

Kapitel Eins

Philosophie

I

Postkoloniale Studien können, indem sie unbewusst ein verlorenes Objekt zelebrieren, zu einem Alibi werden, wenn sie nicht in einen größeren Rahmen gestellt werden. KOLONIALDISKURS-Studien können, wenn sie sich nur auf die Repräsentation der Kolonisierten oder die Belange der Kolonien konzentrieren, manchmal der Produktion gegenwärtigen neokolonialen Wissens dienen, indem sie Kolonialismus/Imperialismus fest in der Vergangenheit verorten und/oder eine kontinuierliche Linie von dieser Vergangenheit bis in unsere Gegenwart andeuten. Diese Situation verkompliziert noch die Tatsache, dass Postkoloniale/Kolonialdiskursstudien sich zu einem beachtlichen subdisziplinären Ghetto entwickeln. Trotz des Potentials einer Kooptation kann jedoch kein Zweifel daran bestehen, dass die vermeintlich glasklare disziplinäre Hauptströmung zunehmend unklar wird, wenn diese Studien nicht fortwährend für Klärung sorgen. Weil dieses Klären kontraproduktiv wird, wenn es sich zu einem permanenten und selbstgerechten Beschämen von vollkommen absichtsvollen Subjekten entwickelt, kann Dekonstruktion hier helfen. (Es ist sicher kein Zufall, dass die wenigen Versuche, die trotz Derridas wiederholter Anrufungen von disziplinären Angelegenheiten und der Krise des europäischen Bewusstseins gemacht worden sind, um Dekonstruktion für diese Zwecke einzuspannen, als der dekonstruktiven literarischen oder philosophischen Kritik nicht angemessen angesehen werden.)¹

¹ Vgl. zu disziplinären Angelegenheiten *Qui a peur de la philosophie?* (Paris, 1977); „The Principle of Reason: The University in the Eyes of Its Pupils“, *Diacritics* 13, 3 (1983), 2–20; und „Mochlos oder der Streit der Fakultäten“, *Mochlos oder Das Auge der Universität: Vom Recht auf Philosophie II*, hg. v. Peter Engelmann, übers. v. Markus Sedlaczek (Wien, 2004), 11–58. Neben den in Kapitel 2 besprochenen Texten werden imperialistische Themen am stärksten aufgerufen in „Racism’s Last Word“, *Critical Inquiry* 12 (1985), 290–9, sowie in „Die Bewunderung Nelson Mandelas oder die Gesetze der Reflexion“, *Für Nelson Mandela*, hg. v. Jacques Derrida und Mustapha Tlili (Reinbek bei Hamburg, 1987), 11–45. Meine Argumentation in diesem Abschnitt sowie in diesem Buch, dass nämlich die Dritte-Welt/kolonialdiskursive Kritik unabsichtlich das „(kon)statiert“, was der Neokolonialismus gerade vollführt und schon vollführt hat, findet sich auch in dieser letzten Angabe: „Der eigentlich performative Akt einer solchen Institution muß tatsächlich erschaffen (proklamieren), was er entsprechend einem konstatierenden Akt beschreiben, deklarieren und sichern will. [...] Wie im Falle von Staaten, die durch einen Völkermord oder durch eine nahezu vollständige Ausrottung entstanden sind, kann sie sich nicht vergessen machen“ (17–18, Übersetzung verändert). Soweit zunächst. Derridas späteres Werk hat diese Linie noch weiter geführt. Ich habe diese Zielrichtung im gesamten Buch in Text und Fußnoten angemerkt.

Die Hauptströmung ist noch niemals ganz sauber verlaufen und vielleicht kann sie es auch nie. Ein Teil der Bildungs-Hauptströmung beinhaltet, dies mit sanktionierter Unwissenheit vollkommen ignorieren zu lernen. Deshalb lese ich in diesem Eröffnungskapitel drei zentrale Texte der westlichen philosophischen Tradition, Texte die sanktionieren. Zum Abschluss von „The Three Worlds“ schreibt Carl Pletsch:

Unsere Herausforderung ist nicht nur, dieses konzeptionelle Ordnen der sozialwissenschaftlichen Arbeit [in drei Welten] zu verwerfen, sondern es zu kritisieren. Und wir müssen die Aufgabe des Kritisierens hier im Kantschen, Hegelschen und Marxschen Sinn verstehen. Mit anderen Worten, wir müssen die Begrenzungen überwinden, die die Vorstellung von drei Welten den Sozialwissenschaften als Selbstverständlichkeit auferlegt hat.²

Es liegt außerhalb des Rahmens dieses Buches zu zeigen, wie die neue Trennung von Nord und Süd in der postsowjetischen Welt neue Begrenzungen auferlegt, obwohl meine Argumentation immer wieder versuchen wird, diesem Hinweis zu entfliehen.³ Wir könnten allerdings vorschlagen, dass unser Zugriff auf diesen Prozess sicherer wird, wenn wir in den Geisteswissenschaften (Pletsch schreibt über die Sozialwissenschaften) die „Dritte Welt“ als eine Verschiebung der alten Kolonien ansehen, während echter Kolonialismus sich selbst in einen Neokolonialismus verschiebt. (Unter Neokolonialismus verstehe ich stets das großenteils ökonomische, nicht das großenteils territoriale Unternehmen des Imperialismus. Der Unterschied zwischen Kolonialismus und Imperialismus, der für Historiker so wichtig ist, ist hier nicht von Relevanz.) Die postsowjetische Situation hat dieses Narrativ in Richtung der Dynamiken der Finanzialisierung des Globus bewegt.⁴ Diese „großen Erzählungen“ werden zunehmend mächtigere Hand-

² Carl Pletsch, „The Three Worlds, or the Division of Social Scientific Labor circa 1950–1975“, *Comparative Studies in Society and History* 23, 4 (1981), 588.

³ Dieser Satz wurde zu Beginn der Endredaktion geschrieben, selbst ortlos aufgrund des gegenwärtigen Hin- und Herpendelns der Autorin zwischen Norden und Süden. Dieses Buch ist eine „Praktikerinnenreise von Kolonialdiskursstudien hin zu transnationalen Kulturwissenschaften“. Ich berichte daher, dass im letzten Kapitel, im globalisierten, elektronifizierten, virtualisierten Namen der Frau, mein Fassungsvermögen meinen Zugriff überstieg und die Vorsicht siegte. Die Fußnoten wurden länger, stärker erzählend und drängten in den Text. Ich frage diejenigen, die an Dekonstruktion interessiert sind, angesichts der Tatsache, dass ich regelmäßig das notwendige aber unmögliche Modell so schwerwiegend kritisiere: Ist dies eine gewöhnliche Version dessen, was absichtlich in „Border Lines“ und „Zirkumfession“ unternommen wurde? (Jacques Derrida, „Living On/Border Lines“, *Deconstruction and Criticism*, hg. v. Harold Bloom et al. (New York, 1979), 75–176; und „Zirkumfession“, *Jacques Derrida: Ein Porträt*, hg. v. Jacques Derrida und Geoffrey Bennington (Frankfurt a. M., 1994), 11–323.

⁴ Daher steht der industrielle (und besonders postindustrielle) Kapitalismus nun in einer unterbrechenden *différance* mit gewerblichem Kapital, der Welthandel mit Finanzkapitalmärkten. Diese *différance* zu bemerken, lernen wir von Derrida; dennoch ist Derridas eigene resolute Nichtbeachtung des Unterschieds zwischen den beiden darin gefangen. Die Innen/Außen-Beziehung zu etwas, das Dekonstruktion genannt wird, wie in einer vorgreifenden Fußnote er-

lungsprinzipien und wir in den US-Universitäten haben daran Anteil. Das ist ein weiterer Grund, warum es interessant sein kann, Kant, Hegel und Marx als entfernte diskursive Vorfahren zu lesen, statt als durchsichtige und motivierte Sammellager von „Ideen“.⁵ Ich hoffe beständig, dass einige Leser dann eine konstruktive, statt einer behindernden Komplizenschaft zwischen unserer eigenen Position und der ihren entdecken können, denn oftmals scheint es keine Wahl zwischen Entschuldigung und Anschuldigung zu geben, zwischen eingetrübter Strömung und Schlammschlacht.

Im Verlauf des Jahrhunderts, das zwischen der Produktion von Kant und Marx liegt, verändert sich auch die Beziehung zwischen der europäischen Diskursproduktion und der Axiomatik des Imperialismus, obwohl Letzterer weiterhin die Rolle innehat, die diskursive Hauptströmung rein erscheinen zu lassen und sich selbst als einzig verhandelbare Option zu präsentieren. Im Verlauf dieser unaufhörlichen Operation und auf die eine oder andere Weise wird ein uneingeständenes Moment in den großen Texten dringend gebraucht, das ich den „einheimischen Informanten“ nennen möchte; und dieses Moment wird verworfen.

Den Terminus „Verwerfung“ (*forclusion*) entnehme ich Lacans Psychoanalyse. Psychoanalyse verstehe ich als eine Technik, um die Prä-Emergenz (ein Begriff von Raymond Williams) eines Narrativs als ethische Veranlassung zu lesen.⁶ Ich will diese Technik kurz darstellen, und zwar mit Hilfe des Eintrags „VERWERFUNG“ in einem immer noch hilfreichen Lexikon, das den Übergang von Freud zu Lacan behandelt, nämlich *Das Vokabular der Psychoanalyse*.⁷ Meine implizite Leserin, die in Kapitel 4 selbst Gestalt annimmt, wird Lexika konsultieren müssen. In *Vokabular* heißt es:

wähnt werden muss, ist ebenfalls einer der Antriebsmotoren für dieses Buch. Zu „Unterbrechung“ in diesem Sinne vgl. Marx' Beschreibung der Beziehung zwischen den drei Kreisläufen des Kapitals in Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. II, 95. Für diese Bedeutung von *différance* vgl. Jacques Derrida, *Randgänge der Philosophie*, hg. v. Peter Engelmann (Wien, 1999). Wir müssen uns praktisch mit der merkwürdigen „Tatsache“ herumschlagen, dass *différance* keine „Bedeutung“ haben kann, und nicht einfach Unverständnis mit Spott überdecken. Für Derridas offensichtliche Ignoranz (oder sein Ignorieren) der Differenz zwischen Industrie und Finanzmarkt vgl. Gayatri Chakravorty Spivak, „Limits and Openings of Marx in Derrida“, *Outside in the Teaching Machine* (New York, 1993), 97–119, sowie „Ghostwriting“, *Diacritics* 25, 2 (1995), 65–84.

⁵ Wie immer und überhaupt finde ich den (später diskreditierten) Gedanken diskursiver Formationen in Teil 3 von Michel Foucaults *Archäologie des Wissens* besonders hilfreich. Unter „diskursiver Produktion“ verstehe ich etwas, das sowohl zu den Bedingungen als auch den Auswirkungen eines „allgemeine[n] System[s] der Formation und der Transformation der Aussagen“ zählt (Michel Foucault, *Archäologie des Wissens* [Frankfurt a. M., 1994], 188).

⁶ Ich habe diese Herangehensweise in „Echo“ diskutiert (*The Spivak Reader*, hg. v. Donna Landry and Gerald MacLean [New York, 1995], 178 und passim). Ich wiederhole Teilaspekte dieser generellen Argumentation später in diesem Kapitel.

⁷ Jean Laplanche und J. B. Pontalis, *Das Vokabular der Psychoanalyse* (Frankfurt a. M., 2002), 609. Alle Zitate zu Verwerfung sind den Seiten 609–12 entnommen.

[D]ie von Lacan vorangestellte Bedeutung [...] findet [bei] Freud [...] „eine weit energischere und erfolgreichere Art der Abwehr, die darin besteht, daß das Ich die unerträgliche Vorstellung *mitsamt ihrem Affekt* verwirft und sich so benimmt, als ob die Vorstellung nie an das Ich herangetreten wäre.“ [...] Die Arbeit, auf die sich Lacan bei der Aufstellung des Begriffs *foreclusion* vorzugsweise stützte, ist der [Wolf]mann. (meine Hervorhebung)

Der Gedanke der Verwerfung eines Affekts kann uns in die Ent-ortung psychoanalytischer Spekulation weg von praktischer Wissenschaft (für die eine spezialisierte Ausbildung empfohlen wird) hin zu einer ethischen Verantwortung (eine Bürde des Menschseins) führen. Es ist auch hilfreich, sich daran zu erinnern, dass es die Geschichte der Wolfmann-Analyse war, die Nicholas Abraham und Maria Torok dazu führte, an Kryptonymie zu denken, das Verbergen eines Namens.⁸ Derrida, der diese Ent-ortung bearbeitet, indem er „Verantwortung“ innerhalb des Kreislaufes der Produktion und des Konsums psychoanalytischer Praxis bestreitet, ahmt das Verbergen des Patronymischen und die Suche nach dem unmöglichen Matronymischen in einem Text der Trauer um seinen Vater nach.⁹ In diesem Kapitel werde ich eine Auflistung des Verbergens des Namens des „einheimischen Informanten“ *als den MENSCHENNamen* erstellen – ein Name, der den einweihenden Affekt des Menschseins trägt. Wir können hier keine Psychose diagnostizieren, aber wir können den ethischen Freud ergänzen, der *Das Unbehagen in der Kultur* mit folgendem Gedanken geschrieben hat: dass diese Zurückweisung von Affekt als die energische und erfolgreiche Art der Verteidigung der zivilisierenden Mission diene und immer noch diene.

Bei der Nachverfolgung der Idee bei Freud wird im Lexikon vermerkt, dass der Gedanke einen Innen-Außen-Wechsel umfasst: Eine internale Entziehung der Besetzung wird zu einer „Verleugnung der wirklichen Außenwelt“.¹⁰ „Wenn die neurotische Verdrängung und die ‚Verdrängung‘ in die Außenwelt symmetrische Vorgänge sind – wie soll man die letztere verstehen? [...] Die Entziehung der Besetzung ist ebenfalls eine Zurücknahme der Bedeutung“.

Indem er diesen Innen-Außen-Zweischritt als Leitlinie nimmt, definiert Lacan Verwerfung, „indem er die Stelle bei Freud [...] in seine Sprache übersetzt [...] als] ‚das, was aus dem Symbolischen verworfen wurde, [und] im Realen wieder

⁸ Nicolas Abraham und Maria Torok, *Kryptonymie: Das Verbarium des Wolfmanns* (Frankfurt a. M., 1979).

⁹ Ich habe dies diskutiert in Gayatri Chakravorty Spivak, „Glas-piece: A *Compte-rendu*“, *Diacritics* 7, 3 (1977), 22–43. Wie Derrida in „Den Tod geben“, *Gewalt und Gerechtigkeit: Derrida-Benjamin*, hg. v. Anselm Haverkamp (Frankfurt a. M., 1994), 411–12 ausführt, ist die Situation zwischen Vater und Sohn in der jüdischen Tradition ein grundlegender Ort des Konflikts zwischen Ethik und Opfer.

¹⁰ Man könnte diese Entziehung innerhalb des Kreislaufs *Besetzung :: Gesetz :: Setzung* → *Satz* lesen (dt. im Orig.). Der einheimische Informant („geringere Rassen jenseits des Gesetzes?“) entgleitet dem *énoncé/Satz/statement*, menschlich zu sein.

[erscheint]““. Somit bezieht sich Verwerfung auf einen Freudianischen „Primärvorgang“, der zwei komplementäre Operationen umfasst: „die Einbeziehung ins Ich und Ausstoßung aus dem Ich“. Das REALE ist oder trägt die Markierung dieser Ausstoßung.

Der „einheimische Informant“ gilt mir als ein Name für diese Markierung der Ausstoßung aus dem Namen MENSCH – eine Markierung, welche die Unmöglichkeit der ethischen Beziehung durchstreicht.

Ich leihe mir diesen Begriff natürlich aus der Ethnographie. In dieser Disziplin wird der einheimische Informant ausgesprochen ernst genommen, obwohl ihm eine Autobiographie, wie sie innerhalb der nordwesteuropäischen Tradition (Deckname „Westen“) verstanden wird, verweigert wird. Er und (gelegentlich sie) *ist* eine Leerstelle, obwohl er einen Text kultureller Identität hervorbringt, den nur der Westen (oder eine Disziplin nach westlichem Modell) einschreiben konnte. Die gegenwärtige Praxis einiger wohlmeinender kulturwissenschaftlicher Eingeborenen-Forscher kann damit verglichen werden, obwohl die *Cover Story* dort von einem vollständig selbstpräsenten Bewusstsein der eigenen Stimme stammt. Zunehmend findet man den sich selbst marginalisierenden oder sich selbst konsolidierenden Migranten oder ein postkoloniales Maskenspiel als „einheimischen Informanten“. Ich entdecke den „einheimischen Informanten“ eindeutig aus dieser Mischung. Die Texte, die ich lese, sind keine ethnographischen Texte und demnach feiern sie diese Figur auch nicht. In ihnen wird selbstverständlich der „Europäer“ als menschliche Norm angenommen und sie liefern uns Beschreibungen und/oder Vorschriften. Und doch wird auch hier der einheimische Informant gebraucht und verworfen. Bei Kant wird er als Beispiel für die Heteronomie der bestimmenden Urteilskraft gebraucht, um die Autonomie der reflektierenden Urteilskraft in Gang zu bringen, die dem vernünftigen Willen Freiheit gibt; bei Hegel wird er als Beweis für die Evidenz der Bewegungen des Geistes vom Unbewussten zum Bewusstsein gebraucht; bei Marx als das, was der Erzählung von den Produktionsweisen Normativität verleiht. Unter verschiedenen Deckmäntelchen besetzen und behindern diese Schachzüge bis heute unsere Versuche, die Begrenzungen zu überwinden, die uns durch die neueste Aufteilung der Welt auferlegt werden. Das geht sogar so weit, dass die zentrale Rolle des Südens, dem Norden zu helfen, seinen rohstoffhungrigen Lebensstil aufrecht zu erhalten, für immer verworfen wird, während der Norden nach wie vor dem Süden offenkundig „hilft“ – so wie früher der Imperialismus die Neue Welt „zivilisiert“ hat. Durch die Poren dieses Buches atmet die Andeutung, dass heutzutage das Musterbeispiel des verworfenen einheimischen Informanten die ärmste *Frau* des Südens ist. Aber der in diesem Kapitel behandelte Zeitraum sowie die Texte werden – um Gramscis unheimliche Einsicht zu bemühen – die einheimische(n) Informantin(nen) als Ort nicht registrierter Spuren hervorbringen. Um uns selbst zwischen der Scylla eines kulturellen Relativismus und der Charybdis

eines nativistischen Kulturalismus in Bezug auf diesen Zeitraum hindurchzumännern, müssen wir uns nicht nur völlig auf Narrativ und Gegenarrativ einlassen, sondern auch darauf, ein (anderes) Narrativ (un)möglich zu machen.

Wie mein Eröffnungszitat von Pletsch verrät, ist unser Verständnis von Kritik zu gründlich von Kant, Hegel und Marx bestimmt, als dass wir in der Lage wären, sie als „motivierte Imperialisten“ zurückzuweisen, obwohl das oft genug die eitle Geste von Kritikern des Imperialismus ist. Eine dekonstruktive Politik des Lesens würde sowohl der Bestimmung als auch dem Imperialismus Rechnung tragen und danach Ausschau halten, ob die autoritativen Texte uns nicht jetzt zu Diensten sein können, wo sich eine neue Herrschaft im Namen des ANDEREN konstruiert.¹¹

Foucaults historische Fabel situiert den Zusammenbruch des Souveränitätsdiskurses und die Emergenz einer Mikrologie der Macht am Ende des französischen und britischen 18. Jahrhunderts. Im gleichen fabulierenden Geist könnte man vorschlagen, dass das Ende des „deutschen“ 18. Jahrhunderts (wenn man überhaupt von „Deutschland“ als einheitlichem Eigennamen in dieser Zeit sprechen kann) Material für ein Narrativ des Krisen-Managements bereitstellt: die „wissenschaftliche“ Fabrikation neuer Repräsentationen des Selbst und der Welt, die im Kontext der Erschaffung von Kolonie und Reich Alibis für die Beherrschung, Ausbeutung und epistemische Verletzung liefert.

Nun, da wir uns im Rahmen großer Erzählungen kultureller Selbst-Repräsentation bewegen, ist es angemessen anzumerken, dass sich Deutschlands imperialistische Abenteuer nicht vor der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts konsolidierten.¹² Die Erzählung der „deutschen“ kulturellen Selbst-Repräsentation innerhalb des westeuropäischen Kontexts ist daher eine der Differenz. Gerade ihre Einzigartigkeit stellt eine Art Bezug zu dem früheren Szenario der Selbst-Repräsentation dar, das noch nicht den Namen „deutsch“ zuließ; keine nationale Einheit, die erst durch die Wiederentdeckung des deutschen Altertums eine solidere Basis finden konnte; kein Anteil an der europäischen Renaissance, die nichtsdestoweniger eine moderne und aktive Neuinszenierung der Renaissance zuließ.¹³

¹¹ Vgl. nochmals Jacques Derrida, *Grammatologie* (Frankfurt a. M., 1983), 45; *Otobiographien: Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennamens* (Berlin, 2000); sowie „The Principle of Reason“.

¹² Vgl. John Noyes, *Colonial Space: Spatiality in the Discourse of German Southwest Africa (1884–1915)* (Philadelphia, 1992) als Ausgangspunkt. Obwohl theoretisch mangelhaft, ist die Dokumentation doch hilfreich. Wie der Titel anzeigt, behandelt das Buch nicht das gesamte koloniale Abenteuer Deutschlands.

¹³ In „Onto-Theologie of National-Humanism: Prolegomena to a Hypothesis“, *Oxford Literary Review* 14, 1–2 (1992) zitiert Derrida Karl Grün, gegen den „Marx mit einiger Verve ironisiert“, als typischen Fall eines spezifisch deutschen Trends, den er schon früher bei Fichte verortet und durch den „die national-philosophische Behauptung als Kosmopolitanismus im Namen eines apolitischen Volkes, das kein Volk ist, seine Paradoxa darstellt, die auch Paradoxa der Zukunft

Es ist schwierig, die Linien nachzuzeichnen, anhand derer sich ein Volk (metonymisch diejenige Gruppe innerhalb eines Volkes, die bewusst als Hüterin der Kultur auftritt) die Erklärungen entwirft, die seine so genannte kulturelle Identität bilden. Jedoch kann nicht geleugnet werden, dass solche Linien immer wieder neu gezogen werden. Wenn wir bedenken, wie unsere eigenen kulturellen Identitäten und Rollen durch große Erzählungen, die vom Populären bis zum Wissenschaftlichen reichen, sowohl implizit als auch explizit immer wieder neu verhandelt werden, ist es durchaus plausibel, folgenden Vorschlag zu machen. Das kulturelle und intellektuelle „Deutschland“, der Ort selbst stilisierter Differenz gegenüber jenem Rest, der immer noch als „Kontinental“-Europa und Großbritannien verstanden wird, war die Hauptquelle akribischer Gelehrsamkeit, die das Vokabular proto-archetypischer (in disziplinärem Sinne „vergleichender“) Identität bzw. Verwandtschaft etablierte, ohne unmittelbar in die Instrumentalisierung jener anderen Differenz eingebunden gewesen zu sein, nämlich der zwischen Kolonisatoren und Kolonisierten; dies gilt in den aufkommenden Diskursen vergleichender Philologie, vergleichender Religionswissenschaft und sogar vergleichender Literaturwissenschaft. Der Unterschied im Tonfall zwischen einem William Jones (1746–1794) und einem Herder (1744–1803) – der eine taxonomisiert Sanskrit, der andere denkt Alterität im Sinne von Sprache/Kultur – untermauert mein Argument. „Afrika“ blieb weiterhin ein Ort abseits dieses Netzwerks möglicher Identität, ein Ort, der Verblüffung bzw. Hysterie hervorrief.¹⁴

Das Feld der Philosophie als solches, dem das Modell einer Verschmelzung von Wissenschaft und Wahrheit zu Grunde liegt, blieb vom komparativen Impuls unberührt. In diesem Bereich brachte Deutschland verbindliche „universale“ Erzählungen hervor, in denen das Subjekt unverkennbar europäisch blieb. Diese Erzählungen – Kants Kosmopolitheia, Hegels Reiseweg der IDEE, Marx' sozialistische Homöopathie – setzten weder eine spezifisch wissenschaftliche Kontrolle des Themas Imperialismus ein, noch konsolidierten sie eine.

Carl Pletschs Ermahnung an uns, Kantianer, Hegelianer und Marxisten im Zuge unserer Demontage des Dritte-Welt-Geredes zu sein, ist ein weiteres Beispiel für deren Einfluss bei der Bildung des ethiko-politischen europäischen Subjekts. Meiner Einschätzung nach sind diese Quellentexte der europäischen

sind. Wir finden die wiederkehrenden Auswirkungen dessen auf die gegensätzlichsten Seiten, nämlich bei Heidegger ebenso wie bei Adorno“ (17, 22). Jürgen Habermas, dessen Werk sich als Paradigma für die Zukunft aus einem Nachkriegs-Westdeutschland präsentiert, kann vielleicht auch mit diesem Trend im Hinterkopf gelesen werden.

¹⁴ Vgl. Valentin Y. Mudimbe, *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge* (Bloomington, 1988) zu einer philosophischen Beschreibung des Widerstandes gegen dieses Phänomen. Eine sorgfältige Analyse der schweren zeitgenössischen Konsequenzen dieser Aufteilung im Kontext wissenschaftlicher Arbeitsteilung findet sich in *The Yearbook of Comparative and General Literature* 43 (1995).

ethiko-politischen Selbstdarstellung auch komplizenhaft damit verknüpft, was sich heute als selbst stilisierter postkolonialer Diskurs darstellt. An den Rändern meiner Lesart befindet sich die imaginierte und (un)mögliche Perspektive, die ich als einheimische Informantin bezeichnet habe. Wenn man beispielsweise diesem Trio demonstrativ den Rücken kehrt, obwohl ein Großteil der eigenen Kritik ganz klar, wenn auch manchmal unabsichtlich, von ihnen abgeschrieben ist, so bedeutet dies, Handlungsmacht zu leugnen, und durch die Verneinung der Geschichte das Himmelreich auszurufen.

Auf der anderen Seite impliziert die Ansicht, die Positionierung des Anderen bliebe in allen ihren Werken dieselbe, die Annahme, dass die einzig wirkliche Beschäftigung mit dem Anderen letztlich eben doch in den „objektiven“ sozialwissenschaftlichen Disziplinen stattfindet. Ich stehe auf dem Standpunkt, dass wir in den Geisteswissenschaften, in denen wir die Position des Anderen als eine implizite „Subjekt“(-ive) Position behandeln, abhängig von dem Text, mit dem wir uns befassen, auch unsere Annahmen verändern müssen. Paradoxerweise betritt jeder Fragende den Buchmarkt als eine Spezies der „einheimischen Informantin“ oder wurde von Kindheit an täglich stundenlang, sei es auch nur reaktiv, in irgendeiner Version von Wissenschaftskultur geschult, die diese drei Kameraden häufig an ihren radikalen Rändern, aber manchmal auch in ihren konservativen Zentren, beherbergt hat. Ich schreibe aus der Überzeugung heraus, dass es manchmal am besten ist, das zu sabotieren, was man unausweichlich zur Hand hat, anstatt ein Werkzeug zu erfinden, das niemand ausprobieren wird, während man Spielarten des liberalen Pluralismus nach dem Mund redet.

Ich möchte meine Lesart von Kant „verfehlt“ nennen. Ich glaube, es gibt durchaus gute fachdisziplinäre Gründe dafür, über meine Einführung des „Empirische[n]“ und „Anthropologi[schen]“ in einen philosophischen Text, der uns langsam zu einem vernunftgeleiteten Studium der Moral an sich führt, irritiert zu sein. Ich probe dies in der Hoffnung, eine solche Lesart könne berücksichtigen, dass Philosophie im Dienste der Narrativierung von Geschichte travestiert wurde und immer noch wird. Man könnte meine Übung als gewissenhafte Travestie bezeichnen, die das Ziel hat, ein Gegenarrativ hervorzubringen, das die Verwerfung desjenigen Subjekts sichtbar machen wird, dessen mangelnder Zugang zur Position des Erzählers die Bedingung der Möglichkeit für die Konsolidierung von Kants Position darstellt. Wenn „die Verbindung [dieser Talente] [unter ihnen ‚die Verbindung d[e]s Empirische[n] mit dem Rationalen‘] in einer Person nur Stümper hervorbringt“, dann sollten wir uns daran erinnern, dass „Stümpfern“ ein Synonym für Intervention sein kann.¹⁵

Kants *Kritik der reinen Vernunft* kartiert die Arbeitsweise derjenigen Ver-

¹⁵ Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, hg. v. Jens Timmermann (Göttingen, 2004), 4 und 5.

nunft, die Natur theoretisch denkt. Die *Kritik der praktischen Vernunft* kartiert die Arbeitsweise des vernünftigen Willens. Die Arbeitsweisen der ästhetischen Urteilskraft erlauben das Zusammenspiel von Natur- und Freiheitsbegriffen.

Die *Kritik der Urteilskraft* ist aufgeteilt in das ÄSTHETISCHE und das TELEOLOGISCHE; der Abschnitt zur ästhetischen Urteilskraft ist weiter unterteilt in Betrachtungen zum SCHÖNEN und zum ERHABENEN.¹⁶ In der Empfindung des Schönen konstruiert das Subjekt, ohne sich selbst zu erkennen, ein scheinbares Erkenntnisobjekt ohne Beziehung auf das Objekt; Wohlgefallen am Schönen ist Wohlgefallen am Vermögen des Subjekts, ein Erkenntnisobjekt ohne den für wahre Erkenntnis notwendigen Bezug zu repräsentieren. Hier sehen wir die Verbindung zwischen der ästhetischen Urteilskraft und dem Reich theoretischer Vernunft: Das Subjekt *repräsentiert* ein Erkenntnisobjekt – Kunst erlaubt das *grund-lose* Spiel des Naturbegriffs –, durch das Dinge erkannt werden können.

Im Moment des ERHABENEN gibt das Subjekt dem vernünftigen Willen statt. Es wurde schon oft angemerkt, dass der vernünftige Wille einschreitet, um ein Moment der Entbehrung zu überdecken. Es gibt, streng genommen, keine vollständige Erfahrung des ERHABENEN. „Das Gefühl des Erhabenen ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der ästhetischen Größenschätzung zu der Schätzung durch die Vernunft“ (KU 123). Aber da dieses „Urteil der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens“ vernünftig und richtig ist, „erweckt es Lust“. Die Überlegenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit macht „das Gefühl dieser übersinnlichen Bestimmung in uns rege“ (KU 123–4).¹⁷ Es ist nicht allzu überzogen zu behaupten, dass wir darauf programmiert oder, besser gesagt, darauf eingestimmt sind, die Unangemessenheit der Einbildungskraft zu fühlen (und damit den Kreislauf der Überlegenheit der Vernunft auszulösen), und zwar durch die Unlust, die durch das ERHABENE hervorgerufen wird. Die Sprache ist durchgängig die einer unausweichlichen Verpflichtung, obwohl das Konzept, um das es sich hier handelt, das der Freiheit ist. „[D]ie Anlage zu [dieser Bestimmung (eigentlich zu diesem Vermögen) ist] in unserer Natur; indessen daß die Entwicklung und Übung desselben [bei Kant unseres Vermögens] uns überlassen und obliegend bleibt“ (KU 130). Der von Kant häufig verwendete Begriff *Anlage* (im Englischen meist „tendency“) trägt auch die Bedeutung einer Blaupause oder eines Programms.

Ein solches Modell eines *programmierten* Zugangs zu einem Begriff von Freiheit im Sinne einer Lust darüber, dass die Vernunft „eine Gewalt [...] auf [die

¹⁶ Immanuel Kant, *Kritik der Urteilskraft* (Hamburg, 2006). Alle Bezüge zu diesem Text werden in den Fließtext integriert (im Folgenden KU). Übersetzungen wurden, wo notwendig, verändert.

¹⁷ „Bestimmung“ (dt. im Orig.) findet im Englischen unterschiedliche Entsprechungen. Um der Konsistenz der Metapher in diesem Konzept willen – im Deutschen hallen hier „*Stimme*“ und „*Stimmung*“ (dt. im Orig.) wider, das u. a. das „Stimmen“ eines Instruments nahelegt – weise ich, wo immer es in Kants Text vorkommt, darauf hin.

Sinnlichkeit] ausübt“ (KU 134), nimmt implizit von vorn herein an, dass „Freiheit“ – hervorgebracht durch eine Bestimmung oder Programmierung – vielmehr ein Tropus der Freiheit ist. In der Tat ist „das Gefühl des Erhabenen in der Natur“ eine heimliche Metalepse (die Ersetzung der Ursache durch die Wirkung). Es ist eine „Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption [...] beweisen“. Es ist eine verschleierte „Verwechslung einer Achtung für das *Objekt* [das natürliche Erhabene], statt der für die Idee der Menschheit in unserem *Subjekte*“ (KU 123, meine Hervorhebung).

All dies bezieht sich auf das Erhabene in Bezug auf Größe und nicht auf die übergeordnete Kategorie des „Dynamisch“-Erhabenen. Ich möchte jedoch ein paar Aspekte der deskriptiven Morphologie Kants hervorheben, die sich in all jenen Schriften finden, die er über den Zugang des Menschen zum vernünftigen Willen verfasste. Dieser Zugang ist wie die (vor)programmierte Ergänzung eines strukturell notwendigen Mangels strukturiert. Wird diese Ergänzung als ein Gefühl für Natur bezeichnet, so ist dies bestenfalls eine Metalepse durch eine bestimmte Art von „Subreption“. „Subreption“ ist ein recht starker Ausdruck, der im Kirchenrecht die „Unterdrückung der Wahrheit“ mit dem Ziel „Ablass zu erlangen“ bezeichnet.¹⁸

Tatsächlich markiert Kant in seiner Diskussion des Dynamisch-Erhabenen – definiert „als Macht, die über uns keine Gewalt hat“ – das Moment einer unangebrachten Verschiebung des Epithetons auf die Natur, wobei er eine gewisse Unausweichlichkeit des Gebrauchs impliziert: „Alles, was dieses Gefühl [der Überlegenheit gegenüber der Natur in und außerhalb unserer selbst] in uns erregt, [...] heißt alsdann (obzwar *uneigentlich*) erhaben“ (KU 127 und 133, meine Hervorhebung).

Die Struktur des Erhabenen beruht auf bildlichem Ersetzen, einem Tropen. Das Erhabene in der Natur wird durch eine subreptive Unangebrachtheit bewirkt. Unser Zugang zu Moral geschieht durch Rhetorik und Heimlichkeit. Die *Kritik der Urteilskraft* warnt uns deswegen wiederholt vor jeglichem Versuch, den vernünftigen Willen *kognitiv kontrollieren* zu wollen.¹⁹

¹⁸ In der *Inauguraldissertation* geht Kant „analog zu der gängigen Bedeutung des Begriffs Subreption“ hart mit der „metaphysischen Täuschung der Subreption“ ins Gericht. „Solche hybriden Axiome (hybrid in dem Sinne, dass sie Sinnliches als notwendig mit dem intellektuellen Konzept verbunden darbieten) nenne ich ein heimliches Axiom. Diese Prinzipien intellektueller Fehler, die die Metaphysik sehr zum Schaden heimgesucht haben, rühren tatsächlich von diesen gefälschten Axiomen her“ (Immanuel Kant, *Inaugural-Dissertation* [1770], übers. v. John Handyside [Chicago, 1929], 74). Auf der nächsten Seite schlägt Kant „das Prinzip der Reduktion eines jeden heimlichen Axioms“ vor. Ich bedenke dessen Ausarbeitung im Text.

¹⁹ Vgl. in diesem Zusammenhang Patrick Rileys Kritik von Hannah Arendts *Lectures on Kant's Political Philosophy*, „On DeLue's Review of Arendt's *Lectures on Kant's Political Philosophy*“, *Political Theory* 12 (August 1984).