

Gramsci und das postkoloniale Projekt. Ein Interview mit Baidik Bhattacharya
Castro Varela, María do Mar [Hrsg.]; Khakpour, Natascha [Hrsg.]; Niggemann, Jan [Hrsg.]: Hegemonie bilden. Pädagogische Anschlüsse an Antonio Gramsci. Weinheim, Basel : Beltz Juventa 2023, S. 36-49



Quellenangabe/ Reference:

Spivak, Gayatri Chakravorty [Interviewer]; Bhattacharya, Baidik [interviewte Person]: Gramsci und das postkoloniale Projekt. Ein Interview mit Baidik Bhattacharya - In: Castro Varela, María do Mar [Hrsg.]; Khakpour, Natascha [Hrsg.]; Niggemann, Jan [Hrsg.]: Hegemonie bilden. Pädagogische Anschlüsse an Antonio Gramsci. Weinheim, Basel : Beltz Juventa 2023, S. 36-49 - URN: urn:nbn:de:0111-pedocs-331824 - DOI: 10.25656/01:33182

<https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0111-pedocs-331824>

<https://doi.org/10.25656/01:33182>

in Kooperation mit / in cooperation with:

BELTZ JUVENTA

<http://www.juventa.de>

Nutzungsbedingungen

Dieses Dokument steht unter folgender Creative Commons-Lizenz: <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de> - Sie dürfen das Werk bzw. den Inhalt vervielfältigen, verbreiten und öffentlich zugänglich machen sowie Abwandlungen und Bearbeitungen des Werkes bzw. Inhaltes anfertigen, solange Sie den Namen des Autors/Rechteinhabers in der von ihm festgelegten Weise nennen.

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/4.0/deed.en> - You may copy, distribute and render this document accessible, make adaptations of this work or its contents accessible to the public as long as you attribute the work in the manner specified by the author or licensor.

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

Gramsci und das postkoloniale Projekt¹

Ein Interview mit Baidik Bhattacharya

Gayatri Chakravorty Spivak

Baidik Bhattacharya: Lassen Sie uns mit der Beziehung zwischen Gramsci und den postkolonialen Studien beginnen. Eines der zentralen Anliegen dieses grenzüberschreitenden Dialogs war der Begriff der „Subalternen“. 1995 haben Sie geschrieben: „Obwohl ich zuerst bei Gramsci auf den Begriff gestoßen bin, habe ich ihn in seinem gegenwärtigen Gebrauch durch die Arbeiten der Subaltern Studies Group kennengelernt. Durch die Veröffentlichung von *Selected Subaltern Studies* hat das Wort inzwischen etwas von seiner definitorischen Kraft eingebüßt“ (*The Spivak Reader*, S. 280 f.). Könnten Sie näher darauf eingehen, welche Geschichte dieses Wort mit begrenzter „definitorischer Kraft“ in der Zwischenzeit durchlaufen hat? Und könnten Sie an diesem Beispiel erläutern, wie sie den Einfluss von Gramscis Werk auf das postkoloniale Projekt einschätzen?

Gayatri Chakravorty Spivak: Das ist eine schwierige aber wichtige Frage, nicht wahr? Unter definitorischer Kraft verstehe ich das Vermögen, Definitionen zu geben, die zugleich Faustregeln sind, damit wir vorankommen, statt einfach nur Wissen als Macht zu produzieren. Das wurde von Anfang an von dem unterlaufen, was Edward W. Said „reisende Theorie“ genannt hat. Die Vereinigten Staaten sind ein Ort, an dem die intellektuelle Kommodifizierung ein extremes Ausmaß erreicht hat – und ich denke, wir sollten heute, in Zeiten der Globalisierung, nicht immer nur von den USA sprechen, aber nehmen wir die USA als Kürzel. Also, ich würde sagen, eine gute Absicht meinerseits, nämlich die, die Arbeiten der Subaltern Studies Group für diejenigen von uns, die in den USA lehrten, zugänglicher zu machen, hat unvermeidlicherweise zu einer gewissen Verwässerung des Wortes geführt. Raymond Williams würde das die Dominante nennen, die sich Opposition als Alternative aneignet; Herbert Marcuse und Robert Paul Wolff würden von „repressiver Toleranz“ sprechen. (Ich sollte wahrscheinlich noch hinzufügen, dass die Mitglieder der Subaltern Studies Group selbst nicht besonders scharf darauf waren, sich in dieser internationalen Beliebtheit zu sonnen. Sie genossen bei den Fachleuten ja ausreichend Ansehen.) Als Ergebnis dieser

1 Das Interview mit Baidik Bhattacharya erschien im englischen Original 2012 im Sammelband *The Postcolonial Gramsci*, hrsg. v. Neelam Srivastava und Baidik Bhattacharya. Wir danken Gayatri Chakravorty Spivak für die freundliche Genehmigung, es in der deutschen Übersetzung hier erneut abzudrucken. Der Text wurde von Alwin Jorga Frank übersetzt. ©Gayatri Chakravorty Spivak Columbia University

Verwässerung suchte sich der Anspruch auf „einheimisches Informantentum“ seitens der sozial aufstrebenden oder nach sozialem Aufstieg strebenden neuen Immigrant:innen nach 1965 ein neues Wort zur Selbstbeschreibung; nicht mehr nur „einheimische Informant:innen“ – das war ja nie deren Bezeichnung, es war meine. „Subaltern“ wurde so aber zum Anspruch auf eine bestimmte Form undifferenzierter Opferrolle. Ich zitiere hier immer Fredric Jamesons überraschendes Axiom: „subaltern sind alle, die sich unterlegen fühlen.“ Das ist der erste Teil meiner Antwort, der leichtere Teil.

Was Gramscis Rolle angeht: In einem Aufsatz, den ich kürzlich im Newsletter der *International Gramsci Society* gelesen habe, der aber vorher schon andernorts, in einer englischsprachigen italienischen Zeitschrift, erschienen war, hat Giorgio Baratta darauf aufmerksam gemacht, dass Gramsci beinahe der einzige unter den älteren kommunistischen Theoretiker:innen ist, auf den das Schicksal des real existierenden internationalen Kommunismus nicht negativ abgefärbt hat. Baratta warnt uns, dass Gramsci heute mehr und mehr als liberaler Demokrat gelesen wird, während er und ich glauben, dass Gramsci ein demokratischer Kommunist ist. Von Westbengalen aus, nach dem Zusammenbruch der Linken, ist es schwierig, dieses Projekt zu erneuern, weil die lokale Ausformung einer internationalen Denkweise die Linke hier ratlos, korrupt und bei Wahlen irrelevant gemacht hat. Aber ich greife voraus. Als die Leute von den Subaltern Studies sich in den frühen 1980ern von Gramsci inspirieren ließen, ging es ihnen, glaube ich, darum, dass Gramsci ein Subjekt außerhalb der Logik des Kapitals ausgemacht hatte, das sich mit der regulären Geschichtsschreibung des modernen Indien nicht untersuchen ließ. (Infolge der Veröffentlichung von *Selected Subaltern Studies* wurden auch in Lateinamerika Subaltern-Studies-Gruppen ins Leben gerufen. Der Einfluss Gramscis war dort aber kaum spürbar.) Ranajit Guha und seinem Kollektiv ging es bei Gramsci aber um diesen Ort außerhalb der Logik des Kapitals. Das findet in Dipesh Chakrabartys erstem Buch seinen Widerhall. Schon in diesem frühen Stadium hat Barun De darauf hingewiesen, dass diese Sichtweise Gramsci nicht ganz getreu ist. Für mich ist das eine gute Sache, intellektueller Aktivismus, der ein starkes Original reterritorialisiert.

Wir müssen aber auch die Unterschiede zu Gramsci zur Kenntnis nehmen. In seinen Notizen zur *Geschichte der subalternen Klassen: Methodologische Kriterien* gibt Gramsci im zweiten Absatz eine wirkmächtige Definition, die ich in meiner eigenen Sprache folgendermaßen auf den Punkt bringen möchte: Den subalternen Klassen gelingt es nicht, „Staat“ zu werden. Das geht dem Kreislauf der Staatsbürgerschaft noch voraus, auch wenn genau das schon impliziert wird. Aber Gramsci spricht hier davon, wie Geschichte geschrieben werden soll. Er weist darauf hin, dass es unmöglich ist, Quellen zu finden. Daher die berühmte Metapher von den „Spuren ohne Inventar“. Bei den Subalternen Südasiens liegt der Fall aber anders. Erstens, weil es im Kolonialismus niemandem gelingt, „Staat“ zu werden – den Einheimischen nicht, aber auch nicht dem Indian Civil

Service, den Deputy Magistrates und so weiter. Denen gelingt das auch nicht wirklich. Zweitens gibt es im Gegenteil einen Überfluss an Quellen. Deshalb war auch die Herausforderung eine andere. Mit anderen Worten: das Bewusstsein der Subalternen oder das subalterne Bewusstsein aus den Texten der Elite herauskitzeln, das war nicht Gramscis Idee. Für mich ist das aber nicht problematisch. Es ist eben der historische Stempel, den die Arbeiten der südasiatischen Subaltern Studies tragen.

Aber zurück zu Gramsci. Wie Sie wissen, war Palmiro Togliatti Gramscis literarischer Nachlassverwalter. Obwohl sie Freunde und Weggefährten waren, bestanden zwischen Togliatti und Gramsci erhebliche politische Differenzen, was die Beziehungen zu Moskau und eine Reihe anderer Dinge betraf, die hier keine Rolle spielen sollen. Und es war Togliatti, der Gramscis Werk so aufteilte, wie es dann in Europa und Großbritannien rezipiert wurde. In diesem Prozess ging aber Gramscis Artikulation dessen verloren, was ich die methodisch-methodologische Differenz im Zeichen der Subalternen genannt habe. (Im Grunde genommen geht es in diesen Aufzeichnungen eben genau darum.) Ich überarbeite unser Manuskript in Kunming, China, weit entfernt von meiner persönlichen Bibliothek. Ich möchte daher nur so viel sagen: Liest man die zahlreichen Aufzeichnungen Gramscis über die Subalternen im Rohzustand, so findet man eine Differenz zwischen Methode und Methodologie angedeutet, welche die:der Leser:in herausarbeiten (an der sie arbeiten) muss. Erst mit Joseph A. Buttigieg's ausgezeichneten Übersetzung – seiner kommentiert-kritischen Übersetzung der *Gefängnishefte* – wird uns langsam klar, wovon Gramsci hinsichtlich der Subalternen sprach: Will man eine Methodologie für das Studium der Subalternen entwickeln, muss man zunächst anerkennen, dass die Methode der Intellektuellen in einem anderen Klassen-Raum produziert wird und dass zwischen Methode und Methodologie immer eine Differenz besteht. Und diese Differenz definiert den Status von Geschichtsschreibung selbst, in genau dem Sinne, in dem die ontisch-ontologische Differenz den Status der Fundamentalontologie definiert. Dieser Umstand wird von späteren Gruppen, die von Gramsci beeinflusst wurden, ihn aber auf Englisch lasen, zwangsläufig außer Acht gelassen, sodass die Subalternen ein Studienobjekt blieben, statt zu einem Subjekt zu werden, von dem man auf vermittelte Art und Weise lernen kann. Denn ohne Vermittlung können uns die subalternen Klassen nicht lehren – es sei denn, man ginge von einer christlichen Theorie des Leidens aus, bei der das Bewusstsein intakt bleibt. In den *Gefängnisheften* spricht Gramsci deshalb davon, dass die Intellektuellen instrumentalisiert werden müssen, um die subalternen Intellektuellen zu produzieren, um die proletarischen Intellektuellen zu produzieren, die nicht vom Vorurteil gegen die Subalternen gezeichnet sind. Und die Instrumentalisierung der Intellektuellen muss sich im Rahmen einer Hegel folgenden Meister-Schüler-Dialektik vollziehen, bei der die Intellektuelle die Schülerin ist, und die Meisterin ist nicht die Subalterne, sondern das, was als kulturelle Umwelt übersetzt wurde. Ich fürchte, dass das Wort

„kulturell“ hier nicht besonders glücklich ist, aber das würde eine viel breitere Diskussion über die hoffnungslose Kulturalisierung Gramscis aufmachen. Darauf möchte ich aber nicht näher eingehen. Ich würde gerne zur nächsten Frage kommen. Nur eines noch, und das findet sich in einem Text, der vor kurzem in einem von Rosalind Morris bei der Columbia University Press veröffentlichten Sammelband erschienen ist. Da Sie von einem Weg sprechen, und ich von Gramsci beeinflusst wurde, möchte ich noch mal wiederholen, dass ich *Can the Subaltern Speak?* als Vortrag gehalten hatte, bevor ich die *Subaltern Studies* gelesen habe, was dann wegen des starken Einflusses, den die Subaltern-Studies-Leute auf mich ausgeübt haben, verdeckt wurde. In diesem Essay bewegte ich mich aber eher unter dem Einfluss der Notwendigkeit des Konzepts von Klassenbewusstsein, wenn subalternen Widerstand als solcher (an)erkannt werden will, wie wir es bei Marx im *Achtzehnten Brumaire* finden.

BB: Ihr Essay *Can the Subaltern Speak?* gehört zu den wichtigsten Texten im Bereich der postkolonialen Studien. In diesem Essay rufen Sie dazu auf, die Subalternen radikal neu zu denken. Einerseits argumentierten Sie, dass „Gramscis Werk das im *Achtzehnten Brumaire* herausgearbeitete Argument zum Verhältnis von Klassenstandpunkt und Klassenbewusstsein“ erweitert. Andererseits betonten Sie aber auch die „singuläre“ Position des vergeschlechtlichten subalternen Subjekts. Möchten Sie vielleicht im Lichte dieser produktiven Spannung noch einmal auf den Essay zurückkommen und darüber sprechen, wie Sie diesen Text heute, fast zwei Dekaden nach seiner Veröffentlichung, sehen?

GCS: Dieser Essay ist nicht im eigentlichen Sinn postkolonial. Ich betrachtete weibliche Subalternität als singulär, nicht unbedingt als subalterne Klasse. Und Subalternität ist nicht im Staat zu finden, weshalb Post- oder Antikolonialismus hier allenfalls zufällig sind. (Kürzlich hat Ursula Apatzsch auf Gramscis Briefwechsel mit Giulia und Tatiana Schucht aufmerksam gemacht, in dem er von individueller, wenn nicht gar von singulärer Subalternität spricht.) Außerdem geht es in dem Essay um vorkoloniale Determinierungen vergeschlechtlichter subalternen Psychobiographie. Sumit Sarkar war so freundlich, zu sagen, dass dies fast die einzige subalternistische Arbeit ist, die sich mit präkolonialem Material beschäftigt. Es ist viel eher eine Kritik an der Hindu-Orthodoxie um Sati und an der von der Mittelschicht betriebenen Verschiebung dieser Ideologie in eine Welt, in der Sati selbst – der Welt Bhubaneswari Bhaduris – keine Realität zukommt, als eine Kritik an den Brit:innen selbst. Und ich habe an dieser Position immer festgehalten, Baidik, weil sie mir weder politisch noch intellektuell Schwierigkeiten bereitet. In meinem Alltag ist das für mich didaktisch viel lebendiger. Darüber nachzudenken, dass ich einer grausamen Mehrheit mit einer schrecklichen Geschichte angehöre, sowohl der kulturellen Produktion als auch der kriminellen sozialen Tradition, einer auf Grausamkeit gegründeten

Grandeur, und sich daher der ganze Weg von Wissen als Besitz und Macht über Jahrtausende erstreckt – ich finde, das ist ein viel größeres didaktisches Korrektiv als die paar hundert Jahre Kolonialisierung. Was die Kolonialisierung angeht: Nicht anzuerkennen, dass sie Gewalt ermöglicht, ist einfach böswillig; ich war klug genug, das schon ganz früh zu erkennen. Deshalb ist es wirklich kein postkolonialer Essay im Sinne einer Kritik der Kolonialisierung. Ich versuche vielmehr zum Ausdruck zu bringen, dass zwei Gruppen, die in einem so krassen Gegensatz zueinander stehen – die Hindu-Orthodoxie einerseits, die indisch-britischen Reformer:innen und Legalist:innen andererseits (zwischen diesen beiden Teilen der Portemanteau-Bezeichnung besteht ein Unterschied) –, dass beide in Wirklichkeit kein Interesse daran hatten, sich auf die Protokolle vergeschlechtlichter Agency einzulassen. Zumindest damals war das meine grundlegende Position, die ich nach der Lektüre von Ranajit Guhas jüngstem Buch *Daya* jetzt vielleicht revidieren werde.

In der Zwischenzeit habe ich immer wieder versucht, den Essay in meiner eigenen intellektuellen Autobiographie, in meinem Stereotyp meiner selbst zu verorten. Und ich habe angemerkt, dass ich mich meiner eigenen Klasse zugewandt habe. Inzwischen ist gut bekannt, dass die Protagonistin des Falles die Schwester meiner Großmutter war. Weil ich Zugang wollte, bin ich also in die Familiengeschichte eingetaucht. Das ist nichts, was ich bewundern würde, obwohl ich es verstehe und es mir eine Warnung vor Identitarismus ist, denn im Grunde war es doch ein identitärer Schachzug. Ich war klug genug zu wissen, dass Identitarismus intellektuell schädlich ist. Also habe ich ihre Identität – ihre Verwandtschaftseinschreibung – für mich behalten. Und ich habe diesen ersten Schachzug dann hinter mir gelassen. Ich habe aufgehört, die Subalternen zu untersuchen und stattdessen versucht, von ihnen zu lernen. Das ist die schwierigste Aufgabe überhaupt, insbesondere da der Staat und der National Civil Service nicht das geringste Interesse an der Ausbildung von Grundschullehrerinnen haben, während die nationale wie internationale Zivilgesellschaft sie nur bevormunden. Daher muss mein Versuch, von den Subalternen zu lernen, wie man subalterne Intellektuelle produziert, auf einen Sektor beschränkt bleiben, den ich missbillige als klassische Beschreibung eines Double Bind: Freiwilligenarbeit im privaten Sektor. In dieser Situation habe ich dann Rat bei Gramscis Überlegungen in den *Gefängnisheften* gesucht. Mir war nicht bewusst, dass ich genau das Gleiche tat. Ich habe diese tiefe Verbundenheit erst entdeckt, als ich Gramsci in New York unterrichtete. Als ich Gramsci in den späten 1970er Jahren von Texas aus unterrichtete, war meine eigene subalternistische Bildungsarbeit noch nicht reif genug, um diese Verbindung herzustellen. Außerdem meinten bestimmte Gramsci-Leute in Italien, insbesondere Frauen wie Sergia Adamo, aber auch Giorgio Baratta, dass meine Einsicht in die Notwendigkeit, subalterne Intellektuelle zu produzieren, etwas aus Gramsci gemacht habe, was, wie ich finde, eine sehr liebenswürdige Geste von ihnen war. Aber immerhin war das der Anlass für mich, mir Gramsci

noch einmal genauer anzuschauen, und als ich anfang, ihn gründlich zu unterrichten, wurde mir bewusst, was ich tat. Du kannst diese Art von Arbeit nicht machen, wenn du dir denkst: Hoppla! Ich unterrichte jetzt Gramsci oder mache Freire oder Dewey oder Montessori. Nein. Du gehst dahin, weil du versucht, nicht von einem Gramsci oder Freire zu lernen, die ja wie du Akademiker an der Universität waren, sondern, wie ich gesagt habe, in einer vermittelten Form von Leuten, die eben nicht in einer für dich kenntlichen Weise „lehren“ können.

Du musst dir immer bewusst sein, ganz unsentimental, dass sie, was immer sie auch selbst sagen mögen, zutiefst von jener Geschichte geprägt sind, deren Akteur und Opfer du bist, so wie sie es selbst auch sind, auf andere Art und Weise. Das die Geschlechter betreffende Argument ist aber noch mal ein anderes. In der alten Ordnung machten die Subalternen es möglich, aus der Logik des Kapitals herauszutreten. Im Denken, das ich jetzt beschreibe, erlaubt das Geschlecht uns, außerhalb der abstrakten Logik der bloßen Staatsbürgerschaft zu denken. Indem wir vergeschlechtlichte Subalternität denken, gehen wir – in die Gefahr hinein – also von den abstrakten Strukturen der Staatsbürgerschaft, den Kreisläufen der Hegemonie, in anderen Worten: von der Rede von Agency – sehr wichtig – über zur Subjektivierung. Vom Agens zum Subjekt. Es ist nicht einfach, vergeschlechtlichter Subalternität nachzuspüren. In einem Gespräch mit Vinayak Chaturvedi habe ich die neue vergeschlechtlichte Subalterne in Bezug auf TRIPS und TRIMS und globale Superausbeutung definiert.

Staatsbürgerschaft und die Bürgerrechte der Subalternen bewegen sich immer noch im Bereich von Handlungsmacht, auch dann, wenn sie für Geschlechterfragen sensibilisiert sind. Sie müssen ein Stück weit geschlechtsblind sein, weil sie nicht aus dem Bereich von Rechten und Handlungsmacht heraustreten können. Selbst wenn wir uns der Vergeschlechtlichung vollkommen bewusst sind, sind wir hinsichtlich der Staatsbürgerlichkeit, in deren Rahmen wir vergeschlechtlichter Unterdrückung begegnen und unser Anliegen vorbringen, ein Stück weit geschlechtsblind, weil die Vergeschlechtlichung dem Staat vorgängig ist. Der Staat hat eine Geschichte, die Geschichte der Vergeschlechtlichung ist, wie wir durch sexuelle Differenz konstituiert werden und in ein sogenanntes „kulturelles“ Feld von Aushandlungen fallen, die mittels dieser Differenz abstrahiert wurden. Reproduktive Heteronormativität ist unsere älteste Validierungsinstitution und wir befinden uns in einem Double Bind. Korrigieren lässt sich das nicht, man kann dem nur begegnen. Deshalb leben die vergeschlechtlichten Subalternen in einem anderen Raum, und Gramscis Argument von den „Spuren ohne Inventar“ kommt hier ins Spiel, weil auch die Psychoanalyse an der reproduktiven Heteronormativität ausgerichtet ist. Auch ihre Korrekturen bewegen sich entlang dieser Ausrichtung. Reproduktive Heteronormativität schließt die Psychoanalyse mit ein. Das wissen sowohl Butler als auch Irigaray. Gramsci, der das natürlich nicht denken konnte, sagt, dass die Soziologie wegen dieser methodisch-methodologischen Differenz nun vielleicht kürzere, essay-ähnliche Formate, die literarischer

sind, hervorbringen müsse. Möglicherweise ist Shahid Amin derjenige, der das in seiner Schreibweise erahnt. Das ist das gramscianische Risiko.

BB: In einem Vortrag mit dem Titel *The Trajectory of the Subaltern in my Work* [Der Weg der Subalternen in meinem Werk] (2004) haben Sie zwei Konfigurationen der Subalternen in Ihrer Arbeit hervorgehoben: zum einen Ihre Auseinandersetzung mit dem Werk Ranajit Guhas und ihre „lose Verbindung“ zur Subaltern Studies Group, die zum Projekt des „Lernens von unten“ führt; zum anderen Ihre Auseinandersetzung mit den „neuen Subalternen“, welche die „Homöopathie der Selbstabstraktion“ im öffentlichen Raum ermöglicht, um eine Verbindung mit dem Staat aufzubauen. Könnten Sie darüber sprechen, wie diese beiden Momente das Erbe Gramscis in Ihrem jüngsten Projekt fortführen, das Sie in Ihrem Vortrag als eine kritische Auseinandersetzung mit dem „abstrakten Verständnis von Staat und Säkularismus“ beschreiben – und, wenn wir das weiterdenken, wie Sie die Relevanz von Gramsci, so er denn eine hat, in diesem Zeitalter der Globalisierung oder Postglobalisierung sehen?

GCS: Postglobalisierung ist ein Ausdruck, den ich nicht gebrauchen würde, denn obwohl Leute heute versuchen, die Globalisierung schon in den frühesten Versuchen auszumachen, eine Welt zu denken und sie zu systematisieren, müssen wir auch, im Sinne von Lenins Arbeiten über den Imperialismus, wo er so klar herausarbeitet, dass sich der Kapitalismus im Moment der *Aufhebung** in Handelskapital befand, begreifen, dass die Globalisierung eine *Aufhebung** der Selbstbestimmung des Kapitals ist. Wenn Lenin über die Definition der Finanzwirtschaft schreibt, ist das Kapital noch von unserer Sicht auf das Handelskapital autorisiert. Als die Handelsbanken und die Investmentbanken in den USA zusammengelegt wurden, das war der Beginn von Turbulenzen, die die Vernetzung des globalen Kapitalismus aufgezeigt haben. In dieser Hinsicht ist Postglobalisierung Ausdruck eines ungeprüften Wunsches, der dringend einen Realitätscheck braucht. Es bleibt der Zukunft überlassen, uns als post-irgendwas zu bezeichnen. Als Behauptung ist es sinnlos. Was ist in der Globalisierung aus dem gramscianischen Projekt geworden? Ist es möglich, darüber zu sprechen? Ja, ich glaube wir können darüber sprechen, weil das Subalterne ein Standpunkt ohne Identität ist. Reste von Identität müssen jede Erscheinungsform dieses Standpunktes beanspruchen, denn es gibt keinen Standpunkt, der für sich alleine steht. Alle Klassenstandpunkte finden ihren Widerspruch in den identitären Fetzen, die von ihrer abstrakten Struktur herunterhängen, sodass die Standpunkte sich auch unterscheiden. Und ich habe das auf die vergeschlechtlichte Subalterne hinsichtlich der Übertretung dessen bezogen, was man die Agency-Subjekt-Barriere nennen könnte. Was wir in der Globalisierung beobachten können, ist, dass neue

* Im Original deutsch.

Formen der Subalternisierung geschaffen werden. Die Globalisierung zwingt einer Vielfalt politischer Formationen eine ungleiche ökonomische Gleichzeitigkeit auf. Die Ungleichheit des Ökonomischen – scheinbar gleichzeitig und daher nicht zu korrigieren – kann nur von säkularistischen Absolutismen kontrolliert werden, von wohlwollend bis bösartig. Religion bewegt sich von sozialer Gerechtigkeit hin zu Terrorismus als Opposition zum Absolutismus. Der in Zentralasien auf den Kommunismus folgende Islamismus ist ein ergiebiges Beispiel. Will man hier neue Formen der Subalternisierung im Sinne der klassischen Beschreibung Gramscis sehen – kein Zugang zum hegemonialen Staat –, kann man einige Anhaltspunkte in Kathleen Collins Buch *Clan Politics and Regime Transition in Central Asia* finden.

Das erfordert ein neues Denken des Säkularismus, was aber den Rahmen unseres Gesprächs hier sprengen würde. Dem energischen Argument indischer Säkularist:innen zum Trotz glaube ich nicht, dass Indien ein Modell für den Säkularismus ist. Auf der einen Seite stehen die sozialistischen Absolutismen, die in zentralasiatischer Korruption versinken, auf der anderen Seite das große historische Vorbild Chinas. Ich komme gerade aus einer Arena neuer Subalternisierungen in China, und die haben mit Religion wenig zu tun. Eine andere Art der Subalternisierung findet sich heute in den Gemeinden sogenannter illegaler Immigrant:innen. Die mögen sich der Religion als Abhilfe bedienen, aber noch mal, ich glaube nicht, dass die Lösung hier Säkularismus heißt. Insofern Religion hier Geschlechter unterdrückt, kann es lokale Kämpfe geben, aber das Thema des Säkularismus als solches ist hier nicht die letzte Lösung im Sinne Gramscis. Ich beschäftige mich mit dem Säkularismus in Bezug auf die ungeprüfte, klassenspezifische Privatisierung der Intuition des Transzendentalen, und da spielt Gramsci keine Rolle.

BB: Wenn wir noch einmal auf meine vorherige Frage zurückkommen könnten, Ihr Argument bezüglich der „Metonymisierung“ des Selbst.

GCS: Oh, der Santa Barbara-Vortrag, der auf YouTube steht? Den haben alle gesehen. Das macht mich wirklich sehr verlegen. Aber gut, die Metonymisierung – ich möchte das nicht Codeswitching nennen, denn nennt man es Codeswitching, reduziert man es auf ein Rational-Choice-Problem – eine existentielle Verarmung. Was ich mit Metonymisierung zu beschreiben versucht habe, ist ein Teil der Praxis jener, die die Muße und den Klassenstandpunkt haben, um sich wegen der Welt im Ganzen moralisch entrüsten zu können, anstatt aus Eigeninteresse handeln zu müssen, um sich aus der Unterdrückung zu befreien. Das ist klar, oder? Okay, wenn wir jetzt daran denken, wie die Leute dieser ganzen Generation – nicht nur Georges Sorel oder Walter Benjamin, sondern Leute wie Rosa Luxemburg – über die Bedeutung des Generalstreiks gedacht haben. Denn die Akteure des Generalstreiks sind nicht die Ideolog:innen. Was aber macht der:die

Ideolog:in? Das ist es, worüber ich hier spreche. Diejenigen unter uns, die „aktivistischen Ideolog:innen“, werden – wie auch immer wir das Wort Aktivismus verstehen – leben, so gut wir es können, in der methodisch-methodologischen Differenz. In dieser Lage betonen wir unvermeidlich einen Teil unseres Stereotyps, unseres handelnden Selbst – das ist die Synekdoche –, wenn wir uns engagierten Kollektiven anschließen. Das hat mit einer enormen intuitiven Produktion subalternen Intellektueller zu tun. Sobald ich versuche, mich auch nur ein bisschen im Sinne des Gramsci'schen Arbeitsmodells zu betätigen, reduziert sich meine Selbstmetonymisierung darauf, Gleichheit mit der Formel „Du hast eine Stimme, ich habe eine Stimme“ zu behaupten. Die Arithmetisierung der Demokratie – fasst man das als Wesen auf, ist es Unsinn. Und dennoch metonymisiere ich mich im eigentlichen Sinn. Das ist eine Erklärung der Figuration; es ist nicht Rational Choice. Das Ziel ist, den Subalternen durch infrastrukturelle Maßnahmen die Möglichkeit zu einem breiteren Spektrum an Selbstmetonymisierungen zurückzugeben, ohne kriminelle Gewalt gegen sie. Zu diesem Zweck ist das spezifische Metonym Teil eines Bewegungskrieges. Das ist eine Kontrastfolie zu den bevormundenden und wohlwollenden Ex-Zamindars, die dem Weltsozialforum die Hand reichen. Vom gramscianischen Projekt ist das meilenweit entfernt. Ich nenne es Feudalität ohne Feudalismus. Deren europäische Partner von der Altglobalisierung spielen mit ihnen, als seien das die ethnisierten Subalternen, ohne zu merken, dass es hier ein Repräsentationsproblem gibt: Demokratische Strukturen kann es im Fall der wohlwollenden, sensibilisierten, oberflächlich nach links gerückten, ver-Chomsky-ten Feudalklasse nicht geben, wo zwar kein real existierender, aber immer noch ein affektiver Feudalismus herrscht. Das ist genau das Gegenteil des Gramsci'schen Imperativs. Diese besondere Möglichkeit zu einer breiteren Selbstmetonymisierung, die außermoralisch im Sinne Nietzsches ist, wird vom Wohlwollen einer uneingestanden Feudalität erstickt.

Es ist bezeichnend, dass meine Schulen nach zwanzigjähriger Arbeit im ersten Staat geschlossen wurden, weil ein kleiner Junge ein Mindestmaß an Urteilsvermögen über gute und schlechte Bildung an den Tag legte. Bewaffneter Kampf ist okay, Rambo-Politik gibt es auf beiden Seiten. Sie mit radikaler Phraseologie abzulenken, wenn sie streiten, scheint okay zu sein. Das Phänomen mit radikaler Phraseologie à la Euro-USA zu beschreiben, ist ebenso dumm wie falsch, aber es ist okay. Diese andere Sache hingegen – die Möglichkeit zu einer viel breiteren Selbstmetonymisierung seitens der Subalternen, die das transformierte Bewusstsein dieses Jungen von Ferne andeutet –, diese nicht greifbare Sache, vielleicht ein winziges Abbild dessen, was Gramsci in den Subalternen erwecken wollte, war für den gerissenen alten Ex-Zamindar, den wohlwollenden Despoten, zu tiefst bedrohlich. Das hervorzubringen erfordert so viel Engagement, dass man aufs kollektive Die-Welt-Retten verzichten muss. Niemand scheint sich besonders für das zu interessieren, was Gramsci die Schülerbeziehung zur subalternen Umwelt nennt. Ich nenne es: „Lernen, von unten zu lernen“. Die bürgerlichen

Aktivist:innen wissen vom ersten Tag, von der ersten Begegnung an, wie das Problem zu lösen ist. Und ich weiß sofort, dass sie nie von unten lernen werden. Im besten Fall folgen sie vielleicht mir und tun, was ich sage. Das ist der schwierigste Teil meines intellektuellen Projekts – die Möglichkeiten zur Selbstmetonymisierung erweitern und so den Avantgardismus supplementieren.

BB: Sie haben von Ihrer „Feldforschung“ in Ihrer Schule in den Adivasi-Gebieten Westbengalens immer als integralem Bestandteil Ihrer intellektuellen Arbeit gesprochen. Erlaubt Ihnen diese Erfahrung, Gramscis Konzept des organischen Intellektuellen neu zu denken?

GCS: Als ich *Righting Wrongs* [*Unrecht richten*] geschrieben habe, war ich mir nicht darüber im Klaren, dass die feudalen Persönlichkeiten ihre Macht dazu nutzen, die Adivasi anthropologisch „rein“ zu halten. Ich hatte es mit einem Simulakrum zu tun. Etwas, das aus dem Lauf der Geschichte herausgenommen worden war, nicht durch die Geschichte als solche, sondern durch das Begehren der Feudalherren ohne Feudalismus, wohlwollend zu bleiben. Und zwar mit einem älteren semiotischen Feld: gegen die Polizei, gegen die Partei im Namen der „Leibeigenen“ – Public Interest Litigation. Und indem man ihnen absurde landwirtschaftliche Projekte aufzwang, die sich alte Knacker an Landwirtschaftsschulen ausgedacht hatten, vollkommen sorglos, was Kunstdünger und ähnliches angeht. Das war die Version wohlwollender feudaler Intervention von oben, die ich fälschlicherweise für die „Natur“ der „Stammeskultur“ hielt. Weiß Gott, die wohlwollenden Despoten haben mich mit offenen Armen empfangen! Die Mitglieder dieser Stammesgemeinschaft lebten im Hyperrealen. Sie handelten nicht aus kultureller Konformität heraus. Sie wurden dazu genötigt, den Vorstellungen ihrer Herren treu zu bleiben. Das ist der Grund, weshalb es die UN-Feministinnen nicht mögen, dass ich mich nicht ethnisch kleide und global spreche.

BB: Machen es diese Erfahrungen möglich, Gramscis Konzept des „organischen Intellektuellen“ neu zu denken?

GCS: Entschuldigung, das habe ich ganz vergessen! Was soll es da neu zu denken geben? Gramsci geht nicht davon aus, dass der organische Intellektuelle unbedingt eine positive Figur ist. Wovon er ausgeht, ist, dass jede Produktionsweise einen organischen Intellektuellen hervorbringt, der diese Produktionsweise stützt. Sein einziges Beispiel ist der organische Intellektuelle des Kapitalismus. Organisch heißt für Gramsci nicht Coleridge. Es bedeutet eher so etwas wie Organon, Organisation – ein System. Der Gegensatz von traditionellem und organischem Intellektuellen hat in seinen weiteren Schriften nicht wirklich Bestand. Wenn Zeit und Gesundheit es ihm erlaubt hätten, aus dem Gefängnis entlassen zu werden und ein Buch zu schreiben, wäre es bestimmt zu einer Vermittlung

zwischen diesen beiden Welten gekommen. Wir behandeln diese Notizen, die ein sehr kluger und kranker Mann im Gefängnis für sich selbst angefertigt hat, als Definitionen: Hegemonie, Bewegungskrieg, Stellungskrieg, organische Intellektuelle – all das ist das, was ich Medizin und Gift bei Gramsci nenne, weil er denkt, er denkt.

Pharmakon ist komplizierter, denn in Derridas Erörterung ist Sokrates der *pharmakeus*. Mein eigener Standpunkt – und in gewissem Maße auch der Gramscis – ist eine Vulgarisierung der sokratischen Position. Trotzdem dürfen wir eine wichtige Unterscheidung nicht aus den Augen verlieren: Es geht um Medizin und Gift, nicht um Heilung und Gift. Deine organische Verbindung mit einer bestimmten Produktionsweise, so wie Gramsci sie verstanden hat, kann dazu führen, dass Medizin auf eine giftige Art und Weise gebraucht oder selbst zu Gift wird. Der traditionelle organische Gegensatz, insofern er bei Gramsci Bestand hat, gilt nur in Bezug auf die Produktionsweisen, vorkapitalistisch, allgemein katholisch (der Katholizismus ist natürlich keine Produktionsweise, Gramsci weiß aber um seine ideologische Macht, während das Kapital sich selbst bestimmt). Vergessen Sie nicht, dass auch Marx den Klerus unter dem Aspekt ideologischer Produktion betrachtet. Will man das am Leben erhalten – Intellektuelle, die dem Katholizismus und solche, die dem Kapitalismus organisch verbunden sind –, so wird die traditionelle Trennlinie doch üblicherweise verstanden. Und dann die neuen Intellektuellen, die von den englischen Übersetzern der Post-Togliatti-Zeit vom Ende dieses Heftes – vom letzten Absatz der Überlegungen zur Erziehung – an eine nichtssagende Stelle in der Mitte verschoben wurden. Wie und warum? Einen kritischen Anmerkungsapparat, der das erklären könnte, gibt es nicht. Sie wurden an eine Stelle in der Mitte, so eine Art Sammelsurium, verschoben. Seite 10, obere linke Ecke der Taschenbuchausgabe von *Selections from the Prison Notebooks*. Mit den neuen Intellektuellen hat es etwas anderes auf sich. Sie oder er (Gramsci kannte weibliche Intellektuelle, sein eigener Modus ist aber wohlwollend patriarchal) ist ein:e organische:r Intellektuelle:r des demokratischen Sozialismus. Darüber schreibe ich in der Einleitung zu meinem Buch *Aesthetic Education in the Age of Globalization* [*Ästhetische Erziehung im Zeitalter der Globalisierung*]. Ich glaube, dass mein Argument direkt vor unseren Augen ausprobiert wird, und das finde ich viel interessanter. Die sentimentale akademisch-populistische Variante der organischen Intellektuellen macht aus dem, was in Gramsci der Intuition zuwiderläuft, eine Binsenweisheit.

BB: Das bringt mich zu meiner nächsten Frage ...

GCS: Sie scheinen diese Fragen wirklich sehr gut miteinander verknüpft zu haben, denn ich beantworte immer schon die nächste Frage, oder fange an, sie zu beantworten.

BB: Können Sie einen Einfluss Gramscis auf ihre Gedanken zur Bildung erkennen?

GCS: Ja. Ja. Das ist eine sehr gute Frage. Gramsci hatte zwei Abstecher in den Bereich der Bildung. Zunächst die Zeit des Fabrikrats, bevor er ins Gefängnis kam. Im Gefängnis hatte er Zeit, sich zu fragen, warum der Streik von Turin gescheitert war, und er konzentrierte sich dann auf das Problem, wie subalterne Intellektuelle produziert werden können.

Gramsci nimmt sich von Anfang an davor in Acht, den Gewerkschaften epistemologische Autorität zuzubilligen. Das ist die eine Frage, wo er ganz bei Rosa Luxemburg ist. Anders als Luxemburg besteht Gramsci aber darauf, die epistemologische Aufgabe (langfristig) den Gewerkschaften (kurzfristig) wegzunehmen und die epistemologische Transformation zur Aufgabe der neuen Intellektuellen zu machen. Sein Denken darüber beginnt sich aber jetzt auf das bestehende klassendurchlässige Bildungssystem zu richten und nicht auf ein alternatives Projekt in den Fabriken. Und ich würde sagen, dass er damit genau richtig lag, denn eine Alternative, die als Alternative vorgeschlagen wird, bleibt nie eine Alternative. Das einzige, was man verliert, ist die Last einer amorali-schen Geschichte, die sich nur mit sich selbst beschäftigt. Das ist ein großer Vorteil. Einer meiner ehemaligen „Berater“, den ich in die Dörfer mitzunehmen pflegte, wo er immer nur für zwei oder drei Tage bleiben konnte, sagte zum Beispiel: „Wenn du sie die Diagramme selber machen lässt, lernen sie doch viel besser.“ Aber der Teil unseres Verstandes, der das Abstrakte mit dem Konkreten verbinden kann, nicht im Sinne einer künstlerischen Tätigkeit (das wird merkwürdigerweise weniger stark beschädigt, ist resistenter), sondern als kognitive Leistung, ist durch das jahrhundertelange Verbot intellektueller Arbeit zerstört worden. War mein Berater in der Lage, sich von seiner eigenen gutbürgerlichen Produktion frei zu machen? Nicht für eine Sekunde! Aus diesem Grund sagt Gramsci, die subalterne Umwelt muss die Lehrerin der Intellektuellen sein. Es ist sozusagen ein sabotierendes Argument.

Gramsci ist natürlich nicht perfekt. Er ist kein Pädagoge, der die Dinge unter Dach und Fach bringt. Hinter dem ganzen Projekt, Latein nicht Mussolinis *Latinitas* zu überlassen, steht ja doch ein ziemlich altmodischer Gedanke. Das Wichtige ist aber, dies für ein anderes Ziel zu sabotieren, die altmodische Instrumente überdauern. Ich bin keine Gramsci-Fundamentalistin. Aber die Idee, dass du diese Leute an einer guten Art und Weise, die staatlichen Lehrpläne zu unterrichten, teilhaben lässt, klingt in dieser Intuition Gramscis an: Die Instrumentalisierung der Intellektuellen, die Intellektuellen sind in der Meister-Schüler-Position, in der Schüler-Position – das alles ist der methodische Teil. Der methodologische Teil ist es, das etablierte System zu benutzen, denn reduziert man De-Subalternisierung einfach auf Klassenmobilität, haben die Subalternen mit ihrer nicht-formalen Ausbildung nicht den Hauch einer Chance. Eine Kollegin von mir aus

Hong Kong, eine junge Frau, die so freundlich war, zu sagen, sie sei von meinem Denken beeinflusst worden, leitete eine wunderbare Nichtregierungsorganisation. Eines Tages sagte sie: Wie ist das möglich? Wo es so viel Bildung gibt und so lange gab, und dann kommen die Schüler ins Wahlalter – wie kann es sein, dass die BJP wählen?“ Und ich erwiderte: „Was hat Mathelernen mit demokratischem Denken zu tun?“ Nicht nur Gramsci, sondern auch Du Bois sagt das. Unmittelbar nach der Emanzipation brauchen die Schwarzen Essen und ein Dach über dem Kopf, aber zugleich müssen sie lernen, mit den Sternen zu kommunizieren. Was bedeutet das? Es geht um die Auseinandersetzung mit dem historischen Bildungssystem, das die bürgerlichen Intellektuellen, die selbst in diesem System sehr gut ausgebildet wurden, verwerfen, weil es traditionelle Intellektuelle produziert (aber nicht produzieren muss, wenn sich die Lehre verändert hat). Dieses Projekt konzentriert sich eher auf Aktivitäten denn auf Lehrpläne und hier bin ich bei Gramsci, ohne eine Gramsci-Fundamentalistin zu sein. Ich denke, dass es Bereiche gibt, in denen ... Ich meine, Gramsci selbst ändert seine Meinung über das Verhältnis von Nationalsprachen und Dialekten im wundervollen letzten gedruckten Heft. Aber dieses Thema ist zu „dicht“ für diesen Rahmen.

BB: Und meine letzte Frage: Wie blicken Sie heute auf *Can the Subaltern Speak*?

GCS: Okay! Zunächst einmal: Die Originalfassung hätte einer weiteren Runde Korrekturen bedurft, die meine Herausgeber nicht zur Verfügung gestellt haben. Die Leute sind auf diesen einen Satz fixiert, „Weiße Männer retten braune Frauen vor braunen Männern“, als sei das die zentrale Botschaft. Das rhetorische Moment ist hier aber, dass ich sage: „Ich weiß nichts über Südasien.“ Also nehme ich mir Freud als mahnendes Beispiel. Wenn ich das als Satz konstruieren kann, dann kann ich weitergehen und ein Objekt konstruieren. Genau wie Freud den Satz „Ein Kind wird geschlagen“ schreiben konnte, so kann ich diesen Satz schreiben. Tadaa, oder? Und vor kurzem ist mir dann klar geworden, dass ich einen weißen Mann (Freud) genommen und ihn benutzt habe, um braune Frauen, und zwar die Satis, vor braunen Männern zu retten, nämlich vor der Hindu-Orthodoxie. Ich war also selbst tief in die Angelegenheit verstrickt. Außer mir ist das niemandem aufgefallen, sonst hätten sie mich erledigt. Aber ich habe es mir angeschaut und gemerkt, dass das die eine Sache ist, die Bhubaneswari nicht tut. Ihr Auftrag war es, einen weißen Mann zu töten. Hier kam also der Double Bind zwischen Ethik und Politik ins Spiel. Die eine Sache, die ich von dieser Angelegenheit mitgenommen habe, ist, dass sie mich lehrte, über Wissen als Macht hinauszugehen. Indem ich mir Vormütter anschaue. (Der Essay *Vormütter* ist online und wird jetzt von Susan Gubar herausgegeben.) Die Lektion extremer Politikformen zu lernen, suizidaler Politik, den Körper-als-Einschreibung gebrauchender Politik; sich am Scheitelpunkt von Ethik und Politik zu bewegen und in der Unmöglichkeit, ethisch zu sein und in der Unmöglichkeit, politisch zu sein, und sich

selbst als Antwort zu produzieren – das sind die Lehren, die ich heute aus dieser Begebenheit ziehe. Ich hatte eine schlimme Schreibblockade, als ich den Essay in den 1980er Jahren geschrieben habe; er ging mir nicht leicht von der Hand. Und dann vor kurzem die Entdeckung Nayanika Mukherjees, der gegenüber ich in einer beiläufigen Unterhaltung erwähnte, dass ich Fotografien der Vergewaltigungsopfer aus dem Bangladesch-Krieg besitze – die, wie Nayanika anmerkte, Birangonas genannt werden. Ich hatte vergessen, dass meine Mutter und ich zu dieser Zeit dort waren, und Mutter war damals wirklich die viel bedeutendere Figur und Aktivistin.

BB: Haben Sie diese Fotografien noch?

GCS: Die Fotografien? Natürlich habe ich die noch. Also, Nayanika kam zu mir und hat die Fotos genommen. Es waren 18 Fotos. Die waren einfach in meinem Album. Sie waren nicht Teil irgendeines Archivs. 1973, okay? Also, sie nahm die Fotos und ordnete sie. Sie erwähnte den Universitätsverlag in der Danksagung und führte ein Interview mit mir, das ich gerade gegengelesen habe. Wie dem auch sei, als ich mit Nayanika gesprochen habe, habe ich gesagt: „Nein, Bhubaneswari ist nicht der Ursprung meiner Zuwendung hin zum Subalternen.“ Das ist das Geheimnis, das ich nie gelüftet habe, bis zu jener beiläufigen Unterhaltung mit Nayanika. Es ist diese Szene mit meiner Mutter, in der ich, als Tochter, nicht die Verantwortung der Aktivistin trage. Mein Vater, der 1955 verstarb, zerstörte seine glänzende Karriere als Civil Surgeon 1940 in Dhaka – innerhalb weniger Sekunden. Er wurde in einem Vergewaltigungsprozess zu einer Falschaussage aufgefordert. Es existierte also ein vorgezeichneter Pfad heteronormativer Familienbindungen, die mich dorthin zogen, in Form einer viel größeren Szenerie, die nicht produktiv war und die gerade keine Feldforschung war. Das ist sehr ungewöhnlich. Und als ich mit Nayanika sprach, wurde mir klar, dass mein Stereotyp meiner Autobiografie, dass sie nämlich mit einer Vormutter begann, nur der zweite Ansatz war. Die Birangonas werden das offene Geheimnis bleiben, die agierende Artikulation, aus der *Can the Subaltern Speak?* hervorging. Und dann die Abkehr von der Familie hin zu den Kindern anderer Leute – eine zugängliche demokratische Signatur –, hin zur harten Arbeit, die Produktion der subalternen Intellektuellen von unten zu erlernen.