
Europa provinzialisieren

Epistemologische Herausforderungen einer Kulturtheorie des World Cinema

Ivo Ritzer

1 Kritik der europäischen Vernunft

„I think that we should leave it to Europeans to deal with their own stupidities [...] [in] the world that is shaping up in front of us, a world in which China is emerging as a very major player, a world in which the only proposition coming from the dying American empire is more militarism, a world in which the only idea coming from Europe is a retraction and building a fortress around oneself.“
Achille Mbembe (2013a)

Seine brillante Studie zur *Kritik der schwarzen Vernunft* (2014) beginnt Achille Mbembe mit der zugleich provokanten wie konstativen These, dass heute „Europa nicht mehr das Gravitationszentrum der Welt bildet“ (2014, S. 11). Mbembe, der nicht nur wohl bedeutendste Philosoph Afrikas, sondern auch einer der tiefsten Kenner und schärfsten Kritiker der europäischen Geistesgeschichte, wagt damit eine radikale Perspektivverschiebung. In seiner kantkritischen *Kritik der schwarzen Vernunft* skizziert Mbembe zum einen, wie Kolonialismus und transatlantischer Sklavenhandel als konstitutive Praktiken für die Globalisierung in der (Post-)Moderne zu verstehen sind, zum anderen verschiebt er damit auch, anknüpfend an seine Essaysammlung *On the Postcolony* (2001), den Fokus einer Geschichtsschreibung, die Europa zum souveränen Subjekt macht, den Globalen Süden – von Afrika bis Lateinamerika – hingegen zum bloßen Objekt degradiert.¹ In seinen berühmt-berühmten Vorlesungen zur Philosophie der Geschichte hatte freilich bereits G.W.F. Hegel notiert, dass die „Weltgeschichte [...] von Osten nach Westen geht“, denn

1 Siehe dazu auch Stuart Halls berühmten Essay „The West and the Rest“ (1992), demzufolge der Westen als Norm gesetzt ist, während der Rest der Erde als dessen Peripherie marginalisiert wird. Siehe ferner ebenfalls: Mudimbe 1988, Mudimbe 1994, Mignolo 2000, Said 1978.

Europa sei „schlechthin das Ende der Weltgeschichte“ (1986, S. 134).² Wenn Achille Mbembe heute nun konstatiert, dass die Weltgeschichte nicht länger von Osten nach Westen und von Süden nach Norden zu denken ist, dann steht dieser Paradigmenwechsel am Ende eines langen Prozesses theoretischer Anstrengungen, der ein Projekt subalternen Geschichtsschreibung vorangetrieben und mithin das Verhältnis von Universalität und Partikularität postkolonial dekonstruiert hat.

In den Worten von Dipesh Chakrabarty's bahnbrechendem Ansatz ging es den postkolonialen Studien darum, *Europa als Provinz* (2010) zu denken und damit einerseits aufzuzeigen, wie (neo-)koloniale Philosophie im Westen einen Ursprung universaler Ratio hypostasiert, während im Gegenzug einer „asymmetrischen Unkenntnis“ (Chakrabarty 2010, S. 46) ihr alle anderen Regionen der Erde als Spezialfall regionaler Substudien erscheinen, die allenfalls peripheres Wissen zu akkumulieren verstehen. Nur Europa, so führt der subalterne Historiker Chakrabarty aus, „ist theoretisch (das heißt kategorial, auf der Ebene der grundlegenden Kategorien, die das historische Denken prägen) erkennbar [*knowable*]; alle anderen Geschichten sind Gegenstand der empirischen Forschung, die einem theoretischen Skelett, welches substantiell ‚Europa‘ ist, Fleisch und Blut verleiht“ (2010, S. 42). Ein als universal gesetztes Zentrum bildet mit Europa die Quelle von Wissen, der auf der anderen Seite ein als partikulär markiertes Einzelnes gegenübersteht, dessen Provinzialität die Hegemonie des Universalen affirmiert. Das Universale resultiert mithin aus einem historisch kontingenten Diskursregime, dessen zugehörige Praktiken wiederum mit struktureller, symbolischer wie physischer Gewalt durchsetzen, was als Zentrum und was als Provinz zu gelten hat. Diese (neo-)kolonialen Machtrelationen können aufgrund ihrer jahrhundertlang wirksamen Subjekt-Objekt-Dominanzen nicht einfach invertiert werden.³ Dies wäre auch keine Lösung, letztlich gar

2 Hegels Eurozentrismus steht dabei in Analogie zu rassistischen Theorien europäischer Überlegenheit, die sich selbst bei Immanuel Kant, dem großen Denker des Kosmopolitismus, finden lassen: „In den heißen Ländern reift der Mensch in allen Stücken früher, erreicht aber nicht die Vollkommenheit der temperierten Zonen. Die Menschheit ist in ihrer größten Vollkommenheit in der Race der Weißen. Die gelben Indianer haben schon ein geringeres Talent. Die Neger sind weit tiefer und am tiefsten steht ein Theil der amerikanischen Völkerschaften“ (1988, S. 17). Die Menschheit ist bei Kant mithin in einer biologischen Hierarchie klassifiziert, wie sie Nicht-Europäer von der durch die Aufklärung postulierten Gleichwertigkeit aller Menschen konsequent ausschließt.

3 Es gilt hier nicht zuletzt auch zu reflektieren, dass der materielle Wohlstand Europas und der „westlichen Welt“ auf der kolonialen Ausbeutung von Menschen anderer „Hautfarbe“ beruht, die als Sklaven der Akkumulation von Reichtum zuzuarbeiten hatten: „[D]ie ökonomische Praxis der Sklaverei – das heißt die systematische und ausgeklügelte kapitalistische Versklavung von Nichteuropäern, die in den Kolonien als Arbeitskräfte

kontraproduktiv: denn erhalten bliebe das dichotome Modell von Identität und Alterität, auf dem jede koloniale Logik notwendigerweise basiert: „Da uns diese Themen immer zu den universalistischen Behauptungen ‚moderner‘ (europäischer) politischer Philosophie zurückführen, ist ein Historiker aus der Dritten Welt dazu verdammt, ‚Europa‘ als die Urheimat des ‚Modernen‘ zu kennen – doch es gibt die Möglichkeit einer Bündnispolitik und eines Bündnisprojekts zwischen den herrschenden metropolitanen Geschichten und den subalternen Vergangenheiten der Peripherie. Nennen wir dies das Projekt der Provinzialisierung ‚Europas‘ – des ‚Europas‘, das der moderne Imperialismus und der Nationalismus (in der ‚Dritten Welt‘) durch ihr gemeinschaftliches Unternehmen und ihre gemeinschaftliche Gewalt universalisiert haben“ (ibid., S. 61). Chakrabarty plädiert mithin für ein Umdenken, das nicht den – unweigerlich zum Scheitern verdamnten – Versuch unternimmt, den Westen zu provinzialisieren und stattdessen sein Anderes im Zentrum zu installieren. Vielmehr sucht er einen Ausweg aus dem kolonialen Diskurs, indem er vorschlägt, schlicht sämtliche Regionen als Provinzen zu konzeptionalisieren. Die Geschichte der globalen Moderne ist für ihn zu pluralisieren und von jeder Universalgeschichte abzutrennen, insbesondere mit Blick auf jene partikulären Geschichten, die im Aufeinandertreffen von transnationalem Kapital und lokalen Kräften entstehen. Chakrabarty sieht daher das Potential emanzipatorischer Bewegungen dezidiert in der Möglichkeit einer Bündnispolitik, d. h. „eines Bündnisprojekts zwischen den herrschenden metropolitanen Geschichten und den subalternen Vergangenheiten der Peripherie“ (ibid., S. 61). Ein solches Bündnis verlangt nach Europa als Partner, relativiert aber dessen Führungsrolle. Zu fragen ist nicht nur, was Europa für die Subalternen tun kann, zu fragen ist auch, was die Subalternen für Europa tun können. Europa zu provinzialisieren, das bedeutet in letzter Konsequenz daher, es zu einer Provinz jenes globalen Ganzen zu machen, das in kollektiver Arbeit erst gemeinsam zu schaffen ist. Für Chakrabarty steht es außer Frage, dass „Europa“ heute ein Erbe aller Kulturen darstellt und deshalb nicht von den Regionen des Globalen Südens abzukoppeln ist, weder intentional noch unbewusst: „Die Entkolonisierung, der Aufstieg der USA, der Sowjetunion und mittlerweile auch Chinas, Indiens und Brasiliens haben jenem seit 500 Jahren auf die Herrschaft über andere Völker bebauten Europa ein Ende bereitet. Aber das Europa, welches uns das politische Vokabular zur Kritik von Ungleichheit, Unterdrückung und Ungerechtigkeit geliefert und den Wert der Menschenrechte schätzen gelernt hat, lebt für viele fort. Sein Vokabular ist zu einem allgemeinen geworden. Und in diesem Sinne ist Europa auch ein Bestandteil von jedermanns Erbe“ (ibid., S. 14).

eingesetzt wurden – [stellte zur] Mitte des 18. Jahrhunderts die eigentliche Grundlage des gesamten westlichen Wirtschaftssystems [dar]“ (Buck-Morss 2011, S. 40).

In diesem Sinne geht es nicht darum, zwischen Globalem Norden und Globalem Süden – etwa durch nationalistische Impulse – neue postkoloniale Gräben zu ziehen als vielmehr eine gemeinsame Universalität zu finden, die je spezifisch auf die Dynamik zwischen dem Westen zum einen und den ehemaligen Kolonien zum anderen einzuwirken versteht. Chakrabartys Projekt ist mithin gerade „keine simple und pauschale Ablehnung der Moderne, liberalen Werten, Ansprüchen auf universelle Gültigkeit, Naturwissenschaft, Vernunft, große Erzählungen, totalisierenden Erklärungen und dergleichen“, wie etwa auch seine emphatischen Einlassungen zeigen, den „schwarzen“, dennoch aber unbedingt universal gedachten Humanismus eines Frantz Fanon, Léopold Senghor oder Aimé Césaire zu bewahren. Europa zu provinzialisieren, kann deshalb eben „kein Projekt des ‚kulturellen Relativismus‘ sein. Es kann nicht aus der Haltung hervorgehen, dass Vernunft, Wissenschaft und der Anspruch auf Universalität, die dazu beitragen, Europa als das Moderne zu definieren, einfach ‚kulturspezifisch‘ sind und daher nur den europäischen Kulturen angehören“ (ibid., S. 62). Stattdessen hat es um einen kritischen Umgang mit dem Erbe der europäischen Geistesgeschichte, insbesondere der Aufklärung, zu gehen, und dabei danach zu fragen, wie sich das Denken von Wissen und Welt durch sie hindurch demokratisieren lässt.

Achille Mbembe verfolgt eine entsprechende Strategie, auch wenn er sich inzwischen skeptisch zeigt gegenüber „the old and failed attempt at bringing Europe to see itself more than just a province of a broader planet“ (Mbembe 2013a). Mbembe kennzeichnet das europäische Denken nach wie vor als definiert durch Solipsismus und seine Abhängigkeit von der Fiktion, der zufolge sein Anderes als Kehrseite erscheint. Zugleich kritisiert er Europas mangelnde Einsicht, „seine Unfähigkeit anzuerkennen, dass es in der Welt, in der wir wohnen, plurale Chronologien gibt, und dass das Denken die Aufgabe hat, all diese Bündelungen zu durchqueren“ (2013b). Dennoch bleibt das Archiv der europäischen Philosophie zentral für Mbembe, ja er konstatiert explizit eine zwingende Notwendigkeit, sich mit diesem Archiv auseinanderzusetzen: „Es beinhaltet einen Teil unserer selbst und ist daher auch unser Archiv. Wenn es um die euro-amerikanischen Welten geht, können wir uns den Luxus der Indifferenz nicht leisten und uns keine Ignoranz erlauben. Ignoranz und Indifferenz sind die Privilegien der Mächtigen“ (ibid.). Wie Mbembe mit Nachdruck bekräftigt, richtet sich postkoloniale Kritik nicht etwa gegen Europa, vielmehr versucht sie das Projekt der europäischen Moderne mit seinem demokratischen Versprechen radikal zu globalisieren: „Postcolonial thought is not anti-European. On the contrary, it is the product of the encounter between Europe and the world it once made into its distant possessions. It invites us to undertake an alternative reading of our common modernity. It calls upon Europe to live what it declares to be its origins, its future and its promise, and to live all of that

responsibly. If, as Europe has always claimed, this promise has truly as its object the future of humanity as a whole, then postcolonial thought calls upon Europe to open and continually relaunch that future in a singular fashion, responsible for itself and before the Other“ (2009, S. 37). Erst wenn die in der kolonialen Ära so brutal missachtenden Axiome europäischer Aufklärung eine globale Ökumene gleichfreier Subjekte hervorbringen, die einem „critical humanism“ (ibid., S. 37) nicht nur dem Wort nach Rechnung trägt, hat das Projekt Europa für Mbembe sein Potential erfüllt.

Was Mbembe einfordert, ist eine neue philosophische Universalität, die als geteiltes Postulat möglich wird und nicht europäisches von einem nicht-europäischen Denken separieren will, sondern stattdessen vielmehr auf einen wechselseitig produktiven Dialog abzielt. Entscheidend ist der dynamische Austausch transkulturellen Wissens: „Mit dieser Geste, die Zirkulation, Übersetzung, Konflikt und auch Missverständnisse impliziert, verbinden sich Fragen, die sich von selbst lösen. Und die Lösung dieser Probleme macht es möglich, dass gemeinsame Forderungen – Forderungen nach einer möglichen Universalität – relativ deutlich zutage treten. Es ist diese Möglichkeit der Zirkulation und des Zusammentreffens von verschiedenen Intelligibilitäten, die das Denken der Welt einfordert“ (Mbembe 2013b). Aus dieser ungemein produktiven Perspektive greift letztlich selbst ein Provinzialisieren Europas noch zu kurz. Denn ebenso wenig wie *ein* spezifisches europäisches Wissen existiert, wird die *gemeinsame* Anstrengung für die Überwindung globaler Macht-Ohnmacht-Relationen wichtig: „Es gibt nicht ‚ein‘ europäisches Denken. Was es hingegen gibt, sind Kräfteverhältnisse innerhalb einer sich unaufhörlich verändernden Tradition. Was die gegenwärtigen Bemühungen angeht, insbesondere im Süden, eine Reflexion im Weltmaßstab zu entwickeln, so besteht unsere Arbeit darin, auf diese Kräfteverhältnisse einzuwirken und auf diese inneren Reibungen Druck auszuüben. Damit soll nicht der Abstand zwischen Afrika und Europa vergrößert oder Europa ‚provinzialisiert‘ werden. Vielmehr geht es darum, noch größere Breschen schlagen, um so den rassistischen Kräften entgegenzutreten, die im Grunde Kräfte der Gewalt, der Schließung und des Ausschlusses sind“ (ibid.). Diese Opposition gegen eine diskriminierende Exklusion erscheint umso wichtiger, als dass Europa sich heute zwar selbst provinzialisiert hat, zugleich aber noch immer die Weltgeschichte mit Blut schreibt. „Europe has tended to withdraw into herself“, so Mbembe, „while still playing an important role in world politics, especially when it comes to waging imperialist wars“ (2013a). Die Lösung kann für Mbembe nur in einem ebenso transnationalen wie transkontinentalen und letztlich transkulturellen Impetus liegen, der alte Geografien verschiebt und neue hybride Räume schafft. Es geht um „new forms of migration, internal as well as external, as we see happening, to a certain extent in Mozambique, and Angola where some

Portuguese are coming back. As Europe closes its borders, Africa will have to open its borders“. Vor diesem Hintergrund setzt Mbembe seine Hoffnungen auf einen „vast space of circulation“ inmitten jener „current geopolitical reconfiguration of the world“ (ibid.), die heute als postkoloniale Verschiebung der Relation von Peripherie und Zentrum gelten kann. Ihre Leistung vermag dann epistemologisch darin zu liegen, eurozentrische Narrative mit Erzählungen differenter Partikularitäten zu überschreiben, um eine neue Geschichte kollektiver Verantwortung zu entwerfen.

2 Universales partikularisieren

„Innerhalb eines gegebenen gesellschaftlichen Ganzen ist es genau dasjenige Element, das daran gehindert wird, seine vollständige partikuläre Identität zu aktualisieren, die für seine universale Dimension steht. [...] Aus diesem Grund sollte sich eine Kritik an der möglichen ideologischen Funktion der Idee der Hybridität auf keine Weise zum Anwalt der Rückkehr substantieller Identitäten machen – der Sinn besteht gerade darin, die *Hybridität als einen Ort des Universalen zu behaupten*“. Slavoj Žižek (2009, S. 76f.)

Im Rahmen des vorliegenden Bandes wollen wir mit Achille Mbembe die „Forderung nach einer möglichen Universalität“ ernst nehmen, dennoch aber Europa nicht erneut gegenüber den vermeintlichen Provinzen der Erde privilegieren. Anliegen ist eine basale Dezentrierung der Standpunktlogik, auch wenn wir freilich aus dem Globalen Norden heraus sprechen. Wie Slavoj Žižek in seinem *Plädoyer für die Intoleranz* (2009) angemerkt hat, kann durchaus vom Partikulären aufs Universelle geschlossen werden, gerade nicht aber im Sinne eines aufzurechnendem Ganzen. Stattdessen gelte es, nicht den Standpunkt des Anderen einzunehmen, wohl aber (zu) dessen Konditionen zu reflektieren: „Der Makel der partikulären Wurzeln ist der phantasmatische Schirm, der die Tatsache verschleiert, dass das Subjekt ja immer schon durch und durch ‚entwurzelt‘ ist, dass seine wahre Position diejenige der Leere der Universalität ist“ (Žižek 2009, S. 71). Wie Žižek eindrucksvoll zeigt, ist es mithin nicht genug, Universalismen auf traditionelle Weise ideologiekritisch zu demaskieren und ein vermeintlich falsches Bewusstsein dahinter zu entlarven. Zentral muss vielmehr eine Identifikation mit dem ausgeschlossenen Anderen erfolgen. An Stelle eines scheinbar neutralen und als universal verstandenen Begriffs hat ein neues, partikularisiertes Universales zu treten, das eben gerade im unpassenden Besonderen sich konstituiert: „Die universale Dimension ‚scheint durch‘ das symptomatische deplatzierte Element hindurch, das dem Ganzen angehört, ohne eigentlich Teil von ihm zu sein“ (ibid., S. 86). Folglich geht es uns

um eine mögliche Universalität, für die immer wieder aufs Neue zu streiten ist, weil sie sich fortwährend ihrer Aktualisierung entzieht, ja entziehen muss. In just jenem Sinne lesen dann auch die südafrikanischen Anthropologen Jean und John L. Comaroff ihren Žižek, wenn sie das subalterne Subjekt als exkludierten Teil der (neo-)kolonialen Universalität verstehen: „Die vom westlichen Liberalismus beanspruchte Allgemeinheit liegt, wie Žižek bemerkt, nicht darin, dass ihre Werte (Menschenrechte usw.) in dem Sinne allgemeingültig sind, dass sie für *alle* Kulturen gelten, sie hat einen viel radikaleren Sinn: In ihr verhalten sich die Einzelnen zu sich selbst als ‚allgemeine‘, sie haben unmittelbar, über ihre besondere soziale Stellung hinweg, am Allgemeinen teil. Der afrikanische Autor ist aufgrund einer genetischen Besonderheit davon ausgeschlossen, in der für euroamerikanische Literaten selbstverständlichen kosmopolitischen Stimme zu schreiben. Wenn er *out of Africa* spricht, verlangt dies nach einer ‚Erklärung‘, sprich: einer Konversion in die Lexik des liberalen Universalismus und der humanistischen Episteme, auf der er beruht“ (2012, S. 13).⁴ Mit Comaroff und Comaroff geht es uns folglich um eine Denaturalisierung eurozentrischer Prädispositionen, die als (neo-)koloniale Machtstrukturen bis heute (nach-)wirken. Wenn Europa zum Ort des Sprechens wird, ist deshalb nicht vom Universalen auszugehen, sondern das Ganze durch Verallgemeinerung im Partikulären stets neu zu perspektivisieren.

Slavoj Žižek ist ein scharfer Kritiker multikulturalistischer Strömungen, die für ihn eine falsche Synthese von universalen Ansprüchen und unversöhnlichen Partikularitäten anstreben. Sie würden nur scheinbar auf Besonderheiten eingehen, denen jedoch kein tatsächlicher Respekt entgegengebracht wird. Multikulturalismus verfehlt die Partikularität der Anderen in der bloßen Affirmation eigener Universalität: „Multikulturalismus [ist] jene Einstellung, die von einer Art leerem globalen Standpunkt aus jede Lokalkultur so behandelt, wie der Kolonist seine Kolonisierten behandelt – als ‚Eingeborene‘, deren Sitten genau studiert werden müssen und die es zu ‚respektieren‘ gilt. Das heißt, dass das Verhältnis zwischen traditionellem imperialistischen Kolonialismus und globaler kapitalistischer Selbstkolonisierung exakt dasselbe Verhältnis darstellt wie das zwischen westlichem Kulturimperialismus und Multikulturalismus: [...] der Multikulturalismus [ist] eine verleugnete, verkehrte, selbstreferentielle Form des Rassismus, ein ‚Rassismus, der Abstand

4 Wie auch Susan Buck-Morss zeigt, galten die scheinbar universalen Werte der europäischen Kolonialmächte für die von ihnen kolonisierten Subjekte gerade nicht: „Paradoxerweise ermöglichte [die Sklaverei] die globale Verbreitung jener Ideale der Aufklärung, denen sie selbst fundamental widersprach. [...] Dieselben Philosophen, die die Freiheit als den natürlichen Zustand des Menschen betrachteten und sie zu einem unveräußerlichen Menschenrecht erklärten, akzeptierten die millionenfache Ausbeutung der Sklavenerbeiter in den Kolonien als Teil der gegebenen Weltordnung“ (2011, S. 40f.).

hält – er ‚respektiert‘ die Identität des Anderen, begreift das Andere als eine in sich geschlossene ‚authentische‘ Gemeinschaft, zu der er, der Multikulturalist, einen Abstand einnimmt, was seine privilegierte universelle Position belegt. Multikulturalismus ist ein Rassismus, der seine eigene Position von jeglichem positiven Inhalt freigemacht hat (der Multikulturalist ist kein unmittelbarer Rassist, er erlegt dem Anderen nicht die partikularen Werte der eigenen Kultur auf), trotzdem bleibt aber diese Position die eines privilegierten leeren Platzes der Universalität, von dem aus man in der Lage ist, die anderen partikularen Kulturen zu bewerten (oder zu entwerten) – der multikulturalistische Respekt vor der Besonderheit des Anderen ist nichts anders als die Behauptung der eigenen Überlegenheit“ (Žižek 2009, S. 70f.). Für Žižek ist der Multikulturalismus einerseits die ideale Form der Ideologie des globalen Kapitalismus, da die von transnationalen Konzernen beherrschten Nationalstaaten jedem Ausgleich konfligierender Interessen abgeschworen haben. Andererseits arbeitete er auf verheerende Weise einer „falschen Toleranz“ zu, für die selbst Todesstrafe oder Genitalverstümmelung noch durch kulturelle Differenzen relativiert werden können. Žižek dagegen plädiert für eine „wahre Universalität, die noch aussteht“, d. h. einen „antagonistischen Charakter der Gesellschaft“, der sich zugleich aber universalistisch gibt, im Sinne eines „Fürsprecher[s] der allgemeinen Emanzipation“. Aus seiner Perspektive liegt die Prädisposition der emanzipatorischen Anstrengung mithin in einer „Akzeptanz des radikal antagonistischen – das heißt *politischen* – Charakters des gesellschaftlichen Lebens“, d. h. in jener Akzeptanz der „Notwendigkeit, ‚sich auf eine Seite zu stellen‘ [als] einzigem Weg, [...] tatsächlich *universal* [zu] sein“ (ibid., S. 84). In diesem Sinne kann es keine neutrale Position im Denken von Welt und Wissen geben, wohl aber dennoch die Möglichkeit einer universalen Emanzipation des Subjekts.

Nur auf den ersten Blick widerspricht Žižeks *Plädoyer für die Intoleranz* daher einer kosmopolitischen Forderung, die sich gerade in Toleranz üben will. Der in Ghana aufgewachsene, heute an der Princeton University lehrende Philosoph Kwame Anthony Appiah hat in seiner *Philosophie des Weltbürgertums* (2007) dafür die neohegelianische Formel einer „Universalität plus Unterschied“ (2007, S. 182) geprägt. Appiah versucht, die in der europäischen Aufklärung vorgedachte Figur des Kosmopoliten zu rehabilitieren, um mit ihr eine neue Konzeption von Weltbürgertum vorzunehmen. Dabei geht es ihm nicht etwa darum, Differenzen zwischen geografischen und kulturellen Räumen zu nivellieren, vielmehr plädiert er stattdessen dafür, Alteritäten erkennen und akzeptieren zu lernen. Alternativen dazu stellen sich heute gar nicht mehr, in einer Welt, in der „ein Glaubensbekenntnis, das die Besonderheit der Blutsverwandtschaft und der Gemeinschaft missachtet, [...] eine Vergangenheit haben [mag], eine Zukunft [hingegen] nicht“ (ibid., S. 16). Für Appiah folgt daraus als logische Konsequenz, dass in der globalisierten Mo-

derne die kosmopolitische Existenz zugleich als möglich wie notwendig, ja unausweichlich erscheint: „Eine Welt, in der Gemeinschaften sich klar gegeneinander abgrenzen, scheint keine ernsthafte Option mehr zu sein, falls sie dies denn jemals war“, konstatiert Appiah: „Nicht der Kosmopolitismus ist harte Arbeit, sondern dessen Widerlegung“ (ibid., S. 19). So wie an der Kinsway Road im ghanaischen Kumasi zur Zeit von Appiahs Kindheit neben Indern, Libanesen und Syrern auch Iren, Griechen, Ungarn und Engländer friedlich zusammenlebten, so imaginiert Appiah eine neue Form von transkultureller Gemeinschaft, die jedoch über einen hohlen Multikulturalismus weit hinausgeht. Denn Appiah reicht es gerade nicht aus, sich dem Anderen in einer Form kolonialer Neugier zu öffnen. „Eine wirklich kosmopolitische Reaktion“, so Appiah, „beginnt mit dem Versuch, die Frage zu klären, warum [ein] Kind stirbt. Weltbürgertum hat ebensoviel mit Intelligenz und Neugierde zu tun wie mit Engagement“ (ibid., S. 201). Es ist Appiah der ethische Philosoph, den man an dieser Stelle hören kann: Toleranz endet für ihn stets dort, wo die Menschenwürde des Individuums attackiert ist. Deshalb auch meint Kosmopolitismus nicht etwa eine „erhabene Fähigkeit“ von idealtypisch gedachten Übermenschlichen als vielmehr den sehr „einfachen Gedanken, dass wir in der menschlichen Gemeinschaft ebenso wie in nationalen Gemeinschaften Bräuche für das Zusammenleben entwickeln müssen: Formen des Umgangs der Geselligkeit und auch des Gesprächs“ (ibid., S. 17). Methodisch trennt Appiah daher nicht zwischen Ethik und Epistemologie, ebenso wenig wie er in seinen Ausführungen zwischen Anekdoten und Argumenten unterscheidet. Zentraler Horizont seiner Reflexionen jedoch bleibt stets das Konzept eines Universalismus plus Differenz, mithin ein gleichsam ethischer wie epistemologischer Konsens, den alle Menschen teilen sollen: universale Werte also, die partikuläre Traditionen und regionale Kulturen nicht aufheben, wohl aber durch diese hindurch wirken wollen. Appiahs Idee ist ergo gerade kein Kulturrelativismus – wie ihn die klassischen Kulturanthropologie bis heute oft noch vertritt: „Wenn wir nicht voneinander lernen könnten, welches Denken, Fühlen und Handeln richtig ist, würde ein Gespräch zwischen uns sinnlos. Ein Relativismus dieser Art [...] ist allenfalls ein Grund, in Schweigen zu verfallen“ (ibid., S. 54). Zugleich aber muss auch der Konsens partikularisiert werden, denn um der Einigkeit willen allein sich einig zu sein, genügt nicht. „Überall findet man Teile der Wahrheit (neben vielen Irrtümern)“, notiert Appiah, „aber nirgendwo die ganze Wahrheit“ (ibid., S. 29). Daran knüpft sich das Plädoyer für ein Zulassen der Erfahrung von Fremdheit, die jedoch nicht nach dem Inkommensurablen, sondern dem Gemeinsamen zu suchen trachtet. Gerade im Anerkennen von Ungleichheiten und Ungleichzeitigkeit realisiert sich das Ideal des Weltbürgertums, das die Menschen nicht als gleich, einander aber ähnlich betrachtet. Deshalb kann es letzten Endes immer nur darum gehen, „Formen der Differenz aus[zu]loten und uns zugleich an

sie [zu] gewöhnen“ (ibid., S. 113). Eben hierin liegt die zentrale Herausforderung der *Ethik in einer Welt der Fremden* – so der Untertitel von Appiahs Studie im Original –, an die sich unweigerlich stets auch epistemologische Fragestellungen nach der Konzeption von kultureller Identität knüpfen.

In diesem kosmopolitischen Sinne hat sich eine Kulturtheorie des World Cinema – und wir wollen den Impuls in den *Transnationalen Medienlandschaften* emphatisch aufnehmen – als Beitrag zum Diskurs transkultureller Beziehungen zu verstehen, der bei einer dezidierten Absage an eurozentrischen Universalismus stattdessen vielmehr kulturelle Relationen zwischen miteinander verknüpften Traditionen der Bewegtbildproduktion aufzeigen will. Das bedeutet nicht notwendigerweise, jeden Begriff von Universalität – oder, marxistisch gesprochen, der Totalität – preiszugeben, es verlangt jedoch nach einem Fokus auf Differenzen und Handlungsspielräume, die wiederum anschlussfähig sind für partikuläre Denkbewegungen und Lernprozesse. In jedem Fall geht es um eine transkulturelle Perspektive, deren Heuristik sich darin zeigt, wie „wir kulturelle und historische Unterschiede denken, wie wir uns darauf beziehen und wie wir über solche Unterscheidungen hinweg ins Gespräch kommen können“ (Chakrabarty 2010, S. 154). Insbesondere in den Aufsätzen zu Verflechtungen einer globalen Moderne, die europäisches Kino in Relation setzen zu kulturellen Traditionen in Nord- und Subsahara-Afrika, in Lateinamerika oder Südostasien, stehen komparatistische Operationen im Zentrum der *Transnationalen Medienlandschaften*. Sie versuchen in Bedingungen statt in Ordnungen zu denken, also konditional das Andere anstelle des Gleichen zu fokussieren. Das gilt ebenfalls und nicht zuletzt gerade auch für die Analyse transnationaler Beziehungen innerhalb des europäischen Kontinents selbst. Denn eben nationale Grenzziehungen sind es gewesen, die das elementare Kontradiktionsmoment zwischen dem bereits in der europäischen Aufklärung artikulierten Anspruch auf Freiheit für alle einerseits und der rassistisch-ausschließenden Praxis von Kolonialismus und Sklavenhandel andererseits bis in die globale Moderne hinein hat ignorieren können. Nationale Grenzen befördern, um mit der postkolonialen Philosophin Susan Buck-Morss zu sprechen, auf fatale Weise eine „Haltung, in der Gegenbeweise immer zur Geschichte jemandes anderen gehören“ (2011, S. 41). Buck-Morss' Plädoyer für „eine neue Universalgeschichte“ trifft sich mithin nicht nur mit den diskutierten Positionen von Chakrabarty, Mbembe, Appiah oder Žižek, es gilt auch für die *Transnationalen Medienlandschaften* und ihre Konzeption transnationaler Strömungen, die sich auf grenzüberschreitende Verflechtungen konzentriert, dennoch aber basale Ungleichzeitigkeiten partikulärer Traditionen sowohl jenseits als auch auf dem europäischen Kontinent selbst miteinkalkuliert: d. h. besondere Rechnung trägt „unserer frühreifen, dabei allerdings noch nicht wirklich globalen Öffentlichkeit“ (ibid., S. 109).

Literatur

- Appiah, Kwame Anthony. 2007. *Der Kosmopolit: Philosophie des Weltbürgertums*. München: C.H. Beck.
- Buck-Morss, Susan. 2011. *Hegel und Haiti: Für eine neue Universalgeschichte*. Berlin: Suhrkamp.
- Chakrabarty, Dipesh. 2010. *Europa als Provinz: Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Comaroff, Jean, und John L. Comaroff. 2012. *Der Süden als Vorreiter der Globalisierung: Neue postkoloniale Perspektiven*. Frankfurt a. M. und New York: Campus.
- Hall, Stuart. 1992. The West and the Rest: Discourse and Power. In *Formations of Modernity*, hrsg. Stuart Hall und Bram Gieben, 275-320. Cambridge: The Open University.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1986. *Werke in 20 Bänden: Bd. 12: Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Kant, Immanuel. 1988. Physische Geographie. In *Der Neger (Negerl)*, 7-27. Zürich: Haffmans.
- Mbembe, Achille. 2001. *On the Postcolony*. Berkeley und Los Angeles: University of California Press.
- Mbembe, Achille. 2009. Postcolonial Thought Explained to the French. *The Salon* 1: 34-39.
- Mbembe, Achille. 2013a. Africa and the Future. <http://africasacountry.com/africa-and-the-future-an-interview-with-achille-mbembe> [Zugegriffen: 01.04.2015].
- Mbembe, Achille. 2013b. Interview mit Achille Mbembe. http://eipcp.net/n/mbembe?lid=mbembe_de [Zugegriffen: 01.04.2015].
- Mbembe, Achille. 2014. *Kritik der schwarzen Vernunft*. Berlin: Suhrkamp.
- Mignolo, Walter D. 2000. *Local Histories/Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Mudimbe, V. Y. 1988. *The Invention of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mudimbe, V. Y. 1994. *The Idea of Africa*. Bloomington: Indiana University Press.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Žižek, Slavoj. 2009. *Ein Plädoyer für die Intoleranz*. Wien: Passagen.



<http://www.springer.com/978-3-658-12684-1>

Transnationale Medienlandschaften
Populärer Film zwischen World Cinema und
postkolonialem Europa

Ritzer, I.; Steinwender, H. (Hrsg.)

2017, VII, 383 S. 156 Abb., 23 Abb. in Farbe., Softcover

ISBN: 978-3-658-12684-1