



EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



Feier zur Verleihung des Alfons Auer Ethik-Preises 2022

an

Prof.in Dr. Leela Gandhi

The Challenges of Postcolonial Theories for Ethics
and Possible Perspectives
for a Postcolonial Ethics

deutsch:

Die Herausforderungen Postkolonialer Theorien für die
Ethik und mögliche Perspektiven
einer Postkolonialen Ethik



Leela Gandhi

Die Herausforderungen Postkolonialer Theorien für die Ethik und mögliche Perspektiven einer Postkolonialen Ethik

Universität Tübingen, 15. November 2022

1. Einleitung

Sie haben mich eingeladen, einige Gedanken zum Thema „Probleme und Perspektiven der postkolonialen Ethik“ vorzutragen. Meine zentrale Aussage lautet wie folgt:

Die sogenannte postkoloniale Ethik nimmt ihre exemplarische Form in Gewaltlosigkeit und als Nicht-Gewalt (non-violence) an, genauer gesagt, als Nicht-Verletzung oder Nicht-Schädigung (non-injuriousness) im weitesten Sinne. In dieser Form – oder durch dieses Engagement – verbindet sie Aspekte der Entsagung und des Verzichts (renunciation) mit solchen des Überschusses (surplus).

Zur Verdeutlichung werde ich diese Hypothese unter den folgenden Überschriften ansprechen:

2. Ethik als solche;
3. Was mit Verletzung gemeint ist;
4. Ethik der Entsagung/des Verzichts; und
5. Ethik des Überschusses.

Wenn es die Zeit erlaubt, werde ich mit einer kleinen Geschichte über Vālmīki, den Dichter und Autor des indischen Epos Rāmāyanam, schließen.

2. Die Ethik als solche

Das Konzept der Ethik in der postkolonialen Ethik ist meines Erachtens nicht so sehr eine Eigenschaft dieses oder jenes Ortes oder einer kulturellen Tradition, sondern vielmehr etwas, das über die koloniale Kluft hinweg umgesetzt (transacted) wird und Elemente der Auseinandersetzung und der Zusammenarbeit enthält.

In meiner eigenen Forschung wurde ich paradoxerweise von der Ethik als einer Schablone oder Vorlage (template) angezogen, um etwas Einzigartiges in postkolonialen Kontexten und Zwangslagen zu beschreiben – nämlich deren bemerkenswerte Instabilität und Verfügbarkeit für widersprüchliche Verwendungen in der westlichen Tradition.

In einer aristotelischen Konzeption zum Beispiel ist die Ethik eine Vorstufe und ein Wegbereiter (precursor) des geregelten, hochkomplexen politischen Lebens der Bürger in einem organisierten Staat. Sie reiht sich ein in Wissenschaften wie die Kriegskunst, die Vermögensverwaltung und die öffentliche Rede (NE, 1.2). Am entgegengesetzten Ende des Spektrums wird sie jedoch auch von modernen anarchistischen Denkern wie Pëtr Kropotkin favorisiert: als Bezeichnung für Praktiken der gegenseitigen Hilfe im Alltag, die die Redundanz und Künstlichkeit des Staates selbst entlarven; und als etwas, das ein Atavismus ist, der den Lebensbedingungen in einer natürlichen Umgebung zur Verfügung steht, und zwar eher als eine formale Wissenschaft oder Disziplin, die sorgfältig erworben und gepflegt werden muss.

Ich lasse weitere Varianten [dieser Instabilität und Verfügbarkeit für widersprüchliche Verwendungen] folgen:

Ethik wird oft (ähnlich wie Sprache und Rationalität) als eine besondere Eigenschaft des Menschen angesehen – etwas, das die Welt der Menschen und die Welt der Natur voneinander unterscheidet. Dennoch sahen viele europäische Tierschützer des neunzehnten Jahrhunderts, wie die wunderbare Élisée Reclus, Ethik als die Fähigkeit zu einem planetarischen Zusammenleben, die eine anpassungsfähige Koexistenz von Mensch und Tier einschließt.

Wenn Ethik einerseits eine Form der Therapie ist, die es Kaisern wie Marcus Aurelius erlaubt, Tag für Tag zu den gewaltsamen Machenschaften der Macht zurückzukehren, dann ist sie andererseits nichtsdestoweniger die *parrhesia* [Freiheit der Rede, die derart Sprechende in Gefahr bringt], mit der epikureische und skeptische Asketen wie Diogenes Laertius der Macht die Wahrheit entgegenhalten.

Wenn Ethik auf der einen Seite das Mittel ist, mit dem wir das Leben innerhalb von Gemeinschaften der Zusammengehörigkeit und Ähnlichkeit (wie der Familie und der Nation) gestalten, so gehört sie nichtsdestoweniger auch zur nicht-reproduktiven (non-reproductive) Sozialität der Freundschaft usw.

Wenn wir auf solche Widersprüche achten, wird deutlich, dass es in der westlichen Tradition einen Typus von Ethik gibt, der sich mehr mit der Verunsicherung als mit dem Aufbau von Grundlagen befasst, mit Kritik mehr als mit dem Gesetz.

Wie könnte man hier nicht an Sokrates' schöne Schilderung seines ‚Daimons‘ in der Apologie denken: ein Musterbeispiel für ethisches Bewusstsein. Der Daimon ermutigt zur Skepsis, nicht zur Gewissheit. Er sagt nur Nein zu Sokrates. Er hindert ihn daran, die kleinsten Aufgaben zu erledigen und hält ihn in einem Zustand der Unvollkommenheit. Aber auf diese Weise an jeglicher Verwirklichung gehindert zu werden, macht nach Sokrates' Meinung ein gutes Leben aus. „Ihr habt mich oft von einem Orakel oder Zeichen sprechen hören“, sagt Sokrates, „das zu mir kommt und das eben jene Gottheit ist, die Meletus in der Anklage verspottet. Dieses Zeichen habe ich stets gehabt, seit ich ein Kind war. Das Zeichen“ – und das ist das Überraschende – „ist eine Stimme, die zu mir kommt und mir immer verbietet, etwas zu tun, was zu tun ich im Begriff bin, aber mir nie etwas befiehlt.“

Solche Merkmale der Ethik sind ausschlaggebend für einen westlichen Anti-Imperialismus. Sie ermöglichen eine, wie man es nennen könnte, Ent-Kathexisierung (de-cathexis¹) von unbeirrbareren Identitäten und festen binären Positionen (weiß/schwarz; Religion/Magie; modern/primitiv; Geschichte/Nicht-Geschichte). Und sie ermöglichen auch, sich zu lösen von der Bindung an Privilegien der Rasse, der Entwicklung, des Wohlstands, um nur einige zu nennen.

In meiner Arbeit habe ich nach einer äquivalenten ‚daimonischen‘ Form der Ethik in nicht-westlichen Kontexten des postkolonialen Denkens gesucht – nach etwas Unvollkommenem, Nein-Sagendem (no-saying) und Kritischem.

Das ist schwer zu finden. Es ist immer schwer zu finden.

Es gibt in nicht-westlichen Kontexten, wie in allen anderen auch, eine Fülle von Beispielen für begründende und verbietende Formen des moralischen Rechts, die rigide und feststehende Normen zur Aufrechterhaltung von Hierarchien vorschreiben: Frauen vorschreiben, was sie zu tun oder zu lassen haben, Formen der Sexualität regulieren, strenge Grenzen der Kaste, der Religion und der ethnischen Zugehörigkeit setzen.

¹ Engl. cathexis = dt. Besetzung/Aufladung eines Begriffs, Konzentration eines Wunsches auf ein Objekt (psych.).

Aber wenn man genau hinschaut, kann man immer eine Art minoritärer und dissidenter Ethik finden, die in Krisenzeiten eine Zone oder einen Bereich der Ungewissheit eröffnet – auch in der Krise der kolonialen Begegnung.

Ein Beispiel dafür findet sich im Vorwort zu Mohandas K. (Mahatma) Gandhis Autobiographie. Das Buch trägt den Untertitel: „Die Geschichte meiner Experimente mit der Wahrheit“². Es wurde zwischen 1925 und 1929 verfasst, nachdem er wegen verschiedener Aktionen des zivilen Ungehorsams gegen die Kolonialregierung in Indien zu einer zweijährigen Gefängnisstrafe verurteilt worden war.

Gandhi zufolge ist die Ethik (oder vielmehr die Sphäre der Moral, wie er sie nennt) etwas wunderbar Veränder- und Formbares. Die scharf abgegrenzten und eindeutigen Merkmale weder der spirituellen noch der politischen Sphäre sind ihr zueigen. Sie ist säkular und gleichzeitig sublim. Sie vereint unbekannte und nicht kommunizierbare mit öffentlichen und augenscheinlichen Faktoren.

Es gibt keine Präzedenzfälle. Ihre Ergebnisse sind ungewiss. Ihre Methoden sind kontingent. Sie ist etwas Experimentelles. Sie kann scheitern oder gelingen. Um ethisch zu sein, schreibt Gandhi, „halte ich mich an die relative Wahrheit, wie ich sie erfasst/entworfen (conceived) habe“.³

Wenn sie widersprüchliche Elemente und verschiedene Standpunkte miteinander verbindet, wenn sie etwas Verdrehtes ist und ihre Gestalt sich wandelt, wird die Ethik zu einer Ressource für Reaktionsfähigkeit und Flexibilität in Zeiten der Unterdrückung und des Leidens. Und sie kann [gleichzeitig] verschiedene fixe Ideen (monomanias) und Verfestigungen (fixations) hervorbringen – der Ziele, der Persönlichkeit und der Formen: „Ich will dich zerstören.“ – „Ich werde mich selbst zerstören.“ – „So sieht Gerechtigkeit aus.“ – „Das ist das Himmelreich.“ – „Das ist wahr.“ – „Das ist unzulässig.“ – „Das wird sich nie ändern.“

Die Gestalt der postkolonialen Ethik, auf die ich hingedeutet habe – eine Ethik, die eine Zone der Ungewissheit eröffnet – entsteht aus einem Gegensatz zwischen Prinzipien des

² Zuletzt: C. H. Beck, München 2019.

³ Preface, p. xxviii.

Verzichts und des Überschusses. Dies ist mein Vorschlag. Im Laufe meines Vortrags möchte ich ihn eher wachrufen (evoke) denn argumentativ ausarbeiten (hammer out as an argument).

3. Was ist mit Verletzung oder Schädigung gemeint?

Zu Beginn habe ich die Behauptung aufgestellt, dass die postkoloniale Ethik ihre exemplarische Gestalt in der und als eine Nicht-Verletzung bzw. Nicht-Schädigung (non-injuriousness) erlangt. Damit meine ich zwei Dinge:

Erstens ist die Nicht-Verletzung eine starke und wiederkehrende Strömung in vielen antikolonialen und antirassistischen Bewegungen: in Projekten der Dekolonisierung im globalen Süden ebenso wie in der amerikanischen Bürgerrechtsbewegung und ihren langen Nachwirkungen.

Zweitens, und das ist der entscheidende Punkt: Postkoloniale Nicht-Schädigung und Gewaltlosigkeit reagiert auf die konstitutive Gewalthaftigkeit (injuriousness) moderner Imperialismen in all ihren unzähligen Ausprägungen und prangert sie an: zum Beispiel der industrielle Imperialismus des 19. Jahrhunderts; die neuen Imperialismen des 20. Jahrhunderts, die oft als „Kampf um Afrika“ beschrieben werden; die giftigen nuklearen und chemischen Imperialismen des Kalten Krieges, die sich gegen weite Teile Ostasiens richteten (Korea, Japan, die Philippinen, Vietnam), und die Entstehung der gegenwärtig andauernden sowjetischen/russischen Imperialismen in Osteuropa mit der allgegenwärtigen Unterströmung von nuklearer Bedrohung und radioaktivem *fallout*. Andere nicht-westliche Imperialismen gehören zu dieser Reihe, mit dem herausragenden Beispiel Japans. Aggressive Interventionen im Nahen Osten stehen ebenso auf der Liste wie die anhaltenden Formen des Siedlerkolonialismus in Palästina und gegen indigene Bevölkerungsgruppen in postkolonialen Nationalstaaten. Und schließlich sind viele postkoloniale Regime belastet mit Formen des internen Kolonialismus gegen schwache einheimische Bevölkerungsgruppen (einschließlich Frauen, sexueller, ethnischer und religiöser Minderheiten).

Der Begriff „Gewalthaftigkeit“ hat in solchen Kontexten eine Besonderheit. Er bezieht sich nicht ausschließlich auf physische Gewalt als solche, obwohl natürlich auch diese gemeint ist. Lassen Sie mich das näher ausführen:

Die ausbeuterischen (extractive) und instrumentalisierenden Energien des modernen Imperialismus führen zu einer eigentümlich verzerrten Form der „Biopolitik“, d.h. einer Politik, die es mit Lebendigkeit und Lebensmöglichkeiten (aliveness) zu tun hat (um einen wichtigen Begriff von Michel Foucault zu übernehmen).

In diesem Fall werden die Subjekte einer Bevölkerung – ja, das Subjekt Planet/Erde selbst – durch das Kalkül eines instrumentellen Schadens aufrecht- und am Leben erhalten: z. B. indem versklavtes Leben in nicht mehr und nicht weniger als rohe Arbeitskraft umgewandelt wird, oder indem die Modernisierung eines Territoriums nur für die Gewinnung von Ressourcen optimiert wird, ohne sich um die menschliche und ökologische Zukunft zu kümmern, geschweige denn um weiteres Gedeihen. Dies ist ein Überleben, sagt Achille Mbembe, in einem Zustand der Verletzung.

Eine Person, eine Einheit oder eine Substanz werden verletzt, wenn sie von der Integrität des biologischen, affektiven, kulturellen, historischen, politischen und ökologischen Lebens getrennt sind. Diese oder jene Person kann von der vollen politischen Teilhabe in einem Nationalstaat abgeschnitten sein, von den Produkten und Erträgen ihrer eigenen Arbeit in einem Wirtschaftssystem, von einem Land oder einer Landschaft, in die die Schöpfungserzählung selbst eingeschrieben ist, von den Kenntnissen und der Geschichte, durch die dieses oder jenes Volk sein Leben führt und seiner Existenz einen Sinn verleiht.

Wir haben viele Anhaltspunkte, um ein Verständnis für diese Verletzlichkeit als einer Art von aufgezwungener Trennung zu entwickeln. Nach einer Verwundung im Ersten Weltkrieg beschrieb der britische Wohlfahrtsökonom und Sozialist R. H. Tawney die Verletzung als solche als eine Erfahrung des Verlassenseins und der akuten Einsamkeit, als „herausgeschleudert werden in einen unbewohnten Raum“. Auch die französische Mystikerin und Philosophin Simone Weil beschreibt in ihrem Traktat „Krieg und Ilias“ die Verwundung – „verwandelt zu werden in ein Ding, das noch lebt“, wie sie es nennt – als die Erfahrung, brutal von inneren und äußeren Welten getrennt zu sein: von den eigenen Bestrebungen und von der Empathie der anderen.

4. Ethik der Entsagung/des Versichts (ethics of renunciation)

In kolonialen Kontexten (ja, in den meisten Kontexten systemischer Unterdrückung) besteht die Arbeit der Bewusstseinsbildung darin, ein Bewusstsein für Verletzungen zu wecken und ein Verständnis dafür zu schaffen, dass der gesamte imperialen Apparat als

umfassend verletzend, durch und durch mit Gewalthaftigkeit (injuriousness) kontaminiert ist.

In einem solchen Umfeld kann die Ethik die Form der Entsagung und des Verzichts annehmen. Jomo Kenyatta, der erste Premierminister und Präsident des unabhängigen Kenia, hat ein Gleichnis zur Veranschaulichung dieser anti-/postkolonialen Ethik des Verzichts formuliert. Es heißt "The Gentleman of the Jungle or the Man who Shared his Hut" (1938).

In dieser Parabel teilt ein gutherziger Mann seine Dschungelhütte mit einer Reihe von bedürftigen Tieren, die Schutz vor dem Regen suchen, hungrig oder einsam sind usw. Jeder Akt der Gastfreundschaft führt zu einer Ausbeutung. Ein Löwe, ein Büffel, ein Elefant, eine Hyäne, ein Alligator, ein Nashorn, ein Leopard und ein Fuchs vertreiben nacheinander ihren menschlichen Gastgeber aus seiner eigenen Hütte und beginnen, sie selbst zu bewohnen. Bei jedem Fall, der vor die Dschungelkommission gebracht wird – ein kaum verhülltes Äquivalent der kolonialen Regierung –, wird dem menschlichen Kläger mitgeteilt, dass er seine Hütte zwar an einem anderen Ort wieder aufbauen kann, aber keinen Rechtsanspruch mehr auf seinen bisherigen Besitz hat. Lassen Sie mich aus der Fabel zitieren: „Sie fällten ihr Urteil. ‚Unserer Meinung nach ist dieser Streit durch ein bedauerliches Missverständnis entstanden, das auf die Rückständigkeit Ihrer Vorstellungen zurückzuführen ist. Wir sind der Ansicht, dass Herr Elefant seine heilige Pflicht erfüllt hat, Ihre Interessen zu schützen. Da es eindeutig zu Ihrem Vorteil ist, dass der Raum so wirtschaftlich wie möglich genutzt wird, und da Sie selbst noch nicht das Stadium der Expansion erreicht haben, das es Ihnen ermöglichen würde, ihn auszufüllen, soll Herr Elefant Ihre Hütte weiterhin bewohnen, aber wir geben Ihnen die Erlaubnis, einen anderen Ort zu suchen, an dem Sie eine andere Hütte bauen können, die Ihren Bedürfnissen besser entspricht.‘ Schließlich baut der Mann eine große Hütte. Es dauert nicht lange, und alle Tiere stürmen hinein, um sie zu bewohnen. Sie fangen an, sich darüber zu streiten, wer den bequemsten Platz bekommt, und über ihre Ansprüche im Allgemeinen. Während sich die Tiere um die Beute streiten, zündet der Mann/Kläger die Hütte an, einschließlich der Herren über den Dschungel und all seiner Güter und Besitztümer. Er hat nichts mehr: keine Freunde, keine Feinde, keine Gastgeber, keine Gäste, keine Behausung und keinen Besitz –

nichts außer seiner eigenen Einzigartigkeit – und findet den Frieden, den er sein ganzes Leben lang vermisst hat. So lebt er glücklich bis an sein Ende.“

In der Ära der Entkolonialisierung im zwanzigsten Jahrhundert fand das, was ich eine Ethik des Verzichts nenne, die Zustimmung von nicht-westlichen und westlichen Beobachtern. Westliche Beobachter übernahmen die Führung und erklärten den Verzicht zur kanonischen Form schlechthin: nicht nur für die postkolonialen Ethik, sondern für jedwedes Denken, das für den globalen Südens in der *longue durée* etwas taugt.

Beispiele der Entsagung wurden als positiv wahrgenommen im Vergleich zum angeblichen Materialismus antikolonialer revolutionärer Politik. Jene revolutionären Projekte, die in kulturelle Nationalismen mündeten, wurden des Instrumentalismus bezichtigt und beschuldigt, sich lediglich die schädlichen Werkzeuge und die Infrastruktur dieses oder jenes Unterdrückers für andere Zwecke und Gewinne aneignen zu wollen – nichtsdestoweniger aber für Zwecke und Gewinne. Eine antikoloniale Ethik des Verzichts hingegen, so das Argument, mache etwas anderes. Sie sei ein Projekt der totalen (Selbst-)Enteignung (*expropriation*): eine Weigerung, an irgendeinem Nutzen teilzuhaben, der aus dem kolonialen Unrechtssystem (*colonial-injurious system*) erwächst.

Die großen europäischen Denker Hannah Arendt und Karl Jaspers vertraten die Ansicht, dass das nicht-westliche Asketentum ein Zeichen für eine indigene Moderne sei; und dass – im Umkehrschluss – der Verzicht die verborgene Zutat für jede sinnvolle Moderne überhaupt sein könnte. Dies ist ein Punkt, den Max Weber für das zwanzigste Jahrhundert in seinem Werk „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus“ schon früh vorwegnahm. Rationalisierung, so Webers berühmte These, entspringt einer innerweltlichen Askese. Sie ist integraler Bestandteil des Geistes des Kapitalismus. Lassen Sie mich noch einen Moment bei diesen Themen bleiben.

Das Ideal der entsagungsvollen Moderne, das ich über Arendt, Jaspers und Weber beschrieben habe, hat drei Merkmale:

1. Es beschreibt Entitäten, Systeme, Strukturen, Institutionen, Praktiken und Verhaltensweisen, die etwas leisten, was wir mit austauschbaren Begriffen bezeichnen könnten als Formation oder Emergenz oder sogar Gattungsbestimmung (*species identity*), und zwar innerhalb einer prozesshaften Zeit. So hören wir im

kolonialen Diskurs oft, dass diese und jene Kultur fortschrittlich ist, weil sie über klare Hierarchien und Staatsbildungen verfügt, und dass eine andere weniger fortschrittlich ist, weil ihre politischen Institutionen und Wirtschaftssysteme noch unscharf und unbestimmt sind.

2. Solch eine Gattungsidentität (*species identity*⁴) / Emergenz / Formierung erfordert Faktoren innerer Kohärenz (d.h. Eigenschaften der Einheitlichkeit, Dauerhaftigkeit, Konformität). Vor allem – und das ist der Punkt, den ich betonen möchte – erfordert sie Faktoren der Unterscheidung, d.h. das Erreichen von Einheitlichkeit, Dauerhaftigkeit, Konformität gerade durch Prozesse der Unterscheidung des individuellen Selbst von einem gegebenen Milieu und von anderen Spezies und Nicht-Spezies (*non-species*).
3. Und schließlich ist all' dies nicht möglich ohne die Fähigkeit zur Trennung, zur Opposition und zur Gegensätzlichkeit. Kurz und bündig: Die Werte der Emergenz / Formierung / Identität der Gattung beruhen auf den Prinzipien des Entzweigung und des Abbruchs.

Die [dieserart] gefeierte Ethik des Verzichts, so meine ich, kann sich durchaus weigern, sich an kolonialen Verletzungs- und Schädigungspraktiken (*colonial-injuriousness*) zu beteiligen. Doch gerade dadurch, dass sie sich radikal trennt von der Ansteckung durch den Kolonialismus, die sie wahrnimmt, strebt sie eine viel zu reine und geläuterte Form des Antikolonialismus an. Dadurch nimmt sie grundlegende Gewalt in jene Gewaltlosigkeit auf, der sie letztlich verpflichtet ist.

Der brillante Denker und Schriftsteller Walter Benjamin vertrat in seinem bahnbrechenden Essay „Zur Kritik der Gewalt“ von 1921 eine Art Ethik des Verzichts. Es gebe eine göttliche Gewalt, die aufgrund ihrer Gleichgültigkeit gegenüber dem Zweck gewaltlos werde. Sie ist befreit von Fragen der materiellen und physischen Sicherheit und dem Sog der Begierden. Sie weigert sich, an der Welt, wie sie ist, teilzuhaben. Sie widersetzt sich dem Reich der Notwendigkeit.

⁴ *Species identity* ist ein von Leela Gandhi eingeführter eigentümlicher Begriff. Es geht um die Benennung, Klassifizierung, Identifikation von etwas als etwas in Absetzung von anderem (Aaron Looney).

Diese Haltung hat etwas Aufregendes und Erhebendes an sich. Dennoch müssen wir innehalten angesichts der Verwüstungen des Klimas und der Ökologie, der durch Krieg und Terror verursachten Zunahme zahlloser Flüchtlinge, die ohne Hoffnung auf lebenswerte Bedingungen in der ganzen Welt warten, der existenziellen Ängste, die Frauen, Trans- und sexuelle Minderheiten in jeder Minute unserer gemeinsamen Zeit plagen. Immer noch leiden 828 Millionen Menschen an Hunger. Nachdem die Zahl der Hungernden ein Jahrzehnt lang stetig zurückgegangen war, nimmt der Hunger in der Welt wieder zu und betrifft fast zehn Prozent der Weltbevölkerung.

Welchen Wert haben ein Verzicht und eine Gewaltlosigkeit, die ethische Makellosigkeit liefern, indem sie den Bankrott des Lebens selbst erklären, d. h.: indem sie das bloße Leben, das gute, das schlechte und das hässliche, das wir in kostbarer planetarischer Koexistenz miteinander teilen, abwerten?

5. Ethik des Überschusses (ethics of surplus)

Vor kurzem hatte ich ein aufschlussreiches Gespräch mit jemandem, der ein großer Architekt der Zivilgesellschaft in Pakistan war. In unserem Gespräch waren wir uns der Künstlichkeit der politischen Unterschiede bewusst, die unsere jeweiligen Herkunftsländer voneinander trennen. Wir klagten darüber, wie diese künstlichen Unterschiede begonnen haben, das tägliche Leben und die gemeinsame Wahrnehmung zu durchdringen. Mein Gesprächspartner schwelgte in einem Moment der Nostalgie für die Politiker der Vergangenheit. Menschen wie Jinnah und Nehru, so erinnerte er sich, waren ethisch. Sie haben über dieser oder jener politischen Angelegenheit und Überzeugung nie ihre Menschlichkeit vergessen.

Die Qualitäten, die mein Gesprächspartner als ethisch bezeichnete, bestanden überraschenderweise nicht aus Tugenden, zum Beispiel Freundlichkeit, Großzügigkeit, Rücksichtnahme, Höflichkeit – obwohl solche Formen in diesem Kontext auftauchen können. Vielmehr gehören sie zu einer Fähigkeit zur Inkonsequenz und Widersprüchlichkeit.

Wenn dieser oder jener politische Führer seine politische Agenda vergisst, um sich mit der Not eines Gegners zu befassen, oder wenn wir uns von diesem oder jenem Ziel abbringen lassen durch hinzutretende Hoffnungen und Bestrebungen (unsere eigenen und die anderer), werden wir uns dessen bewusst, was der Dichter Rabindranath Tagore in seinen

Hibbert-Vorlesungen an der Universität Oxford (1930) einmal als Zustand des Überschusses (surplus) bezeichnete. Mit dem Begriff des Überschusses will Tagore zu der Überzeugung ermutigen, dass wir immer in der Lage sind, viel mehr zu geben, als wir uns vorstellen können, insbesondere in Zeiten der (materiellen und psychischen) Not.

Der Begriff „Überschuss“ weist aber auch auf andere Faktoren hin. Er deutet auf die Pluralität der Persönlichkeit hin, die wir überall mit uns tragen. Wir sind Bürger:innen und Nicht-Bürger:innen, die Orte, aus denen wir kommen, die Orte, die uns verboten sind, die Arbeit, die wir tun, die Praktiken unserer Freizeit, die Sprachen, die wir sprechen, und die, die wir nicht verstehen. Im weiteren Sinne impliziert der Überschuss einen Zustand multipler Identifikationen. Wir sind in Wahrheit nie nur von der einen oder anderen Zugehörigkeit durchtränkt, etwa zu einer nationalen oder religiösen Gruppe.

Das Denken, das aus der Wahrnehmung der Ungleichheiten von Geschlecht, Kolonialismus, Sexualität, Klasse, Fremdenfeindlichkeit und Rasse hervorgegangen ist, war immer besonders aufmerksam für den Überschuss an komplexen Verflechtungen innerhalb von Unterdrückungsstrukturen. Dazu gehören unvermeidliche Faktoren des ko-abhängigen Lebens, die zum Beispiel in den unentwirrbaren Nachwirkungen postkolonialer Formen fortbestehen (Sprache, Institutionen, Epistemologien). Mehr noch, die postkoloniale Situation ist geprägt von der Ambivalenz des doppelten Bewusstseins, wie der amerikanische Soziologe und Bürgerrechtler W. E. B. du Bois es nannte. Unter solchen Umständen können wir die Ressourcen, die uns ohne weiteres zur Verfügung stehen (eine Muttersprache, einheimische Heilmittel), gleichzeitig verhöhnen und uns nach ihnen sehnen, und uns gleichzeitig nach anderen sehnen und sie verhöhnen, auf die wir keinen Anspruch haben (europäische Philosophie, eine weltberühmte Antike). Oder alles von allem.

Du Bois schreibt: „Es ist ein eigenartiges Gefühl, dieses doppelte Bewusstsein, dieses Gefühl, sich selbst immer mit den Augen der anderen zu betrachten, die eigene Seele am Maßband einer Welt zu messen, die mit amüsiertem Verachtung und Mitleid zusieht. Man spürt immer diese Zweiheit, ein Amerikaner, ein N. [Schwarzer], zwei Seelen, zwei Gedanken, zwei unversöhnte Bestrebungen, zwei sich bekriegende Ideale in einem dunklen Körper, dessen zähe Kraft allein ihn vor dem Zerreißen bewahrt. Die Geschichte der amerikanischen N. [Schwarzen] ist die Geschichte dieses Kampfes – dieser Sehnsucht, ein

selbstbewusstes Menschsein zu erlangen, das doppelte Selbst zu einem besseren und wahreren Selbst zu verschmelzen.“ Bei dieser Verschmelzung wünscht er keines der beiden älteren Ichs zu verlieren.

Einfach ausgedrückt: Eine Ethik des Überschusses versucht nicht, die Widersprüche der unausgeglichenen Lebensgeschichte – ja, des unausgeglichenen Lebens an sich – zu überwinden. Damit lehnt sie jede endgültige, vollkommene Regulierung von Werten und Wertungen ab. Diese Haltung ist intolerant gegenüber Unveränderlichkeit. Ihre Annahme der Veränderlichkeit beschränkt sich nicht auf die Überzeugung, dass sich niedrigere Elemente in reinere umwandeln lassen, obwohl auch das möglich ist. Der Schwerpunkt [der Idee] liegt auf dem Fortbestand zwischen basalen und reinen Elementen – in beide Richtungen. Der buddhistische Philosoph Nāgarjunā ist in diesem Punkt eindeutig. Er sagt, dass eine Kraft als wundertätig bezeichnet werden kann, wenn sie Stein in Gold und Gold in Stein verwandeln kann.

Nach diesem Maßstab kann eine Ethik des Überschusses niemals die Vorzüge der Emergenz und Formierung erreichen, die einer Ethik der Entsagung zur Verfügung stehen. Dennoch kann sie die Trennungen überwinden, die den Kern von Verletzung und Schädigung (injuriousness) ausmachen.

6. Vālmīki

In Indien gibt es eine populäre Geschichte über Vālmiki, den Dichter und Autor des Epos Rāmāyanam. Sie trifft den Kern einer postkolonialen Ethik, die eben jene Zone der Ungewissheit eröffnet, die ich bis jetzt wachgerufen habe. Lassen Sie mich diese Geschichte abschließend noch einmal erzählen. Ein hochgeborenes Kind verirrt sich in einem Wald. Es wird von einer Sammlerin gerettet. Sie bringt ihm bei, wie man Abfälle in wiederverwendbares Material verwandelt und die Nährstoffe in toter Materie nutzbar macht. Eine Hungersnot bricht über das Land herein. Und aus dem Sammler [vālmiki] wird ein Jäger. Doch die Tiere verenden in einer Dürre. Daraufhin wird der Jäger zum Mörder. Eines Tages hetzt er eine Gruppe wandernder Asketen auf. Sie flehen um ihr Leben und fordern den Mörder auf, sich durch die Wiederholung eines Mantras (einer mystischen Beschwörungsformel) zu bessern. Doch so sehr er sich auch bemüht, der Mörder bekommt keinen der von den Asketen empfohlenen numinosen Laute über die Lippen. Er entscheidet sich für ein Wort, das er am besten kennt: mārā, was töten bedeutet. Er sitzt auf dem Boden

und rezitiert mārā für ungefähr 63.000 Jahre. Ein Ameisenhügel [vālmikā] bildet sich um ihn herum und bedeckt ihn vollständig. Als die Asketen an dieselbe Stelle zurückkehren, hören sie Geräusche, die aus dem Ameisenhaufen kommen. Einige hören das Wort für töten: mārā. Andere vernehmen nur einen eingeführten einsilbigen Laut, der angeblich das Ende einer Zerstörung herbeiführen soll: rām. Einige hören den Wirrwarr beider Artikulationen: mā-rā-mā-rā-mā-rā-mā-rā-mā-rā-mā-rā-mā-rā-mā-rā-mā-rā. Als sie den Ameisenhaufen zerlegen, gibt es keinerlei Überreste. Der Mörder ist der Klang des Zusammentreffens von Gegensätzen geworden.

7. Fazit

Die postkoloniale Ethik, so habe ich gesagt, erreicht ihre exemplarische Form als Kritik kolonialen Unrechts – verstanden als ein Regime von Trennungen und Teilungen. In diesem Bestreben ist ein Widerstreit zwischen Prinzipien des Verzichts und des Überschusses kennzeichnend. Die Praxis des Verzichts steht im Zentrum eines Ethos der Moderne, doch sie wiederholt die Trennungen und Abgrenzungen kolonialer Ungerechtigkeit. Das Prinzip des Überschusses ist aufmerksamer gegenüber Verflechtungen innerhalb der Geschichte und verleiht der postkolonialen Ethik, ja der Ethik als solcher, die Kraft, in Krisenzeiten eine Zone der Ungewissheit zu eröffnen.

Das Leben gehört zu dieser Zone.⁵

⁵ Übersetzung: Andreas Holzem – mit Dank für Korrekturen an Aaron Looney.