

Polcik, Thassilo

Ein postkolonialer realer Humanismus? Edward W. Said im Lichte materialistischer Anthropologie und Gesellschaftstheorie

Reitemeyer, Ursula [Hrsg.]; Polcik, Thassilo [Hrsg.]; Gather, Katharina [Hrsg.]; Schlüter, Stephan [Hrsg.]: *Das Programm des realen Humanismus. Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr. Münster ; New York : Waxmann 2023, S. 337-362. - (Internationale Feuerbachforschung; 9)*



Quellenangabe/ Reference:

Polcik, Thassilo: Ein postkolonialer realer Humanismus? Edward W. Said im Lichte materialistischer Anthropologie und Gesellschaftstheorie - In: Reitemeyer, Ursula [Hrsg.]; Polcik, Thassilo [Hrsg.]; Gather, Katharina [Hrsg.]; Schlüter, Stephan [Hrsg.]: *Das Programm des realen Humanismus. Festschrift für Ludwig Feuerbach zum 150. Todesjahr. Münster ; New York : Waxmann 2023, S. 337-362* - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-331701 - DOI: 10.25656/01:33170

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-331701>

<https://doi.org/10.25656/01:33170>

in Kooperation mit / in cooperation with:



WAXMANN
www.waxmann.com

<http://www.waxmann.com>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt unter folgenden Bedingungen vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen: Sie müssen den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen. Dieses Werk bzw. dieser Inhalt darf nicht für kommerzielle Zwecke verwendet werden und es darf nicht bearbeitet, abgewandelt oder in anderer Weise verändert werden.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use

This document is published under following Creative Commons-License: <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and transmit, adapt or exhibit the work in the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor. You are not allowed to make commercial use of the work or its contents. You are not allowed to alter, transform, or change this work in any other way.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.



Kontakt / Contact:

peDOCS

DIPF | Leibniz-Institut für Bildungsforschung und Bildungsinformation

Informationszentrum (IZ) Bildung

E-Mail: pedocs@dipf.de

Internet: www.pedocs.de

Mitglied der


Leibniz-Gemeinschaft

Ein postkolonialer *realer* Humanismus?

Edward W. Said im Lichte materialistischer Anthropologie und Gesellschaftstheorie

Thassilo Polcik

*Without humanism, criticism is nothing but empty quibbling and opinion.*¹

Mit dem Begriff des realen Humanismus bezeichnen Engels und Marx in der Vorrede der *Heiligen Familie* ein theoretisches und politisches Programm, welches das Wohl des Menschen als sinnlich-leibliches Wesen bezweckt. Die Realisierung menschenwürdiger Lebensbedingungen sehen sie ideologisch durch die (nach-)hegelsche Spekulation bedroht, weil diese – wie die christliche Religion – aufgrund der Imagination des Geistes als konstitutives Prinzip der Wirklichkeit die Menschen vom Versuch einer humanen Gestaltung ihrer Lebensbedingungen abhalte. Deswegen habe „[d]er *reale Humanismus* [...] in Deutschland keinen gefährlicheren Feind als den *Spiritualismus* oder den *spekulativen Idealismus*, der an die Stelle des *wirklichen individuellen Menschen* das „*Selbstbewußtsein*“ oder den „*Geist*“ setzt.“² Die Qualifizierung des Humanismus mit dem Adjektiv *real* kritisiert damit ein Humanitätsverständnis, das sich auf geistige Qualitäten beschränkt und ihrer materiellen Bedingtheit nicht die angemessene Aufmerksamkeit schenkt. Wer etwa die Freiheit und Gleichheit aller Menschen auf dem Boden der bürgerlichen Gesellschaft proklamiert, der übergehe gerade die materielle Ungleichheit sowie die Privilegien im Zugang zu sozialen, kulturellen und politischen Ressourcen, welche ihre Wirtschaftsweise und die ihr entsprechenden Institutionen setzen und reproduzieren.³ Trotz der Kritik der bürgerlichen Gesellschaft und ihrer Philosophie wird zugleich mit Emphase am Begriff des Humanismus festgehalten – nur in einer realen, materialistischen Wendung.

In einer auf den ersten Blick vergleichbaren Weise versucht sich der postkoloniale Komparatist und Kulturtheoretiker Edward W. Said an einer bestimmten Negation

1 W.J.T. Mitchell: *Secular Divination: Edward Said's Humanism*. In: *Critical Inquiry*. 31 (2005) 2 (S. 462–471), S. 463. <https://doi.org/10.1086/430975>

2 F. Engels & K. Marx: *Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik*. Gegen Bruno Bauer und Konsorten. [1845] In: K. Marx & F. Engels. *Werke*. Band 2. Berlin 1970 (S. 3–223), S. 7.

3 K. Marx: *Zur Judenfrage*. [1843/44] In: A. a. O. Band 1. Berlin 1981 (S. 347–377), S. 364 ff.

des Humanismusbegriffes. Im Gegensatz zu weiten Teilen postkolonialer Theorie, die eine Affirmation humanistischer Ideen als eurozentrische Vereinnahmung und Bevormundung ablehnen, begreift er „das Konzept des Humanismus als notwendigerweise unvollständigen, aber alternativlosen Versuch, allgemeine Maßstäbe für die Kritik von konkretem Unrecht und lokaler Unterdrückung zu gewinnen“.⁴ In den *humanities* herrsche aber ein oftmals ent-weltlichtes Kunst-, Kultur- und Humanitätsverständnis vor, welches das Menschliche bloß im schönen Schein angeblich hoher Kultur sehe. Deswegen sei ein säkularer Humanismus gefordert, der auf seine Verweltlichung, also Verwirklichung in der Welt ziele. Kultur- und literaturtheoretisch ist hiermit die Verortung der Kunst innerhalb gesellschaftlicher Prozesse und Machtverhältnisse gemeint, welche nicht nur ihre Interpretation befördere, sondern zugleich das Verständnis für die gesellschaftlichen und politischen Zusammenhänge, in die alle Menschen in einer postkolonialen Weltordnung verflochten seien, vertiefe. Die Kritik dieser Ordnung wie ihrer ideologischen Rechtfertigung sei hierbei nur möglich, wenn an einer universalen Perspektive der Befreiung aller Menschen von Herrschaft festgehalten werde.

Damit bietet eine Auseinandersetzung mit Said nicht nur die Möglichkeit danach zu fragen, wie ein real humanistisches Programm auf dem Gebiet des Postkolonialismus zu formulieren wäre, sondern er bildet zugleich einen geeigneten Protagonisten für eine Selbstkritik der Disziplin. Said drängt sich hierfür auch aufgrund seiner Wirkmächtigkeit in der jüngeren Geistesgeschichte auf. Seine Studie *Orientalism* (1978) kann nicht nur als „Gründungsdokument postkolonialer Theorie“ gelten, sondern ihr Einfluss auf die Theoriebildung in den Geistes- und Sozialwissenschaften insgesamt ist kaum zu überschätzen.⁵ Insbesondere im Ausgang von Said wird aus postkolonialer Perspektive dem Versuch, politische Ziele oder moralische Werte für die gesamte Menschheit formulieren, eine (neo-)koloniale Geste unterstellt, weil sie die Vorstellungen von Menschen in nicht-europäischen Gesellschaften geflissentlich ignorierten und ihnen das eigene (europäische) Set an Normen (Demokratie, Freiheit, geschichtlicher Fortschritt) aufzwingen. Hiergegen wird die identitätspolitische Selbstbestimmung partikularer Gruppen betont und theoretisch wie praktisch gefordert, Europa, als dominanten diskursiven Referenzrahmen, zu provinzialisieren.⁶

4 M. Schmitz: *Kulturkritik ohne Zentrum. Edward W. Said und die Kontrapunkte kritischer Dekolonisation*. Bielefeld 2008, S. 272. <https://doi.org/10.1515/9783839409756>

5 Vgl. M. Castro Varela & N. Dhawan: *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*. Bielefeld 2020, S. 104 ff. <https://doi.org/10.36198/9783838553627>; zum Einfluss von *Orientalism* auf die Geistes- und Sozialwissenschaften siehe auch: V. Chibber: *Orientalism and Its Afterlives*. In: *Catalyst*. 4 (2020) 3. Online: <https://catalyst-journal.com/2020/12/orientalism-and-its-afterlives/#po-fn> (12.02.2022)

6 Castro Varela und Dhawan bringen dies in der *Alternative Universalismus oder Differenz* auf den Punkt. Vgl. M. d. M. Castro Varela & N. Dhawan: *Postkoloniale Theorie*. A. a. O., S. 338 ff. – Das in den *Cultural Studies* zu einer gern getätigten kulturkritischen Geste geronnene ‚Provinzialisieren‘ geht auf Dipesh Chakrabartys *Provincializing Europe* (2000) zurück. Chakrabarty meint in Abgrenzung zum Marxismus, dass sich die Geschichte der

Doch ohne eine Idee davon, was ein gutes Zusammenleben von Menschen ausmacht bzw. was Menschen schadet, ist Herrschaft schlechterdings nicht ansprechbar. Genau das betont Said, denn nur so sei eine Kritik der Instrumentalisierung humanistischer Werte oder des ideologischen Beschwörens des humanen Fortschritts, den das koloniale Projekt angeblich den Menschen in den Kolonien brächte, möglich. Entscheidend aber, ob Said als *real* humanistischer Kritiker von Herrschaftsverhältnissen betrachtet werden kann, sind (i) die Frage, ob er diese adäquat analysiert, und (ii) ob seine Idee einer „Freedom from Domination in the Future“ auch wirklich eine solche Perspektive bieten kann. Entsprechend ist anhand dessen, wie Said dies kulturtheoretisch, imperialismuskritisch und befreiungstheoretisch ausformuliert, zu prüfen, ob sein zuweilen als *critical*, *contrapuntal*, *worldly* oder auch *secular* bezeichneter Humanismus (post-)koloniale Herrschaft sowie die emanzipatorisch-utopische Perspektive ihrer Aufhebung adäquat zu fassen vermag (1).

Die Analyse wird zeigen, dass die Said'sche Kulturkritik einen in sich widersprüchlichen diskursiven Universalismus darstellt (2). So ist ein alternatives und adäquates Verständnis von Humanität gefordert. Dies lässt sich im Ausgang von Feuerbach in Form einer gesellschaftstheoretisch reflektierten materialistischen Anthropologie formulieren. Hier wird der Mensch als ein in Gemeinschaft lebender „beseelter Leib“⁷ gefasst; also als ein Wesen, mit grundlegenden Bedürfnissen, deren Nichterfüllung das Individuum leiden lässt – aber auch ein Wesen, das die Gründe hierfür rational einsehen kann. Die Feuerbach'sche Wesensbestimmung bildet so den anthropologisch normativen Maßstab, an dem die konkreten historisch-gesellschaftlichen Verhältnisse gemessen werden können, insofern sie den Menschen als empfindsame, nach Glück, Freiheit und gegenseitiger Anerkennung strebende Wesen gemäß sind oder sie diesen Bestimmungen zuwiderlaufen und die Menschen in einem geknechteten und verlassenen Zustand halten (3.a).

Aber eine bloße Emphase Menschen eignender Bedürfnisse und Fertigkeiten bliebe ohne die konkrete Analyse der gesellschaftlichen Gegenwart notwendig abs-

Moderne nicht allgemein als Übergang in den Kapitalismus nach einem europäischen Paradigma beschreiben ließe, sondern die Transition von Ökonomie und Staat sich von Fall zu Fall unterscheide. Dass er hierbei einer romantisierten Vorstellung der bürgerlichen Revolutionen in Europa, der ursprünglichen Akkumulation überhaupt sowie einer wiederum reorientalisierenden Vorstellung der Kapitalisierung Indiens durch seine Bourgeoisie aufsitzt, rekonstruiert Vivek Chibber in beeindruckender Klarheit und Systematik. Vgl. D. Chakrabarty: *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* – New Edition. Princeton 2009. <https://doi.org/10.1515/9781400828654>; V. Chibber: *Postkoloniale Theorie und das Gespenst des Kapitals*. Übers. v. T. Hanske & B. Grell. Berlin 2018. Siehe hierzu auch: 3.b)

7 U. Reitemeyer: Das poröse Ich in der fragilen Moderne. Aspekte einer Pädagogik der Leiblichkeit im Anschluß an Ludwig Feuerbach. In: *Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik*. 85 (2009) 1 (S. 52–65), S. 53. <https://doi.org/10.30965/25890581-085-01-90000007>

trakt – Feuerbachs Bestimmung des Menschen taugt nur als kriteriales Moment einer materialistischen Theorie einer postkolonialen Weltordnung. Da diese in der wir heute leben, die eines globalisierten Kapitalismus ist, muss eine theoretische Analyse sowohl dessen Funktionsweise als auch seiner Genese Rechnung tragen. Das heißt, um die Geschichte von Imperialismus und Kolonialismus in globalhistorischer Perspektive zu verstehen, ist nachzuvollziehen, wie die letzten „Ecken der Welt“⁸ dem stummen Zwang der kapitalistischen Produktionsweise im Prozess ursprünglicher Akkumulation formell und dann reell subsumiert worden sind bzw. weiterhin werden. Systematisch heißt dies wiederum, die Funktionsweise der anonym strukturellen Herrschaft des Kapitals zu verstehen – insbesondere in Hinblick auf die Struktur von Abhängigkeitsverhältnissen und der sich ständig reproduzierenden krassen materiellen Ungleichheit (3.b).⁹ Dieser Aufgabe hat sich in der letzten Dekade der indisch-amerikanische Soziologe Vivek Chibber gestellt, um das analytische Potential materialistischer Gesellschaftstheorie auf einem durch Diskursanalyse und Dekonstruktion dominierten Gebiet zu behaupten. Da Chibber nicht zuletzt gegen in Soziologie und *Cultural Studies* ebenso wie bei Said selbst weit verbreitete konstruktivistische anthropologische Annahmen handfeste leibliche Bedürfnisse, die wir als Menschen alle teilen, zum kleinsten gemeinsamen Nenner erklärt, die ein globales System ökonomischer Unterdrückung ausnutzt, lässt er sich als Theoretiker des realen Humanismus in der Tradition von Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Theodor W. Adorno, Alfred Schmidt u. a. profilieren.¹⁰ So soll schließlich die Perspektive eröffnet werden, wie ein *realer* postkolonialer Humanismus heute zu formulieren wäre.

1. Saims kontrapunktischer Humanismus

Der für das Verständnis des Said'schen Humanismus wohl aufschlussreichste Text ist seine Studie *Culture and Imperialism* (1993). Hier formuliert Said seine kultur- und

8 V. Chibber: Kapitalismus, Klasse und Universalismus. Eine Flucht aus der Sackgasse postkolonialer Theorie. Übers. v. J. Prszymanowski. In: Hallische Jahrbücher #1. Untiefen des Postkolonialismus. Hrsg. v. J. Gerber. Berlin 2021 (S. 348–371), S. 368.

9 Mit dieser Argumentation geht es mir nicht darum, dass eine kulturkritische Analyse der rassistisch stereotypen Konstruktion von Anderen sowie die Analyse der ideologischen Rechtfertigung ihrer Unterwerfung und Beherrschung im Sinne einer Zivilisierungsaufgabe nicht wichtig wäre oder ihren Gegenstand nicht träge. Jedoch muss eine humanistische Perspektive auf die Befreiung von den Formen der Gewalt, welche die genannten Praktiken implizieren, den gesellschaftlichen Zusammenhang dieses kolonial-imperialen Denkens begreifen, will sie eine Perspektive für eine *real* herrschaftsfreie Weltgesellschaft bieten.

10 Vgl. zur Charakteristik des realen Humanismus in Ausgang von Feuerbach und Marx: A. Schmidt: Adorno – ein Philosoph des realen Humanismus. In: Ders.: Kritische Theorie – Humanismus – Aufklärung. Philosophische Arbeiten 1969–1979. Stuttgart 1981 (S. 27–55).

befreiungstheoretische Kontrapunktik, die er in ein humanistisches Modell globaler Verständigung zu überführen beabsichtigt. Vordergründig scheint *Culture and Imperialism* bloß eine komparatistische Analyse des imperialen Kontexts von literarischen Kunstwerken der (westlichen) Moderne sowie der materiellen und ideellen Anwesenheit der Kolonien in diesen zu sein. Diese Werke ergänzt und fordert Said mit Gegennarrationen der Kolonisierten heraus. Zugleich beschränkt er sich aber nicht darauf, eine „comparative literature of imperialism“¹¹ zu schreiben. Mit der literaturwissenschaftlichen Analyse beansprucht Said auch, eine Kulturtheorie des Imperialismus wie des antiimperialistischen Widerstands – eines „general worldwide pattern of imperial culture, and a historical experience of resistance against empire“¹² – zu formulieren. Die Kulturkritik überführt Said schließlich in eine Theorie der Befreiung, der „Freedom from Domination in the Future“ (so der Titel des letzten Kapitels).

Bevor das Said'sche Projekt weiter spezifiziert werden kann und die unterschiedlichen theoretischen Stränge systematisiert werden können, ist eine basale Klärung der titelgebenden Termini Kultur und Imperialismus von Nöten. Provisorisch führt Said ein Verständnis von Kultur ein, das an die Humaniora erinnert:

First of all it means all those practices, like the arts of description, communication, and representation, that have relative autonomy from the economic, social, and political realms and that often exist in aesthetic forms, one of whose principal aims is pleasure. Included, of course, are both the popular stock of lore about distant parts of the world and specialized knowledge available in such learned disciplines as ethnography, historiography, philology, sociology, and literary history. [...]

Second, and almost imperceptibly, culture is a concept that includes a refining and elevating element, each society's reservoir of the best that has been known and thought, as Matthew Arnold put it in the 1860s. Arnold believed that culture palliates, if it does not altogether neutralize, the ravages of a modern, aggressive, mercantile, and brutalizing urban existence.¹³

Dieses klassisch humanistische Kulturverständnis führt Said zufolge das Fehlverständnis mit sich, Kultur sei etwas, das getrennt vom alltäglichen, materiellen Leben existiere, weil sie es transzendiere. Dadurch aber entstehe das Problem, dass zwischen den kulturellen Artefakten und der Gesellschaft, in der sie entstanden sind, keine Verbindung hergestellt würde: „Most professional humanists as a result are unable to make the connection between the prolonged and sordid cruelty of such practices as slavery, colonialist and racial oppression, and imperial subjection on the one hand, and the poetry, fiction, philosophy of the society that engages in these practices on the other.“¹⁴ Gegen dieses – wenn man so will – idealistische Kulturverständnis insistiert Said auf der *wordliness* (Weltlichkeit) von Artefakt, Autor*in und Kritiker*in. Damit

11 E. W. Said: *Culture and Imperialism*. London 1994, S. 19.

12 Ebd. S. xii.

13 Ebd. S. xii-xiv.

14 Ebd. S. xiv.

vertritt er nun wiederum nicht die orthodox-marxistische Vorstellung, die Gesellschaft bestimme Form und Inhalt des Kunstwerks. Kunstwerke sind für Said immer auch und im Besonderen Ausdruck von Freiheit. Jedoch gingen sie – oftmals klar erkennbare, zuweilen subtile – „worldly affiliations“¹⁵ ein. Da diese Verbindungen in einem globalen imperialen Kontext eben immer auch mit dem „imperial process“¹⁶ verwoben seien, könne ihre Analyse unser Verständnis sowohl für das entsprechende Kunstwerk als auch für den Imperialismus selbst vertiefen: „And understanding that connection does not reduce or diminish the novels’ value as works of art: on the contrary, because of their *worldliness*, because of their complex affiliations with their real setting, they are more interesting and *more* valuable as works of art.“¹⁷

Mit der *worldliness* der Kultur richtet sich Said also gegen die Vorstellung von Kultur als einer autonomen, selbstzweckmäßigen Sphäre, indem er sie als verwoben mit gesellschaftlichen Zusammenhängen begreift, sie aber nicht auf diese reduziert. Genau das meint er, wenn er davon spricht, Kultur zu säkularisieren, sprich: zu verweltlichen. Und genau hier sind Parallelen zum Programm des realen Humanismus offenkundig, wenn Said seinen Kritik- wie Humanismusbegriff als säkular (*secular criticism, secular humanism*) bezeichnet.

Die säkulare Verbindung der Kultur mit der Welt analysiert Said in Hinblick auf ein (post)imperiales Weltgefüge. Imperialismus definiert er dabei „[a]t some basic level“ als „thinking about, settling on, controlling land that you do not possess, that is distant, that is lived on and owned by others.“¹⁸ Kolonialismus wiederum sei fast immer die Folge von Imperialismus und bezeichne „the implanting of settlements on distant territory.“¹⁹ Die Aneignung und Beherrschung von fremdem Land erfordere eine Legitimation, die sich bis heute – etwa durch rassistische und paternalistische Vorstellungen – in der kulturellen Sphäre (nicht nur) westlicher Gesellschaften reproduziere:

Neither imperialism nor colonialism is a simple act of accumulation and acquisition. Both are supported and perhaps even impelled by impressive ideological formations that include notions that certain territories and people *require* and beseech domination, as well as forms of knowledge affiliated with domination: the vocabulary of classic nineteenth-century imperial culture is plentiful with words and concepts like ‘inferior’ or ‘subject races,’ ‘subordinate peoples,’ ‘dependency,’ ‘expansion,’ and ‘authority.’ Out of the imperial experiences, notions about culture were clarified, reinforced, criticized, or rejected.²⁰

15 Ebd. S. 383; xv.

16 Ebd.

17 Ebd. S. 13.

18 Ebd. S. 5.

19 Ebd. S. 8.

20 Ebd.

Dass sich diese ‚ideologischen Formationen‘ in nahezu allen Werken der westlichen Moderne finden ließen, lasse einerseits Rückschlüsse auf ihre tiefe Verankerung in den westlichen Gesellschaften zu und verweise andererseits auf das Wechselverhältnis einer imperialistischen Kultur mit der ihr entsprechenden politischen Ökonomie.

Für die Analyse dieses Wechselverhältnisses anhand einer ganzen Reihe unterschiedlicher Texte und Genres führt Said das Konzept des *contrapuntal reading* (kontrapunktischen Lesens) ein. Es stellt den *Modus Operandi* einer polyphonen Geschichtsschreibung gleichberechtigter Stimmen, einer narratologischen Kontrapunktik dar. Sie zieht sich durch die Studie wie ein roter Faden – von der komparatistischen Analyse, über die Säkularisierung, also weltlich kontextuelle Verortung der Texte bis hin zur Idee der Befreiung. In ihr ist der systematische Zusammenhang von Komparatistik, Imperialismustheorie und postimperialer Befreiungstheorie zu suchen. Hierin drückt sich mithin aus, was Said unter einem postkolonialen Humanismus versteht.

Es ist die Verwobenheit der Erfahrungen, der Geschichten innerhalb eines globalen imperialen Weltgefüges, die Said zufolge eine monologische Erzählung, eine dichotom-feindliche Weltanschauung ebenso wie die imaginierte Rückkehr zu einem authentischen Ursprung (wie etwa in nativistischen und nationalistischen Dekolonisationsbewegungen) ausschließt. Vielmehr gelte es, die Erfahrungen miteinander zu vermitteln, um zu einem angemessenen Verständnis des materiellen und vor allem ideologischen Herrschaftsverhältnisses, das der Imperialismus darstellt, und damit zu einem tieferen Verständnis dessen, was es zu überwinden gälte, zu kommen. Die Kontrapunktik macht den materiellen *und* diskursiven Zusammenhang, den der Imperialismus bedeutet, kenntlich, indem die verwobenen Erfahrungen erst durch ihre gegenseitige Vermittlung ihre adäquate Gestalt annehmen:

As we look back at the cultural archive, we begin to reread it not univocally but *contrapuntally*, with a simultaneous awareness both of the metropolitan history that is narrated and of those other histories against which (and together with which) the dominating discourse acts. In the counterpoint of Western classical music, various themes play off one another, with only a provisional privilege being given to any particular one; yet in the resulting polyphony there is concert and order, an organized interplay that derives from the themes, not from a rigorous melodic or formal principle outside the work. In the same way, I believe, we can read and interpret English novels, for example, whose engagement (usually suppressed for the most part) with the West Indies or India, say, is shaped and perhaps even determined by the specific history of colonization, resistance, and finally native nationalism. At this point alternative or new narratives emerge, and they become institutionalized or discursively stable entities.²¹

Die zitierte Passage ist besonders eingängig für Saids Ansatz. Den kulturell-imperialen Zusammenhang fasst er mit Foucaults Diskursbegriff: Es gibt einen dominanten Diskurs über die Überseegebiete, ihre Bewohner, die moralischen und politischen

21 E. W. Said: *Culture and Imperialism*. A. a. O., S. 59 f.

Aufgaben des Empire, durch den die einzelnen Subjekte in ihrer Denkweise präformiert sind.²² Zugleich totalisiert Said im Gegensatz zu Foucault den Diskurs insofern nicht, als er sehr wohl dessen bewusste Verschiebung zu einem postimperialen Diskurs prinzipiell für möglich hält. In diesem würden dann die Erzählungen der abermals zum Anderen gemachten – orientalisierten, ethnisierten etc. – Menschen sich selbst etablieren und nun eine Art kontrapunktischen Diskurs ohne Dominanz konstituieren. Und genau an dieser Anstrengung der diskursiven Verschiebung und Veränderung des Diskurses hin zu einem dezentriert polyphonen – hier scheint Said subtil in ein unfoucaultsches Diskursverständnis überzuwandern (eine wiederum bewusste theoretische Praxis, die Said als *wandernde Theorien* bezeichnet) – versucht sich Said.²³

Ganz bewusst nutzt er hierbei die Kontrapunktik in ihrer klassischen Form als „soziale[s] Modell der Anerkennung von Differenz jenseits von Dominanzverhältnissen“, weil in den musikalischen Kontrapunkten das Kunstwerk als „sich gegenseitig formierendes Verhältnis“ gleichberechtigt „nebeneinander geführter Stimmen“²⁴ konstituiert wird. Das Ganze besteht wesentlich nur durch und in den Verhältnissen, welche die einzelnen Stimmen zueinander einnehmen. Zwischen den einzelnen Stimmen können hierbei zeitweise Dissonanzen auftreten, jedoch nur, um in einem harmonischen Ganzen wieder aufgehoben zu werden. Soweit jedenfalls die klassische Kontrapunktik. – Dass Said ebenfalls als befreiungstheoretischen Horizont eine harmonische Einheit von Erzählungen anstrebt, die seinen kontrapunktischen Humanismus wesentlich ausmacht, ist der *terminus ad quem* seiner Studie.²⁵ Bevor wir uns diesem widmen können, ist das Modell einer narratologischen Kontrapunktik anhand eines paradigmatischen Beispiels zu konkretisieren – auch um anhand der literaturwissenschaftlichen Analyse die Kritik einer polyphonen Harmonie anzubahnen.

In Saims komparativen Interpretationen nimmt der polnisch-britische Romancier Joseph Conrad eine prominente Rolle ein. Für eine Übung im kontrapunktischen Lesen kann dessen Novelle *Heart of Darkness* (1899) als exemplarisch gelten. Die

22 Zur Subjektformation durch den Diskurs siehe M. Foucault: Die Ordnung des Diskurses. Übers. v. W. Seitter. Frankfurt a.M. 1991.

23 Vgl. E. W. Said: *Traveling Theory*. In: Ders.: *The World, the Text, and the Critic*. Cambridge 1983 (S. 226–248). – Um die Bedeutung Saims für Foucault noch einmal herauszustellen: Said ist ein – etwas eigenwilliger – Foucaultianer oder besser gesagt Diskursanalytiker Foucaultscher Prägung. Foucaults Bedeutung lässt sich insbesondere daran erkennen, dass die gesamte Studie zum Orientalismus als Diskursanalyse des Orients angelegt ist. Vgl. E. W. Said: *Orientalism*. New York 1994, S. 3. – Zur Kritik der Feuerbachrezeption Foucaults siehe wiederum Emmanuel Chaputs Beitrag in diesem Band.

24 M. Schmitz: *Kulturkritik ohne Zentrum*. A. a. O., S. 283.

25 Es wird sich zeigen, dass Said in seiner Übertragung der Kontrapunktik auf den Bereich der Literaturwissenschaft und Herrschaftsanalyse ästhetisch noch in der Klassik festhängt. In der neuen Musik – etwa bei Arnold Schönberg – besteht durchaus die Möglichkeit, auf einer Dissonanz zu enden. – Ich danke Simon Helling für diesen Hinweis.

selbstreflexive Geschichte des Handlungsreisenden Christopher Marlow, der eine Expedition für eine belgische Handelsgesellschaft für Elfenbein flussaufwärts des Kongo zum kranken und verrückt gewordenen Kurtz leitet, präsentierte uns zwei Visionen über den Imperialismus, die wir auch heute noch als Zukunftsvisionen für eine postkoloniale Welt lesen könnten.

Die eine Vision hält an der imperialen Idee der Souveränität und Rechtschaffenheit des Westens fest, der seine hegemoniale politische Stellung behält und stärkt, weil die anderen Regionen der Welt als „lost“ oder unterentwickelt betrachtet werden. Diese Idee könnte man als die Kehrseite zu den Ursprungsmythen nationalistischer Befreiungsbewegungen bezeichnen. Die andere Vision, die aus der Reflexivität der Conrad'schen Erzählung sich ergibt, ist die einer kontingenten, weil historisch spezifischen Kontextualisierung von *Heart of Darkness*, welche die Möglichkeit einer Welt jenseits von Imperialismen ermögliche.²⁶ Zwar konnte Conrad sich eine solche Welt ebenso wenig vorstellen wie den Einheimischen eigene Stimmen verleihen, um sie dadurch nicht als sprachlose Wilde darzustellen, jedoch werde das gesamte imperiale Unternehmen fundamental in Zweifel gezogen (sowohl inhaltlich als auch performativ durch die Unverlässlichkeit des Erzählers Marlow selbst). Diese Ambivalenz zwischen dem Glauben an die Notwendigkeit imperialer Herrschaft und ihres realen Grauens (*The horror! The horror!*) eröffne eine transzendierende Perspektive, wie Saida Interpretation der folgenden Passage zeigt:

The conquest of the earth, which mostly means the taking it away from those who have a different complexion or slightly flatter noses than ourselves, is not a pretty thing when you look into it too much. What redeems it is the idea only. An idea at the back of it; not a sentimental pretence but an idea; and an unselfish belief in the idea – something you can set up, and bow down before, and offer a sacrifice to ...²⁷

Said hierzu:

26 “The second argument is considerably less objectionable. It sees itself as Conrad saw his own narratives, local to a time and place, neither unconditionally true nor unqualifiedly certain. As I have said, Conrad does not give us the sense that he could imagine a fully realized alternative to imperialism: the natives he wrote about in Africa, Asia, or America were incapable of independence, and because he seemed to imagine that European tutelage was a given, he could not foresee what would take place when it came to an end. But come to an end it would, if only because – like all human effort, like speech itself – it would have its moment, then it would have to pass. Since Conrad *dates* imperialism, shows its contingency, records its illusions and tremendous violence and waste (as in *Nostromo*), he permits his later readers to imagine something other than an Africa carved up into dozens of European colonies, even if, for his own part, he had little notion of what that Africa might be.” (E. W. Said: *Culture and Imperialism*. A. a. O., S. 28)

27 J. Conrad: *Heart of Darkness*. [1899] In: Ders. *Heart of Darkness & Other Stories*. Hertfordshire 1999 (S. 31–105), S. 34 f.

Conrad's genius allowed him to realize that the ever-present darkness could be colonized or illuminated – *Heart of Darkness* is full of references to the *mission civilisatrice*, to benevolent as well as cruel schemes to bring light to the dark places and peoples of this world by acts of will and deployments of power – but that it also had to be acknowledged as independent. Kurtz and Marlow acknowledge the darkness, the former as he is dying, the latter as he reflects retrospectively on the meaning of Kurtz's final words. They (and of course Conrad) are ahead of their time in understanding that what they call 'the darkness' has an autonomy of its own, and can reinvade and reclaim what imperialism had taken for its own. But Marlow and Kurtz are also creatures of their time and cannot take the next step, which would be to recognize that what they saw, disabblingly and disparagingly, as a non-European 'darkness' was in fact a non-European world *resisting* imperialism so as one day to regain sovereignty and independence, and not, as Conrad reductively says, to reestablish the darkness. Conrad's tragic limitation is that even though he could see clearly that on one level imperialism was essentially pure dominance and land-grabbing, he could not then conclude that imperialism had to end so that 'natives' could lead lives free from European domination. As a creature of his time, Conrad could not grant the natives their freedom, despite his severe critique of the imperialism that enslaved them.²⁸

Während die Dunkelheit in Conrads Erzählung vom Kongo bis auf das Schiff *Nellie* auf der Londoner Themse wandert und so zur ontologischen Konstante einer imperialistischen Weltanschauung wird, lasse sie sich Said zufolge erhellen, mithin aufklären durch die Vermittlung mit dem bewussten Widerspruch der anderen Seite in Form von post-kolonialen Erzähler*innen, die das imperiale Projekt unterwandern, anfechten oder umkehren. So könne die geteilte Erfahrung durch ihre polyphone Darstellung sichtbar werden.

Ein Beispiel für so eine bewusste Umkehr der Reise Marlows und Kurtz' ins 'Herz der Finsternis' ist die Auswanderung des Studenten Mustafa Said aus einem sudanesischen Dorf über Kairo nach London in der Novelle *Zeit der Nordwanderung* des sudanesisch-britischen Autoren Tayeb Salih. Hierzu Schmitz:

Said liest das inzwischen zu den Klassikern der postkolonialen Literatur zählende Buch [...] als mimetische Umkehrung zu den von Conrad entworfenen literarischen Figurationen. Salih's Novelle erwidert gemäß dieser Lesart Conrads zaghaften Zweifel an der orthodoxen Sicht des Empires, indem ihr Held, Mustafa Said, aus seinem sudanesischen Dorf in Richtung Norden aufbricht, über den Nil in die Schulen des kolonialen Kairo gelangt, um von dort als Student nach England zu gehen. Auf dieser sakralisierten Reise in das London der 1920er Jahre avanciert der arabische Protagonist zum unfreiwilligen Spiegelbild von Kurtz und entfesselt rituelle Gewalt gegen sich selbst, gegen europäische Frauen und das Verständnis des Erzählers. Bevor die Erzählung mit Said's Rückkehr und Freitod endet, wird jene andere Seite des Imperialismus hervorgebracht, die Conrads Prosa nur erahnen lässt. *Season of Migration*

28 E. W. Said: *Culture and Imperialism*. A. a. O., S. 33 f.

to the North steht nicht allein für den Kampf um die Wiederaneignung des kolonialisierten geographischen Raumes, sondern markiert außerdem die Neuvermessung und Rückgewinnung eines kulturellen Territoriums narrativer Imaginationen. Der in Conrads Erzählung schweigsame Eingeborene avanciert hier zum Produzenten revidierter Vergangenheitsmuster und zum Autor seiner eigenen Zukunft: 'Once again we shall be as we were – ordinary people – and if we are lies we shall be lies of our own making.'²⁹

Auch wenn die selbstbewusste Lüge ein adäquates ästhetisches Mittel zur Subversion der Fremdrepräsentation und Vereinnahmung durch das Empire sein mag, kann es wohl kaum als Modell für ein gelingendes selbstbestimmtes Leben gelten. Konsequenterweise wählt Mustafa Said auch den Freitod. Das heißt dann aber auch, dass die literarische und komparatistische Komplettierung von Werken der westlichen Moderne zwar eine dringend nötige Polyphonie gewinnen kann, die narrativen und ästhetischen Strategien des Ausgleichs und der Subversion (etwa durch bewusstes Lügen) sich aber weiterhin im Rahmen eines durch Gewalt, Herrschaft und krasser materieller Ungleichheit geprägten Weltgefüges bewegen. Ihre kontrapunktische Kompilation und Komposition zwingen dann dort zur Harmonie, wo Dissonanz fortbesteht. Die Kontrapunktik besteht real nicht, sondern bloß als emanzipatorische bzw. utopische Idee. Wenn sie aber bloß eine Idee für eine herrschaftsfreie Zukunft ist, die Maxime des Kulturkritikers Said, dann stellt sich die Frage: Ist sie auch eine vernünftige Idee oder gibt es doch ein anderes angemesseneres Verständnis von Humanität?

2. Kritik des kontrapunktischen Humanismus Suids

Damit sind wir bei der Problematik des Said'schen Modells des Humanismus angekommen. Am Ende von *Culture and Imperialism* formuliert er seinen postimperialen Humanismus als Vision für eine Zukunft, die durch Freiheit von Herrschaft gekennzeichnet sein soll. Gegen die universalisierende Tendenz der Moderne, von der weiter unten noch die Rede sein wird (vgl. 3.b), sieht Said die Möglichkeit der Befreiung in „anti-systemic movements“³⁰ gegeben, welche die Superstrukturen von Ökonomie und Staat unterwanderten.

Die systematische bzw. systemische Vereinheitlichung identifiziert Said am Ende seiner Studie als *die* Tendenz der Moderne und schließt sie so mit Imperialismus, Herrschaft und Unterdrückung überhaupt kurz. Dagegen verbindet er die postkoloniale Kontrapunktik mit der Idee eines beständig neuen Selbst- und Weltentwurfs,

29 M. Schmitz: Kulturkritik ohne Zentrum. A. a. O., S. 284. Das Zitat stammt aus der englischen Übertragung des arabischen Originals. Vgl. T. Salih: *Season of Migration to the North*. [1966] Übers. v. D. Johnson-Davies. New York 2009, S. 42.

30 E. W. Said: *Culture and Imperialism*. A. a. O., S. 406. Said bezieht sich hier explizit auf die These eines globalisierten Kapitalismus sowie auf Immanuel Wallersteins Weltsystemanalyse.

den er ausgerechnet mit Ali Schariati, einem Vordenker der iranischen Revolution, gewinnt:

man, this dialectical phenomenon, is compelled to be always in motion ... Man, then, can never attain a final resting place and take up residence in God ... How disgraceful, then, are all fixed standards. Who can ever fix a standard? Man is a 'choice', a struggle, a constant becoming. He is an infinite migration, a migration within himself, from clay to God; he is a migrant within his own soul.³¹

Said hierzu:

Here we have a genuine potential for an emergent non-coercive culture (although Shariati speaks only of 'man' and not of 'woman'), which in its awareness of concrete obstacles and concrete steps, exactness without vulgarity, precision but not pedantry, shares the sense of a beginning which occurs in all genuinely radical efforts to start again [...]. The push or tension comes from the surrounding environment – the imperialist power that would otherwise compel you to disappear or to accept some miniature version of yourself as a doctrine to be passed out on a course syllabus. These are not new master discourses, strong new narratives, but, [...] another way of telling.³²

Freiheit von Herrschaft soll also in einer sich ständig neu erschaffenden Vielheit von Diskursen und Erzählungen bestehen, von denen keiner und keine dominant werden darf. Es stellt sich dann aber die Frage, nach welchem Kriterium die epistemische und moralische Wahrheit der einzelnen Stimmen, Erfahrungen und Perspektiven beurteilt werden soll. Wenn sie nach der Idee der Kontrapunktik in einer höheren, einer – wie auch immer gearteten – herrschaftsfreien Einheit aufgehoben werden sollen, dann bedarf es dieses Kriteriums. Auch müssten die einzelnen Stimmen anerkennen, dass, sobald eine andere Stimme ihren eigenen Anspruch argumentativ infrage stellt, der zwanglose Zwang des besseren Arguments gelten müsste. Schließlich müssten alle Stimmen in einer Einheitsstimme – nicht hinsichtlich der Lebensentwürfe einzelner Menschen, aber doch eines friedlichen und die freie Entfaltung der Einzelnen garantierenden Gemeinwesens – aufgehoben werden. Die Alternative wäre die Vereinnahmung von Widersprüchen, das Übergehen von Unterdrückung zwecks harmonistischer Komposition.

31 A. Shariati zit. n. E. Said: *Culture and Imperialism*. A. a. O., S. 407.

32 Ebd. Dass der Entwurf des Mannes als ständiges Werden bei Shariati offensichtlich auf einem patriarchalen Dominanzverhältnis beruht und insofern definitiv eine *master narrative* darstellt, deutet Said hier nur zaghaft an. – In meiner Rekonstruktion im Haupttext habe ich die exilintellektuelle Attitüde Saims, also die Vorstellung, dass Exilierte eine privilegierte Erkenntnisposition besäßen, ignoriert. Diese bestimmt er als eine allgemein sinnvolle Haltung von Intellektuellen, als die Idee von einer Person, die ihr Zuhause kennt und schätzt, sich aber durch alle anderen Orte gleichsam durcharbeitet, weil sie nirgends und doch überall zuhause ist. Vgl. Ebd. S. 407 f.

Aber auf ein universalistisches Humanitätsverständnis zu rekurren oder sich gar des aufklärerischen Begriffs der Vernunft zu bedienen, um jeglichen Gedanken und jeglichen gesellschaftlichen Zustand an seiner Angemessenheit für Menschen als verletzlich-sinnliche, nach der freien Gestaltung ihrer Lebensumstände strebende Wesen zu messen, vermag Said hier nicht mehr. Dies liegt in seiner theoretischen Totalisierung der Narratologie begründet – Aufklärung und mit ihr die Philosophie werden gleichsam zu einer bloßen Erzählung neben anderen, die zwar emanzipatorische Effekte haben kann, aber eben auch nur eine von vielen Erzählungen ist.³³ Die Gefahr sieht Said dagegen in einer stabilen befreiungstheoretischen, um nicht zu sagen: humanistischen Perspektive. Sie würde Geschichte monopolisieren und stabilisieren, was wesensmäßig (das traut Said sich wiederum zu sagen) instabil ist: die menschliche Existenz.³⁴

So muss der Maßstab der Kritik bei Said widersprüchlich bleiben. Er richtet sich gegen jeden nativistischen oder nationalistischen Identitätsdiskurs ebenso wie gegen die große vereinheitlichende ‚Erzählung‘ der Aufklärung. Dagegen entwirft er die Idee eines dezentrierten dynamischen Gefüges miteinander verwobener Erfahrungen und Geschichten, die einander beeinflussen und so – in einem reziproken Konstitutionsverhältnis – einander gegenseitig wie sich selbst ständig neu entwerfen. Auch wenn Said sich explizit von der Mikrophysik der Macht und überhaupt der postmodernen Vorstellung, nur noch kleine partikuläre Kämpfe führen zu können, distanziert, ja ihnen eine apolitische Haltung attestiert, die er sich selbst als Exilant und Aktivist nicht erlauben könne, erinnert die Idee einer kontrapunktisch sich ständig aktualisierenden Symphonie von Stimmen und Gegenstimmen doch stark an das Foucaultsche Spiel der Mächte. Wie dieser vertritt Said die Idee eines ständigen Ausgleichs, wo Beziehungen in Dominanzverhältnisse umkippen können.³⁵

Dagegen kommt die Idee einer vernunftbegründeten Organisation des Zusammenlebens wie des Stoffwechsels mit der Natur bei Said nicht vor. Da das junghegelianische Programm den Menschen ebenfalls schon in seinen konkreten natürlich-gesellschaftlichen Kontext verortete, um den Humanismus zu verweltlichen, damit die sozialen und politischen Verhältnisse daran gemessen werden können, ob sie dem Menschen als leiblichem Wesen gerecht werden, ist hier die Begründung eines Kriteriums zur Kritik auch von imperialen und postkolonialen Herrschaftsverhältnissen zu suchen, gerade weil damit eine Idee dessen formuliert wäre, was es zu erreichen

33 Ebd. S. xiii.

34 Vgl. Ebd. S. 401: “the grand narratives of emancipation and enlightenment mobilized people in the colonial world to rise up and throw off imperial subjection; in the process, many Europeans and Americans were also stirred by these stories and their protagonists, and they too fought for new narratives of equality and human community.”

35 Bei Foucault ist dies das Austarieren von Macht und Gegenmacht, dem er die Fixierung von Macht als Herrschaft gegenüberstellt. Siehe exemplarisch: M. Foucault: *Subjekt und Macht*. In: Ders. *Ästhetik der Existenz. Schriften zur Lebenskunst*. Übers. v. M. Bischoff et al. Frankfurt a.M. 2007 (S. 81–104).

und was es zu überwinden gälte. Diese Begründung wird schließlich zu einem alternativen materialistischen Ansatz postkolonialer Theorie führen, der auf Grundlage der Marx'schen *Kritik der politischen Ökonomie* sowohl Kolonialismus und Imperialismus als auch unser gegenwärtiges postkoloniales Weltgefüge analysiert.

3. a) Humanistisches Gegenmodell: Feuerbachs materialistische Anthropologie

Feuerbachs Grundlegung eines anthropologischen Materialismus bzw. einer materialistischen Anthropologie umstandslos auf den Said'schen Humanismus zu beziehen, würde die differierenden Kontexte ihrer theoretischen Anstrengungen übergehen. Deswegen möchte ich Feuerbachs Begründung eines realen Humanismus aus seiner Hegelkritik einerseits und aus dem sozialen und politischen Kontext andererseits, auf dessen humane Umgestaltung Feuerbachs Materialismus letztlich zielt, wenigstens skizzenhaft entwickeln. Ist hierdurch einmal der Feuerbach'sche Begriff des Menschen gewonnen, lässt er sich m. E. konsistent mit der Marx'schen Gesellschaftstheorie vermitteln, die wiederum auch heute noch die Grundlage für ein sinnvolles Gegenmodell postkolonialer Theorie bilden kann.³⁶

Die deutsche Aufklärung war – im Gegensatz zur französischen – merkwürdig unpolitisch geblieben. Vor allem mit Religionsphilosophie beschäftigt, drängte sie wenig auf die republikanische oder auch liberale Umgestaltung der Fürstenstaaten. Trotzdem galt in der nachkantischen Periode deutscher Philosophie die Aufklärung durch eine von Hegel geprägte Sichtweise als vollendet und aufgehoben.³⁷ Nach dessen Tod formieren sich sodann einige engagierte Schüler in der Annahme, die Aufklärung sei – ganz im Gegenteil – noch nicht aufklärerisch genug gewesen und gerade die

36 Die hier erfolgende Anknüpfung an Feuerbach beabsichtigt ihn als einen Autoren zu lesen, der den Menschen im emphatischen Sinne verwirklicht sehen möchte. Dass dies bei aller Polemik gegen die Philosophie und dem zuweilen sehr wohl platt vorgetragenen Sensualismus nicht als physiologische Reduktion gemeint sein sollte, davon wird im Folgenden ausgegangen, um mit Feuerbach, dort, wo er argumentativ am stärksten ist, gegen Kulturalismus und kontrapunktischen Humanismus anzudenken.

37 Siehe z. B. Hegels Abhandlung *Glauben und Wissen*: Der auf Verstandesrationalität beschränkte „Grundcharakter der Aufklärung“, die „Reflexions-Cultur“ oder auch „Cultur des gemeinen Menschenverstandes“ seien von Kant, Fichte und Jacobi jeweils „zu einem System“ erhoben worden. Mit ihnen sei das *Ende der Bildung* und damit der Zustand einer wahren Philosophie erreicht, der im absoluten Idealismus bloß noch seinen selbstbewussten Ausdruck finden müsse. Vgl. G. W. F. Hegel: *Glauben und Wissen oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität*, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.“ In: Ders.: *Gesammelte Werke*. Band 4. Hrsg. v. H. Buchner & O. Pöggeler. Hamburg 1968 (S. 315–414), S. 319 ff., 412 f.

hegelsche Philosophie habe zu ihrer Einhegung beigetragen.³⁸ Sie drängen auf politische und soziale Veränderungen, um politische Freiheit zu verwirklichen und Pauperismus abzuschaffen. Grundlegend für ihre politischen Programme ist hierbei die Diagnose, dass Fürstenstaat und Kirche eine (*un-*)*heilige Allianz* eingingen, welche die Untertanen real (durch restaurativ gesinnte Staatsgewalt) und gedanklich (durch die christliche Religion) in einem Zustand der Unfreiheit, Unwissenheit und politischen Apathie hielten.³⁹ Deswegen gilt ihnen radikale Religionskritik als Grundlage aller weiteren emanzipatorisch-gesellschaftlichen Veränderungen oder genauer gesagt eine Kritik der Selbstentfremdung in der Religion als Grundlage für die Kritik sozialer und politischer Entfremdungsprozesse: „Es ist zunächst die Aufgabe der Philosophie, [...] nachdem die *Heiligengestalt* der menschlichen Selbstentfremdung entlarvt ist, die Selbstentfremdung der *unheiligen Gestalten* zu entlarven. Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.“⁴⁰

Für die Kritik der *unheiligen Gestalten* liefert Feuerbach nicht nur – gemeinsam mit dem denunzierten Lehrer Hegel – die theoretischen Mittel, sondern mit seiner materialistischen Anthropologie den Maßstab der Gesellschaftskritik. *Terminus ad quem* seiner Kritik der Religion ist es, den philosophischen Blick zu öffnen auf den „wirklichen Menschen“,⁴¹ wie er lebt und vor allem wie er unter inhumanen, weil seinem Wesen inadäquaten Bedingungen leidet. Dies geht einher mit dem Anspruch, mit der Kritik der Religion dabei nicht nur diese, sondern zugleich den Idealismus, die hegelsche Philosophie als „*letzte rationelle Stütze der Theologie*“⁴² erledigt zu haben.

38 Vgl. H. Schnädelbach: Philosophie in Deutschland. 1831–1933. Frankfurt a.M. 1983, S. 30 ff. Zur hier unterstellten Verwendung des Begriffs „Junghegelianer“ siehe K. Löwith: Von Hegel zu Nietzsche – Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts. Hamburg 1995, S. 78 ff. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-2820-8>; N. Waszek: Philosophie: Hegel'sche Schule, Links- und Rechtshegelianer, Jung- und Althegeleianer. In: Vormärz-Handbuch. Hrsg. v. N. O. Eke. Bielefeld 2020 (S. 372–380).

39 Zu den politischen und pädagogischen Implikationen der Säkularisierung des göttlichen Attributs *heilig* siehe: U. Reitemeyer: Religion oder Pädagogik der Zukunft? Friedrich Feuerbachs Entwurf einer Menschenbildung in nicht-konfessioneller Absicht. In: Religion – Religionskritik – Religiöse Transformation im Vormärz (Forum Vormärz Forschung – Jahrbuch 2014). Hrsg. v. O. Briesse u. M. Friedrich. Bielefeld 2015 (155–173), S. 165 f.

40 K. Marx: Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. Einleitung. [1844] In: A. a. O. Band 1. Berlin 1981 (S. 378–392), S. 379.

41 Vgl. L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. [1841/43]. In: Ders.: Gesammelte Werke. Hrsg. v. W. Schuffenhauer. Band 5. Berlin 1984, S. 15 ff. <https://doi.org/10.1524/9783050085456>

42 L. Feuerbach: Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie [1842]. In: A. a. O. Band 9. Berlin 1970 (S. 243–263), S. 258. Zu den Mängeln der Hegelkritik Feuerbachs, die sich etwa in der mit antiphilosophischer Verve vorgetragenen Affirmation sinnlicher Gewissheit äußert, siehe Andreas Arndts Beitrag in diesem Band. Ebenso betont Arndt

Die argumentativen Schritte Feuerbachs von der Religionskritik zum Postulat der politischen Philosophie lassen sich hierbei grob wie folgt rekonstruieren: (i) anhand des Christentums führt Feuerbach den ausführlichen Beleg, dass in der Religion die Menschen nichts anderes als ihr eigenes Wesen anbeten. (ii) Dieses Gattungswesen Mensch wird dann anthropologisch spezifiziert; er kennzeichnet es vor allem durch Mitmenschlichkeit und Leiblichkeit. (iii) Diese Wesensbestimmungen des Menschen führen schließlich zum Postulat der politisch praktischen Kritik aller Zustände, die ihnen widersprechen. Für den jungen Marx hat Feuerbach in dieser Weise den Menschen adäquat als gegenständliches Gattungswesen gefasst und damit der Sozialkritik eine philosophische Grundlage gegeben. Er schreibt aus dem Pariser Exil über die *Grundsätze* sowie die Abhandlung *Das Wesen des Glaubens im Sinne Luthers* an Feuerbach:

Sie haben – ich weiß nicht, ob absichtlich – in diesen Schriften dem Sozialismus eine philosophische Grundlage gegeben, und d[ie] Kommunisten haben diese Arbeiten auch sogleich in dieser Weise verstanden. Die Einheit d[es] Menschen mit d[em] Menschen, die auf d[em] realen Unterschied d[er] Menschen begründet ist, der Begriff d[er] Menschengattung aus d[em] Himmel d[er] Abstraktion auf die wirkliche Erde herabgezogen, was ist er anders als der Begriff d[er] *Gesellschaft*.⁴³

Marx interpretiert hier die letzten Paragraphen der *Grundsätze* als Grundlegung einer historisch materialen Anthropologie,⁴⁴ die den Weg zur Gesellschaftstheorie (und -kritik) ebnet. Als „höchste[s] und letzte[s] Prinzip der Philosophie“ gilt „die *Einheit des Menschen mit dem Menschen*.“⁴⁵ Mit dieser Einheit ist sowohl der Mensch als ein „*tätiges und leidendes* [...]“ als auch als ein intersubjektiv, mithin gemeinschaftlich sich überhaupt erst konstituierendes Wesen – „eine Einheit, die sich aber nur auf die *Realität des Unterschieds* von Ich und Du stützt“⁴⁶ – gemeint.

Diese neue Philosophie soll aber nicht bloß theoretisch auf einer Anthropologie des Leibes und der Mitmenschlichkeit gründen, sondern sie soll auch praktisch werden:

Die neue Philosophie dagegen, als die Philosophie des Menschen, ist auch wesentlich die *Philosophie für den Menschen* – sie hat, unbeschadet der Würde und Selbständigkeit der Theorie, ja, im innigsten Einklang mit derselben, wesentlich eine *praktische*,

zurecht, dass sich entscheidende Aspekte der Religionskritik bei Hegel vorformuliert finden.

43 K. Marx an L. Feuerbach, 11. August 1844. In: L. Feuerbach: A. a. O. Band 18. Briefwechsel II. Berlin 1988 (S. 376–379), S. 376.

44 U. Reitemeyer: *Praktische Anthropologie oder die Wissenschaft vom Menschen zwischen Ethik, Metaphysik und Pädagogik*. Wendepunkte. Münster 2019, S. 68 ff.

45 L. Feuerbach: *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*. [1843] In: A. a. O. Band 9. Berlin 1970 (S. 264–341), S. 340.

46 Ebd. S. 338 f.

und zwar im höchsten Sinne praktische Tendenz; sie tritt an die Stelle der Religion, sie hat das *Wesen* der Religion in sich, sie ist in Wahrheit *selbst Religion*.⁴⁷

Die hier anvisierte praktisch politische Wende bleibt bei Feuerbach – wenigstens in ihrer begrifflichen Entfaltung – dann aber weitgehend ein Desiderat.⁴⁸ Dies hat ihm den Einwand Engels' eingebracht, anstatt die konkrete Gestaltung des gesellschaftlich organisierten Stoffwechsels mit der Natur sowie die mit ihm einhergehenden Formen menschlicher Gemeinschaften zu analysieren, „[w]ieder lauter Wesen, Mensch pp.“⁴⁹ auszumachen, also den Standpunkt philosophischer Abstraktion noch nicht wirklich verlassen zu haben. Das gegenständliche Gattungswesen Mensch werde nicht in konkreten gesellschaftlichen Verhältnissen expliziert. Gleichwohl hat Feuerbachs Anthropologie nicht nur den von der Spekulation befreienden Anstoß gegeben, sondern bestimmt darüber hinaus den anthropologischen Maßstab für die Kritik der Verhältnisse: Leidfreiheit und Glückseligkeit in Verhältnissen gegenseitiger Anerkennung. Und damit als praktische Aufgabe: kosmopolitische Verwirklichung eines mit diesen Wesensbestimmungen identischen „*gemeinschaftlichen gesellschaftlichen Lebens*“.⁵⁰

Die materialistische Anthropologie führt Feuerbach zwar nicht zur Gesellschaftstheorie oder einer entfalteten Geschichtsphilosophie,⁵¹ sie steht aber auch nicht – als bloße Negation der Theologie, wie Engels meint⁵² – im Widerspruch zu ihr. Die u. a. von Georg Lukács vorgebrachte und in der Folge vom orthodoxen Marxismus verbrämte Dichotomie zwischen Anthropologie und Geschichtsphilosophie bzw. Anthropologie und Gesellschaftstheorie wendete gegen Feuerbach ein, dass die „menschliche Natur sich nur in der geschichtlichen Welt entfaltet, [...] dass das den Menschen auszeichnende Selbst- und Gattungsbewusstsein kein zu fixierendes Ding, sondern ein prozessuales Geschehen sei.“⁵³ Selbstverständlich hat der historische Materialismus damit recht, dass sich menschliches Wissen (auch über sich selbst) immer

47 Ebd. S. 340.

48 Vgl. C. Weckwerth: Ludwig Feuerbach zur Einführung. Hamburg 2002, S. 99 f.

49 F. Engels an K. Marx, 19. August 1846. In: A. a. O. Band 27. Berlin 1963 (S. 32–35), S. 33.

50 L. Feuerbach: Grundsätze der Philosophie der Zukunft. A. a. O., S. 340. Marx hat dies als kategorischen Imperativ formuliert: „Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen* sei, also mit dem *kategorischen Imperativ, alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist [...]“. (K. Marx: Zur Kritik der Hegel'schen Rechtsphilosophie. A. a. O., S. 385)

51 Wobei die Schrift *das Wesen der Religion* eine Phylogenese des menschlichen Bewusstseins anhand des Mensch-Natur-Verhältnisses birgt, die in wesentlichen Zügen bereits an die *Dialektik der Aufklärung* erinnert. Vgl. J. Thumann & T. Polcik: Natur, Mensch, Leib. Ludwig und Friedrich Feuerbach im Dialog mit der älteren Kritischen Theorie. In: Philosophie und Pädagogik der Zukunft. Ludwig und Friedrich Feuerbach im Dialog. Hrsg. v. Stephan Schlüter et al. Münster 2018 (S. 109–137).

52 Vgl. U. Reitemeyer: Praktische Anthropologie. A. a. O., S. 64.

53 Ebd. S. 73.

nur im Kontext historisch konkreter Organisationsformen von Arbeit und immer nur auf dem historisch erreichten Stand der Erforschung und Beherrschung der Natur usw. vollzieht. Jedoch muss er wiederum in Positivismus verfallen, wenn er „die der Metaphysik entlehene Bestimmung des Menschen, frei, vernünftig und moralisch zu werden“⁵⁴, aufgibt. Nur wenn eine Idee dessen besteht, was die Natur des Menschen ist, und entsprechend, was ihr angemessen wäre, kann entsprechend gehandelt werden und versucht werden, die Verhältnisse humaner zu gestalten. Die materialistische Anthropologie Feuerbachs ist in diesem Sinne normativ – Leib und Gemeinmensch bilden normative Kategorien. Ursula Reitemeyer schreibt hierzu:

Insofern er den gegen Spekulation und Theologie in Anschlag gebrachten anthropologischen Standpunkt im Kontext seiner *Philosophie der Zukunft* geschichtsphilosophisch dimensioniert und philosophiegeschichtlich als höheren und überlegenen Erkenntnisstand einordnet, steht Anthropologie gerade nicht im Widerspruch zum Entwicklungsprinzip der Geschichtsphilosophie, beschreibt Geschichte aber als Resultat menschlicher Praxis und nicht als Resultat eines übermenschlichen Weltgeists. [...] Vielmehr verwirklicht sich in der Geschichte niemand anders als der reale Mensch im Horizont seiner natürlichen Fähigkeiten. Geschichte ist immer Menschengeschichte, weshalb aus moralisch praktischer Sicht alles darauf ankommt, die Natur des Menschen zu erkennen, um ihm eine naturgemäße Lebensform innerhalb der geschichtlichen Welt zu ermöglichen.⁵⁵

Reitemeyers Einschätzung ist insofern einzuschränken, als das Wesen des Menschen sich immer nur in seiner realhistorischen Entäußerung offenbart und wiederum diese Selbsterkenntnis durch bloße Reflektion bei weitem nicht für die Erkenntnis der Geschichte hinreicht. Anthropologie stellt sich in Bezug auf Geschichte vor allem als negative dar, denn sie kritisiert alles, was Menschen in ihrer Selbstentfaltung hindert. Positiv ist sie nur als antizipierende, als praktische Idee, dass Menschen das Potential in sich tragen, sich einmal vollständig in einer ihnen angemessenen Welt wiederfinden zu können. Genau das meint Feuerbach, wenn er schreibt, dass er „Idealist nur auf dem Gebiete der praktischen Philosophie“ sei:

[I]ch mache hier die Schranken der Gegenwart und Vergangenheit nicht zu Schranken der Menschheit, der Zukunft, glaube vielmehr unerschütterlich, daß gar manches, [...] was den kurzsichtigen, kleinmütigen Praktikern heute für Phantasie, für nie realisierbare Idee, ja für bloße Chimäre gilt, schon morgen [...] in voller Realität dastehen wird. Kurz, die Idee ist mir nur der Glaube an die geschichtliche Zukunft, an den Sieg der Wahrheit und der Tugend [...].⁵⁶

Die skizzierte Vermittlung von Anthropologie und Geschichte gilt analog für das Verhältnis von Anthropologie und kritischer Gesellschaftstheorie. Die Kritik der Ge-

54 Ebd.

55 U. Reitemeyer: Praktische Anthropologie. A. a. O., S. 71.

56 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. A. a. O., S. 15 ff.

sellschaft zielt darauf, diese in ihrer Funktionsweise zu verstehen, eben weil sie dem „Entwurf einer zu Freiheit, Vernunft und Moral bestimmten Natur“⁵⁷ zuwiderläuft. Und nicht nur diesem, sondern eben auch der Natur in ihrer konkreten sinnlichen und endlichen Erscheinung, d.h. des Menschen als empfindsamen Wesens. Über Moralität und Freiheit hinaus ginge es um die Emanzipation der Sinnlichkeit, um die sinnlich konkrete Erfahrung von Glück.⁵⁸ Bei Feuerbach wird diese Einsicht zum zentralen Movens seiner Philosophie der Leiblichkeit. Wie sich eine derart bestimmte negativ materialistische Anthropologie mit der Analyse einer globalen postkolonialen Weltordnung verbinden lässt, gilt es nun zu entwickeln.

3. b) Gesellschaftstheoretisches Gegenmodell: Materialistische Theorie der postkolonialen Weltgesellschaft

Niemand in den *Postcolonial Studies* bestreitet ernsthaft, dass wir in der neoliberalen Phase eines globalisierten Kapitalismus leben, dessen Ausbreitung unter anderem Resultat imperialer Politiken und der Kolonisierung des globalen Südens ist. Auch Said bildet hierbei keine Ausnahme – betont er doch immer wieder, dass der Kolonialismus vor allem ein *economic enterprise* war. Ebenso erkennt er, wie wir gesehen haben, seine Gegenwart als durch die *universalisierende Tendenz* der Moderne geprägt, (globale) Großstrukturen zu etablieren. Jedoch wird dies weder bei ihm noch bei heutigen Vertreter*innen postkolonialer Theorie zum Anlass genommen, die Gegenwart entsprechend in ihrem gesellschaftlichen Zusammenhang zu analysieren. In den *Postcolonial Studies* überwiegen stattdessen Textanalyse, poststrukturalistische Theorieansätze und Dekonstruktion mit der thematischen Fokussierung auf kulturelle Phänomene und Artefakte.⁵⁹

Gegen diesen Missstand hat vor einigen Jahren Vivek Chibber mit seiner vielbeachteten Studie *Postcolonial Theory and the Specter of the Capital* (2013) interveniert. Ich möchte zentrale Gedanken Chibbers skizzieren, weil sie m. E. das Programm eines gesellschaftstheoretisch reflektierten realen Humanismus auf dem Gebiet postkolonialer Theorie fortschreiben.⁶⁰ In seiner Studie vertritt er die These von zwei Universalismen zur Analyse und Kritik einer postkolonialen Gegenwart. Der eine Universalismus betrifft die Universalisierung der kapitalistischen Wirtschaftsordnung, die er als global-gesamtgesellschaftliche sowie globalhistorische gegen ihre Partikularisierung

57 U. Reitemeyer: Praktische Anthropologie. A. a. O., S. 76.

58 Siehe hierzu auch Stephan Schlüters Beitrag in diesem Band.

59 V. Chibber: Postkoloniale Theorie und das Gespenst des Kapitals. A. a. O., S. 17 ff.

60 Dass dies gerade auf diesem Gebiet nötig ist, bekräftigen die Herausgeber*innen der bei Edition Tiamat erscheinenden neuen *Hallischen Jahrbücher*, die mit ihrer Kritik des Postkolonialismus sich explizit in der Tradition des Junghegelianismus verorten. Vgl. J. Gerber (Hrsg.): Untiefen des Postkolonialismus. A. a. O.

(Provinzialisierung) in Theorie und Historiographie der *Subaltern Studies* wendet.⁶¹ Hierbei entwickelt Chibber eine materialistische Theorie der Genese und Funktionsweise des Kapitalismus in ehemaligen Kolonien in Form einer bestimmten Negation der theoretischen Annahmen sowie der Geschichtsschreibung der *Subaltern Studies*. Anhand irriger Annahmen über das Wesen des Kapitalismus – genauer gesagt darüber, inwiefern sich der Kapitalismus universalisiert – ebenso wie der historisch nicht haltbaren These der Inkommensurabilität der bürgerlichen Revolutionen in Europa (also der englischen von 1640 ff. und der französischen von 1789) mit Nationbuildingprozessen im globalen Süden (anhand des Beispiels Indien) gewinnt er eine Theorie der globalen strukturellen Herrschaft von Marktzwängen sowie der Rolle von direkter Gewalt und persönlichen Abhängigkeitsverhältnissen in diesen.⁶²

-
- 61 Die *Subaltern Studies* haben sich zu Beginn der 80er Jahre in Indien anfangs als Gruppe marxistischer Historiker gegründet, um lokale Ausdrücke einer Geschichte von unten zu schreiben. Dies hieß zuanfangs, „die Geschichte von unten mit der Analyse des kolonialen und postkolonialen Kapitalismus zu verbinden.“ (V. Chibber: Postkoloniale Theorie und das Gespenst des Kapitals. A. a. O., S. 24) Zeitgleich mit postmodernen Trends im Wissenschaftsbetrieb haben sie sich dann immer weiter von marxistischen Grundannahmen entfernt. Diese Entwicklung kulminierte in Chakrabartys *Provincializing Europe* (2000), das gegen die Möglichkeit einer Globalhistorie der Moderne (d. h. insbesondere des Kapitalismus) und damit einer globalen Gesellschaftstheorie argumentiert. Er sieht in der Vorstellung von einer allgemeinen Struktur, nach welcher die Etablierung des Kapitalismus in Ländern des globalen Südens stattfände, einen eurozentrischen Bias, der die jeweils lokalen Besonderheiten übergehe. Deswegen lasse sich nicht mehr von *einem* Kapitalismus sprechen, sondern nur von spezifisch örtlichen Ausprägungen. Dass eine materialistische Gesellschaftsanalyse dem überhaupt nicht widerspricht, insofern die Entstehung des Kapitalismus je nach Fall Besonderheiten aufweist, es jedoch für die Identifikation etwa des indischen Kapitalismus als Kapitalismus sinnvoller Kriterien bedarf, damit es der *Token* eines *Type* sein kann, reflektiert Chakrabarty hierbei nicht.
- 62 Die Vertreter*innen der *Subaltern Studies* sehen durch die bürgerlichen Revolutionen in Europa eine homogene politische Ordnung dadurch etabliert, dass die Bourgeoisie es jeweils geschafft habe, eine Ordnung einzuführen, die das gesamte Volk, also alle Klassen vertreten könne oder dies wenigstens beanspruchen könne. U.a. hierin bestünde die Universalisierung des Kapitalismus nach europäischem Modell – dem eben die Entstehung des Kapitalismus in Gesellschaften des globalen Südens nicht entspreche. Dafür reproduzieren sie die liberale Erzählung (in einem marxistischen Gewand), bei der englischen Revolution habe es sich um einen Konflikt zwischen der aufstrebenden kapitalistischen Gentry und dem Feudaladel gehandelt. Die Revolution habe dann zur Etablierung einer bürgerlichen Ordnung mit ausgeweiteten politischen Partizipationsmöglichkeiten geführt, die eben notwendig für das europäische Modell des Kapitalismus gewesen seien. Dies ist insofern falsch, als der Konflikt zwischen Karl I. und den Gentry *innerhalb* einer Grundbesitzerklasse stattfand – die zu dieser Zeit bereits weitgehend agrarkapitalistisch agierte. Es ging nicht um die Einführung eines neuen Gesellschaftssystems oder die Hegemonie einer aufstrebenden Klasse, sondern um Karls Versuch, den Absolutismus in

Chibber entwickelt hierbei einerseits formanalytisch die Zwänge des Kapitals in einem globalen Kontext und andererseits gemeinsame Charakteristika der gewaltvollen Durchsetzung der Produktionsweise in einem Vergleich von England, das bekanntlich für Marx die prototypische Gestalt ursprünglicher Akkumulation darstellte,⁶³ und Indien. Dadurch schafft er es aufzuzeigen, dass die universalisierende Tendenz des Kapitals zwar darin besteht, einen strukturell anonymen Zwang durchzusetzen, dies aber keineswegs im Widerspruch zu Formen personeller Herrschaft und direkter Gewalt steht.⁶⁴ Vielmehr bediente und bedient es sich in der Phase seiner

England einzuführen. Das Parlament sträubte sich dagegen, seine Befugnisse aufzugeben, und drängte auf parlamentarische und religiöse Reformen. Diese beinhalteten aber keineswegs eine Beteiligung von Bauern und Arbeitern an politischen Entscheidungsprozessen. „Es sollte ein Pakt unter Eliten werden.“ Da Karl I. jedoch nicht einlenkte, sah sich die parlamentarische Opposition aus pragmatischen Gründen gezwungen, auf die Londoner Bevölkerung zurückzugreifen. „Für diejenigen [der Gentry; Anm. T.P.], die der parlamentarischen Sache treu geblieben waren, bedeutete der Rückgriff auf die Kräfte aus dem Volk in keiner Weise, dass sie radikale Forderungen willkommen hießen. [...] [Sie] sahen in der Massenbewegung bestenfalls ein notwendiges Übel. Die Kernstrategie der Anführer aus der Gentry bestand während des ganzen Konflikts darin, den Sieg anzustreben und gleichzeitig die Ausbreitung des Radikalismus [d.h. die Partizipation der gesamten Bevölkerung; Anm. T.P.] einzudämmen.“ Der oligarchische Charakter der englischen Gesellschaft blieb bestehen. Auf einen kurzen Zeitraum der Erweiterung des politischen Raums (1689–1714), folgte ein langer Prozess der Restauration, der sich etwa darin zeigt, dass 1832 ein kleinerer Teil das Parlament wählen durfte als 1630. „Aber der Ausschluss der unteren Klassen betraf nicht nur die Wahlen. Die gesamte Struktur des politischen Systems basierte auf Strafen. Erst 1871 erhielten Gewerkschaften rechtlichen Schutz; bis zum Ende des 19. Jahrhunderts war Zwangsarbeit durchaus üblich [...]; geringfügige Diebstähle wurden vom Rechtssystem mit drakonischen Strafen, bis hin zur Todesstrafe, belegt. [...] Wir können mit Gewissheit sagen, dass die Englische Revolution keiner der [...] Dimensionen dem von Guha gezeichneten Bild von ihr ähnelt, mit denen er den ‚Heroismus‘ der Bourgeoisie belegen will – ihre angeblich antifeudalen und gegen die Grundherren gerichteten Ziele; ihre Schaffung einer integrativen, hegemonialen Ordnung, in der die Interessen der Subalternen berücksichtigt werden sollten; oder dem Aufbau einer liberalen Gesellschaftsordnung nach der Eroberung der Staatsmacht.“ (V. Chibber: *Postkoloniale Theorie und das Gespenst des Kapitals*. A. a. O., S. 83 ff.) – Folgt man dieser Darstellung, so wird das Verhalten der englischen Bourgeoisie in vielerlei Hinsicht vergleichbar mit der indischen. Diese Vergleichbarkeit ist aber, wie im Haupttext weiter skizziert, nicht entscheidend dafür, um von der Universalisierung des Kapitalismus zu sprechen, weil eben nicht primär eine ganz bestimmte politische Ordnung, sondern eine Wirtschaftsweise, die einer ganz bestimmten Logik folgt, universalisiert wird.

63 Vgl. K. Marx: *Das Kapital*. Kritik der politischen Ökonomie. Buch I: Der Produktionsprozeß des Kapitals. In: A. a. O. Band 23. Berlin 2008, S. 744 ff.

64 Direkte Gewalt und die anonyme Herrschaft des Kapitals stehen nicht unbedingt in einem Widerspruch. Wo Recht und Exekutive aufgrund politischen Drucks der Zivil-

Etablierung tradierter Disziplinarformen, Normen und Gesetze sowie bestehender gesellschaftlicher Hierarchien, die sich für seine Zwecke einspannen lassen. Ob diese dann zu einem nahezu vollständigen Teil durch den stummen Zwang der kapitalistischen Verhältnisse ersetzt werden, hängt dann sehr vom Grad der Industrialisierung und der Rolle der fraglichen Nationalökonomie auf dem Weltmarkt ab.⁶⁵

Da Chibber die universalisierende Tendenz des Kapitalismus mit Rekurs auf Marx in einer systematischen und beeindruckenden Klarheit und Kürze skizziert, möchte ich ihn diesbezüglich länger zitieren:

gesellschaft jene nicht effektiv reglementieren, schöpfen Kapitaleigner*innen die ihnen gegebenen Möglichkeiten von Gewalt aus, um Profite zu erzielen. Vgl. H. Gerstenberger: Markt und Gewalt. Die Funktionsweise des historischen Kapitalismus. Münster 2019.

- 65 Gerade in Ökonomien, die stark von der Landwirtschaft und der extrahierenden Industrie abhängen, ist die direkte Gewalt, die zur Maximierung des absoluten Mehrwerts beitragen soll, besonders augenfällig. Vgl. Chibber: Postkoloniale Theorie und das Gespenst des Kapitals. A. a. O., S. 159 ff. Dass diese Situation in besonderer Weise Länder des globalen Südens trifft, die in ihre Situation gerade durch mörderische Kolonialherrschaft gedrängt wurden, skizziert Dennis Schnittler schlagend an den Ländern des subsaharischen Afrikas: „Auf dem Weltmarkt müssen sich die Bewohner des subsaharischen Afrikas bis heute auf die Zweige der Produktion [...] beschränken, in der sie bestehen können: in der extraktiven Industrie und im landwirtschaftlichen Produktionsfeld. Sie konkurrieren dort mit einer Reihe anderer Länder, die unter ähnlich schlechten Bedingungen ihren Stoffwechsel mit dem Weltmarkt zu bewerkstelligen suchen, und den im höchsten Grade automatisierten Industrien westlicher Länder [...]. Das Pro-Kopf-Bruttoinlandsprodukt Äthiopiens im Jahr 2016 (795 US-Dollar) stellt im Vergleich zum Pro-Kopf-Bruttoinlandsprodukt, das die USA im gleichen Zeitraum erwirtschaftete (57.324 US-Dollar), [dies] in nackten Zahlen dar [...]. Das ungleiche Verhältnis zwischen den Bewohnern der subsaharischen Regionen Afrikas, deren Entwicklung durch jahrhundertelangen Menschenraub, Ausrottung ganzer Gesellschaften und Plünderung der Rohstoffe behindert wurde und den Bewohnern derjenigen Gegenden, die von diesem Menschenraub, der Ausrottung und der Plünderung profitierten, setzt sich bis heute fort. Afrika liefert mit billiger Schwerstarbeit und wohlfeilen Rohstoffen einen Beitrag zu den Spitzenleistungen der Bewohner hochindustrialisierter Zentren. Einfache Arbeit, *unskilled labour*, bildet unter der weltweit arbeitsteiligen Produktion die stoffliche Voraussetzung für die Verausgabung zusammengesetzter Arbeit, der *skilled labour*; kein Chirurg wird operieren, bevor eine Putzkraft den Raum desinfiziert hat, und kein Product Development Engineer wird eine neue App launchen, bevor ein namenloser schwarzer Mensch die für die Smartphones seltenen Erden – im schlimmsten Fall mit bloßen Händen – aus der harten Erde Afrikas gekratzt hat.“ (D. Schnittler: Der ewige Neger. Grundlagen einer materialistischen und historischen Kritik des Rassismus am Beispiel der bis heute anhaltenden rassistischen Feindschaft gegen dunkelhäutige Menschen. In: Freiheit ist keine Metapher. Antisemitismus, Migration, Rassismus, Religionskritik. Hrsg. v. V.S. Vukadinović. Berlin 2018 (S. 49–79), S. 60 f.)

Für Marx bezog sich der Begriff [der Selbstexpansion des Kapitals; Anm. T.P.] auf ein Phänomen auf der Mikroebene wie eines auf der Makroebene. Auf der Makroebene bezeichnete er die Tendenz des Kapitalismus als einem System, die räumliche Ausdehnung zu erweitern – neue Märkte zu finden, bei Bedarf neue zu schaffen, indem er bestehende Wirtschaftsformen verdrängt, in alle Teile der Welt vorzudringen und sie in einen Weltmarkt zu integrieren. Aber für Marx ergibt sich diese Tendenz auf der Makroebene aus dem Handeln einzelner Unternehmen auf der Mikroebene. Der Kapitalismus expandiert geografisch, weil die Produzenten nach neuen Käuferinnen für ihre Produkte und nach neuen Rohstoffen für ihre Produktionsprozesse suchen. Die Selbstexpansion des Kapitals bedeutet aber auch, dass der Umfang der Tätigkeiten einzelner Produzenten im Rahmen des Konkurrenzkampfes zwischen den Unternehmen zunimmt. Um konkurrierende Unternehmen zu vertreiben, suchen die Produzenten ständig nach Möglichkeiten, den Marktpreis ihrer Produkte zu senken. Eine Möglichkeit besteht darin, ihre Produktionskapazität zu erweitern und größere Mengen des Produkts auf den Markt zu bringen, um die Stückkosten zu senken. Dafür muss in anderen Dimensionen produziert werden, es müssen größere Produktionsstätten aufgebaut werden und es muss in höherer Stückzahl produziert werden. Das wiederum erfordert mehr Arbeitskräfte und den Verbrauch von mehr Rohstoffen – und entsprechend größere Märkte, von denen die produzierten Waren absorbiert werden können. Mit der Erweiterung des geografischen Aktionsradius des Kapitals vergrößern sich also auch seine Produktionsstätten und der Umfang seiner Produktion, und die Markteintrittsschranken für neue Produzenten werden höher. Das System wird nicht nur erweitert, sondern vertieft. [...] [*Selbstexpandierend* ist das System, weil] das Kapital durch seine inneren Reproduktionsmechanismen zur Expansion getrieben wird; dass Kapitalisten einfach deshalb zur Expansion getrieben werden, weil sie Kapitalisten sind [in ihrer ökonomischen Rolle, als Charaktermasken; Anm. T.P.] – nicht wegen ihrer persönlichen Eigenheiten, ihrer ideologischen Vorlieben oder ihres kulturellen Hintergrunds. Die Akteure, die in einer vollständig monetarisierten Wirtschaft ein Unternehmen führen, brauchen für die Akkumulation von Kapital keine anderen Anreize als die von ihrer strukturellen Stellung geschaffene. [...] Der Imperativ, auf dem Markt zu überleben [...], das ist die einzige Motivation, die sie brauchen. Der Kapitalismus wächst, weil die Unternehmen ihre Einnahmen nach jedem Produktionszyklus wieder in zusätzliches, neues Kapital verwandeln, um die Position auf dem Markt zu stärken. Marx bezeichnet diesen Prozess als Kapitalakkumulation.

Was der Kapitalismus universalisiert, ist eine besondere Strategie der wirtschaftlichen Reproduktion. Sie zwingt die Wirtschaftseinheiten, sich zielstrebig auf die Akkumulation von immer mehr Kapital zu konzentrieren. [...] Wo auch immer der Kapitalismus sich entwickelt, dort taucht dieser Imperativ auf. [...] Nach unseren Kriterien ist der Universalisierungsprozess im Gange, wenn sich die Reproduktionsstrategien der Akteure in Richtung Marktabhängigkeit verschieben. [...] Was unter der Herrschaft des Kapitals universalisiert wird, ist nicht das Streben nach einer kon-

sensuellen und integrierenden politischen Ordnung, sondern der Zwang der Markt-abhängigkeit.⁶⁶

Dieser Prozess, so lässt sich zeigen, steht in einem engen Zusammenhang mit der Kolonisierung der Länder des globalen Südens seit dem 16. Jahrhundert sowie den imperialen Großmachtbestrebungen im 19. und zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Damit aber ist der Prozess ursprünglicher Akkumulation im welthistorischen Ausmaß ganz wesentlich konstitutiv für unsere globalisierte (postkoloniale) Gegenwart.⁶⁷

Chibber verbindet seine Analyse der universalisierenden Tendenz des Kapitals mit einer basalen Grundbestimmung der menschlichen Natur, die über alle Kulturen hinweg gültig sei:

Sicherlich können wir die kulturelle Konstruktion vieler, ja der meisten unserer Werte und Überzeugungen anerkennen, während wir gleichzeitig feststellen, dass es einen kleinen Kern von letzteren gibt, die die Menschen aller Kulturen teilen. Um ein zentrales Beispiel zu nennen: Es gibt keine Kultur auf der Welt, und es hat auch noch nie eine gegeben, in der die Menschen nicht auf ihr körperliches Wohlbefinden geachtet haben. Die Sorge um bestimmte Grundbedürfnisse – nach Nahrung, Unterkunft, Sicherheit usw. – ist Teil des normativen Repertoires der Menschen über Orte und Zeiten hinweg.⁶⁸

Damit wendet er sich gegen die Ungereimtheiten konstruktivistischer Annahmen postkolonialer Theorien. Diese verwechseln die allgemeine Tatsache, dass Menschen als sinnlich-leibliche Wesen versuchen müssen, ihr Wohlergehen zu erzeugen und zu sichern, mit der offensichtlichen kulturellen Bedingtheit der Art und Weise, wie sie genau dies tun. Zugleich sieht er in der Bestimmung des Menschen als Wesen, das „um das eigene Wohlergehen“⁶⁹ besorgt ist, die Grundlage dafür, dass überhaupt kapitalistischer Zwang ausgeübt werden kann und sich entsprechend universalisieren

66 V. Chibber: Postkoloniale Theorie und das Gespenst des Kapitals. A. a. O., S. 148 ff. – Der Begriff der „Selbstexpansion des Kapitals“ findet sich *expressis verbis* nicht bei Marx. Der Sache nach lässt sich mit ihm aber die Universalisierungstendenz des Kapitals präzise bezeichnen. Chibber greift die Formulierung hier auf, weil der Mitbegründer der *Subaltern Studies* Ranajit Guha sie verwendet. Entgegen dem hier von Chibber ausgeführten Verständnis meint Guha aber, dass die Universalisierung notwendig mit der Einführung bürgerlicher Institutionen und Normen und der Abschaffung vorkapitalistischer Kulturen einhergehen müsse, wenn man von Universalisierung sprechen wolle. Vgl. die in der von Edward Said herausgegebenen Reihe *Convergences: Inventories of the Present* erschienene Studie: R. Guha: *Dominance without Hegemony: History and Power in Colonial India*. Cambridge 1997, S. 19 f.

67 An diesem Prozess hatte die Ausbeutung des afrikanischen Kontinents und der Versklavung seiner Bewohner durch das europäische Handelskapital einen ganz wesentlichen Anteil. Vgl. D. Schnittler: *Der ewige Neger*. A. a. O., S. 52 ff.

68 V. Chibber: *Kapitalismus, Klasse und Universalismus*. A. a. O., S. 365.

69 Ebd., S. 366.

konnte. Eben hierin liegt die Möglichkeit eines anonymen Zwangs begründet. Aber in dieser Bedürftigkeit sei zugleich die Quelle des Widerstands zu verorten, insofern der Kapitalismus zwar der Bedürfnisse als Grundlage seiner eigenen Reproduktion bedarf, zugleich aber auf mannigfaltige Weise das Bedürfnis nach Wohlbefinden mit Füßen tritt. Chibber belässt es bei dieser basalen, rudimentären Bestimmung – wahrscheinlich auch, um nicht in die Fahrwasser des ‚Anthropologieverdachts‘, des Vorwurfs einer falschen Ontologisierung kontingenter, sozial- und kulturhistorisch geprägter Eigenschaften zu geraten.⁷⁰

Unzureichend muss erscheinen, dass in Chibbers Perspektive auf Kritik und Widerstand die subjekt- und gesellschaftstheoretischen Voraussetzungen der Möglichkeit, um das individuelle Leiden im Kontext von gesellschaftlichen Prozessen verorten zu können, unterreflektiert bleiben. Leiderfahrungen sind nicht identisch mit der Erkenntnis ihrer Gründe. Insofern wäre Chibbers rudimentäre materialistische Anthropologie um die subjekttheoretischen Überlegungen kritischer Theorie zu erweitern.⁷¹ Trotzdem – im Kontext postkolonialer Theorie kann man Chibber mit Recht als *realen* Humanisten bezeichnen.

Fazit

Als kulturwissenschaftliches Modell einer „comparative literature of imperialism“⁷² überzeugt die Idee eines kontrapunktischen Humanismus durchaus. Es lässt die geteilte und zugleich doch sehr unterschiedliche Betroffenheit durch eine (post-)imperiale Weltordnung und ihre kulturellen Ausdrucksformen zutage treten. Herrschaft und Widerstand werden in ihren konkreten Erscheinungen erkennbar. Zugleich scheint es Said aber um mehr zu gehen – um die Einheit einer kontrapunktischen Weltgemeinschaft. In dieser muss man sich aber zurecht fragen, ob nicht der allein widerspruchsfrei universalisierbare Anspruch auf Herrschaftsfreiheit durch die Vielstimmigkeit überdeckt, um nicht zu sagen übertönt wird, dadurch dass etwaige traditionale kulturelle Stimmen den real humanistischen Anspruch auf eine humane Lebensgestaltung konterkarieren. Dagegen bedarf es für die konkrete Kritik von Herrschaftsverhältnissen, inhumanen Zuständen weltweit einer allgemeinen kriterialen Bestimmung des Menschen – dessen Negation wiederum die Missstände anzeigt und anklangt. Sie bildet den oftmals nicht ausgewiesenen Maßstab materialistischer Gesellschaftstheorie.

Für eine Theorie und Geschichte des Imperialismus sowie des postimperialen Status Quo in Gestalt eines globalisierten Kapitalismus reicht eine kulturkritische Analy-

70 Vgl. G. Raulet: Das kritische Potential der philosophischen Anthropologie. Studien zum historischen und aktuellen Kontext. Nordhausen 2020, S. 9 ff.

71 Eine systematisch pointierte Rekonstruktion der Vermittlung von praktischer Vernunft, Ideologiekritik und Sozialpsychologie bietet J. Weyand: Adornos Kritische Theorie des Subjekts. Lüneburg 2021.

72 E. Said: Culture and Imperialism. A. a. O., S. 19.

se dominanter Diskursformationen ebenso wenig aus. Für die genealogische Analyse und damit auch die *hidden agenda* imperialer Streifzüge und der Kolonialisierung des globalen Südens stellen die Begriffe der Marxschen Analyse der ursprünglichen Akkumulation weiterhin adäquate Analysemittel dar. Noch viel mehr trifft dies auf die systematische Analyse des gesellschaftlichen Gesamtkapitals zu, das der negativ reale Universalismus unserer Zeit ist. Hiergegen mit Feuerbach den realen Universalismus, also die „realisierbare Idee“⁷³ unnötiges Leid abschaffender, in einem kosmopolitischen Gemeinwesen lebender Mitmenschen stark zu machen, mag angesichts dessen auch heute gar nicht so antiquiert und schon gar nicht so eurozentrisch erscheinen, wie es die Apologet*innen postkolonialer Identitätspolitikern gern glauben machen wollen.

73 L. Feuerbach: Das Wesen des Christentums. A. a. O., S. 15.