

Stephan Mühr | University of Pretoria, stephan.muehr@up.ac.za

›The Postcolonial Game‹ Überlegungen zu einer afrikanischen postkolonialen Alteritätstheorie

1. Das Unbehagen an der Alterität

Alterität im afrikanisch-europäischen Kontext hat eine lange problematische Geschichte, die mindestens von Hegels Diktum der Geschichtslosigkeit und Dehumanität der Afrikaner bis zu Modellen des Edlen Wilden als ›eigener‹ Zivilisationskritik reicht. Damit ist Afrika diejenige Projektionsfläche, auf der die hegemoniale Dialektik der europäischen Fremdbegegnung als Bestimmung des scheinbar Nichteigenen besonders offensichtlich ist, so wie das ›Projekt‹ des Kolonialismus die Ausbeutung des zum Anderen Gemachten realisiert.

Diese Dialektik der Alterität von Afrika versus Europa gilt, vielleicht in abgeschwächten Formen, bis heute. Der Dritte Welt-Tourismus und die entsprechende Filmindustrie ›benutzen‹ das Andere (wieder) nur, um sich in dieser Differenz selbst zu gefallen, sodass Begegnung im eigentlichen Sinne aufgrund der tiefliegenden Intentionalitäten in der europäischen Wahrnehmung Afrikas gar nicht zustande kommt.

Auch aus afrikanischer Perspektive führen diese postkolonialen Bedingungen zur Ausschließung jeglicher Begegnungsmöglichkeit, die

Alterität im afrikanisch-europäischen Kontext hat eine lange problematische Geschichte, die auch aus afrikanischer Perspektive zur Ausschließung jeglicher Begegnungsmöglichkeit geführt hat. Der Beitrag versucht, in diesem Problemfeld der wechselseitigen Entfremdung zwischen Diskursen von europäischer vs. afrikanischer Identitäten einen Weg zu zeichnen, auf dem im Feld der Literatur responsive Begegnung stattfinden könnte. Dazu übe ich zunächst eine Selbst- und Metakritik an meinen vor zehn Jahren formulierten *Anmerkungen zu einer Hermeneutik der Interkulturalität*. Anschließend ziehe ich Konsequenzen, die den Weg zu einer nicht postkolonialen, sondern dekolonialen Alteritätstheorie eröffnen.

Martina Gosh-Schellhorn bereits 1993 als ›postcolonial game‹ beschrieben hat:

Briefly it reads: we in the West are losing our flush of self-confidence, philosophy tells us we can no longer be canonical about our canons, all is flux, nothing is absolute, agreed? If you, the Calibanini, are to appeal to us in our state of mental fatigue, play the fool for our post-modern delight. Pick a card and proceed to make a choice. You can choose either of the following: (a) to oppose us by giving us your most savage, pre-Prosperian world-pictures, so that we may feel righteous about our estrangement from you [...], (b) to play undercover on our side by appearing to oppose us. (N.B. you know you can never win, so do your damnest. Mock at our colonial enterprise, question the institutions we question, our Euro-centredness, the lot. We need you to hold the mirror of our reflections, we can, after all only know ourselves through the assessments others have made of us.¹

Dieses Vexierspiel hat sich weiter essentialisiert. Denn »to play undercover on our side by appearing to oppose us« entspricht einer postkolonialen Mimikry,² in welcher tatsächlich die Scheindifferenzen neuerlich verabsolutiert werden. In dieser fortgesetzten Wirkungsgeschichte des kolonialen Nicht-Begegnungskonzepts lassen sich heute Diskurse ausmachen, die jegliche scheineurozentrischen Spuren ausmerzen wollen. Dem Eurozentrismus wird ein Afrikanismus entgegengestellt; ein Philosoph nichtafrikanischen Ursprungs darf nichts zum Thema Ubuntu sagen; ein Nichtinitiiertes nichts zum Thema Initiation. Die Critical whiteness studies ›stellen fest‹ (sic), dass ›Weiße‹ nicht nur grundsätzlich privilegiert sind, sondern aufgrund ihrer Privilegierung nicht wissen oder erkennen können, wie es ›Nichtweißen‹ geht.

Dabei handelt es sich keineswegs um den neuen Realismus, sondern um einen alten deterministischen Essentialismus. Wie Koschorke dargelegt hat, hat die ehemals linke Theoriekultur des Dekonstruktivismus dem neuen ethnonationalen Rechtspopulismus den Weg bereitet.³

Zu diesen ungewollten Wegbereitungen gehört Uwe Timms ästhetisches Einfühlungsverbot, wenn es um die Einnahme afrikanischer Perspektiven geht,⁴ aber auch Anil Bhattis Forderung nach ›hermeneutische[r] Abstinenz‹ im Kontext einer postkolonialen Similaritätstheorie.⁵ Der immer wieder ins Feld geführte Grund für diese, durchaus verständliche Zurückhaltung ist die fehlende gleiche Augenhöhe in der Begegnungssituation, der fundamentale Statusunterschied,⁶ deren Leugnung – etwa als Farbenblindheit – gerade ein Fremdverstehen verunmögliche; frei nach Brechts Devise, erst kommt das Fressen und dann kommt die Moral. Es scheint so, dass die Intentionalität

1 Gosh-Schellhorn: *Postcolonial Literature*, S. 42.

2 Bhabha: *Mimicry*.

3 Koschorke: *Die akademische Linke*.

4 Hamann/Timm: »Einfühlungsästhetik wäre ein kolonialer Akt«.

5 Bhatti: *Ähnlichkeiten*, S. 15–17.

6 Vgl. z.B. Kreuzer: *Goethe in Afrika*.

der westlichen Wahrnehmung des (post)kolonialen Subjekts nicht hintergebar ist. Dasselbe Dilemma kritisieren die Critical whiteness studies. Genuin afrikanische Alterität als responsiver Anspruch wird gar nicht gehört.

Mit diesem Beitrag will ich versuchen, in diesem Problemfeld einer wieder zunehmenden Entfremdung zwischen Diskursen von europäischen versus afrikanischen Identitäten einen Weg zu zeichnen, auf dem im Feld der Literatur wechselseitig responsive Begegnung stattfinden könnte. Dazu werde ich zunächst eine Selbst- und Metakritik an meinen vor zehn Jahren formulierten *Anmerkungen zu einer Hermeneutik der Interkulturalität*⁷ üben, vor allem was die drei grundsätzlich möglichen Formen der Fremdwahrnehmung im hermeneutischen Sinne (assimilatorisch, manichäisch, dialektisch) betrifft. Anschließend werde ich drei Konsequenzen aus dieser Reflexion ziehen, die den Weg zu einer nicht postkolonialen, sondern dekolonialen Alteritätstheorie⁸ eröffnen.

2. Selbst- und metakritische Revision

In meinen *Anmerkungen zu einer Hermeneutik der Interkulturalität* bin ich zunächst von einem konstruktivistischen Verständnis des Anderen oder Fremden ausgegangen:

Prolegomenon 1: Das Fremde ist keine ontologische Entität, sondern ein kognitives, wahrnehmungspsychologisches Konstrukt. Das bedeutet, dass die These »Den Fremden gibt es nicht« (Duala-M’Bedy 1977) durchaus stimmt, insofern als damit der Fremde als apriorisch Gegebener abgelehnt wird. Dass es jedoch »den Fremden« als Zuschreibung gibt, belegt jede Empirie und erfordert ein Verständnis seiner Funktion im jeweiligen soziokulturellen Kontext.⁹

Die Betonung dieses konstruktivistischen, kognitiven Alteritätsverständnisses sollte den grundsätzlichen Unterschied gegenüber essentialistischen, etwa biologistischen Formen der Fremdbestimmung begründen. In der Frankfurter Schule aber gab es bereits die tiefe Überzeugung, dass – bei allem Konstruktivismus – die so konstruierten Unterschiede, ja die gesellschaftlichen Realitäten selbst, durchaus genauso ›hart‹ und un verfügbar sind, wie die materiellen Differenzen. Diese Annahme basiert auf einer marxistische Grundthese und zeigt sich etwa am Begriff der ›Zweiten Natur‹. In diesem Sinne sollte man vielleicht das klassische Werk von Berger und Luckmann *Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit* neu interpretieren. Denn die Tatsache der sozialen Konstruktion dieser

7 Mühr: *Zwischen Xenologie und Assimilation*.

8 Mignolo: *Epistemischer Ungehorsam*.

9 Mühr: *Zwischen Xenologie und Assimilation*, S. 29–30.

›Wirklichkeit‹ bedeutet mitnichten, dass sie weich oder leicht veränderbar sei. Ihre rassistische Normativität etwa zeigen die Critical whiteness studies ja deutlich auf.

Für die Ausgangsfrage, ob es den Fremden ›gibt‹, bedeutet diese Überlegung, dass es ihn insofern doch gibt, als eine Wahrnehmung eines ›radikal Fremden‹ i.S.v. Waldenfels ganz klar und unzweideutig eine Respons-Aufforderung auslöst, und zwar universal. Fremdwahrnehmung ist also genauso real wie die Wahrnehmung von etwas Bekanntem. Empirisch ließe sich das an einer Computer-Simulation veranschaulichen, in der der Rechner einen Fehler meldet: ein metakommunikatives Signal. Literarisch etwa an Goethes Erlkönig, den der Vater zwar nicht sehen kann, der dennoch aber (etwa durch die wörtliche Rede) im Text anwesend ist.¹⁰ In der Literaturtheorie lassen sich Fremdwahrnehmungen auf der produktionsästhetischen oder erzählerischen Seite genauso nachweisen (beispielsweise als Unmöglichkeiten, etwas zu benennen oder zu beschreiben) wie auf der rezeptionsästhetischen Seite (etwa durch Unstimmigkeiten). Sie tauchen in einzelnen Sätzen oder Versen genauso auf wie im Großen beim Unverständnis ganzer Romane. Ihre Basis ist in allen diesen Fällen die immer begrenzte menschliche Wahrnehmungsfähigkeit, die dazu führt, dass jeglicher ›Sinn‹, jegliche Kognition eines ›es gibt‹, immer ein Mischresultat aus Neuem und Bekanntem, aus Originalität und Redundanz¹¹ ist. Radikal Fremdes im Sinne der Informationstheorie, also reine Originalität, würden wir gar nicht wahrnehmen. Und auf radikal Bekanntes (reine Redundanz), das wie ein Hintergrundrauschen vorstellbar ist, würden wir gar nicht achten.

Waldenfels' radikale *Fremdwahrnehmung*, oder das, was ich hier mit dem ›es gibt‹ des Fremden meine, bezieht sich demnach auf solche Wahrnehmungen, in denen der informative Anteil einen Schwellenwert überschritten hat, so dass – erstens – eine Dissonanz oder Metakognition einsetzt, dass ich hier etwas wahrnehme, was ich *nicht* erkenne. *Dass* ich es aber wahrnehme, setzt alle Zweifel darüber aus, ob das ›es‹ existiert. Ich nehme es als wahr wahr. Diese Dissonanz löst dann – zweitens – einen Respons aus: Wie reagiere ich darauf? Wie gehe ich mit dem Nichterkennenkönnen um? Damit verschiebt sich die Problematik des ontologischen Charakters des Fremden (Konstruktivismus versus Essentialismus) zu der Frage, wie ich mit dieser Fremdwahrnehmung umgehe. Von der Phänomenologie zur Ethik, von Husserl oder Merleau-Ponty zu Levinas.

10 Vgl. dazu Mühr: *Erlkönig*.

11 Vgl. dazu Moles: *Ästhetische Wahrnehmung*.

Mit dieser ›ethischen Wende‹ lässt sich das Dilemma des ›postcolonial game‹ oder der Dekonstruktion der eigenen Alteritätskonstruktionen, also das o.g. Unbehagen an der Alterität, pragmatisch überwinden. Pragmatisch meint nicht inkonsequent, sondern handlungs- und situationsbezogen.

Mit dieser ethisch-pragmatischen Herangehensweise an Alterität möchte ich nun die drei grundsätzlich möglichen Umgangsformen mit dem Fremden neuerlich betrachten. Es stellt sich heraus, dass sie die einzig möglichen Reaktions- oder Responsformen auf die Metakognition der Nichterkenntnis des Fremden darstellen: 1. Das Fremde ist das eigentlich Eigene, 2. das Fremde ist das ganz Andere, 3. das Fremde entsteht erst durch das Eigene und umgekehrt. Das erste bezeichne ich als das Assimilationsmodell, das zweite nenne ich das manichäische Modell und das dritte schließlich das dialektische Modell.¹²

Erstens: Das **Assimilationsmodell** entspricht dem Prinzip der totalen Identifikation und Vereinnahmung; in ihm gibt es nur einen Kontext; es ist ein Eine-Welt-Modell. Allerdings hatte ich 2011 dargelegt, weshalb Horstmanns Kritik am Assimilationsbegriff, wenn man ihn als ›homoiosis‹ denkt, nicht zutrifft, nämlich insofern es im Konzept der ›homoiosis‹ nur zu einer Annäherung kommt, nicht aber zu einer völligen Vereinnahmung. In dieser Annäherung aber findet eine dialektische Begegnung statt, eine Begegnung, die sich ihrer Unvollständigkeit im Verstehen des Anderen gewiss ist. In der Assimilation löst sich dagegen Subjekt und Objekt wechselseitig auf.

Annäherung als Verstehenwollen, den pragmatischen *Versuch* zu verstehen, halte ich weder für imperialistisch noch kolonialistisch,¹³ sondern für eine anthropologische Universalie, für ein responsives Gebaren als Folge einer Fremderfahrung. Sie ist dialektische Annäherung, nicht Assimilation. In den Gedächtniswissenschaften nennt man es nicht identifikatorisches, sondern »opferorientiertes Erinnern«. ¹⁴ Dieses Verstehenwollen zu negieren oder auszusetzen, halte ich für problematisch, es würde selbst an jene manichäische Empathieunterdrückung grenzen, die man in der Kolonialliteratur findet. Allerdings muss dabei das Prinzip der Unvollständigkeit im Verstehen beachtet werden, ein Ethos der Demut im Verstehenwollen. Alterität statutorisch zu *verstehen*, ist epistemische Anmaßung; Verstehenwollen dagegen ein ethisch voraussetzungsbedingender Ethos für ein Miteinander.

12 Mühr: *Zwischen Xenologie und Assimilation*, S. 30.

13 Frei nach Goethes *Faust* gilt, solange der Mensch auf absolute, totale Vereinnahmung (im Wissen wie im Beherrschen) drängt, solange ist er des Teufels, ist er ›Kolonialist‹. Das Drängen oder ›Streben‹ an sich aber, sofern es sich seiner immanenten Unvollständigkeit gewiss bleibt, gewährt Leben, Sein durch Konvivialität mit Anderen.

14 Assmann: *Unbehagen*, S. 65. Vgl. dazu Mühr: *Wissenschaftliches Gedächtnis*.

Im Zuge der Renaissance bis hin zur Aufklärung ist das Erkenntnisethos der ›humilitas‹, wie es etwa der Negativen Theologie zugrundelag, durch ein anthropozentrisches Weltbild ersetzt worden, in der sich der europäische Mensch in seiner angeblichen Gottähnlichkeit zum Gebieter über die Welt aufschwingt. In dieser Gottähnlichkeit wird die ›superbia‹ umgedeutet in ein positives neues Grundlagenverständnis des modernen europäischen Menschen, seine (und d.h. vor allem europäische, männliche) Menschenwürde, und seiner unfehlbaren Rationalität. Ihre Kulmination ist die Kolonisierung der Welt, ist der totale Krieg, ist die Ausbeutung der Welt im Namen des globalen Kapitalismus. Darüber sind viele kritische Bücher geschrieben worden.¹⁵ Man kann etwa der *Dialektik der Aufklärung* folgen und behaupten, dass diese Selbstverherrlichung in der Rationalität nur durch Selbstunterdrückung stattgefunden hat. Sogar wenn man diese Selbstüberhebung als Kompensation¹⁶ für die scheinbar irreligiöse Überwindung der mittelalterlichen Philosophie versteht, als Versuch, Religiosität und Wissenschaftlichkeit in der Frühmoderne zusammen zu denken, um der Inquisition zu entgehen, kann daraus nicht notwendig geschlossen werden, dass wir uns daher unser Verstehenwollen verbieten müssen. Verbote sind keine guten Prinzipien für eine Erkenntnistheorie oder eine Hermeneutik; sie erinnern selbst an Religion.

Selbstverständlich wäre es anmaßend zu behaupten, die Leiden im Konzentrationslager identifikatorisch nachempfinden zu können, oder die Erfahrungen der afrikanischen Sklavenverschleppung. Wer dieses glaubt, der irrt. Aber gerade der Versuch einer Empathie, das Probieren, ist die einzige Möglichkeit einer gewissen begehrenden Annäherung; die einzige, aber immer unvollständige Möglichkeit, dem Empathieverlust zweckrationaler Brutalität, die in der *Dialektik der Aufklärung* die Schattenseite der Aufklärung darstellt, entgegenzuwirken und der Alterität wieder einen Raum der Begegnung zu verschaffen. Empathie ist eine Voraussetzung zum Respons.¹⁷

Um es nochmals zu betonen: Bei Empathie geht es nicht um das Hineinversetzen in den Anderen, wie es Dilthey in einem positivistischen oder historistischen Sinne verstanden hat.¹⁸ Aber es zu versuchen, bedeutet bereit zu sein, aus der eigenen Lebenswelt herauszutreten, um intellektuell sich das Andere vorzustellen und darüber zu reden, die Einstellung, die

15 Horkheimer/Adorno: *Dialektik der Aufklärung*; Blumenberg: *Genesis*; Koyré: *Von der geschlossenen Welt*; Böhme: *Natur und Subjekt*.

16 Zur Darstellung der europäischen Natur- als Fremderfahrung als Kompensation vgl. Mühr: *Naturwahrnehmung*.

17 Das habe ich detailliert an der kolonialistischen Empathieunterdrückung analysiert, zu der Uwe Timm in einer antikolonialen Reaktion zurückkehrt; vgl. Mühr: *Apartheid und Zugehörigkeit*. Zum Empathiebegriff vgl. Waldenfels: *Grundmotive*, S. 34–55.

18 Vgl. Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 222–246.

Leskovec mit dem ›schrägen Blick‹ beschrieben hat.¹⁹ Schräg blicken ist eine hermeutische Metapher dafür, den eigenen Blick von einer usurpierenden Intentionalität auf die Welt zu befreien, versuchshalber, um zu schauen, zu erfahren, was dann geschieht. Denn dann und nur dann kann ein Dialog, eine Begegnung, eine Dialektik beginnen. Den Anderen zu erkennen und anzuerkennen sind zwei unterschiedliche Behauptungen. Die erste ist epistemisch und anmaßend; die zweite ist ethisch und freundlich.

Zweitens: Das **manichäische Modell** entspricht der totalen Differenz, in ihm gibt es zwei binäre Kontexte; es ist ein Gut-Böse-Modell. Es manifestiert sich nicht nur in einer Ethik der Berührungs- oder Verstehensverbote, sondern in einer eigenen Logik des Ausschlusses, im postkolonialen Gewand als Mimikry. Sie spiegelt wie eine Fratze den kolonialen Rassismus zurück. Doch selbst hier gilt es, wenigstens zu versuchen zu verstehen: Bhabhas Mimikry des Kolonisierten beschreibt eine Art Notwehr; es war ein Trick,²⁰ der niemals auch nur darauf abzielte, so wie der Andere zu werden; im Gegenteil. Es war Camouflage, wie Bhabha mit Verweis auf Lacan schreibt,²¹ selbst eine zweckrationale, kriegerische Handlung. Tatsächlich hat sie im Selbstverständnis des Kolonisierten ein Eigenleben entwickelt, welches in der nachkolonialen Welt dieselben kolonialistischen Formen der Unterdrückung und Ausbeutung reproduziert; die Brutalität des sog. Marikana-Massakers 2012 ist ein Beispiel für diese Fratze der Apartheid. Eine ähnliche Spiegelung droht aber auch in Diskursbereichen der Critical whiteness, was ich im Folgenden anhand von Tsianos' und Karakayalis kritischer Intervention dazu nachzeichnen möchte.

Die Critical whiteness studies haben sich aus der antirassistischen Linken entwickelt. Die ›Falle‹ dabei, oder was sie als »Fallstrick der Reifizierung«²² beschreiben, besteht darin, Rassismus mit Eigenschaften der durch den Rassismus marginalisierten Personen, also etwa Hautfarbe, zu erklären. Dieser Zirkelschluss entspricht dem o.g. ›postcolonial game‹. Dagegen zeigt die Geschichte des Rassismus, insbesondere – aber nicht nur – die afrikanische Kolonialgeschichte, die Willkür und Porösität solcher zugeschriebenen Eigenschaften.

Dagegen sollte Schwarzsein, bzw. ›schwarz‹ oder ›weiß‹, als Etikett aufgefasst werden, »mit dem Machtverhältnisse artikuliert und reguliert

19 Leskovec: *Schräger Blick*.

20 Vgl. Hyde: *Trickster Makes This World*.

21 Bhabha: *Mimicry*, S. 125.

22 Tsianos/Karakayali: *Blackbox Critical Whiteness* (o.S.; bei einem DIN A4-Ausdruck des Online-Dokuments: S. 2).

werden.«²³ Es sind also politische, relationale Kategorien. Sie zu umgehen und etwa Machtverhältnisse ›farbenblind‹ zu beschreiben, würde eben jenen Rassismus fortsetzen, da es auf eine ›Laktifizierung‹ hinauslaufe, was Buck-Morss in Bezug auf Hegels farbenblinde Gesellschaftstheorien nachgewiesen hat.²⁴

Innerhalb der Critical whiteness studies wird dies aber nicht immer konsequent durchgehalten, Tsianos und Karakayali zeigen einige Beispiele dafür auf. So suggeriert die Einteilung der Gesellschaft in Profiteure des Rassismus und Nichtprofiteure eine deterministische Dichotomie, die bis ins Detail dem entspricht, was ich als manichäistisches Verstehensmodell beschrieben habe.

Einen anderen Fallstrick beschreiben sie in Bezug auf aktuelle Situationen insbesondere von jüngeren Menschen, die bei der Rassismusdebatte auf Selbstpositionierungen als Definitionsmacht beharren: »[B]ei einem antirassistischen Kongress mussten Teilnehmende ihren Pass vorzeigen, anhand dessen dann entschieden wurde, ob diese Person an einem Plenum teilnehmen durfte.«²⁵ Hintergründig wird damit die marxistische Vorstellung von einem Determinationsverhältnis von Subjektivität und Politik fortgesetzt, von der Bestimmung des Bewusstseins durch das Sein, obwohl, wie Tsianos und Karakayali betonen, Subjektivität eben »nicht einfach aus der ›Position‹ [resultiert], die ich vermeintlich aufgrund von Hautfarbe oder Geschlecht [...] einnehme.«²⁶

Noch drastischer zeigt sich im südafrikanischen Kontext die Fratze der Apartheid mit nur gespiegelter Vorzeichen bei der südafrikanischen Partei ›Black First Land First‹, die ausschließlich ›Schwarze‹ als Parteimitglieder akzeptieren wollte.

Die Globalisierung des postkolonialen Kapitalismus, der im Wesentlichen eine Machtausuferung des weißen Mannes gewesen war, wirkt zweifelsohne als tiefe Entfremdung in den unterschiedlichsten kulturellen Formationen. In jenen prekären Gesellschaftsteilen, die man als Opfer dieser Entwicklung betrachten kann, sind die Verzweiflungen von einem psychischen Ausmaß, welches zur Mimikry, zur radikalen Überanpassung zwingt. Wer alles verloren hat, kann sich nur mehr am Anderen bereichern.

23 Ebd.

24 Buck-Morss: *Hegel und Haiti*. Vgl. dazu Tsianos/Karakayali: *Blackbox Critical Whiteness*, S. 3–5. Buck-Morss' Buch ist die Übersetzung und Erweiterung eines viel beachteten, englischen Artikels mit dem gleichnamigen Titel, der 2000 in »Critical Inquiry« erschienen ist.

25 Tsianos/Karakayali: *Blackbox Critical Whiteness*, S. 9.

26 Ebd., S. 10.

Der beispielsweise in Südafrika zu beobachtende Respons ›zurück zu den Wurzeln‹ als postkoloniale Rückdrängung jeglichen eurozentrischen Denkens enthält eine doppelte Bedeutung. Er ist einerseits ein fast schon reflexartiges Zurückschrecken vor dem ehemaligen Unterdrücker und allem, was an ihn erinnern mag, und andererseits eine Übernahme jenes ganz Anderen, welches der Vernichter in seiner ›Kampagne‹ dem Anderen als Anderem zugeschrieben, ihm auf den Leib geschrieben hat, wie Kafka dieses Programm mit *In der Strafkolonie* überdeutlich darstellt.

Welche Alternativen soll es da noch geben? Oder welche Alternativen wären bei völliger Entfremdung noch möglich? – Hier könnte frei nach Markus Gabriel ein neuer Realismus einsetzen, der den Konstruktionscharakter unserer Wahrnehmung nicht unbedingt gesellschaftskritisch entlarvt, sondern ihren Objektivitätscharakter jenseits falscher (ideologischer) oder ›postfaktischer‹ Zuschreibungen beschreibt, positiv als quasi real oder tatsächlich. Von diesem neuen Realismus aus kann dann auch eine neue Verantwortung entstehen. ›Objektiv‹ bedeutet dann nicht mehr ›nicht subjektiv‹, sondern jene (subjektive) Fremdwahrnehmung, in der mir etwas Anderes / ein Anderer entgegensteht, als Gegenstand (›Objekt‹) oder ›Widerstand‹.²⁷ In dieser Weise ist das Gegenteil von Entfremdung Resonanz.²⁸ Sinn wird durch relationale Bezüge (wieder) herstellbar.

Drittens: Damit ist das **dialektische Modell** der Fremderfahrung also weiterhin die einzige Weise, mit der eine intersubjektive Begegnung möglich ist, weil die jeweilige Bedeutung aus der wechselseitigen Interaktion der Kontexte zueinander erst generiert wird. Diese wechselseitige Prozessierung der Fremd- und Eigenanteile, die bewusste Selbstbeobachtung der Meta-wahrnehmung der Wahrnehmungsdissonanzen und ihrer Effekte, schaffen einen Sinn, ja auch einen Selbstsinn und eine Realität des In-der-Welt-seins, die die Entfremdung des Nichtverstehens aufheben kann. Weder neigt sie zwingend zur Selbstüberheblichkeit (ich mache mir alles zu eigen), noch kann ihr der Andere gleichgültig bleiben. Ein hervorragendes Beispiel aus der namibischen Kolonialerfahrung sind die jährlichen Gedenkfeiern des Kolonialkrieges der Ovaherero. Über die besuchten Gräber, nämlich von Gefallenen der Deutschen und Ovaherero gleichermaßen, bis hin zu den traditionellen Garderoben, die deutschen Uniformen ähneln, sind dabei Elemente des ehemaligen Gegners und Elemente der eigenen Kultur miteinander

27 Zur begrifflichen Verwandtschaft von Neugierde und Widerstand vgl. Blumenberg: *Theoretische Neugierde*, S. 15. Berger/Luckmann (*Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*) unterscheiden ebenfalls zwischen objektiver und subjektiver Realität.

28 Vgl. Rosa: *Resonanz*, S. 246–330.

dialektisch verwoben. Das Alteritätskonzept der »geteilten Geschichte«,²⁹ das sich darin zeigt, drückt diesen dialektischen Charakter ebenfalls aus. Identifikation mit ›dem Anderen‹ ist dabei immer nur gespielt, nachahmend, ist immer nur angedeutet, nie vollkommen und will es gar nicht sein. Im Horizont, um eine Metapher Gadamers aufzugreifen, nähern sich die Unterschiede oder Gegensätze zwar dialektisch an; tatsächlich verschmelzen sie aber nicht! Auch im mathematischen Konzept der Annäherung (Asymptote) ist die Erreichung des Grenzwerts ausgeschlossen. Allerdings nicht als Verbot, sondern als reale Unmöglichkeit, und die ist gut so!

3. Schlussfolgerungen: postkolonial versus dekolonial

In dem, was in allen seinen vielen Facetten als Postkolonialismus zusammengefasst werden könnte, bleibt der ›Stachel‹³⁰ das Präfix ›post‹. Es orientiert den Verstehensversuch auf den Kolonialismus hin und nicht über ihn hinaus. Und das ist zu eng, weil es einen manichäischen Sinnhorizont schafft, in dem alles Übel aus dem Kolonialismus hergeleitet wird. Das ist heute, nicht nur in Bezug auf Südafrika oder Namibia, rund 25 Jahre nach dem Ende der letzten kolonialen Herrschaftsformen auf dem afrikanischen Kontinent nicht mehr haltbar. Nicht mehr haltbar nicht, weil der Einfluss des Kolonialismus nachgelassen hätte, sondern im Gegenteil, weil der Einfluss des Kolonialismus zu *dem* Legitimationsmuster, zu der zentralen Grammatik allen Fremdverstehens verfestigt wurde, womit die seit 25 Jahren regierenden Instanzen jegliche Eigenverantwortung auf die zunehmend verheerenden sozioökonomischen Verhältnisse von sich weisen. – Wie kann in einem solchen mimikrisch verkapselten Alteritätsdiskurs hermeneutisch gehandelt werden?

Erstens: Eine dekoloniale Alteritätstheorie müsste die manichäischen Verkapselungen wieder aufweichen und Verstehensverbote zurückweisen. Das betrifft auch reine Täter-Opfer-Dichotomien. Beispielsweise könnten die essentialisierten Argumente der Critical whiteness studies durch konkrete Alteritätserfahrungen, mit anderen Worten, durch individuelle pragmatische Begegnungssituationen, relativiert werden. Dazu gehören zum Beispiel die ›passing‹-Erfahrungen, die seit einiger Zeit wieder im Gespräch sind.³¹ Wir brauchen solche Grenzüberschreiter*innen, solche

29 Vgl. dazu Förster et al.: *Namibia – Deutschland*; Mühr: *Wissenschaftliches Gedächtnis*, S. 39; Bhatti: *Ähnlichkeiten*, S. 19.

30 Waldenfels: *Der Stachel des Fremden*.

31 Für den Kontext südliches Afrika vgl. etwa Dentlinger: *Where are you from?*; Mathee: *Fielas Kind*; Weiss: *Meine Schwester Sara*.

Mediatoren, die in unterschiedlichen Welten lebten, die wechselseitige Vergleichen (im Sinne von Similarität, nicht von Identität/Differenz) erlebten und entsprechend schildern können.

Das kleine Gedicht *Verstehen* von Hans Manz drückt die Ironie des Manichäismus im Verstehensverbot wunderschön aus:

Du bist noch zu klein, um das zu verstehen,
 das kannst du noch nicht verstehen,
 nein, das verstehst du nicht,
 verstehst das nicht,
 noch nicht,
 verstanden!!!³²

Zweitens: Im Kontext eines neuen Realismus ist die Schaffung konkreter, lebensweltlich holistischer, nicht-digitaler Erfahrungen wichtig. Wir brauchen multiple und dissonante Erfahrungsräume, Situationen, in denen tatsächliche Erlebnisse, reale Berührungen mit dem Anderen stattfinden können. Daher verwies ich auf eine pragmatische Ethik. Entsprechend betonen auch Tsianos und Karakayali zur Überwindung anhaltender rassistischer Strukturen selbst innerhalb des Diskurses der Critical whiteness studies die Notwendigkeit dessen, was Paul Gilroy Konvivialität genannt hat.³³ Literatur kann ein solcher Berührungsräume sein. Neugier sollte – entgegen ihrer negativen Überkompensation in der Moderne³⁴ – als dekolonialer Begriff rehabilitiert werden. Neugier ist eine menschliche Lust nach Alteritätsbegegnung. Als Lust ist sie ästhetisch, nicht notwendig aggressiv.

Statt Empathieverbot und hermeneutischer Abstinenz bedarf es nur der Demut im Verstehenwollen und der Bereitschaft, statt aktiv zu benennen, nur responsiv zu beschreiben, was einem die Begegnung antut. Wer – frei nach Heidegger – die Lichtung betritt, um einem Ereignis zu begegnen, achtet! Achtet auf alles, was er bemerken kann. Mit Achtung oder Vorsicht! Achtung ist eine Mischform aus Realitätssinn und Demut. Vorsicht und Achtung sind das Gegenteil von Interessellosigkeit.³⁵ Dasselbe hatte der Heidegger-Schüler Gadamer für die Begegnung mit Literatur gemeint: Wer einen Text verstehen will, muss sich auf ihn einlassen und bereit sein, sich von dem Text etwas sagen zu lassen.³⁶ Sich einlassen heißt, sich auf das Inter-Esse, das Dazwischensein einzulassen; sich zu trauen in die Lichtung zu treten; heißt immer, sich auszusetzen, zu versetzen, Anderes für möglich

32 Manz: *Verstehen*.

33 Vgl. dazu Tsianos/Karakayali: *Blackbox Critical Whiteness*, S. 11.

34 Siehe v.a. Blumenberg: *Theoretische Neugierde*. Vgl. dazu Mühr: *Naturwahrnehmung*, S. 45–49.

35 Vgl. Mühr: *Naturwahrnehmung*, S. 126ff.

36 Gadamer: *Wahrheit und Methode*, S. 270–273.

zu halten, und sich dabei selbst zu beobachten, darauf zu achten, was der Text (das Andere) mit mir macht. Auch zu riskieren, sich geirrt zu haben. Neugier wie Sorge haben mit Sorge um den Anderen zu tun.

Drittens: In den oben vorgestellten Fremdbegegnungsräumen kommt es nämlich zur Teilnahme und Teilhabe, kommt es zu dem, was ich als Inter-Esse-Bewusstsein beschrieben habe.³⁷ Der deutsch-französische Freundschaftsvertrag, der ein Wegbereiter des späteren vereinten Europas war, hat dieses Prinzip ebenfalls verwirklicht. Im heutigen Erasmus Mundus-Projekt nehmen unzählige Studierende die Möglichkeit zu solchen Fremderfahrungen wahr. Warum gibt es solche Begegnungen nicht zwischen europäischen und afrikanischen Ländern, die sich ihre Kolonialgeschichten genauso ›teilen‹ wie Frankreich und Deutschland ihre Kriege im 19. und 20. Jahrhundert? Oder Begegnungen zwischen ›weißen‹ und ›schwarzen‹ Nachbarn innerhalb Namibias oder Südafrikas?

In den Geschichtswissenschaften ist das Konzept der geteilten Geschichte ein Weg, manichäistisches Alteritätsdenken aufzuweichen und zugleich dem Assimilationsgedanken des Historismus z.B. Diltheys zu entgehen. Geschichtsphilosophie und Hermeneutik haben eine gemeinsame Wurzel, wobei sich alteritäre Zeitformen mit unterscheidbaren Kulturformen (Interkulturalität), was ihre Verstehensversuche betrifft, durchaus vergleichen lassen. So gibt es viele literarische Texte, in denen *eine* Begegnung aus unterschiedlichen Perspektiven erzählt wird. Um wieder nur ein Beispiel aus der namibischen Literatur zu nennen: In Hoffmanns *Die Erstgeborenen* wird ein brutaler Kulturkontakt zwischen dem Farmer Johan Ecksteen und der ›Gwi‹, einer Gruppe sog. Buschleute oder San, aus unterschiedlichen Perspektiven erzählt. Die Darstellung ist – entgegen Uwe Timms Empathieverbot – nicht kolonialistisch, sondern macht durch die Polyphonie der Perspektiven die kolonialen Machtverhältnisse in einer irritierenden Weise sichtbar.³⁸ Diese Irritationen kann man als jenes metakognitive Element der Fremdwahrnehmung verstehen; es geht nicht um Assimilation und Verschmelzung mit dem Anderen (die beiden Figuren laden keineswegs zur Leser-Identifikation ein), sondern um die Metaebene in der rezeptionsästhetischen Wahrnehmung wechselseitigen Nichtverstehens der Figuren, wodurch eine Annäherung, die sich dabei selbst als anders wahrnimmt, möglich wird.

So, wie Afrika eine Erfindung Europas ist, ist Europa eine Erfindung Afrikas geworden. Öffnet man die erste Konstruktion zu einer wechselseitigen

37 Mühr: *Naturwahrnehmung*, S. 50–60 (einleitend), S. 182–189 in Bezug auf Kant, S. 298–305 als Kategorie des Fremderfahrung.

38 Vgl. dazu Mühr: *Apartheid und Zugehörigkeit*, S. 179–183.

Konstruktion, so erübrigt sich der Fokus auf den Konstruktionscharakter Afrikas und Europas, aber auch der kolonialistische Charakter solcher Konstrukte; es entsteht eine Verstehenslandschaft des ›inter‹: Hier, in dieser Schwellenlandschaft können Begegnungen, kann neuer Sinn jenseits der alten Zuschreibungsmuster entstehen.

Literaturverzeichnis

- Assmann, Aleida: *Das neue Unbehagen an der Erinnerungskultur. Eine Intervention*. München: Beck 2013.
- Berger, Peter; Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1966.
- Bhabha, Homi: *Of Mimicry and Man: The Ambivalence of Colonial Discourse*. »October« 28 (Frühling 1984), S. 125–133.
- Bhatti, Anil: *Ähnlichkeiten/Similarities. Vorläufige Überlegungen zu einem Suchbegriff*. In: *Ähnlichkeit. Ein kulturtheoretisches Paradigma*. Hgg. Anil Bhatti, Dorothee Kimmich. Konstanz: Konstanz University Press 2015, S. 15–25.
- Blumenberg, Hans: *Die Genesis der kopernikanischen Welt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1981.
- Blumenberg, Hans: *Der Prozess der theoretischen Neugierde*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1973.
- Böhme, Hartmut: *Natur und Subjekt*. Frankfurt/M.: Suhrkamp 1988.
- Buck-Morss, Susan: *Hegel und Haiti. Für eine neue Universalgeschichte*. Berlin: Suhrkamp 2011.
- Dentlinger, Ulla: *Where are you from? ›Playing White‹ under Apartheid*. Basel: Basler Afrika Bibliografien 2016.
- Duala-M'Bedy, Munasu: *Xenologie. Die Wissenschaft von Fremden und die Verdrängung der Humanität in der Anthropologie*. Freiburg, München: Karl Alber 1977.
- Förster, Larissa; Henrichsen, Dag; Bollig, Michael (Hgg.): *Namibia – Deutschland: eine geteilte Geschichte. Widerstand – Gewalt – Erinnerung* [Publikation zur gleichnamigen Ausstellung im Rautenstrauch-Joest-Museum für Völkerkunde der Stadt Köln 7.3.–3.10.2004 und im Deutschen Historischen Museum 25.11.2004–13.3.2005]. Köln: Edition Minerva 2004.
- Gadamer, Hans-Georg: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Mohr 1990 (erstmalig 1960).
- Gosh-Schellhorn, Martina: *Postcolonial Literature? In: Postkoloniale Literaturen. Peripherien oder neue Zentren?* Hgg. Liselotte Glage, Martina Michel. Hamburg: Argument 1993, S. 37–43.
- Hamann, Christof; Timm, Uwe: »Einfühlungsästhetik wäre ein kolonialer Akt.« *Ein Gespräch*. »Sprache im technischen Zeitalter« 168 (2003), S. 450–462.
- Hoffmann, Gisela W.: *Die Erstgeborenen*. Wuppertal: Peter Hammer 1991.
- Horkheimer, Max; Adorno, Theodor W.: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt/M.: S. Fischer 1969.
- Horstmann, Axel: *Das Fremde und das Eigene. – »Assimilation« als hermeneutischer Begriff*. In: *Kulturthema Fremdheit*. Hg. Alois Wierlacher. München: iudicium 1993, S. 371–409.
- Hyde, Lewis: *Trickster Makes This World. Mischief, Myth and Art*. New York: Farrar, Straus and Giroux 2010 (erstmalig 1998).

- Koschorke, Albrecht: *Die akademische Linke hat sich selbst dekonstruiert. Es ist Zeit, die Begriffe neu zu justieren.* »Neue Züricher Zeitung«, 18.4.2018. <<https://www.nzz.ch/feuilleton/die-akademische-linke-hat-sich-selbst-dekonstruiert-es-ist-zeit-die-begriffe-neu-zu-justieren-ld.1376724?reduced=true>> (Zugriff: 21.12.2021).
- Koyré, Alexandre: *Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1980 (erstmalig 1969).
- Kreutzer, Leo: *Goethe in Afrika. Die interkulturelle Literaturwissenschaft der École de Hanoovre in der afrikanischen Germanistik.* Hannover: Wehrhan 2009.
- Leskovec, Andrea: *Der schräge Blick – Literatur als Antwort auf das Fremde.* »Studia Germanica Universitatis Vesprimiensis« 12.1 (2007), S. 57–69.
- Manz, Hans: *Verstehen.* In: *Lesen als Verstehen.* Hg. Gerhard Neuner (Fernstudieneinheit 2 des DIFF, der GHK und des GI). Berlin: Langenscheidt 1992, S. 6.
- Matthee Dalene: *Fielas Kind.* Bergisch-Gladbach: Lübbe 1991 (erstmalig 1985).
- Mignolo, Walter D.: *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität.* Wien: Turia + Kant 2019.
- Moles, Abraham A.: *Informationstheorie und ästhetische Wahrnehmung.* Köln: DuMont Schauberg 1970.
- Mühr, Stephan: *Naturwahrnehmung – Fremderfahrung. Entwurf zum Textverständnis europäischer Natur- als Fremderfahrung aus der Transformationsgeschichte ihrer Denkfiguren.* Bern: Peter Lang 2001.
- Mühr, Stephan: *Zwischen Xenologie und Assimilation. Anmerkungen zu einer Hermeneutik der Interkulturalität.* In: *Deutsch als Fremdsprache und Literaturwissenschaft. Zugriffe, Themenfelder, Perspektiven.* Hgg. Michael Ewert; Renate Riedner; Simone Schieder-mair. München: Iudicium 2011, S. 29–50.
- Mühr, Stephan: *Der Sohn im Erbkönig hat kein Fieber.* »Jahrbuch für Internationale Germanistik« (Reihe A, Band 108). Bern: Peter Lang 2012, S. 197–209.
- Mühr, Stephan: *Wissenschaftliches Gedächtnis als Erinnerungskultur. Zwei Fallstudien zum Kolonialkrieg in Namibia.* »Acta Germanica« 46 (2018), S. 29–46.
- Mühr, Stephan: *Apartheid und Zugehörigkeit. Zugehörigkeit als Analyse-kategorie kolonialer und postkolonialer Literatur am Beispiel Namibias.* In: *Zugehörigkeiten. Ansätze und Perspektiven in Germanistik und Deutsch als Fremd- und Zweitsprache.* Hgg. Claus Alt-mayer, Carlotta von Maltzan, Rebecca Zabel. Tübingen: Stauffenberg 2020, S. 175–192.
- Rosa, Hartmut: *Resonanz. Eine Soziologie der Weltbeziehung.* Berlin: Suhrkamp 2016.
- Tsianos, Vassilis; Karakayali, Serhat: *Blackbox Critical Whiteness. Zur Kritik neuer Fallstricke des Antirassismus: Eine Intervention.* Online in: »Academia.edu« (Zugriff: 21.12.2021).
- Waldenfels, Bernhard: *Der Stachel des Fremden.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1990.
- Waldenfels, Bernhard: *Topographie des Fremden.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 1997.
- Waldenfels, Bernhard: *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden.* Frankfurt/M.: Suhrkamp 2006.
- Waldenfels, Bernhard: *Fremdheitsschwellen.* In: *Liminale Anthropologien. Zwischenzeiten, Schwellenphänomene, Zwischenräume in Literatur und Philosophie.* Hgg. Jochen Achilles, Roland Borgards, Brigitte Burrichter. Würzburg: Königshausen & Neumann 2012, S. 15–27.
- Weiss, Ruth: *Meine Schwester Sara.* Frankfurt/M.: dtv (Reihe Hanser) 2004.