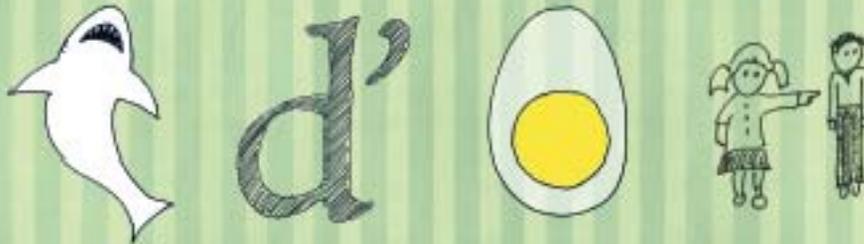


# polylog

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIEREN



## H E I D E G G E R I N T E R K U L T U R E L L ?



Mit Beiträgen von CHOONG-SU HAN, TAKASHI IKEDA,  
GIUSEPPE MENDITTO, TSUTOMU BEN YAGI, LEONHARD PRAEG,  
HEINZ KIMMERLE, MONIKA KIRLOSKAR-STEINBACH  
und anderen



# HEIDEGGER INTERKULTURELL?

7

CHOONG-SU HAN (한충수, 韓忠洙)

*Heideggers Denken und sein Ort*

*»Orte des Denkens« bzw. »Ort des Denkens«*

15

TAKASHI IKEDA

*Das Zuhause als übersehener Ort des Denkens:*

*Eine feministisch-phänomenologische Perspektive*

23

GIUSEPPE MENDITTO

*Nishidas bashō im Gespräch mit dem griechischen*

*und phänomenologischen Denken*

33

TSUTOMU BEN YAGI

*»Exiled in the Mother Tongue«*

*Gadamers Beitrag zur Frage nach Heimat und Fremde*

forum

43

LEONHARD PRAEG

*Postkarten aus der Postkolonie*

63

HEINZ KIMMERLE

*Eine dritte Tradition afrikanischer Philosophie:*

*afro-karibisch neben afrikanisch und afrikanisch-amerikanisch*

73

MONIKA KIRLOSKAR-STEINBACH

*Zwei Perspektiven indischen Philosophierens*

*Ein Rezensionsessay*

81

REZENSIONEN & TIPPS

124

IMPRESSUM

125

POLYLOG BESTELLEN

LEONHARD PRAEG

## Postkarten aus der Postkolonie

Übersetzung aus dem Englischen: Martin Ross

Lieber Valentin –

Es ist schon so lange her, seit ich Dir geschrieben habe. Der Grund dafür ist, wie Du Dich vielleicht erinnerst, dass es mir nicht gut ging. Als ich einer Freundin von meinem Burn-out erzählte, antwortete sie mir: »Na, dann solltest du ›A Burnt-out Case‹ von Graham Greene lesen!« Was für eine neckische Unterstellung! Ich meine, daran zu denken, dass über das Elend von irgendjemand anderem zu lesen mein eigenes mir erträglicher machte ... Egal, ich bin ziemlich sicher, dass ich nicht imstande gewesen wäre, irgendetwas Sinnvolles bei unserer August-Konferenz beizutragen, nicht allein wegen des Burn-out, sondern auch, weil es sich anfühlt, als ob mir nichts mehr zu sagen bliebe – nicht einmal zu einem Freund. Und warum etwas sagen,

27. April 2013

wenn man nichts mehr zu sagen hat? Gibt's davon nicht schon genug auf der Welt?

Es mag Dir seltsam vorkommen: Ich schreibe, um zu sagen, dass ich nichts mehr zu schreiben habe. »Was für eine eigentümliche Postkarte«, meinst Du vielleicht. »Warum sagt er es nicht einfach *nicht!*« Ach, wir beide wissen, dass Beziehungen weit weniger stabil sind als die Gesetze der Logik es vermuten ließen. Manchmal ist die wichtigste Sache, die wir ausdrücken können, die Unentschiedenheit – die natürlich in sich eine Entscheidung verlangt und so weiter. Aber genug davon. Ich bin schon bald beim Schluss von Cervantes' »Don Quixote« angelangt. Was für ein echt großartiger Roman! Ich hoffe, wir haben einmal einen Moment, um uns darüber zu unterhalten. Dein Freund, Leonhard

Dieses Paper wurde als Vorbereitung auf dieses Kolloquium geschrieben: »*Thinking Africa – Violence in/and the Great Lakes: The Thought of V.Y. Mudimbe and Beyond*« Rhodes University, Südafrika, August 2013. Der Adressat dieser Postkarten ist Valentin-Yves Mudimbe. LEONHARD PRAEG ist Associate Professor am *Department of Political and International Studies* der Rhodes Universität in Grahamstown (Südafrika) und Herausgeber der Reihe *Thinking Africa* bei UKZN Press, in der 2013 Mudimbés *On African Fault Lines: Meditations on Alterity Politics* erschienen ist.

polylog 31

SEITE 43



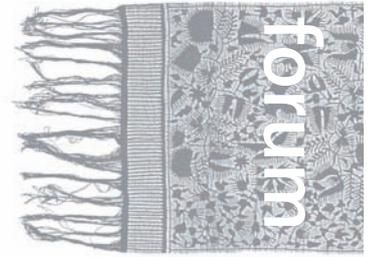
10. Mai 2013

Lieber Valentin –

Danke für Deine E-Mail von letzter Woche. Mit Deiner Erklärung, warum Cervantes über beinahe tausend Seiten hinweg es schafft, den Leser zum Lächeln zu bringen, trifft den Punkt. Wir sind tatsächlich beschenkt mit dem »perfekt rationalen Verhalten jemandes, der innerhalb einer kulturellen Konfiguration mit einem geistigen Raster spaziert, das vollständig vernünftig ist, das aber zu einer Anordnung gehört, die von Verbindungen zwischen Ähnlichkeiten und Analogien geleitet wird«. Um Deine Frage »Wie konnte Cervantes so einen großartigen Einfall bewerkstelligen?« zu beantworten: Man müsste insgesamt Cervantes' geistiges Raster berücksichtigen. Und hat man das einmal getan, müsste man anschließend die Gesamtheit der geistigen Raster berücksichtigen, innerhalb derer jener von Cervantes als so außergewöhnlich erscheint. Umgekehrt könnte man *die Verbindungen zwischen Ähnlichkeiten und Analogien innerhalb des geistigen Rasters selbst* aufzeichnen. Immerhin wurde Cervantes' geistiger Raster nicht einfach unterminiert oder relativiert von einer vorgängigen »Episteme der Analogien«; das Raster, innerhalb dessen er schrieb, vervielfältigte in sich selbst ein Set von Ähnlichkeiten und Analogien. Was unter ihnen am weitesten herausragt, ist sicherlich die Unentschiedenheit, die Herrschaft konstituiert – die des Descartes'schen Cogito genauso wie die der neuen »nation states« bezüglich *einer Relation, die keine Relation ist*. Zum Beispiel: Descartes' Cogito verhält sich

zur Welt und auch wieder nicht; beziehungsweise, es kann nur bei sich selbst ankommen, indem es sich zuerst in Relation zur Welt imaginiert, nur um diese Verbindung aufzulösen, damit es sich selbst als mit der Welt nicht verbunden bezeichnet. Die Herrschaft – eine der »vornehmsten Illusionen des Westens«, um Kundera zu paraphrasieren – ist im Ergebnis dann seit ihrer Gründung von einem Selbstbewusstsein überschattet, das sie als Möglichkeit wachruft, während es ihre Attraktivität verurteilt. Ist es möglich, dass »Herrschaft« der exakte Ort einer Unentschiedenheit in unserem Weltbezug ist, derzufolge Gewalt beides ist: Bedingung des In-der-Welt-seins (unentbehrlich in der Gründung und stetigen Erneuerung des [kollektiven] Selbst) und die vollständige Ausrottung dessen, was den Grund unseres In-der-Welt-seins gibt? Wenn ja, ist das eine Aporie oder ein Fluch? Ist das sogar die richtige Frage, oder sollten wir vielmehr so fragen: Von welcher Stufe aus stieg die metaphysische Annahme einer göttlichen Natur der Gewalt (»der Zorn des liebenden Gottes«) hin zur Akzeptanz der Spannung zwischen fruchtbarer und zerstörerischer Gewalt als einem einfachen Paradoxon im Herzen eines normativen Diskurses? Charles Taylor hat eine relativ einfache Antwort darauf: Dann, wenn sich die alte Melodie der Selbstreinigung im Opfer in den neuen Registern der vernünftigen Tugendhaftigkeit (Robespierre) fortsetzt. Eine der vielleicht schärfsten Manifestationen dieses immanenten Paradoxons ist die Aporie des Gründens als Moment der aufgelösten Vorwegnahme (*aufgeschobene*

Ist es möglich, dass »Herrschaft« der exakte Ort einer Unentschiedenheit in unserem Weltbezug ist, derzufolge Gewalt beides ist: Bedingung des In-der-Welt-seins und die vollständige Ausrottung dessen, was den Grund unseres In-der-Welt-seins gibt?



Gründung im Falle Ruandas und vieler anderer postkolonialer Staaten): »Vorwegnahme« – wegen der gewährleistenden Struktur des Gründens, das die Verwirklichung einer Zugehörigkeit in Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden als erreichbar in Aussicht stellt, als künftiges Ziel; »aufgelöst« – wegen der der Aporie, die feststellt, dass *jede neue Ordnung sich selbst durch eine Nichteinhaltung dessen ankündigt, wofür sie steht*. Ich höre jetzt auf zu schwafeln; es scheint, als hätten wir letztlich doch noch ein Thema für die Konferenz im August gefunden. Ich melde mich bald. Leonhard.

21. Mai 2013

Lieber Valentin –

So, da haben wir also ein Thema für die Konferenz: *Violence in/and the Great Lakes: The Thought of V. Y. Mudimbe and Beyond*. Ich vermute, vieles wird von diesem unentschiedenen »in/and« abhängen. Einerseits unterstellt das »in«, dass Gewalt in republikanischen Gesellschaftsformen enthalten ist (obgleich »Great Lakes« hier als supranationale Entität über die Grenzen hinweg den Staaten Burundi, Ruanda, Nordost-Kongo, Uganda, Nordwest-Kenia, Tansania aufgezwungen ist), während das »and« Gewalt zu externalisieren scheint, indem es sie (auch) außerhalb dieses imaginären Konstrukts platziert – *oder in Beziehung darauf*. In gewissem Sinn artikuliert die Spannung zwischen der Gewalt *im Inneren* und der Gewalt *von außen* die allgemeine Ökonomie der Gewalt als solcher. Sie ist eine Spannung zwischen der *Gewalt des Gründens* und der *Ge-*

*walt der Wiederherstellung* oder der *Neugründung* der Republik – in diesem Fall aufgrund vielfältiger Koalitionen und Allianzen, die sich gleichzeitig intern *und* extern zur Republik verhalten.

Ich frage mich, in welchem Ausmaß diese Unentschiedenheit das weltweite Desinteresse an diesem Krieg erklärt. Die Leute behaupten, dass der Krieg grundlegend transnational ist und als solcher die herkömmlichen Kategorien des Verstehens und der Analyse unterminiert – beispielsweise die Unterscheidung zwischen internen und externen Mächten, Regression und Repression, lokal und global; oder dass diese Entdifferenzierung eine Funktion der dynamischen Natur von Raum und Zeit in Kriegsnetzwerken ist, die den Krieg so komplex macht, die Anzahl der Teilnehmer so groß, das »wechselhafte Gewebe von politischen, militärischen und wirtschaftlichen Beziehungen« so verschlungen, dass es unmöglich ist, einen Bezug sowohl zum geografischen Raum oder auch zur Gewalt zu haben, die diesen Raum ständig wiederherstellt. Obwohl das epistemische Apriori einer solchen Komplexitätsanalyse in den späteren Teilen des Gulbenkian-Berichts<sup>1</sup> gut dokumen-

Ich frage mich, in welchem Ausmaß diese Unentschiedenheit das weltweite Desinteresse an diesem Krieg erklärt.

<sup>1</sup> Im Auftrag der Calouste-Gulbenkian-Stiftung Lissabon wurde ein Bericht zur globalen Lage der Sozialwissenschaften erstellt, der, von u.a. Immanuel WALLERSTEIN herausgegeben und von Christoph Münz übersetzt, 1996 bei Campus, Frankfurt am Main auf Deutsch erschienen ist (*»Die Sozialwissenschaften öffnen«*; dzt. vergr.). Valentin-Yves Mudimbe, der Adressat der Briefe Praegs, hat wesentlich zu dieser einflussreichen Publikation beigetragen, s. Literaturverzeichnis hier. (Anm. d. Ü.)



... dass jener Krieg/Konflikt  
uns das nackte Leben als eine  
Bewegung präsentiert und  
gleichzeitig die Dekonstruktion  
politischer Formen und deren  
Bedingung ihrer Möglichkeit.

tiert wurde, ist die existenzielle und ontologische Frage unbeantwortet geblieben: Wie kann man sich in ein Subjekt einfühlen, das von Netzwerken konstituiert wurde, die beharrlich destabilisieren, sogar den Gegensatz zwischen Opfer und Aggressor vertauschen (wobei der Kindersoldat als metonymisch zu bezeichnen wäre)?

So wahr und verständlich diese meist westlichen Antworten sein mögen, sie scheinen schon von einer Begegnung zu sprechen (oder sie *verweigern* zu sprechen), die dem Akt der Benennung des Krieges als »komplex« vorausgeht, von einem Resultat einer »Oszillation zwischen bestehender und zu etablierender Macht« und so weiter – von einer Begegnung, die nach einer Schlichtung<sup>2</sup> jenes Übergangs ruft (und sie hervorruft), die ich zunächst als »nacktes Leben« und seine (Re-)Kodierung in verschiedene politische Formen bezeichnen möchte. »Republik«, »Voranschreiten der gründenden Gewalt« oder »ihre fortwährende Dekonstruktion« durch die »Bewegung des Wiederherstellens von Gewalt« und so weiter: diese Kodierungen sind selbst schon Wiederholungen abgedroschener Kategorien, die eine Begegnung mit dem nackten Leben maskieren, und zwar als *conditio sine qua non* und *conditio per quam* des politischen Lebens: die *conditio* für die Möglichkeit des Politischen und die *conditio*, durch die wir das Politische betreiben; die Bedingung *für die* Politik und *der* Politik. Wenn wir irgendetwas über diesen

Krieg sagen müssten, sollte unser Ausgangspunkt nicht ein Bestreben sein, diese Bedingung des »nackten Lebens« zu verstehen, und könnte das nicht jeder flüchtige Blick auf den postkolonialen Zustand gestatten?

Wenn ich über das Thema unserer Konferenz und über den beschämenden Mangel an Empörung nachdenke, den dieser Krieg weltweit ausgelöst hat, kann ich mich nur wundern, dass dieser Mangel keine Funktion der Tatsache ist, dass jener Krieg/Konflikt uns das nackte Leben *als eine Bewegung* präsentiert und gleichzeitig die Dekonstruktion politischer Formen und deren Bedingung ihrer Möglichkeit. Wo würde man beginnen, so eine Bewegung zu umschreiben? Ich freue mich, bald von Dir zu hören. Dein Freund Leonhard.

25. Mai 2013

Lieber Valentin –

Manchmal verzweifle ich. Ich bin mir nicht immer sicher darüber, was es heißt, in der Postkolonie »zusammenzuhalten«. Vor einiger Zeit wurde ich von einem eigentümlich bedrohlichen Gewaltakt überrascht. Ich kam erst später dazu, daher stammt mein Wissen darüber aus zweiter Hand. Offensichtlich hat ein weißer Mann einen schwarzen Car-Guard in der High Street verprügelt, in Selbstverteidigung, wie er behauptete. Um die Unwahrscheinlichkeit seiner Behauptung richtig einzuschätzen, muss man sich vor Augen halten, dass diese Car-Guards meist hilflose und arbeitslose Kinder sind, Frauen auch und alte Männer; das macht die Behauptung des Mannes albern. Bei der Gelegenheit habe ich

<sup>2</sup> Im Manuskript: »mediation«. In der wörtlichen Übersetzung »schlichten« ist auch »ordnen« enthalten und daher mitgemeint [Anm. d. Ü].



in mir eine Ungeduld verspürt, vielleicht sogar ein übermächtiges Unbehagen wegen dieser sogenannten »Car-Guards«. Ich erkläre Dir, warum.

Aus verschiedenen wohlbekannten Gründen, die sowohl mit Postkolonialität im Allgemeinen und mit Südafrika im Besonderen zu tun haben, kann der Staat keine angemessenen Sicherheitsleistungen bieten. Als Konsequenz daraus folgte, wie in vielen anderen Teilen der Welt, die Privatisierung von Sicherheit. Ein speziell in der entwickelten Welt weniger bekanntes Phänomen ist die »Informalization« der Sicherheit dort, wo Sicherheitsdienste von Einzelpersonen durchgeführt werden, die sich ihr Auskommen an der Schnittstelle zwischen formal-offiziellen und formlos-privaten Ökonomien verdienen. Car-Guards sind großteils arme und obdachlose Leute, die es fertiggebracht haben, die Grundausrüstung eines Sicherheitsdienstleisters aufzutreiben – eine leuchtend orangefarbene oder grüne Weste –, zum Zweck der Bewachung geparkter Autos. Ihre Omnipräsenz ist zur Verkörperung einer faszinierenden Legitimationskrise geworden, die typisch für die beiden erwähnten Ökonomien geworden ist: Weder sind sie von Staat oder Gemeinde beauftragt, so einen Service anzubieten, noch hat ihre Anwesenheit irgendeinen realen Marktwert (wie sollte auch eine alte Frau mein Auto beschützen können?). Das Problem der Berufung auf diese Art der Dienstleistung löst ein Car-Guard typischerweise auf vier Arten, in vier Diskursen: Die zwei Hauptdiskurse sind zum einen die Vorspiegelung des Rechts

bzw. der Erlaubnis, Parkgebühren einzuheben; zweitens – wenn man Ersteres ignoriert – ein ökonomischer Appell, der auf der quasi kontradiktorischen Annahme beruht, dass ein Service seinen Wert auch dann erbracht hat, wenn man ihn nicht benötigt hat. Dies wird durch zwei weitere, untergeordnete Appelle ergänzt. Der erste ähnelt einem Diskurs über Hilfe und Entwicklung (»Wenigstens habe ich es versucht«, »Ich begehe doch kein Verbrechen«, »Ich versuche, meine Miete, meine Schulgebühren zu zahlen« etc.), während der zweite die existenzielle Grundlage der Car-Guard-Existenz aufzeigt: Hat man bis hierher versagt, »entschädigt« zu werden, wird all das Vorspiegeln einer genehmigten und nützlichen Leistung aufgegeben, und er oder sie bittet um Geld. Diese Vielstimmigkeit der Car-Guards erinnert mich oft an Salvatore, jenen vagabundierenden Mönch in der Benediktinerabtei von Umberto Ecos »Der Name der Rose« (dt. 1982), dessen Blick unentscheidbar beides ist, unschuldig oder unheilvoll; dessen Nase keine Nase, dessen Mund kein Mund ist; dessen Rede Sprache ist und auch wieder nicht, weil er »sozusagen alle Sprachen und keine sprach. Beziehungsweise daß er sich eine eigene Sprache erfunden hatte, die aus Fragmenten und Fetzen der vielen Sprachen bestand, mit denen er in Berührung gekommen war ... vielmehr die Worte bald aus der einen bald aus der anderen nehmend«<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Diese Passage stammt aus Ecos Roman und wird hier aus der originalen Übersetzung ins Deutsche durch Burkhard Kroeber übernommen (S. 64 bzw. 65). (Anm. d. Ü.)

»... sozusagen alle Sprachen und keine sprach. Beziehungsweise daß er sich eine eigene Sprache erfunden hatte, die aus Fragmenten und Fetzen der vielen Sprachen bestand, mit denen er in Berührung gekommen war ...«



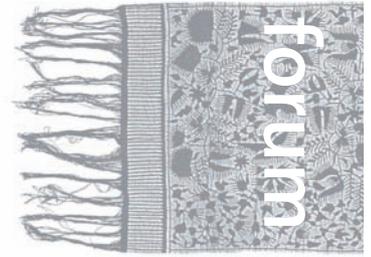
Wie würdest du reagieren,  
wenn du dich selbst von  
jemandem ins Vor-Politische  
(das »pure Leben«) dekonstru-  
iert sehen würdest, der von  
Vorneherein keine Macht  
über dich hat?

Im Falle des Car-Guard sind dies die faszinierenden Fragen: Welche Wirkung hat es auf einen, wenn man mit einer Person, einem Vagabunden/Mönch konfrontiert ist, der alle Sprachen und daher keine spricht? Ich habe darüber ein wenig nachgedacht. Alle vier der vom Car-Guard aufgerufenen Diskurse konstituieren Intersubjektivität auf eine bestimmte Art, sowohl durch Distinktion (Herrscher–Beherrschter, Steuereintreiber–Steuerzahler, entwickelt–sich entwickelnd, reich–arm) oder Zugehörigkeit (Wechselseitigkeit und Gleichheit in Vertragsverhältnissen). Wie auch immer, wenn der Car-Guard alle diese Sprachen spricht und daher keine im Speziellen, präsentiert er oder sie sich als alle diese Subjektivitäten und daher keine im Speziellen. Das soll nun nicht heißen, dass in diesem besonderen Fall der oder die Car-Guard nicht menschlich sei; im Gegenteil, er oder sie ist *ausschließlich* als Mensch anwesend, das heißt: Noch vor unserer Zuweisung in eine Reihe von politischen Subjektivitäten oder Distinktionen ist er oder sie ein Mensch. In solchen Momenten erhalten wir einen flüchtigen Eindruck davon, was es bedeutet, einem/r Car-Guard zu begegnen: Man erfährt das Leben als solches, *als Bewegung*, als »Sein«, das unmittelbar politische Formen und deren Bedingung der Möglichkeit dekonstruiert. So ein Car-Guard zieht einen in eine gewaltsam wechselnde Bewegung hinein, in eine Macht, de- und rekonstruierter Subjektivitäten, sodass man sich dann möglicherweise auch als jemand erkennt, der oder die ein Salvatore ist, ein Vagabund/Staatsangehöriger – *verwunschen*

als Außenseiter, Gesetzloser, Nicht-Rechtssubjekt. Und genau darin liegt die Quelle der Gewalt, die mich fasziniert: Wie würdest *du* reagieren, wenn du dich selbst von jemandem ins Vor-Politische (das »pure Leben«) dekonstruiert sehen würdest, der von Vorneherein keine Macht über dich hat?

Um das abzuschließen: Ich würde gerne wissen, ob dieses kleine Ereignis nicht einen möglichen Übergang von existenzialer zu ontologischer Reflexion über den postkolonialen Zustand als solchen darstellt. Offenbart das nicht etwas Wesentliches über den Bürger *als* Vagabunden, ein politisches Subjekt ohne den *Habitus* einer politischen Form? – Ich bin begeistert von der Möglichkeit, diesen Gedankenweg in Richtung einer postkolonialen Ontologie der Arten derartiger politischer Formen weiterzuverfolgen, aber das muss noch ein bisschen warten. Ich hoffe, es geht Dir gut, ich bin Dein Freund, Leonhard.

PS: Gerade kommt mir in den Sinn, dass in der Beschreibung des postkolonialen Zustands als solchem, in dem »wir alle Sprachen sprechen und keine«, eine vorgeordnete universelle oder generelle »transzendente Gewalt« (Derrida) am Werk ist – zusätzlich zu einer nachgeordneten epistemologischen Verletzung Afrikas. Erstere ist deswegen vorgeordnet, weil man ihr nicht auskommt: Der Prozess, durch den das nackte Leben in diese oder jene politische Form als Subjektivität eingeführt oder darin kodifiziert wird, ist ein *gewaltsamer* Prozess, weil jegliche Einzigartigkeit verlorengeht im Namen eines allgemeinen,



universellen Meistertropus wie »Verfassungs-demokratie« oder »die Republik«. Aber es ist gleichermaßen *transzendente* Gewalt, weil diese Verletzung die Bedingung der Möglichkeit für Dialog, menschliche Interaktion und das Politische *überhaupt*<sup>4</sup> ist. Für Afrikaner wird die universelle Tragödie dieses Diskurses von der Tatsache, dass die Bezeichnung, die von dieser *Arché*-Gewalt / Ur-Gewalt etabliert wurde – in Rede, Diskurs, politischen Formen und Institutionen – genau deswegen verschlimmert, weil sie immer so eine armselige Reflexion der realen Lebensbedingungen war. So bleibt sie immer sichtbar *als* Gewalt. Wir leben in einer Welt, die »Gewalt« heißt.

In der Geschichte gab es zwei Hauptantworten darauf: die erste – verwerfen wir diese fremdartige unechte Realität der uns aufgezwungenen Bezeichnung in ihrer Gesamtheit; die zweite – akzeptieren wir, dass diese Zumutung ein Faktum ist, und erforschen wir verschiedene Wege, um diese Virtualität mit »angemesseneren« oder »geeigneten« Bezeichnungen zu überwinden: die »symbolische Gewalt [die] sich schlussendlich in Nationalismus verwandelt und anschließend in einen politischen Strudel der Befreiung führt«, wie Du in *Invention*<sup>5</sup> angemerkt hast. Beide Antworten bleiben notwendigerweise unvollständig: Ob sie nun von vornhe-

rein ausgedacht sind, wie Fanon sagte, oder ob sie das Virtuelle durch das Geeignete erdrücken – Letzteres wird immer in sich Spuren des Virtuellen enthalten, also die Gründe der Verneinung; so setzt sich der Anfang im Ende fort. Postkolonialität als solche ist und wird immer von einem bleibenden Wunsch angetrieben sein, der nie in jenem System (als Ursache), das ihn erzeugt hat, seine echte Artikulation (als Wirkung) finden kann. Meine Frage lautet also: Was heißt es zu sein (Sein) in einer Welt, in welcher der Übergang der *Arché*-Gewalt / *Ur*-Gewalt uneingelöst bleibt von dieser speziellen Vergesslichkeit, die eine Bedingung für die Transformation unechter Rede in »echte« Rede ist, von unechter Institutionen in »echte« Institutionen und so weiter? Ist Postkolonialität nicht vielleicht jener Zustand, in dem die *Arché*-Gewalt / *Ur*-Gewalt für immer sichtbar bleibt? In dem der Übergang vom nackten zum politischen Leben immer sichtbar bleibt *als Übergang* – von einer Formenvielheit zur Subjektivität einer spezifischen Form (etwa »liberal-demokratischer Staat«)? Ein Zustand, der tatsächlich das *Subjekt als seiner selbst bewussten Übergang* vom einen zum anderen konstituiert?

Der Grund, warum es so schwierig ist, dem, was es heißt, ein postkoloniales Subjekt zu sein, einen Inhalt zu geben, diese Subjektivität ontologisch sozusagen zu verfleischen, liegt darin, dass die Frage von der Antwort eine gewisse Vortäuschung von Vergesslichkeit verlangt, so als ob das Namenlose es erfolgreich geschafft hat, ins Benannte hinüberzuwechseln, zum Beispiel in »postkoloniales Subjekt«. Als

Ist Postkolonialität nicht vielleicht jener Zustand, in dem die *Arché*-Gewalt / *Ur*-Gewalt für immer sichtbar bleibt?

4 »überhaupt« im Manuskript deutsch und kursiv hervorgehoben. (Anm. d. Ü.)

5 Praeg bezieht sich auf Valentin-Yves MUDIMBE: *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Indiana University Press: Bloomington 1988. (Anm. d. Ü.)



Aber ich habe das quälende Gefühl, dass mehr in dieser Geschichte steckt, vielleicht ein Hinweis auf etwas Fundamentaleres, etwas Ontologisches; ein Hinweis darauf, was es *überhaupt bedeutet* (postkolonial) zu sein.

ob dieser Übergang übrigbliebe, dialektisch *aufgehoben*<sup>6</sup> in seiner eigenen Vergesslichkeit (in einem Akt der Anerkennung). Für ein Subjekt, das als solches stets im Übergang ist, ist das schlicht nicht möglich. Anders gesagt: Ein Subjekt, das man als einen Übergang vom Namenlosen zum Benannten feststellt, kann sich selbst niemals anders als »im Übergang befindlich« bezeichnen. Für so ein Subjekt ist das Heim unheimlich: *heimlich zu sein heißt unheimlich zu sein*<sup>7</sup> – eine Spiegelung auf einen selbst in einer Umkehrung, die bereits Freud erkannte, als er festhielt, dass »heimlich ein Wort [ist; d. Ü.], das die Bedeutung, die es überträgt, in eine ambivalente Richtung entwickelt, bis es schließlich mit seinem Gegenteil übereinstimmt, *unheimlich*. Auf gewisse Art ist unheimlich eine Unterart von heimlich.«

Ich beende dieses Postskriptum mit einer gewissen Unzufriedenheit. Es fühlt sich an, als hätte ich kaum an der Oberfläche davon gekratzt, was es *bedeutet*, ein postkoloniales Subjekt *zu sein*: to be, zu sein; Being, *Sein*. Ist es zu spät, dieses Subjekt als *Seinsfrage* zu bezeichnen? Oder ist womöglich dieses ansatzweise Aufpfropfen unserer Frage auf »Sein und Zeit« der einzige Weg, um das postkoloniale Subjekt in Bezug auf die Frage der Gewalt, die es als Übergang konstituiert, zu verstehen? Du weißt, wie das geht: Je präziser die Frage, desto unmöglicher die Antwort.

6 »aufgehoben« im Manuskript deutsch und kursiv hervorgehoben. (Anm. d. Ü.)

7 Im Manuskript deutsch und kursiv hervorgehoben, auch im nachfolgenden Zitat und im darauffolgenden Absatz (die Seins-Begriffe). (Anm. d. Ü.)

1. Juni 2013

Lieber Valentin –

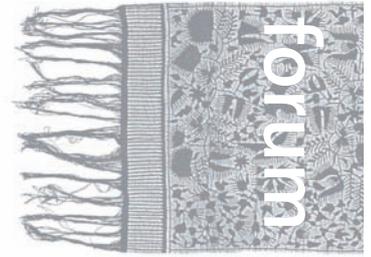
Die Car-Guard-Episode gab mir einen Einblick in den existenziellen Ort der Gewalt im alltäglichen postkolonialen Leben; wie Gewalt über etwas Wichtiges aufklärt bezüglich des Weges, auf dem wir »versucht sind, da zu sein« (um den unsterblich schönen Cioran-Titel zu paraphrasieren). Aber ich habe das quälende Gefühl, dass mehr in dieser Geschichte steckt, vielleicht ein Hinweis auf etwas Fundamentaleres, etwas Ontologisches; ein Hinweis darauf, was es *überhaupt bedeutet* (postkolonial) zu sein. Mir zum Trotz bleibe ich bei der Rückkehr zur schlampigen Umkehrung von vorhin: Sohn–Vater; erst Derrida, dann Heidegger. *Muss es sein?*

3. Juni 2013

Lieber Valentin –

Ich bin aufgeregt. Wenn *nacktes Leben* gleichgesetzt werden kann mit »Sein als selbstbewusster Übergang der uneingelösten transzendentalen Gewalt«, könnten wir dann nicht argumentieren, dass die ewig aufgehobene Vorwegnahme des Sicher-Seins in der Welt auf das hinausläuft, was Heidegger ein Existenzial oder Weise des Existierens nannte? Und wenn, könnten wir dann nicht die besondere Struktur von Sein aus so einer postkolonialen Perspektive verstehen?

Ich bin heute zu den Paragraphen 12 und 13 von *Sein und Zeit* zurückgekehrt. Die Vorgaben scheinen klar genug: Die Aufgliederung vergegenwärtigt die verschiedenen apriorischen Existenzialien, die, sobald sie aus einem trans-



zendentalen Blickwinkel analysiert werden, erhellen, *was es heißt zu sein*.

Erster Vorbehalt: Heidegger erhebt nicht den Anspruch, alle Existenzialien (also auch Liebe, Freude etc.) analysiert zu haben. Zweiter Vorbehalt: Die von ihm berücksichtigten Existenzialien werden in bestimmter Reihenfolge analysiert, von dem, was uns ein allgemeines Gewahren unserer Existenz ermöglicht (In-der-Welt-sein), bis zu dem spezifischen Existenzial, das dem Dasein die faktische Natur seiner eigenen Existenz enthüllt (Sorge). Im Ausdruck In-der-Welt-sein markiert die Präposition »in« den Ort der Differenz zwischen der ontischen und der ontologischen Bedeutung dieser Phrase. Die ontische Bedeutung ist nicht a priori, aber a posteriori – oder das Ergebnis der Erfahrung meiner selbst in der Welt. Andererseits, in einem ontologischen Sinn in der Welt zu sein bezieht sich auf ein Gefühl der Vertrautheit mit der Welt, des Daheimseins, der Zugehörigkeit: der Wohnung. Dritter Vorbehalt: Das Wohnen schließt nicht aus, dass es möglich ist, sich in der Welt manchmal entfremdet und ausgestoßen zu fühlen. *For to be a stranger in one place means that there is another place where one is at home, even if one can't find it or doesn't know where it is* (Gelven).<sup>8</sup> Auf dem horizontalen Plan der Welt zu wohnen, auf der Welt sein, das umfasst beide Möglichkeiten: das Heimliche und das Unheimliche, das Gefühl des Vertrauten und der Entfrem-

dung. Letzteres ist vom Wohnen deswegen erfasst, *weil das Erstere möglich ist*. Anders gesagt, Wohnen, In-der-Welt-sein ist möglich auf einer horizontalen Ebene von Möglichkeiten, wenn nicht *hier*, dann *dort*.

Über J. M. Coetzees »Disgrace« ist viel geschrieben worden; über die öde Anwesenheit der Gewalt in der Postkolonie und die durch sie erzeugten brüchigen Formen von Vergeltung und Versöhnung. Meines Wissens nach hat aber bisher niemand das kommentiert, was mich als bestürzendstes Zeichen postkolonialer Gewalt berührt: David Lurie und seine Tochter Lucy werden auf der Farm, wo sie leben, attackiert (zufällig in der Nähe unseres Tagungsorts). David wird auf den Kopf geschlagen, über den Küchenboden gezerrt und bewusstlos im Badezimmer zurückgelassen. Nachdem er sein Bewusstsein wiedererlangt, gilt sein erster Gedanke Lucy. »Lucy«, krächzt er, und dann lauter: »Lucy!« Er versucht gegen die Tür zu treten, aber er ist nicht mehr derselbe, der Raum ist beengt, die Türe alt und solide. *Nun ist er hier, der Tag der Bewährung*. Ohne Vorwarnung, ohne Fanfaren ist er hier, und er mit-tendrin« (Hervorh. L.P.). Und wieder steckt der Teufel im Detail, nämlich in der dritten Person Einzahl »er« – der Tag. Nun, was ist dieses »er« in »Nun ist er hier ...« Dieses »er« (»it« [the day] im Manuskript; Anm. d. Ü.) ist kein Objekt der Welt, das vor der Tür steht. Davids erster Gedanke ist nicht das ontische »Sie sind wegen uns gekommen!«, sondern das ontologische »Er ist gekommen, der Tag der Bewährung«. Dieses »er« bezieht sich auf die Vorwegnahme des Verletzt-werdens in Rich-

Das Wohnen schließt nicht aus, dass es möglich ist, sich in der Welt manchmal entfremdet und ausgestoßen zu fühlen.

<sup>8</sup> Michael Gelven ist (wie Hildegard Feick im Deutschen) der Kommentator der englischsprachigen Ausgabe von Heideggers »*Sein und Zeit*«; s. Literaturverzeichnis hier. (Anm. d. Ü.)



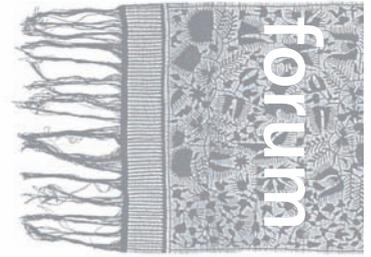
Ist ein Subjekt, das immer schon verletzt ist, zu wohnen imstande?

tung Nichtsein, des Nicht-in-der-Welt-seins, eine Möglichkeit, die sich jetzt schlussendlich als das enthüllt, was sie ist, nicht als bloße Möglichkeit, die das In-der-Welt-sein als drohende Möglichkeit überschattet hat, sondern als das, was immer schon wirklicher als die Wirklichkeit selbst war. Dieses »er« enthüllt etwas Wichtiges der Struktur der Existenz auf einer vertikalen Ebene des Seins und Nicht-seins: das dauernde Vorwegnehmen des Verletzt-werden-Könnens, das wegen dieser besonderen Vorwegnahme ein Immer-schon-verletzt-worden-sein ist.

Ist ein Subjekt, das immer schon verletzt ist, zu wohnen imstande? Oder gibt es da einen Umschlagpunkt, an dem die Möglichkeit des Todes die Bedeutung von Tod darüber hinaus radikalisiert, was würde dann zu sein erscheinen, das »schiere« *Sein zum Ende?* (Möglichkeit des Todes meint: ihn jeden Moment an jedem Tag erwarten, sodass man dann, wenn »er« kommt, die widersprüchliche, weil entlastende Erfahrung macht, dass das Warten vorüber ist.) Wo die Wahrscheinlichkeit des Todes größer ist als die Wahrscheinlichkeit des Lebens – hier kommt mir der Kivu-Konflikt in den Sinn, als Metonymie für verschiedene Orte im zeitgenössischen Afrika –, spüre ich eine Umkehrung, die zu benennen ich mich abmühe. Was ich aber weiß, ist, dass David in genau jenem Moment erkennt, dass Existenz, dass zu sein immer nur eine momentane Ausnahme war, eine zeitweilige Galgenfrist eines anderen, stabileren Standes der Dinge. Negativ formuliert: Dieses Sein war immer nur die nicht verwirklichte Realität des Nichtseins.

Paragraph 43 bis 53: Sein zum Tode. Das Bewusstsein von der Bedeutung des Todes ist einer der Wege, auf dem das Dasein bei einem eigentlichen und ontologischen Bewusstsein seiner selbst und der Bedeutung des Seins ankommen kann, weil es kann »jemandes Aufmerksamkeit auf das Selbst in den Blick nehmen, insoferne es zum individuellen Dasein gehört«. Solch ein Bewusstsein ist der Grund der eigentlichen Existenz, weil was es bedeutet zu sein teilweise davon bestimmt ist, was es bedeutet nicht zu sein. Eine uneigentliche Weise des Verständnisses der Bedeutung des Todes hieße, seine Wirklichkeit noch vor seiner Möglichkeit zu betonen, wenn wir vom Tod in Begriffen denken wie etwa vom tatsächlich stattgefunden habenden Tod eines konkreten Menschen und uns nicht darauf besinnen, dass der Tod eine reale *Möglichkeit* für uns selbst ist. Auf diese Weise wird der Tod zu einem Objekt oder einem künftigen Ereignis, vor dem wir uns fürchten. Jedoch: Die Stimmung oder die geistige Verfassung, die die eigentliche Verwirklichung der Unausweichlichkeit des Todes begleitet, ist keine der Furcht oder Ängstlichkeit oder gar des Terrors, sondern eine der *Angst*<sup>9</sup>. Angst, die gelegentliche unheimliche Entfremdung vom Leben selbst enthüllt mir, was das »Vorlaufen zum Tode« bedeutet. Wo auch immer sich Furcht auf etwas bezieht, übernimmt die Angst im Besonderen die Funktion des Nichts; der Nichtung, die Eigentümlichkeit, die das Bewusstsein unserer Endlichkeit hervorruft, nämlich in die Welt geworfen zu

9 Im Manuskript »dread (Angst)«. (Anm. d. Ü.)



sein und daher Nicht-mehr-in-der-Welt-sein können, weswegen man sagen kann: »Sich vor dem Tod zu fürchten ... heißt sich auf unheimliche Weise seines eigenen möglichen Sterbens bewusst zu sein« – eben nicht als künftiges Ereignis, sondern als Möglichkeit. Das ist eine fragile Differenz: Ein uneigentlicher Blick auf den Tod ist einer auf eine künftige Aktualität, aber ein eigentlicher Blick auf den Tod ist Sein-zur-Möglichkeit. Wie kann man sich nun des Denkens an den Tod als bedeutsamer Möglichkeit versichern, ohne an seine künftige Aktualität zu denken? Heideggers Antwort markiert den Unterschied zwischen Erwarten und Vorwegnehmen des Todes, von Gelven bündig so zusammengefasst: »To look forward to death as an *actuality* is to look forward to no longer being possible, and hence is to draw away from one's *being-able-to-be*. But to look forward to death, not as an *actuality*, but as a *possibility*, is to focus on one's *being-able-to-be*.« (Hervorh. L.P.) In anderen Worten, und so schlussfolgert Gelven, und ich glaube, das ist die Crux für mich: In der eigentlichen Konfrontation mit der Möglichkeit des Nicht-seins gibt es ein Bewusstsein für den Grund, mehr als bloß ein Nicht-seiendes zu sein. Mit dem Bewusstsein nicht bezüglich meiner tatsächlichen (Nicht)Existenz, sondern bezüglich meiner möglichen (Nicht)Existenz zu leben, bedeutet, dass ich mit ontologischem Bewusstsein lebe.

Das ist jedenfalls ein bewegender Gedanke; nicht Denken als Bewegung, sondern als mich bewegendes Denken. Wenn der Ort der

Zeit in »Sein und Zeit« nicht einfach der eines anderen zu analysierenden Phänomens ist, sondern vielmehr *die* ontologische Perspektive, aus der man über die Bedeutung von Sein kontemplieren kann, dann verbleibe ich rastlos durch die Abwesenheit einer Zeitlichkeit, die den Unterschied zwischen der Möglichkeit des Sterbens und des andauernden Lebens mit der Wahrscheinlichkeit des Sterbens anerkennen könnte. Irgendwo zwischen der uneigentlichen Gegenwärtigkeit des Todes und der eigentlichen Möglichkeit des Möglicherweise-nicht-seins würde ich gerne jene Wahrscheinlichkeit sehen, die die Zeit gleichsam verengt, sodass das Nachdenken über den Tod nicht die eigentliche Wahl des Daseins ist, sondern eine aufgezwungene Besinnung. Eine Todesgewahrung oder so ein Bewusstsein, das verwoben ist mit dem Gefüge des Lebens, das die Unterscheidung zwischen Sein und Nichtsein so unentschieden macht; daraus entsteht eine eigenartige Verkehrung (der negativen Entwicklung eines positiven fotografischen Bildes nicht unähnlich), ein Bild des Daseins, das nicht den Tod als Möglichkeit, *nicht-mehr-sein-zu-können*,<sup>10</sup> bedenkt, sondern vielmehr als Subjekt, für das »sein« möglich bleibt als *hätte-sein-können*. Radikalisiert nicht das Leben die Wahrscheinlichkeit des Todes (Leben, als ob Sein eine Möglichkeit wäre) in Heideggers Beobachtung, dass dem Bedenken des Nicht-seins die Möglichkeit des Sein-könnens zugesteht, sodass wir in unserem Fall lieber von einem Subjekt sprechen sollten, das, insoferne

<sup>10</sup> Dieser und der folgende kursive Ausdruck sind im Manuskript deutsch. (Anm. d. Ü.)

Das ist jedenfalls ein bewegender Gedanke; nicht Denken als Bewegung, sondern als mich bewegendes Denken.



es den Tod bedenkt, nicht seinsbejahend, aber dafür Zum-Sein-verletzt ist?

Das ist Verletzung oder Tod, nicht als Verwirklichung einer Möglichkeit oder das »Ende«, dafür aber als Ur-Gewalt (Immer schon-verletzt-worden-sein), in deren Licht Leben als Vollstreckungsaufschub erscheint. Der für mich schärfste Ausdruck des postkolonialen Zustands – Sein als nicht verwirklichtes Nichtsein – ist mit so einem Bewusstsein zu leben, mit einem Bewusstsein, das eine Funktion der Wahrscheinlichkeit (Quantität) und nicht der Wirklichkeit oder Möglichkeit (Qualität) des Todes ist. Wenn dieses Subjekt letztlich der »realen« Gewalt unterworfen ist, wird es im Moment eine Form der Selbsterkenntnis annehmen, die dieser Logik der verkehrten Negativität eigen ist: eine Begegnung mit dem, was immer schon wirklicher als die Wirklichkeit selbst war, d.h. mit dem Nichtsein, das sich immer nur zeitweise im/als Dasein verletzt hatte. *Nun ist er hier, der Tag der Bewährung. Ohne Vorwarnung, ohne Fanfaren ist er hier, und er mittendrin.*

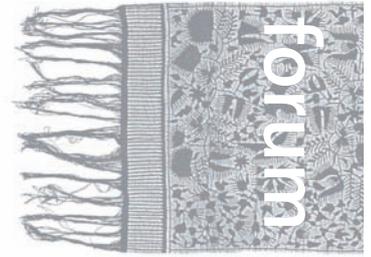
Vielleicht zwingt uns dieses Zum-Sein-verletzt zur Erkenntnis, dass In-der-Welt-sein ein Rahmenkonzept ist; ein Konzept der Begrenzung, eine Unentscheidbarkeit, oder sogar, um ein anderes Bild anzuwenden, eine Möbiusschleife, die – in gewissen Kontexten und unter gewissen Bedingungen – eine furchtbare Entfremdung des Lebens aufdeckt, so fundamental, dass sie wirklicher als die Wirklichkeit selbst ist; eine Offenbarung, die immer als Wiedererkennung zu verstehen ist (lat. *re-* = »wieder«, und *cognosco* = [er]ken-

nen). Das könnte eine eigentümliche Spannung erklären: Einerseits das postkoloniale Sein, von der destruktiven Möglichkeit des Nichtseins überschattet (eine unglückliche Metapher: sind Objekte mehr oder weniger real als ihre Schatten? Platon et cetera), in dem das Sein grundlegend verletzt wird; andererseits die Wiedererkennung, dass Sein als fruchtbares grundlegend verletzt wird, genau deswegen weil es akzentuiert oder »in den Sinn bringt« und daher Leben aktualisiert oder die *faktische* Natur der Existenz, des Lebendigseins, des Nichtgleichverletztwerdens, des Nochnichtnichts. Ist die Spannung zwischen dem Zerstörerischen und dem Fruchtbaren nicht das Wiedererscheinen – in der Sprache der hermeneutischen Phänomenologie – der numinosen Struktur der Gewalt?

Um das nun zu erforschen, bräuchte es jemanden mit einer Fähigkeit für das Nutzlose; jemand, der nicht unter dem Zeichen des Nichtseins und seiner institutionellen Übersetzung in eine Dringlichkeit, die die Philosophie in der Postkolonie überschattet, lebt und arbeitet: Gewalt: Sein in der Zeit. Kann man (aktiv) verletzt werden von Empathie (passiv) durch »Verständnis« (aktiv/passiv) als einer Form von Gewalt an sich selbst?

Christus. Ich las gerade den letzten Satz: Er liest sich wie eine diese dunklen Postkarten Derridas. Ich höre hier lieber auf. Wegen Melancholie oder unwiederbringlichem Verlust. Gedanken durchdringen mich, selbstvergesenes Sein, das ich bin (verhaltenes Lachen). Ich bleibe, ich hoffe, Leonhard.

Einerseits das postkoloniale  
Sein, von der destruktiven  
Möglichkeit des Nichtseins  
überschattet, in dem das Sein  
grundlegend verletzt wird ...



12. Juni 2013

Lieber Valentin –

Ich bin schon wieder ruhelos und sogar misstrauisch wegen der Phrase »nacktes Leben«, hauptsächlich wegen meiner Sympathie für Laclaus Kritik an Agambens zentraler These, dass *das ursprüngliche politische Verhältnis das Verbot* sei. Das Verbot schließt die Preisgabe ein in dem Sinn, dass jene, die auf ihr nacktes Leben reduziert sind, aus jeder gemeinschaftlicher Ordnung verbannt sind. Auf diese Weise, so behauptet Agamben, hält das Verbot das nackte Leben und die Herrschaft zusammen und kann daher stets als die Quelle herrschaftlicher Macht interpretiert werden. Dagegen argumentiert Laclau, dass in diesem Argument eine unhaltbare Verallgemeinerung am Werk ist, die alle Seinsweisen außerhalb des Gesetzes an die Logik des Verbots angleicht. Sollte das wahr sein, so fordert er, dann würde Agamben zwei weitere Annahmen benötigen: zum einen die »reine Getrenntheit«, wenn man dem Gedanken folgt, dass der verbannte Außenseiter jeglicher kollektiver Identität oder Gemeinschaftszugehörigkeit enteignet wird; zweitens die Annahme einer »radikalen Verteidigungslosigkeit«, die den Außenseiter gegenüber der Stadt / dem Souverän komplett verwundbar macht. Keine dieser beiden Annahmen ist für Laclau gültig, weil als Konsequenz daraus das Verbot oder der »Bann« nicht als Meistertropus der Herrschaft oder des Politischen fungieren kann. Der Außenseiter findet sich nicht außerhalb jeglichen Gesetzes wieder, aber dafür außerhalb *des besonderen Gesetzes der Stadt*. La-

clau bezieht sich auf Fanons Beschreibung des *Lumpenproletariats* in »Die Verdammten dieser Erde«: »Die Zuhälter, die Herumlungerer, die Arbeitslosen, die Vorbestraften werfen sich also auf den Appell hin wie robuste Arbeiter in den Befreiungskampf.«<sup>11</sup> Diese Außenseiter befinden sich nicht jenseits des Gesetzes als solchem – sie marschieren einfach im Takt eines *differenten*, anderen Gesetzes (das von irgendwoher kommt, aus der Vergangenheit, der Zukunft, oder sogar ein Höheres Gesetz sein kann) im Sinne eines »Anfangspunktes für eine neue kollektive Identifikation in Opposition zum Gesetz der Stadt«. Weit entfernt von einer binären Opposition zwischen Herrschaft und nacktem Leben und verbunden mit der Nabelschnur des Verbots, werden wir auf dem Marsch eines Kollektivs gegen die Herrschaft als politische Abstraktion von einer de-facto-Anfechtung des jeweils einen Gesetzes durch das andere vorgeführt, sodass wir so enden: »Gesetzlosigkeit gegen Gesetz, aber zwei Gesetze, die einander nicht begreifen«. Das Ergebnis, so Laclau, ist ein wechselseitiger Bann als *Arché* des Politischen, »weil es nur in diesem Fall so ist, dass wir einen radikalen Gegensatz zwischen sozialen Bewegungen haben und als Ergebnis eine konstante Neuverhandlung und Neugründung des sozialen Zusammenhangs«. Vielleicht ist so ein Verständnis des Politischen, nämlich als unterschiedliche Verständnisse von Gesetzen,

»Die Zuhälter, die Herumlungerer, die Arbeitslosen, die Vorbestraften werfen sich also auf den Appell hin wie robuste Arbeiter in den Befreiungskampf.«

<sup>11</sup> Die Übersetzung dieses Zitats stammt von Traugott KÖNIG aus der 2008 bei Suhrkamp erschienenen Sonderausgabe des Werkes von Fanon (S. 101). (Anm. d. Ü.)

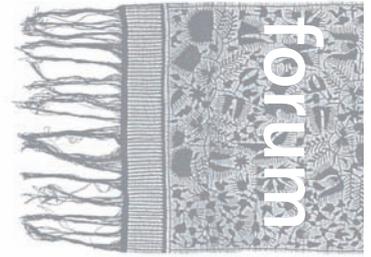


die einander nicht begreifen, ein nützlicheres Konzept als das »nackte Leben«, um uns beim Verstehen der Bedingungen, in dem »es« möglich wird zu helfen: die Manifestation des »Zum-Sein-verletzt«.

Ich denke an Hannah Arendts »Über das Wesen des Totalitarismus«, an ihre Ausarbeitung der Unterscheidung, die Montesquieu im dritten Buch von »Vom Geist der Gesetze« einführt: der Unterschied zwischen der Regierungsform und ihrem Bewegungsprinzip. Ersteres bezieht sich auf die Form, die eine Regierung erst kenntlich macht (also Republik, Monarchie oder Tyrannis). In einer Republik ist das Volk der Souverän, in einer Monarchie hat sie eine Person inne, während Tyrannis eine Regierungsform bezeichnet, die gesetzlos ist, weil jeder der beliebigen Willkür einer Person unterworfen ist. In jeder dieser Formen ist das Herrschaftsprinzip oder das, was es antreibt und die Handlungen leitet, verschieden. In einer Republik ist es, vorteilhaft ausgedrückt, die Liebe zur *Gleichheit*; in einer Monarchie, ehrenhaft ausgedrückt, die Leidenschaft für *Distinktion*; in der Tyrannis ist es *Furcht*. Diese Prinzipien leiten die Handlungen beider, Herrscher und Beherrschte, und sind, wie Montesquieu einräumte, politische Prinzipien, die zum öffentlichen Leben der Bürger gehören und nicht zum Privatleben der Einzelnen; jener Bereich, in dem »ich Bürger wie alle Bürger bin, und [nicht] das persönliche Leben, in dem ich ein Individuum im Gegensatz zu jedem anderen bin« (Arendt). Als nächstes entwickelt Montesquieu die Idee eines gemeinsamen Grundes, aus dem sowohl Struk-

tur als auch Prinzip entspringen, eine gemeinsame ontologische Wurzel von Privatmensch und Bürger, und er behauptet, dass sich an der Basis jeglicher kultureller oder historischer Herrschaftsform eine Arché befindet, oder »ein gemeinsamer Grund, der zugleich Fundament und Quelle, Basis und Ursprung ist« (Arendt). Im Fall einer hierarchischen Herrschaftsform wie eben der Monarchie ist es die erwähnte Distinktion. Das bezeichnet eine dem Menschlichen inhärente Erfahrung, nämlich die Erkenntnis, dass Menschen von Geburt an voneinander verschieden sind. Die fundamentale menschliche Erfahrung für republikanische Gesetze und Handlungen ist die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft von ebenbürtigen mächtigen menschlichen Wesen. Dies deswegen, weil wir im Erkennen, dass wir nicht allein sind auf der Welt, gemeinsam mächtig sind. Nicht von ungefähr ist der gemeinsame Grund von Struktur und Handlung in der Tyrannis genau umgekehrt: Furcht ist der Ausdruck einer Ängstlichkeit (einer Panik, würde ich sagen), die wir erfahren, wenn wir uns absolut alleine auf der Welt fühlen. Arendt schreibt: »Die Abhängigkeit und Verflechtung, die wir brauchen, um unsere Macht zu realisieren ... wird in vollständiger Einsamkeit immer dann zu einer Quelle der Verzweiflung, wenn wir verstehen, dass ein Mensch alleine überhaupt keine Macht hat, aber stets von höherer Gewalt überwältigt und besiegt ist.« In diesem Sinne ist Angst als Prinzip menschlichen Handelns im Begriff widersprüchlich, weil sie, indem sie in einer Verzweiflung über die Unmöglichkeit zu han-

... dass sich an der Basis  
jeglicher kultureller oder  
historischer Herrschaftsform  
eine Arché befindet ...



deln wurzelt, bloß destruktiv oder »selbstkorrumpierend« sein kann. Montesquieu folgend, sind für Arendt diese drei Regierungsformen genau deswegen eigentlich und authentisch, weil ihre drei Grundierungen – Distinktion, Zugehörigkeit, Einsamkeit – konstituierende Elemente der *Conditio humana* sind und insofern repräsentativ für ursprüngliche, universelle menschliche Erfahrungen.

Diesen drei Regierungsformen fügt Arendt eine vierte hinzu, den Totalitarismus, weil er beispiellos ist und sich dem Vergleich entzieht. Der Terror, der eingesetzt wird, um historische Notwendigkeiten oder Naturgesetze zu offenbaren, ist das Wesen des Totalitarismus und sein Prinzip – nicht des Handelns, sondern einer weltgeschichtlichen *Bewegung*, die in einem Establishment einer Wüste von Nachbarschaftslosigkeit und Einsamkeit kulminiert. Mit anderen Worten, das bestimmende Charakteristikum des Totalitarismus ist, dass »kein Handlungsprinzip, das aus dem menschlichen Bereich genommen wurde – wie Tugend, Ehre, Furcht – notwendig ist oder verwendet werden könnte, um einen politischen Körper in Gang zu setzen, dessen Wesen Bewegung ist, die mittels Terror durchgesetzt wurde« (Arendt). Statt eines Handlungsprinzips benötigt diese Regierungsform eine Ideologie, die menschliche Wesen bis dorthin dominiert, »wo sie mit ihrer Spontaneität auch die genuin menschliche Unvorhersehbarkeit in Wort und Tat verlieren«.

Aus einer postkolonialen Perspektive wäre es verlockend, diese vorwissenschaftliche Bewegungslinie fortzusetzen, indem man den

Patrimonialstaat und/oder den Neo-Patrimonialstaat hinzufügt. Denn der Patrimonialstaat ist nicht noch nie dagewesen im Sinne dessen, dass der moderne westfälische Staat genau deswegen erfunden wurde, um die von allen vormodernen Patrimonialstaaten erzeugten Probleme zu lösen (mit Mitteln des autonomen und anonymen Gesetzes, vor dem wir alle als Gleiche und »konzentriert« agieren); und, wie der Name schon sagt, der Neo-Patrimonialstaat ist davon verschieden in dem Sinn, dass er Elemente des patrimonialen und modernen Verfassungsstaats kombiniert. Das scheint mir darauf hinzuweisen, dass jede vom Neo-Patrimonialstaat durchgeführte Umschreibung der *Conditio humana*, der aus dieser einen authentischen Ausdruck der *Conditio humana* macht, ausscheiden muss, nicht wegen der Unterstellung eines daraus hervorgehenden singulären und daher einzigartigen Handlungsprinzips, sondern vielmehr wegen des Erbes des Kolonialismus. Dieser war eine radikale Unterbrechung eigenständiger Prozesse soziopolitischer Bewegung und mündete zwar nicht in der schrittweisen Verwandlung politischer Formen und der mit ihnen verbundenen Handlungsprinzipien, sondern in der *gleichzeitigen Manifestation oder Koinzidenz unterschiedlicher politischer Formen (des Gesetzes), die nahtlos ineinander übergehen oder sich ineinander verwandeln*. Innerhalb dieser schwankenden Handlungsprinzipien ist die wohl verstörendste Figur die des Kindersoldaten, die Kabila für die AFDL rekrutiert hat, die ihn als Vaterfigur (*Mzee*) verstanden und die eine »familienähnliche Beziehung zu

»Die Abhängigkeit und Verflechtung, die wir brauchen, um unsere Macht zu realisieren ... wird in vollständiger Einsamkeit immer dann zu einer Quelle der Verzweiflung, wenn wir verstehen, dass ein Mensch alleine überhaupt keine Macht hat, aber stets von höherer Gewalt überwältigt und besiegt ist.«

Hannah ARENDT



... nicht wegen eines Streits zwischen kontrastierenden Rechtsauffassungen, die einander nicht anerkennen, sondern wegen Handlungen, die, angestoßen von einer grundlegenden Handlungsmaxime, ausgeführt werden und mit anders gelagerten Handlungen konfligieren: Ehre und Gleichheit und Furcht.

seinen [Kabilas; d.Ü.] Offizieren« einnahmen, auf dem langen Weg zu einer echten Demokratie, um dann so zu enden, dass sie bloß einen Beitrag zum Ersatz der einen Tyrannis durch eine andere gegeben haben. »Quasifamiliäre Verhältnisse« (Ehre), »der Kampf um die Demokratie« (Gleichheit) und »Tyrannis« (Furcht) – müssten wir nun jeden einzelnen dieser Tropen als Ausdruck einer Dimension der *Conditio humana* nehmen (Distinktion, Zugehörigkeit und Einsamkeit), welche Figur würde besser ihre abstrakte Zusammenghörigkeit erfassen als die von Ecos Salvatore, der »sich eine eigene Sprache erfunden hatte, die aus Fragmenten und Fetzen der vielen Sprachen bestand, mit denen er in Berührung gekommen war ... vielmehr die Worte bald aus der einen bald aus der anderen nehmend«? Und haben wir einmal diese Einheit verstanden, würden wir dann nicht einen Herrschaftsbereich entgrenzt haben, in dem dieses offenbarte Zum-Sein-verletzt in und als Funktion der Verwerfungen erscheint, die von der wahrgenommenen Zufälligkeit verursacht wurde, mit der diese Handlungsprinzipien ausgelöst wurden/werden – eine Zufälligkeit, die umso mehr furchteinflößend für das permanente Nachahmen der Ankunft eines neuen *nomos* wäre?

Vielleicht ist der Ausdruck »nacktes Leben« unangemessen, um diese Gegebenheit zu beschreiben. Andererseits ist das immer noch ein nützlicher Weg, um eine Gegebenheit zu beschreiben, die nur als Resultat eines Ausschlusses von einer politischen Konzeption herauskommen kann, während sie als Bedin-

gung der Möglichkeit eines anderen funktioniert – beides als *conditio sine qua non* und *conditio per quam* einer Konzeption des Politischen, die *Bedingung für* seine Möglichkeit ebenso wie die *Bedingung, durch die* wir eine andere, vergangene oder künftige, Konzeption des Politischen einführen. Eine *Bedingung*, die in diesem speziellen Fall Laclau widerprechend beständig reproduziert ist, nicht wegen eines Streits zwischen kontrastierenden Rechtsauffassungen, die einander nicht anerkennen, sondern wegen Handlungen, die, angestoßen von einer grundlegenden Handlungsmaxime, ausgeführt werden und mit anders gelagerten Handlungen konfligieren: Ehre und Gleichheit und Furcht.

Ich bin angeregt von dieser Entwicklung. Es fühlt sich an, als würde ich »es« in den Begriff bekommen. Ich werde bald wieder schreiben, Leonhard.

19. Juni 2013

Lieber Valentin –

Ich muss jetzt aufhören, Dir diese Postkarten zu schicken – und sei es nur, damit mir etwas übrigbleibt, das ich auf der Konferenz sagen kann. Für jetzt vielleicht nur dies: Sosehr ich Agambens Arbeiten zustimme, so sehr denke ich, dass Laclau Recht hat. Die Leichtigkeit, mit der Ersterer sich von *Entstehung* zum *Ursprung* bewegt, wird genau dann problematisch, wenn er den »Bann«, das »Verbot« nicht einfach als wichtiges historisches Bestimmungsmerkmal ansetzt, sondern als *Arché* des Politischen an sich. Die daraus folgende Forderung – auf eine von



den Aporien der Herrschaft befreite politische Theorie hinzuarbeiten – würde uns dann tatsächlich, wie Laclau anmerkt, zum Nihilismus verdammen. Aber diese Frage ist nicht auf eine kleine Postkarte zu setzen. Soll heißen, ich frage mich, ob es letztendlich nicht nützlich sein könnte, Herrschaft weder als Artikulation noch als Un-Artikulation, sondern vielmehr als Dis-Artikulation der menschlichen Fülle an der Quelle des Politischen anzusetzen?

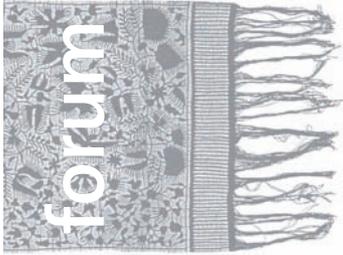
Vielleicht liegt der Schlüssel zur Differenz zwischen Agamben und Laclau dort: nicht, dass man die aporetische Struktur der Herrschaft im Bezug zum »Bann« als grundlegend akzeptiert; auch nicht, dass man versucht, die Aporie als Bedingung für das wahre Politische zu transzendieren, indem man eine Gesetzeskraft in eine Vielfalt von Gesetzeskräften hypostasiert; sondern vielmehr dort, dass man achtsam ist bezüglich der Weise, in welcher jede dieser Mächte als Handlungsprinzip fungiert, das eine Dimension der Vielfalt der *Conditio humana* (*Distinktion, Zugehörigkeit, Einsamkeit*) als Kritik an allen anderen mobilisiert.

Herrschaft war immer ein von der Macht der Gewalt als einziger Bürgin garantierter Mythos: Nicht einfach als ihre Bedingung der Möglichkeit, sondern als Bewegung, die von ihrer eigenen Gründung begleitet wurde, erst als die fürs Vorantreiben notwendige Gewalt, dann um sie zum Gesetz zu machen und, daraus folgend, als jene Gewalt, die die Herrschaft als Phantom eines selbstbewussten Gesetzeszwangs fortgesetzt verfolgt. Viel-

leicht stimmt es, was Kafka vermutete, dass Cervantes' Weisheit darin bestand, darauf hinzudeuten, dass Sancho Pansa träumte, Don Quixote zu sein, viel eher, als dass Don Quixote davon träumte, das cartesianische selbstverschlossene und heroische Cogito zu sein: dass also Sancho sich zu Don Quixote verhält wie Don Quixote zu Descartes, eine ehrwürdige Kette des Seins jenseits des Werdens. Vielleicht war der Traum, dass Herrschaft fortgesetzt inspiriert, immer ein Traum der Vervollständigung, die Verkörperung der menschlichen Vielfalt schlechthin zu sein, auf dass wir vollständige Subjekte werden mögen, geeignet, um an der Welt zu leiden. Korrespondiert mit dieser »Verkörperung der menschlichen Vielfalt« nicht das Menschliche *als* Subjekt und das Subjekt *als* Menschliches? Würde es dann nicht auch eine zusätzliche Figur geben, eine »erhabene Empathie«, die nur einmal daherkommen kann? Und *weil* wir das komplette Menschliche ins Politische hineingeführt haben, heißt das, dass wir als Antwort darauf das Subjekt erhalten haben – allerdings kurz und in seiner Vielheit, das die Gewalt beenden und keine Ursache der Gewalt mehr sein wird?

Es scheint, als wären wir bei unserer endgültigen Unentscheidbarkeit angekommen: einerseits Empathie, ohne die das Leben selbst unvorstellbar zu sein scheint und ein Zeichen eines notwendigen Scheiterns einer solchen vollständigen Hineinführung (in das Politische; d. Ü.); andererseits das Versprechen, dass der Traum, der so entsetzlich verschieden vom Leben selbst zu sein scheint, exis-

Herrschaft war immer ein von der Macht der Gewalt als einziger Bürgin garantierter Mythos.



tiert, ohne von eben jener Gewalt bedroht zu sein, die Subjektivität möglich macht. Um das anders zu sagen und den anderen Jacques zu paraphrasieren (der oft wegen seines Fatalismus verunglimpft wird), steht diese Entscheidung uns bevor und ist sie zugleich älter als die Erinnerung selbst? Ich bleibe Dein Freund, Leonhard

## VERWEISE, NACH POSTKARTEN GEORDNET



27. April 2013

– Valentin-Yves MUDIMBE: *Auch wir sind schmutzige Flüsse*, Frankfurt am Main: Verlag Otto Lembeck 1982; Ders.: *Before the Birth of the Moon*. New York: Simon and Schuster 1989.

10. Mai 2013

– Miguel de CERVANTES: *Don Quixote* (trans. Edith Grossman; introduction by Harold Bloom). New York: Eco 2003.

– Denis DIDEROT: *Jacques the Fatalist*, Oxford: Oxford University Press 1999, S. 142.

– Milan KUNDERA: »The depreciated legacy of Cervantes« in ders.: *The Art of the Novel*, London: Cox & Wyman, 1990.

– Leonhard PRAEG: »The Aporia of Collective Violence«, in: *Law and Critique*, 19/2/2008.

– Charles TAYLOR: »Gewalt und Moderne« in: *Europäische Revue*, Nr. 23/2002. Auch als Audiofile erhältlich: »The sources of violence, perennial and modern«, [http://archiv.iwm.at/index.php?option=com\\_content&task=view&id=365&Itemid=49](http://archiv.iwm.at/index.php?option=com_content&task=view&id=365&Itemid=49), zuletzt geprüft am 1. Mai 2014.

21. Mai 2013

– Tatiana CARAYANNIS: »The complex wars of the Congo: towards a new analytic approach«, in: *JAAS* 38/2/2003, S. 232–255.

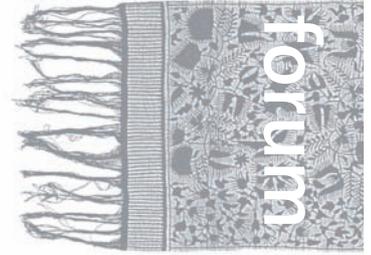
– Valentin-Yves MUDIMBE (Hg.): *Open the Social Sciences; Report of the Gulbenkian Commission on the Restructuring of the Social Sciences*, Stanford: Stanford University Press 1996

25. Mai 2013

– Hannah ARENDT: »On the nature of totalitarianism: an essay in understanding«, in dies.: *Essays in Understanding 1930–1954*, New York: Schocken Books 1994.

– Jacques DERRIDA: *Writing and difference*. Translated and with introduction by Alan Bass, London: Routledge & Kegan Paul 1981.

– Umberto ECO: *The Name of the Rose*, London: Picador 1981, S. 46f.



- Sigmund FREUD: »The Uncanny«, in: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, Vol. XVII (1917–1919), London: The Hogarth Press 1955.
- Gérard PRUNIER: *From genocide to continental war: The »Congolese« conflict and the crisis of contemporary Africa*, London: Hurst & Co 2009.
- Ato QUAYSON: »Obverse Denominations: Africa?«, in: *Public Culture* 14/3/2002, S. 585–588.
- Charles TILLY: »War Making and State Making as Organized Crime«, in: Peter EVANS / Dietrich RUESCHEMEYER / Theda SKOCPOL (Hg.): *Bringing the State Back*, Cambridge: Cambridge University Press 1985.

3. Juni 2013

- J. M. COETZEE: *Disgrace*. London: Vintage 1999.
- Michael GELVEN: *A Commentary on Heidegger's »Being and Time«*, New York and Evanston, Harper & Row 1970.
- Graham GREENE: *A burnt-out case*, New York: Heinemann 1974.
- Martin HEIDEGGER: *Being and Time*, New York and London. Harper & Row 1962.



12. Juni 2013

- Jacques DERRIDA: *Specters of Marx: The State of the debt, the Work of Mourning, & the New International*, London: Routledge 1994.
- Ernesto LACLAU: »Bare Life or Social Indeterminacy?«, in: Matthew CALARCO / Steven DE-CAROLI (Hg.): *Giorgio Agamben: Sovereignty and Life*, Stanford: Stanford University Press 2007.
- MONTESQUIEU: *The Spirit of Laws*, London: Collingwood 1823.
- Giorgio AGAMBEN: *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life* (trans. Daniel Heller-Roazen), Stanford, CA: Stanford University Press 1998, S. 44

19. Juni 2013

- Valentin-Yves MUDIMBE: *On African Faultlines: Meditations on Alterity Politics*, Scottsville: UKZN Press 2013.