergangenheit sich jemals wiederherstellen lässt. – Braucht der Mandäer/die Mandäerin, der Inder/die Inderin aus diesem Gedankenspiel seinen/ihren westlichen Anderen, sehnt sich nach ihm/ihr, ohne es/ihn/sie jemals aneignen oder verwerfen zu können? Unwahrscheinlich, auch wenn Wissens-, Wirtschafts-, Einflussprinzipien und -prozesse ein Brauchen in viel prosaischerem Sinne unterstützen.

### Institutionalisierung vs. *border gnosis*

23 Die Slawistik hat weniger Probleme mit einer »Verwertung«, einem »Gebrauch« oder einer »Anpassung« postkolonialer Theorien an das eigene Forschungsgebiet. Neben einzelnen, vor allem begriffshistorisch und/oder methodisch zurückhaltenden bis ablehnenden Äußerungen wurden postkoloniale Theorien für die Erforschung eines spezifischen russischen „inneren Kolonialismus“ überaus fruchtbar gemacht, wie dies z.B. eine relativ junge Ausgabe der Zeitschrift *Ulbandus* 7 (2003) zu *Empire, Union, Center, Satellite. The Place of Post-Colonial Theory in Slavic/Central and Eastern European/(Post-)Soviet Studies* beweist.

Mit dem Problem der Repräsentativität und der Handlungsfähigkeit hängt das der Institutionalisierung der Postkolonialen Studien eng zusammen. Die entstehenden Fragen können m.E. nicht zur Zufriedenheit (aller) gelöst werden, sind aber im Bereich der Akademie und politischer Institutionen, in die sich Postkolonialismus als »Denkschule«, Studienrichtung oder Ähnliches immer mehr »einbürgert«, besser früher als später bedenkenswert: 1) die ungelöste Problematik einer Institutionalisierung und somit auch breiteren Zugänglichkeit schwach definierter Forschungsmethoden, -ansätze oder -programme, womit die Frage des 2) Wer spricht? verbunden ist – offenbar ist wichtig, wer und auch wie er/sie spricht –, 3) das Konzept einer Geisteshaltung, das letztlich jeglichem Versuch einer Institutionalisierung und so gemeinten Operationalisierung zuwiderlaufen muss, die letztlich v.a. im schwer abzutrennenden Zusammenhang mit dem Feld des Kolonialismus das Problem ergibt, dass eine solche 4) nicht jedem/r zukommen kann, bzw. sich im Rahmen einer holistischen Sicht auf das Werden eines Forschers/einer Forscherin, eines Menschen, beständig Unterscheidungen zeichnet. Wenn Postkolonialismus tatsächlich *border gnosis* ist, d.h. an Grenzerfahrungen gebunden, sich stets im Überschreiten und Unterlaufen von verschiedenen kulturellen und symbolischen Systemen befindet, entspricht diese entweder der idealisierten Existenzweise eines/einer Intellektuellen, wie sie an keiner Institution, die mit hoher Wahrscheinlichkeit Loyalitäten einzelnen Personen oder Gruppen gegenüber verlangt, möglich ist, oder der des gleichfalls idealisierten Künstlertums, das weder auf Popularität noch auf Gelderwerb angewiesen sein soll. *Border gnosis* als Bündel an Praktiken des Experiments, das sich nichtsystemisch und -systematisch gibt, widerstrebt jeder Theoriebildung und jeder Didaktisierung und verbannt all jene Versuche derselben – und somit auch den vorliegenden Beitrag – in ihr Außerhalb. Sie ist dann streng genommen nur eine Sache von in diesem Sinne privilegierten AußenseiterInnen und unterscheidet sich in ihrer Nicht-Vermittelbarkeit nicht wesentlich von Avantgarde.

Durchaus an dessen wörtliche Bedeutung anschließend hat die institutionelle Geschichte ihre Avantgarde eingeholt, und nicht nur liegen diverse Theoretisierungen und Institutionalisierungen von Postkolonialismus vor, sondern schreiten auch weiter voran, werden nachgerade vermehrt gefördert, bspw. im Konzept der NGOs, die immer mehr in allen sog. »Krisengebieten« der Welt an Bedeutung und Einfluss gewinnen, aber v.a. im universitären Bereich, der momentan bspw. im Nachzüglertum auch die deutschsprachigen Länder für sich gewinnt, so dass kürzlich in Bern explizit eine Assistenzprofessur für Postkoloniale Literatur ausgeschrieben wurde.<sup>23</sup>

Die sehr sachliche Definition von Postcolonialism durch Ashcroft/Tiffins/Griffith, dass nämlich Postcolonialism die politischen, linguistischen und kulturellen Erfahrungen von Gesellschaften, die vormals Kolonien europäischer Mächte waren, bezeichnen,<sup>24</sup> dass also Postkolonialismus engstens mit Kolonialismus zusammenhängt, und dass das eine ohne das andere

25 Dirlik 1999, p. 154f. findet starke Worte der Abneigung und Ablehnung gegenüber einer Loslösung des Postkolonialismus von Kolonialismus. Eine politische Wirkung und einen politischen Auftrag sieht er nur in deren Verbindung gewährleistet.

26 Der lange Artikel zu diesem Lemma gibt einen historischen Überblick und unterscheidet verschiedene Richtungen, die als weitere Lemmata (z.B. »Fanonismus«, »négritude« etc.) für sich erörtert und erklärt werden. Cf. Ashcroft/Griffiths/Tiffin 2000, p. 186.

nicht denkbar ist, trifft in dieser Konkretheit bereits so nicht mehr zu. In ihrem gemeinsamen neueren Werk setzen sie daher auch ein weit breiteres Spektrum an Schlüsselbegriffen, die zu den Post-Colonial Studies gehören, an. Hier finden sich auch Schlagworte wie *globalization*, *nation/nationalism* und *transculturation*, die eher dem größeren Bereich der Cultural Studies zu entstammen scheinen.<sup>25</sup> Zum Schlagwort *post-colonialism/postcolonialism* heißt es hier eingangs sehr viel weiter gefasst: »Post-colonialism (or often postcolonialism) deals with the effects of colonization on cultures and societies.«<sup>26</sup> Die Erweiterung des Feldes Postkolonialismus wirkt demgemäß auch auf den Kolonialismus zurück. Die Fragen der Macht, der kulturellen Dominanz und von Lektürestrategien, um diese Machtverhältnisse sichtbar zu machen, hängen nicht nur mit sozialen Problemen, sondern auch mit akademischen und institutionellen zusammen. Dies auf mehreren Ebenen: Auf derjenigen des Zugangs zu kulturellen Artefakten, die in sprachlich und symbolisch kodierten Formen vorliegen, auf der Ebene der institutionellen Praxis im gesamten Bereich der Lehre sowie der Kollegialität und des Zusammenarbeitens und nicht zuletzt auf derjenigen der politisch-ökonomischen Steuerung und Förderung von Instituten. Postkolonialismus in diesem Sinne von Kolonialismus und Kolonien zu lösen, und sich dem Nahen und Nächsten zuzuwenden, ist freilich bei einer solchen Zugangsweise unabdingbar, auch wenn nach wie vor zu gelten hat, dass Problematik wie Funktionsweise von Transkulturation und Globalisierung sich am stärksten am Beispiel von MigranInnen aus den ehemaligen Kolonien zeigen. Die historische und konkrete Einmaligkeit der Geschichte von Kolonisation, Dekolonisation und Diaspora/Migration führt eben gerade zum mehrfach erwähnten Widerstand gegen Institutionalisierung zu Gunsten einer amorphen Menge an Denkmöglichkeiten und -strategien.

### Postkolonialismus-Kulturen

Zwischen dem Beginn und dem Ende von Seshadri-Crooks' Artikel über Postkolonialismus als Imperialismuskritik und Beschäftigung mit Grenzen und Peripherien (*margins*) innerhalb der Akademie liegt ein Widerspruch verborgen, den sie nicht zu sehen scheint oder den sie übergehen muss: »Amorphousness« eines/als ein Studien-/Forschungsgebiet oder schlicht eine »Geisteshaltung«, wie Alfred J. Lopez<sup>27</sup> Postkolonialismus bestimmt, und Institutionalisierung gehen strukturell schlecht zusammen. Die Verweigerung einer Festlegung des Studiengebietes auf Räume, Zeiten, Literaturen oder Ähnliches und die Angst vor einem pädagogischen Instrumentarium, das seinerseits (wieder) imperialistisch-kolonialistisch eingesetzt werden könnte, befördert eine eher kleine Elite mit einem ungeheuren »postkolonialen« Wissensvorprung, der seinerseits wiederum als »imperialistisch« angesehen werden könnte. Aus der Perspektive eines/einer Metaphilosophin heraus kann die Abneigung gegenüber dem institutionellen Zwang, Lektürelisten festzuschreiben (gegenüber der Kanonbildung also), nachahmenswerte Methoden festzulegen und zu vermitteln, wohl verstanden werden.<sup>28</sup> Auch hierbei könnte Postkolonialismus eine Schwelle überschreiten, wenn Institutionalisierung nicht zugleich bedeutet, eine komplette Kanonisierung und Eingrenzung des Gebietes als ein neues Wissensgebiet vorzunehmen und dieses neue Wissensfeld zugleich »universell« verpflichtend zu gestalten, sondern wenn dieser »Geisteshaltung« und diesem Interesse und Bedürfnis schlicht ein (Inter)Aktions-Raum gegeben wird.

Dieser Raum existiert v.a. als ein textueller Raum, in Form von Websites, Zeitschriften, Buchreihen. Postkolonialismus kann jedoch mehr sein und von der Geisteshaltung einer (notwendigen) Elite zu derjenigen einer breiteren Menge an Menschen werden. Insofern ist Postkolonialismus weniger ein Wissensgebiet oder eine Wissensform, als eine Kultur, die bestimmte *reading skills*, Modelle von Handlungsfähigkeit und (kritische) Kreativität befördert. Ob diese Kreativität eine wissenschaftliche, künstlerische oder aktivistische ist, bleibt sich in Fragen des Bedarfs nach Institutionalisierung und Raum-Gewinnung gleich: Wie Deleuze/Guattari im Rahmen ihres Kulturmodells gezeigt haben, durchläuft die Konstituierung von Kultur/Macht mehrere Prozesse der Institutionalisierung und auch Hegemonialisierung.<sup>29</sup> Da aber mit jeder zentralisierenden auch eine (oder mehrere) dezentralisierenden Kräfte einhergehen, muss dies weder Furcht noch Ablehnung hervorrufen, sondern einfach eine andere Form der Handlungsfähigkeit.

Mit der Akademie zu argumentieren und dabei an erster Stelle Universitäten vor Augen zu haben, wie ich es hier tue, ist vielleicht wenig geeignet, Dogmatismus und die Korrektur der Institution als Dinosaurier und unbeweglichem Gesteinsbrocken zu einem dynamischen System hin zu korrigieren. So konstatiert Barbara Johnson:

27 Lopez, Alfred J.: *Posts and Pasts. A Theory of Postcolonialism*. Albany: State Univ. of New York Pr. 2001.

28 Eine interne Kanonisierung hat ja auch bereits seit Längerem schon stattgefunden. Kaum eine Stellungnahme, eine Forschungsarbeit oder Artikel kommt ohne »das Dreigestirn« Said-Bhabha-Spivak aus, Achebe, Ashcroft/Tiffin/Griffith, Fanon, Ghandi haben gleichfalls zentralen/kanonischen Status erlangt, und unter den Gegenständen postkolonialer Lektüren, ist doch erstaunlich, wie häufig in ihren Ähnlichkeiten bereits wieder differierende Conrad-Lektüren vorgelegt werden. Nicht nur liegt hierin die Gefahr einer tatsächlichen Wiederholung, ein postkoloniales Wissensgebiet abzustecken, wie es der Orientalismus tat, gegen den Said sich wendet, sondern auch eine pädagogische Kraft. Tatsächlich lässt sich kaum jeder Text »postkolonial« lesen, und so kann die Häufung an Conrad-Lektüren zu einem Verständnis, einem Gespür, einer Einsicht in postkoloniales Lesen und Schreiben verhelfen.

29 Zur Kulturtheorie des Autorenteam im Zeichen des Rhizoms cf. Deleuze, Gilles/Guattari, Félix: *Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie*. Hg. v. Günther Rösch. Berlin: Merve 1997, p. 30, p. 73 u. p. 167. Dort diskutieren sie verschiedene Zeichenregimes und kulturelle Semiotiken in ihrem Zentrum-Peripherie-Verhältnis.

30 Johnson, Barbara: The Feminist Difference. Literature, Psychoanalysis, Race, and Gender. Cambridge/Mass.: Harvard UP 1998, p. 12.

As soon as any radically innovative thought becomes an -ism, its specific groundbreaking force diminishes, its historical notoriety increases, and its disciples tend to become more simplistic, more dogmatic, and ultimately more conservative, at which time its power becomes institutional rather than analytical.<sup>30</sup>

Ob dies stimmt, wie weit es zutrifft und wie weit eine relexhafte Abneigung gegen und Angst vor einer alten Analogie von Institutionalisierung = Stabilisierung = Kanonisierung & Stasis wiedergibt, ist hier nicht zu beantworten. Es geht um das Problem, wie es zu bewerkstelligen wäre, dass nicht ein neues Instrumentarium des »Anti-Orientalismus« festgelegt wird, sondern dass *known subject* und *knowing subject* über Texte und Praktiken des sozialen Miteinander in eine fruchtbare Interaktion treten.

### *Known subject and knowing subject*

31 Gottowik, Volker: Der Andere als Leser. Zur indigenen Rezeption ethnographischer Texte. In: Breger, Claudia/Döring, Thomas (Hg.): Figuren der/des Dritten. Erkundungen kultureller Zwischenräume. Amsterdam: Rodopi (Intern. Forschungen u. allgemeine und vergleichende Literaturwissenschaft 30), pp. 65-85.

32 Veeseer, Aram H.: The Postcolonial Godfather. In: Herman, P.C. (Hg.): Historicizing Theory. New York: State Univ. of New York Pr. 2004, pp. 255-275, hier p. 256.

In dem Sammelband von 1998 zu *Figuren des/der Dritten* stellt Volker Gottowik<sup>31</sup> jedoch unmissverständlich fest, dass im Bereich der Ethnologie/Anthropologie die *known subjects* als *knowing subjects* schweigen bzw. lächeln. Gottowik schildert mehrere Fälle, in denen es zu einer kurzen, einseitigen und daher gestörten Kommunikation zwischen Ethnografen und Ethnografierten kam. Alle diese Fälle sind ambivalent und zeigen im Grunde das Misslingen eines Austauschs und die Unterbrechung eines dritten Raumes als kulturellem Zwischenraum: Im ersten Fall wird unter westlichen WissenschaftlerInnen ein Streit über die Mentalität und Kultur der Samoaner über deren Köpfe hinweg ausgetragen. Die, für die gesprochen wird, können sich nur nachträglich und in der Wiederholung des bereits von den Wissenden Gesagten äußern, ohne eine eigene Sprache mit einem selbst produzierten Selbstverständnis entwickeln zu dürfen. Im zweiten Fall handelt es sich um eine Korrektur der Beschreibung von Bedeutung und Stellung eines Trobriander-Stammes durch Malinowski. Der angesprochene Anthropologe Murray Groves leitet die Korrektur an eine Fachzeitschrift weiter, wo sie in dessen Worten abgedruckt wird. Auch hier hier muss sich der Trobriander zunächst eine autoritative Stimme leihen, um die früher geschehene »Missinformation« zu korrigieren. Der Effekt der Korrektur in fremder Handschrift ergreift zwar als Gefahr, sich mit den Beschriebenen als Lesern befassen zu müssen, die Gemeinde der Ethnologen, nicht jedoch eine mögliche Interaktion zwischen den »neuen Lesern« und jenen. Anstatt die »logischen, historischen und emotionalen« Konflikte und Aktionen mit den Beschriebenen auszuhandeln, wird der mögliche Dialog an eine weitere autoritative Instanz, die Fachzeitschrift und die Fachgemeinde, überantwortet und zunächst auf eine reine Information beschränkt. Die Kommentartätigkeit setzt hernach zwar innerhalb der Wissenden ein, jedoch ohne weitere Beteiligung der »Gewussten« als eine neue Gefahr und mit fraglichen Motiven (der Stamm, der aufgewertet wurde, war der eigene). Doch auch von der anderen Seite kann die Dialog- und Diskursverweigerung erfolgen, so wie offenbar die Balinesen über das Wissen über sie wohlunterrichtet sind, jedoch dazu lediglich schweigen und lächeln.

Im Dilemma der gegenseitigen Abhängigkeit, erwirkt durch die Abhängigkeit der Äußerungsformen von einem westlich geprägten System, das wiederum gerade nicht den vielen, der Menge an ehemals kolonisierten Menschen zugänglich ist, sondern einzelne besonders hervorgehoben hat, haben die Postcolonial Studies einen fast unübertroffenen Personenkult geschaffen, der natürlich die Frage nach der Repräsentabilität verschärft. Nicht zu Unrecht spricht H. Aram Veeseer von der »holy trinity«<sup>32</sup> der Postcolonial Studies – Edward Said, Homi K. Bhabha und Gayatri Chakravorti Spivak. Anhand von Edward Said untersucht sie diesen Personenkult, der in diesem Falle zumindest nicht nur ein von außen herangetragen ist, sondern an dem Edward Said aktiv mitgearbeitet hat, wie sie nachweist. Ihre genaue Analyse der Beziehung Edward Saims zur PLO zeigt, dass Said seiner Person und seinem Einflussvermögen großes Gewicht beigemessen hat. Dass dies zum Bruch führte, verschuldet sich derselben Einschränkung, die Arun Mukherjee angesprochen hat: In den Augen der PLO war der Exilant Said nicht die richtige Person, um Palästina zu repräsentieren. Die »daheim Gebliebenen« sahen ihn als einen Amerikaner an.

Es ist höchst ungewiss, wie die »Gesetze der Welt« funktionieren, und ob es sie überhaupt gibt. Um dies jedoch experimentell herauszufinden, scheint mir ein multipler Weg von Nöten zu sein. Das Konzept der *border gnosis*, das auf unvorhergesehenem Weg eine Form des/der unabhängigen und weltzugewandten, involvierten Intellektuellen und KünstlerIn wieder aktualisiert, ist entgegen allem Anschein des vorher Gesagten nicht aufzugeben. Die Akademia



und die Gesellschaft sind nicht als getrennte Entitäten zu betrachten, beide beeinflussen einander gegenseitig. Es muss nicht so sein, dass sich solche Formen der *border gnosis* ihren Institutionen, die sie in sich versammelt, anpassen müssen; umgekehrt besteht ein nicht unbedeutendes Potenzial, darin, dass hierdurch die Institutionen beeinflusst werden. Die besondere Förderung der Zusammenarbeit von NGOs und wissenschaftlichen/universitären und politischen/ökonomischen Instituten sowie die Förderung Grenzen überschreitender Projekte in Mischformen aus Forschung und Feldarbeit spricht dafür, dass dies geschieht (auch wenn die nationale Förderung noch viel zu sehr im Vordergrund steht). In der Interaktion akademischer, künstlerischer und politischer Felder entstehen neue kulturelle Formationen, auch eine ›Popkultur‹ der Hybridität und des Postkolonialismus, die ihre Überlebensfähigkeit außerhalb des kulinarischen, modischen und musikalischen Gebietes erst noch beweisen muss.



---

**Dr. Ursula Reber** (1972), Studium der Klassischen Philologie, Germanistik, Philosophie, Religionswissenschaft und Indologie an der Philipps-Universität-Marburg. 2006 Dissertation *Bildverschleifungen. Zu einer Theorie der Metamorphose* an der Univ. Wien. Seit 2000 Mitarbeiterin der wissenschaftlichen Internet-Plattform *Kakanien revisited* für Mittel-Ost- und Südosteuropa-Studien; 2003-2006 Fellow am Wirth Inst. an der University of Alberta, Edmonton; seit 2004 Mitarbeiterin des Forschungsprojekts *Zentren und Peripherien in Österreich-Ungarn, 1867-1918*.  
Forschungsinteressen: Literaturtheorie, Romantik, Postcolonial Studies, Cultural Studies, Bildwissenschaften, Intertextualität, Phantastik, Raumphilosophie.  
Kontakt: [usha.reber@kakanien.ac.at](mailto:usha.reber@kakanien.ac.at)