

Inklusion: Exklusion, 1997
Peter Weibel (Hrsg.), Köln

Jenseits des weißen Würfels
Kunst zwischen Kolonialismus und Kosmopolitismus (1997)

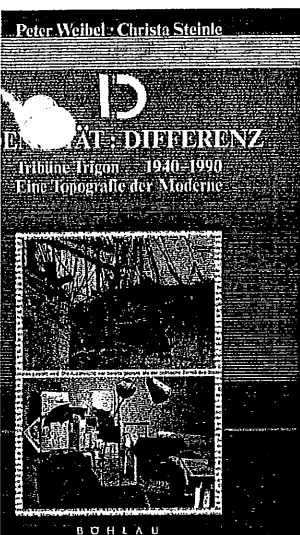
S. 8-36

Die menschliche Landschaft kann als Landschaft der Exklusion gelesen werden.

David Sibley, *Geographies of Exclusion*, 1995

den Problemen der Nationalität, Partikularität und Universalität relativ blind gestellt hat. Von einer kritischen Postmoderne wurden

I. (Eine Art Vorwort)



Im Jahre 1992 habe ich im Rahmen des Festivals steirischer herbst in der Ausstellung *Identität: Differenz. Eine Topografie der Moderne* und in dem gemeinsam mit Christa Steinle herausgegebenen Katalogbuch eine kritische Analyse der Beiträge der drei Nachbarländer Italien, Jugoslawien, Österreich zur Konstruktion der Moderne nach 1945 vorgestellt und dabei auch Einblicke in die soziologi-

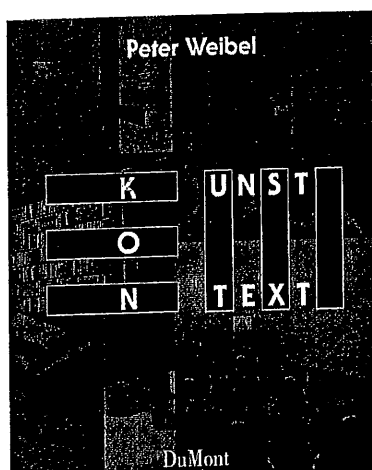
unter dem Universalismus einer internationalen Weltkultur, die für alle Menschen und Völker gleich und deren Standard für alle verbindlich sei, die zentralen Herrschaftsmechanismen entdeckt, der Monopolspruch einer universalen Normierung und Standardisierung der Welt unter der Perspektive eines ethnischen, geschlechts- und klassenspezifischen und nationalen Zentrismus. Die Moderne war eben nicht frei von der Fuzzy Logik des Nationalismus, der Religion, des Kapitals. Sie war nur ausgeblendet.¹

Im Weiteren äußerte ich die Kritik, daß die sogenannte Modernisierung ebenfalls eine verdeckte Strategie der Kolonialisierung gewesen sei. Da ein Kernstück der Moderne der Anspruch auf Rationalität und Transparenz ist, konnte sie sich selbst diese verdeckte Strategie rational und selbstkritisch bewußt machen.

Im Zuge dieser Selbstauflösung entdeckt Europa, daß seine imperialistische Expansion in Form einer universalen zivilisatorischen Funktion im Namen der Modernisierung erfolgte. Die universale freie Gesellschaft europäischer Prägung war die Kolonialisierung anderer Nationen, war die Verformung anderer Kulturen mit der europäischen Kultur im Namen von Freiheit, Fortschritt, Technik. Aber die Kolonisierung partikulärer ethnischer Gruppen in multi-ethnischen Gesellschaften durch zentrumsorientierte Herrschaftsformen löst sich auf, wie es uns die Ereignisse in Osteuropa zeigen.²

schischen historischen Bedingungen der unterschiedlichen kulturellen Vorstellungen gegeben. Die zentrale Problematik der Ausstellung war, auf die Widersprüche der Moderne in Europa nach der traumatischen Erfahrung zweier Weltkriege, totalitärer Systeme wie Faschismus, Nationalsozialismus, Kommunismus und des Holocausts hinzuweisen. Europa hat im 19. Jahrhundert die Moderne hervorgebracht und im 20. Jahrhundert die totalitären Systeme. Es wäre daher naiv, hieß es in meinem einleitenden Text *Probleme der Neo-Moderne*, das Projekt der Moderne unkritisch fortzuschreiben. Schon Adorno und Horkheimer haben in ihrer *Dialektik der Aufklärung*, die sie im Exil in Amerika während Hitlers und Stalins Herrschaft in Europa geschrieben haben, argumentiert, daß die Logik der aufklärerischen Rationalität, entwickelt am Plan der Beherrschung der Natur, auch zu einer Logik der Beherrschung von Menschen werden kann. In der Ausstellung und im Katalog wurde zu zeigen versucht, daß die Moderne sich gegenüber

Die inner- und außereuropäische Kolonialisierung war also schon damals in nuce mein Thema. Daher suchte ich neue Formen der Konvivialität und Konkordanzsysteme, welche das Andere zulassen und durchlässig für das Fremde sind. Denn allzu oft sind das Fremde und das Andere nur unser eigenes, aber verdrängtes Unbewußtes.³ Österreichs eigene Identitätsprobleme, meiner Hypothese nach postkolonialer Natur, sind davon tief gekennzeichnet.



Die zweite Station meiner Kritik der Moderne bildete die Ausstellung *Kontext Kunst*, die ebenfalls im Rahmen des Festivals steirischer Herbst 1993 in Graz stattfand.⁴ In der Ausstellung wie im Katalog habe ich ein spezifisches Problem bei der Geburt der Moderne zu fokussieren versucht, nämlich die wechselseitige Abkoppelung des Kognitiven und Politischen vom Ästhetischen.

Die Ausstellung hat demgegenüber eine Kunstbewegung (der neunziger Jahre) vorgestellt, welche dem „weißen Würfel“⁵ der modernen Kunst eine entschiedene Absage erteilt und die Kunst wieder an die gesellschaftliche Praxis ankoppeln will. Der „weiße Würfel“, wie Brian O’Doherty 1976 kritisch den Mythos von der Neutralität des Galerie- oder Museumsraumes genannt hat, steht als Synonym für eine nordamerikanisch-europäische Kunst, die alle sozialen, geschlechtlichen, religiösen, ethnischen Differenzen im Namen einer ästhetischen Autonomie und universalen Formensprache ausblendet und damit die sozialen, nationalen, ethnischen, religiösen, geschlechtlichen Bedingungen des Entstehens von Kunst unterschlägt. Der Galerieraum mußte weiß und rein sein, damit in ihm jede Erfahrung außer der ästhetischen abgestriffen bzw. exkludiert wird und so virtuell jeder Gegenstand, wie banal auch immer, zum Kunstwerk werden konnte. Der künstlerische Text war also in seiner ästhetischen Gültigkeit vom weißen neutralen Galerieraum abhängig, so die These von O’Dohertys *Inside the White Cube*. Der ästhetische, neutrale Raum der weißen Zelle wurde im 20. Jahrhundert zum Zeichen für die Abkoppelung des Kognitiven und Sozialen vom Ästhetischen und für Exklusion. Durch die Enthistorisierung der Kunstwerke entstand nicht nur eine Erfahrungsarmut im Gegensatz zum vermeintlichen formalen Reichtum, sondern wurde vor allem der Kunst das Recht auf Teilhabe an der Konstruktion der Wirklichkeit verweigert. KünstlerInnen der sechziger, siebziger und neunziger Jahre haben daher die formalen, sozialen und ideologischen Bedingungen, unter denen Kunst produziert, distribuiert, präsentiert und rezipiert wird, selbst zum Thema der Kunst gemacht. Die Bedingungen, unter denen ein Werk ent-

steht, wurden Ausgangspunkt des Werkes oder das Werk selbst. Der Kontext wurde zum Text. Kunst als ein rein ästhetischer Diskurs wird im Rahmen der kontextuellen Betrachtungsweise zum Problem der Kunst selbst und verfällt der „institutionellen Kritik“⁶. Sind „weißer Würfel“ und dessen Ästhetik Synonyme für moderne Kunst, so kann man sagen, daß das Problem der modernen Kunst – in der kritischen Sicht der Moderne – die moderne Kunst selbst ist, denn „die Avantgarde behauptet, mit Ästhetik allein sei es nicht getan; denn die Ästhetik sei Teil des Problems, nicht der Lösung. Das Problem der Kunst ist ihr zufolge die Kunst selbst“⁷. Die Kritik der Moderne bedeutet also Kritik der modernen Kunst, sofern diese sich auf den „weißen Würfel“ beschränkt. Die Kontextualisierungsleistung der kritischen Moderne besteht generell darin, die ausgeblendeten ökonomischen, ökologischen und sozialen Kontexte außerhalb des „weißen Würfels“ wieder in diesen einzubringen, also eine „Rückkehr des Realen“ in die Kunst zu ermöglichen.⁸

Die in der Kontextkunst vorgenommene Kritik an der Ästhetik der Moderne war eine innereuropäische Kritik von „inside the white cube“, eine Kritik am „weißen Würfel“, vorgetragen von einem inneren Beobachter, von einem Bewohner des „weißen Würfels“ selbst. Nordamerikanische und europäische KünstlerInnen kritisierten den Diskurs der Kunstmoderne als Ausblendung bzw. Exklusion seiner konstitutiven Determinanten. Dies bedeutete aber in nuce bereits eine Erweiterung des europäischen Blickwinkels, gerade indem eben Kontexte außerhalb des „weißen Würfels“ aufgesucht wurden. Die Erweiterung des Textes des „weißen Würfels“ auf Kontexte außerhalb desselben – im Rahmen einer Kunstpraxis als Diskursanalyse – führte zu einer Kritik der Moderne nicht nur innerhalb des europäisch-nordamerikanischen „weißen Würfels“, sondern auch von außerhalb desselben. Die Kritik der Moderne von einem außereuropäischen Standpunkt ist also die logische Folge der innereuropäischen Kritik am „weißen Würfel“. Diese Kritik kann mit J.F. Lyotard postmodern genannt werden, wenn darunter ein „rewriting“, eine „Durcharbeitung“ der Moderne verstanden wird.⁹ Der Moderne wurde vorgeworfen, partikuläre Eigenschaften der europäischen Lebenswelt doktrinär zu universalisieren. Die eigene Partikularität wurde zum allgemeinverbindlichen Kanon für alle Völker dieser Erde erhoben; ein kruder Essentialismus. So wurde unter Subjekt im Grunde das weiße männliche Subjekt des europäischen Bürgertums verstanden. Die subjektzentrierte Vernunft

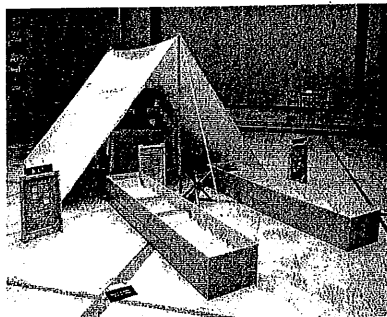
is ein begründendes Prinzip der Moderne wurde daher bereits dekonstruiert, indem statt des europäischen ein außereuropäisches oder statt des männlichen ein weibliches Subjekt eingesetzt wurde. In *Exotic Parodies* von 1995 hat Asha Varadharajan die versteckten essentialistischen Prämissen der Subjektpolitik sogar im kritischen Postmodernismus, Poststrukturalismus und Postkolonialismus aufgezeigt.¹⁰ Die postmoderne Kritik an der Moderne bestand in der Insistenz auf der Differenz und Artikularität der Standpunkte. Die Arbeiten von Adrian Piper, Renée Green u.a. in der Ausstellung *Kontext Kunst* zeigen, wie das Spektrum der postmodernen Kritik auch in der Kontext Kunst schon postkoloniale Perspektiven miteinschloß.¹¹

... you did not realize this when you made laugh with that racist remark in the past. I have attempted to give people my racial identity in advance. Unfortunately, this invariably causes them to react to me as pushy, belligerent or socially inappropriate. Therefore my policy is to tell white people that I am black. This way, even if they believe there are no black people present, and to dis-
 ... card when they do.
 ... any discomfort my presence is causing you, just as I regret the discomfort your racism is causing me.
 Sincerely yours
 Adrian Margaret Smith Piper

Adrian Piper, *My Calling* (Card) No.2, *For Dinners and Cocktail Parties*, 1986



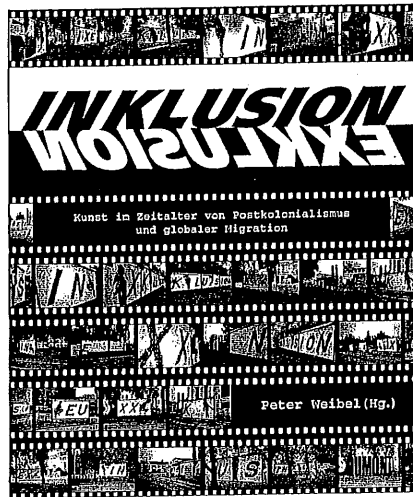
© Adrian Piper



o.: Renée Green, *The Pigskin Library*, 1991
 1.: Adrian Piper, *Self-Portrait, Exaggerating My Negroid Features*, 1981

Die Kritik der westlichen weißen Kunst aus einer nicht-westlichen, nicht-weißen, postkolonialen Perspektive impliziert, daß jede kulturelle Theorie die Analyse der Phänomene nicht isoliert von ihrer Lokation im weißen Westen betreiben darf.¹² Der „weiße Würfel“ wird nun von einem externen Beobachter, der ihn gar nicht oder nur gelegentlich bewohnt, gleichsam von „outside the white cube“, kritisiert.

Die dritte Station der Kritik der Moderne ist daher die Verbindung postmoderner und postkolonialer Standpunkte. Nach der postmodernen intrinsischen,



institutionskritischen Dekonstruktion des „weißen Würfels“ ist eine extrinsische, systemkritische Dekonstruktion der „weißen Kunst“ als Feld hegemonialer und kolonialer Praktiken aus der Sicht einer „postkolonialen Kritik“ (G.Ch. Spivak)¹³ vorzunehmen.

Postkolonialismus ist nicht zu verstehen als „Nach dem Zeitalter des Kolonialismus“, als Ende des kolonialen Prozesses, wie das „Post“ in der Postmoderne als „Nach-Moderne“. Obwohl festzustellen ist, daß der Aufstieg des Postmodernismus im Westen in den gleichen Zeitraum wie der Diskurs des Postkolonialismus fällt. Die postmoderne Dekonstruktion der großen logozentrischen Meistererzählungen der europäischen Kultur ist vergleichbar dem postkolonialen Projekt der Auflösung des Zentrum/Rand-Binarismus des imperialen Diskurses. Die poststrukturalistische Agenda wie die Kritik am cartesianischen Subjektbegriff, die Instabilität und Arbitrarität der Signifikation, die Lokalisation des Subjekts in der Sprache bzw. im Diskurs, die Untersuchung des Diskurses als Herren- bzw. Macht-Diskurs – finden sich auf andere Weise wieder im postkolonialen Diskurs. Dekonstruktion und Dekolonisation haben also gemeinsame Agenda. Auch die hybride Identität des postkolonialen Autors korrespondiert mit dem Synkretismus und Eklektizismus der Postmoderne. Insofern bedingen einander das „Post“ in Postmoderne und Postkolonialismus. Die Postmoderne hat sicherlich mitgeholfen, den postkolonialen Diskurs zu eröffnen.¹⁴ Dennoch ist Postkolonialismus mehr als nur eine „Postmoderne mit Politik“. Denn die Postmoderne richtet sich z.B. in zwei wichtigen Punkten gegen die Intentionen des Postkolonialismus: Erstens ist die Postmoderne jene Philosophie der Differenz, die dem Anderen Raum gibt, aber dadurch dem Anderen verweigert, der Gleiche zu sein. Zweitens setzt die Postmoderne als internationaler Stil die universale Hegemonie der Moderne fort. Postkolonialismus ist daher der Diskurs, der unsere Aufmerksamkeit kritisch auf die Effekte der kolonialen und postkolonialen

Herrschaftsformen bzw. Gesellschaften lenkt. Postkolonialismus hat eine 500jährige Geschichte.

Im Kolonialismus werden die eigenen Wertvorstellungen auf fremde Gebiete ausgedehnt, wird die eigene Partikularität als universal gültig behauptet und den Anderen gewaltsam aufgezwungen. Kolonialisierung bedeutet territoriale, ökonomische, politische und kulturelle Unterwerfung, Aneignung, Ausbeutung anderer Länder und Völker, um die eigene Hegemonie und die Herrschaft des Eigenen weltweit durchzusetzen. Im „weißen Würfel“ werden nämlich nicht nur ästhetische Abweichungen, sondern auch die Kunst-, Wert- und Weltvorstellungen fremder Völker, Kulturen, Rassen, Religionen und Stimmen ausgeblendet. Vereinfachend könnte man sagen, „Weltkunst“ ist als „Westkunst“ und „Westkunst“ als „weiße Kunst“ definiert worden. Die Idee der „Weltkunst“ ist ein Kind der westlichen Zivilisation, geboren in der ideologischen Absicht, jede künstlerische Äußerung, die sich nicht dem westlichen Kanon anpaßt, zu unterdrücken und auszuschließen. Daher sind unsere „Kunstmuseen“ voll mit westlichen Kunstprodukten und für die Kunst anderer Zivilisationen haben wir sogenannte „Häuser der Kulturen“ gebaut. In dieser Trennung kommt symptomatisch der kulturelle eurozentrische Exklusionsmechanismus zum Ausdruck. Die Trennung in „Kunstmuseum“ und „Völkerkundemuseum“ markiert genau die Grenzlinie von Inklusion und Exklusion.

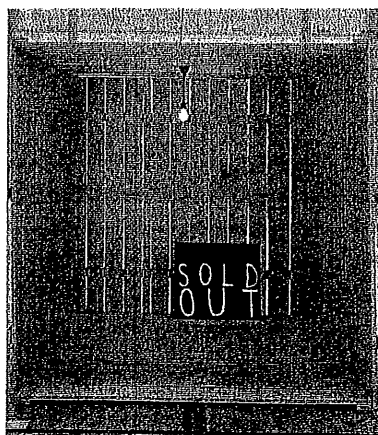
Wie alle sozialen Systeme der Ersten Welt (der westlichen, männlichen, weißen Gesellschaft) ist auch die Kunst in die Dialektik der Differenzierung eingebettet. Nur indem sich ein Stil unterscheidet, wird er zum Stil. Nur in der Differenz entsteht Identität. Dieses System der Differenzierung produziert und betreibt logischerweise Ausgrenzung, sagt uns die Theorie der sozialen Systeme von Niklas Luhmann. Es drängt sich daher die Frage auf, ob das soziale System der Kunst im westlichen Sinne nicht selbst das bevorzugte Feld der Dialektik von Inklusion / Exklusion ist und daher als kolonialer Diskurs definiert werden kann. Das Kunstsystem entscheidet im europäisch-nordamerikanischen Referenzrahmen, welche Produkte und Praktiken erstens als Kunst bzw. als relevante Kunst inkludiert werden, und zweitens, welche außereuropäischen Produkte und Praktiken in das europäisch-nordamerikanische Kunstsystem inkludiert werden. Die westliche Kultur zieht Grenzen zwischen sich und den anderen Völkern, Kulturen, Rassen, Religionen. In seinem Buch *Geographies of Exclusion. Society and Difference in the West*¹⁵ von 1995

analysiert David Sibley die Konstruktion jener sozio-räumlichen Grenzen, entlang denen die Gesellschaft „Anderer“, nämlich Frauen, Farbige, Kinder, Alte, Homosexuelle etc. ausschließt. Der soziale Raum wird purifiziert, um ihn allein zu beherrschen. Die Stimmen und das Wissen der Anderen werden marginalisiert oder ausgeschlossen. Daher seine These, daß die Kultur der westlichen Welt prinzipiell auf Exklusion beruht.

Der „weiße Würfel“ bzw. „die weiße Zelle“ sind Synonyme für Exklusion. Der reine Raum der Galerie ist nicht nur ästhetisch rein, sondern auch ethnisch, religiös, klassen- und geschlechtsspezifisch purifiziert, sodaß man in den Museen hauptsächlich die Kunstwerke katholischer, weißer, europäischer oder nordamerikanischer Männer sieht. Die Kunst anderer Religionen und anderer Völker, eines anderen Geschlechts, wird in den Museen moderner Kunst ausgeblendet. Oder ist in der Tat (moderne) Kunst nur eine europäische Erfindung, wie Jimmie Durham fragt. Kunst wurde paradoxerweise zum Synonym für Exklusion. In seinem Buch *The Art of Exclusion. Representing Blacks in the Nineteenth Century* von 1990 zeigt Albert Boime¹⁶ am Beispiel der Bilder von Schwarzen im 19. Jahrhundert die Praktiken der westlichen Kultur als eine einzige Geschichte der Exklusion, Repression und Unterlassung.

Weltweit wird die historische Notwendigkeit erkennbar, nicht nur den „weißen Würfel“, sondern die „weiße Kunst“ als Feld von Praktiken der Dominierung, Zurückweisung und Ausschließung zu dekonstruieren und einen kulturellen „Remix“¹⁷ bzw. ein „Remapping“ der kulturellen Kartografie aus der Sicht einer kolonialen Kritik vorzunehmen. Die Landkarte der Kultur muß im Sinne einer wahrhaft globalen Kultur dekolonialisiert werden. Der „weiße Würfel“ ist datiert, sein Ablauf-

datum steht fest. Im Jahr 2000 wird die Hälfte der Weltbevölkerung asiatisch und die Mehrheit nicht-christlich sein. Die zwanzig größten Städte der Welt werden nicht in den USA und nicht in Europa liegen. 500 Jahre westlicher weißer Hegemonie gehen zu Ende. Die Entkolonialisierung der kulturel-



Peter Robinson, *Untitled*, 1996

len Weltkarte beginnt. Die sich neu abzeichnende Landkarte ist wahrscheinlich am ehesten vergleichbar den Landkarten um 1900. Auf diesen Karten waren mächtige monarchistische Regimes verzeichnet und Amerika ein weißer wertloser Fleck. Wer nicht genau hinsah, hatte seine Zukunft verspielt, weil er die ex- und implionsartige Entwicklung der Geschichte, das Kollabieren mächtiger Reiche und das Entstehen neuer Großmächte, nicht vorausgesehen hat. Die vermeintlich ewigen Monarchien verschwanden innerhalb kürzester Zeit und Amerika wurde Weltmacht. Es scheint so, daß sich zum Ende dieses Jahrhunderts wiederum eine solche Veränderung der Landkarte ereignen wird.

Die ökonomische und massenmediale Globalisierung der Welt ließ uns für eine Weile träumen und hoffen, daß die alten Zentren der Macht durch eine postmoderne Geografie der Dezentralisation ersetzt würden und damit nicht nur die Ränder den Zentren gleichgestellt, sondern überhaupt globale Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten tendenziell aufgehoben würden. Aber mittlerweile realisieren wir, daß die Globalisierung keine Emanzipation des Marginalen und Peripheren nach sich zieht oder die Macht von Zentren schwächt, sondern vielmehr zum Wachstum zentralisierender Funktionen und Operationen beiträgt und die historischen Formen der Macht, der Hegemonie und Ausbeutung nur neu strukturiert und damit verstärkt.¹⁸ Es entsteht ein transnationaler Neokolonialismus der Konzerne, der die Völker nach innen kolonisiert.

Bei der Re-Kartografierung wird nicht den Trajektorien des Multikulturalismus gefolgt, sondern die Probleme multi-kultureller, multi-nationaler und multi-ethnischer Gesellschaften werden auf ihren Kern, auf die Ökonomie der kolonialen Matrix, zurückgeführt. Die KünstlerInnenauswahl zentriert sich daher auf diejenigen, die sich auf der Grenzlinie von Inklusion / Exklusion innerhalb der Geografie der kolonialen Matrix bewegen und das Thema Postkolonialismus bzw. globale Migration in ihrer Kunst kontextualisieren. Unter so einer Grenzlinie ist primär keine topografische Lokalisation zu verstehen, sondern die Grenze einer imaginierten, hybriden, sozialen Gemeinschaft, die entsteht, wenn die „kolonialisierten Objekte“ aus den überseeischen Kolonialländern als „Subjekte“ ins Mutterland zurückkehren, z.B. Inder nach England, Algerier nach Frankreich, und diese Subjekte, von denen man annahm, daß sie als Subalterne, als unterwürfige Andere, nicht sprechen können, ihre Stimme erheben. *Can the Subaltern Speak?* heißt daher ein Essay von G.Ch. Spivak.¹⁹ Ohne diese

„Heimkehr“ käme es zu keiner Konfrontation und zu keiner Anfechtung der kulturellen Hegemonien. Aber durch die Immigration der einst verworfenen und verdrängten „Objekte“, die keine Stimme hatten, die zu verstehen wert war, müssen sie nun angehört werden.

Die ehemals Ausgeschlossenen stehen dabei vor schwierigen Problemen der Identität und Repräsentation. Ihre Identität kann fast nur mehr eine hybride sein, eine Mischform von Anpassung und Beharren, von Bruch und Kontinuität, eine Konstruktion aus Fragmenten.²⁰ Denn das Land, aus dem sie stammen, gewährt ihnen keinen Schutz und das Kolonialland, dem sie ihre Schutzlosigkeit verdanken, ebensowenig. Das koloniale „Homeland“, das durch seine hegemoniale Ausbeutung ihr Elend und ihre Migration bewirkt hat, verweigert sich ihnen als Heim.²¹ Auch als Heimkehrer bleiben die Kolonisierten mehr oder minder ausgeschlossen und „unheimlich“.²² Im Gegenteil, das koloniale Herrscherland gerät in panische Sorge um seine eigene historische Identität. Es will seinen historischen Status als hegemoniale Macht bewahren, zumindest imaginär, gerade indem es die Immigranten exkludiert, weil diese sichtbare Zeugnisse ihres Niedergangs als Kolonialherren sind. Die Kolonialherren wollen rein bleiben wie der „weiße Würfel“ der Kunst. Sie purifizieren ethnisch, ökonomisch, ideologisch und religiös.

Am Beispiel der Reaktionen des westlichen Kunstsystems auf die Folgen dieses inversen, zurückgeklappten Kolonialismus analysieren wir, wie sehr das westliche Kunstsystem, grosso modo zwischen Paris und New York gelegen, fähig oder unfähig ist, andere Konzeptionen von Kunst einzuschließen, oder diese sogar noch in der Konstruktion eines idealisierten Anderen in Wirklichkeit ausschließt. Sind nicht die verschiedenen Formen des Andersseins immer noch Trugbilder, weil Gegenbilder unserer eigenen Identitäten? Sind nicht die Konstruktionen des Anderen immer noch koloniale und neokoloniale Phänomene in multikulturellen Gesellschaften? Bedeutet die Erlaubnis zum Anderssein in der Philosophie des Multikulturalismus zwar das Eingeständnis der Differenz, aber gleichzeitig die Verweigerung der Gleichheit? Die Erlaubnis zum Anderssein kann auch den Vorwand liefern, eben wegen dieser Alterität die Exklusion in Kauf nehmen zu müssen. Die Logik des Multikulturalismus überwindet leider nicht die Dialektik von Inklusion und Exklusion. Das Recht auf Alterität und Differenz gewährt noch nicht das eigentliche Grundrecht der Egalität.²³ Die Transformation der Rassenfrage in eine Kulturfrage durch den Diskurs des Multi-

kulturalismus hat die reale soziale Integration nur bedingt beschleunigt. Der multikulturelle Diskurs birgt die Gefahr, unter der Permission zur Differenz die Verbanung der Gleichheit zu verbergen.

Diese symptomale Leseweise versucht, die Spuren einer paradigmatischen Verschiebung in der Konzeption einer universellen Kunst zu finden und partikuläre und periphere Formen der Kunst hervorzuheben. Daher wird das Feld folgender Fragen beschränkt: Wie ist die Kunst von KünstlerInnen sozial konditioniert, kulturell konstruiert und formal artikuliert, die in ehemaligen Kolonien aufgewachsen sind oder Nachkommen aus Kolonien sind und jetzt in Städten des sogenannten „homeland“, oder in den Zentren globaler Macht wie New York leben? Wie sehr assimilieren diese KünstlerInnen die ästhetischen Strategien der kolonialisierenden Länder und wie sehr kann ihre Mentalität, ihr Stil oder ihr Material ihrem kolonialisierten Ursprungsland verhaftet bleiben, ohne als ethnische Kunst diffamiert zu werden? Es werden Fragen nach der individuellen Autonomie versus der kollektiven Identität gestellt. Wie stark ist Weißes in der schwarzen Vorstellung repräsentiert oder Schwarzes in der weißen Vorstellung vertreten?²⁴ – Wie sehr erlauben unsere Kunstinstitutionen wirklich eine Übersetzung sozialer Differenzen, die über die Polaritäten Selbst und Anderer, Osten und Westen, Erste und Dritte Welt hinausgehen?

Die physische und kulturelle Deplazierung bzw. Dislokation, das erzwungene physische Verlassen der eigenen Kultur oder die Kolonisierung der eigenen Lebenswelt durch eine fremde Kultur, gehören zu den prägendsten Erfahrungen der Menschen in unserem Jahrhundert. Das Entstehen neuer und das Zusammenbrechen alter Herrschaftszonen und -formen hat partikuläre und globale Migrationsströme und -perioden zwischen den Kontinenten und Kulturen produziert. Wie können KünstlerInnen aus den ehemaligen Kolonialreichen, kulturell und physisch disloziert, die hegemonialen Strategien der Inklusion und Exklusion überschreiten? Wie sehr kann es ihnen gelingen, den herrschenden kulturellen Kanon bzw. Konsens in Frage zu stellen, wenn sie ausgeschlossen bleiben, und was müssen sie tun, damit sie als vom herrschenden kulturellen Kanon akzeptierte KünstlerInnen diesen dennoch von ihrer postkolonialen Perspektive aus in Frage stellen? Denn dies scheint uns das Ziel jener KünstlerInnen zu sein, die in dieser Ausstellung und in diesem Katalogbuch vertreten sind, sowohl die Moderne wie auch die Postmoderne von ihrem verborgenen kolonialen Diskurs zu befreien,

„to relocate the culture of western modernity from the postcolonial perspective“ (Homi K. Bhabha)²⁵.

Das vorliegende Buch zeigt einen neuen Atlas künstlerischer Praktiken, vergleichbar der Entdeckung eines neuen kulturellen Kontinents jenseits geopolitischer Grenzen. Dieser Kontinent liegt seit langem unübersehbar vor uns, doch wurde er von den meisten auf Grund der ideologischen Verblendung namens „White Cube“ nicht wahrgenommen. Es war ein besonders aufregendes Erlebnis, diesen immateriellen Kontinent, dieses existierende, global verzweigte Netz von KritikerInnen, KollegInnen, KünstlerInnen, KuratorInnen und Galerien Schritt für Schritt zu entdecken. Das Land war also schon lange da, nur die Landkarte noch nicht gezeichnet. Im angloamerikanischen Raum ist allerdings schon seit 20 Jahren eine multikulturelle, postkoloniale Debatte im Gang. Dieses Buch ist im deutschsprachigen Raum ein erster, vielleicht ungeschickter Versuch, eine neue Kartografie einer globalen Kultur zumindest als Fragment zu entwerfen, indem es 64 KünstlerInnen aus fünf Kontinenten zeigt, deren Kunst post- und neokoloniale Phänomene und Migrationsprobleme thematisiert und damit unser Bewußtsein verschärft auf Grenzen der Ausgrenzung hinweist. Wer sich die Zeit nimmt und detailliert das vorliegende Buch studiert, wird überrascht sein, wie differenziert das Bild ist, das die KünstlerInnen von der postkolonialen Welt entwerfen.

Aus ökonomischen und anderen Gründen konnten im letzten Moment nicht alle KünstlerInnen zur persönlichen Teilnahme an der Ausstellung eingeladen werden, so daß der Kurator (nicht immer konfliktfrei) mit den betreffenden KünstlerInnen übereinkam, ihr Werk zumindest im Katalog, wenn schon nicht in der Ausstellung, zu zeigen. Ich danke diesen KünstlerInnen für ihr Verständnis. Darüberhinaus gab es noch viele andere KünstlerInnen auf der Research-Liste, die wesentliche Beiträge für die Möglichkeiten der Kunst im Zeitalter postmoderner Geografien und postkolonialer Gesellschaften geliefert haben, die aber wegen der ökonomischen und topologischen Limitation von vornherein nicht in Betracht gezogen werden konnten. Aus ca. 130 KünstlerInnen der globalen Research-Liste konnten daher nur 64 ausgewählt werden. Ein schmerzliches Beispiel für die Dialektik von Inklusion und Exklusion, obwohl das Überschreiten von Strategien der Inklusion und Exklusion unser Ziel war.

I. (Nationen, Staaten, postkoloniale Identitätspolitik oder was man von Österreich und Portugal über Probleme der postkolonialen Identität lernen könnte)

Man sollte sich zu Recht fragen, was legitimiert eine kleine Stadt in Österreich dazu, eine Ausstellung zum Thema Kunst und Postkolonialismus zu machen. Was hat Österreich mit Kolonialismus zu tun? Diesem Defizit an historischem Wissen, auf dem diese Frage basiert, kann leicht abgeholfen werden. Österreich ist ein Meister im Verdrängen und erkennt sich nur in sorgfältig konstruierten, wechselnden Wunschbildern wieder. Es modelliert sich aber nicht nur nach eigenen Wünschen, sondern auch nach den Vorstellungen des Auslands. Es stellt sich dar und verstellt sich, statt sich zu stellen. So ist es Österreich gelungen, all die blutigen Spuren seiner Geschichte bis zur Kollaboration im 2. Weltkrieg zu verwischen. Österreich und mit ihm die Welt haben vergessen, das ist in der Tat Österreichs Leistung, die Fiktionalisierung nach dem ureigensten österreichischen Motto „Glücklich ist, wer vergißt“, daß Österreich zum Kern jener Länder gehört, die über Jahrhunderte eine brutale innereuropäische Kolonialisierung betrieben, die heute verklärt wird, indem sie verfälscht wird. Aber die Realität kehrt zurück und der jetzige Kleinstaat hat alle Probleme des ethnischen Remix, der kulturellen Identität, der Migration, von rechtsradikalen Träumen vom Anschluß an noch bestehende Großreiche bis zu Selbstverstümmelungsphantasien, geerbt, die der Zusammenbruch von Großreichen hinterläßt und die typisch sind für eine postkoloniale National- und Identitätspolitik. In diesem Sinne ist Graz selbst eine typisch österreichische Stadt, nämlich ein Mix, ein Hybrid, weil es das rein Österreichische gar nicht gibt, sondern stets nur die unreine Mischung. Heimito von Doderer hat daher zu recht geschrieben: „Graz, eine sehr österreichische Stadt: südlich, slowenisch, italienisch.“

Die österreichisch-ungarische, kaiserlich-königliche Monarchie, die Robert Musil nach ihrer Abkürzung k. & k. ironisch das Land Kakanien nannte, war eine jener innereuropäischen Kolonialmächte, ein Völkerkerker, dessen Zerfall 1918 bis heute Nachwirkungen zeigt. Die Trennung von Tschechien und der Slowakei wie auch die Auflösung Jugoslawiens in mehrere kleine Nationalstaaten sind noch nach 70 Jahren gewaltige Nachbeben des Zusammenbruchs des k. & k. Kolonialreiches, da die genannten Länder ja Teil der Sprach-

Volks- und Nationalgrenzen überschreitenden k. & k. Monarchie waren.

Robert Musil hat in seinem Roman *Der Mann ohne Eigenschaften* (1930-32) die Frage nach den unterdrückten Nationalitäten in der k. & k. Monarchie gestellt, die im Jargon der Zeit „die nicht erlösten Nationen“ genannt wurden. Im Kapitel *Aus einem Staat, der an einem Sprachfehler zugrundegegangen ist* beschreibt er meisterhaft die Probleme postkolonialer Identitäten und Nationen. Ich zitiere daher in extenso, weil Österreich exemplarisch ein Modell für kolonialen Kollaps abgibt, das Karl Kraus als „Versuchsstation für Weltuntergang“ romantisch verklärte. Denn nicht die Welt ging unter, sondern nur ein Kolonialreich, eine hegemoniale Nation, eine soziale Klasse.

Man tut heute so, als ob der Nationalismus lediglich eine Erfindung der Armeelieferanten wäre, aber man sollte es auch einmal mit einer erweiterten Erklärung versuchen, und zu einer solchen lieferte Kakanien einen wichtigen Beitrag. Die Bewohner dieser kaiserlich und königlichen kaiserlich königlichen Doppelmonarchie fanden sich vor eine schwere Aufgabe gestellt; sie hatten sich als kaiserlich und königlich österreichisch-ungarische Patrioten zu fühlen, zugleich aber auch als königlich ungarische oder kaiserlich königlich österreichische. Ihr begreiflicher Wahlspruch angesichts solcher Schwierigkeiten war „Mit vereinten Kräften!“ Das hieß viribus unitis. Die Österreicher brauchten aber dazu weit größere Kräfte als die Ungarn. Denn die Ungarn waren zuerst und zuletzt nur Ungarn, und bloß nebenbei galten sie bei anderen Leuten, die ihre Sprache nicht verstanden, auch für Österreich-Ungarn; die Österreicher dagegen waren zuerst und ursprünglich nichts und sollten sich nach Ansicht ihrer Oberen gleich als Österreich-Ungarn oder Österreicher-Ungarn fühlen, – es gab nicht einmal ein richtiges Wort dafür. Es gab auch Österreich nicht. Die beiden Teile Ungarn und Österreich paßten zu einander wie eine rot-weiß-grüne Jacke zu einer schwarz-gelben Hose; die Jacke war ein Stück für sich, die Hose aber war der Rest eines nicht mehr bestehenden schwarz-gelben Anzugs, der im Jahre achtzehnhundertsiebenundsechzig zertrennt worden war. Die Hose Österreich hieß seither in der amtlichen Sprache „Die im Reichsrate vertretenen Königreiche und Länder“, was natürlich gar nichts bedeutete und ein Name aus Namen war, denn auch diese Königreiche, zum Beispiel die ganz Shakespeareschen Königreiche Lodomerien und Illyrien gab es längst nicht mehr und hatte es schon

damals nicht mehr gegeben, als noch ein ganzer schwarz-gelber Anzug vorhanden war. Fragte man darum einen Österreicher, was er sei, so konnte er natürlich nicht antworten: Ich bin einer aus den im Reichsrat vertretenen Königreichen und Ländern, die es nicht gibt, – und er zog es schon aus diesem Grunde vor, zu sagen: Ich bin ein Pole, Tscheche, Italiener, Friauler, Ladiner, Slowene, Kroat, Serbe, Slowake, Ruthene oder Wallache, und das war der sogenannte Nationalismus. Man stelle sich ein Eichhörnchen vor, das nicht weiß, ob es ein Eichhorn oder eine Eichkatze ist, ein Wesen, das keinen Begriff von sich hat, so wird man verstehen, daß es unter Umständen vor seinem eigenen Schwanz eine heillose Angst bekommen kann; in solchem Verhältnis zu einander befanden sich aber die Kakanier und betrachteten sich mit dem panischen Schreck von Gliedern, die einander mit vereinten Kräften hindern, etwas zu sein. Seit Bestehen der Erde ist noch kein Wesen an einem Sprachfehler gestorben, aber man muß wohl hinzufügen, der österreichischen und ungarischen österreichisch-ungarischen Doppelmonarchie widerfuhr es trotzdem, daß sie an ihrer Unaussprechlichkeit zugrunde gegangen ist. Es ist für den Fremden nicht ohne Wert, zu erfahren, in welcher Weise ein gewiegter und hochstehender Kakanier wie Graf Leinsdorf sich mit diesen Schwierigkeiten abfand. Er trennte zunächst in seinem wachenden Geist sorgfältig Ungarn ab, von dem er als weiser Diplomat niemals sprach, so wie man von einem Sohn, der sich gegen den Willen der Eltern selbständig gemacht hat, niemals spricht, wenn man auch hofft, daß es ihm noch einmal schlecht gehen werde; das Übrigbleibende aber bezeichnete er als die Nationalitäten oder auch als die österreichischen Stämme. Es war das eine sehr feinsinnige Erfindung. Se. Erlaucht hatte Staatsrecht studiert und dort als eine ziemlich über die ganze Welt verbreitete Definition gefunden, daß ein Volk nur dann Anspruch habe, für eine Nation zu gelten, wenn es eine eigene Staatsform besitze, und daraus folgte für ihn, daß die kakanischen Nationen eben höchstens Nationalitäten seien. [...] die Hauptsache war, daß es einen kakanischen Staat nun einmal gab, wenn auch ohne richtigen Namen, und daß ein kakanisches Staatsvolk dazu erfunden werden mußte. Er pflegte das durch das Beispiel zu verdeutlichen, daß niemand ein Schüler sei, der nicht in eine Schule gehe, daß die Schule aber eine Schule bleibe, auch wenn sie leer stehe. Je mehr sich die Völkerschaften gegen die kakanische Schule sträubten, die aus ihnen ein Volk machen sollte, desto notwendi-

ger erschien ihm gegebenermaßen die Schule. Sie betonten kräftig, daß sie Nationen seien, verlangten verlorengegangene historische Rechte zurück, liebäugelten mit Stammesbrüdern und -verwandten jenseits der Grenzen und nannten das Reich ganz öffentlich ein Gefängnis, aus dem sie erlöst sein wollten.²⁶

Der Sprachfehler, den Musil als Ursache für den Kollaps der Doppelmonarchie beschrieb, war die in der Sprache nicht ausdrückbare Problematik der Identität. Eben weil diese ethnischen und nationalen Identitäten im k. & k. Kolonialreich ideologisch nicht existierten, politisch kein Anrecht auf Existenz hatten, rechtlich unterdrückt waren, konnten sie auch in der herrschenden Sprache nicht ausgedrückt werden. Was nicht sein darf, dafür gibt es zumindest keine Worte. All das, was Musil präzise an Österreich beschreibt, gilt allgemein für die postkoloniale Situation. Postkoloniale Länder, sowohl die Entkolonisierten wie die Kolonisierenden, fühlen sich nach der Auflösung der gewaltsamen Einheit (*viribus unitis*) kraftlos, zerstückelt, fragmentarisiert, übrig geblieben, minderwertig, einfach nichts.²⁷ Das verlorene Land wird einfach abgetrennt, war plötzlich nie existent; wie umgekehrt die neue Nation jeden Zusammenhang mit dem früheren Mutterland leugnet. Nachdem der gemeinsame Anzug verlorengegangen ist, sucht jedes Land erst einen neuen, flickt sich ihn zusammen aus Resten des Alten. Man ist dabei von Ambivalenzen (Alles neu? Was ist brauchbar vom Alten? etc.) nur so geprägt. Ein postkoloniales Land hat keinen Begriff von sich, außer fremdbestimmte und Fragmente. Es findet nicht die richtigen Worte; die Worte sind unaussprechlich; Namen aus Namen statt Realien. Die Leere, das Nichts, das Fragmentarische wird gefüllt mit kräftigen Farben des Nationalen. Das Eigene und Eigentliche wird intensiv gesucht. Fundamentalismus, Nationalismus, Essentialismus, Stammesdenken ziehen in die ideologischen Räume ein. Was nicht sein darf, dafür gibt es keine Worte, zumindest nicht die richtigen Worte, zumindest nur vieldeutige Worte. „O my body, make of me always a man who questions“ (Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, 1952).

Deshalb spricht man heute auch von Afro-Amerikanern, weil die Schwarzen Amerikas in der gleichen politisch-juristischen Situation sind wie die Österreich-Ungarn oder Österreicher-Ungarn. Seit 1977 gibt es vier anerkannte rassische Kategorien in den USA: American Indian oder Alaskan Native, Asian oder Pacific Islander, Black, White. Die Zugehörigkeit zu einer dieser

Gruppen sichert gewisse zivile Rechte, z.B. zu Förderungsgeldern. Ein fünftes Feld hieß einfach: Other. Nun überlegt das Office of Management and Budget, ob es nicht eine fünfte Kategorie einführen soll: bi-racial oder multi-racial. Denn nur geschätzte 10 bis 25% der schwarzen Bevölkerung ist rein afrikanischer Abstammung. Other wird zu multi-racial. Schwarzamerika gibt es auf der ideologischen Landkarte nicht. In der amerikanischen Nation gibt es politisch keinen Platz für die Schwarzen Amerikas. Sie bilden eine unsichtbare Nation. Siehe dazu die Arbeit *9 Props* von Lorna Simpson, wo die Persönlichkeiten, die in den Fotolegenden verbal porträtiert werden, unsichtbar und durch Studioparaphernalien ersetzt sind. Die Schwarzen bilden einen unsichtbaren Staat in den United States of America. „Negro is not. Any more than the white man.“ (Frantz Fanon, 1952). Auch die Schwarzen können so wenig wie die Österreicher damals sagen, wer sie sind. Sagen sie, daß sie US-Bürger sind, müssen sie zugeben, daß das nicht stimmt, weil sie nicht die gleichen Rechte und Chancen haben wie weiße US-Bürger; sagen sie, daß sie Afrikaner sind, wird man ihnen erwidern, daß sie ja nicht in Afrika leben, sondern in Amerika. Also nennen sie sich Afro-Amerikaner, wie Jacke und Hose eines nicht mehr oder noch nicht bestehenden Anzugs. Dieses Problem der doppelten (k. & k.) Existenz, der postkolonialen Identitätsformation und des dadurch geschaffenen Dilemmas, der in einem essentialistischen Diskurs auch in der multikulturellen Gesellschaft nicht gelöst werden kann, beschreibt bereits der große amerikanische Soziologe W.E.B. DuBois aus eigener Erfahrung in *The Souls of Blackfolk*:

It is a peculiar sensation, this double-consciousness, this sense of always looking at one's self through the eyes of others... One ever feels his twoness - an American, a Negro; two souls, two thoughts, two unreconciled strivings; two warring ideals in one dark body, whose dogged strength alone keeps it from being torn asunder.²⁸

Die postkoloniale und noch immer rassistische Situation in den USA ermöglicht es ihrer schwarzen Bevölkerung nicht, eine andere als erpreßte Identität zu erlangen. Zuerst werden die Schwarzen im Geist abgetrennt. Amerika gilt im Grunde als ein weißes Land. Black Nation? Sind Schwarze Amerikaner mit allen Rechten wie die weißen Amerikaner? Die Schwarzen Amerikas liebäugeln mit „Stammesbrüdern und -verwandten“ und verlangen historische bzw. vorenthaltene Rechte

zurück. Wo ist die eigene Staatsform für die Schwarzen Amerikas? Sind sie ein Volk berechtigt zu einer eigenen Nation? Oder müssen sie als bloße „Nationalitäten“ und „Stämme“ immer und ewig in die Schule der weißen USA gehen? Der den Schwarzen übergeordnete Staat, wird er nicht schon seit Jahrhunderten von den Schwarzen als Gefängnis, als Kerker empfunden? Wird nicht auch die USA an den Sprachfehlern „Afro-Amerikaner“ oder „Negro“ zugrunde gehen wie einst Kakanien? „Negro“ ist bekanntlich ein spanisches und portugiesisches Wort für „schwarz“, also bedeutet „Neger“ die Identifikation eines freien Subjekts in der Sprache des kolonialen Unterdrückers und Ausbeuters. In seinem Buch *Linguistics and Colonialism. A Short Treatise on Glottophagia* von 1974 hat Louis-Jean Calvet gezeigt, wie Sprachstudien ein Bild von Sprachgemeinschaften zeichnen, die der Legitimation kolonialer Eroberungszüge dienen.

Daher scheinen mir auch die Arbeiten von Iké Udé, Glenn Ligon und Carrie Mae Weems so treffend. Iké Udé zeigt die Möglichkeiten und Grenzen des positionalen Subjekts in den USA. Eine schwarze Person kann die Positionen annehmen, die ihm von den amerikanischen Medien angeboten werden, aber natürlich nicht alle. Wie es auch der Witz brutal drastisch aussagt, den Carrie Mae Weems für eine Fotoarbeit verwendet hat: „What are the three things you can't give a black person? – A black eye, a fat lip and a job!“ Die fotografische Rekonstruktion der Sklaverei in den Werken von Ligon und Weems scheinen erste Ansätze zu sein, wie das Problem der postkolonialen Identität gelöst werden könnte, indem man nämlich als Heimat nicht ein geografisches Territorium nimmt wie Afrika, sondern einen sozialen Raum, und indem man nicht als Ursprung ein Land nimmt, sondern die soziale Bedingung, nämlich die Sklaverei. „Looking for Africa“ ist keine mythische Reise zurück zum Ursprungsland, ist keine Reinterpretation der Geschichte und Suche nach den afro-asiatischen Wurzeln der klassischen Zivilisation²⁹, „Looking for Africa“ heißt nicht, in Afrika als mythischem Ursprungsland zu landen (z.B. als Rastafari), sondern den transatlantischen Sklavenhandel, die Sklaveninsel, den Sklavenzustand als Ursprung der sozialen Identität zu entdecken.

Österreich als ehemaliges, innereuropäisches, hegemoniales Kolonialland hat bis heute postkoloniale Probleme der Identität. Es hatte und hat keinen Begriff von sich. Es weiß nicht, wer es ist. Das hat Robert Musil so klar erkannt wie niemand sonst und hat daher seinem Roman über Kakanien den Titel bzw. Namen *Der*

Mann ohne Eigenschaften gegeben.

Ein anderes, Österreich vergleichbares postkoloniales Land ist Portugal. Dort gibt es daher vergleichbare Probleme der postkolonialen Identität. Auch dort ist daher das Werk seines größten Dichters von Identitätsproblemen gekennzeichnet, eben ein Mann ohne Eigenschaften zu sein und daher alle möglichen fiktiven Eigenschaften annehmen zu können. Fernando Pessoa (1888-1935) hat deswegen so viele Pseudonyme gewählt, so viele Noms de plume ergriffen, sich als Person ständig in andere Personen verwandelt, weil Portugal, das ehemals große Kolonialreich, nach seinem Kollaps auch nicht mehr wußte, was es war und sein sollte. Die Pluri-Persönlichkeit Pessogas ist eine Mischung von frei variablem positionalem Subjekt und Mann ohne Eigenschaften. Die Erklärung, die Fernando Pessoa 1926 für eine Umfrage von Augusto da Costa *Portugal, Vasto Imperio. Un inquérito nacional* gab, bezieht explizit Portugals Identitätspolitik auf seine Geschichte als Modernisierung der Welt als dritte Kolonialmacht:

Mit den Entdeckungen und dem Aufbau des überseeischen Imperiums schufen wir die moderne Welt – eine absolute Schöpfung, soweit dies sozial möglich ist, da nicht einfach eine Ausarbeitung oder Erneuerung fremder Schöpfungen ... Und sicherlich stünde Portugal ohne Kolonien vor der Welt und vor sich selbst verkleinert da, materiell wie moralisch.³⁰

Die Arbeiten von Rui Chafes und Teresa Serrano können in diesem kolonialen Kontext gelesen werden. Chafes' Skulpturen arbeiten die Geschichte Portugals als Kolonialreich auf. Sie verweisen auf die geschichtliche Erfahrung der blutigen Kolonialkriege, die Körpernetze und -rüstungen der Eroberer, deren Waffen und den davon abgeleiteten Machismo. Die Skulpturen von Teresa Serrano aus Mexiko, also aus dem von den Spaniern kolonisierten Land, verweisen auf die gleiche Geschichte, nur aus einer anderen, femininen Perspektive. Das Kriegsmaterial der Pferderüstungen, die Decken, mit denen die Pferde der Eroberer vor den Speeren der Ureinwohner geschützt werden sollten, werden als kriegsrische Masken skulptural verarbeitet. Diese Verarbeitung setzt aber handwerkliche Techniken der Frau wie Nähen, Weben usw. ein. Das Kriegshandwerk der Männer wird also feminisiert; den Gewehren werden gleichsam Blumen aufgesetzt. Das Kriegshandwerk wird durch handwerkliche feminine Transformation entwaffnet. Die geschichtliche Erfahrung der Kolonialisierung

wird also von beiden Seiten, von Eroberern wie Eroberten, als Arbeit am Mythos, als Abarbeiten am Mythos der Kolonialisierung, künstlerisch kritisch eingesetzt und umgesetzt. Pessoa hingegen hält an diesem Mythos fest, auch in den sebastianischen Selbstverstümmelungsphantasien, wie wir sie auch aus Österreichs Geschichte der 1. und 2. Republik (1918-1938, 1945-) erkennen. Im Gegensatz zu Musil, der auf rationale Analyse setzte, entwickelt Pessoa in seinen theoretischen Schriften einen „mythischen Nationalismus“, spricht vom „Fünften Reich“ und verteidigt als Interregnum sogar die Militärdiktatur in Portugal. Pessoa füllt den Mann ohne Eigenschaften mit neuer Stärke. Er füllt die Leere, das Nichts nach dem Kollaps mit neuem Nationalismus, der mythisch angehaucht sein muß, weil er real so wenig der Wirklichkeit entspricht. Die ganze ideologische Katastrophe beim Kollaps eines Kolonialreiches offenbart sich im Widerspruch von Pessogas Wahlspruch: „Alles für die Humanität; nicht gegen die Nation“. Als ob wir nicht gerade durch die Geschichte der Kolonialreiche gelernt hätten, wie die Hegemonieansprüche von Nationen die Humanität auslöschen. Die Kolonialgeschichte lehrt, daß die Idee der Nation im kapitalistischen Weltssystem die Inhumanität zwangsläufig produziert.

In *Race, Nation, Class* (1988) haben Etienne Balibar und Immanuel Wallerstein gezeigt, daß eine ambivalente Identitätspolitik die Folge von Rassismus ist. Der Rassismus ist als soziale Beziehung nicht zu trennen vom Nationalstaat, von der Arbeitsteilung und dem Unterschied zwischen Zentrum und Peripherie, d.h. vom Kapitalismus und seiner Klassenstruktur.³¹ Die „proletarischen Nationen“ der Dritten Welt bzw. ihre pauperisierten Massen wie auch das „neue Proletariat“ Westeuropas haben, so wie die Schwarzen in den USA, in Wirklichkeit einen einzigen Feind: institutionalisierten Rassismus, die Vorbedingung für Chauvinismus, Nationalismus und Klassengesellschaft. Um 1500, mit der europäischen kolonialen Expansion, wurde ein Weltmarkt geschaffen, der der endlosen Akkumulation von Kapital dient. Diese ist am besten möglich, wenn alles in Ware verwandelt werden kann und dieser Warentausch frei fließen kann. Deswegen promotet der Kapitalismus die universalistische Ideologie³², denn jede Partikularität erweist sich als Hindernis im universalen freien Warenfluß. Zur liberalen universalistischen Ideologie gehörte die These, daß das Ansteigen der universalistischen Kurve von einem Abstieg der Ungleichheitskurve, geschaffen durch Rassen- und Geschlechterunterschiede, begleitet würde. Das ist nicht der Fall. Denn Rassismus

und Sexismus bilden eine Form von „Ethnifikation“ der Arbeitskräfte, die es ermöglicht, Frauen und Farbigen viel weniger zu bezahlen als ihnen zustünde. Universalismus und Rassismus/Sexismus sind die Antagonismen des kapitalistischen Weltsystems, die einander bedingen. Klassen-Rassismus und ethnischer Rassismus spielen einander im Nationalstaat in die Hände. Einerseits hat der Nationalstaat eine gegen „Feinde von außen“ unifizierende Tendenz, andererseits erzeugt er durch Arbeitsteilung und Klassen-Hierarchie eben Unterschiede, potentielle Feinde von innen.

Aijaz Ahmad verbindet ebenfalls die Dritte Welt-Theorie mit dem Kapitalismus.³³ Avancierter Kapitalismus heute ist imperialistischer Kapitalismus. Imperialismus funktioniert heute in der Form hierarchisch strukturierter Systeme im Nationalstaat selbst, auch in souveränen postkolonialen Gesellschaften. Also können imperiale und koloniale Effekte, denen die Menschen in ihrem Leben begegnen, nur in der Transformation des besonderen eigenen Nationalstaates gelingen, der aber insgeheim auf Klassen-Rassismus und ethnischen Rassismus aufgebaut ist. Auch in der Dritten Welt herrscht eigentlich nur eine Welt, der internationale Kapitalismus. Ein antikolonialer Nationalismus, wie er im kolonisierten Indien früh entwickelt wurde, sogar vor dem politischen Kampf gegen die imperiale Macht der Briten, ist daher vom politischen Nationalismus westlicher Prägung nicht so leicht zu trennen, wie Partha Chatterjee es in *The Nation and Its Fragments* (1993) vorschlägt³⁴. Nationalismus war ideologisch positiv besetzt, solange er dem anti-kolonialen, anti-rassistischen, anti-imperialistischen Freiheitskampf diene. Was an der Peripherie der westlichen Welt stattfand, kam aber um 1990 wieder ins Zentrum Europas zurück: kriegerische Nationalkämpfe, z.B. im ehemaligen Jugoslawien. Nationalismus wurde daher negativ besetzt. In seinem Buch *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism* (1983) hat Benedict Anderson³⁵ beschrieben, wie die Idee der Nation als imaginierte Gemeinschaft in Westeuropa, Amerika und Rußland geboren wurde und eine Menge moduler Formen produzierte, von denen die Nationalismen in Afrika und Asien abgeleitet wurden. Chatterjee verwirft diese These, weil dann auch im nationalen Aufstand gegen den europäischen Kolonialismus noch die Europäer triumphierten. Europa und Amerika als die einzigen Subjekte der Weltgeschichte würden dann Asien und Afrika noch im antikolonialen Widerstand und in der postkolonialen Misere ihren Stempel aufdrücken. Die imaginierten Gemein-

schaften würden dann noch kolonialisiert bleiben, wenn schon die realen Kolonialismen abgeschafft worden wären. Daher besteht er auf der Differenz des Nationalbegriffs indischer Prägung, der mehr spirituell ist, vom politischen Nationalismus westeuropäischer Prägung. Aber auch in dieser Argumentation finden wir Musils Beschreibung von Kolonien als postkoloniale Gesellschaft und deren zerbrochener Identität wider: die fragmentierte Nationalität in der postkolonialen Welt versus den intensivierten Nationalismus in der Ersten Welt.

Demgegenüber zeigt Mahmood Mamdani in seinem Buch *Citizen and Subject: Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism* (1996), wie die koloniale Macht auch in ihrer Absenz und in ihrer indirekten Form (als dezentraler Despotismus) noch durchschlägt.³⁶ In detaillierten Studien über das ländliche Uganda und das urbane Südafrika analysiert er das Vermächtnis der Kolonialmächte, das darin bestand, rassische Identität in den Bürgern und ethnische Identität in den Subjekten zu reproduzieren. Indem ein Subjekt ethnisch, z.B. als Schwarzer, definiert wird, wird gleichzeitig sein Status als Bürger rassistisch definiert und damit sein Egalitätsanspruch der Exklusions-Mechanik des kapitalistisch-kolonialen Westens weiterhin unterworfen. Nationalstaat, Kolonialismus, Kapitalismus, Rassismus, Sexismus sind seit hunderten Jahren fest miteinander verwachsen und ihre Bande sind nicht so leicht aufzulösen, wie es wohlmeinende Theorien sich wünschen, deren Fehler meist ist, die eine oder andere Komponente, zumeist natürlich die kapitalistische, außer Acht zu lassen.

III. (Die Geburt des Kolonialismus in Europa)

Die territoriale Konstituierung der politischen und kulturellen Einheit Europas entwickelte sich auf der Grundlage kriegerischer Expansionen. In seinem Werk *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt*³⁷ beschreibt Robert Bartlett die Entstehung Europas in der Zeit von 950 bis 1350 als Folge von Eroberungszügen und Kolonisierungen. Die erste Phase der europäischen Kolonisierung war innereuropäisch, die Unterwerfung von Völkern, die am Rande des Kontinents lebten, um die Grenzgebiete der sogenannten Kernvölker im Zentrum Europas zu festigen. Kennzeichnend dafür sind der englische Kolonialismus in der keltischen Welt, die Ausdehnung der deutschen Siedlungsgebiete nach Osteuropa und die Kreuzzüge in den östlichen Mittelmeerraum.

Die gleiche Politik und Rhetorik dominieren ja noch heute im Zeitalter der Europäischen Union. Wieder spricht man von Kerneuropa und wieder geht es um die Bewahrung der Macht im Zentrum auf Kosten der europäischen Randvölker.

In einem Akt innereuropäischer Expansion wurde nach 950 die Peripherie des Kontinents kolonisiert, um die Macht im Zentrum zu festigen, bevor die außereuropäische, überseeische, transatlantische Expansion, die Kolonisierung anderer Kontinente, von Australien bis Amerika, um 1500 begann. Bis zum 11. Jahrhundert hat ein großer Teil Europas, nämlich England, Frankreich, Deutschland, Skandinavien, Norditalien und Spanien ein ziemlich hohes Maß an kultureller Homogenität erreicht. Der Preis für diesen Prozeß der Homogenisierung im Zentrum war die Polarisierung, Zerstückelung, Ausgrenzung der Völker an der Peripherie. Massive Kulturgrenzen wurden errichtet. Was man heute „Balkanisierung“ bzw. „balkanische Verhältnisse“ nennt, wurde also als Machtstrategie politisch produziert. An den Randgebieten des katholischen Europas entstanden daher konfliktreiche Mischungen von Sprachen, Kulturen, Religionen, Völkern, deren Spannungen und Brüche bis heute andauern. Die irische Frage kann nicht ohne den anglonormannischen Kolonialismus des 13. Jahrhunderts, die jugoslawische Krise nicht ohne den Völkerkerker der österreichisch-ungarischen Monarchie betrachtet werden, also als Spätfolgen des innereuropäischen Kolonialismus. Robert Bartlett zeigt schlüssig,

daß und wie die Denkgewohnheiten und Institutionen des europäischen Rassismus und Kolonialismus in der mittelalterlichen Welt wurzeln: Die Eroberer Mexikos waren mit dem Problem der Mudéjares [die Muslime in den eroberten Gebieten Spaniens] vertraut, die Gründe der Kolonie Virginia hatten zuvor schon Irland zur Kolonie gemacht. Es kann überhaupt kein Zweifel bestehen, daß die katholischen Gesellschaften Europas schon vor 1492 tiefgehende Erfahrungen mit kolonialistischen Unternehmungen gemacht hatten. Eroberung, Kolonisierung, Christianisierung – dazu gehörten: die Techniken der Ansiedlung in einem neuen Land; die Fähigkeit, mit Hilfe rechtlicher Formen und beharrlich gepflegter Einstellungen eine kulturelle Identität aufrechtzuerhalten; die Institutionen und die Weltanschauung, die erforderlich sind, wenn man dem Fremden und Abschreckenden begegnen und standhalten, wenn man es zurückdrängen und mit ihm leben will; Gesetz und Religion, aber auch Geschütze und Schiffe. Die europäi-

schen Christen, die im 15. und 16. Jahrhundert an die Küsten Nord- und Südamerikas, Asiens und Afrikas segelten, kamen aus einer Gesellschaft, die bereits einschlägige koloniale Erfahrungen hatte. Jenes Europa, das einen der größten Eroberungs-, Kolonisierungs- und kulturellen Transformationsprozesse der Welt initiierte, war seinerseits schon das Produkt eines solchen Prozesses.³⁸

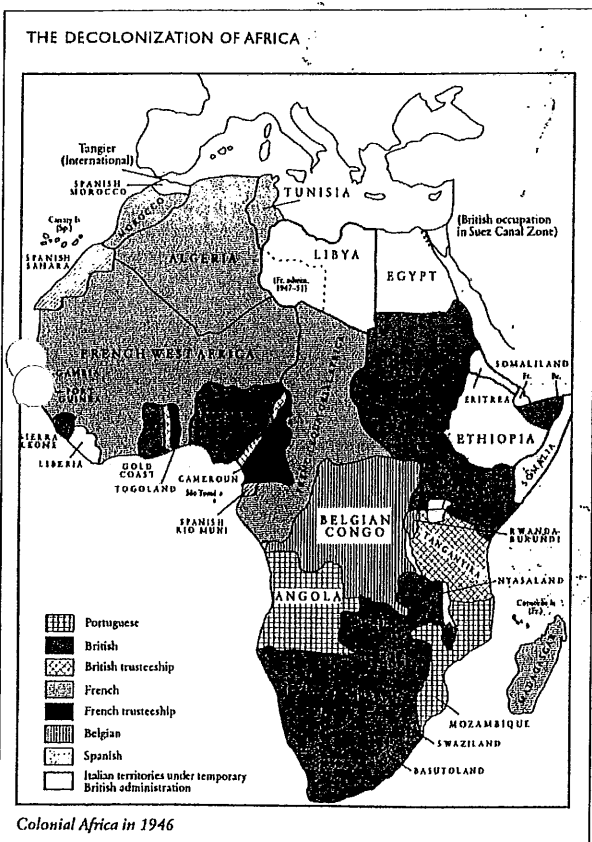
Europa war also der Geburtsort des Kolonialismus und hat diesen exportiert. In der zweiten Phase, zwischen dem 15. und 16. Jahrhundert, begann also parallel zur innereuropäischen Kolonisierung der außereuropäische Kolonialismus; der moderne überseeische Kolonialismus der Neuzeit, der sich aber in einigen Punkten vom innereuropäischen unterscheidet. Die innereuropäische koloniale Expansion des Mittelalters war weniger das System der Dominanz und Unterwerfung, sondern der Reproduktion. Den Völkern des Westens und des Zentrums des Kontinents, die Europa bildeten, gelang dies durch Kolonisierung der Völker an der Peripherie. Diese Kolonisierung bestand aber nicht in der Schaffung von Kolonien im Sinne abhängiger Einheiten, sondern ähnlich wie bei einer Zellteilung, in der Ausbreitung der kulturellen und sozialen Formen, wie sie sich im Kerngebiet der lateinischen Christenheit fanden, über ganz Europa – notfalls klarerweise mit Waffengewalt, sowohl gegen innere wie äußere Widerstände, wie die unzähligen Kriege in Europa bis heute beweisen.

Wenn sich Anglonormannen in Irland, Deutsche in Pommern oder Kastilier in Andalusien niederließen, dann reproduzierten sie in der neuen Umgebung die Traditionsformen, die ihnen von der Heimat vertraut waren.³⁹

Ist Europa also um 1400 als zentrale Macht, als machtvolleres Zentrum von Kernnationen, die auch bis heute noch als sogenannte EU-Staaten in Europa dominieren, einmal errichtet, dann konnten die Staaten dieses Europas in der Folge daran gehen, außereuropäische, überseeische Kolonialexpansion zu betreiben. Dabei wurden sie ab 1650 durch die ersten bürgerlichen und wissenschaftlichen Revolutionen, insbesondere die industrielle Revolution, unterstützt.⁴⁰ Frankreich, England, Italien, Portugal, Spanien eroberten die Kontinente Süd- und Nordamerika, Afrika, Australien, Südostasien. Die Dialektik der innereuropäischen Kolonisierung wiederholte sich global, wobei die verschiedenen Nationen zu ver-

schiedenen Zeiten ihre koloniale Blüte erlebten, die meist auch mit einer kulturellen Hochblüte verbunden war, siehe z.B. die Hegemonie der Holländer im 17. Jahrhundert. Europa war bis 1900 das Zentrum der Welt auf Kosten der Peripherie. Die Peripherie, das war die gesamte Restwelt, heute im Zeitalter der europäisch-nordamerikanischen Hegemonie die sog. Dritte Welt, ein Ausdruck, der wahrscheinlich 1952 von Alfred Sauvy eingeführt worden ist. In der Dialektik von Zentrum und Peripherie, ob als inner- oder außereuropäischer Diskurs, wiederholt sich trotz aller Einschränkungen die Dialektik der Kolonialisierung. Kolonialisierung bedeutet, daß das Zentrum von der Kolonisierung bzw. Ausbeutung der Peripherie lebt. Der afrikanische Kontinent wurde im 19. Jahrhundert von acht europäischen Staaten beherrscht. Diese europäischen Mächte trafen sich in Berlin 1885 und beschlossen, ihre gegenseitigen Einflußsphären, zum Teil seit dem 15. Jahrhundert, einigermaßen zu respektieren, ohne natürlich die Einwohner Afrikas zu fragen. Bei dieser Gelegenheit schnitzten diese acht Nationen 54 Territorien aus Afrika heraus, die später im Zuge der Dekolonisation Afrika zu Nationen wurden.

Noch im Befreiungskampf, noch im Unabhängigkeitskampf wird also der Prägung der Kolonialherren Folge geleistet. Die Grenzen, die damals von den europäischen Kolonialmächten willkürlich gezogen worden waren, wurden von den afrikanischen Nationalisten in den Befreiungskämpfen eingehalten. Der antikoloniale Nationalismus opponierte innerhalb der kolonialen Grenzen. Das ist der Paroxysmus der postkolonialen Welt. Das koloniale Afrika um 1945 hatte daher die ziemlich gleiche Landkarte wie das unabhängige Afrika von 1995. Auch bedeutete Unabhängigkeit nicht automatisch Demokratie, sondern in vielen Fällen Diktatur und Neokolonialismus. Die Entkolonialisierung Afrikas, die 1956 mit der Suez-Krise und der daraus folgenden Unabhängigkeit Ägyptens 1957 begann, ist das reversible Spiegelbild der Kolonisierung Afrikas durch Europa. Die gewaltsame Geburt Europas hat dazu geführt, daß sie diese Gewalt in die Welt exportierte. Selbst von kolonialer Erfahrung geprägt und geschaffen, hat es seine koloniale Erfahrung globalisiert und sich die Völker der Erde unterworfen. Die gegenwärtigen politischen Bestrebungen, im Namen der Europäischen Union eine „Festung Europa“ zu werden, setzen die ursprüngliche Kolonialpolitik der Hegemonie des Zentrums auf Kosten der Randländer fort. Dazu paßt das jüngst erschienene Buch von John Laughland *The Tainted Source: The Undemocratic Origin of the European Idea* 41, in dem er nachweist, daß die augenblickliche Euphorie der europäischen Integration (Währungsunion, gemeinsame Agrarpolitik, Beseitigung der Zollschränken, einheitliche Arbeitsbedingungen etc.) alte Träume der faschistischen Bewegungen Europas, von Norwegens Vidkun Quisling bis Deutschlands Joseph Goebbels, sind. Im Namen Europas und einer integrationistischen Ideologie wurden schon damals inner- und außereuropäische Aggressionen legitimiert. Darüber hinaus sind die zentral regierten Körperschaften der EU wie Europäische Zentralbank, Europäische Kommission etc. undemokratisch, weil nicht gewählt und nicht wählbar. Die Integration soll Europa in eine Festung verwandeln, um sich gegen die entkolonialisierte Dritte Welt und deren Wettbewerbsfähigkeit zu wehren. Europäische Integrationspolitik ist Europrotektionismus, wieder auf Kosten der Peripherie, und somit eine gedämpfte Fortsetzung der Kolonialpolitik, weil diese in ihrer aggressiven Form heute militärisch nicht mehr durchsetzbar ist, wie zwei verlorene Kriege, eben Weltkriege, bewiesen haben.



IV. (Kolonialismus zwischen Kapitalismus und Sklavenhandel)

Karl Marx hat sich bereits über die Anomalie der Sklavengesellschaft in der sogenannten Neuen Welt gewundert, da ja die Sklaverei in Europa beendet war, aber die europäischen Immigranten in Amerika die Sklavengesellschaft wiederbelebten und zur Blüte brachten. Er beschrieb daher die koloniale Expansion auf dem amerikanischen Kontinent als Teil des kapitalistischen Weltsystems. Der Aufstieg des kapitalistischen Weltsystems mit dem bürgerlichen Europa im Zentrum war seit dem 15. Jahrhundert begleitet von der Errichtung überseeischer Kolonien, wo Millionen von Europäern eine neue Heimat fanden. Während aber in Europa in diesem Zeitraum bürgerliche Freiheitsvorstellungen an Boden gewannen und schließlich in den bürgerlichen Revolutionen zu Menschenrechten erklärt wurden, wurden von den europäischen Emigranten diese Freiheitsvorstellungen und bürgerlichen Rechte an die ursprünglichen Bewohner der Länder, die sie kolonialisierten, nicht weitergereicht. Die Auslöschung, die Extinktion der Ureinwohner, von den Indianern in Nordamerika bis zu Dschungelvölkern in Neuguinea, hat im Zuge der Kolonialisierung eine Reihe von Völkermorden eingeleitet, die bis heute anhält, siehe Kambodscha und Indonesien, und auch vor Europa selbst nicht halt machte (Zigeuner, Juden usw.). Dies ist die erschreckende Anomalie: Jene Bürger, die Europa verlassen hatten, weil sie woanders mehr Freiheit suchten als im alten Europa, haben dort, wo sie ankamen, nicht mehr Freiheit verbreitet, sondern die freien Menschen der Neuen Welt zu unfreien Sklaven gemacht. Kolonisation ist also eine Folge der europäischen Expansion und die Geschichte der Sklaverei ist zentraler Bestandteil des kolonialen kapitalistischen Weltsystems. Zum Aufstieg des kapitalistischen Weltsystems gehört die Kolonisation und zur Kolonisation gehört die Sklaverei. Also produziert der Kapitalismus die Sklaverei. Der Wohlstand der Einwanderer in den Kolonien war nicht nur auf dem Elend der ursprünglichen Einwohner aufgebaut, sondern zur Steigerung des Wohlstandes mußten zusätzliche Arbeitskräfte aus allen Erdteilen mit Gewalt herangeschafft werden. Der Aufstieg des kapitalistischen Kolonialsystems war also begleitet von der größten Zwangsemigration der Weltgeschichte, die Millionen von Afrikanern über den Atlantik in die Sklaverei führte. Sklavenarbeit in den kolonialen Plantagen und überseeischen Minenindustrien war jedoch nicht nur für den wirt-

schaftlichen Erfolg in Übersee, sondern auch für das wirtschaftliche Wohllieben in Europa selbst notwendig. Daher hat das aufgeklärte humanistische Europa über Jahrhunderte vor dem transatlantischen Sklavenhandel mehr oder minder die Augen geschlossen. Der Sklavenhandel war nämlich die wirtschaftliche *conditio sine qua non* für den Erfolg der Kolonisation und für den Reichtum der Nationen in Europa selbst.⁴² Die Kolonien betrachtete man nicht als Selbstzweck, sondern als Mittel zur Bereicherung des Mutterlandes.

Es waren zuerst portugiesische Seefahrer, die im 15. Jahrhundert die Ausfuhr afrikanischer Sklaven über die Atlantikküste Westafrikas eröffnet haben. Die alte Welt blieb bis zum 16. Jahrhundert wichtigster Abnehmer. Der eigentliche transatlantische Sklavenhandel setzte erst im 16. Jahrhundert ein. Spanisch-Amerika war bis Mitte des 17. Jahrhunderts der nach Brasilien wichtigste Abnehmer von Sklaven. Der geschäftliche Erfolg der Portugiesen und Spanier (Karl IV. erklärte im Jahre 1789 den Sklavenhandel zu einem allen Spaniern offenstehenden Geschäft) rief die Holländer auf den Plan, die gegen Ende des 16. Jahrhunderts ein weltumspannendes Netz von Handelsstützpunkten und Kolonien errichteten. Im 18. Jahrhundert waren die wichtigsten Sklavenhandelsnationen England, Portugal, Frankreich und Holland.

Philip Curtin schätzt auf Grund von Einfuhrstatistiken und Bevölkerungszahlen aus den Empfängerländern, daß in der Zeit von 1450 - 1870 9,5 Millionen Afrikaner in die europäischen Kolonien gebracht worden sind.⁴³ Noch im 19. Jahrhundert sind allerdings 3,3 Millionen Sklaven nach Amerika gelangt, trotz des Verbots des transatlantischen Sklavenhandels durch England und den USA in den Jahren 1807/8. Die Gesamtzahl der in Amerika an Land gebrachten Sklaven macht eines sehr deutlich, daß der amerikanische Kontinent, abgesehen von seiner indianischen Bevölkerung, bis ins 19. Jahrhundert hinein in erster Linie eine Erweiterung Afrikas war. Afrika war also die Mutter Amerikas. Der heute von den schwarzen Bürgern Amerikas verwendete Terminus Afro-Amerikaner bezieht aus dieser historischen Tatsache seine Legitimation. Für jeden Europäer, der vor 1820 nach Amerika zog, kamen 4-5 Afrikaner ins Land. Erst mit dem Beginn der europäischen Massenauswanderung seit der Mitte des 19. Jahrhunderts wurde Nordamerika zu dem „weißen“ Kontinent, als den wir ihn zu betrachten gewohnt sind.

Viele Sklaven, fast die meisten, waren schon in der Kolonie geborene Leute, was die Situation noch inhumaner machte, weil somit Sklaven nicht nur trans-

portiert, sondern Sklaven in einem sogenannten freien Land geboren und sozial per lege reproduziert wurden. Die amerikanische Verfassung erkannte stillschweigend die Sklaverei an, indem sie den Einzelstaaten diesbezüglich völlige Autonomie zugestand. Thomas Jefferson, dritter Präsident der USA, Held des Unabhängigkeitskrieges und weltgewandter Aufklärer, verurteilte in seinen „Notes on the State of Virginia“ (1781/82) die Sklaverei, hielt aber selbst auf seinem Anwesen über 100 Sklaven. Nach der Abschaffung (Abolition Act) des Sklavenhandels 1807 und 1832 kam es paradoxerweise zwischen 1830 bis 1862 erst recht zum Aufschwung der Sklaverei in den amerikanischen Südstaaten, bis der Bürgerkrieg 1860-64 dem Spuk ein Ende machte. Als die Sklaven ihre Freiheit erlangt hatten, blieben sie dennoch in der 2. Klasse oder Sklaven ohne Herren.

Die Sklaverei kann also nicht nur als eine wirtschaftliche Institution verstanden werden, sondern vor allem als ein Prozess marginaler sozialer Eingliederung, der bis zur Exklusion aus dem sozialen System reicht, gerade indem den Schwarzen die Bürgerrechte verwehrt bleiben. Verteidiger des Sklavenhandels haben ursprünglich epidemiologische Gründe angeführt, um die Arbeitsteilung zwischen weißen Herren und schwarzen Sklaven als natürliche Ordnung zu legitimieren. Die Neger würden das Klima, die Sonnenhitze und die schlechte Luft (mal' aria) besser vertragen. Der Neger sei gesünder, natürlicher, kräftiger und daher besser als der Weiße für Feldarbeit in den tropischen Tieflandregionen der Neuen Welt geeignet. Tropenklima und Sklavenplantagen hätten sich also gegenseitig bedingt. Doch Eric Williams hat 1944 in seiner Studie *Capitalism and Slavery*⁴⁴ gezeigt, daß nicht das Klima, sondern die Kapitalbesitzer und Kolonialherren die Sklaverei produzierten. Heute, da die epidemiologischen Gründe weggefallen sind, denn das Leben in den Vorstädten der USA ist nicht wegen des Tropenklimas gefährlich, und auch die ökonomischen Gründe sind nicht mehr so ausschlaggebend wie einst, ist klar erkennbar, daß die Verfassung die Exklusion der Schwarzen aus der US-Gesellschaft sozial produziert. Die amerikanische Verfassung ist nämlich im Grunde rassistisch. Die Idee der Gleichheit bzw. Egalität machte halt vor den Sklaven. Die Konstitution von 1787 schützte sogar auf spezifische Weise die Interessen des Sklavenhandels. Die Kompromisse, die die amerikanische Verfassung 1787 bezüglich der Sklaverei eingehen mußte, waren notwendig, denn ohne diese Kompromisse wäre die Verfassung nicht ratifiziert worden und die Union, die von dieser Verfassung geschaf-

fen wurde, hätte den Bürgerkrieg von 1860-64 nicht überlebt. Die eingeschränkten bürgerlichen Rechte der schwarzen Bürger Amerikas sind also zum Teil in der Verfassung eingeschrieben. Die Afro-Amerikaner im bürgerlichen Staat der USA sind klarerweise keine Sklaven im historischen Sinne, aber sie sind immer noch radikal exkludiert von der bürgerlichen Gesellschaft, was zum Teil durch die ambivalente amerikanische Verfassung legitimiert wird. In seiner berühmten, von der weißen Soziologie sträflich vernachlässigten Studie *The Philadelphia Negro: A social study* von 1899 zeigte W.E.B. DuBois⁴⁵, einer der Gründer der National Association for the Advancement of Coloured People, metikulös, wie eine rassische Egalität in den USA nicht existiert, sondern wie der soziale Raum von den Weißen für die Schwarzen konstruiert wird; z.B. um wieviel weniger ein Schwarzer als ein Weißer für die gleiche Arbeit verdient; wieviele Schwarze im Haushalt dienen und wie wenige in der Industrie arbeiten. Wie eben dieser Raum eine urbane Geografie der Exklusion ist. Die kapitalistische Verfassung und deren koloniale rassistische Entstehungsbedingungen exkludieren und extingieren, unterdrücken und marginalisieren immer noch die schwarzen BürgerInnen der USA. Die Ketten des Kolonialismus und Kapitalismus, welche die Sklaverei produziert haben, fesseln heute noch immer die Beine und die Bewegungsfreiheit der Afro-Amerikaner in den USA, weil ihnen noch immer nicht die gleichen bürgerlichen Rechte zuteilgeworden sind wie den weißen Bewohnern der USA. Deswegen nennt sich jene Bewegung, die die Jahrhunderte alte koloniale Ausbeutung in einem sogenannten freien Land beenden möchte, Bürgerrechtsbewegung. Die schwarze Bürgerrechtsbewegung seit den sechziger Jahren wehrt sich gegen die Exklusionspolitik der weißen amerikanischen Gesellschaft. Die Zeugnisse der schwarzen KünstlerInnen von Lorna Simpson über Carrie Mae Weems bis Glenn Ligon sind vor diesem Hintergrund unvorstellbar präzise, luzide Beweise für den anhaltenden menschen- und bürgerrechtlichen Notstand der Afro-Amerikaner in den USA.

V. (Weltliteratur zwischen Eurozentrismus und Kolonialismus)

Bereits im 18. Jahrhundert war die Vorstellung, die kulturelle Produktion sei ein universales, Sprach- und Ländergrenzen überschreitendes Phänomen gelegentlich anzutreffen. Insbesondere in der Literatur hat man

einen Kosmopolitismus gesucht, der sich auf der Universalität der Poesie (Herder, Schlegel) begründet und über die Nationalliteratur hinaus an den universellen „esprit humain“ (Mme de Staëls) wendet.⁴⁶ Für dieses Bestreben hat Johann Wolfgang von Goethe 1827 das Wort „Weltliteratur“ geprägt:

Nationalliteratur will jetzt nicht viel sagen; die Epoche der Weltliteratur ist an der Zeit, und jeder muß jetzt dazu wirken, diese Epoche zu beschleunigen.
(Gespräch mit Eckermann, 31.1.1827).

Dieser Terminus folgt dem Muster anderer Wortkombinationen mit Welt wie „Weltbürger“ (seit 1660 Übersetzung von Kosmopolit), „Welthandel“, „Weltwirtschaft“ (1826). Nicht von ungefähr bezieht sich daher Goethe bei seinen Metaphern zur Weltliteratur relativ häufig auf die Sphäre des Handels und Verkehrs, seine Idee der Weltliteratur folgt nämlich dem Modell des damals einsetzenden liberalen, transnationalen Waren- und Handelsverkehrs. Goethes Idee der Weltliteratur war eine Reaktion auf den Nationalismus der Romantik und betonte dagegen das internationale Zusammenrücken beim Entstehen nationaler Literaturen, die wechselseitige Vermittlung und Anerkennung:

Eine wahrhaft allgemeine Duldung wird am sichersten erreicht, wenn man das Besondere der einzelnen Menschen und Völkerschaften auf sich beruhen läßt, bei der Überzeugung jedoch festhält, daß es der ganzen Menschheit angehört. Zu einer solchen Vermittlung und wechselseitigen Anerkennung tragen die Deutschen seit langer Zeit schon bei. Wer die deutsche Sprache versteht und studiert, befindet sich auf dem Markte, wo alle Nationen ihre Waren anbieten; er spielt den Dolmetscher, indem er sich selbst bereichert.
(*German Romance*, Edinburgh 1827)

Goethe bezieht sich also auf die Dialektik von Partikularität (das Nationale) und Universalität (ganze Menschheit). Die Idee der Weltliteratur war also die Idee der Vermittlung zwischen partikularen und universalen Merkmalen, wobei das Partikulare die Nation und das Universale der Mensch sei. Weltliteratur ist also ein Filter, der gleichsam aus der partikulären Nationalliteratur das allgemein Menschliche selektiert. Übertragung und Übersetzung als kulturelle Arbeit dienen also nicht nur dem freien Austausch ideeller Güter zur gegenseitigen Bereicherung, sondern tragen auch zur Humanisie-

rung der Gesamtgesellschaft bei, allerdings nur nach den Bedingungen der Marktwirtschaft und des freien Wettbewerbs, wo sich das Beste in Form des Allgemein-Menschlichsten durchsetzt.

Es ist schon einige Zeit von einer allgemeinen Weltliteratur die Rede, und zwar nicht mit Unrecht; denn die sämtlichen Nationen, in den fürchterlichsten Kriegen durcheinander geschüttelt, sodann wieder auf sich selbst einzeln zurückgeführt, hatten zu bemerken, daß sie manches Fremde gewahr worden, in sich aufgenommen, bisher unbekannte geistige Bedürfnisse hie und da empfunden. Daraus entstand das Gefühl nachbarlicher Verhältnisse, und anstatt daß man sich bisher zugeschlossen hatte, kam der Geist nach und nach zu dem Verlangen, auch in den mehr oder weniger freien geistigen Handelsverkehr mit aufgenommen zu werden.⁴⁷

Die ursprüngliche Vorstellung von Weltliteratur war also nicht bloß die Summe der Literatur aller Länder und Zeiten, eine Zusammenstellung aller Nationalliteraturen aller Völker, was heute unter Weltliteratur verstanden wird, sondern die Idee der gegenseitigen Kenntnisnahme, Respektierung, Anerkennung, aber auch des Zusammenwirkens, der Beeinflussung bis zur Aneignung des bisher Fremden. Weltliteratur im Sinne Goethes war also ein Hybrid, aufgebaut auf der Dialektik der Differenz von Partikularität (Nationalität) und Universalität (Gemeingut der Menschheit). Goethe beharrt einerseits auf der Partikularität, „denn die Eigenheiten einer Nation sind wie ihre Sprache und ihre Münzsorten, sie erleichtern den Verkehr, ja sie machen ihn erst vollkommen möglich“⁴⁸, lehnt aber gleichzeitig die hegemonialen Ansprüche von nationalen Eigenheiten ab und fordert stattdessen „Teilnahme“ und „Spiegelung“. Goethe versteht unter „Weltliteratur“ das Zusammenspiel verschiedener Stimmen, die in ihrer Partikularität dabei nicht verloren gehen. Doch Goethes Vorstellungen von Weltliteratur wurden bald aufgegeben und schon in den dreißiger und vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts begann sich die Tendenz abzuzeichnen, den internationalen Austausch, den internationalen Prozeß von Weltliteratur durch einen kanonischen Begriff zu ersetzen, der im 20. Jahrhundert dominiert.⁴⁹

Die Kanonbildung war aber schon in Goethes Modell der Weltliteratur vorgezeichnet. Insofern ist die semantische Entwicklung des Begriffs Weltliteratur kohärent. Denn beim kulturellen Prozeß der Übertragung vom Partikulären zum Universalen mußte ja ein enormer

Selektionsdruck wirksam sein, eine umfassende Apparatur von Auswahlkriterien vorhanden sein, die entscheiden, welche Texte der vielen Nationalliteraturen den Anforderungen der einen Weltliteratur entsprechen. Diese Selektionsmechanismen spiegelten die Wettbewerbssituation des Warenmarktes wieder, wie Goethe selbst implizit bemerkte („...auf dem Markte, wo alle Nationen ihre Waren anbieten“, 1827). Im Wettbewerb der Nationalliteraturen um ihren Platz an der Sonne der Weltliteratur bedeutete natürlich die Selektion auch Exklusion. Die Kanonbildung bei der Identifizierung von allgemein menschlicher und allgemein gültiger Weltliteratur war also die Weiterentwicklung von Selektions- und Exklusionsmechanismen. Exkludiert wurde natürlich weniger das Partikuläre der europäischen Literatur, sondern eher das Besondere der Literatur sogenannter unterentwickelter Gesellschaften, deren Entwicklungsstand nach europäischen Kriterien gemessen wurde. Die Tendenz der europäischen Hegemonisierung und Kolonisierung fremder Kulturen war also auch schon in Goethes Modell eben wegen der Dialektik von partikulär und universal angelegt. Mit der Kanonbildung begannen also auf vielfältige Weise die Mechanismen der Exklusion und Hegemonie. Kanonisieren bedeutet ja Auslese der literarischen Schöpfungen aller Völker und Zeiten nach bestimmten Wertungen. Die Wertungen sind aber wiederum vom Literaturbegriff abhängig, der vorausgesetzt wird. Diese Normen und Wertungsmaßstäbe, diese Kriterien der Auswahl schwanken von Land zu Land, von Nationalliteratur zu Nationalliteratur. Im Namen einer besonderen Nationalliteratur und deren Kriterien wird Verdikt gesprochen gegen andere Nationalliteraturen. Eine partikuläre Nationalliteratur maßt sich an, Maß für die Universalität der anderen partikulären Nationalliteraturen zu sein. Die Kanonisierung bedeutet daher Ausgrenzung anderer partikulärer Formen. Das Typische und Allgemeingültige, das Überzeitliche, das „Weltfähig - Weltgültige“ (Thomas Mann, 1932) wird zur Gültigkeit einer Stimme über die anderen, zur Herrschaft einer Stimme über die anderen. Eine Partikularität, eine Nationalliteratur, ein Kontinent, wird allgemeingültig und im Namen der Allgemeingültigkeit weltgültig, welt dominierend. Eine Stimme herrscht überzeitlich über alle anderen Stimmen. Kanonisierung impliziert die Weltherrschaft einer Kultur über andere, globale Hegemonie, die Herrschaft einer Sprache und Kultur über den Rest der Welt.

Die Weltliteratur wurde in der Hauptsache auf europäische Nationalliteratur beschränkt, wenn nicht

gar allein auf die deutsche, da die Idee der Weltliteratur ja eine europäische Geburt war. Zu einer Zeit, wo sich der Handelsverkehr unter europäischer Vorherrschaft weltweit ausdehnte, wurde auch die europäische Literatur weltweit als Vorbild gepriesen und gepredigt. Diese Praxis der Kanonisierung von Weltliteratur führte zum „Eurozentrismus“, was bedeutet, daß eben zur Weltliteratur ausschließlich oder überwiegend Autoren und Werte europäischer Herkunft oder Tradition zählten. Klassifizierung (nach jeweils europäischen nationalliterarischen Kriterien) und Kanonbildung führten also zu hegemonialen Strategien der Exklusion. Klassik und Kanon sind also beinahe Synonyme für Exklusion, auch wenn diese Begriffe zum philosophischen Horizont des Humanismus gehören. Humanismus hat vor Exklusion nicht geschützt, sondern im Gegenteil, seine Begriffe, könnte man sagen, haben Exklusion erst produziert. Denn nicht alle Nationen und Völker wurden in den „freien geistigen Handelsverkehr“ (Goethe) aufgenommen, sondern die meisten blieben viele Jahrhunderte oder Dezennien lang ausgegrenzt.

Der Ideenkreis, der zum Begriff Weltliteratur führte, taucht nicht zufällig parallel mit dem Entstehen der industriellen Revolution auf, wie Arnold Hauser 1953 in *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur* zu Recht bemerkte. Daher beschränkte sich in der Praxis die Auswahl der Weltliteratur auf die Industrieländer Europas und später Nordamerikas. „Die Theorie und Praxis der Weltliteratur war die Schöpfung einer Zivilisation, die durch die Ziele und die Methoden des Welt Handels bedingt war“, schließt Arnold Hauser.⁵⁰ Dieser Welthandel war de facto in der ersten Stufe auf der europäischen kolonialen Ausbeutung der Menschen und Ressourcen außereuropäischer Völker aufgebaut und in der zweiten Stufe auf der europäisch-nordamerikanischen kolonialen Ausbeutung der Dritten Welt. Der humanistischen Idee der Weltliteratur entsprach also eine Praxis der Kolonisation. Man könnte sogar sagen, die Idee der Weltliteratur wurde geboren, um die Hegemonie Europas über die Erde auch kulturell zu legitimieren. Die Idee der Weltliteratur war also ein verstecktes Instrument der Kolonisierung der außereuropäischen Völker bzw. der Welt.

Johannes Scherr hat daher schon 1848 in seiner zweibändigen Anthologie *Bildersaal der Weltliteratur* „ein Gesamtbild des dichterischen Schaffens sämtlicher Kulturvölker alter und neuer Zeit“ vermitteln wollen.⁵¹ So umfaßt die Sammlung auch Texte aus der chinesischen, persischen, arabischen und indischen Literatur.

Doch noch 1956 hat Raymond Queneau eine Untersuchung zur idealen Bibliothek publiziert, deren 61 Beteiligte so gut wie keinen Titel in einer außereuropäischen Sprache nannten.⁵² Der Begriff Weltliteratur erlitt also im Laufe der Zeit durch die Kolonisierung einen Bedeutungswandel. Die europäischen Nationalliteraturen strebten durch den Begriff Weltliteratur Weltgültigkeit, Weltherrschaft an. Der Komparatist René Etiemble hat daher den „Eurozentrismus“, der mit dem Begriff Weltliteratur praktiziert wurde, scharf angegriffen und 1958 in *Comparaison n'est pas raison*⁵³ dazu aufgefordert, den Begriff Weltliteratur zu revidieren. Der Begriff Weltliteratur muß nicht nur von der europäischen auf die außereuropäische Hochliteratur, sondern auch auf die nach unseren Kriterien noch wenig hervorgetretenen oder ausgebildeten, ja auch auf die vorschrittliche Literatur kleinerer Völker oder Stämme ausgedehnt werden.

Erst langsam bildet sich heute ein globaler und nicht mehr europäisch-amerikanischer Begriff der Weltliteratur bzw. Weltkultur heraus, wo ostasiatische, afrikanische und südamerikanische Literatur bzw. Kunst nicht kenntnislos nebeneinander leben, sondern im Sinne Goethes globales Gemeingut sind, an keine besondere Provinz und an kein besonderes Land gebunden.⁵⁴ Neben der literarischen Komparistik müßte es auch eine nicht-eurozentrische künstlerische Komparistik geben.

VI. (Weltkunst als kolonialer Diskurs zwischen Primitivismus und Folklore)

In der Kunst hat sich der Diskurs des Kolonialismus auf mehrfache Weise wiederholt und gespiegelt. Zum einen ist die Kunst strukturell als Diskurs selbst auf der Dialektik der Differenzierung und damit auf Strategien der Ausgrenzung bzw. Abgrenzung aufgebaut und spiegelt damit in sich selbst die koloniale Denkweise. Zum anderen ist die Kunst in ihrer inhaltlichen Ideologie blanker Ausdruck der kolonialen Mentalität Europas. Die Rhetorik von Naturvölkern, Primitivismus, Stammeskunst und Haus der Kulturen spricht davon Bände. Das Paradoxe ist, daß gerade im Lob des Primitivismus und in der vermeintlichen Wertschätzung die koloniale Denkart fortgeschrieben wird. Unter Primitivismus versteht man bekanntlich „die Anregung des Denkens und Schaffens moderner Künstler durch Kunst und Kultur der Naturvölker“.⁵⁵ Dementsprechend entwarf Europa das Bild des edlen Wilden, des zivilisatorisch unverdorbenen Künstlers, mit inneren und nicht anerzogenen schöpferi-

schen Impulsen ausgestattet, der ohne akademische Ausbildung nur seiner inneren Stimme folgt.

Auch hier steht Goethe am Anfang des Lobes der Illiterarität als Instrument der Exklusion. In seinem Aufsatz *Von deutscher Baukunst* (1772) schrieb er:

Und so modelt der Wilde mit abenteuerlichen Zügen, gräßlichen Gestalten, hohen Farben seine Kokos, seine Federn und seinen Körper. Und laßt diese Bildnerei aus den willkürlichsten Formen bestehn, sie wird ohne Gestaltsverhältnis zusammenstimmen; denn e i n e Empfindung schuf sie zum charakteristischen Ganzen. Diese charakteristische Kunst ist nun die einzige wahre. Wenn sie aus inniger, einiger, eigener, selbstständiger Empfindung um sich wirkt, unbekümmert, ja unwissend alles Fremden, da mag sie aus rauher Wildheit oder aus gebildeter Empfindsamkeit geboren werden, sie ist ganz und lebendig.⁵⁶

Die scheinbare Schätzung der kulturellen Leistungen anderer Völker wird gleichzeitig geschmäht, weil Künstlern als „Wilde“ und Völkern als „Naturvölker“, die Zivilisation abgesprochen wird, und sie damit in der Dialektik der Differenzierung und Ausgrenzung herabgesetzt werden. Gerade die europäische Überforderung, die Zivilisationsmüdigkeit produziert hat, hat Europa veranlaßt, das Bild des „edlen Wilden“ zu entwerfen, als Projektion und Definition des Anderen. Typisch dafür ist auch Herders Einstellung, der ebenfalls „die rohe, einfältige, aber große zaubermäßige feierliche Art“ lobte, mit der sich die Wilden ausdrücken (aus dem *Briefwechsel über Ossian und die Lieder alter Völker*). Primitivismus, Wildheit ist also die westliche Konstruktion von Ursprünglichkeit, Authentizität. Alles was dem hochentwickelten Westen archaisch, unschuldig, ursprünglich, naiv, kindlich, andershaft erscheint, gemessen an westlichen Kriterien, muß Völkern entstammen, die auf einer niedrigeren gesellschaftlichen Entwicklungsstufe stehen als die zivilisierten Völker Europas. Eine globale Klassenlogik auf der Achse der Ungleichzeitigkeit hat also im Industrie-Zeitalter die Phantasmen des Wilden produziert. Die Völker stehen in dieser Ideologie auf verschiedenen Stufen der sozialen Entwicklung.

Die evolutionäre Stufenlogik dehnt die kapitalistische Klassenlogik von einer nationalen Gesellschaft auf die globale Gesellschaft aus. Globale Kultur wurde daher immer als Hegemonie einer fortgeschrittenen Kultur über weniger entwickelte Kulturen verstanden. Was weniger entwickelt bedeutete, wurde vom Westen,

von den Kolonialherren definiert. Primitivismus wurde daher immer auf außereuropäische Kunst bezogen. Nichakademische, unausgebildete, unschuldige, naiv-kindliche Kunst innerhalb Europas wurde „Folklore“ benannt, Volkskunst. Ursprünglich wurde das Einfache, Aufrichtige, Naive, Rauhe, Wilde und Grobe in Peru, Java, Mexiko gesucht. Erst im 20. Jahrhundert wurden Afrika und Ozeanien in den Kreis der exotischen Kunst miteinbezogen. Heute versteht man unter primitiver Kunst in der Hauptsache Stammeskunst und unter Primitivismus jene moderne Kunst des 20. Jahrhunderts in der westlichen Welt, die von der Kunst sogenannter primitiver Völker Afrikas oder Ozeaniens beeinflusst ist. Mit der Entdeckung afrikanischer und ozeanischer Masken und Figurenplastiken durch Matisse, Derain, Picasso in den Jahren 1906-07 nahm diese Entwicklung ihren Anfang. „Art nègre“ (Negerkunst) meinte die Stammeskunst Afrikas und Ozeaniens. Siehe auch Carl Einsteins einflussreiche Publikation *Negerplastik* (1915 und 1920). Auch Robert Goldwaters Buch *Primitivism in Modern Painting* (1938), 1967 als *Primitivism in Modern Art* überarbeitet erschienen, Laudes *La Peinture française (1905-1914) et L'art nègre* (1968), Charles Wentincks *Moderne and Primitive Art* (1979), Werner Schmalenbachs *Die Kunst der Primitiven als Anregungsquelle für die europäische Kunst bis 1900* (1961) folgen dieser hegemonialen Argumentationslinie. Allein die Surrealisten, die ersten post-modernen Kritiker der Moderne, haben 1931 gegen eine Exposition colonial und gegen die eurozentrische Kolonialpolitik protestiert und in einer denkwürdigen Ausstellung, organisiert von Aragon, Eluard, Tanguy, *La Vérité sur les colonies*, gezeigt.

bewußt verstärkt. Die formalen Erfindungen der sogenannten Stammeskünstler wurden appropriiert, enteignet, anverwandelt und dadurch erst recht kolonialisiert. Im künstlerischen Reich wurde also das Gleiche getan wie im geopolitischen, nämlich Inbesitznahme. Für diese Inbesitznahme der künstlerischen Leistungen der außereuropäischen, vom europäischen Kolonialismus bedrohten Völker gibt es von Pablo Picasso bis Jackson Pollock zahlreiche zynische Beispiele. Jackson Pollock wurde in der Zeit von 1937-41 von den Werken José Clemente Orozcos beeinflusst, seit 1932 kannte er die Arbeiten von Alfred Siqueiros (z.B. die Wandmalerei *América Tropical*, 1932). 1936 arbeitete Pollock einige Monate in Siqueiros' experimentellem „Laboratorium moderner Techniken“ in New York, wo auf sehr großen, auf dem Boden liegenden Leinwänden von oben und von allen Seiten Industriefarben mit Spritzpistolen und mit direkt in die Farbeimer getauchten Stöcke nach Zufallstechniken versprüht wurden, alles Methoden, mit denen Pollock in *Number 1A* (1943) den Durchbruch zur Abstraktion erreichte.⁵⁷ Auch von der Sandmalerei der Navajo-Indianer war Pollock tief beeindruckt. Joe Ben Junior, ein Navajo, hat daher die Aneignung invertiert, und in seine Sandinstallation ein Bild Pollocks plaziert. Es versteht sich gemäß der Logik der Exklusion, daß zwar Pollocks Arbeit mit Navajo-Elementen in den Museen moderner Kunst gezeigt wird, aber nicht Joe Ben Juniors Arbeit mit einem Pollock-Bild.

Dieses Verhalten entspricht dem noch immer dominierenden Eurozentrismus der Exklusion. Am besten kann dieser „clash of cultures“ am Beispiel der Begegnung der Kunst von Malewitsch und Oiticica illustriert werden. Der holländische Kurator Wim Beeren verweist auf der São Paulo Biennale von 1994, also in der Heimat von Oiticica, mit einer eurozentrischen Geste der Exklusion Samba-Tänzer, die Parangolé-Kleider als Kunst von Hélio Oiticica aus den sechziger Jahren tragen, des Saales, wo Gemälde als Kunst von Kasimir Malewitsch hängen.



Ausweisung von Hélio Oiticicas Kunst durch den Kurator Wim Beeren aus einer Ausstellung von Werken Malewitschs während der Biennale von São Paulo, 1994



„La Vérité sur les colonies“, surrealistische Gegenausstellung, Paris 1931

Was natürlich nicht ausschließt, daß die Kunst sogenannter zivilisierter Gesellschaften sich von der Kunst sogenannter wilder Gesellschaften beeinflussen ließ und zwar gelegentlich massiv. Denn durch die Anregungsfunktion der sogenannten „primitiven Kunst“ hat sich ja der Unterschied nicht aufgehoben, wurde im Gegenteil

Anmerkungen:

1. Peter Weibel, Christa Steinle, *Identität : Differenz. Eine Topografie der Moderne*, Böhlau Verlag, Wien 1992, S. 13.
2. a.a.O., S. 7.
3. Vgl. Ljilja Krsteva, *Fremde sind wir uns selbst*, Frankfurt 1988.
4. Peter Weibel, *Kontext Kunst*, DuMont, Köln 1994.
5. Brian O'Doherty, *Inside the White Cube*, in: *Artforum*, New York 1976. 1986 als Buch erschienen, 1996 auf deutsch im Merve Verlag, Berlin. O'Doherty, 1934 in Irland geboren, seit 1957 in den USA, nennt sich seit 1972 aus Protest gegen die britische Nordirlandpolitik als Künstler Patrick Ireland.
6. Frederic Jameson gab in seinem Essay *Hans Haacke and the Cultural Logic of Postmodernism*, publiziert in *Hans Haacke, Unfinished Business*, MIT Press, 1986, jener Kunst, welche die extrinsischen Determinanten der Kunst zum intrinsischen Inhalt eines künstlerischen Textes macht, den Terminus „institutional critique or institutional analysis“.
7. Terry Eagleton, *Ästhetik: die Geschichte ihrer Ideologie*, 1990, S. 380.
8. Wie treffend diese Analyse von 1994 war (siehe den Klappentext meines Buches *Kontext Kunst*), ersieht man unter anderem an der Wiederkehr der Redewendung „Rückkehr des Realen“ im Titel von Hal Foster, *The Return of the Real. The Avant-Garde at the End of the Century*, Cambridge - London 1996.
9. J.F. Lyotard, *Die Moderne redigieren*, hg. von G.J. Lischka, Reihe um 9, Benteli, Bern 1988. Freud hat unter „Durcharbeitung“ eine Arbeit verstanden, die das bedenkt, was uns vom Ereignis und seinem Sinn konstitutiv verborgen ist.
10. Asha Varadharajan, *Exotic Parodies. Subjectivity in Adorno, Said and Spivak*, University of Minnesota Press, Minneapolis - London 1995.
11. Vgl. dazu die Essays von Adrian Piper: *Aspects of the Liberal Dilemma; Xenophobia and the Indexical Present I + II; Passing for White, Passing for Black; The Triple Negation of Coloured Women Artists; Notes on the White Man's Burden: Multiculturalism and Euroethnic Art Criticism at the Millennium*, in: A. Piper, *Out of Order, Out of Sight*, Bd. 1, 2, MIT Press, Cambridge 1996. In dem Artikel *The Logic of Modernism* (S. 209) spricht A. Piper zurecht von „Euroethnic Art“ und deren Bedeutung für die Entwicklung des Modernismus.
12. Vgl. Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London - New York 1994.
13. Gayatri Chakravorty Spivak, *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*, Routledge, London - New York 1990.
14. Zu den VertreterInnen des postkolonialen Diskurses gehören u.a.: Frantz Fanon, Edward W. Said, G.Ch. Spivak, Homi K. Bhabha, K.A. Appiah, Paul Gilroy, Stuart Hall, L. Grossberg, Cornel West, K. Mercer, Coco Fusco, Anthony Giddens, Charles Taylor, H.L. Gates Jr.
15. David Sibley, *Geographies of Exclusion. Society and Difference in the West*, Routledge, London - New York 1995.
16. Albert Boime, *The Art of Exclusion. Representing Blacks in the Nineteenth Century*, Thames and Hudson Ltd., London 1990.
17. Erica Carter, James Donald, Judith Squires, *Cultural Remix. Theories of Politics and the Popular*, Lawrence & Wishart, London 1995.
18. Saskia Sassen, *Cities in a World Economy*, Pine Forge Press, 1994. (dt. *Metropolen des Weltmarkts*, Campus, Frankfurt 1996); Saskia Sassen, *Losing Control. Sovereignty in an Age of Globalisation*, Columbia University Press, 1996. Siehe auch Richard J. Barnett, Ronald E. Müller, *Die Krisenmacher. Die Multinationalen und die Umwandlung des Kapitalismus*, Rowohlt, Reinbek 1969.
19. Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, in: Cary Nelson, Lawrence Grossberg (Hg.): *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Urbana 1988.
20. „Wir erkennen, daß alle Formen von Kultur sich in einem andauernden Prozeß der Hybridität, der Kreuzung und Vermischung befinden. Für mich liegt die Bedeutung der Hybridität jedoch nicht darin, daß man sie auf zwei Ursprungselemente zurückführen könnte, aus denen das dritte entsteht, vielmehr ist die Hybridität für mich der 'dritte Raum', aus dem heraus andere Positionen entstehen können“. Homi K. Bhabha, *The Third Space. Interview with Homi Bhabha*, in: Jonathan Rutherford (Hg.), *Identity, Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, London 1990, S. 211.
21. Vgl. das Kapitel *Home and Exile*, in: E. Carter, J. Donald, J. Squires (Hg.), *Space & Place. Theories of Identity and Location*, Lawrence & Wishart, London 1993.
22. Siehe *The Colonial Uncanny*, in: Gail Ching-Liang Low, *White Skins, Black Masks. Representation and Colonialism*, Routledge, London 1996, S. 113. Der Titel ist die Umkehrung der berühmten Schrift *Black Skin, White Masks* (1952) von Frantz Fanon.
23. Joel S. Kahn analysiert in *Culture, Multiculture, Postculture* (Sage Publications, London 1995) präzise diese Probleme des liberalen, postkolonialen Multikulturalismus. Vgl. auch *Identity, Authenticity, Survival: Multicultural Societies and Social Reproduction* von Kwame Anthony Appiah und *The Politics of Recognition* von Charles Taylor, in: Amy Gutmann (Hg.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton 1994. Die Konstruktion von Rasse, Klasse, Geschlecht und Volk durch die Massenmedien werden von einer multikulturellen und feministischen Perspektive her untersucht in *Feminism, Multiculturalism and the Media*, hg. von Angharad N. Valdivia, Sage Publications, London 1995.
24. Vgl. bell hooks, *Black Looks. Race, Gender and Culture*, South End Press, Boston 1990; *Representing Whiteness in the Black Imagination*, in: Lawrence Grossberg, Cary Nelson, Paula Treichler (Hg.), *Cultural Studies*, Routledge, London 1992; *Art on My Mind. Visual Politics*, The New Press, New York 1995.
25. Siehe Anm. 12.
26. Robert Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, Rowohlt, Reinbek 1978, S. 450-452.
27. Vgl. *Inscribing the Emptiness. Cartography, Exploration and the Construction of Australia* von Simon Ryan; *Speaking the*

- Unspeakable* von Paul Sharrad und *The Myth of Authenticity* von Gareth Griffiths, in: Chris Tiffin, Alan Lawson (Hg.), *De-Scribing Empire. Post-colonialism and textuality*, Routledge, London 1996.
- Vgl. *Tales of the Lost Land: Palestinian Identity and the Formation of Nationalist Consciousness* von Glenn Bowman, in: E. Carter, J. Donald, J. Squires (Hg.), *space & place. theories of identity and location*, Lawrence & Wishart, London 1993, sowie das Kapitel *Die gebrochene Welt: Wessen Zentrum, wessen Peripherie?*, in *Migration, Kultur, Identität* von Iain Chambers, Stauffenburg, Tübingen 1996 (Routledge, London 1994).
28. Zit.n. Jules Chametzky, *Our Decentralized Literature: Cultural Mediations in Selected Jewish and Southern Writers*, The University of Massachusetts Press, 1986, S. 104.
 29. Vgl. Martin Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic Roots of Classical Civilisation*, Bd. 1, Free Association Books, 1987, Bd. 2, Rutgers University Press 1991. Bernal argumentiert, daß die griechische Antike in afroasiatischen Kulturen verwurzelt ist und daß die phönizischen und ägyptischen Einflüsse seit dem 18. Jahrhundert aus rassistischen Gründen systematisch unterdrückt würden. Siehe die Entgegnung: M.R. Letkowitz, G. MacLean Rogers, *Black Athena Revisited*, University of North Carolina Press, 1996.
 30. Erklärung des Schriftstellers Fernando Pessoa, in: Augusto da Costa, *Portugal, Vasto Imperio. Un inquérito nacional*, in: *Journal do Comércio e das Colónias*, 28. Mai und 5. Juni 1926. Wiederabdruck in: Brunello De Cusatis (Hg.), *F. Pessoa, Politische und soziologische Schriften*, Karolinger, Wien - Leipzig 1995, S. 131-136.
 31. Etienne Balibar, Immanuel Wallerstein, *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*, Verso, London 1991 (Paris 1988).
 32. Vgl. *Universalism*, Bd. 7, Nr. 1 von *differences. A Journal of Feminist Cultural Studies*, Brown University, 1995.
 33. Aijaz Ahmad, *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Verso, London 1992.
 34. Partha Chatterjee, *The Nation and Its Fragments. Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton University Press, Princeton 1993.
 35. Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London 1983.
 36. Mahmood Mamdani, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Capitalism*, Princeton University Press, Princeton 1996.
 37. Robert Bartlett, *Die Geburt Europas aus dem Geist der Gewalt. Eroberung, Kolonisierung und kultureller Wandel von 950 - 1350*, Kindler, München 1996.
 38. a.a.O., S. 375f.
 39. a.a.O., S. 367.
 40. Insoferne bedeuten die Anstrengungen Nordamerikas, im Internet weltweit führend zu sein, den Versuch, die nordamerikanische Hegemonie weiterhin global zu verteidigen bzw. aufrechtzuerhalten. Sie wiederholen in „immateriellen Territorien“ die imperiale Politik der Eisenbahn-Barone des 19. Jahrhunderts im materiellen Terrain.
 41. John Laughland, *The Tainted Source: The Undemocratic Origin of the European Idea*, Little Brown, 1997.
 42. Dieses Kapitel folgt in seinen Argumenten und Daten hauptsächlich zwei Büchern: Albert Wirz, *Sklaverei und kapitalistisches Weltsystem*, Suhrkamp, Frankfurt/M. 1984. Wolfgang Binder (Hg.), *Slavery in the Americas*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1993. Siehe darin besonders den Artikel von James Bolner Sr., *Slavery and the United States Constitution*, S. 225ff.
 43. Philip D. Curtin, *The Atlantic Slave Trade. A census*, Madison/Wisc. 1969.
 44. Eric Williams, *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill 1944.
 45. W.E.B. DuBois, *The Philadelphia Negro: A Social Study* (1899), University of Pennsylvania, Benjamin Bloom, New York 1967.
 46. Schlözer, *Vorstellungen der Universalhistorie* (1772), Voltaire, *Essai sur la poésie épique* (1733), J.G. Herder, *Von der neueren Römischen Litteratur* (1767), A.W. Schlegel, *Berliner Vorlesungen* (1801-03), Mme de Staëls, *De la littérature considérée dans ses rapports avec les institutions sociales* (1800), Joseph Texte, *J.J. Rousseau et les origines du cosmopolitisme littéraire* (1895).
 47. Johann Wolfgang von Goethe, *Über Kunst und Altertum*, 6. Band, 1. Heft (1827) und Einleitung zu Thomas Carlyle, *Leben Schillers* (1830).
 48. Johann Wolfgang von Goethe, Brief an Thomas Carlyle vom 20. Juli 1827, Gedenkausgabe, Zürich 1950ff, Bd. 21, S. 744-748.
 49. K.F. Gutzkow, *Über Goethe im Wendepunkt zweier Jahrhunderte*, 1836, S. 232: „Zur Weltliteratur gehört alles, was würdig ist, in die fremden Sprachen übersetzt zu werden.“
 50. Arnold Hauser, *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*, Bd. 2, 1953, S. 136.
 51. Johannes Scherr, *Bildersaal der Weltliteratur*, 2 Bde., 1848, 2. Auflage 1869, 3. Auflage 1884/85.
 52. Raymond Queneau (Hg.), *Pour une bibliothèque idéale*, Enquete, Paris 1956.
 53. René Etiemble, *La Comparaison n'est pas raison. La crise de la littérature comparée*, Paris 1963.
 54. Kwame Anthony Appiah, Henry Louis Gates, Jr. (Hg.), *The Dictionary of Global Culture*, A.A. Knopf, New York 1997.
 55. William Rubin, *Der Primitivismus in der Moderne*, in: William Rubin (Hg.), *Primitivismus in der Kunst des 20. Jahrhunderts*, Prestel Verlag, München 1984, S. 9.
 56. *Goethes Werke*, Bd. XII, Christian Wegner Verlag, Hamburg 1953, S. 13.
 57. Vgl. Jürgen Harten, *Siqueiros / Pollock. Pollock / Siqueiros*, 2 Bde., DuMont, Köln 1995.