

Christian Wevelsiep

KULTUR, GEWALT UND SPRACHE

Reflexionen zum kolonialen und postkolonialen Blick

*Einleitung: Über die Schwierigkeit mit dem Begriff des Kulturellen*

Einander fremd sein – in den meisten Fällen bezieht man sich bei dieser Relation auf Sprache und Kultur, auf eine Gruppe oder einen „Anderen“. Die Konfrontation mit dem Fremden kann bekanntlich eine negative Drift erhalten: wenn das Fremde an sich problematisiert wird, wenn es nicht einfach Fremdes bleiben „darf“, sondern sich als etwas Fremdartiges rechtfertigen muss. Das Fremde ist zudem ein Grenzbegriff, der kaum unabhängig von einem bestimmenden Subjekt oder einer gegebenen Ordnung gedacht werden kann. Als Kolumbus in seinen Reiseberichten verwundert feststellte, dass sich die Ureinwohner des Kontinents der Inbesitznahme mit keinem Wort verweigerten, hatte er wohl diese Asymmetrie gut bedacht. Es gab keine Sprache, in der die Kolonisierten hätten antworten können, keinen vertrauten Begriff, der das Recht vom Unrecht getrennt hätte. Die Landnahme, die in einem Akt der offiziellen Proklamation verkündet wurde, zeugt von der subtilen sprachlichen Gewalt, welche die „Topographie des Fremden“ immer mit sich führt.<sup>1</sup>

Die Begegnung mit dem Fremden ist historisch besetzt. Die Bilder, die wir zur Verfügung haben, lenken die Wahrnehmung in eine Richtung. Es geht um Macht und Landnahme, um die Okkupation des Fremden, die hier eine urchimliche Form aufweist. Eine nachträgliche Harmonisierung will sich nicht einstellen. Zu aufdringlich erscheinen die Bilder,

---

<sup>1</sup> Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt/M 1997, S. 9.

in denen nicht nur Fremde unterworfen, sondern das Fremde selbst ausgelöscht wurde. Dementsprechend ambitioniert sind die vielen ethisch grundierten Versuche, die Kategorie des Fremden aus der negativen Form zu befreien. Nicht indem man die Geschichte des Fremden einer Revision unterzieht, sondern indem man ein kulturelles Ethos schafft. Die vorliegende Reflexion geht letztlich auch von dieser Notwendigkeit aus, eine Kulturtheorie zu beschreiben, die auf der Erfahrung der historischen Gewalt gründet und im Bewusstsein der zeitgenössischen Konflikte platziert wird.

Der „postkoloniale Blick“, um des es hier geht, zielt genau auf diese komplexen Zusammenhänge. Verschiedene Gesichtspunkte fließen hier zusammen. „Postkolonial“ meint das Ziel der Sichtbarmachung all jener Folgen, die auf die gewaltsame koloniale Vergangenheit zurückgeführt werden können. Zugleich wird die Frage der Veränderbarkeit der sozialen Beziehungen und der politischen Konflikte aufgeworfen, die vom kolonialen Denken und Handeln ausgingen – und bis heute nicht begradigt wurden. Um der Kritik Substanz zu verleihen, ist aber eine reflexive Vertiefung angezeigt. Weder die Semantik des Rechts, noch die formale Inklusion, weder die moralische Selbstvergewisserung noch die konkrete Parteinahme für „den Anderen“ ist in der Lage, die komplexen Verflechtungen der postkolonialen Situation (in Vergleichbarkeit zur postmodernen Situation bei Lyotard) einzuholen. Es sind subtile Einflüsse und Spannungen zwischen Sprache, Kultur und Gewalt zu beachten, um dem Ziel der Anerkennung des Anderen nahe zu kommen. Ein postkolonialer Blick wäre dann richtig verstanden, wenn er das Bewusstsein für die vielfältigen Brüche der Modernität schärft und die Unlösbarkeit der Identitätsdiskurse und damit immer auch die Selbstkritik des eigenen Standorts mitbedenkt.

Konkreter lässt sich die Zielstellung der folgenden Überlegungen auf einen normativen Anspruch ausrichten. Ausgangspunkt ist der Gedanke, dass sich Lebensformen der Moderne im Widerstreit befinden. Die vielen Aspekte, die mit dieser Konfliktstruktur einher gehen, können hier nicht

angemessen abgebildet werden; aber eine übergreifende Frage muss gestellt werden: ob es schlichtweg möglich sei, dass sich die widerstreitenden Perspektiven und entgegengesetzten Lager in einem gemeinsamen Horizont versammeln können. Ein Horizont des Allgemeinen, der natürlich unterschiedliche Auffassungen zulässt und nicht auf die eine (vermeintlich eurozentrische) Rationalität hin verkürzt wird. Es geht insofern weniger um eine Annäherung von sozialkritischen Theorien an jene Allgemeinheit oder „Normalität“, die ja das Zentrum des kritischen Diskurses bildet. Eher soll gezeigt werden, dass der hier zugrunde gelegte postkoloniale Blick in der Lage ist, eine unverzichtbare Erweiterung zu bilden. Nicht alleine, weil dieser Blick das Bewusstsein für das Unrecht, den Ausschluss oder die Verkennung des Anderen schärft (dies wäre auch mit anderen, u. a. vernunftrechtlichen Mitteln möglich), sondern indem auf die Fundamente hingewiesen wird, an die jene sich gegenseitig abgrenzenden Positionen zurückzubinden sind.

Diese Zielstellung verlangt zum einen die Auseinandersetzung mit zeitgenössischen Theorien, wobei das Wagnis eingegangen wird, einen weitausgreifenden Horizont von Sozialtheorie zu erfassen. Im Zentrum steht dabei die geschichtliche Reflexion des Begriffs Kultur. Der zentrale Gedanke schält aus dem weiten Feld der Kulturtheorie eine entscheidende Fragestellung heraus: unter welchen Bedingungen können „Kulturen“ Beachtung finden, die ihnen aufgrund der Machtverhältnisse, aber auch aufgrund geschichtsphilosophischer Präferenzen verwehrt blieben? Ein dominanter geschichtsphilosophischer Gedanke ist insofern zu dekonstruieren, der große Kulturen in einem Ausschlussverhältnis zu inferioren Kulturen beschreibt. Die Philosophie von Karl Jaspers wird insofern zur Sprache kommen, weil sie bei aller Größe einen bis heute spürbaren Fehlschluss begeht. Achsenzeitliche Kulturen wären demnach geschichtsfähig, während sich mindere Kulturen nicht bewähren konnten und sie nie jene Achtung erfahren haben.

Die zeitgenössische Philosophie, die hier von den Entwürfen von Bernhard Waldenfels, Jörn Rüsen und Thomas

Rentsch vertreten wird, hilft aus den Sackgassen der Geschichtsphilosophie heraus. Sie konturiert einen Raum, in dem sich die Kultur der Differenz mit Sinn- und Ordnungskriterien verbindet. Der Grundgedanke, der erst am Ende der Reflexion präzisiert werden kann, zielt auf die Bedingungen einer kritischen Sozialtheorie, der vielleicht ein Stück weit ihre vermeintliche Unversöhnlichkeit genommen wird. Darüber hinaus lenkt aber ein weiterer Gedanke die Reflexion. Theoretisch lassen sich über das Verhältnis von Besonderem und Allgemeinen, vom faktischen Ausschluss und der abstrakten Inklusion gelehrte Abhandlungen schreiben, aber konkret müsste im gleichen Maße gefragt werden, welche Vorzüge, Erweiterungen und Fortschritte sich denn aus dem Blickwinkel des postkolonialen Diskurses ergeben. Daher wird nach den eher theoretischen Erkundungen, bei denen es um die europäischen Diskurse der Vergangenheit und die gegenwärtige Kultur der Differenz geht (1-3), auch explizit nach dem Verhältnis von postkolonialer Theorie und praktischen Perspektiven im Kontext sozialer Professionen gefragt (4).

### *1. Kultur zwischen dem Eigenen und dem Fremden*

Vorangestellt sei, dass die Interaktion zwischen einander Fremden ihrem Wesen nach vorübergehender Natur ist – und dass es zwar nicht selbstverständlich, aber wünschenswert ist, die Distanz zwischen Fremden abzubauen und zumindest Räume der Vermittlung, der Begegnung oder gar der Vertrautheit entstehen zu lassen. Der Absolutismus des Fremdseins wäre der falsche Weg, den man nicht „beweisen“, sondern nur behaupten kann: er mündet in Sackgassen der Irrationalität, der Entzweiung, im unergründlichen Hass auf das Andere oder den Anderen.

Vorausgesetzt, dass es sinnvoll erscheint, die Vektoren der Fremdheit zurückzubiegen, scheinen sich verschiedene Wege des Umgangs mit dem Fremden anzubieten. In den Mittelpunkt rückt dabei der Begriff der Kultur in historischer und philosophischer Perspektive. Die naheliegende Praxis des

sensiblen Umgangs mit fremder Kultur erweist sich als Form der Selbstkritik: die Überzeugung, alleinige Quelle des Friedens und Motor allen Fortschritts zu sein, wird zurückgenommen in eine kritische Selbstbetrachtung. Es handelte sich um eine gnadenlose Überhöhung mit ebenso gnadenloser Gewalt gegenüber allem, was als „wild“ oder „primitiv“ überschrieben wurde. Die Paradoxie wird man freilich schonungslos betrachten müssen, ohne sie jemals „loszuwerden“: von einem „Wir“ auszugehen, dass sich gegen Andere positioniert, obwohl oder indem es sie in den Bereich des Eigenen hineinzieht. Auch die vorliegende Reflexion kommt von dieser Ambivalenz nicht los: „Wir“ kennen diese Form der Selbsttäuschung aus der europäischen Geschichte und wir sind es gewohnt, diese dunkle Seite auch in ihren aggressivsten Formen der Vergangenheit zuzuschreiben, der man heute nicht mehr sprachlos gegenübersteht. Das „Wir“ ist insofern zu kritisieren und die Bedingungen des Sprechens sind auszuweisen – aber das heißt sicherlich nicht, überhaupt auf die Möglichkeit der Sprache (inklusive ihrer Kritik) zu verzichten. Vielmehr haben wir kritische Begriffe und diskursive Arenen gebildet, um dieser Vergangenheit mit offenem Visier zu begegnen.

Ein überzeugender Weg, dem Fremden zu begegnen, liegt in der Zurückweisung eines angeblich ursprünglichen Konflikts. Kultur ist demnach nicht das, was gerne vereinfachend behauptet wird: eine Quelle des Konflikts, erster Bezugspunkt eines Hasses, der den Namen Kulturkampf trägt. Im Schreckensbild einer untergehenden Kultur wird die vermeintliche Feindschaft unserer Zeit beschworen. Die Kultur erscheint hier vor allem als Vehikel für spezifische Interessen, die Komplexität des Sozialen auf eine handhabbare Unterscheidung zurückzuführen – Wir gegen Sie. Der homogenen Kultur kommt in dieser Situation eine überragende Bedeutung zu: sie wirkt wie ein Versprechen auf Vollwertigkeit, Anzeichen von Macht und Stärke. Ein gemeinsames Erbe und eine geteilte Vergangenheit sind zu bewahren und gegen fremde Mächte zu verteidigen. Den Extremen und den Außenseitern spielt dieses Sinnangebot bekanntlich in die Hände; alles kommt

insofern darauf an, den Begriff einer gemeinsamen Kultur zu etablieren, der sich aus verschiedenen Quellen speist und nur in Kategorien des Zusammenflusses zu greifen ist. Es gibt in Sachen Kultur nicht die eine Quelle, schreiben Trojanow und Hoskote, sondern verschiedene „Rinnsale, Bäche, Kanäle“.<sup>2</sup> die sich an einem Punkt vereinigen und dann wieder verzweigen, die etwas ergänzen und anderes fortspülen: Geschichte und Kultur als Zusammenfluss.

Die Schwierigkeiten mit dem Begriff der Kultur liegen gleichwohl auf der Hand. Es ist ein Titel, über den jemand zu verfügen meint, weil er ganz zu ihm gehört. Die Zugehörigkeit einer Kultur zu einem Raum, zu einer Geschichte, zu einem Artefakt könne die Gestalt des Eigenen verbürgen. Sobald sich eine fremde Kultur der eigenen Kultur gegenüberstellt, beginnen die Konflikte. Die andere Schwierigkeit liegt vermutlich in der gnadenlosen Überhöhung einer groß gedachten Kultur, die alles umfassen soll und nichts außen vorlässt, so dass sich eine neue Harmonie eines globalen Ethos einstellt, gespeist aus der Mannigfaltigkeit der kulturellen Formen. Hier geht es vorrangig um das Verhältnis von Sprache und Gewalt, das man in zwei Richtungen entfalten kann: Gewalt kann als das ganz Andere jeder politischen Lebensform verstanden werden oder beide Sinnformen sind eng ineinander verschlungen.

Wir haben es mit zwei Formen des Umgangs mit Kultur zu tun. Die eine Form beschwört Feindschaften und Gegensätze, die andere betont ein Miteinander. Der Gegensatz ist deswegen problematisch, weil er dem Kulturellen etwas zuschreibt, das seinem Wesen nicht entsprechen kann. Kultur ist Gewordenes, aber auch gegenwärtige Praxis. Im Bild einer festen Einheit, die einer möblierten Einrichtung gleicht, wäre sie falsch begriffen. In der gegenständlichen Anordnung werden kulturelle Gegebenheiten zu Kultur-tatsachen – aber sie werden bekanntlich erst durch Wahrnehmungen, Interpretationen, Aktualisierungen und Parteinahmen hervorgebracht. Kultur

---

<sup>2</sup> Ilja Trojanow/Ranjit Hoskote, *Kampfabsage. Kulturen bekämpfen sich nicht, sie fließen zusammen*, Frankfurt/M 2017, S. 19.

ist demnach kein fester Bestand, den man entbergen kann, sondern sie ist das niemals Fassbare, das sich der endgültigen Definition entzieht. Kulturen können nicht „enthüllt“ werden – sie haben kein Geheimnis, das wir hinter ihrer funkelnden Fassade erkennen könnten. Sie weisen immer über sich hinaus und sind am ehesten noch als Anzeichen eines Verlusts, einer Kompensation, einer Leere richtig begriffen.<sup>3</sup>

Diese philosophische Sicht auf die Kultur ist von Bedeutung für die angeblich kulturell bedingten Konflikte der Gegenwart. In verschiedenen Spielarten tritt die Kultur als Interpretament hervor, das bestimmten Interessen dienlich ist. Kultur ist in einem bestimmten, gerne aufgegriffenen Bild eine Quelle der Gewalt. Sie lässt Erzählungen der Feindschaft entstehen, die allesamt auf einem missverständlichen Bild beruhen. Darüber hinaus ist Kultur scheinbar unentbehrlich, insofern sie als begrenztes Feld von Geboten, Sitten und Regeln eine Gemeinschaft hervorbringt und Lebensformen zu einem Bewusstsein ihrer Selbst führt. Damit aber ergeben sich massive Probleme für diejenigen, die angeblich über keine eigene Geschichte, keine eigene Kultur verfügen können, weil sie die längste Zeit der Herrschaft Anderer unterworfen waren.

Erst eine alternative Herangehensweise bewahrt die Kategorie des Kulturellen vor überhöhten Ansprüchen und rigiden Verengungen. Hier soll der Versuch gemacht werden, einen anthropologiekritischen Rahmen zur Verfügung zu stellen. Kultur wird demnach als ein Gefüge verstanden, in dem sich interexistentielle Bedingungen abbilden.

## *2. Der koloniale Blick: Politische Imagination und Eurozentrismus*

„Der koloniale Blick“ ist eine Formulierung mit einem weiten Spektrum. Auf eine einprägsame Formel reduziert, bezieht er sich auf die möglichen Bedingungen, bzw. auf die

---

<sup>3</sup> Ralf Konersmann, *Kulturphilosophie zur Einführung*, Hamburg 2003, S. 7-15.

Art und Weise, wie Andere angeschaut werden. Dieser Blick ist zeit- und geistesgeschichtlich belastet. Er ist zudem von einer Virulenz, die man nicht los wird und die keineswegs auf eine bestimmte Vergangenheit zu reduzieren ist. Mit jener historischen Phase, die den Titel des *Kolonialismus* trägt, ist er natürlich eng verflochten; aber als ein soziales Phänomen weist er über eine vermeintlich abgeschlossene Vergangenheit hinaus.

Der koloniale Blick ist bekanntlich nicht an den Kolonialisten gebunden. Winston Churchill erkannte in den nach Süden verdrängten schwarzen Ureinwohnern des Sudan Menschen auf der frühesten Entwicklungsstufe, die kaum in der Lage waren, „über ihr leibliches Wohl hinauszudenken“. Auf einer prähistorischen Schwelle verharrend, präsentierten sie sich dem britischen „Eroberer“ als von Natur aus grausam und liederlich, von geringer Intelligenz, aber auch von entschuldbarer sittlicher „Niedrigkeit“.<sup>4</sup>

Man möchte diesen Blick natürlich weit von sich fernhalten. Auf diese Weise blicken jene großen Männer der Geschichte, die sich unter dem strengen Urteil der Nachgeborenen mit jener Gewalt verbündet haben, von der man gegenwärtig so weit entfernt ist. Der Zweifel wird freilich nicht geringer, wenn man das Feld des Politischen verlässt und die philosophischen Größen einbezieht. So erschütternd die Rede eines Immanuel Kant im Rahmen seiner naturdeterministischen Argumentation vielen auch erscheinen mag – sie ist durchaus reduktionistisch. „In den heißen Ländern“ reife der Mensch zwar früher heran, aber ohne jemals die „Vollkommenheit der temperierten Zonen“ zu erreichen.<sup>5</sup>

Der Klima- oder Naturdeterminismus ist ein Kind der Geopolitik des 19. Jahrhunderts. Kant sprach aus, was den Macht- und Raumformationen der Zeit entsprach. Der biologistische

<sup>4</sup> Winston Churchill, *The river war*, London 1899, S. 14, zit. n. Erhard Oeser, *Die Angst vor dem Fremden. Die Wurzeln der Xenophobie*, Darmstadt 2015, S. 330.

<sup>5</sup> Immanuel Kant/E. Henscheid, *Der Neger*, Frankfurt/M 1985, zit. n.: Paul Reuber, *Politische Geographie*, Paderborn 2012, S. 71.



Komplex, den man heute als Kennzeichen imperialen und kolonialen Denkens zur Kenntnis nimmt, wäre demnach als ein Muster einer „gesellschaftlichen Reflexionskultur“<sup>6</sup> einzuordnen.

Ob man nun die Werke von Herder, Kant oder gar Hannah Arendt angesichts einzelner Textstellen in Frage stellt, ist hier nicht von Belang. Der koloniale Blick ist offenbar nicht an Einzelne gebunden, sondern an die Texturen und Dispositive einer Zeit. So wird es heute nicht überraschen, dass es koloniales Denken bereits vor dem Kolonialismus gab und dass der koloniale Blick mit der politischen Imagination der Gesellschaft aufs engste verbunden war. Bereits vor Beginn der imperialen Expansion lassen sich etwa unbewusst geäußerte Kolonialphantasien bemerken, die – hier im Falle der deutschen Kolonialgeschichte – einem tiefreichenden expansiven Verlangen gleichkommen.<sup>7</sup> Dieser Phantasie-Kolonialismus wühlte gleichsam in den Feldern von Macht, Sexualität, Unterwerfung und Selbsterhöhung, die vielfach beschrieben worden sind. Aber bei allem, was sich bei genauerer Analyse dem Betrachter als bizarre Projektion offenbart – so ist es doch das Verhältnis von Sprache und Gewalt, das in den Mittelpunkt rückt. Der koloniale Blick ist gewaltsam, besitzergreifend, expansiv. Aber ebenso, wie es gewissermaßen „Kolonialismen im Plural“<sup>8</sup> gegeben hat, die man nicht auf die formale Territorialherrschaft reduzieren kann, so ist auch die Art und Weise der kulturellen Imagination vielschichtig.

Die Behauptung, dass wir den kolonialen Blick nicht loswerden, dass er weiterhin das Denken besetzt, ist hier in Rechnung zu stellen. Missverständlich wäre er, wenn man sich damit begnügt, die Kontinuität rassistischer und kolonialer Muster zu beweisen, die sich bis in die Gegenwart fortsetzen. Dies hieße, sich von der kommunikativen oder physischen Gewalt Einzelner beeindruckt zu lassen. Der koloniale Blick ist aber

---

<sup>6</sup> Ebd.

<sup>7</sup> Susanne Zantop, *Colonial Fantasies. Conquest, Family and Nation in Precolonial Germany, 1770 -1870*, Durham 1997.

<sup>8</sup> Sebastian Conrad, *Deutsche Kolonialgeschichte*, München 2008, S. 15.

auch nicht als ein Ausdruck der hegemonialen Bedingungen unserer Zeit zu verstehen, zu denen eben weiterhin rassistische Stereotypen und politische Imaginationen gehörten. Beide Aspekte sind in Rechnung zu stellen und mit offenem Visier zu analysieren, aber um zumindest eine Dimension zu erweitern.

Der koloniale Blick meint darüber hinaus eine neue Art und Weise des kritischen Sehens. In dem Begriff versammeln sich das Wissen um eine Vergangenheit, in der Andere zu Objekten der Besitzergreifung gemacht wurden, sowie das Wissen um die Kontinuität von Gedankenfiguren und Imaginationen, denen ein moralisches, zivilisatorisches oder kulturelles Gefälle eingeschrieben ist. Der koloniale Blick umfasst aber auch die Bedingungen der gegenwärtigen politischen Reflexion.

In der diskursiven Situation der Gegenwart wird freilich die Luft für politisch-moralische Auseinandersetzungen dünn. Große moralische Narrative besetzen den Raum und verengen bisweilen die kommunikativen Spielräume. Man könnte vermuten, dass die Begriffe von Kolonialismus, Rassismus und Antisemitismus auf Augenhöhe zu verorten wären, weil sie als Spielarten eines negatorischen Weltbildes erscheinen. Aber die jüngsten Debatten haben eindrücklich bewiesen, dass es sich scheinbar um konkurrierende Erzählungen handelt, die natürlich unterschiedliche sozialhistorische Hintergründe haben, aber eben auch „Anhänger“ und „Fürsprecher“. Anscheinend sind Empfindlichkeiten gestiegen, ebenso wie sich neue Disziplinen etabliert haben, die sich in Konkurrenz zu den vermeintlich *hegemonialen Diskursen* befinden – oder dort platziert werden.

Der koloniale Blick thematisiert die Perspektive der „Entkolonialisierung“ unter spezifischen Voraussetzungen, die mal ausgesprochen und mal verdunkelt bleiben. Oberflächlich geht es um die Kritik der Macht, die sich in Raum und Zeit entfalten soll und dabei offenbar auf ein Gegenüber verwiesen ist. Ist kritischen Denkern wie Achille Mbembe Recht zu geben, wenn er Europa vor allem zu einem Gegner auf der historischen Bühne erklärt – zumindest jenes Europa, das

immer darauf bestanden hatte, Motor und Geist eines welt-historischen Entwicklungsprozesses zu sein? Die Kritik am europäischen Zentrismus ist eingängig: die „Eigentümlichkeit der europäischen Geschichte“ bestünde darin, keine „andere Form von Humanität“ gelten zu lassen, und die eigene Lebensform für „allgemein menschlich“ zu halten.<sup>9</sup> Europa, als historisch gewordene Lebensform, definierte sich demnach über Vernunft und Universalität, die jeder anderen Lebensform zugestanden wird, aber eben auch einen hellen Kern hat.

Nur auf der Oberfläche lässt sich hieraus eine Entzweigung schlussfolgern. In der Tiefe aber geht es – und insofern ist der kritische koloniale Blick zu verteidigen – um die Bedingungen eines emanzipatorischen Universalismus, damit auch die Voraussetzungen der Anerkennung und Verkennung.

### 3. Gewalt und Sprache

Der Ausgangspunkt des kritischen postkolonialen Denkens liegt in einer voraussetzungsvollen Denkbewegung: der Infragestellung eines *Universalismus von oben*. Dem *Ethnozentrismus* ist seine Spitze zu nehmen, aber den *Eurozentrismus* zu dekonstruieren, ist ungleich schwieriger. Die Verkörperung des Universellen in einer konkreten Gestalt war immer zwiespältig; der Führungsanspruch, der, von der Philosophie ausgehend, formuliert wurde, verdankt sich einer zugeschriebenen Einzigartigkeit, die für das Ganze verbindlich wird. Diese Kritik muss hier aber nicht wiederholt werden.<sup>10</sup>

Näher an der Wirklichkeit unserer Zeit ist die Gegnerschaft, die sich angeblich als Gefahr für das europäische Prinzip ausweist. Das Andere und Fremde steht vor den Grenzen der eigenen Ordnung und wird als das schlechthin „Andere Europas“ zum Repräsentanten dieser Bedrohung.<sup>11</sup> Was aber genau

---

<sup>9</sup> Achille Mbembe, *Ausgang aus der langen Nacht. Versuch über ein entkolonialisiertes Afrika*, Frankfurt /M 2016, S. 90.

<sup>10</sup> Bernhard Waldenfels, *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Frankfurt/M 1997.

<sup>11</sup> Mbembe, *Ausgang*, S. 92.

ist es, das diese unklare Bedrohung ausmacht? Man könnte es sich einfach machen und einen Bezug zum Fremden herstellen: Fremde stehen als *Fremdartige* der eigenen Ordnung gegenüber, sie stehen vor Grenzen, die sie mal überschreiten dürfen, vor denen sie aber meist verharren müssen. Das Fremde wäre demnach nicht nur deswegen eine Bedrohung, weil es mit fremder Kultur einhergeht, sondern weil es als Störung der eigenen Ordnung erscheint.

Erst der Begriff der Alterität bringt die Verhältnisse auf den kritischen Punkt. Alterität meint die Präsenz eines Gegenüber in einem gemeinsamen Raum, dessen Herkunft, Identität und Erfahrungen im Dunklen bleiben. Nur in einem Zwischenraum zwischen dem Eigenen und dem Fremden ist diese Alterität zu platzieren. Die Frage ist immer, wie man mit diesem unverfügbaren, intransparenten Anderen umgehen kann.

An diesem Punkt setzt die Kritik des Logozentrismus an: Europas vermeintlicher Universalismus wirkt nicht umarmend, sondern entfremdend. Die drohende Alteration gibt sich in verschiedenen Bruchlinien zu erkennen: Europa ist in sich gespalten – in Gemeinschaften mit offenem Universalitätsanspruch und solchen, die sich auf sich selbst zurückziehen. Die behauptete universale Vernunft spaltet sich auf.<sup>12</sup> Der Andere wird zur existentiellen Bedrohung, er wird zum Gegenüber der eigenen Vernunft – Mbembe vermutet hier gar einen Rückfall in die Sprache des Totalitarismus.<sup>13</sup>

Bei aller berechtigten Kritik an der europäischen „Rationalität“, die neue Gräben im Bereich des Politischen aufreißt – es bleibt die Frage, wie man mit den Mitteln der Sprache neue positive Gestaltungsräume schaffen könnte. Die Sprache als Mittel und Medium rückt dabei in den Fokus. Nicht, weil sie in der Lage wäre, einen politischen Raum jenseits aller Gewalt freizuhalten. Sondern weil sie die scheinbar unvermeidliche Kontamination der Sprache mit der Gewaltsamkeit selbst

<sup>12</sup> Jan Patocka, *L'Europe après L'Europe*. Paris 2007; Marc Crépon, Europa denken. Jan Patockas Reflexionen über die europäische Vernunft und ihr Anderes, in: *transit* 30, Winter 2005/2006, S. 40-52.

<sup>13</sup> Mbembe *Ausgang*, S. 92.

zur Disposition stellt. Und dies betrifft, wie wir im folgenden sehen werden, vor allem die Beziehung, die ein vermeintlich *altermondialistisches* (J. Derrida), globalisierungskritisches Europa gegenüber der Gewaltsamkeit und dem Konflikt *der Anderen* einnimmt.<sup>14</sup>

Der höchste Anspruch, den man an die Instanz der Sprache stellen kann, ist wohl die Frontalstellung zum Phänomen der Gewalt. Hannah Arendt hatte in diesem Sinne einen idealistischen Blick auf Sprache und politische Kommunikation gepflegt. Gewalt spricht nicht und tritt demnach niemals politisch in Erscheinung. Sie zerstört auf lange Sicht das Politische, das seinerseits als ein heller Raum der offenen Kommunikation erscheint. Wo Gewalt herrscht, ist das Politische und somit jede Kommunikation bereits vernichtet; wo hingegen das Politische den Raum besetzt, könne sich gar keine Gewalt entfalten.<sup>15</sup>

Von verschiedenen Seiten ließe sich hier Einspruch erheben. Gewalt tritt nicht jenseits, sondern bereits in der Gestalt des Wortes auf<sup>16</sup> insbesondere, wenn es darum geht, die Gewalt von sich fern zu halten, kommt es zu eigentümlichen Allianzen. Man kann es am besonderen Fall der ethnischen Interpretation von modernen Konflikten beobachten.

Es gibt ein eingängiges Bild, das in diesem Zusammenhang gern verwendet wird, vielleicht weil es die Dinge überschaubar macht. Jede Gewalt-Feindschaft habe, so wird nicht selten suggeriert, eine Wurzel, bzw. einen Ursprung, aus der sie hervorgeht. Jeder Konflikt zwischen unterschiedlichen Parteien

---

<sup>14</sup> Der Begriff des Altermondialismus verdiente sicherlich eine ausführlichere Diskussion. Meint er Globalisierung von unten anstatt von oben? Eine friedliche Revolution, die sich dem Ernst der globalen Lage bewusst ist? Meint er das Andere der neokapitalistischen Vergesellschaftung? In welche Richtungen man auch schaut, es wäre eine eigene Reflexion wert, die über die abstrakte Utopie einer anderen Welt hinausweisen müsste.

<sup>15</sup> Hannah Arendt, *Über die Revolution*, München 1994, S. 21-22.

<sup>16</sup> Burkhard Liebsch, Gewalt in und versus Sprache, in: ders., *Einander ausgesetzt – Der Andere und das Soziale*. Band II: *Elemente einer Topographie des Zusammenlebens*, Freiburg 2018, S. 972.

hat eine „Geschichte“ und einen Verlauf. Das ursprüngliche Gegeneinander könnte zwar eine Zeitlang unterdrückt werden, durch Regime und politische Maßnahmen verdeckt. Aber nach einem unbestimmten Zeitraum *bricht die Gewalt hervor*, lassen sich die Animositäten nicht mehr verbergen. Die Sprache erweist sich in diesem Fall als günstiges Vehikel, um diese Konstruktion zu verstärken. *Die uralten Feindschaften brechen hervor, lange gehegte Konflikte kommen an die Oberfläche, uralte Fehden zwischen rivalisierenden Mächten geben sich zu erkennen.* Der Konflikt wird reduziert auf Ethnie und Kultur. Die Intensität ergibt sich angeblich aus dem Gegensatz, der uns von den anderen trennt und „immer schon“ da war.

Beispiele ließen sich heranziehen, ferne und nahe. Kriege auf dem afrikanischen Kontinent etwa werden gerne als ethnopolitische Konflikte gedeutet, in denen uralte, kulturell bedingte Rivalitäten entzündet werden. Das Beispiel Südosteuropas liegt ebenfalls nah, um den Faktor des Ethnischen zu betonen. Die Zerfallskriege im ehemaligen Jugoslawien sind ein gern bemühtes Exempel. Unter dem Eindruck des Ost-West-Gegensatzes und diktatorischer Herrschaft sei das ethnische Bewusstsein lange Zeit unterdrückt worden. Der vermeintliche Nachholbedarf sei nach 1989 dann zum Ausdruck gekommen, seit die nationalen, politischen und ethnischen Minderheiten „erwachten“. Was lange Zeit unterdrückt wurde, komme nun zum Ausdruck, suggeriert diese These. Dort, wo der Krieg nach langen Jahren wieder aufflammt, scheint sich ein Determinismus Bahn zu brechen. Das ethnische Bewusstsein käme demnach einer anthropologischen Gestalt gleich, die man in politischen Verhältnissen zwar beherrschen könne, die aber auf lange Sicht ihr kämpferisches, leidenschaftliches, unbeherrschbares Wesen erweist.

Die Rede vom ethnischen Konflikt ist verführerisch. Sie erzeugt eine Orientierung in Zeiten von Weltbürgerkriegen, deren eigentliche Signatur die Unübersichtlichkeit ist. Sie hat unwidersprochen einen Eigenwert, wenn es gilt, die

gewaltsamen Brüche im 20. Jahrhundert zu verstehen.<sup>17</sup> Aber sie zeigt zugleich, inwieweit Sprache keinerlei Gewaltlosigkeit garantiert, sondern immer mitbedingt.

Auf einer anderen politischen Ebene lässt sich dieses Ineinander von Sprache und Gewalt aufzeigen. Denken wir an die Konstituierung der Nationalstaaten am Ende des Ersten Weltkrieges 1918. Was war der Grund für die militärische Durchsetzung der neuen nationalstaatlichen Ordnungsprinzipien auf dem Balkan bis 1923? Man versuchte bekanntlich, neue Staaten als Sprach- und Abstammungsgemeinschaft zu bilden; dazu war es anscheinend notwendig, ethnische Gruppen zu sortieren und Bevölkerungstransfers im großen Stil zu erzwingen. Der Austausch der Völkergruppen zwischen Griechenland und der Türkei ist hier zuerst zu nennen: Flucht und Vertreibung der Menschengruppen, die dem ethnisch-sprachlichen Ordnungsprinzip nicht entsprachen, waren die Folgen, die unter den Augen der Kolonial- und Großmächte mit dem Tod Hunderttausender Menschen einher gingen. Die Sprache war in diesem Fall nur ein Mittel, um eine Homogenität zu erzwingen, diese gleichsam herzustellen. Sie widersprach allen

---

<sup>17</sup> Dan Diner, *Gedächtniszeiten. Über jüdische und andere Geschichten*, München 2003, S. 17. Jeder gelehrte Versuch, sich dem Saeculum mit narrativen Mitteln zu nähern, ist auf Kategorien verwiesen, die Komplexität reduzieren. Für das Jahrhundert der totalen Gewalt hat sich bekanntlich die Rede vom Weltbürgerkrieg der Werte und Weltanschauungen eingebürgert. „Zeitikonen“ spannen die Geschichte zwischen 1917 und 1989 aus – hier findet eine bedeutsame Periode in der gewaltsamen Revolution ihren Beginn und in der friedlichen Revolution ihr definitives Ende. Die fundamentale Gegnerschaft überzog den gesamten Globus, ein „sich systemisch durchziehender Dualismus“ (ebd.), der die Welt in den Gegensatz von Freiheit und Gleichheit, Bolschewismus und Antibolschewismus, Ost und West einsperrte. An der Geltung solcher Deutungen besteht kein Zweifel, aber sie verschatten immer auch alternative Interpretamente. Nach dem Zusammenbruch der kommunistischen Welt war es die Wiederbelebung von Ethnos und Nationalität, die Historikern zu denken gab. „In der Epoche des Weltbürgerkrieges der Werte und Ideologien schienen diese Konflikte wie anästhetisiert, gleichsam ruhiggestellt, wie überwältigt von der lärmenden Rhetorik widerstreitender Universalien“, ebd., S. 19.

geschichtlichen Erfahrungen jener Regionen, die immer auch von ethnischer Pluralität und sprachlicher Diversität geprägt waren.<sup>18</sup>

Die philosophische Reflexion kann sich von diesen Einsichten nicht vollkommen distanzieren. Die erwähnte Reinheit, die man in der Sprache - in einer Frontalstellung gegen alle politische Gewalt - vermutet, ist zumindest ambivalent. Die Philosophie der Gewalt erhebt dementsprechend Einspruch gegen jegliche Überhöhung: Sprache und Politik sind demnach eher ineinander verschlungene als getrennte Wirkungsbereiche, Gewalt verbindet sich mit dem Wort, sie tritt sogar als sprachliche Verkörperung in Erscheinung.

Die Ambivalenz ist schwer zu lösen. Auf der einen Seite bieten sich kaum Auswege aus den Gewaltverhältnissen an, sei es im Blick auf vergangene Gewalterfahrungen, sei es mit dem klaren Blick auf gegenwärtige Gewaltszenarien. Wir waren und sind einer Gewaltsamkeit ausgesetzt, die „anarchisch“ ist, immer schon mit und in bestimmten Ordnungen gegeben und eingebettet<sup>19</sup> wir können uns im Horizont der Gewaltgeschichte keine „Illusionen über vermeintliche Auswege aus der Gewalt leisten“<sup>20</sup> die von vollkommener Gewaltfreiheit ausgehen.

---

<sup>18</sup> Sabine Riedel, Ethnizität als schwankendes Fundament staatlicher Ordnung, in: Ulrich Albrecht/Michael Kalman/Sabine Riedel/Paul Schäfer (Hg.), *Das Kosovo Dilemma. Schwache Staaten und Neue Kriege als Herausforderung des 21. Jahrhunderts*, Münster 2002, S. 47-63; Günther Schlee, *Wie Feindbilder entstehen. Eine Theorie religiöser und ethnischer Konflikte*, München 2006.

<sup>19</sup> Bernhard Waldenfels, Aporien der Gewalt, in: Mihran Dabag/Antje Kapust/Bernhard Waldenfels (Hg.), *Gewalt. Strukturen. Formen. Repräsentationen*, München 2000, S. 9-25; ders., Metamorphosen der Gewalt, in: Michael Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt. Beiträge aus phänomenologischer Sicht*, München 2014, S. 135-155.

<sup>20</sup> Burkhard Liebsch, Der Gewalt ausgesetzt. Zum Sinn der Sprache zwischen Ethik und Politik, in: ders., *Einander ausgesetzt – Der Andere und das Soziale*. Bd. II: *Elemente einer Topographie des Zusammenlebens*, Freiburg 2018; S. 977.



Andererseits sind die Perspektiven auf die Formen des Verzeihens und der Versöhnung keine bloßen Floskeln, noch sind sie Ausweis einer sprachlichen Ohnmacht. Der integrale Zusammenhang von Sprache, Ethik und Politik ist zu verteidigen gegen jede Stimme der Gewalt und gegen jede Form der Verletzung.

#### 4. Die Kultur der Differenz

Worauf lässt sich schließlich eine Kultur der Differenz zurückführen, die sich in der Kritik des westlichen Denkens, der Hegemonie und der Gewalt bewährt und der Verteidigung des Singulären gelten soll? Worauf, genauer gefragt, zielt denn die Kritik der Gewalt, wenn sie sich doch in bestimmter Weise zu dem universalistischen Wahrheits-, Vernunft- und Moralverständnis einordnen muss? Eine universalistische Moralität ist bekanntlich eine komplizierte Sache. Im Horizont der westlichen Zivilisationsgeschichte entfaltete sich der Vernunftanspruch des Menschen nach der Zurückweisung mythischer, religiöser und autoritärer Setzungen. Die säkulare Moderne – und mit ihr die universalen Ansprüche an Recht, Wissenschaft, Politik, usw.. – war und ist das Ergebnis eines zähen Entwicklungsprozesses. Diesem Universalismus erster Ordnung kann man vieles zumuten: die Freiheit der verschiedenen Lebensformen oder die Relativität von Standpunkten. Die praktische Vernunft und jegliches moralische Urteil des universalistischen Diskurses implizieren eine Allgemeingültigkeit. Sie lassen keine Lebensform außen vor und sind insofern gleichermaßen universal und relativistisch zu verstehen.<sup>21</sup> Keine Institution und keine Kultur, keine einzelne Lebensform und keine sittliche Perspektive wird von diesem Vernunftbegriff bevorzugt oder ausgelassen.

---

<sup>21</sup> Ernst Tugendhat, *Vorlesungen über Ethik*, Frankfurt/M 1994, S. 13 ff.; Friedrich Kambartel, *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt/M 1989, S. 27-30.

Wie aber lässt es sich erklären, dass genau an diesem Punkt die Kritik des postkolonialen Denkens einsetzt und verschwiegene Formen des ethnozentrischen Denkens vermutet? Die Frage führt die Überlegungen zuletzt auf das weite Feld von interkultureller Hermeneutik, Geschichtsphilosophie und Ethik.

Die entscheidenden Kriterien werden sichtbar, wenn man die Beziehungen zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen genauer befragt. Das Besondere bedeutet hier: all jene Lebensformen, die sich als partikularistisch oder traditionalistisch erweisen, insofern sie an den Bedingungen der liberalen, „westlichen“ Modernität nicht teilhaben. Partikuläre Lebensformen können sich in tribalistischer Kultur, in Theozentrik oder Polytheismus ausdrücken. Die Frage ist nicht, ob diese Lebensformen als „gleich-gültige“ Toleranz und Geltung verdienen, sondern inwiefern sie den Bedingungen der universalen Anerkennbarkeit unterliegen. Anhand einer älteren geschichtsphilosophischen Debatte lässt sich diese Problematik verdeutlichen.

Geschichte ist, allgemein formuliert, mehr als nur ein heißes oder kaltes Verfahren, sondern Ethos und Stiftung, eine „Angelegenheit der kulturellen Situierung.“<sup>22</sup> Diese Einsicht ist nicht neu. Wir sprechen wie selbstverständlich von historischen Traditionen und Erinnerungsgemeinschaften, die auf eine gemeinsame Vergangenheit blicken. Ebenso selbstverständlich sprechen wir von bedeutenden „Kulturen“, die einen Teil der universalen Menschheitsgeschichte bilden. Diese Kulturen erweisen sich als geschichtsfähig, weil sie ein kulturelles Erbe erhalten haben. Solchen Kulturen wird mit guten Gründen eine eigene Dignität zugeschrieben, die zu bewahren sei.

Könnten diese Kulturen nicht zu einer großen, einheitsstiftenden Erinnerungskultur zusammengefügt werden? Es ist ein Gedanke, den man schwerlich abweisen kann: wenn es

---

<sup>22</sup> Jörn Rüsen, *Kann gestern besser werden? Zum Bedenken der Geschichte*, Berlin 2003, S. 12.

möglich ist, eine universale Menschheitserzählung zu formieren, würden sich dann nicht alle trennenden Konflikte und alle Gewalt aufheben? Karl Jaspers hatte diese Motive in einen großen Entwurf überführt. Er erkannte in der sogenannten Achsenzeit eine welthistorische Epoche von unschätzbarem Wert. Die „großen“ Kulturen zwischen dem achten und dem zweiten vorchristlichen Jahrhundert hatten radikale Veränderungen im kulturellen Bewusstsein in Ost und West offengelegt. In Indien, China und Europa wurden Bewegungen der Selbstdistanz erkennbar, die von einem existentiellen Staunen zeugten. In Ost und West stellte man radikale Fragen, über die Tiefe des Selbstseins und die Unverfügbarkeit der Existenz. Die Menschen traten als fragende und reflexive Wesen hervor. Sie verließen den Kontinent der mythischen Erzählungen und forderten transzendente Antworten, Sinn, Bedeutung, Religion. Die Ähnlichkeit des Erwachens verschiedener Kulturen erschien Jaspers als höchst bedeutsam für die weitere Menschheitsgeschichte, weil eben „hier geboren wurde, was seitdem der Mensch sein kann.“<sup>23</sup>

Die Achsenzeit sei eine Epoche mit universalem Charakter. Sie eröffnet die Möglichkeit der grenzenlosen Kommunikation zwischen den Kulturen. Unter dem Eindruck der katastrophalen Irrwege, die das Europa des 20. Jahrhunderts eingeschlagen hatte, war die Zusammenführung aller getrennten Kulturen eine dringliche Angelegenheit. Ausgehend vom ersten Impuls der Achsenzeit zeigte sich das universale Subjekt namens Menschheit als sinnstiftendes und friedensförderliches Motiv. Eine neue Einheit der Menschheit, die sich von Rivalität und Zwietracht, Konkurrenz und Konflikt lossagen sollte, könne als Garant des Zukünftigen verstanden werden.

Es ist ein kulturtheoretischer und philosophischer Entwurf, der einer Neubewertung bedarf.<sup>24</sup> Der ethische und philoso-

---

<sup>23</sup> Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Berlin 1955.

<sup>24</sup> Aleida Assmann, Einheit und Vielfalt in der Geschichte. Jaspers' Begriff der Achsenzeit neu betrachtet, in: Shmuel N. Eisenstadt (Hg.), *Kulturen des Achsenzeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik*, Frankfurt/M 1992, S. 330-341.

phische Grundgedanke erscheint unabweisbar: eine tiefergehende Einheit menschlicher Kultur lässt sich zusammenfügen im Bewusstsein einer verbindlichen moralischen Grammatik, die Vielfalt der kulturellen Formen wäre eingebettet in eine kulturelle Ordnung, die nichts außen vor lässt.

Fortschritte haben immer auch eine Ambivalenz. Können Kulturen als geschichtsfähig bezeichnet werden, wenn sie ein gewisses Stadium der Reflexivität erreicht haben – und zielen alle Kulturen darauf, kulturelle und ethnische Schranken zu überwinden? Was ist mit den vermeintlich minderen, vorreflexiven Kulturen, die an der von oben gesetzten Norm scheitern und ein Leben am Rande der Geschichtsfähigkeit führen? Wäre so verstanden die Norm der Geschichtsfähigkeit nicht auch missverständlich, weil sie individuelle Entwicklungen jenseits des streng Logifizierbaren ausschließt?

Sowohl von einem philosophischen wie auch von einem pädagogischen Standort aus lässt sich ein gravierendes Problem umschreiben. Vereinfacht gesagt, geht es um das Missverhältnis zwischen dem Verallgemeinerungsfähigen und dem Besonderen. Man kann es in ein Bild voller symbolischer Strahlkraft fassen: Walter Benjamin, der Impulsgeber der Kritischen Theorie, erkannte den *Engel der Geschichte*, der zum Betrachter einer humanen Katastrophe wurde. Die überlieferte Historie war in Wahrheit ein Aufschichten von Trümmern; das heißt, Geschichte wurde von den Siegern geschrieben, sie sei ein einziger Triumphzug, der alle unerfüllten Hoffnungen der Ausgeschlossenen und Unterdrückten zurückließ. Die Allegorie des „angelus novus“ ist bis heute virulent, weil sie die unfertigen Elemente der Geschichte in düstere Motive überführt.<sup>25</sup>

Das Problem des Universalisierbaren erhält deutlichere Konturen, wenn man an den Diskurs der interkulturellen Pädagogik erinnert. Demokratische Bildungskonzepte zielen auf ein gemeinsames Fundament, das verschiedene Titel hat:

---

<sup>25</sup> Walter Benjamin, Über den Begriff der Geschichte, in: ders., *Illuminationen*. Ausgewählte Schriften 1, Frankfurt/M 2010.

Autonomie, Selbstverfügung, Bildung. Es ginge folglich darum, jedem Menschen dazu zu verhelfen, einen Wesenskern des Menschlichen freizulegen. Auf höchster kultureller Ebene wie auf der niedrigsten der Individuation wäre demnach ein identisches Moment verborgen, das nur darauf wartet, entdeckt und ausgebildet zu werden. Freilich gerät der Begriff der Kultur hier in ein Zwielficht, weil er vor allem als Hindernis zur endgültigen Selbstbefreiung des Menschen erscheint. Der Weg zum universalen Selbstsein, der allen Menschen und allen Kulturen freisteht, führt in *eine Richtung*: von der Verdeckung und Abhängigkeit hin zur Autonomie, von der partikularen Befangenheit in Tradition und Folklore zu Freiheit und Selbstbestimmung.<sup>26</sup> Es ist der Weg, den man zentristisch nennen muss und der doch einen Widerspruch in sich trägt: Wenn Freiheit das Ziel aller menschlichen Entwicklung sein sollte, dann wäre aber eben diese Freiheit nicht zu reduzieren. In der strengen Gegenüberstellung von überkultureller Vernunft und kultureller Inferiorität wird eben diese Freiheit selbst negiert.

Kultur ist hiergegen ein Grenzbegriff. Weder in der Hoffnung auf Befreiung noch in der vollkommenen Unterwerfung kommt er zu sich. Er ist Ausdruck jener Unverfügbarkeit, die zum Wesen menschlicher Geschichte gehört. Trotzdem gilt es, die virulente Macht des Kulturellen in Rechnung zu stellen und das Moment des Widerständigen herauszuarbeiten. In einer erziehungswissenschaftlichen Perspektive alleine kann man diese Motive freilich nicht deutlich genug erkennen: denn das souveräne Subjekt, von dem alle Pädagogik ausgeht und die freiheitliche Bestimmung der Person, die sich ihrer kulturellen Einbettung vergewissert, wird man nicht als Widerspruch oder Konflikt begreifen wollen.

Wenn man die Dinge zu einer eindeutigen Lösung führen will, ist man insofern darauf verwiesen, zwischen einem

---

<sup>26</sup> Annedore Prengel, *Pädagogik der Vielfalt. Verschiedenheit und Gleichberechtigung in interkultureller, feministischer und integrativer Pädagogik*, Wiesbaden 2006.

angemessenen und einem reduzierten, falsch verstandenen Universalismus zu unterscheiden. Missverständlich wäre eine Konstruktion, die von der Vorstellung einer absolut leeren, voraussetzungslosen Grundsituation ausgeht, in der „wir“ nur noch die von oben gesetzten moralischen Einsichten umsetzen müssten. Diesem Universalismus wohnt eine objektivistische Selbstbezüglichkeit inne.

Thomas Rentsch weist diese Unterstellungen im Horizont negativistischer Sozialphilosophie zurück: die Basis unserer Moral ist breiter und tiefer; wir empfangen sie nicht, sondern durchleben sie, wir stehen keinem moralischen Geltungssinn gegenüber, sondern vollziehen diesen im praktischen Tun. Das „filigrane und fragile Gebilde“<sup>27</sup> des kulturellen Sinns unterliegt den Bedingungen unserer praktischen Lebenssituation, aus der wir uns bei aller Reflexion niemals befreien können.

Die Konsequenzen solchen ethischen Denkens lauten praktisch, dass wir weder das fremde noch das eigene Leben als Abstraktion von außen beurteilen, sondern dass wir unsere Interessenkontexte immer mit uns führen. Viele Spielarten der extremen Gewalt, die vom postkolonialen Blick kritisiert werden, scheinen sich insofern auch als Missverständnis zu erweisen. Besonderes und Allgemeines treten auseinander: die konkrete Moralität, die ich in einer besonderen Situation erfahre, ist nicht dispensierbar; sie kann nicht stellvertretend von Anderen verfügt werden. Ebenso handelt es sich bei den Spielarten der Gewalt um Diskrepanzen zwischen der singulären Erfahrung und einer höheren Autorität – einem universellen Gesetz, einer Regularität, einer objektiven Sinnbestimmung. Dieses Gesicht der Gewalt ist von daher verzerrt, weil die Bedeutung der Gewalt auf die Gewalt der Bedeutung zurückgezwungen wird. Und erst die Rückbindung „an die

---

<sup>27</sup> Thomas Rentsch, Die Kultur der Differenz. Negative Ethik, Relativismus und die Bedingungen universalistischer Rationalität, in: ders., *Negativität und praktische Vernunft*, Frankfurt/M 2000, S. 96-121, hier: S. 102.

Singularität des Opfers“, so Antje Kapust, ist in der Lage, diese Formen der Gewalt zu durchbrechen.<sup>28</sup>

Zwischen Gewalt und Bedeutung bestehen komplexe Zusammenhänge, die einer systematischen philosophischen Analyse zugänglich sind, hier aber nur angedeutet werden können. Der Grundgedanke ist gleichsam irritierend: wir sind es in der alltäglichen Kommunikation gewohnt, Gewalt nicht als schlichtes Ereignis zu denken, sondern sie auf ihre zugeschriebene Bedeutung hin zu projizieren: Gewalt hatte einen kausalen Hintergrund oder sie ist als legitim zu beschreiben, also auf Gründe zu beziehen. Gewalt ist dienlich – sie befördert eine Umwälzung, sie spricht im Namen einer Autorität. Im Kleinen wie im Großen wird die Gewalt als Phänomen mit Bedeutung aufgeladen.

Damit aber geht etwas verloren, das sich nicht in die gewöhnliche Sprache einfügt. Denn im Zuge der Bestimmung der Gewalt geht es nur noch um die Tiefe einer moralischen Rechtfertigung, die Referenzen der Begründung oder die formale Beachtung der Regularitäten – aber eben nicht mehr um die unverfügbare Subjektivität.

Beziehen wir diese Reflexion auf den erwähnten Maßstab der Geschichtsfähigkeit jeder Kultur, dann ergibt diese kritische Lektüre ein Korrektiv: Der Begriff der Kultur kann als Instrument missbraucht werden, aber das *Bewusstsein für die eigene Geschichte* bleibt ein unverfügbarer kultureller Wert in der Perspektive der Interexistenz. Wir erinnern uns nicht nur dessen, was angeeignet, gedeutet und interpretiert werden muss, sondern wir benötigen historische Sinnbildung, um das Vergangene mit Zukunftserwartungen und Orientierungsbedürfnissen zu verbinden. Geschichte ist demnach in zweierlei Hinsicht bedenkenswert, sowohl als konkrete Deutung als auch als „Lebensmacht in dieser Deutung selber.“<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Antje Kapust, Die Bedeutung von Gewalt und die Gewalt von Bedeutung, in: Michael Staudigl (Hg.), *Gesichter der Gewalt*, Paderborn 2014, S. 51-74, hier: S. 51.

<sup>29</sup> Jörn Rüsen, *Kann gestern*, S. 12.

Sowohl mit Bezug auf die aktuellen Kontroversen als auch mit Blick für sozialpraktische Kontexte ist dieses Kulturverständnis zu entfalten. Der postkoloniale Blick steht dabei im Zentrum von Auseinandersetzungen auf vielen Ebenen. Der Vorwurf lautet, dass sich der Widerstreit im Werk der Theoretiker(innen) verselbständigte, solange er nicht an den Horizont des Allgemeinen zurückgebunden wird. Achille Mbembe oder Ibram X. Kendi, Özlem Sensoy und Robin Di-Angelo stehen stellvertretend für jene Stimmen, die sich der Erfahrung des ethischen Andersseins verschreiben. Durchgängig lässt sich ein anti-universalistischer Zug den Reflexionen entnehmen, der Identitätspolitik gegen die Macht der asymmetrischen Herrschaftsverhältnisse stellt. Es ist ein rebellischer Universalismus, der sich gegen ideologische Verschleierungen und das schlechthin Bestehende in der Tradition der kritischen Theorie wendet. Die Vorwürfe, die im kritischen Diskurs bisweilen erhoben werden, sind freilich ambivalent. Vom Besonderen her wird versucht, eine Ethik der Gewaltlosigkeit zu begründen. Dass dabei der Horizont des Allgemeinen aus dem Blick verloren wird, auf diese Gefahr kann und muss man natürlich hinweisen.<sup>30</sup>

Als ein Fazit könnte man schließlich den Hinweis verstehen, dass es unumgänglich ist, den Diskurs auf die praktische Ebene zu zwingen, will man substantielle Aussagen erhalten. Die Andeutungen müssen an dieser Stelle genügen: auch in praktischer Perspektive lässt sich eine Hinwendung zum Anderen erkennen, die sich letztlich auch im praktischen Tun auswirkt. Zu den entscheidenden Motiven der Internationalen Sozialen Arbeit zählen die Beachtung der transnationalen Dimensionen und der Verflechtungen in Zeit und Raum. Schon immer, so ließe sich apodiktisch behaupten, ist die Soziale Arbeit mit globalen, grenzüberschreitenden Problemen konfrontiert worden, so dass sich die Frage der Methodologie

---

<sup>30</sup> Das betrifft insbesondere die Vorwürfe eines antisemitischen Diskurses in alt-neuen Gewändern. Die aktuelle Debatte um die Kritik an Achille Mbembe zeigt allerdings, dass sich jede Position mit universalisierbaren Ansprüchen auseinandersetzen muss.



der sozialen Praxis erneut stellt.<sup>31</sup> Dass sich das Interesse auf Querverbindungen und Überkreuzungen sozialer Praktiken richtet, die in unterschiedlich situierten lokalen Räumen erscheinen, ist dabei nur ein Gedanke eines fundamentalen Richtungswechsels. Der Prozess der Wissensproduktion, der das vielleicht entscheidende Motiv der praktischen Orientierung ist, ist nicht mehr von einem ausgesuchten Standpunkt aus in Angriff zu nehmen. Die Hinwendung zum Indigenen wäre demnach eines der Motive mit hohem Anspruch, der erst noch einzulösen wäre.

---

<sup>31</sup> Gunther Grasshoff, Hans Günther Homfeldt/Wolfgang Schröer, *Internationale Soziale Arbeit. Grenzüberschreitende Verflechtungen, globale Herausforderungen und transnationale Perspektiven*, Weinheim/Basel 2016.