

Aus:

Ulrike Bergermann, Nanna Heidenreich (Hg.)

**total. – Universalismus und Partikularismus
in post_kolonialer Medientheorie**

Januar 2015, 356 Seiten, kart., zahlr. z.T. farb. Abb., 32,99 €, ISBN 978-3-8376-2766-4

Westliches Denken und westliche Medien: Haben sie die Welt mit ihren Einheitsrastern überzogen? Welche Universalismen transportieren sie?

Dieser Band zeigt: Auch Eigenheiten und Partikulares artikulieren sich in globalisierten Formaten, deren Selbstverständlichkeiten nun zur Debatte gestellt werden. Denn der europäische Kolonialismus hat sich nicht nur an einer vermeintlichen Peripherie abgespielt, sondern wurde in wissenschaftlichen und kulturellen Debatten in Europa entworfen und gerahmt: Die Aufklärung dachte nicht alle Menschen gleich – sie ist ein zu dezentrierendes Erbe im post_kolonialen Zeitalter auch für die Medienwissenschaft. Die Beiträge untersuchen Denkmuster von Universalismen und Partikularität in globalen Bildern und Tönen.

Ulrike Bergermann (Prof. Dr.) und **Nanna Heidenreich** lehren Medienwissenschaft an der HBK Braunschweig.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

www.transcript-verlag.de/978-3-8376-2766-4

Inhaltsverzeichnis

ULRIKE BERGERMANN, NANNA HEIDENREICH <i>Embedded Wissenschaft</i> . Universalität und Partikularität in post_kolonialer Medientheorie.....	9
ERHARD SCHÜTTPPELZ Koloniale und postkoloniale Trancemedien	47
SVEN WERKMEISTER Die alphabetische Schrift als koloniales Medium. Zu einer Schlüsselfrage kolonialer und postkolonialer Literaturen.....	61
REY CHOW Ideo-Grafien. Ethnische Stereotype und stereotyper Logozentrismus	71
LEANDER SCHOLZ Sklaverei, die unsichtbare Tinte. Buck-Morss liest Hegel	91
PAUL BOWMAN Bruce Lee nicht/betrogen. Universalismus und Partikularismus in den mediatisierten Kampfkünsten	101
RUTH MAYER Dracula: Die serielle Figur als Medium und Grenzgänger	117
ELAHE HASCHEMI YEKANI Das Spektakel des ‚Selbst‘: Britische Kolonialfotografie zwischen universalen Gesten und partikularem Scheitern	135
HENRIETTE GUNKEL „We’ve been to the moon and back.“ Das afrofuturistische Partikulare im universalisierten Imaginären	149

JOHANNES S. ISMAIEL-WENDT Ein Audio-Loop ist noch kein Theorem. Livelooping vs. dezentriertes Sampling-Wissen.....	163
FLORIAN KRAUTKRÄMER Black Zombie. Untotes Leben im (Post-)Kolonialismus	175
MAJA FIGGE (Post)Koloniale Beziehungen. Fritz Langs Indienfilme zwischen Abstraktion und Orientalismus	189
NELE REIN Wem gehört der Wal? Geschlecht und Ethnizität in <i>Whale Rider</i>	207
CHRISTIAN KRAVAGNA Curatorial Globe-Trotting. Wie stellt man ‚periphere Kulturen‘ aus?.....	219
MICHAELA OTT Globale Ästhetik? Zu universellen Normen im globalisierten Kunst- und Filmbetrieb	229
CANDICE BREITZ Rainbow Series	241
Rainbow and Ghosts Series	245
ULRIKE BERGERMANN Zur Universalität von <i>Whiteness</i> und <i>Hate pictures</i> . Candice Breitz' schneidende Bildtechniken	253
SUSANNE LEEB Die universale Sprache der verwaltungstechnischen Abstraktion. Zur Darstellung von Kolonialgeschichte in Dierk Schmidts <i>Die Teilung der Erde. Tableaux zu rechtlichen Synopsen der Berliner Afrika-Konferenz (2005-07)</i>	269

SUSAN KAMEL	
Vorsicht: Frisch gestrichen! Museen islamischer Kunst zwischen postkolonialer Kritik und Orientalismus	291
MAURICE TAKOR PÜLM, LUCAS KOCZOR	
Mein Aufbruch! nach Kamerun.....	307
ULFRIED REICHARDT	
Individualismus und kollektive Formen in globalen Medienwelten.....	315
DIPESH CHAKRABARTY	
Postcolonial Studies und die Herausforderung des Klimawandels	329
Autor_innen	349

EMBEDDED WISSENSCHAFT.

Universalität und Partikularität in post_kolonialer Medientheorie

ULRIKE BERGERMANN, NANNA HEIDENREICH

„Analysis does not make it go away.“¹

Es scheint so selbstverständlich, dass unsere Kultur und unser Wissen medial vermittelt sind – und es ist viel zu unverfänglich, um aussagekräftig zu sein. Zu sagen, dass die westliche Moderne (oder die ‚des globalen Nordens‘, oder die der Industrienationen etc.) auf einem Ausschluss von Nicht-Westlichen (oder denen aus dem ‚globalen Süden‘ oder ‚Entwicklungs-/Schwellenländern‘) beruht, bedeutet alles und nichts. Es scheinen keine drängenden Fragen daraus zu entstehen.

Und tatsächlich gelten die naheliegendsten Antworten als zu Recht überholt: Eine medialisierte Kultur, ein medialisiertes Wissen sind nicht einfach künstlich verfremdet und müssten diese Überformung nur abstreifen; und: die Konstruktion ‚globaler Anderer‘ kann nicht per Willensbeschluss abgeschafft werden. Aber es bleibt zu fragen: Was würde es bedeuten, die mediale Bedingtheit von Kultur und Wissen ernst zu nehmen und darin zu reflektieren, dass der Wohlstand der ‚westlichen Welt‘ auf der Akkumulation von Reichtum durch die Ausbeutung der Sklaven seit dem 15. Jahrhundert beruht?

Diese Frageperspektive setzt allerdings noch voraus, dass Medien und Gesellschaft/Geschichte unterschiedlichen Diskursen angehören. Ein Perspektivwechsel fächert die Felder anders auf. Das Selbstverständnis westlicher Wissenschaften ist geprägt durch die Ausdifferenzierung der Disziplinen, die Prämissen der Aufklärung, die Szientifizierung der Fächer und ihrer Historisierung (Vergleichende Wissenschaften, Linguistik, Evolutionstheorie) sowie durch neue Objekte (Ethnologie/Anthropologie, Psychologie, Soziologie...). Wenn dazu gezählt werden muss, dass Hegel zentrale Figuren seiner Ge-

1 | „[...] just as the phenomenon of orientalism does not disappear simply because some of us have now attained a critical awareness of it, similarly a certain version of ‚Europe‘, reified and celebrated in the phenomenal world of everyday relationships of power as the scene of the birth of the modern, continues to dominate the discourse of history. Analysis does not make it go away.“ Dipesh Chakrabarty, *Postcoloniality and the Artifice of History: Who Speaks for „Indian“ Pasts?* in: *Representations*, Nr. 37, Special Issue: *Imperial Fantasies and Postcolonial Histories*, Heft 37/Winter 1992, 1-26, hier 2.

schichtphilosophie unausgesprochen aus der Kolonialgeschichte zog, Kants anthropologische Rassentheorie bis in seine Erkenntnislehre hineinreicht, die abendländischen Philosophien sich im Verhältnis zu den selbstkonstruierten Anderen herausbilden, ist nach den entsprechenden Voreinstellungen unserer Methoden und Axiome zu fragen. Wenn Visualität der Erkenntnis am nächsten ist, Abstraktionsvermögen und Klassifikationsmerkmale liefert, ist nach den Medien des Wissenserwerbs zu fragen, nach dem Wahrnehmen, Analysieren und Speichern. Wenn die alphabetische Schrift ein lineares Denken bevorzugt unterstützt und bildliche Vorstellungen eher hinausrechnet, ist die Historiografie zu untersuchen. Gelten Wilde und Frauen als naturnäher, sind abstrahierende und nichtmimetische Verfahren entsprechend konnotiert. Und es liegt nicht fern zu vermuten, dass es eine Geschichte oder viele davon geben muss, in denen sich Darstellungsformen und Inhalte dieser Historien gegenseitig motiviert haben.

Solche Rekonstruktionen sind im Einzelnen bereits entstanden. Verschiedene Disziplinen oder Querschnittsformate wie die Comparative Literature oder Cultural Studies legen, vor allem international, dazu seit Jahren sowohl umfangreiche als auch kleinteilige Studien vor. Was könnte eine weitere Arbeit aus medienwissenschaftlicher Sicht hinzufügen?

Man muss zunächst anders herum fragen. Wie kann eine Medienwissenschaft *nicht* danach fragen, inwieweit sie Teil dieser Geschichte ist? Auch wenn die Medienwissenschaft erst nach der europäischen Kolonialzeit entstand, so ist sie doch direkte Erbin ihrer Wissen(schafts)geschichte. Wir betreiben immer noch eine „Embedded Wissenschaft“ in einer Welt, die nicht mehr kolonial, aber globalisiert heißt und darin vieles der letzten Jahrhunderte weiterschreibt. Zu fragen wäre, ob und wie sich Kolonialität in unseren Begriffen von Medialität auffinden lässt, etwa im Kontext von Natürlichkeits- und Alteritätsvorstellungen, Menschenbildern, Geregelterm und Ungeregelterm.

Weiter ist zu fragen, inwieweit Medien immer schon in post_kolonialer Theorie mitgedacht wurden: im Schleier W.E.B. DuBois', dem Radio bei Fanon, allgemeiner der Visualität und *double consciousness* bei Bhabha und Chakrabarty, in Auge, Mund, Kamera und dem Mikrofon bei Spivak, in Schiffen und Musik bei Gilroy, u.v.m.

Und schließlich könnten post_koloniale Medienwissenschaften mit einem Wiederlesen, einem Gegenlesen (*re-reading*) postkolonialer Theorie beginnen, die auch als Feintuning, als Feinabstimmung beschrieben werden kann, als aufmerksames Zuhören, oder, in kinematografischen Begriffen: als *re-viewing*, Wieder-Ansehen/eine Kritik schreiben, *re-editing*: ein Wieder-Herausgeben, vielleicht auch Umschreiben. Sie produzieren keine neuen Universalismen über spezifische mediale Eigenschaften, insbesondere revolutionäre Eignungen, aber begeben sich in die existierenden Universalismen hinein und deren Faszination, Möglichkeiten, Versprechen, im Verhältnis dazu, was möglich

war, ist oder sein könnte, indem diese Medienwissenschaft ebenso partikular, auf Einzelnes bezogen, im Einzelbezug präzise (*particularly precise*) ist, wie sie von großen Linien und Rahmen nicht absieht.

Das Label „post_koloniale Medienwissenschaft“ ist ein behelfsmäßiges. Die kolonialen Bedingungen wirken weiter fort, wir sind in keinem post/Danach angekommen, was der Unterstrich typografisch andeuten soll. Da sich jede Wissenschaft, jede wissenschaftliche, kulturelle, künstlerische Produktion in dieser post_kolonialen Situation befindet, erscheint das Label zudem tautologisch, denn es kann keine Produktion geben, die davon nicht affiziert wäre. Wir haben dennoch an diesem Titel festgehalten, um dieses Spannungsverhältnis aufzurufen, uns darin zu bewegen, nicht um es als eine Kategorie unter anderen zu definieren und zu behaupten. Dass etwas, das nach Ganzheit, Vollständigkeit, Komplettierung strebt, nach Allgemeingültigkeit oder gar nach einer Totalität, kein geeignetes Konzept zur Beschreibung post_kolonialer Bedingungen sein kann, ist Konsens.² Dennoch bleiben Fragen: Halten wir nicht Menschenrechte für ein allgemeingültiges Konzept? Oder: Denken wir nicht Differenzen und Diversität immer notwendigerweise von einem Rahmen eines Nicht-Diversifizierten aus? Ist Diversität selbst ein Konzept, das einen Allgemeinheitsanspruch erhebt? Sind unsere Allgemeingültigkeiten nur zu unbemerkt, wenn wir in Differenzen denken? Universalismen verabschieden zu wollen, macht Einiges zu einfach. Sie kommen durch die Hintertür zurück, oder solche Anliegen wie die allgemeine Anerkennung von Menschenrechten bleiben am Vorwurf des Eurozentrismus hängen.³

UNIVERSAL/PARTIKULAR IN POSTCOLONIAL STUDIES

Die Frage nach Universalem und Partikularem wurde in den Post_colonial Studies von Anfang an thematisiert sie war zentral für ein kritisches Schreiben gegen den Kolonialismus. W.E.B. Du Bois, Frantz Fanon, Aimé Césaire und viele andere haben mit aller Schärfe darauf hingewiesen, dass die huma-

2 | Peter Hallwards einschlägig betitelt Buch über das Singuläre und das Spezifische im postkolonialen Schreiben geht von zweifelhaften Universalismusbegriffen, Gegenübersetzungen und einer Festlegung „des Postkolonialen“ auf Singulär-Subjektives aus und wird daher hier nicht berücksichtigt. Peter Hallward, *Absolutely Postcolonial. Writing between the Singular and the Specific*, Manchester, New York (Manchester University Press) 2001.

3 | Universalistische Ansprüche sind schon lange in der Kritik, aber so einfach lassen sich emanzipatorische Universalismen auch nicht verabschieden; vgl. hierzu auch die Tagung *Universalisms in Conflict. Post-Colonial Challenges in Art History and Philosophy*, veranstaltet an der Akademie der bildenden Künste Wien von Christian Kravagna und Ruth Sonderegger im März 2013.

nistischen, christlichen, freiheitsliebenden Universalwerte der Kolonisierer für die Kolonisieren nicht galten.⁴ Neben der „Gleichheit“ war es insbesondere die „Freiheit“, die in der europäischen Philosophie prominent in Hegels Herr-Knecht-Verhältnis ausbuchstabiert wurde.

Susan Buck-Morss hat rekonstruiert, wie die erste Befreiung aus der Sklaverei, die 1791-94 auf Haiti unternommen wurde, als verschwiegene Quelle von Hegels Philosophie zu lesen ist.⁵ Mitte des 18. Jahrhunderts stand die wirtschaftliche Ausbeutung der Kolonien auf ihrem Höhepunkt. Der erste erfolgreiche Sklavenaufstand, der die französischen Kolonialherren vertrieb, war auch für die europäische Philosophie von größter Bedeutung, verband doch das Denken der Aufklärung nicht nur Fragen nach der Weltbürgerschaft, sondern allgemeiner seine Ideen von Freiheit, Autonomie und Subjektivität mit der franzö-

4 | „Der berühmte Grundsatz, daß alle Menschen gleich seien, läßt in den Kolonien nur eine Anwendung zu: der Kolonisierte wird behaupten, daß er dem Kolonialherrn gleich sei. Ein Schritt weiter, und er wird kämpfen wollen, um mehr zu sein als der Kolonialherr Der Intellektuelle, der für seinen Teil dem Kolonialisten auf die Ebene des abstrakten Universalen gefolgt ist, wird darum kämpfen, daß Kolonialherr und Kolonisierter in einer neuen Welt friedlich miteinander leben können. Aber was er nicht sieht, eben weil der Kolonialismus ihn mit allen seinen Denkweisen infiziert hat, ist die Tatsache, daß der Kolonialherr, sobald der koloniale Kontext verschwindet, kein Interesse mehr hat, zu bleiben, zu koexistieren.“ Frantz Fanon, *Die Verdammten dieser Erde* [*Les Damnés de la Terre* 1961], mit einem Vorwort von Jean-Paul Sartre, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 2008, übers. v. Traugott König, 30-44, hier 34f. Auch in seinem Vorwort spricht Sartre vom Spannungsverhältnis zwischen Universalismus und Partikularismus, welches er mit Humanismus und Rassismus konkretisiert: „Und was tut Europa? Und Nordamerika, dieses übereuropäische Monstrum? Dieses Geschwätz von Freiheit, Gleichheit, Brüderlichkeit, Liebe, Ehre, Vaterland, was weiß ich. Das hindert uns nicht daran, gleichzeitig rassistische Reden zu halten“, ebd., 21 Aimé Césaire, *Über den Kolonialismus. Discours sur le colonialisme* (1955), aus dem Frz. übers. v. Monika Kind, Berlin (Wagenbach) 1968, beschreibt die „Kolonisation: Brückenkopf einer Zivilisation der Barbarei, von dem jeden Moment die Negation der Zivilisation schlechthin ausgehen kann“ (17); „[...] der Westen (war) nie entfernter – gerade in der Zeit, da er sich in höchstem Maße an diesem Wort delektiert –, den Forderungen eines wahren Humanismus zu leben – den Humanismus im Weltmaßstab.“ (69). W.E.B. Du Bois, *Die Seelen der Schwarzen. [The Souls of Black Folk]*, Freiburg (Orange Press) 2008, zuerst Chicago 1903, übers. v. Jürgen, Barbara Meyer-Wendt.

5 | „Diese politische Metapher [der Freiheit] schlug allerdings Wurzeln zu genau jener Zeit, als die ökonomische Praxis der Sklaverei – das heißt die systematische und ausgeklügelte kapitalistische Versklavung von Nichteuropäern, die in den Kolonien als Arbeitskräfte eingesetzt wurden – sich ausbreitete und an Intensität zunahm, bis sie um die Mitte des 18. Jahrhunderts die eigentliche Grundlage des gesamten westlichen Wirtschaftssystems darstellte. Paradoxaerweise ermöglichte sie so die globale Verbreitung jener Ideale der Aufklärung, denen sie selbst fundamental widersprach.“ Susan Buck-Morss, *Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte* [*Hegel, Haiti, and Universal History* 2009], Berlin (Suhrkamp) 2011, übers. v. Laurent Faasch-Ibrahim [das Vorwort erschien zuerst in: *Critical Inquiry*, Sommer 2000], 40. „Dieselben Philosophen, die die Freiheit als den natürlichen Zustand des Menschen betrachteten und sie zu einem unveräußerlichen Menschenrecht erklärten, akzeptierten die millionenfache Ausbeutung der Sklavenarbeiter in den Kolonien als Teil der gegebenen Weltordnung.“ 41.

sischen Revolution und insofern auch mit deren anhaltender Politik der Sklaverei. Buck-Morss folgt nicht dem Ruf nach pluralen oder alternativen Modernen, sondern bleibt dabei, am Konzept der Universalgeschichte festzuhalten⁶, mit dem Ziel, die „universelle Bedeutung der Moderne wieder[z]u beleben“.⁷

Die vielzitierten post_kolonialen Figuren der *double consciousness* oder auch des Schleiers (DuBois, Fanon, Bhabha, Gilroy⁸) beschreiben das Verhältnis von Kolonisierten und Kolonisierern als visuell bestimmtes.⁹ Nicht nur scheinen Bilder eine universale Sprache zu versprechen¹⁰; Visualität ist eine zentrale Analysekategorie für post_koloniales Denken und Politik, und sie scheint nah an menschlichen Universalismen zu liegen. So verbreitet, dass es universell

6 | Den Begriff der „Universalgeschichte“ diskutierte man seit der Mitte des 18. Jahrhunderts unter der Fragestellung, ob Weltgeschichte eine Ansammlung von Bruchstücken sei (Baumgarten, von Schlözer u.a.); Schillers Antrittsvorlesung „Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?“ polemisierte 1789 vor diesem Hintergrund, es sei nur der „Brotgelehrte“, der die Gesamtzusammenhänge zwischen akademischen Disziplinen nicht erkenne, ein Symbol der Partikularität, eine „Sklavenseele im Reich der Freiheit“; dagegen erfasse „der philosophische Kopf“ den Zusammenhang des ganzen Wissens, so auch die Universalgeschichte, die alle Menschen miteinander verbinde und in den der Gelehrte einen „übergeordneten, verbindenden Sinn, einen Weltgeist“ pflanzen solle.

7 | Aus US-amerikanischer Perspektive. „Wenn die amerikanische Geschichte in diesem historischen Moment irgend etwas zu dem Projekt einer universalen Menschheit beizutragen hat, dann die Idee (an welche die Realität bekanntlich nie heranreichte), daß kollektive politische Teilhabe nicht unbedingt auf einer gemeinsamen Tradition, Ethnie, Religion oder Rasse beruhen muss. Der Ursprung dieser Idee liegt nicht im amerikanischen Imperialismus, sondern vielmehr in den Erfahrungen der Sklaven in der Neuen Welt.“ Buck-Morss, Hegel und Haiti, 9. Vgl. dazu den Beitrag von Leander Scholz in diesem Band.

8 | Du Bois, Die Seelen der Schwarzen (zum Schleier 34f., 129, 216-221 et passim); Homi K. Bhabha, Von Mimikry und Menschen. Die Ambivalenz des kolonialen Diskurses, in: ders., Die Verortung der Kultur [*The Location of Culture* 1993], Tübingen (Stauffenburg) 2000, unveränd. Nachdruck 2007, übers. v. Michael Schiffmann, Jürgen Freudl, 125-136; ders., Die Frage der Identität [*Interrogating Identity: The Real Me* 1987], und ders., Verortungen der Kultur, beide Texte in: Elisabeth Bronfen, Benjamin Marius, Therese Steffen (Hg.), Hybride Kulturen. Beiträge zur anglo-amerikanischen Multikulturalismusdebatte, Tübingen (Stauffenburg) 1997, 97-122 und 123-148, übers. v. Josef Raab; Paul Gilroy, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Harvard (Harvard University Press) 1993; ders., *Der Black Atlantic*, hg. vom Haus der Kulturen der Welt in Zusammenarbeit mit Tina Campt und Paul Gilroy, Berlin 2004, 12-31, übers. v. Thomas Zacharias.

9 | Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, New York (Grove Press) 1967, übers. v. Charles Lam Markmann, 135: „Still in terms of consciousness, black consciousness is immanent in its own eyes. I am not a potentiality of something, I am wholly what I am. I do not have to look for the universal. No probability has any place inside me. My Negro consciousness does not hold itself out as a lack. It is. It is its own follower.“

10 | Die Einheit von Sehen und Denken im Bild begründet *Weltanschauung*, formuliert etwa Lorenz Engell, Film als „Weltanschauung“, in: ders., *Playtime*, München (UVK) 2010, 9-29, hier 10.

(natürlich) erscheint, ist das perspektivische Bild, das aber eine Geschichte und d.h. auch: eine lange Globalisierungsgeschichte hat (aus der *Islamic science*).¹¹ Weißsein impliziert/e im europäischen Hegemonialdiskurs eine mit bestimmten Werten assoziierte unsichtbare Norm.¹² Wo Jean-Paul Sartre 1948 einen Blick auf die sich plötzlich als nichtfarbig wahrnehmenden Weißen durch die Perspektive Schwarzer Lyrik zu sehen begann, sah er auch das Weißsein als hegemoniales Konglomerat von Sehen, Wissen, Identitäten – und das Eingesperrtsein in eine „Totalität, aus der uns diese schwarzen Augen verbannen“.¹³

11 | George Saliba, *Islamic Science and the Making of European Renaissance*, Cambridge Mass. (MIT Press) 2007; in Folge, wenn auch als Quelle praktisch nicht ausgewiesen: Hans Belting, *Florenz und Bagdad. Eine westöstliche Geschichte des Blicks*, München (Beck) 2008 (3. Aufl. 2009). Paul Landau hat diese visuellen Doppeltheiten mit dem Medium der Fotografie zusammengedacht: Die ganze Idee von Natur versus Kultur, Ikonizität versus Arbitrarität von Zeichen und Bildern sei entlang der Abgrenzungslinien zu primitiver Kultur/nichtwestlicher Kunst entwickelt worden; mit Bezug auf W.T.J. Mitchell: „[...] the very idea of natural (iconic) signification may have been elaborated at least partly in opposition to the category ‚non-Western art‘, ‚ritual objects of pagan, primitive cultures ... [in their] ‚stylized‘ or ‚conventional‘ modes.“ Paul S. Landau, Introduction: An Amazing Distance: Pictures and People in Africa, in: ders., Deborah D. Kaspin (Hg.), *Images & Empires. Visuality in Colonial and Postcolonial Africa*, Berkeley, Los Angeles, London (University of California Press) 2002, 1-40, hier 11. Diese Auffassung würde allerdings ihrerseits einer Naturalisierung von kulturellen Differenzen und Machtgefügen dienen. Studien, die die Rückständigkeit primitiver Völker im Erkennen dreidimensionaler Bildobjekte behaupten, oder auch nur die Idee, man könne die eigene kulturelle Fortschrittsgeschichte in den unterentwickelteren Kulturen sehen, bewiesen, dass man Machtstrukturen, – mit Bourdieu: Status und Privilegien, *exercices of taste and class structures* – betrachten müsse. Landau, Introduction, 12.

12 | Die Schwierigkeit der Reflexion dieser Norm spiegelt sich in den Bezeichnungen ihrer Beforschung: Whiteness Studies, Critical Whiteness Studies, Kritische Weißseinsforschung. Vgl. Maureen Maisha Eggers, Grada Kilomba, Peggy Piesche, Susan Arndt (Hg.), *Mythen, Masken und Subjekte. Kritische Weißseinsforschung in Deutschland*, Münster 2005; Susan Arndt, ‚The Racial Turn‘. Kolonialismus, Weiße Mythen und Critical Whiteness Studies, in: Marianne Bechhaus-Gerst, Sunna Gieseke, Reinhard Klein-Arendt (Hg.), *Koloniale und postkoloniale Konstruktionen von Afrika und Menschen afrikanischer Herkunft in der deutschen Alltagskultur*, Frankfurt/M. (Peter Lang) 2005; Eske Wollrad, *Weißsein im Widerspruch. Feministische Perspektiven auf Rassismus, Kultur und Religion*, Münster (Helmer) 2005; Martina Tißberger, Gabriele Dietze, Daniela Hrzán, Jana Husmann-Kastein (Hg.), *Weiß - Weißsein - Whiteness: Kritische Studien zu Gender und Rassismus*, Frankfurt/M. (Peter Lang), 2. Aufl. 2009 (1. Aufl. 2006), u.a.

13 | Jean-Paul Sartre, *Schwarzer Orpheus*. Vorwort zu Léopold Sédar Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française* [1948], in: ders., *Schwarze und weiße Literatur, Aufsätze zur Literatur 1946-1960*, Reinbek (Rowohlt) 1984 (Paris 1945-1970), hg. und mit Nachwort von Traugott König, übers. v. Traugott König, Gilbert Strasmann und Elmar Tophoven, mit Hilfe von Christine Delory-Momberger, 39-85; mit einer Bewegung der ‚Provinzialisierung‘: „Hier stehen Menschen, die uns anblicken, und ich wünschte, ihr würdet wie ich den Schock empfinden, angeblickt zu werden. Denn der Weiße hat dreitausend Jahre das Privileg genossen, zu sehen, ohne daß man ihn selbst sieht; er war reiner Blick, das Licht seiner Augen zog jedes Ding aus dem Urschatten, auch die Weiße seiner Haut war noch Blick, kondensiertes Licht. Der weiße Mensch, weiß, weil er

Eine unsichtbare Norm zur Universalie zu machen, bedarf eines Konzepts (was keine individuelle Intentionalität, Erfindung o.ä. voraussetzen muss) und partikularer Prozesse. Weißsein stabilisierte sich als Norm auch durch die aufwändige Herstellung diverser Filmtechniken für den „europiden Hautton“ als Normalmaß. Richard Dyer sprach vom „universellen Charakter“ weißer heterosexueller Männlichkeit in der hegemonialen Kultur¹⁴; die Intersektionalitätsforschung verfolgt die Überlagerungen universalisierter Konzepte in *race*, *class* und *gender*.¹⁵

Mensch war, weiß wie der Urschatten, auch die Weiße seiner Haut war noch Blick, kondensiertes Licht. Der weiße Mensch, weiß, weil er Mensch war, weiß wie der Tag, weiß wie die Wahrheit, weiß wie die Tugend, beleuchtete die Schöpfung wie eine Fackel, enthüllte das geheime weiße Wesen alles Seienden. Heute blicken uns diese schwarzen Menschen an, und unser Blick kehrt in unsere Augen zurück; jetzt beleuchten schwarze Fackeln die Welt, und unsere weißen Köpfe sind nur noch kleine Lampions, die im Winde schaukeln.“ (39) „[...] und plötzlich erscheint Frankreich unseren eigenen Augen als exotisch. Es ist nur noch eine Erinnerung ein Unbehagen, ein weißer Nebel, der am Boden besonnter Seen zurückbleibt, ein gequältes Hinterland, wo sich nicht gut leben läßt; es ist nach Norden abgetrieben, es ankert in der Nähe von Kamtschatka: die Sonne ist wesentlich, die Sonne der Tropen und das ‚von Inseln verlauste‘ Meer und die Rosen von Imangue und die Lilien von Iarive und die Vulkane von Martinique. Das Sein ist schwarz, das Sein ist aus Feuer, wir sind zufällig und fern, wir müssen uns wegen unserer Gebräuche, unserer Techniken, unserer halb gebackenen Blässe und unserer grünspanigen Vegetation rechtfertigen.“ (41).

14 | Weißsein werde zur Grundannahme gemacht, privilegiert, konstruiert, so Richard Dyer, *Das Licht der Welt – Weiße Menschen und das Film-Bild*, in: Marie-Luise Angerer (Hg.), *The Body of Gender. Körper, Geschlechter, Identitäten*, Wien (Passagen) 1995, 151-170, übers. v. Camilla R. Nielsen, auch technologisch: „Die fotografischen Medien spielten eine zentrale Rolle in der Bestimmung von Rasse, einschließlich des Weißseins. Sie waren nicht nur ein wirkungsvolles Darstellungsmittel von weißen Menschen (und von allem anderen), auch die Technologie gründete auf dem Weißsein.“ 153.

15 | Der Begriff der Intersektionalität wurde 1989 von der Rechtswissenschaftlerin Kimberlé Crenshaw geprägt (Kimberlé Crenshaw, *Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics*, in: *University of Chicago Legal Forum*, Heft 139/1989, 139-67) und wurde von Patricia Hill Collins als wesentliche Denkfigur eines Schwarzen Feminismus prominent gemacht. Bis heute wird Intersektionalität kritisch und produktiv in den unterschiedlichsten Disziplinen diskutiert. Für den deutschen Sprachraum siehe u.a.: Katharina Walgenbach, Gabriele Dietze, Lann Hornscheidt, Kerstin Palm (Hg.), *Gender als interdependente Kategorie. Neue Perspektiven auf Intersektionalität, Diversität und Heterogenität*, Opladen/Farmington Hills (Budrich) 2007 [2. durchges. Aufl. 2012]; Gabriele Dietze, *Intersektionalität und Hegemonie(selbst)kritik*, in: Wolfgang Gippert, Petra Götte, Elke Kleinau (Hg.), *Transkulturalität: Gender- und bildungshistorische Perspektiven*, Bielefeld (transcript) 2008, 27-43; Gabriele Winker, Nina Degele, *Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten*. Bielefeld (transcript) 2009; Ina Kerner, *Alles intersektional? Zum Verhältnis von Rassismus und Sexismus*, in: *Feministische Studien*, Heft 1/2009, 36-50; Jasbir Puar, „Ich wäre lieber eine Cyborg als eine Göttin.“ Intersektionalität, Assemblage und Affektpolitik, in: *transversal*, Heft 8/2011, „Inventions“, übers. v. *Monika Mokre* spricht vom „Unbehagen in der Intersektionalität“, denn der Begriff werde dort verwendet, wo es um *women of color* gehe, <http://eipcp.net/transversal/0811/>

Nach Stuart Halls vielzitiertem Asyndeton, demzufolge dem sich der Westen als Norm gesetzt hat und den Rest als Peripherie (*The West and the Rest*¹⁶, 1992), ging es um einen Perspektivwechsel. Dipesh Chakrabartys Entwurf eines „Provinzialisierens“ Europas basierte im gleichen Jahr auf genauen Marx- und Hegellektüren zum Verhältnis des Universalen und Partikularen und der Reflexion subalternen Geschichtsschreibung (der indischen Geschichte, der *négritude* usw.).¹⁷ Im Westen sieht sich die universale Vernunft beheimatet, alle anderen Geschichten seien ihr Gegenstände empirischer Einzelforschungen¹⁸; Wissen und Modernität sind in diesem Konzept eng mit dem Konzept des Nationalstaats verkoppelt – und Wissenschaft, im Gegensatz zur Kunst, sei fundamental von dieser Verkoppelung kontaminiert. Das Universale, das Zentrum von Wissen und Welt, gesetzt gegen die Peripherie, das Einzelne, die Provinz: Dieses Verhältnis kann nicht einfach umgekehrt werden, aber Chakrabarty schlug sein Umdenken vor – Europa zu provinzialisieren hieße, *alle* Regionen als Provinzen zu denken.¹⁹ So wie die Gender Studies gefragt haben, ob der Mann ein Geschlecht hat, wo Männlichkeit eine unsichtbare Norm prägt (de Beauvoir 1948)²⁰, oder die Critical Whiteness Studies fragen, ob Weiße eine Hautfarbe haben²¹, so verändert dieses „Provinzialisieren“ die Topographien des Denkens.

puar/de; Gabriele Dietze, Elahe Haschemi Yekani, Beatrice Michaelis, Queer und Intersektionalität, www.portal-intersektionalitaet.de, beide zuletzt gesehen am 1.8.2014.

16 | Stuart Hall, *Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht* [1992], in: ders., *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*, Hamburg (Argument) 1994, 137-179, übers. v. Dominik Schrage.

17 | Dipesh Chakrabarty, *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung* [*Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference* 2000], Frankfurt/M., New York (Campus) 2010, übers. v. Robin Cackett, außer: „Europa provinzialisieren: Postkolonialität und die Kritik der Geschichte“, übers. v. Martin Pfeiffer.

18 | Chakrabarty, *Europa provinzialisieren*, 41.

19 | Chakrabarty, *Europa provinzialisieren*, 62-65.

20 | Vgl. dazu die Frage, ob sich das hegemoniale Geschlecht partikularisieren ließe: „Was weißen Männern immer wieder vorgehalten wurde, dass sie nämlich als Unmarkierte einen Universalismus vertreten würden, ist bis zu einem gewissen Grad für sie alternativlos.“ Luca Di Blasi, *Der weiße Mann. Ein Anti-Manifest*, Bielefeld (transcript) 2013, 9; vgl. Bergermann, *Whiteness und Hate Pictures*, in diesem Band.

21 | und weiter: ob Deutsche eine ethnische Identität haben, etc., vgl. Julia Reuter, *Postkoloniale Soziologie: Andere Modernitäten, verortetes Wissen, kulturelle Identifizierungen*, in: dies., Alexandra Karentzos (Hg.), *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden (Springer VS) 2012, 297-313, hier 306 (vgl. auch: dies., Paula Villa, *Provincialising Soziologie, Einleitung*, in: dies. (Hg.), *Postkoloniale Soziologie*, Bielefeld (transcript), 11-46). - Katrin Sieg fragt weiter nach einem „queer colonialism“ und der Möglichkeit, die heterosexuellen Tropen der Inbesitznahme „jungfräulichen“ zu kolonisierenden Lands zu durchkreuzen. Katrin Sieg, *Queer Colonialism: Ethnographic Authority and Homosexual Desire*, in: dies., *Ethnic Drag. Performing Race, Nation, Sexuality in West Germany*, Ann Arbor (University of Michigan Press) 2002, 186.

Die Paradoxien einer Kategorie, die Eigenständigkeit gerade da behauptet, wo sie nur in Abgrenzung von einer anderen überhaupt existieren kann, hat Rey Chow an der „Ethnizität“ gezeigt. Ist Ethnizität eine universale oder lokale Kategorie? Die universalistische Antwort wäre: Jede Person gehört irgendeiner Ethnie an. „Yet if everyone is ethnic, no one is.“²² Gleichzeitig findet Diskriminierung aufgrund von Ethnizität statt, und als Kategorie scheint sie nur Nicht-weißen zuzugehören; „ethnisch“ ist also gleichermaßen universalistisch wie lokal.

AUTONOMIE AUS EUROPA

Kommen Universalismen aus Europa? Sind sie also partikular?

Auch in einer Zeit, in der alle wissenschaftlichen Fächer sich als Vergleichende Wissenschaften neu strukturierten, blieb die Philosophie davon unberührt. Insbesondere in Deutschland entstanden mit Kants Kosmopolitanismus, Hegels Weltgeist oder Marx' Geschichtsverständnis universal gemeinte Narrative, so Spivak in ihrer *Kritik der postkolonialen Vernunft*.²³ Kant hat seine Ästhetik des Erhabenen in Abgrenzung zu dem „unzivilisierten Feuerländer“ entwickelt, seine Anthropologie ging von der Überlegenheit der weißen „Rasse“ aus. In den Befreiungskämpfen der Kolonien war der Marxismus ebenso eine Option wie wiederum durch seine eigenen universalisierenden Historiografien problematisch.

Seit Generationen haben Philosophen und Sozialwissenschaftler [*philosophers and thinkers shaping the nature of social science*²⁴] Theorien aufgestellt, welche für die gesamte Menschheit Gültigkeit beanspruchen. Formuliert wurden diese Aussagen allerdings, wie wir nur zu gut wissen, in relativer und bisweilen absoluter Unkenntnis der Erfahrungen der Mehrheit der Menschheit, das heißt derjenigen Menschen, die in nicht-

22 | Rey Chow, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York (Columbia University Press) 2002, 26. „A term that is promulgated as universal, descriptive, and neutral (everyone is within or has an ethnicity), in oblivion of its own modernist mission to undo boundaries. The ethnic is both the universal, the condition in which everyone can supposedly situate herself, and the local, the foreign, the outside, the condition that, in reality, only some people, those branded ‚others‘, (are made to) inhabit.“ 28. „As other theorists have pointed out, the unresolved tension between universalism and particularism in the United States persists largely because, while many nations establish their national identities on the basis of some historical cultural past that are supposedly inclusionist and universal – such as a common adherence to democracy, human rights, integration, opportunity, and social justice for all – while the actuality of U.S. society, of course, has never coincided with such principles.“ 29.

23 | Gayatri Chakravorty Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason. Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge Mass., London (Harvard University Press) 1999, 8f.

24 | Chakrabarty, *Postcoloniality and the Artifice of History*, 3.

westlichen Kulturen leben, [...] in den Schriften von Philosophen, die in die europäische Geschichte eine Entelechie der universalen Vernunft hineingelesen haben – vorausgesetzt, dass wir eine solche Philosophie als Ausdruck des Selbstbewusstseins [oder: des Gewissens, *self-consciousness*, d. Verf.] der Sozialwissenschaften betrachten können. Nur ‚Europa‘, so würde die Argumentation wohl lauten, ist theoretisch (das heißt kategorial, auf der Ebene der grundlegenden Kategorien, die das historische Denken prägen) erkennbar [*knowable*]; alle anderen Geschichten sind Gegenstand der empirischen Forschung, die einem theoretischen Skelett, welches substantiell ‚Europa‘ ist, Fleisch und Blut verleiht.²⁵

Eine universale Vernunft, *universal reason*, werde in die Geschichte hineingelesen, und im gleichen Zuge werde diese Vernunft zur Universalie erklärt, wie ein für immer rückwirkendes Gesetz. Auch bei Husserl war es die griechisch-europäische Wissenschaft und ihre Philosophie, die als „*theoria* (Universalwissenschaft)“ als einzige „absolute theoretische Erkenntnisse“ hervorbringe, während die „orientalischen Philosophien“ (womit er die chinesische und indische meinte) eine „praktisch-universale, mythisch-religiöse“ Prägung behielten.²⁶ Dagegen setzte Marx seine universale Kategorie namens Kapital. Geschichte werde erstmals darin theoretisch erkennbar, rückwirkend von der Antike her, wie der Mensch vom Affen; entlang der linearen Entfaltung dieser Universalkategorie gruppieren sich Gesellschaften in bürgerlich und vorbürgerlich, kapitalistisch und präkapitalistisch.²⁷ Dazu Chakrabarty: „Für ‚kapitalistisch‘ oder ‚bürgerlich‘ lese man, so würde ich vorschlagen, ‚europä-

25 | „Das ist an sich nicht paradox, denn die reflektierteren europäischen Philosophen sind immer bestrebt gewesen, diese Haltung theoretisch zu rechtfertigen. Das alltägliche Paradox der Sozialwissenschaften in der Dritten Welt besteht darin, dass wir diese Theorien ungeachtet ihrer Unkenntnis ‚unserer‘ Erfahrungen [*ignorance of ‚us‘*] für das Verständnis unserer Gesellschaften außerordentlich nützlich finden. Was erlaubte es den modernen europäischen Weisen, im Hinblick auf Gesellschaften, von denen sie keine empirischen Kenntnisse hatten [oder: von denen sie nachweislich keine Ahnung hatten: *of which they were empirically ignorant*, d. Verf.], eine solche Hellsichtigkeit zu entwickeln? Weshalb können wir, um es noch einmal zu sagen, diesen Blick nicht erwidern? [*Why cannot we, once again, return the gaze?*]“ Chakrabarty, Europa provinzialisieren, 42; die umfangreichere Originalfassung erschien in *Representations*, Bd. 37, 1992 [im Folgenden in eckigen Klammern zitiert].

26 | Ebd. „There is one version of this argument in Edmund Husserl’s Vienna lecture of 1935, where he proposed that the fundamental difference between ‚oriental philosophies‘ (more specifically, Indian and Chinese) and ‚Greek-European science‘ (or as he added, ‚universally speaking: philosophy‘) was the capacity of the latter to produce ‚absolute theoretical insights‘, that is ‚theoria‘ (universal science), while the former retained a ‚practical-universal‘, and hence ‚mythical-religious‘, character. This ‚practical-universal‘ philosophy was directed to the world in a ‚naive‘ and ‚straightforward‘ manner, while the world presented itself as a ‚thematic‘ to theoria, making possible a praxis „whose aim is to elevate mankind through universal scientific reason.“

27 | Chakrabarty, Europa provinzialisieren, 43.

isch²⁸ – und der Lesetest macht plausibel, wie zentristisch eine solche Logik die Welt strukturiert. Auch eine Geschichtsschreibung von z.B. Indien muss im Rahmen dieser *theoria* immer an Wissensprozeduren der Nachweise, der Institutionen, des Nationalen verhaftet bleiben, eigene Narrative bedienen, die mit impliziten Metanarrativen der Moderne kollidieren. Diese schließen bürgerliches Wissen aus, Konzepte wie Bhabhas *Mimikry*, oder mythisches Sprechen. Die Menschen, die Spivak die ‚Subalternen‘ nennt, können sich nur in Weisen ausdrücken, die als grundsätzlich mangelhaft gelten.²⁹ Und warum sollte jedes Schulkind in Indien und woanders genau dieses Geschichtsmodell des 18. Jahrhunderts erlernen? Imperialeuropa und Drittweltnationalismen seien sich einig in „the universalization of the nation state as the most desirable form of political community“.³⁰ „Da uns diese Themen immer zu den universalistischen Behauptungen ‚moderner‘ (europäischer) politischer Philosophie zurückführen, ist ein Historiker aus der Dritten Welt dazu verdammt, ‚Europa‘ als die Urheimat des ‚Modernen‘ zu kennen“ – doch es gibt die Möglichkeit einer Bündnispolitik und eines Bündnisprojekts zwischen den herrschenden metropolitanen Geschichten und den subalternen Vergangenheiten der Peripherie. Nennen wir dies das Projekt der Provinzialisierung ‚Europas‘ – des ‚Europas‘, das der moderne Imperialismus und der Nationalismus (in der ‚Dritten Welt‘) durch ihr gemeinschaftliches Unternehmen und ihre gemeinschaftliche Gewalt universalisiert haben.³¹

Letztlich sind es historisch verschiedene Wahrheitsregimes, die mit symbolischer, institutioneller und physischer Gewalt entscheiden, was jeweils als Universalie gilt und was nicht. Wie mit diesem Erbe in den Postcolonial Studies umzugehen ist, bleibt umstritten: Während Senghor und Césaire im Namen des Partikularen einem ‚französischen Universalen‘ absagten³², um die *Négritude* auszurufen, spricht sich heute Mbembe gegen einen Afropolitismus aus. Walter Dignolo hat eine Dekolonisierung auch des Denkens durch ein *Delinking*, eine Entkoppelung (des nichtwestlichen Denkens vom europäischen) gefordert³³; dagegen argumentiert Chakrabarty, Europa sei ein „Bestandteil von

28 | Ebd.; engl. S. 4.

29 | Chakrabarty, Europa provinzialisieren, 18f.

30 | Chakrabarty, Europa provinzialisieren, 19.

31 | Chakrabarty, Europa provinzialisieren, 61. „Let us call this the project of provincializing ‚Europe‘, the ‚Europe‘ that modern imperialism and (third-world) nationalism have, by their collaborative venture and violence, made universal.“ 20.

32 | Chakrabarty, Europa provinzialisieren, 159.

33 | Walter D. Dignolo, *Delinking: The rhetoric of modernity, the logic of coloniality and the grammar of de-coloniality*, in: ders., Arturo Escobar (Hg.), *Globalization and the Decolonial Option*, Abdingdon/Oxon, New York (Routledge) 2010, 303-366; ders., *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton NJ (Princeton University Press) 2000; übersetzt als „Entkoppelung“: ders., *Geopo-*

jedermanns Erbe³⁴ (und nicht so einfach willentlich abzutrennen). Zuletzt hat Achille Mbembe „Forderungen nach einer möglichen Universalität“ als *gemeinsame* mögliche Forderungen bezeichnet, und die Idee, das europäische vom nichteuropäischen Denken abzukoppeln, verworfen.³⁵ Es gebe „nicht ‚ein‘ europäisches Denken“, und anstatt Europa zu ‚provinzialisieren‘, müsse es um ein Einwirken auf die immer bewegten Dynamiken zwischen den Kontinenten gehen.³⁶

Die Suche nach Gegenmodellen zum westlichen Universalismus werde meist als europäisches Selbstgespräch geführt, obwohl seit dem Ende des 19. Jahrhunderts doch an zahlreichen Orten eigenständige Alternativen entwickelt worden seien, kritisierte Sebastian Conrad.³⁷ Viele nichtwestliche Theorien

litik des Wahrnehmens und Erkennens. (De)Kolonialität, Grenzdenken und epistemischer Ungehorsam, in: transversal, hg. v. eicpc, Heft 9/2011, übers. v. Tom Waibel, <http://eicpc.net/transversal/0112/mignolo/de>, zuletzt gesehen am 1.8.2014; ders., Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität [*Descolonialidad del ser y del saber* 2006], übers. und mit einer Einleitung v. Jens Kastner u. Tom Waibel.

34 | Chakrabarty, Europa als Provinz, 14. „Die Entkolonisierung, der Aufstieg der USA, der Sowjetunion und mittlerweile auch Chinas, Indiens und Brasiliens haben jenem seit 500 Jahren auf die Herrschaft über andere Völker bebauten Europa ein Ende bereitet. Aber das Europa, welches uns das politische Vokabular zur Kritik von Ungleichheit, Unterdrückung und Ungerechtigkeit geliefert und den Wert der Menschenrechte schätzen gelernt hat, lebt für viele fort. Sein Vokabular ist zu einem allgemeinen geworden. Und in diesem Sinne ist Europa auch ein Bestandteil von jedermanns Erbe.“

35 | „Was werfen Sie dem europäischen Denken vor? – Einige halten ihm seinen Solipsismus vor und seine Abhängigkeit von der Fiktion, der zufolge die Andere unsere Kehrseite darstellt. Oder auch seine Unfähigkeit anzuerkennen, dass es in der Welt, in der wir wohnen, plurale Chronologien gibt, und dass das Denken die Aufgabe hat, all diese Bündelungen zu durchqueren. Mit dieser Geste, die Zirkulation, Übersetzung, Konflikt und auch Missverständnisse impliziert, verbinden sich Fragen, die sich von selbst lösen. Und die Lösung dieser Probleme macht es möglich, dass gemeinsame Forderungen – Forderungen nach einer möglichen Universalität – relativ deutlich zutage treten. Es ist diese Möglichkeit der Zirkulation und des Zusammentreffens von verschiedenen Intelligenzibilitäten, die das Denken der Welt einfordert.“ Interview mit Achille Mbembe anlässlich des Erscheinens von *Critique de la raison nègre*, von Arlette Fargeau, in: transversal, hg. von eicpc, Europäisches Institut für progressive Kulturpolitik, Heft 10/2013, übersetzt von Birgit Menzel, http://eicpc.net/n/mbembe?lid=mbembe_de, zuletzt gesehen am 30.7.2014.

36 | „Es gibt nicht ‚ein‘ europäisches Denken. Was es hingegen gibt, sind Kräfteverhältnisse innerhalb einer sich unaufhörlich verändernden Tradition. Was die gegenwärtigen Bemühungen angeht, insbesondere im Süden, eine Reflexion im Weltmaßstab zu entwickeln, so besteht unsere Arbeit darin, auf diese Kräfteverhältnisse einzuwirken und auf diese inneren Reibungen Druck auszuüben. Damit soll nicht der Abstand zwischen Afrika und Europa vergrößert oder Europa ‚provinzialisieren‘ werden. Vielmehr geht es darum, noch größere Breschen zu schlagen, um so den rassistischen Kräften entgegenzutreten, die im Grunde Kräfte der Gewalt, der Schließung und des Ausschlusses sind.“ Ebd.

37 | Sebastian Conrad, Geschichtskolumne: Kritik am Westen in der globalisierten Welt, in: Merkur, Heft 775 (Dez: 2013), 1135-1141.

und Geschichtsmodelle beinhalten dabei durchaus westliche Ideen: „Bis in die 1880er Jahre hinein war auch in weiten Teilen Afrikas oder Asiens die Vorstellung eines universalen Entwicklungsverlaufs weit verbreitet“.³⁸ Solche Formen allerdings als Unterwerfung unter westliches Denken zu verstehen, sei selbst eurozentristisch und verfehle das Verständnis dessen, wie eine solcher Umgang eine aktive Antwort auf z.B. wirtschaftlich-politischen oder kulturellen Anpassungsdruck darstellt.

Wie Rey Chow anmerkte, suchte der Westen das Authentische im ‚Eingeborenen‘ zu der Zeit, in der er ‚die Aura‘ durch Reproduktionstechnologien bedroht sah.³⁹ Die neue Disziplin der Ethnologie stellt seit dem Ende des 19. Jahrhunderts eine inhärente Provokation der europäischen Wissenschaften dar. Iris Därmann hat gezeigt, wie die Philosophie auf diese Erschütterung reagierte, und kommt zu dem Schluss, dass „der Schock des Fremdkulturellen“ aufgefangen werde in Theorien der Gabe und des Anderen, ohne die eigenen Grundlagen und Geltungsansprüche zu dezentrieren.⁴⁰ Bis zu Derrida, der den Eurozentrismus mit Nachdruck demontieren wollte, blieben die Denker in den universalisierenden Begriffen ihrer Geschichte befangen. Auch die (deutschen) Kulturwissenschaften operierten weiterhin mit universalistisch erscheinenden Kategorien wie „Bild, Text, Zahl, Fremder, Techniken, Körper...“, ohne diese in ihrer jeweiligen kulturellen Herkunft oder Relation zu reflektieren.⁴¹

38 | Conrad, Geschichtskolumne, 1138.

39 | Rey Chow, *Writing Diaspora. Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Bloomington, Indianapolis (Indiana University Press) 1993, 44 et passim.

40 | Iris Därmann, *Fremde Monde der Vernunft. Die ethnologische Provokation der Philosophie*, München (Fink) 2005. Die umfangreiche Auseinandersetzung der hermeneutisch-phänomenologischen Philosophien mit der Ethnologie sei nie Anlass für Selbstkritik geworden; Därmann fordert eine Demontage des Eurozentrismus, eine inverse Ethnologie und letztlich eine „Indianisierung der europäischen Philosophien“.

41 | Iris Därmann, *Statt einer Einleitung. Plädoyer für eine Ethnologisierung der Kulturwissenschaft(en)*, in: dies., Christoph Jamme (Hg.), *Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren*, München (Fink) 2007, 7-33, hier 18. Vgl. auch Erhard Schüttpelz, *Die Moderne im Spiegel des Primitiven. Weltliteratur und Ethnologie 1870-1960*, München (Fink) 2005.

IST DER PLURALISMUS EIN UNIVERSALISMUS?

Auch die Selbstkritik sei eine europäische Errungenschaft, so Shohat/Stam 1994.⁴² Macht sich nun eine dezentrierende Perspektivierung – vor dem Hintergrund europäischer Theorien – einmal mehr selbst zum Maßstab?⁴³ Man könnte auf diese Weise jeden Universalismus als einen Partikularismus des Westens verstehen – und hätte damit noch nicht viel gewonnen, wenn die Kategorien als solche unbefragt bleiben. Ein Umbau der Parameter zeichnet sich zum Beispiel in der politischen Philosophie ab.

Eine klassische Kritik an universalistischem Denken lautet, es sei in Wirklichkeit nicht universell, sondern selbst nur ein Produkt europäischer Geistesgeschichte. (Was noch nichts darüber aussagt, ob die entsprechenden Begriffe nicht trotzdem brauchbar sind.) Oliver Marchart hat darauf hingewiesen, dass eine Verschiebung von „Europa“ auf „die EU“ bereits verschiedene Ideen universaler Vernunft zeige; er nennt deren „Neuen Universalismus“ einen „Pluralismus“.⁴⁴ „Und es wäre einfach“, fährt er fort, „noch weitere Universalismen aufzuspüren, etwa den neoliberalen Universalismus des ungehinderten, freien Kapitalflusses, wie er von der Verfassung garantiert werden sollte (und der ja, wie man sich vorstellen kann, in vielerlei Hinsicht direkt den beiden anderen Universalismen des Christentums und der Aufklärung entgegenläuft).“⁴⁵ Da wir „das Terrain des Universalismus“, wenn auch in der Moderne inklusive

42 | Ella Shohat, Robert Stam, *Unthinking Eurocentrism. Multiculturalism and the Media* [1994], London, New York (Routledge) 2007. Shohat/Stam geht es nicht um einen erweiterten Pluralismus, sondern einen „polycentric multiculturalism“ (8).

43 | Die Frage nach Universalität wurde auch in den *Comparative Studies* kritisch diskutiert. Wenn wir über die Welt nur nach Maßgabe einer grundlegend fragmentierten Erfahrung sprechen könnten, werde die Fragmentierung der Erfahrbarkeit der Totalität selbst totalisierend, *othering* zum Selbstzweck, schrieb etwa David Ferris, *Indiscipline*, in: Haun Saussy (Hg.), *Comparative Literature in an Age of Globalization*, Baltimore (Johns Hopkins University Press) 2006, 78-99, hier 84.

44 | „Wie nicht erst die Postcolonial Studies bemerkten, war Europa immer schon ein universalistisches Projekt. Üblicherweise wird Universalismus verstanden als Partikularismus des Westens, als spezifisch europäische Erfindung, die durch den Prozess des Kolonialismus in alle Ecken der Welt getragen wurde. Soweit sie als globaler Agent universaler Zivilisation fungiert, hat die EU dieses Erbe angetreten. Doch selbst wenn wir die Geschichte des Kolonialismus beiseitelassen, erweist sich die universalistische Anmaßung Europas als viel komplizierter, da man von auch inner-europäisch rivalisierenden Begriffen von Universalität ausgehen muss. Der europäische Universalismus ist nicht einer, sondern er setzt sich zusammen aus rivalisierenden Universalismen. Schon ein Blick auf die Präambel des gescheiterten Verfassungsvertrags für Europa wird sowohl auf die religiöse Idee von Universalität stoßen, die im Monotheismus und im Christentum impliziert ist, als auch auf die Idee universaler Vernunft in Tradition der Aufklärung.“ Oliver Marchart, *Ein Universalismus des anderen. Übersetzung und der antagonistische Grund des Medialen*, in: Ludwig Jäger, Gisela Fehrmann, Meike Adam (Hg.), *Medienbewegungen. Praktiken der Bezugnahme*, München (Fink) 2012, 163-174, hier 165.

45 | Marchart, *Ein Universalismus des anderen*, 166.

seiner Antagonismen, nicht verlassen würden, müsse es darum gehen, dieses neu zu fassen – wenn auch nicht in einer Rhetorik des *Pluralismus* (wie im EU-Slogan *Einheit in der Vielfalt*), der unversöhnbare universale Ansprüche nur scheinbar versöhnt.⁴⁶

Auch die Kritik am *Multikulturalismus* adressiert den nur vermeintlichen Respekt vor Besonderheiten, also Partikularem. In der Formulierung Slavoj Žižeks liest der Multikulturalist in der Besonderheit des Anderen nur eine weitere Bestätigung der eigenen Universalität⁴⁷, mit

jene[r] Einstellung, die von einer Art leerem globalen Standpunkt aus jede Lokalkultur so behandelt, wie der Kolonist seine Kolonisierten behandelt – als ‚Eingeborene‘, deren Sitten genau studiert werden müssen und die es zu ‚respektieren‘ gilt. Das heißt, dass das Verhältnis zwischen traditionellem imperialistischen Kolonialismus und globaler kapitalistischer Selbstkolonisierung exakt dasselbe Verhältnis darstellt wie das zwischen westlichem Kulturimperialismus und Multikulturalismus: [...] der Multikulturalismus [ist] eine verleugnete, verkehrte, selbstreferentielle Form des Rassismus, ein ‚Rassismus, der Abstand hält‘ – er ‚respektiert‘ die Identität des Anderen, begreift das Andere als eine in sich geschlossene ‚authentische‘ Gemeinschaft, zu der er, der Multikulturalist, einen Abstand einnimmt, was seine privilegierte universelle Position belegt. Multikulturalismus ist ein Rassismus, der seine eigene Position von jeglichem positiven Inhalt freigemacht hat (der Multikulturalist ist kein unmittelbarer Rassist, er erlegt dem Anderen nicht die partikularen Werte der eigenen Kultur auf), trotzdem bleibt aber diese

46 | Ebd. „Doch an keinem Punkt in der Moderne, so ließe sich behaupten, verlassen wir das Terrain des Universalismus. Wenn nun aber, in Konsequenz, wir an diesen imaginären Horizont der Universalität in gewissem Ausmaß gebunden bleiben, an ein Universales allerdings, das in sich gebrochen und disloziert ist, dann erfordert eine Strategie wie die der europäischen Identitätskonstruktionen, die sich wechselseitig widersprechende und sogar ausschließende Universalismen (Christentum, Vernunft, freier Kapitalverkehr) als miteinander versöhnbar darzustellen versucht, im Gegenzug die Konstruktion einer neuen Form des Universalismus. Der Name dieser neuen Variante oder Re-artikulation des Universalismus, die alle anderen widersprüchlichen oder rivalisierenden Universalismenversionen beherbergen soll, lautet: Pluralismus. Pluralismus – dem Wahlspruch der EU gemäß: ‚Einheit in der Vielfalt‘ – ist der moderne Name für einen universalen Horizont, vor dem die Versöhnung und phantasmatische Auflösung unversöhnbarer universaler Ansprüche vorgeblich möglich wird.“

47 | „Der Multikulturalist kann ohne Schwierigkeiten selbst die ‚fundamentalistschte‘ ethnische Identität attraktiv finden, insoweit sie nämlich die Identität des angeblich authentischen Anderen ist (zum Beispiel in den USA die tribale Identität der Ureinwohner); und eine fundamentalistische Gruppe kann in ihrem gesellschaftlichen Funktionieren ohne Schwierigkeiten die postmodernen Strategien der Identitätspolitik übernehmen, sich selbst als bedrohte Minderheit darstellen, die einfach nur darum kämpft, ihre besondere Lebensart und ihre kulturelle Identität zu erhalten. Die Trennlinie zwischen multikulturalistischer Identitätspolitik und dem Fundamentalismus ist folglich bloß formal“. Slavoj Žižek, *Ein Plädoyer für die Intoleranz*, Wien (Passagen), 4. überarb. Aufl. 2009, übers. v. Andreas Leopold Hofbauer, 59.

Position die eines privilegierten leeren Platzes der Universalität, von dem aus man in der Lage ist, die anderen partikularen Kulturen zu bewerten (oder zu entwerten) – der multikulturalistische Respekt vor der Besonderheit des Anderen ist nichts anders als die Behauptung der eigenen Überlegenheit.⁴⁸

Verbunden mit einer Kapitalismuskritik, die einen scheinbar ‚leeren‘, aber eurozentristischen Standpunkt ablehnt⁴⁹, geht Žižek hier in zwei Punkten weiter. Erstens mit der provokanten Forderung nach einem „Ende der falschen Toleranz“ etwa gegenüber Klitorisbeschneidungen/*Female Genital Cutting* oder der Todesstrafe. Zweitens in Bezug auf eine grundsätzliche Dezentrierung jeder Standpunktlogik (worin er einer „Provinzialisierung Europas“ nahekommt): „Der Makel der partikularen Wurzeln ist der phantasmatische Schirm, der die Tatsache verschleiert, dass das Subjekt ja immer schon durch und durch ‚entwurzelt‘ ist, dass seine wahre Position diejenige der Leere der Universalität ist.“⁵⁰

Den „Menschen“ der Menschenrechte als männlich, weiß, westlich usw. zu entlarven, reicht hier nicht aus („so wie Mann und Frau nicht zwei Arten eines neutralen universalen Menschengeschlechts sind, da der Inhalt des Geschlechts als solcher eine Art ‚Verdrängung‘ des Weiblichen involviert“)⁵¹ (und aus einem Eurozentrismus eine umgekehrte *négritude* abzuleiten, ist in den Postcolonial Studies ebenso kritisiert worden).

Wie steht es nun mit dem eher offensichtlichen Gegenargument, dass die Neutralität des Multikulturalisten nur solange falsch ist, wie seine Position stillschweigend den eurozentristischen Inhalt privilegiert? Diese Überlegung ist richtig, aber aus falschen Gründen. Der partikulare kulturelle Hintergrund oder die kulturellen Wurzeln, die immer zur universalen multikulturalistischen Position gehören, sind nicht deren ‚Wahrheit‘, die nur hinter der Maske einer Universalität (‚multikulturalistischer Universalismus ist in Wahrheit Eu-

48 | Žižek, Ein Plädoyer für die Intoleranz, 70f.

49 | Erhellend formuliert in Bezug auf politische Verortungen von rechts und links: „Während die Rechten ihre Außerkraftsetzung des Ethischen durch ihren antiuniversalistischen Ansatz legitimieren, das heißt in der Art und Weise, wie sie auf eine partikulare (religiöse, patriotische) Identität referieren, die über jede universale Moral oder rechtliche Standards hinausgeht, so legitimiert die Linke ihre Außerkraftsetzung des Ethischen gerade durch ihre Bezugnahme auf diese wahre Universalität, die noch aussteht. Oder, um es anders zu sagen, die Linke akzeptiert gleichzeitig den antagonistischen Charakter der Gesellschaft (es gibt keine neutrale Position, der Kampf ist konstitutiv) und bleibt gleichzeitig universalistisch (Fürsprecher der allgemeinen Emanzipation). Aus der Perspektive der Linken ist die Akzeptanz des radikal antagonistischen – das heißt *politischen* – Charakters des gesellschaftlichen Lebens, die Akzeptanz der Notwendigkeit, ‚sich auf eine Seite zu stellen‘; der einzige Weg, will man tatsächlich *universal* sein.“ Žižek, Ein Plädoyer für die Intoleranz, 84.

50 | Žižek, Ein Plädoyer für die Intoleranz, 71.

51 | Žižek, Ein Plädoyer für die Intoleranz, 85.

rozentrismus...') verborgen ist, sondern vielmehr ist das Gegenteil der Fall. Der Makel der partikularen Wurzeln ist der phantasmatische Schirm, der die Tatsache verschleiert, dass das Subjekt ja immer schon durch und durch ‚entwurzelt‘ ist, dass seine wahre Position diejenige der Leere der Universalität ist.⁵²

Wer akzeptiert, dass es keine neutrale Position geben kann, und trotzdem Fürsprecher einer allgemeinen Emanzipation sein will, so Žižek weiter, sieht sich vor ein unauflösbares Paradox gestellt (dies ist ein „Antagonismus, der der Universalität selbst innewohnt“) – solange unterschieden wird in eine „falsche konkrete Allgemeinheit“ und eine unmögliche Forderung nach abstrakter Universalität.

Als Beispiel für eine solche abstrakte Universalität führt er Étienne Balibars Begriff der *Égaliberté* an.⁵³ Die französische Revolution rief 1789 Gleichheit und Freiheit für die Bürger aus, und Balibar fragt danach, wie diese beiden Begriffe, die sich doch immer partiell gegenseitig ausschließen müssen, funktionieren, und wie sich *homme* und *citoyen* zueinander verhalten. Die *Erklärung der Menschenrechte* habe bereits die Begriffe neu konzeptioniert, wofür Balibar einen Neologismus findet, eine Einheit von *égalité* und *liberté*: „Hinter oder vielmehr in der Gleichung Mensch = Citoyen steckt die Proposition *Égaliberté*: als Grund ihrer Universalität.“⁵⁴ Gerade insofern jeder Mensch ein Bürger sein kann, und gerade in dem Maße, wie sich universale Prinzipien gegenseitig die Allgemeingültigkeit streitig machen müssen – gerade dort liegt der Grund, die Bedingung, die Möglichkeit von Universalität.

Wie ist es in diesem Zusammenhang zu bewerten, dass mit den *hommes* die Frauen nicht mitgemeint sind? Ist das nur eine Übergangsphase vor der Ausweitung der Menschenrechte? Mit Žižek gelesen, sind Geschlechterfragen keine untergeordneten, Nebenwidersprüche. Denn zum Umgang mit dem Paradox macht Žižek einen Vorschlag, für den er *Queers* paradigmatisch heranzieht. Das Universale, sagt er, existiert nur in einem partikularen Element, das selbst nicht ganz ins Ganze passt, das strukturell deplatziert ist:

52 | Žižek, Ein Plädoyer für die Intoleranz, 70.

53 | Žižek, Ein Plädoyer für die Intoleranz, 84. „Wie haben wir dieses Paradox nun zu verstehen? Es kann nur als ein *Antagonismus, der der Universalität selbst innewohnt*, begriffen werden, das heißt, wenn die Universalität selbst in jene ‚falsche‘ konkrete Allgemeinheit, die die existierende Aufteilung des Ganzen in funktionale Teile legitimiert, und die unmögliche/reale Forderung einer ‚abstrakten‘ Universalität (Balibars *Égaliberté*) gespalten ist.“

54 | Étienne Balibar, Die Proposition *Égaliberté* („Gleichfreiheit“) [erweiterte Fassung der Erstveröffentlichung in *Conférences du Perroquet*, Heft 22/1989; zweite Fassung in: *Les frontières de la démocratie*, Paris 1992], in: Trivium 3/2009, hg. Fondation Maison des sciences de l'Homme, übers. v. Achim Russer, <http://trivium.revues.org/3337>, online seit 4/2009, zuletzt gesehen am 1.8.2014, Abschnitt 25.

Insoweit normative Heterosexualität für die globale Ordnung steht, innerhalb derer ein jedes Geschlecht den ihm angestammten Platz zugewiesen bekommt, sind *queere* Forderungen nicht bloß Forderungen, die danach verlangen, dass man ihre sexuellen Praktiken und ihren sexuellen *Life-Style* in ihren spezifischen Ausprägungen neben anderen Praktiken anerkennen solle, sondern etwas, das gerade die globale Ordnung und ihre ausschließende hierarchische Logik erschüttert; genau als solche, als ‚aus den Fugen geratene‘, stehen *Queers* für die Dimension der Universalität ein.⁵⁵

Andere Deplatzierungen wären in ethnisch markierten Partikularisierten zu suchen, illegalisierten Migranten etc., wie die *Queers* solche, die der nationalen Reproduktion nicht passen. Die ideologiekritische Entlarvung von Universalität als nie neutraler reicht nicht mehr aus, man müsse sich mit dem jeweils Ausgeschlossenen identifizieren (und das bezeichnet Žižek als „linken Universalismus“⁵⁶). Statt sich auf einen neutralen, universalen Inhalt zu beziehen, müsse sich die Linke auf ein solches Universales beziehen, das nur in einem partikularen Element entstehe. „Die universale Dimension ‚scheint durch‘ das symptomatische deplatzierte Element hindurch, das dem Ganzen angehört, ohne eigentlich Teil von ihm zu sein.“⁵⁷ Universalität wird letztlich zum utopischen Movens, zum fortwährend Angerufenen.⁵⁸

55 | Žižek, Ein Plädoyer für die Intoleranz, 87.

56 | Žižek, Ein Plädoyer für die Intoleranz, 86.

57 | „Innerhalb eines gegebenen gesellschaftlichen Ganzen ist es genau dasjenige Element, das daran gehindert wird, seine vollständige partikuläre Identität zu aktualisieren, die für seine universale Dimension steht. [...] Aus diesem Grund sollte sich eine Kritik an der möglichen ideologischen Funktion der Idee der Hybridität auf keine Weise zum Anwalt der Rückkehr substantieller Identitäten machen – der Sinn besteht gerade darin, die *Hybridität als einen Ort des Universalen zu behaupten*.“ Žižek, Ein Plädoyer für die Intoleranz, 86f.

58 | Insofern erklärt sich auch, wie Comaroff und Comaroff diese Bewegung globalisierungskritisch lesen können: Die Einzelnen haben im Bezug auf Universalien wie die Menschenrechte auch dann am Allgemeinen teil, wenn sie de facto von diesem ausgeschlossen sind (so wie der als afrikanisch markierte Autor am Schreiben). „Die vom westlichen Liberalismus beanspruchte Allgemeinheit liegt, wie Žižek (*Living in the End Times*, 2. erw. Aufl. London 2011, 52) bemerkt, ‚nicht darin, dass ihre Werte (Menschenrechte usw.) in dem Sinne allgemeingültig sind, dass sie für *alle* Kulturen gelten, sie hat einen viel radikaleren Sinn: In ihr verhalten sich die Einzelnen zu sich selbst als ‚allgemeine‘, sie haben unmittelbar, über ihre besondere soziale Stellung hinweg, am Allgemeinen teil. Der afrikanische Autor ist aufgrund einer genetischen Besonderheit davon ausgeschlossen, in der für euroamerikanische Literaten selbstverständlichen kosmopolitischen Stimme zu schreiben. Wenn er *out of Africa* spricht, verlangt dies nach einer ‚Erklärung‘, sprich: einer Konversion in die Lexik des liberalen Universalismus und der humanistischen Episteme, auf der er beruht.“ Jean Comaroff, John L. Comaroff, *Der Süden als Vorreiter der Globalisierung. Neue postkoloniale Perspektiven [Theory From The South. Or, How Euro-America Is Evolving Toward Africa 2012]*, Frankfurt/M., New York (Campus) 2012, übers. v. Thomas Laugstien, 13.

Die ‚Anrufungen‘ haben verschiedene Fassungen, die ‚partikularen Elemente‘ ihre Medien, Denken und Weltanschauungen ihre Medialitäten.

MEDIEN

Laut Ute Holl ist jede Erfahrung, auch die de/koloniale, letztlich an Medientechniken gebunden.⁵⁹ „Entscheidend bleibt, dass in einer Geschichte der Wahrnehmung Kolonialisierung und Entkolonialisierung nicht mehr nur im Hinblick auf Territorien im Sinne imperialer Geopolitik zu untersuchen sind, sondern als Besetzung der Körper, als Stratifizierung der Sinne und Erfahrungsräume unter medienhistorischen Standards.“⁶⁰ Der Blick auf konkrete – akustische und visuelle – Fälle und Phänomene ermögele, zu verdeutlichen, wie die koloniale Differenz in die Fundamente der Idee der Moderne eingelassen ist, was auch heißt, dass das authentisch Indigene keinen Rückzugsraum mehr für eine post- oder vielmehr dekoloniale Imagination darstellt: „Vielmehr bleibt das Imaginäre Kampfzone auch post-kolonialer Strategien. Am akustischen und visuellen Raum der Frequenzen, nicht an Subjekten wird De-Kolonisierung operationalisierbar.“⁶¹

Wie andere Fächer auch, so beginnt die Medienwissenschaft damit, über ihre Dekolonisierung nachzudenken, aber es scheint ihr etwas schwerer zu fallen, unter anderem weil es ja angeblich die Medien sind, die die Menschen der Welt auf neuartige Weise verbinden und einander nahe bringen, und dies nicht erst seit den netzbasierten Medien – mit der Erzählung der weltweiten medialen Verbundenheit, dem mythischen Heilmittel der *connectivity* oder gar der *connectedness*.

So hat McLuhan uns nicht nur in einer akustischen Kultur wiederangekommen – welche mit dem Radio die Menschen so ursprünglich adressieren und

59 | Ute Holl, Postkoloniale Resonanzen, in: Archiv für Mediengeschichte, Nr. 11, „Takt und Frequenz“, hg. v. Friedrich Balke, Bernhard Siegert, Joseph Vogl, München (Fink) 2011, 116. „Akustische Praktiken der De-, Re- und Hyperkolonisierung der Ohren experimentieren mit Modifikationen und Störungen im technisch Realen und im Klangraum selbst“; letztlich geht alles auf Frequenzen zurück. In den Mustern des Symbolischen, Imaginären und Realen ist es das Reale, das alle trägt, überträgt oder stört; dieses ist allerdings nicht mehr mit anderen Realitäten von Kolonialismus oder Postkolonialem vermischt, wo das reine materiell Reale in kleinsten Einheiten, mathematisch zu beschreiben ist, den Menschen als Anhänger auch der Affekte codiert etc. (117) So kann man letztlich auch für den indischen Film sagen: „Diesseits von ‚Indien‘ jedoch [...] lassen sich Kulturen wie Subkulturen als rationale Systeme von Frequenzrelationen fassen.“ (127) „Frequenzen gegen Signale der Völker“ (ebd.) zu betrachten, klingt ähnlich dem Kittlerschen antihumanistischen Gestus.

60 | Holl, Postkoloniale Resonanzen, 129.

61 | Ebd.

darin zusammenbringen könne wie vorher nur die „Stammestrommel“ –, sondern mit dem „elektrischen Zeitalter“ auch die globale Verbundenheit aller Menschen verwirklicht gesehen. Die Narration dieser Theoriebildung umfasst die Menschheitsgeschichte.

Mit Paul Gilroy könnte man McLuhans Stammestrommel-Radio-Verknüpfung jedoch auch als Ausläufer des *Black Atlantic* verstehen: als, wenn auch symptomatisch verschobenen, Ausdruck des unhintergehbaren Anteils, den die Geschichte des Sklavenhandels gerade auch auf der Seite der Länder des globalen Nordens hat. McLuhan selbst vermochte diesen Zusammenhang, die historischen, politischen und kulturellen Interaktionen nicht als geteilte Moderne, sondern nur als getrennte Sphären zu adressieren, in denen er ‚die Schwarzen‘, womit er Afro-Amerikaner_innen meinte, als tribalistisch beschreibt. Sie seien systematischem Rassismus gerade deshalb ausgesetzt, weil sie „sich in einem Übergangsstadium zwischen mechanischer und elektronischer Kultur befinden“⁶², wodurch sie als Bedrohung, als „rivalisierender Stamm“ empfunden würden und, so McLuhans These, nicht etwa „wegen ihrer Hautfarbe.“⁶³ Aus *race politics* wird so rassisierender Essentialismus. McLuhan beschwört dabei aber eben auch die ‚Schwarze Position‘ als richtungsweisend, als bedeutende Erbschaft.⁶⁴ Die Frage nach der „Verbundenheit“ verweist daher nicht nur auf die notwendige dekolonisierende Relektüre und Analyse solcher Figuren wie des „globalen Dorfes“ oder der „Stammeskulturen“, sondern auf den medialen Einsatz nicht nur im *Black Atlantic* oder des *Brown Atlantic*⁶⁵, sondern generell in der Ungleichzeitigkeit jener unhintergehbaren Situationen transnationaler Verflochtenheit, „unserer frühreifen, dabei allerdings noch nicht wirklich globalen Öffentlichkeit“.⁶⁶

Akustische Medien stehen hier für Ursprünglichkeit und Direktheit. Visuelle Medien haben verschiedene eigene koloniale Gebräuche und Zuschreibungen. Kolonialismus und Kino etwa teilen eine Geschichte, eine Genealogie. Dazu zählt wiederum auch die enge Verschränkung der dekolonialen Kämpfe mit Kino. So formulierte die Gruppe *Cine Liberación*, die von den argentinischen Filmemachern Fernando Solanas, Octavio Gentino und Gerardo Vallejo ge-

62 | Marshall McLuhan, Geschlechtsorgan der Maschinen. ‚Playboy‘-Interview mit Eric Norden [1969], in: ders., Das Medium ist die Botschaft, hg. u. übers. v. Martin Baltes et al., Dresden (Verlag der Kunst) 2001, 169-244, hier 215.

63 | Ebd.

64 | McLuhan, Geschlechtsorgan der Maschinen, 215.

65 | Mit dem Begriff des *Brown Atlantic* wird Gilroys Ansatz auf den Südostasiatischen Raum hin spezifiziert. Siehe u.a. Devi Hardeen, The Brown Atlantic: Re-Thinking Post-Slavery, eine Beitrag zum Forschungsprojekt The Black Atlantic Resource Debate, <http://blackatlanticresource.wordpress.com/2012/07/10/the-brown-atlantic-re-thinking-post-slavery/>, zuletzt abgerufen am 30.3.2014.

66 | Buck-Morss, Hegel und Haiti, 109.

gründet worden war, in ihrem 1969 verfassten Manifest *Hacia un tercer cine*, „für ein Drittes Kino“, einen Versuch, das Medium Film für die antikolonialen Kämpfe einzusetzen. Die darin enthaltene Idee eines militanten Kinos sollte aktiv zur kulturellen Dekolonisation beitragen, eine Idee, die sie genauer in einem 1971 verfassten Text ausführten, *Cine militante: una categoría interna del Tercer Cine*, „militantes Kino als Subkategorie des Dritten Kinos“, dessen Zirkulation jedoch weitgehend auf den Abdruck in Solanas und Getinos 1973 publiziertem Buch *Cine, cultura y descolonización*⁶⁷, „Kino, Kultur und Dekolonisierung“, beschränkt blieb. Dieses ‚Dritte Kino‘ sollte „in enger Verschränkung mit den sozialen Bewegungen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens gegen die Herrschaft des Neokolonialismus und für eine Internationale der Peripherie eintreten.“⁶⁸ Dabei entstand jedoch keine einheitliche Ästhetik, sondern ein „Fundus an Formen und Ideen zu einer politischen Bildpraxis im umfassenden Wortsinn: Nicht nur die Anmutung der Bilder selbst stand auf dem Spiel, sondern auch – und mitunter: vor allem – wie sie gemacht, verteilt und gezeigt wurden.“⁶⁹

Das Dritte Kino war nicht nur ein tatsächliches Projekt (oder der Versuch eines solchen), sondern eine „regulative Idee“.⁷⁰ Es ging darum, in existierende Bildsprachen ebenso zu intervenieren wie in Ökonomien der Produktion und Distribution. Das Dritte Kino war auch der Versuch, alternative Formen der Verbreitung, der Präsentation und der Rezeption zu schaffen. Und dabei, als Filmemacher_innen ebenso wie als Zuschauer_innen, neue Subjektivitäten zu erzeugen, eine aktive und aktivierende Kultur der Dekolonisierung. Dieses Kino der Dekolonisierung wird heute von Filmemacher_innen, Theoretiker_innen und Wissenschaftler_innen auf seine aktuellen Resonanzen hin befragt, darauf, welchen Widerhall diese Erbschaft im aktuellen politischen Kino und seinen neuen Formaten (die manche auch als nicht-mehr-Kino beschreiben würden) hat, sowie auf sein Scheitern oder Verschwinden.⁷¹

67 | Fernando E. Solanas, Octavio Getino, *Cine, cultura y descolonización*, Buenos Aires (Siglo XXI) 1973.

68 | Lukas Foerster, Nikolaus Perneczky, Fabian Tietke, Cecilia Valenti, Spuren eines Dritten Kinos. Einführung der Herausgeber, in: dies. (Hg.), *Spuren eines Dritten Kinos. Zu Ästhetik, Politik und Ökonomie des World Cinema*, Bielefeld (transcript) 2013, 9-19, hier 11.

69 | Foerster et al., *Spuren eines Dritten Kinos*, 12.

70 | Foerster et al., *Spuren eines Dritten Kinos*, 15.

71 | Siehe dazu u.a. die folgenden kuratorischen / Recherche-Projekte: Tobias Hering, *Gepenster der Freiheit* (<http://www.arsenal-berlin.de/living-archive/news/einzelsicht/article/3784/3082.html>), Filipa César, *Luta ca caba inda / Der Kampf ist noch nicht vorbei* (<http://www.arsenal-berlin.de/living-archive/projekte/living-archive-archivarbeit-als-kuenstlerische-und-kuratorische-praxis-der-gegenwart/einzelprojekte/filipa-cesar.html>) sowie Madeleine Bernstorff, *Lasst hundert Living Archives blühen!* (<http://www.arsenal-berlin.de/living-archive/projekte/living-archive-archivarbeit-als-kuenstlerische-und-kuratorische-praxis-der-gegenwart/einzelprojekte/madeleine-bernstorff>).

Ähnlich auch das Radio, genauer das Radio-Hören, das „at the heart of postcolonial nationhood“ zu verorten Ian Baucom zufolge in Romanen von Salman Rushdie ebenso zu finden ist wie bei James Joyce, sowie in historischen Studien beispielhaft belegt worden ist.⁷² Auch Frantz Fanon war fasziniert vom Radio als einem Medium der Revolution in Algerien. Die post_koloniale Wiederbeschäftigung mit dieser Faszination, zum Beispiel bei Christian Kravagna und Ian Baucom, beginnt vermutlich nicht zufällig jeweils mit einer Re-Medialisierung: Baucom beginnt seine Überlegungen zur Taktik des Zuhörens mit Isaac Juliens Doku-Drama *Frantz Fanon. Black Skin White Mask* (UK 1996), in dem in einer der inszenierten Szenen Fanon als Kind in Martinique von seiner Mutter gemäßregelt wird, weil er den „falschen“ Radiosender hört, nämlich den kreolischen. Kravagna wiederum bezieht sich auf den Resonanzraum zwischen Bourdieus Fotografien aus dem Algerien der 1950er Jahre⁷³ und Fanons Soziologie der algerischen Revolution⁷⁴: Erst die Lektüre von Fanons Schrift lässt für Kravagna eines der Fotos von Bourdieu aus dem Korpus heraustreten – das Bild einer verschleierte Frau, die von hinten aufgenommen vor einem Elektronikgeschäft zu sehen ist, in dessen Schaufenster: Plattenspieler, Fernseher und Radio.

Fanon betrachtete das Radio als ein Medium, das die „Wiedergeburt der Revolution“ ermögliche.⁷⁵ Von einem Medium, das, wie die ironische Formulierung lautete, Französisch mit den Franzosen sprach, wurde es zur „Stimme des Freien Algeriens“⁷⁶, wie Fanon in *Aspekte der algerischen Revolution* die den revolutionären Sender ankündigenden Flugblätter zitiert:

... seit 1956 ist das Radio für den Algerier das bevorzugte Mittel, mit der Revolution in Verbindung zu treten, mit ihr zu leben. [...] Die algerische Gesellschaft beschließt,

html), alle im Rahmen von Living Archive – Archivarbeit als künstlerische und kuratorische Praxis der Gegenwart (<http://www.arsenal-berlin.de/living-archive/ueber-living-archive/allgemein.html>, alle zuletzt abgerufen am 10.08.2014). Ebenso das Projekt Spuren eines Dritten Kinos von The Canine Condition (Cecilia Valenti, Fabian Tietke, Lukas Foerster und Nikolaus Perneczky, siehe <http://www.spureneinesdrittenkinos.net/>, zuletzt abgerufen am 20.08.2014). Siehe ebenfalls die von Kodwo Eshun und Ros Grey herausgegebene Heft 1/2011 von Third Text, einer Ciné-Geography zum ‚Militanten Bild‘ im Dritten Kino.

72 | Ian Baucom, Frantz Fanon's Radio: Solidarity, Diaspora and the Tactics of Listening, in: *Contemporary Literature*, Heft 1/2001, 15-49, hier 18f. (er führt Studien aus Irland, Indien, Lateinamerika und Großbritannien an).

73 | Diese Fotografien sind veröffentlicht in Pierre Bourdieu, *In Algerien. Zeugnisse der Entwurzelung*, Graz (Camera Austria) 2003. Vgl. Beatrice von Bismarck, *Therese Kaufmann, Ulf Wuggenig* (Hg.), *Nach Bourdieu. Visualität, Kunst, Politik* Wien (Turia und Kant) 2008.

74 | Frantz Fanon, *Aspekte der algerischen Revolution [Sociologie d'une revolution]*, Frankfurt/M. (Suhrkamp) 1969, übers. v. Peter-Anton von Arnim.

75 | Fanon, *Aspekte der algerischen Revolution*, 65.

76 | Fanon, *Aspekte der algerischen Revolution*, 57.

indem sie aus dem Radio ein Mittel des Widerstands gegen den ins Ungeheure wachsenden psychologischen und militärischen Druck des Okkupanten macht, die neue Technik zu übernehmen und damit einzutreten in die neuen Systeme der Zeichengebung, die die Revolution hervorgebracht hat.⁷⁷

Dabei wurde selbst dann, wenn die Übertragung nicht klappte – was oftmals der Fall war, auch aufgrund der systematischen Störung der Frequenzen durch die Franzosen –, wenn die Übertragung einer bestimmten Nachricht im weißen Rauschen blieb, der Sender nicht richtig eingestellt werden konnte, dennoch erfolgreich zugehört, „[d]er Hörer glied den fragmentarischen Charakter der Nachrichten durch selbständige Schöpfung von Information aus.“⁷⁸ So wurden Stör- und andere Nebengeräusche nicht etwa ausgeblendet, abgeschaltet, sondern zur Präsenz der Stimme der Kämpfer umgedeutet. Fanon beschreibt dies als „tätiges Rauschen“⁷⁹, weshalb Beaucaum auch schließt: „Because, Fanon insists, the conditions of the transmission failure were the conditions of the auditor's success.“⁸⁰ Die aktive Teilhabe ist hier die des Zuhörens selbst, welches eine kollektive Situation, die auf Erfahrung abstellt, und nicht auf Identität, herstellt.⁸¹

An dieser Stelle verbindet Daniel Nethery Fanons Radio mit der Rolle des Internets im sogenannten Arabischen Frühling; in beiden Fällen gelten die Medien als Medien der Revolution. Mit Bezug auf die Analyse der tunesischen Bloggerin Lina Ben Mhennis⁸² schreibt er, dass Fanon und Ben Mhenni sich über die Beziehung zwischen Kommunikationstechnologie und sozialer Transformation einig seien. Fanon habe das Radio nicht verantwortlich für die Revolution gemacht: „The Transistor-Radio Revolution sounds preposterous, yet the Arab Spring has become known as the Facebook Revolution.“⁸³ Er schlägt ein Wiederlesen Fanons und seiner Radio-Reflexionen vor, nicht wegen einer erfolgreichen Medienrevolution, sondern weil sie ebenso erfolgreich wie gescheitert ist.

Wenn Soziale Medien neue Räume der Demokratie eröffnen können, welche Schließungen etwa der Imaginationen des Politischen legen Facebook & Co uns auf? Oder liegt das Problem einer solchen möglichen Schließung eher in einer medienwissenschaftlichen Perspektive, die einen technizistischen Uni-

77 | Ebd.

78 | Fanon, Aspekte der Algerischen Revolution, 59.

79 | Fanon, Aspekte der Algerischen Revolution, 60.

80 | Beaucom, Frantz Fanon's Radio, 22.

81 | Ebd.

82 | Vgl. ihren Blog, A Tunesian Girl, unter <http://atunisiangirl.blogspot.de/>, zuletzt gesehen am 10.8.20124.

83 | Daniel Nethery, Broadcasting revolution, in: Inside Story. Current affairs and culture from Australia and beyond, <http://inside.org.au/broadcasting-revolution/#sthash.gohyL5wD.dpuf>, dort datiert vom 06.12.2011, zuletzt gesehen am 31.3.2014.

versalismus hegt, dem die Details und Konflikthaftigkeit konkreter (z.B. kolonialer) Medienpolitiken und Medienpraxis entgehen? So argumentiert die Medienanthropologin Britta Ohm in ihrer Analyse der Rolle der Medien (soziale und Massenmedien gleichermaßen) in den seit 2013 sich in der Türkei formierenden Protesten gegen Staatsgewalt und Willkür, die sich an den Plänen zum Umbau des Gezi-Parks in Istanbul entzündeten. Die Zensur und Kontrolle der massenmedialen Berichterstattung, die gezielte Einschüchterung und Behinderung von Journalist_innen, Sperrungen von Facebook, Twitter und Youtube auf der einen Seite, und die kreative Nutzung von sozialen Medien zur Organisation, Dokumentation, Kommunikation und Repräsentation auf der anderen führten zunächst zu den üblichen dichotomen Zuschreibungen, denen Ohm entgegenhält: „What makes these protests so exceptional, and at the same time so exceptionally vulnerable to usurpation from different sides, is rather that they are not about media, or media-based at their core, but on various levels transcend media as an organising societal force.“⁸⁴ Und weiter: „In this context, ‚Gezi‘, as a synonym for all the places in Turkey where protests and citizen forums have sprung up, is also not as much about solidarity as it is about the, albeit tentative, discovery of common-ness through the very defence of the commons.“⁸⁵

Unter dem Aspekt der Verbindung von „common-ness“ und „commons“, auch der medialen, wird eine post_koloniale Medienwissenschaft auch Migrationsbewegungen neu bewerten müssen, ob sie erzwungen sind, wie im Sklavenhandel, oder gewählt, oder auch Zwischenformen beider. So argumentiert beispielsweise auch Ruth Mayer für eine Relektüre von Benedict Andersons Thesen zum *nation building* unter den Vorzeichen aktueller transnationaler und medialer Verknüpfungen, die an die Stelle von Buchdruck, Radio, Kino, Fernsehen getreten sind. Sie fordert in diesem Sinne die „Auseinandersetzung mit den Praxen der Gemeinschaftsbildung in ihrer historischen Ausdifferenzierung und politischen Wirkmacht“⁸⁶, also dem aktuellen Zusammenhang von Medien, Migration und ‚Nation‘ bzw. Transnationalismus.

Paul Gilroy beschreibt kollektiven Musikkonsum, und damit einhergehend die Medien und Orte dieses Konsums, wie das Radio, Plattenläden, Clubs, als einen zentralen Bestandteil des *Black Atlantic*. Sein Einsatz für den politischen

84 | Britta Ohm, A public for democracy: overcoming mediated segregation in Turkey, in: Open Democracy, <http://www.opendemocracy.net/britta-ohm/public-for-democracy-overcoming-mediated-segregation-in-turkey>, dort datiert vom 22.07.2013, zuletzt gesehen am 31.03.2014.

85 | Ebd.

86 | Ruth Mayer, Modulare Nationen und Nationalismus als Praxis: Benedict Andersons *Imagined Communities*, in: Julia Reuter, Paul Mecheril (Hg.), Migrationsforschung des 20. Jahrhunderts - Gründungstexte und Referenztheorien, Berlin (Springer VS) 2014, im Druck.

Gehalt eines solchen ästhetisch verfassten Konzepts kann als Einsatz auch für eine post_koloniale Medientheorie zu lesen sein. Wenn der Sound, die Musik, sowie die Tanz- und Bewegungsformen der Körper zum Ausdrucks- und Kommunikationsmedium wird, dann gilt es in einer post_kolonialen medienwissenschaftlichen Denkbewegung diese nicht als „Beispiel“ oder als Primitivismus zu erfassen, sondern eben jene Sprache, Analyse und Methode zu entwickeln, die diese Medien und ihre Geschichte und Praxis zu erfassen vermag.⁸⁷ Dass dabei disziplinäre Grenzen in Frage gestellt werden müssen, hat bereits Susan Buck-Morss ausgeführt: Der Widerspruch zwischen dem Anspruch auf Freiheit, wie er in der europäischen Aufklärung formuliert wurde, und dem Sklavenhandel konnte auch deswegen so lange in den Geschichtsnarrativen ignoriert werden, weil sowohl Nationen als auch Disziplinen eingeehrt, eingegrenzt wurden und werden: „Disziplinäre Grenzen befördern eine Haltung, in der Gegenbeweise immer zur Geschichte jemandes anderen gehören.“⁸⁸ Auch in diesem Sinne steht post_koloniale Medienwissenschaft nicht für eine neue Geste der Fundierung, sondern für einen Perspektivwechsel.

GENERALIZE THE CONDITION OF OTHERNESS

Verallgemeinern statt von Universalem ausgehen, eine komparative Operation vornehmen anstatt zwischen Teil und Ganzem zu springen, in Bedingungen statt Gefügen denken, Andersheit statt das Gleiche im Blick haben, dafür hat John Frow in seiner Chow-Lektüre eine Formel gefunden: „to generalize the condition of otherness“.⁸⁹ Dann doch vom Einigen aufs Ganze rechnen, allerdings nicht vom Teil auf Alles, sondern konditional: vom jeweils Anderen (oder Žižeks Unpassenden, Queers) auf die Allgemeinheit, noch genauer: nicht vom Anderen, sondern von dessen Bedingtheiten. Ein Verb, eine Bewegung, die sich durchaus groß zu denken traut.

87 | Siehe hierzu beispielhaft der ebenfalls in der vorliegenden Reihe Post_koloniale Medienwissenschaft erschienene Band: Astrid Kusser, Körper in Schieflage. Tanzen im Strudel des Black Atlantic um 1900, Bielefeld (transcript) 2013.

88 | Buck-Morss, Hegel und Haiti, 41.

89 | „The question of comparison has been central to all of Rey Chow's work. She understands it not as an exercise performed upon a common ground, but as the drawing together of incommensurable places and objects of knowledge; its point is not to gain prestige within a dominant cultural field and not simply to reverse the hierarchy obtaining between centre and margin, but to generalize the condition of otherness[...]“. John Frow, Hybrid disciplinarity: Rey Chow and comparative studies, in: Postcolonial Studies, Heft 3/2010, Special Issue: Rey Chow, postcoloniality and interdisciplinarity, hg. v. Paul Bowman, 265-274.

ZU DEN BEITRÄGEN

Ausgehend von der Homonymie der personalen und technischen „Medien“ eröffnet **Erhard Schüttpelz** eine post_koloniale Geschichte des Medienbegriffs. Die Interferenzen beider „Medien“ verweisen auf Verdrängtes und Un/Heimliches, Physikalisches und Metaphysisches. Partikulares wie Beispiele bestimmter Transmedien sind lesbar als Teil einer umfassenden Wissensstruktur. Die Diskussion um die Zeitlichkeit von Post_kolonialität wird hier neu aufgefächert. Anhand des Transmediumismus (in vier Dimensionen: präkolonial, kolonial, postkolonial und akolonial) werden nicht nur, wie bereits bekannt, die der imperialen Weltordnung zu verdankenden Einordnungen in Anderszeitigkeit kritisch benannt; vielmehr werden auch gegenwärtige institutionelle und wissenschaftliche Kategorisierungen auf die Probe gestellt: „Wenn postkoloniale Theorie nicht umhin kann, den Kolonialismus theoretisch zu beschwören, um ihn historisch auszutreiben, und ihn theoretisch auszutreiben, um ihn historisch zu beschwören, stößt sie im Begriff der Medien auf eine alineare Geschichte von Begriffen und Körpererfahrungen, von Liminalität und Macht.“

Dass ihre Schrift, die Alphabetschrift, für Kulturfähigkeit und Wissen stehe, schien den Kolonisatoren unhintergebar; schriftlose Völker galten als ‚noch nicht in die Geschichte eingetreten‘. Umso mehr fällt auf, so **Sven Werkmeister**, dass die Rolle des Mediums Schrift in der Kolonialforschung so marginal erscheint. Literaturwissenschaften gehören zu den ersten Fächern, die sich mit post_kolonialen Bedingungen auseinandergesetzt haben; Literatur wie auch Ethnologie bewegen sich selbst im nicht-neutralen Medium und fordern dazu auf, die eigene Situiertheit zu denken, Schriftlichkeit nicht zum Maßstab zu erheben und in der Anverwandlung oraler Anderer ins ‚eigene Medium‘ die Selbsthervorbringung von als vorgängig und universal gesetzten Differenzen freizulegen.

Stereotype scheinen ubiquitär. Gerne werden sie für Naturalisierungen, mythische Ordnungen oder ähnliches in Anspruch genommen. Aber ihre Reflexion befördert nicht einfach, dass man sie los wird. Weder die Analyse des ‚Inhalts‘ ethnischer Stereotype, schreibt **Rey Chow**, noch ein positiv gemeinter Bezug auf die authentische Autorschaft hinter dem Medium reichten aus. Ethnizität ist nicht die Wahrheit des Subjekts, und sie ist ebensowenig eine bloße „Art von ontologischer Performance-Repräsentation“. Stereotypie⁹⁰, ein Begriff

90 | Zu Stereotypen und Medien vgl. auch die frühen Texte von Hartmut Winkler: Bilder, Stereotypen und Zeichen. Versuch, zwischen zwei sehr unterschiedlichen Theorietraditionen eine Brücke zu schlagen; ders., Stereotypen, in: Beiträge zur Film- und Fernsehwissenschaft, Heft 41/1992, 142-169; Stereotypen, in: Jürgen Felix, Heinz B. Heller (Hg.), 3. Film- und fernsehwissenschaftliches Kolloquium Marburg '90, Münster 1993, 13-17.

aus der Medien- und Druckgeschichte des 18. Jahrhunderts, verweist auf die mechanische Reproduktion; Stereotype haben mit Imitation und Kopie zu tun, und sie sind unvermeidlich – Sprechen und Bilder sind zur Nachahmung gezwungen. Dabei besteht für Stereotypen das „gefährliche Potenzial nicht, wie normalerweise angenommen, in ihrer Konventionalität und Formelhaftigkeit, sondern vielmehr in ihrer Fähigkeit zur Kreativität und Originalität.“

In einem zweiten Schritt untersucht Chow dann eben nicht die verschiedenen rassisierten Klischees (des wilden Indianers, des wandernden Juden etc.), sondern die Ethnisierung eines basalen Mediums, der Schrift, genauer: der ideografischen Schrift. Chinesische und japanische Zeichen, so befand Derridas einflussreiche *Grammatologie*, stünden außerhalb des westlichen Logozentrismus – womit „ein gewisser Orientalismus“ verbunden blieb, der eine „mechanische Reproduktion“ im Schreiben stigmatisiert, diese aber auch zur Selbstdefinition einer westlichen Repräsentationsform benötigt. Wie das Klischee vom (für das westliche Auge) „unergründlichen Chinesen“, so wird auch die vor-logozentrische, in gewisser Weise quasi geschichtslose Schrift Chinas in eine mythische Zeit versetzt, in der die Dinge noch mit den Zeichen mimetisch korrespondierten. Stereotypisieren ist insofern ein ans Visuelle gebundener Akt, als dass er mit Oberflächen arbeitet und dieses Außen zum Teil für ein Ganzes wird: Das ist „die Globalisierung der Grammatologie, die zwar im Namen des Anderen unternommen wird, ihren abendländischen Ursprüngen jedoch treu bleibt, noch während diese Ursprünge dekonstruiert werden“. Diese Denkbewegung, wenn auch hier nicht aus einer klassischen Kolonialsituation heraus entwickelt, ist zentral für eine post_koloniale Medienwissenschaft, die sich mit der ‚Natürlichkeit‘ von Stereotypen auseinandersetzen muss. Das Stereotyp steht hier nicht für ‚das Universale‘, sondern für einen immer wieder zu verhandelnden Austragungsort von Partikularem und Allgemeinem.

Ein Element der abendländischen Selbstdefinition ist spätestens seit der Aufklärung die Autonomie des Bürgers, der frei seine Subjektivität herausbilden kann. Beispielhaft wurden bereits Hegels Konzeptionen von Geschichte, Freiheit und Subjektivität genannt; dass wiederum diese Leitbegriffe in ungesagter Bezogenheit zum haitianischen Kolonialkampf stehen, hat Susan Buck-Morss aufgezeigt. **Leander Scholz** untersucht nun, wie Buck-Morss selbst mit dem „Projekt Universalgeschichte“ umgeht. Die millionenfache Versklavung, die in der Kolonialzeit nicht nur wirtschaftliche Grundlagen, sondern auch wissenschaftliche Konsequenzen geschaffen hat⁹¹, stellt nicht die Logik von Uni-

91 | Zu Beginn des 1. Weltkriegs umfasste das europäische Imperium ca. 85 % der Welt. Fernand Krefff, Eva-Maria Knoll, Andre Gongrich (Hg.), *Lexikon der Globalisierung*, Bielefeld (transcript) 2011, 328. Vgl. zur Sklaverei auch die in Deutschland wegberreitenden Arbeiten von Viktoria Schmidt-Linsenhoff, die u.a. seit 2004-2013 an der Universität Trier im Graduiertenkolleg „Sklaverei – Knechtschaft und Fronarbeit – Zwangsarbeit“

versalität und Partikularität in Frage, die im 18. Jahrhundert durch zirkulierende Idealbilder von „Fortschritt“ oder „Menschheit“ immer wieder hergestellt wird. Auch eine reflektierte Perspektive kann ungewollte Universalisierungen erzeugen, gerade wenn sie sich als „kritische“ nicht mehr nur der dominanten Sichtweise zuordnen, sondern ‚für alle‘ sprechen will.

Partikularität wird in der Regel mit „Kulturen“ illustriert. Cultural Studies könnten es demzufolge nie mit Universalien zu tun haben. Werden kulturelle Elemente global, so assoziiert man Kulturimperialismus, und „die Medien“ sind seine Agenten. Wie könnte sich also eine asiatische Kampfkunst in viele Kulturen verbreiten? **Paul Bowman** geht nicht nur von Bruce Lees Diktum aus, jede Kampfkunst könne nur mit zwei Händen und Füßen operieren. Vielmehr zeichnet er nach, wie transkulturelle Übersetzungen jene politischen Philosophien ignorieren, die in Ursprungsfassungen und Kopien unterscheiden und Aneignungsprozesse ausschließlich als Hegemonialisierungseffekte begreifen. Denn Praktiken und Verknüpfungen werden gerade durch ihre verschiedenen, auch kommerziellen Aneignungen der Post-Kolonie allgemein, wenn nicht universal.

Auch **Ruth Mayer** verortet ihre Auseinandersetzung mit der seriellen Figur als Beitrag zu einer post_kolonialen Mediengeschichtsschreibung. Sie fragt nach der ideologischen Wirkmacht ikonischer populärkultureller Figuren, deren serielle Dynamik die Begrifflichkeit von Partikularismus und Universalismus zu sprengen scheint. Serielle Figuren präsentieren sich als partikular, als unvergleichlich und damit wiedererkennbar, aber sie funktionieren als universell einsetzbare Module. Dabei gewinnen sie ihre Wirkmacht aus einem parasitären Verhältnis zu Medien und Medienwechseln: „Sie betreiben das Projekt der Modernisierung im Sinne von Expansion und Wucherung und stehen somit nicht nur historisch im engen Bezug zu Kolonialisierung und Imperialismus.“ Das Beispiel Dracula, transsilvanischer Grenzgänger zwischen Ost und West, der als literarische Figur begann, dann viral wurde und sich in andere Medien auszubreiten begann, beschreibt sie so als Grundprinzip einer „seriellen“, global wuchernden und streuenden Medienmoderne.

forschte und lehrte, und ihre Publikationen: *Ästhetik der Differenz. Postkoloniale Perspektiven vom 16. bis 21. Jahrhundert. 15 Fallstudien*, Marburg (Jonas) 2010, 2 Bde., Bd. 1: Texte, Bd. 2: Abbildungen; *Who is the Subject?*, in: Agnes Lugo-Ortiz, Angela Rosenthal (Hg.), *Invisible Subjects? Slave Portraiture in the Circum Atlantic World (1630-1890)*, Chicago (University of Chicago Press) 2007; *Sklavenmarkt in Kairo. Zur Verkörperung verleugneter Erinnerung in der Malerei des Orientalismus*, in: Franziska Frei Gerlach et al. (Hg.), *Körperkonzepte/Concepts du Corps, Interdisziplinäre Studien zur Geschlechterforschung*, Münster, New York u.a. (Waxmann) 2003; *Sklaverei und Männlichkeit um 1800*, in: Anne Friedrich et al. (Hg.), *Projektionen. Rassismus und Sexismus in der visuellen Kultur*, Marburg (Jonas) 1997.

Eine spezifische Verschränkung von Medialität, der Wahrheit des Geschlechts und der ‚Rasse‘ findet **Elahe Hashemi Yekani** in der britischen Kolonialfotografie. Die Fotografie, scheinbar universal verständlich und als authentische Aufzeichnung verstanden, korrespondiert mit dem Dokumentarischen in Szenen weißer Männlichkeit. Und das ist nicht etwa auf eine spezifische lokale Bilderpraxis zurückzuführen, sondern entspricht einer Geschlechternorm, derzufolge ‚der Mann‘ für ‚den Menschen‘ steht. Gleichzeitig muss die Norm jeweils in einem partikularen Körper abgebildet werden. Die analysierten Jagdfotografien zeigen verschiedene Inszenierungen dieses Spannungsverhältnisses, bleiben gebunden an rassifizierte Stereotype, die als „Spektakel des ‚Selbst‘“ bis in heutige Führungsposen hinein bestand haben. Allerdings kann das notwendige Oszillieren zwischen universaler weißer Männlichkeit und partikularem Mann nur insofern produktiv werden, wie es auch scheitern kann. „Universalität – oder genauer, der Anspruch auf diese – kann somit als eine ästhetisierte Geste verstanden“ – daher auch offengehalten und immer potentiell umcodiert werden.

Wie Schüttpelz verknüpft **Henriette Gunkel** eine kritische Betrachtung des Postkolonialen intrinsisch mit Medientheorie und -praxis und der Notwendigkeit, diese immer wieder zu verändern und zu hinterfragen. Die Krise des Postkolonialen, von der sie zunächst ausgeht, erfordert, dass neue Bilder entstehen müssen und „neue Reisen unternommen, auch die Unterscheidung vom Partikularem und Universalen, zumindest eine vermeintlich klare Grenzziehung zwischen beiden Konzepten noch einmal anders gedacht werden.“ Im afrikanischen Science-Fiction und im Afrofuturismus findet diese Krise daher sowohl ihren Ausdruck als auch eine nachdrückliche Antwort, wie Gunkel exemplarisch anhand von *Just a Band* aus Kenia und deren Musikvideo *Huff + Puff* sowie der Praxis des *Shufflings* ausführt. Die Praxis der Musikvideos, in denen mit der Mediengeschichte des globalen Nordens gespielt wird, stellt deren Normierungen, Standardisierungen und Setzungen (wie die Definition von bestimmten Genres als „westlich“) nachhaltig in Frage. Im Afrofuturismus wird der Realität dabei, so Gunkel, ihre Veränderbarkeit aufgezeigt. Dabei geht es bei *Just A Band* „weniger um eine Form der Universalisierung einer partikularen Interventionsform (also eine Art *Afrikanisierung* eines explizit afro-diasporischen Ansatzes), [...] sondern vielmehr darum, das Universale und das Partikulare aufeinander zu zu bewegen, zusammenzubringen, die Dichotomien (auch im Denken) in der Aneignung aufzuheben.“

Dezentrierung, so **Johannes Ismaiel-Wendt**, gehört heute zum guten dekonstruktivistischen Ton, auch in medienwissenschaftlichen und soziologischen Analysen von Popmusik. Und er fragt in seinem Beitrag („15 bis 25 Jahre nach der ‚Aneignung‘ des Samples als Dezentrierungstechnologie“), ob sich hier

nicht Neo-Universalismen herausbilden: zumindest solange „sich die Orte des Sprechens, Vorbedingungen, Kontexte und Paradigmen, in denen sich dieses Wissen strukturiert, nicht von denen einer eurozentristischen Moderne unterscheiden“. Ausgehend vom Sampling und Looping in der Musik führt er aus, welche Widerstände die Unübertragbarkeit auch solcher Haltungen, die sich mit ‚postkolonialem WeltenWissen‘ bezeichnen lassen, auf konkrete ästhetische Praktiken beziehungsweise in deren Rezeption bedeuten. Er konkretisiert dies an der Praxis des Livelooing und den darin wirksamen Künstlerkonzepten, Subjektbegriffen und technischen Bestimmungen. Wo Soundtechnik wiederholt und damit immer das Potential für Verschiebung und Dezentrierung und Umschrift gegeben ist (Techniken und Theorien bilden sich im gleichen Zeitraum heraus), gilt es, sich nicht im Loop zu Hause zu wöhnen.

Der Zombie ist eine Figur des Kolonialismus, so **Florian Krautkrämer**, zumindest in seinen metaphorischen Aufladungen, durch die er sich von anderen untoten Figuren unterscheidet. Das Auftreten des kolonialen Zombies ist wiederum eng mit der Filmgeschichte verknüpft, in dessen Verlauf sich zu den zunächst ausschließlich Schwarzen auch weiße Zombies gesellen: ein Ausdruck auch für die Erfahrung der Infragestellung kolonialer Macht. Aktuelle Zombie-Inszenierungen wiederum spiegeln neokoloniale Zustände im Post_kolonialen, sie stehen beispielsweise für „die Angst vor den nicht mehr zu kalkulierenden Effekten der Globalisierung“ wie den Migrationsströmen oder auch für den „blutsaugenden Raubtierkapitalismus“, was in biopolitischen Phantasmen um Seuchen, Kontrolle und (weißer) Reproduktion seinen Ausdruck auf der Leinwand findet, in Biopolitiken, die ‚das Leben‘ wäre es ein veritables menschliches Universal, auch auf unmenschliche Weisen verwalten.

Orientalismus bezeichnet eine (weitere) ‚westliche‘ Praxis des *otherings*, Abwertens und/oder Exotisierens bestimmter Kulturen. Die Geschichte(n) des Orientalisierens überlagern sich nicht nur mit Kolonialgeschichte, sie verzahnen sich in bestimmten Feldern auch mit als universal verständlichen Darstellungsformen, (insbesondere in fotorealistischen Medien, dokumentarischen Formaten, anthropologischen Inszenierungen von Weltausstellungen, Völker-schauen und Dioramen und in Inszenierungen von Artefakten in Museen.

Traditionellerweise zählt dabei die Abstraktion zur westlichen Moderne, das Ornament hingegen in einen vormodernen Orient. Die Debatte um Fritz Langs Remake *Der Tiger von Eschnapur* und *Das indische Grabmal* (1958/59) verhandelt genau das. Französische Kritiker feierten ein „reines Spektakel“ und die „Tendenz zur Abstraktion“, die Rezeption in der BRD hingegen, inklusive protestierender indischer Studenten, sah eine problematische Repräsentationspolitik am Werk: das unabhängige, moderne Indien sei falsch dargestellt. **Maja**

Figge führt aus, wie die Debatte nicht nur die Frage nach dem Zusammenhang von Abstraktion und Orientalismus aufwirft, sondern auch nach dem Spannungsfeld zwischen einer universal gedachten Filmästhetik und partikularen politischen Interessen in den 1950er Jahren. So wurde unter anderem 1959 „im Rahmen der Documenta II ‚Abstraktion als Weltsprache‘ ausgerufen“, und die cineastische Feier von Langs filmischen Abstraktionen sind, so Figge, als „Universalisierungsgesten“ zu lesen. Mit Rey Chow bezeichnet sie Langs Film als „kulturelle Übersetzung“, der wie weitere europäische Indienfilme nicht nur durch Faszination, sondern auch von Kooperation gekennzeichnet ist, als transnationales Kino auf der Suche nach ‚neuen‘ Filmformen, Zeichen einer „verwobenen Moderne“ – und letztlich auch Teil einer „Provinzialisierung“ der als universal verstandenen modernen Filmästhetik.

Anhand der deutsch-neuseeländischen Filmproduktion *Whale Rider* von 2002, die international erfolgreich auf zahlreichen Festivals lief, diskutiert **Nele Rein** das einem solchen „postkolonial-transnationalen Kulturprodukt“ inhärente Spannungsverhältnis zwischen dem Anspruch auf partikuläre Authentizität – eine ‚echte‘ indigene Maori-Geschichte (wenn auch von einer weißen neuseeländischen Regisseurin verfilmt) – und globaler ‚Lesbarkeit‘. Wer reitet den Wal? Und wofür steht dieses aus dokumentarischem Material und Animationen zusammengesetzte ‚Naturbild‘? Lässt sich *Whale Rider* als Emanzipationsnarrativ verstehen, eines doppelten zumal (nicht nur als Maori, auch gender-politisch), oder bedient der Film nur das Begehren des „big whale“ der Globalisierung nach Exotik im Gewand des Authentischen?

Die weltweit boomenden Neugründungen bzw. Neuaufstellungen von Museen sogenannter islamischer Kunst werfen die Frage auf, ob die noch jungen Ansätze einer post_kolonialen Museologie in den jeweiligen Repräsentationsformen Anwendung finden oder alte hierarchisierende Blickkulturen und (Neo-) Orientalismen nur im neuen Glanz erscheinen. Wo bestimmen weiterhin universalisierende Formen und Inhalte das Museum, um der vermeintlichen Unmittelbarkeit des *White Cube* Rechnung zu tragen? **Susan Kamel** fokussiert hier exemplarisch auf die Ausstellungsgeschichte des Berliner Museums für Islamische Kunst. Ihre These lautet, dass das Konzept einer „islamischen Kunst“ Kunstgeschichte auf Religionsgeschichte verengt und so einer Wissenschaft im Weg steht, die nach den *verwobenen Kulturgeschichten* und *hidden histories* sucht.

Die Institutionenkritik der Kunst begann auch an anderen Orten. Im deutschsprachigen Raum fing die Beschäftigung mit der Kolonialgeschichte zunächst

zaghaf in den Geschichts- und den Literaturwissenschaften an⁹², in Überlagerungen von feministischen und antirassistischen Diskursen und Aktionen, und für die Kunstwissenschaft kann man für das Ende der 1990er Jahre die Zeitschrift *Die Beute* als exemplarisch für die Hinwendung zu Globalisierungs- und postkolonialer Kritik heranziehen. Mit dem Wiederabdruck von **Christian Kravagnas** Text zu kuratorischen Praxen in dem, was heute als „global art“ bezeichnet wird, wurde *Curatorial Globe-Trotting* 1997 in der *Beute* veröffentlicht und damit in einer der ersten Publikationen zum Thema überhaupt. Der Anspruch der Zeitschrift, Kunst, Theorie und Aktivismus zusammen zu denken, ist zwar einerseits spezifisches Kennzeichen der 1990er Jahre, andererseits lassen sich hier auch Hinweise auf das, was das Projekt post_kolonialer Medientheorie sein kann, ausmachen. Wo sich die europäische Moderne erneuern wollte, in den Avantgarden des 20. Jahrhunderts, griff sie auf jene „primitiven“, unverstellten Kulturen zurück, deren Künste und Kulte die eigene Gesellschaft ein oder zwei Jahrhunderte vorher ausgeplündert hatte. Das Andere der europäischen Zivilisation, das als Antidotum gegen rationalisiertes Leben wirken sollte, hatte eine Geschichte. Und eine Gegengeschichte: „Sobald sich das ‚Andere‘ mitten in den westlichen Zentren zu artikulieren begann, [...] musste die naheliegende Betonung von Inhalten seitens der eingewanderten oder rassistisch diskriminierten Künstler_innen die formalistische Doktrin des Modernismus in Frage stellen und deren universalistische Ansprüche relativieren.“

Es folgt ein Ausschnitt aus einer künstlerischen Arbeit, auf die sich der Text bezieht. **Candice Breitz** thematisierte um 1996 in den beiden Serien *Rainbow Series* und *Ghost Series* mediale Stereotype weißer und schwarzer Frauen, die in sexistisch-pornografischen und rassistischen Fotografien in Südafrika zirkulierten. In einem Vortrag fragte sie 2001, ob man angesichts globaler kultureller Angleichungen auf Differenzen zwischen Kulturen bestehen sollte, auch angesichts der Tatsache, dass Differenzen immer schneller selbst marktförmig gemacht würden. Selbst da, wo ganze Gemeinschaften Diversität als ihr Konstituens betrachteten (wie Südafrika im Bild der „Rainbow Nation“). Auf ihre eigene Frage – „Sollte die Differenz zur Mode gemacht werden, oder sollte die Mode darauf bestehen, dass es keine Differenz mehr gibt?“ – verweist die Künstlerin darauf, dass die bekannten Differenzkriterien übergreifenden kapitalistischen Dynamiken weichen, und schlägt vor, es „können die inoffiziellen Übersetzungen, die KünstlerInnen liefern – egal in welcher Form sie

92 | Vgl. Julia Reuter, Alexandra Karentzos (Hg.), Schlüsselwerke der Postcolonial Studies, Wiesbaden (Springer VS) 2012, mit Beiträgen zu einzelnen Disziplinen, oder auch die Tagung *Postkoloniale Gesellschaftswissenschaften. Eine Zwischenbilanz*, veranstaltet im Juni 2011 von Claudia Bruns, Ina Kerner und Julia Lossau, Humboldt-Universität zu Berlin.

beschließen, diese Übersetzungen zu präsentieren –, eine Alternative zu der alles erstickenden Sprache sein, mit der das globale Kapital die Welt kartografiert“. Ausschnitte aus den zwei genannten Serien unternehmen solche Übersetzungen mittels medialer Operationen.

Ulrike Bergermann diskutiert die Unausweichlichkeit affirmativer Momente in der Wiederholung von *Whiteness* auch einer „schneidenden“ Kritik wie bei Breitz. Die performative Praxis von Techniken der Montage oder des Ausweißens funktioniert auf dem Hintergrund universalistischer Anspielungshorizonte, die in Negation wie Neuordnung immer wieder aufgerufen werden. Gerade in der notwendig anhaltenden Herstellung auch universeller Normen lässt sich mit Butler ein „Noch nicht“ lesen: „Universalität wird fortwährend angerufen und darin antizipiert, sie bleibt eben darin im Werden begriffen.“ Die Arbeit auch hegemonialer Bilder, Universalität und Partikularität ins Verhältnis zu setzen, macht sie zitierfähig, dekonstruierbar, beweglich, mächtig. Sie bleibt unabschließbar, und so kann man das Verletzende ausschließender Normen und die Möglichkeit des Eingreifens nur zusammen haben.

Michaela Ott konzediert, dass die Frage nach der umstrittenen Geltung im Westen gesetzter ästhetischer Normen im Kontext ökonomischer und medialer Globalisierung akut sei und verweist zugleich auf das Partikularinteresse im Dissens „westlicher Kunstsachverständiger“ bezüglich der Normierung des globalen Kunstbetriebs. Mit dem Konzept des „reprendre“, das von Okwui Enwezor und V.Y. Mudimbe angeführt wird, gehe es, so das Beispiel gegenwärtiger afrikanischer Kunst, vielmehr um Ansätze heterochroner Aneignungen „europäischer“ und „afrikanischer“ Traditionen und Bezugnahmen auf postkoloniale soziale Realitäten. Im zeitgenössischen Spielfilm beobachtet Ott jedoch einen sehr viel ausgeprägteren Zwang zur Anpassung an universalisierte westliche ästhetische Konventionen. Eine Problematik, die von den Ökonomen der Filmproduktion, -distribution und -präsentation bestimmt wird, von internationalen Filmfestivallogiken und sogenannten Weltmarkterfordernissen. Sie argumentiert daher, wie auch Maja Figge, für eine Partikularisierung westlicher ästhetischer Normen und Epistemologien.

Susanne Leeb untersucht „die universale Sprache der verwaltungstechnischen Abstraktion“ in künstlerischen Bearbeitungen moderner Gesellschaftsutopien und deren Verstricktheit in Kolonialismus und kolonialistischer Regierungstechniken wie Kartografierung, Planung und Vermessung. Anhand von Dierk Schmidts Kartenbildern *Die Teilung der Erde. Tableaux zu rechtlichen Synopsen der Berliner Afrika-Konferenz von 2005-07*, in denen es um die Berliner Afrika-Konferenz von 1884/5 und ihre Folgen geht, befasst sie sich mit der Frage, wie diese Geschichte anhand von Statistik und kartografischer territorialer

Einteilung darstellbar ist. Wie lassen sich regierungstechnische Mittel, bürokratische und strukturelle Gewalt visualisieren? Zeigen, partizipieren oder intervenieren die diagrammatischen Darstellungen von Schmidt in die von Leeb mit Jacques Rancière benannte Gefahr der möglichen Abschaffung von Geschichte? „In der Serie werden jene Orte aufgesucht, wo das abstrakte Denken wirksam wird – in machtpolitischer Hinsicht, aber auch als Form des Widerstands oder Rückaneignung. So geht es um die Installierung und Öffnung eines Verhandlungsraums, der gleichermaßen juridisch, performativ und ästhetisch ist. Dass die Arbeit als künstlerische dabei immer auch auf die Subjektivität ihres Produzenten verweist, könnte angesichts des komplexen Themas als Unverhältnismäßigkeit gedeutet werden. Andererseits gewährleistet die als subjektiv markierte Position etwas, was Rancière bereits forderte: Subjekte mit Ereignissen – in diesem Falle – wieder miteinander zur verknüpfen; und zwar nicht die historischen, sondern die aktuellen, die nicht nur die ProduzentInnen einschließt, sondern auch die BetrachterInnen der Bilder.“

Maurice Takor Pülms Vater kam als 19jähriger aus Kamerun nach Deutschland, wo er Elektrotechnik studierte. Mit seinem besten Freund **Lucas Kozcor** hat sich Maurice auf den umgekehrten Weg gemacht. Das Geld für die Reise stammt aus dem Verkauf seiner gesammelten Habseligkeiten bei einem Rundgang der Kunsthochschule Braunschweig. Die bekannten Formate Reisebericht und Familienalbum reiben sich an einer Realität, die eben nicht einfach nur aus „hier“ und „dort“, aus „entweder“ „oder“ besteht, in der sich persönliche Geschichten und „Weltgeschichte“ so verwickeln, dass ständig neue Fragen auftauchen.

Ulfried Reichardt setzt bei der u.a. von Walter Mignolo formulierten Kritik an der Dominanz europäischer Wissensregime und deren Werte und Denkfikturen an. Am Beispiel der Kategorie des Individuums skizziert Reichardt die Problematik des Anspruchs auf universelle Gültigkeit und fragt, „in welcher Weise eine historisch und kulturell spezifische Kategorie eine der Voraussetzungen der Kriterien bildet, mit denen ‚wir‘ nicht nur unser Wissen erzeugen, sondern auch dasjenige anderer kultureller Formationen beurteilen.“ Da das Individuum auch in die Codierungen des Visuellen eingelassen ist, verschiebt Reichardt die Aufmerksamkeit vom Bild auf den Sound, da „die basale Kodierung westlichen Wissens eng mit der Schrift, mit einer bestimmten Bildkonzeption sowie mit der Vorstellung eines autonomen Individuums verknüpft ist.“ Klänge hingegen, so sein tentatives Argument, sind weniger eng mit europäischen Rationalitätsvorstellungen und Machtpraktiken verknüpft.

Welche Rolle kann und muss der Klimawandel, der die Menschheit als Ganzes betrifft, im aktuellen Denken, auch im post_kolonialen spielen? Wie fragt man

am angemessensten nach dieser globalen Realität, wie wäre sie überhaupt zu denken, wo man multiple und miteinander unvereinbare Skalen zusammenbringen muss? Greifen hier die universalen und internationalistischen Theoriegebäude etwa des Liberalismus oder des Marxismus? Nach diesen in der Aufklärung wurzelnden Perspektiven ist der Mensch überall gleich, während spätere Ansätze anthropologische Differenzen, solche von Gender, Klasse und ‚Rasse‘ in der Literatur zur Globalisierung und zum Anthropozän eher betonen. **Dipesh Chakrabarty** geht nun davon aus, dass diese verschiedenen Perspektiven auf ‚die Menschheit‘, die angesichts der Krise zur Fossilenergie verbrauchenden Einheit wird, sich nicht logisch zueinander ordnen lassen. Nicht progressiv, nicht additiv, sehen wir uns der Notwendigkeit gegenüber, von nun an „die Menschheit disjunkt zu betrachten“. Man wird von „verschiedenen Vorstellungen des Menschlichen“ ausgehen müssen, argumentiert Chakrabarty und beginnt bei Homi Bhabhas Begriff des Humanen, bei Kosmopolitismus und Subalternität (Spivak), Fragen nach einem globalen Empire (Hardt/Negri), Staatsbürgerschaft und Migration (Arendt, Davis), Illegalität und Flucht (Babbar, Mezzadra): Es sind sowohl normative als auch differentielle Menschenbilder, die „das Humane im Anthropozän“ bestimmen. Klimagerechtigkeit oder ein neuer Umwelt-Kolonialismus stehen an und erfordern die (durchaus mit Latour gedachte) *agency* eines menschlichen Kollektivs, das seine geologische, planetarische Handlungsmacht realisieren und verändern muss.⁹³ Die „Herausforderungen für den postkolonialen Humanwissenschaftler“ liegen im Denken neuer zeitlicher Größenordnungen und Zugehörigkeitsformen, im Vergegenwärtigen unerfahrbarer Entwicklungen, Lebensstilfragen, Kapitalismuskritik – dabei gibt es nicht *eine* sich selbst bewusste Menschheit als globalen Agenten, es gibt nur Raum für Kämpfe um Geophysik und Gerechtigkeit, worin sich das post_koloniale Denken erweitert.

Damit versammelt dieser Band selbst sehr verschiedene Verhandlungen und Praktiken der Übersetzung von Universalem und Partikularem. Die Grenzen zu Globalität und Lokalität, Stereotypie und Einzelbild, Medialität und Medien sind dabei notwendigerweise nicht trennscharf. Auch die Begriffsarbeit der Philosophie, Fassungen von Allgemeinem und Besonderem, Beispiel und Regel, Figur und Grund, Singularität und Pluralität⁹⁴ usw. lassen sich nicht klar

93 | Vgl. Ulrike Bergermann, Isabell Otto, Gabriele Schabacher (Hg.), *Das Planetarische. Kultur - Technik - Medien im postglobalen Zeitalter*, München (Fink) 2010.

94 | Bereits 1969 hatte Deleuze aus der Singularität einen Plural gemacht und *Singularitäten* entworfen, um aus den Denkschemata des Besonderen oder Allgemeinen, Individuellen oder Kollektiven herauszutreten. Nicht vom Einzelnen spricht dann Jean-Luc Nancy und nicht von der Masse, sondern davon, dass deren „individuelle Atome“ und „große ökonomische und geopolitische Einheiten“ und „Multituden“ neu angeordnet wer-

voneinander und von jenen von Universalität und Partikularität scheiden. Keine einzelne mediale, kulturelle, künstlerische Form ist privilegiert für eine Lösung dieser Verhältnisse.

Die Frage, ob ein Blick auf die Thematisierung post_kolonialer Medien und Verhältnisse also das alte Begriffspaar von Universalismus und Partikularismus quert, lässt sich nicht wirklich beantworten. Die Frage impliziert Dinge, die im Zuge der Antwort ihre Gültigkeit verlieren. Es ist nicht einfach ein ‚europäisch-philosophisches‘ Begriffspaar gewesen, das durch eine Intervention von außen verschoben worden wäre. Es war auch ‚von innen‘ schon immer, das ist seine *raison d'être*, grundsätzlichen Erschütterungen ausgesetzt. Außen und innen waren in kolonialen wie in den postkolonialen Räumen schon immer verschränkt. Dennoch bietet das Paar keine beliebige Klammer. Es sind nicht irgendwelche Andere, an denen sich die in den Wissens- und Kultur- und Machtzentren des globalen Nordens wirksamen Denkmuster herausgebildet haben. Man ist sich nicht gegenseitig gleichermaßen anders, wenn die Geschichte dieser Andersheit, vielleicht immer: solcher Veränderungen (*otherings*), mit Hierarchisierungen, Gewalt und Ausbeutung einherging. Welche Implikationen eine entsprechende Revision unserer Begrifflichkeiten haben kann, zeigen die folgenden Studien verschiedener medialer Bühnen.

den, wo es nicht mehr um die Einzelelemente geht, sondern um ihr Zusammensein. Die so gesehene Vielheit ist „auf einzigartige Weise vielfach und auf vielfache Weise einzigartig, singular plural und plural singular“. „Wir befinden uns in einer Welt, die scheinbar nur von individuellen Atomen und großen ökonomischen und geopolitischen Einheiten geteilt zu werden vermag. Oder von Multituden, durch die sich Brownsche Bewegungen und dickflüssige Strömungen hindurchziehen, die diese Multituden aussaugen und gerinnen lassen.“ Worauf er eine Ontologie ausruft, oder eher: neu entwirft, das Seiende als ‚Existierende/s auf einem gemeinsamen Weg‘ entwirft, und beim schlichten „Mit“ endet. Jean-Luc Nancy, singular plural sein, Zürich, Berlin (diaphanes) 2004, o.S.