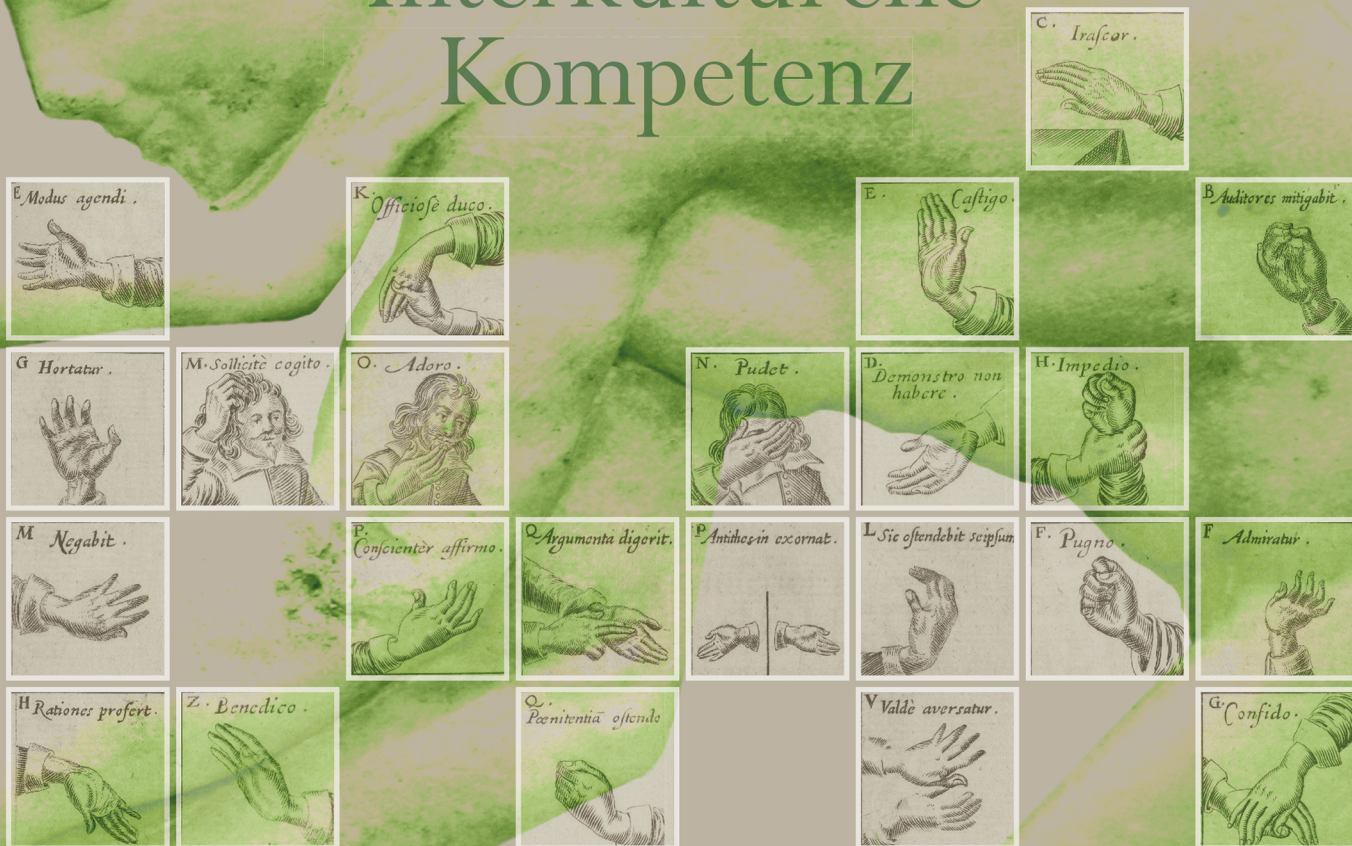


# polylog

36 2016

ZEITSCHRIFT FÜR INTERKULTURELLES PHILOSOPHIERN

## Interkulturelle Kompetenz



Mit Beiträgen von ROLF ELBERFELD, HAKAN GÜRSES, JÜRGEN BOLTEN,  
NAUSIKAA SCHIRILLA, JOHANN KROIER, ABBAS MANOOCHEHRI und anderen

# Interkulturelle Kompetenz



2

BIANCA BOTEVA-RICHTER,  
NAUSIKAA SCHIRILLA

*Einleitung  
Interkulturelle Kompetenz*

5

ROLF ELBERFELD

*»Selbstkompetenz« und  
»Fremdheitskompetenz«  
Die Frage nach dem Fremden in mir und dir*

13

HAKAN GÜRSES

*Kulturalität in hegemonie- und  
machttheoretischer Perspektive*

23

JÜRGEN BOLTEN

*Interkulturelle Kompetenz – eine  
ganzheitliche Perspektive*

39

NAUSIKAA SCHIRILLA

*Interkulturelle Kompetenz – Eine Frage  
der Gerechtigkeit?*

55

JOHANN KROIER

*Aufklärung auf dem Boden von  
»Kulturblindheit«?  
Zur Vorgeschichte des modernen  
Eurozentrismus*

73

ABBAS MANOOCHERI

*Edward Said: Eine emanzipatorische  
Erzählung*

89

REZENSIONEN

132

IMPRESSUM

ABBAS MANOOCHERI

# Edward Said: Eine emanzipatorische Erzählung

Übersetzung aus dem Englischen: Britta Saal

---

## EINLEITUNG

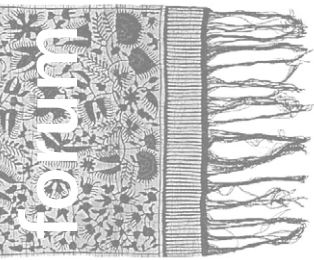
---

Thomas Hobbes definierte den »Naturzustand« als einen unerwünschten Zustand, den zu verlassen er als einen Imperativ erachtete. Jean-Jacques Rousseau sah dagegen gerade die modernen gesellschaftlichen Institutionen als Grund für die moderne europäische »Problematik«. Doch ungeachtet ihrer Unterschiede, sprechen beide Denker von einem historischen Bruch zwischen der Vergangenheit und der bestehenden Situation. So brachte der »Gesellschaftsvertrag« des modernen Denkens die Entzauberung der Lebenswelt des frühmodernen Europa mit sich, eröffnete jedoch gleichzeitig die Vision eines neuen, anderen »Zustands«. Dieses war allerdings nur möglich durch die Etablierung einer vorher noch nie dagewesenen Beziehung mit der nicht-europäischen Welt.

Mit dem Entstehen dieser neuen Bedingungen im frühmodernen Europa erkannte sich der Europäer als ein *ego cogito* erst, nachdem er ein eroberndes Ich, ein *ego conquiro* geworden war (Dussel 1985: 3). Es ereignete sich somit eine historische Gleichzeitigkeit, wobei die nachmittelalterliche europäische Verfasstheit sowohl als Bruch mit der eigenen europäischen Vergangenheit als auch als gewalthafte Verknüpfung mit dem Schicksal der Nicht-Europäer erscheint. Die neue europäische Identität samt ihrer Zukunft erwuchs also aus der Gleichzeitigkeit von »Moderne« und »Kolonialismus«.

Für die kolonisierten Nicht-Europäer fand jedoch eine andere historische Gleichzeitigkeit statt. Diese kann herausgearbeitet werden, indem man die politische Metapher des »Naturzustands« mit anderen Implikationen verwendet, als dies in der Geschichte des

ABBAS MANOOCHERI ist  
Associate Professor am Institut  
für Political Science der Tarbiat  
Modares University, Teheran.



westlichen politischen Denkens der Fall ist. In gewisser Weise ist der »Zustand der Kolonisierten« ein »Naturzustand«, in dem die Zugehörigen an einem bestimmten Punkt in ihrer Geschichte von sich selbst abgetrennt und mit einer neuen, für sie konstruierten Identität ausgestattet wurden. Mit anderen Worten: Die historische Ontologie der Kolonisierten enthüllt eine – um einen Ausdruck Heideggers zu verwenden – *Geworfenheit* in eine neue Bedingung, in deren Entstehungsprozess sie nichts zu sagen hatten. Unter dieser Bedingung wandelte sich die Lebenswelt der Kolonisierten zu einer systematisch deformierten Welt, indem den Eingeborenen das koloniale »System« auferlegt wurde. Dieser »Zustand« wurde dann zu Beginn der Moderne als der »Naturzustand« der Nicht-Europäer in vielen Teilen der Welt beschrieben, und als Ergebnis fanden sich die kolonisierten Nicht-Europäer als »andere« wieder, die zwangsweise ihrem eigenen Selbst entrissen worden waren. Anders daher als die Europäer, die aus einem historischen »Naturzustand« heraustraten und selbst eine neue Identität behaupteten, fanden sich die Kolonisierten in einem aufgezwungenen »Naturzustand« wieder und ihrer Identität enteignet. Der »Naturzustand« der Kolonisierten erwies sich jedoch als ein »Zustand« des Kriegs – zwar nicht eines »Kriegs aller gegen alle«, aber eines Kriegs des »einen«, des Kolonisators, gegen den »anderen«, den Kolonisierten. Auf diese Weise liefen zwei Geschichten in eine zusammen, die von einem besonderen historischen Typ der Vorherrschaft konstruiert wurde; einer Vorherrschaft, die sich mittels

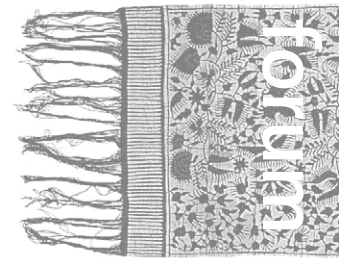
Entstellung, Zerstörung und Vernichtung in einem Ausmaß ausdehnte, wie es niemals zuvor in der Geschichte der Menschheit erfahren wurde.

Die hier beschriebene *doppelte Gleichzeitigkeit* bildet den roten Faden in Edward Saids genialen und geistreichen Gedankengängen und fand erstmals Ausdruck in der diskursiven Aufdeckung des Machtwissens der kolonialen Erzählung und danach in der Aufdeckung des Widerstandswissens der postkolonialen Erzählung. In *Kultur und Imperialismus* verwendet Said die Bezeichnung »diskrepante Erfahrungen« (Said 1994a: 31)<sup>1</sup>, um die Schriften eines kolonisierenden französischen Gelehrten mit denen eines kolonisierten ägyptischen Gelehrten zur Zeit der napoleonischen Eroberung zu vergleichen. An dieser historischen Schnittstelle betrachteten und verstanden die beiden Gelehrten die »Situation«, die sie gerade erlebten, sehr unterschiedlich. Die »Erlebnisse« wurden formuliert und ausgedrückt in zwei verschiedenen Textgenres, der eine beispielhaft für den »Kolonialdiskurs« und der andere für den »Diskurs der Kolonisierten« (Castle 2001: 30–43). Laut Said wird im Kolonialdiskurs der Nicht-Europäer als der »Andere« der europäischen Zivilisation dargestellt. Dieser Diskurs ist das Produkt des europäischen »Willens zur Macht«, umgesetzt in Beziehung zum Kolonisierten, indem dieser zum »Anderen« gemacht wird.

Der postkoloniale Diskurs ist dagegen ein Diskurs, der einer *doppelten Entzauberung* entspringt und diese zum Ausdruck bringt, da

1 Anm. d. ÜS: Dt. Ausgabe: SAID 1994c: 70.

... und als Ergebnis fanden sich die kolonisierten Nicht-Europäer als »andere« wieder, die zwangsweise ihrem eigenen Selbst entrissen worden waren.



er aus der Kolonialerfahrung resultiert, die noch weiter reicht als die europäische *Entzauberung* im Sinne Max Webers. Dieser Begriff bezieht sich auf die *Entzauberung* in der Moderne als intellektuelle und kulturelle Abkoppelung des europäischen Empfindens in der Art zu leben und zu denken. Weber führt aus, dass die intellektuelle und kulturelle Neuorientierung eine wesentliche Verbindung zur »Zweckrationalität« aufweist, durch die sich die moderne europäische Konzeption der Welt veränderte. Wirtschaft, Politik und Kultur wurden neu gestaltet durch die Rationalisierung des Lebens und der Lebenswelt. Die kapitalistische Wirtschaftsordnung, das bürokratische System und die säkulare Kultur waren die drei grundlegenden Dimensionen der neuen »entzauberten Welt« (Weber 1976: 105, FN 221). Allerdings sagt Weber nichts über die durch Zwang und Gewalt geprägte geo-kulturelle Ausweitung des Phänomens der *Entzauberung*. Denn tatsächlich wurde die Erfahrung der *Entzauberung* der nicht-westlichen Welt im Rahmen eines einzigartigen historischen Zusammentreffens aufgezwungen. Während in Europa die »Zweckrationalität« alles, was durch *Entzauberung* abgetrennt wurde, ersetzte, resultierten die Phänomene der Akkulturation und Selbst-Enteignung in einer *doppelten Entzauberung*, verstanden als die Erfahrung des *Entzaubertseins* [*being disenchanted*] und gleichzeitig, ein *entzaubertes Wesen* zu werden [*becoming a disenchanted being*]. *Entzaubertsein* bedeutet, *sich selbst* von dem, was zu einem gehört in Form von Glauben, Lebensweisen etc., abzutrennen. Ein *entzaubertes*

*Wesen* zu werden bedeutet dagegen, das *eigene Selbst* zu verlieren; es bedeutet den Rückzug von der eigenen Persönlichkeit und zu einer Abwesenheit und Leere zu werden. Dieses geschieht, wenn man jeglicher originaler Identität beraubt wird und auf diese Weise Negierung erfährt. Genau diese Erfahrung spiegelt die missliche Lage der kolonisierten Welt wider, und ihr gilt die Hauptsorge in Suids postkolonialem Denken.

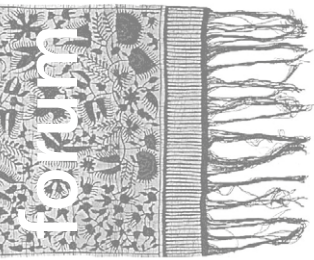
---

#### ERZÄHLUNG, EMPIRE UND WIDERSTAND

---

Edward Suids intellektuelle Karriere ist als »gleichbedeutend mit einem heroischen Humanismus« bezeichnet worden, in dem »der Traum der Gegenseitigkeit« und »die Hoffnung der Versöhnung« zusammen gedacht werden mit »der Verachtung der Macht im Namen der Wahrheit« (Varadharajan 2010: 448; Übers. BS). Seine Arbeit wird verstanden als »vieldimensional« mit einer allgemeinen Perspektive, die verbunden ist mit den »Strömungen der zeitgenössischen kritischen Szene« (Chuaqui 2007: 92; Übers. BS). Said wird angerechnet, neben Gayatri Chakravorty Spivak und Homi Bhabha, »eine epistemische Zielsetzung und diskursive Kohärenz in die Postcolonial Studies eingebracht zu haben«, und auch, dass sein Werk zu »einer Gegenerzählung [gehört], die vereinfachte Taxonomien, bequeme Identifikationen und die theoretische Berechenbarkeit von Dogmatismen bekämpft« (Iskandar/Rustom 2010: 9; Übers. BS).

*Entzaubertsein* bedeutet, *sich selbst* von dem, was zu einem gehört in Form von Glauben, Lebensweisen etc., abzutrennen.



In *Orientalismus* beleuchtet Said die diskursiven Bemühungen des akademischen Apparats, ein Theoriegebäude zu konstruieren, das mit den kolonialen Unternehmungen und Bestrebungen übereinstimmt.

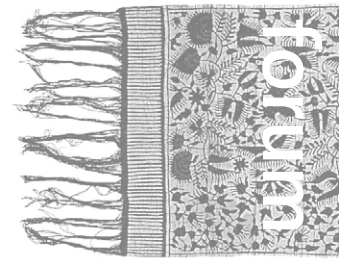
In Saids kritischem Denken ist das zentrale Problem die »Macht«, und die diskursive Verwobenheit von Macht mit den kolonialen Absichten im Rahmen der kolonialen Erzählung ist der Grundpfeiler seiner Literaturanalyse. Als Literaturkritiker deckt Said in *Orientalismus* einen kolonialen Willen zur Herrschaft auf. In *Die Welt, der Text und der Kritiker* schlägt er ein methodologisches Vorhaben zur Literaturkritik vor, das diese von ihrer gegenwärtigen disziplinären Beschränkung und praktischen Entfremdung befreien könnte. In *Kultur und Imperialismus* schließlich erarbeitet er eine postkoloniale Erzählung mit dem Willen zur Befreiung.

In *Orientalismus* beleuchtet Said die diskursiven Bemühungen des akademischen Apparats, ein Theoriegebäude zu konstruieren, das mit den kolonialen Unternehmungen und Bestrebungen übereinstimmt. Er zeigt, »wie Macht im Wissensapparat funktioniert« (Ashcroft/Ahluwalia 1999: 8; Übers. BS), und enthüllt die zu Grunde liegende historische Realität, wie »es der europäischen Kultur möglich war, den Orient zu verwalten – und sogar zu erschaffen« (Dallmayr, 1999: 57; Übers. BS). In diesem Sinn wurde der orientalistische Diskurs durch Said zu Tage gefördert als ein »Macht-Wissen-Apparat, der Kulturen und ihre Territorien in Objekte umwandelt, die der imperialen Eroberung und dem Konsum dienen [...] [er] ist ein disziplinarisches Regime der Wissensproduktion, das sehr reale Machtauswirkungen hat, Machtauswirkungen, die ihrerseits wiederum noch mehr an Wissensproduktion, Machtansammlung und

Machtkonsolidierung legitimieren« (Mendietta 2006; Übers. BS).

In *Die Welt, der Text und der Kritiker* stellt Said die weltzugewandte bzw. *säkulare Kritik* als einen Ansatz für die Textanalyse vor. Als Literaturkritiker stellt Said die eingeschränkte Spezialisierung des akademischen Diskurses in Frage und betrachtet den literarischen Text als etwas, das verbunden ist mit den politischen, sozialen und kulturellen Aspekten der Welt. Mit diesem Ansatz, in dem die *Weltlichkeit* des literarischen Werks als die »wesentliche politische Natur von Texten« (Ashcroft/Ahluwalia 1999: 24; Übers. BS) im Fokus steht, »löst er die Kritik aus der Domäne der professionellen Literaturkritik heraus [und entdeckt] ihre transformativen Möglichkeiten« (Ashcroft/Ahluwalia 1999: 39; Übers. BS). Das wichtigste Merkmal der Weltlichkeit des Texts ist seine *Affiliation*, und zwar vor allem zur politischen Dimension, in die sich alle Literatur und alle Texte einfügen. Daher ist Kritik für Said ein Akt des politischen und sozialen Engagements, und ihre Funktion ist es, Dinge zu verändern (Said 1983: 4–5).<sup>2</sup> Der Ausdruck »Weltlichkeit« hat somit sowohl methodologische als auch epistemologische Implikationen. Methodologisch bedeutet er die Anerkennung der Auswirkungen der Kräfte, die in der Welt des Autors wirken. Epistemologisch verdeutlicht er ein normatives Anliegen in der literarischen Arbeit, das heißt die praxeologische Dimension, Macht und Herrschaft zu rechtfertigen oder diesen zu widerstehen.

2 Anm. d. ÜS: Dt. Ausgabe: SAID 1997: 11–12.



In *Kultur und Imperialismus* behauptet Said, dass ohne die Macht der Kultur die institutionellen, politischen und ökonomischen Handlungen des Imperialismus im Dunklen bleiben würden. In diesem Buch führt Said daher eine zweifache Dekodierung durch. Zum einen handelt es sich dabei um die Dekodierung des Verhältnisses zwischen der literarischen Imagination und der politischen Rechtfertigung der imperialen Herrschaft. Dazu analysiert er ein »allgemeines, weltweites Muster imperialer Kultur«, das sich entwickelt hat, um die Errichtung und Ausbeutung des Empires zu rechtfertigen und zu bestätigen. Zum zweiten geht es um die Dekodierung des Verhältnisses zwischen der literarischen Imagination und der »historische[n] Erfahrung des Widerstandes [gegen das Empire]«. Hier konzentriert sich Said auf Romane als kulturelle Formen, die in den modernen westlichen Imperien des 19. und 20. Jahrhunderts »eine hohe Bedeutung bei der Herausbildung imperialer Einstellungen, Referenzen und Erfahrungen gehabt haben« (Said 1994a: xii).<sup>3</sup>

In *Götter, die keine sind. Der Ort des Intellektuellen* (*Representations of the Intellectual*) spricht Said von »der Notwendigkeit der intellektuellen Arbeit, ihre Verbindungen mit den politischen Realitäten der Gesellschaft, in der sie auftritt, wieder herzustellen« (Ashcroft/Ahluwalia 1999: 15; Übers. BS). Wenn Said hier über die kritischen Intellektuellen im Gegensatz zu den traditionellen Intellektuellen spricht, erinnert dies an Horkheimers Gegenüberstellung von kritischer Theorie und traditioneller Theorie:

»In vielen seiner Schriften behauptete, entlarvte und artikulierte Said Repräsentation als einen Begriff mit der riskantesten Beziehung zu *empowerment*. Seiner Ansicht nach könnte Repräsentation emanzipatorische Projekte zugleich befördern, ihnen aber auch die Grundlage entziehen. Ausgehend von der Kernthematik der literarischen Autorenschaft, die er in *Beginnings* untersuchte, über den Begriff des »Kontrapunkts« in seinen Abhandlungen zu Musik bis hin zum kollektiven Gedächtnis im palästinensischen Leben arbeitete Said das unmissverständliche Prinzip heraus, dass eine befreiende Emanzipation gekoppelt sein muss mit einer würdigenden Repräsentation, damit sie vollständig realisiert werden kann.« (Iskandar/Rustom 2010: 12; Übers. BS)

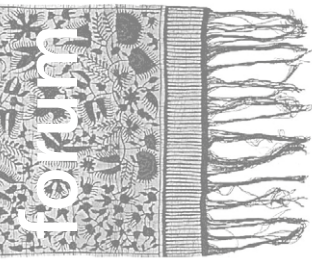
Laut Said ist es immer mehr zum Aufgabenbereich der traditionellen Intellektuellen geworden, die dominanten kulturellen und politischen Ideologien zu legitimieren. Er lädt daher die Intellektuellen ein, ihr kritisches Bewusstsein auszuüben und zwar nicht nur, um den imperialen Diskurs zurückzuweisen, sondern um sich kritisch einzumischen in die »immanenten Bedingungen [...], unter denen Erkenntnis allererst möglich ist« (Said 1983: 182).<sup>4</sup> Entsprechend appelliert er an die Intellektuellen der kolonialen Welt, »der Macht gegenüber die Wahrheit auszusprechen«:

»Der Macht gegenüber die Wahrheit auszusprechen, ist kein übertriebener Optimismus; es bedeutet vielmehr, Alternativen vorsichtig gegeneinander abzuwägen, die richtige auszuwählen und diese dann dort intelligent zu re-

Laut Said ist es immer mehr zum Aufgabenbereich der traditionellen Intellektuellen geworden, die dominanten kulturellen und politischen Ideologien zu legitimieren.

3 Anm. d. ÜS: Dt. Ausgabe: SAID 1994C: 14.

4 Anm. d. ÜS: Dt. Ausgabe: SAID 1997: 204.



präsentieren, wo sie das Beste bewirken und die richtige Veränderung herbeiführen kann.« (Said 1994b: 102; Übers. BS)

---

JENSEITS DER STRUKTURALISTISCHEN  
»WELT« UND DES POSTSTRUKTURA-  
LISTISCHEN »DISKURSES«: SAID  
CONTRA RICOEUR UND FOUCAULT

---

In seiner säkularen Kritik liefert Said methodologische Erkenntnisse, die sich von der Hermeneutik Ricoeurs und der Genealogie Foucaults unterscheiden. Dabei betrachtet er Texte ontologisch als soziokulturelle Wesenheiten. In jedem Text spielen Bedeutung, Intention und die realen Kräfte der Welt eine Rolle. Jeder Text hat sowohl eine eigene Innen- als auch Außenwelt und ist somit ein *topos* der Manifestation der Welthaftigkeit des Texts, vermittelt durch die Kreativität des Autors. Der Autor vermittelt die Art der Beziehung zwischen Text und Welt entweder durch die Rechtfertigung und Verfestigung von Herrschaft, wie im Falle der kolonialen Erzählung, oder durch Dekonstruktion und normative Neuorientierung, wie im Falle der postkolonialen Erzählung.

Saids Begriff der »Weltlichkeit des Textes« kann verglichen werden mit Ricoeurs »Welt des Textes«, und sein Begriff der »Kreativität des Autors« steht dem poststrukturalistischen »Tod des Autors« entgegen.<sup>5</sup> Entsprechend deckt er eine andere Beziehung zwischen Macht

und Wissen auf als Foucault. Said weist die Annahme Ricoeurs zurück, die »umgebungsbedingte Realität« sei »einzig und allein eine Eigenschaft der Rede- oder Gesprächssituation«, und besteht darauf, dass Texte »in der Welt und daher weltlich sind« (Said 1983: 34–35).<sup>6</sup> Mit anderen Worten, für Said hat ein Text, in Entsprechung zu dem Prinzip der Weltlichkeit, »eine materielle Präsenz, eine kulturelle und soziale Geschichte, ein politisches und sogar ökonomisches Sein sowie eine Reihe impliziter Verbindungen zu anderen Texten« (Ashcroft/Ahluwalia 1999: 21; Übers. BS).

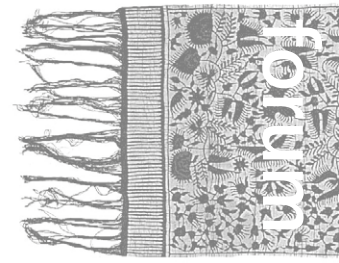
Vor diesem Hintergrund deckt Said in Foucaults Werk und im poststrukturalistischen Diskurs allgemein einen Mangel an politischem Engagement auf (ebd.: 67) und argumentiert, dass »Poststrukturalisten eigentlich die Welt zurückweisen und keinen Sinn für die materielle Weltlichkeit derjenigen, die Texte schreiben und diese lesen, zulassen; so beschneiden sie sich der Möglichkeit der politischen Aktion in ihrer Theorie« (ebd.: 7; Übers. BS). Laut Said ist »Foucaults Vorstellung von Macht [...] weitgehend mit ihr als gegen sie gerichtet. [...] [S]ein Interesse an Herrschaft war zwar kritisch, aber letztlich nicht so herausfordernd und in Frage stellend oder oppositionell wie es auf den ersten Blick den Anschein hatte.« Dennoch existieren alternative Visionen von Macht, die durch sein Werk »stimuliert und belebt« wurden: a) »klassische Ideen über die herrschenden Klassen und dominanten Interessen« (wie die Studien von C. Wright Mills bezeugen), b) »gendiskursive

---

5 Saids Begriff der Weltlichkeit hat außerdem große Ähnlichkeit mit der Heidegger'schen Weltlichkeit und dem Begriff »Dasein als in-der-Welt-sein«.

6 Anm. d. ÜS: Dt. Ausgabe: SAID 1997: 51–52.

Der Autor vermittelt die Art der Beziehung zwischen Text und Welt entweder durch die Rechtfertigung und Verfestigung von Herrschaft, wie im Falle der kolonialen Erzählung, oder durch Dekonstruktion und normative Neuorientierung, wie im Falle der postkolonialen Erzählung.



Zeugnisse von ausgegrenzten und ignorierten Gruppen und c) »die Verwundbarkeit der gegenwärtigen Organisation der Kultur.« (Chuaqui 2007: 106; Übers. BS)<sup>7</sup>

Obwohl Said also versucht zu vermeiden, »Foucault vor sich selbst zu retten« (Chuaqui 2007: 106; Übers. BS), deckt er *de facto* einige Paradoxien auf. Dabei handelt es sich zum einen um die Diskrepanz zwischen Foucaults Analyse der Macht und ihrer Theoretisierung. Ein weiteres Paradox liegt in der Anerkennung, dass es der Diskurs ist, »wofür Kämpfe geführt werden«, aber dem gleichzeitigen Unwillen zu akzeptieren, dass der Diskurs der Befreiung gelingen kann (ebd.).

Said lässt dagegen »schriftstellerische Kreativität« in seinen Textanalysen zu, indem er, in Entsprechung zur Beziehung zwischen Wissen und Macht, zwischen dem kolonialen und postkolonialen Diskurs unterscheidet. Dennoch argumentiert er, dass beide Diskurse illokutionären Akten entsprechen, im einen Fall mit unterdrückerischer Intention, im anderen Fall mit emanzipatorischer Intention (Ashcroft/Ahluwalia 1999: 43; 69).

---

#### POSTKOLONIALE VERSUS KOLONIALE ERZÄHLUNG: FANON CONTRA CONRAD

---

Mit einer ähnlichen Methode spürt Said zum einen den illokutionären Akt der Normativierung imperialer Herrschaft in den Werken von Jane Austen, Joseph Conrad und Rudyard Kipling auf und zum anderen den illokutionären

ren Akt des Widerstands gegen die herrschende Macht in den Werken Frantz Fanons und Aimé Césaires.

Vergleicht man den postkolonialen mit dem kolonialen Diskurs, kann man von *diskrepan-ten Diskursen* sprechen. Koloniale Einmischung in anderen Teilen der Welt hat eine zweifache orientalistische Funktion: die De-struktion der kolonisierten Identität und die Re-konstruktion einer Identität für den kolonisierten Einheimischen. Bereits mit Beginn der Kolonisierung wurde ein »herausfordernder Diskurs des Widerstandes« aktiviert. Und Said hat es sich zur Aufgabe gemacht, »sowohl den Vorgang des Imperialismus innerhalb der europäischen Kultur als auch den Vorgang des Widerstands in kolonisierten Gesellschaften« zu untersuchen (Ashcroft/Ahluwalia 1999: 87; Übers. BS).

#### DIE MACHT IN DER ERZÄHLUNG

Said behauptet, im Werk Joseph Conrads sei die »Erzählung selbst [...] die Darstellung der Macht, und ihre Teleologie ist mit der globalen Rolle des Westens verknüpft« (Said 1994a: 273).<sup>8</sup> »In seinen Erzählungen inszeniert Conrad die imperiale Geste neu, im Grunde die ganze Welt einzubeziehen« (ebd.: 165).<sup>9</sup>

»[D]er erstaunliche Purismus des imperialen Strebens im *Herz der Finsternis* [...] bleibt die überwältigende Realität, eine konstitutive Realität, in der Kultur des Imperialismus. Mit ihrer impulsiven Kraft ruft die Geste *tatsächlich* Forschungsreisende und Imperialisten wie

»In seinen Erzählungen inszeniert Conrad die imperiale Geste neu, im Grunde die ganze Welt einzubeziehen«

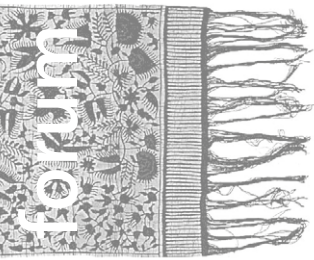
E. Said

---

7 Anm. d. ÜS: Die enthaltenen Zitate stammen aus SAID 2000: 242–243.

8 Anm. d. ÜS: Dt. Ausgabe: SAID 1994c: 363.

9 Anm. d. ÜS: Dt. Ausgabe: SAID 1994c: 230.



Rhodes, Murchison und Stanley in Erinnerung. Es gibt keine Minderung der zwiespältigen Macht, die vom Imperialismus begründet und im kolonialen Konflikt verlängert wird.« (Said 1994a: 166)<sup>10</sup>

#### ERZÄHLERISCHER WIDERSTAND GEGENÜBER DER MACHT

Laut Said haben die neu ermächtigten Stimmen, die forderten, dass ihre Erzählungen gehört werden, bereits seit längerer Zeit existiert. Die tief empfundenen Verletzungen, die den von den Europäern kolonisierten Einheimischen zugefügt wurden, sind am sorgfältigsten literarisch ausgearbeitet worden von Frantz Fanon. Fanons Genre wurde dann durch den postkolonialen Diskurs als eine geschriebene Antwort auf den Kolonialdiskurs ausgeweitet. Laut Said »[stülpt] Fanon [...] das bisher akzeptierte Paradigma um[...], daß Europa den Kolonien ihre Modernität verschaffte, und [gibt] zu bedenken [...], daß »nicht nur der Wohlstand und der Fortschritt Europas – aus dem Schweiß und den Leichnamen von Negern, Arabern, Indern und den gelben Rassen gefügt –, sondern daß Europa »buchstäblich die Schöpfung der Dritten Welt« sei« (Said 1994a: 197).<sup>11</sup>

#### DIE ERZÄHLUNG DES POSTKOLONIALEN SELBST: FANON CONTRA YEATS

Zu einem postkolonialen Nationalismus gehört die Selbstbehauptung mittels Negation des kolonialen »Anderen«. Für Said zeigen jedoch gerade die nationalistischen und nativistischen Tendenzen in der kolonisierten Welt die Unfähigkeit, aus der historischen misslichen Lage auszubrechen und eine neue Ordnung in der postkolonialen Situation zu errichten. Er stellt sich Befreiung dagegen als eine authentische Möglichkeit der kolonisierten Welt vor. Dabei bezieht er sich auf Fanon und Césaire als solche Autoren, die den illokutionären Akt der Befreiung als authentische Praxis unter postkolonialen Bedingungen vollziehen.

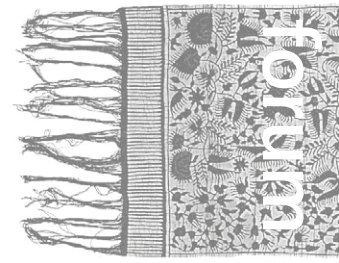
#### NATIONALISMUS UND POSTKOLONIALES PARADIGMA

Said betrachtet den Standpunkt der *schwarzen Authentizität* als einen defensiven Standpunkt, der verknüpft ist mit eurozentrischen Konzepten und daher nur in geringem Maße notwendige Veränderungen in der postkolonialen Welt hervorbringen kann. In diesem Zusammenhang bezieht er sich auf Partha Chatterjee, Eqbal Ahmad und V.S. Naipaul:

»Chatterjee meint, daß die postkolonialen Länder, als sie den Nationalismus in eine neue regionale oder Staats-Ideologie verwandelten, sich einem globalen Prozeß der Rationalisierung auf der Grundlage externer Normen unterwarfen, einem Prozeß, der in den Nachkriegsjahren von der Logik eines Weltsystems

<sup>10</sup> Anm. d. ÜS: Dt. Ausgabe: SAID 1994c: 232–33.

<sup>11</sup> Anm. d. ÜS: Dt. Ausgabe: SAID 1994c: 272. Die enthaltenen Zitate stammen aus: FANON 1963: 96 bzw. 102; dt. Ausgabe: FANON 1981: 79 bzw. 83.



beherrscht wurde, dessen Typus der globale Kapitalismus ist, der von einer Handvoll führender Industrienationen gelenkt wird.

Chatterjee hat recht, wenn er sagt, daß die ›moderne Staatskunst, wie geschickt sie auch verfahren mag, und die Anwendung der modernen Technologie die sehr realen Spannungen, die ungelöst bleiben, nicht wirksam unterdrücken können‹. Die neue Pathologie der Macht im Sinn von Eqbal Ahmad verhilft nationalen Sicherheitsstaaten, Diktaturen und Einparteien-Systemen zur Entstehung. [...] Naipauls ideologisches Hauptargument ist, daß der Triumph des Nationalismus in der Dritten Welt nicht nur ›die sehr realen Spannungen‹, die im postkolonialen Staat ›ungelöst‹ bleiben, unterdrückt, sondern auch die letzte Hoffnung auf Widerstand ebenso tilgt wie die letzten Zivilisationsspuren des westlichen Einflusses.« (Said 1994a: 265)<sup>12</sup>

Im Unterschied zu diesem Paradigma, untersucht Said das Paradigma der Befreiung. Nationalismus ist in seinen Augen der Verfall der Befreiungsbewegung. Er ist *de facto* ein selbstnegierendes Moment im Kampf gegen den Kolonialismus, der überschritten werden muss.

---

#### DAS PARADIGMA DER BEFREIUNG

---

Sein gesamtes Leben ging es Said fortlaufend darum, Probleme der Emanzipation freizulegen, während er stets gleichzeitig »nahtlo-

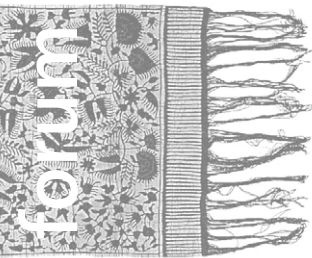
se Leichtigkeit und kluge Entschlossenheit« beibehielt (Iskandar/Rustom 2010: 5; Übers. BS). Zu seiner Methode gelangte er durch »gesellschaftliche Verpflichtung und Verantwortung« im Sinne eines »axiomatischen Bekenntnisses« (ebd.: 12; Übers. BS). Wie Terry Eagleton beobachtet hat, verfolgte Said das Ziel, »politisch an den Punkt zu kommen, wo das Schreiben über Unterdrückung nicht länger notwendig sei, da sie dann überwunden wäre« (Eagleton 2005: 259; Übers. BS).

Ein solches Unternehmen wird verfolgt, indem literarische Werke im Sinne von Quentin Skinners kontext-pragmatischer Hermeneutik interpretiert werden. Nach Skinner sollte die Bedeutung eines politischen Denkens in der Intention des Autors gesucht werden, die ausgedrückt wird in einem illokutionären Akt, mit dem der Autor etwas tut wie Herausfordern, Überzeugen und Normativieren. Skinner behauptet, »das Verständnis von Texten [...] setzt ein Gespür sowohl dafür voraus, was sie zu bedeuten beabsichtigen als auch, wie diese Bedeutung erfasst und verstanden werden soll. [...] [Was der Autor] beabsichtigt anzusprechen, könnte in der Praxis beabsichtigen, durch die Äußerung der hier vorgenommenen Äußerung zu kommunizieren. Daraus folgt, dass in jedem Versuch, die Äußerungen als solche zu verstehen, die entscheidende Absicht sein muss, diese komplexe Intention seitens des Autors hervorzuholen.« (Skinner 1988: 63; Übers. BS)<sup>13</sup>

[Der Nationalismus] ist *de facto* ein selbstnegierendes Moment im Kampf gegen den Kolonialismus, der überschritten werden muss.

<sup>12</sup> Anm. d. ÜS: Dt. Ausgabe: SAID 1994c: 353–354. Die enthaltenen Zitate stammen aus Chatterjee 1993: 169 sowie aus Naipaul 1979.

<sup>13</sup> Anm. d. ÜS: Das Zitat lautet im Original: »[T]he understanding of texts presupposes the grasp both of what they were intended to mean, and how this



»Ein Werk auf diese Weise, im Sinne seiner intendierten illokutionären Kraft, charakterisieren zu können, ist gleichbedeutend damit zu verstehen, was der Schriftsteller gemeint haben könnte, wenn er in genau dieser besonderen Weise schreibt.« (Skinner 1988: 76; Übers. BS)<sup>14</sup>

Vor diesem Hintergrund können Saids methodologische und normative Einsichten durchaus Substanzielles auf dem Gebiet der politischen Theorie beitragen. Im Hinblick auf seine Dekodierung des Verhältnisses zwischen Literatur und Befreiung, befindet sich Said auf einer Ebene mit Autoren wie Fanon, Césaire und Neruda. Indem er Fanons Erzählung als authentische Antwort auf den imperialen Diskurs und die imperiale Herrschaft beibehält, bezieht er sich auch auf dessen Betonung, dass sich das nationale Bewusstsein in ein soziales Bewusstsein umwandeln müsse, da sonst die Zukunft keine Befreiung, sondern nur die Ausweitung des Imperialismus' bringen würde. Aus diesem Grund muss der postkoloniale Kampf »auf eine neue Stufe des Wettstreits gehoben werden« und zu einem Freiheitskampf

meaning was intended to be taken. [What the author] intended to address, could in practice have been intending to communicate by the utterance of this given utterance. It follows that the essential aim, in any attempt to understand the utterances themselves, must be to recover this complex intention on the part of the author.«

14 Anm. d. ÜS: Das Zitat lautet im Original: »[To] be able to characterize a work in such a way, in terms of its intended illocutionary force, is equivalent to understanding what the writer may have meant by writing in that particular way.«

werden, für den eine post-nationalistische Kultur unabdingbar ist (Said 1994a: 268).<sup>15</sup> Said besteht darauf, dass es Alternativen zu einem Nativismus und stets auch Gelegenheiten zur Befreiung gibt. Mit Fanon definiert er Befreiung, im Unterschied zur nationalistischen Unabhängigkeit, als »eine Transformation des sozialen Bewußtseins über das nationale Bewußtsein hinaus« (Said 1994a: 230).<sup>16</sup>

Said betrachtet Befreiung als eine Norm. Diese Norm findet er in Fanons Befreiungsdiskurs, in dem Freiheit das zweite Moment der Dekolonisierung ist (ebd.). In Fanons Diskurs, das heißt in seiner Theorie und seiner Erzählung der Dekolonisierung, ist der Weg zur Befreiung omnipräsent. An genau diesem Punkt unterscheidet sich die postkoloniale Erzählung Fanons von W. B. Yeats:

»Das Drama von Yeats' Leistung bei der Erneuerung der Geschichte und ihrer Wiederverknüpfung mit der Nation wird sehr genau durch Fanons Beschreibung der Situation gekennzeichnet, die Yeats zu überwinden hatte. »Der Kolonialismus gibt sich nicht damit zufrieden, das Volk in Ketten zu legen, jede Form und jeden Inhalt aus dem Gehirn des Kolonisierten zu vertreiben. Er kehrt die Logik gleichsam um und richtet sein Interesse auch auf die Vergangenheit des unterdrückten Volkes, um sie zu verzerren, zu entstellen und auszulöschen.« (Said 1994a: 237)<sup>17</sup>

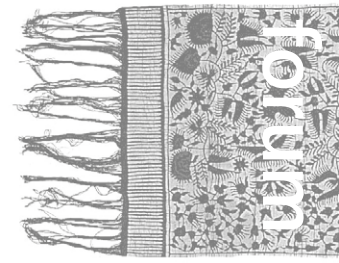
15 Anm. d. ÜS: Dt. Ausgabe: SAID 1994c: 357.

16 Anm. d. ÜS: Dt. Ausgabe: SAID 1994c: 312.

17 Anm. d. ÜS: Dt. Ausgabe: SAID 1994c: 321. Das enthaltene Zitat stammt aus FANON 1963: 210; dt. Ausgabe: FANON 1981: 178.

»Der Kolonialismus gibt sich nicht damit zufrieden, das Volk in Ketten zu legen, jede Form und jeden Inhalt aus dem Gehirn des Kolonisierten zu vertreiben. Er kehrt die Logik gleichsam um und richtet sein Interesse auch auf die Vergangenheit des unterdrückten Volkes, um sie zu verzerren, zu entstellen und auszulöschen.«

F. Fanon



Anders als Yeats ist Fanon für Said nicht bloß ein Theoretiker des Widerstands und der Dekolonisierung, sondern ein Theoretiker der Befreiung:

»Fanons theoretische und vielleicht sogar metaphysische Erzählung von der antiimperialistischen Dekolonisierung [ist] mit den Akzenten und Flexionen der Befreiung durchgesetzt [...] – das ist weitaus mehr als reaktive Verteidigungsbereitschaft, deren Hauptproblem (wie Soyinka es analysiert hat) darin liegt, daß sie die grundlegende Opposition Europäer vs. Nicht-Europäer implizit hinnimmt und nicht darüber hinausgeht. Fanons Schrift ist ein Diskurs jenes antizipierten Triumphes, jener antizipierten Befreiung, der die zweite Phase der Dekolonisierung prägt.« (Said 1994a: 234)<sup>18</sup>

Fanons Erzählung des Widerstands gegen die Kolonialherrschaft ist somit bezeichnend für »die Entstehung von Oppositionserzählungen und ihren Themen, die verbunden sind mit alternativen Visionen der Geschichte und – im Unterschied zu einer verengten nationalistischen Sicht – mit einer integrativen Sicht der menschlichen Gemeinschaft und Befreiung« (Kennedy 2000: 86; Übers. BS).

---

#### BEFREIUNG UND INTERKULTURALITÄT: SAID TRIFFT GADAMER

---

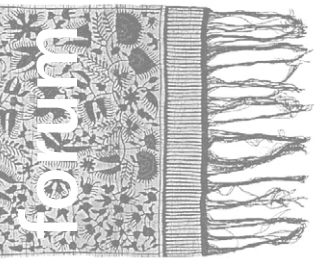
Für die hermeneutische Philosophie ist »Verstehen« in der Welt vorstrukturiert, in der wir mit anderen zusammenleben. Aus hermeneutischer Perspektive machen diese Vorstrukturi-

erungen das eigene Wesen aus. Das Problem liegt jedoch in unserer Entfremdung von dem, was uns ausmacht. Dieses ist wie etwas Fremdes (*atopon*), das ignoriert wird. Die Hermeneutik zielt nun darauf ab, mit dem, was uns fremd geblieben ist, vertraut zu werden. Ein solches Vertrautwerden ist das Ergebnis des *Andersverstehens*. Dieses Verstehen bedeutet nicht nur Konsens oder etwas zu wiederholen, sondern läuft hinaus auf eine »Bereitschaft, die Grenzzone oder die Zwischenräume zwischen dem Selbst und dem Anderen zu betreten« (Dallmayr 1996: 47; Übers. BS). In der Tat kann eine solches Verstehen nur erreicht werden mit dem »Risiko der Selbstkritik und der Selbstdezentrierung« (ebd.: 48; Übers. BS). Das Ergebnis dieses Verstehens ist in den Augen Gadammers das Ineinandergreifen von Identität und Differenz: »Differenz existiert in der Identität; sonst wäre Identität nicht Identität« (ebd.: 49; Übers. BS).

Hermeneutik ist also »ein Prozess des gegenseitigen Fragens an der Schnittstelle zwischen Selbst und Anderem, zwischen Vertrautheit und Fremdheit« (Dallmayr 2000: 831; Übers. BS). Der Prozess des Vertrautwerdens kann auf der kulturellen Ebene stattfinden durch einen Prozess der »doppelten Anordnung (*double injunction*)« im Sinne Derridas (Dallmayr 1996: 57; Übers. BS). Derrida weist einerseits die kulturelle Assimilation zurück und warnt andererseits vor einem kulturellen Narzissmus. Somit ist Differenz der Kern für eine Hermeneutik der kulturellen Identität. In Derridas Worten: »Was einer Kultur eigen ist, ist, nicht mit sich identisch zu

»Fanons theoretische und vielleicht sogar metaphysische Erzählung von der antiimperialistischen Dekolonisierung [ist] mit den Akzenten und Flexionen der Befreiung durchgesetzt [...] – das ist weitaus mehr als reaktive Verteidigungsbereitschaft ...«  
E. Said

<sup>18</sup> Anm. d. ÜS: Dt. Ausgabe: SAID 1994c: 317.



sein« (ebd.: 58; Übers. BS). Diese differenzielle Hermeneutik der Selbstidentität ist möglich durch die Sphäre des *Zwischen*, weil die »Lebenswelt sicher gegeben ist, sie ist mir und uns gegeben, aber in einer Weise, dass sie mit dem zusammengegeben ist, was überhaupt gegeben ist« (Waldenfels 1998: 73; Übers. BS).

Ähnlich dieser differenziellen Hermeneutik von Gadamer und Derrida geht Said in seinen Überlegungen zur Befreiung durchaus über die Beschränkungen der kulturellen Abgrenzungspolitik hinaus. Er glaubt, dass »Kultur, häufig militant, mit der Nation oder dem Staat assoziiert [wird] [dieser Vorgang unterscheidet ›uns‹ von ›denen‹], nahezu immer mit einem gewissen Grad an Xenophobie.« (Said 1994a: xiii).<sup>20</sup> Im Unterschied dazu ist »das Wesen der Befreiung und Emanzipation [...] ein Bewusstsein und eine Anerkennung eines universalen Selbst, das die Vereinigung von Selbst und Anderem ist« (Ashcroft/Ahluwalia 1999: 113; Übers. BS).

Im Mittelpunkt von Saims Konzeption der Befreiung steht die interaktionistische Selbstwahrnehmung. Eine solche Konzeption steht für ihn im Gegensatz zu der Tendenz, andere Gesellschaften zu ignorieren. Laut Said können wir in der dekolonisierten Welt eine Dialektik zwischen Unabhängigkeit und Befreiung beobachten:

»Ich denke nicht, dass der antiimperialistischen Herausforderung, repräsentiert durch

Fanon, Césaire und anderen, bereits in irgendeiner Weise entsprochen wurde; weder haben wir sie ernsthaft als Modelle oder Repräsentationen einer menschlichen Leistung in der gegenwärtigen Welt angenommen. In der Tat stechen Fanon und Césaire [...] direkt hinein in die Frage nach Identität und Identitätsdenken, diesen gemeinsamen Geheimnistümern der gegenwärtigen anthropologischen Überlegungen zu ›Andersheit‹ und ›Differenz‹. Was Fanon und Césaire von ihren Partisanen sogar in der Hitze des Gefechts forderten, war, festgefahrene Ideen einer beständigen Identität und kulturell autorisierte Definitionen aufzugeben. Werdet anders, sagten sie, damit euer Schicksal als kolonisierte Völker anders sein kann.« (Said 1989: 224–225; Übers. BS)

In Saims Sicht auf die postkoloniale Befreiung finden sich also die Ansätze von Fanon, Derrida und Gadamer.

---

#### KULTUR DES FRIEDENS VERSUS KULTUR DES KRIEGS: SAID CONTRA HUNTINGTON

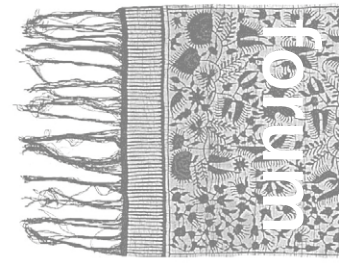
---

Der Begriff »Zusammenprall der Kulturen«, proklamiert von dem jüngsten orientalistischen Theoretiker Samuel Huntington, soll die Phänomene des kulturellen Ausschlusses und Antagonismus' erklären. Einen der Hauptgründe für den »Zusammenprall der Kulturen« sieht Huntington in den kulturellen Differenzen, die eine Disharmonie zwischen den Kulturen bewirken (Huntington 1993: 22–29). Aus der Sicht Huntingtons ist der »Zusammenprall der Kulturen« das End-

---

19 Anm. d. ÜS.: Dieser Zusatz steht im englischen Original und wurde auch vom Verfasser zitiert. In der deutschen Ausgabe ist dieser Teilsatz nicht übersetzt.

20 Anm. d. ÜS: Dt. Ausgabe: SAID 1994c: 15.



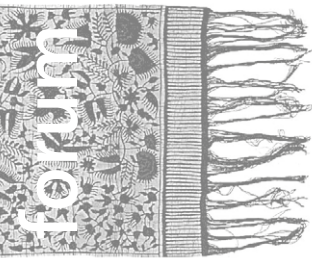
ergebnis der existierenden Situation. Der Ausdruck »Zusammenprall« steht also für das Endgültige; der endgültige »Zusammenprall« für das endgültige »Ergebnis«. Der »Zusammenprall der Kulturen« ist ein *Ultimatum* bzw. eine Benennung durch ein Machtsubjekt. Ein Ultimatum ist ein machtgesättigter Sprechakt, ausgesprochen von dem überlegenen Subjekt innerhalb von Machtbeziehungen. Die Rede von einem »Zusammenprall« ist das endgültige Wort in der metaphysischen Sprache eines Willens zur Macht. Eine solche Sprache der Bedrohung und des Ultimatus wurzelt in einem Hobbes'schen Atomismus und dessen monologischer Epistemologie. In Hobbes' Vision ist jeder durch die anderen bedroht und vermittelt sich ihnen durch Macht. Dieses Selbstverständnis ist die Erweiterung einer atomistischen und mechanisch-empirischen Konzeption der Welt. Hier ist das Selbstverständnis des Menschen beeinflusst von Macht. Huntingtons »Gründe« in Bezug auf die »Unausweichlichkeit« des Zusammenpralls zwischen Kulturen sind eigentlich Fälle behavioristischer Argumentation, angewendet auf die Arena interkultureller Beziehungen. In der Tat hat die Theorie des »Zusammenpralls der Kulturen« durch die behavioristische Modernisierungstheorie die neue globale Bühne betreten. Jedoch im Unterschied zu vorherigen Sprechaktformen, in denen die Modernisierungstheorie tendenziell den anderen (nicht-westlichen) Gesellschaften den Weg der Entwicklung vorschrieb, bedroht dieser Sprechakt andere (nicht-westliche) Gesellschaften mit der Auslöschung.

Im Gegensatz zu diesem kulturellen Exklusionismus und zivilisatorischen Antagonismus, wendet Said seinen Ausdruck »Kultur des Widerstands« um in eine Kultur der Gemeinschaft und des Zusammenlebens. Seine Kulturtheorie des Widerstands und seine politische Theorie der Befreiung führt zu einem Horizont der Gegenseitigkeit und der Koexistenz. Bill Ashcroft und Pal Ahluwalia beschreiben dies folgendermaßen:

»Said's Strategie des Widerstands schließt einen zweifachen Prozess ein, der verglichen werden kann mit den zwei Phasen der Dekolonisierung, die er in *Kultur und Imperialismus* erörtert. Die erste Phase ist die Rückgewinnung »geographischen Territoriums«, während die zweite Phase die »Vermessung kulturellen Territoriums« ist. Somit folgt auf den primären Widerstand, der den »Kampf gegen das Eindringen von außen« einschließt, der sekundäre Widerstand, der eine ideologische oder kulturelle Wiederherstellung mit sich bringt. Widerstand wird so zu einem Prozess »der Wiederentdeckung und Repatriierung dessen [...], was von der Vergangenheit der Einheimischen durch die Prozesse des Imperialismus unterdrückt und verdrängt wurde.« (Ashcroft/Ahluwalia 1999: 107–108; Übers. BS)<sup>21</sup>

Said's Kulturtheorie des Widerstands und seine politische Theorie der Befreiung führt zu einem Horizont der Gegenseitigkeit und der Koexistenz.

<sup>21</sup> Anm. d. ÜS: Die enthaltenen Zitate stammen aus SAID 1994a: 209 bzw. 2010; dt. Ausgabe: SAID 1994c: 287.



---

**SCHLUSS: SAID ALS POLITISCHER DENKER**

---

In seinen Schriften ging Said über die Beschränkungen der Literaturkritik hinaus. Der Text und seine »Welt« wird zu Saids Welt, in der er sich nachdrücklich engagiert. Durch seine Kritik gelangte Said wörtlich zu einem intentional-illokutionären Begriff der »postkolonialen Befreiung«. Durch die Hermeneutik der Befreiung weitet er seine ursprüngliche Untersuchung des Verhältnisses von Macht und Wissen in *Orientalismus* aus zu einem neuen Diskurs der Befreiung, der aufgrund seines zu frühen Todes ungeschlossen bleibt. Seine Arbeit kann als Beispiel für die Tradition des politischen Denkens verstanden werden. Es ist ein Denken der Befreiung unter postkolonialen Bedingungen, in dem Saids besondere Konzeption von Kultur den Kerngedanken darstellt. Für Said bedeutet das Wort »Kultur« vor allem zwei Dinge:

»Erstens meint es jene Praktiken der Beschreibung, Kommunikation und Repräsentation, die relative Autonomie gegenüber dem ökonomischen, sozialen und politischen Sektor genießen und sich häufig in ästhetische Formen kleiden, die u.a. Vergnügen bereiten; einbeschlossen sind da sowohl der volkstümliche Sagenschatz über entlegene Weltgegenden als auch spezialisierte Kenntnisse in akademischen Disziplinen wie Ethnographie, Geschichtsschreibung, Philologie, Soziologie und Literaturgeschichte. [...] Zweitens bezeichnet Kultur [...] ein Konzept der Verfeinerung und der Erhebung, das Reservoir jeder

Gesellschaft »an Bestem«, was je erkannt und gedacht worden ist.« (Said 1994a: XII–XIII)<sup>22</sup>

Kultur ist gleichzeitig die Arena der Konsolidierung des Empires, des Widerstands gegen die Macht und der postkolonialen Emanzipation. Durch eine praktisch-normative Konzeption von Kultur, zusammen mit einer emanzipatorischen Erzählung und einer betroffenen intellektuellen Aktivität, zieht Said neue disziplinäre Grenzen sowohl für die Literaturkritik als auch den postkolonialen Diskurs und präsentiert so seine politische Theorie der postkolonialen Befreiung. In diesem Sinne kann er als politischer Denker mit emanzipatorischer Intention angesehen werden.

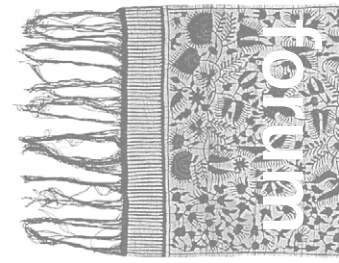
Said zog es vor, in Essay-Form zu schreiben, da diese »das Persönliche betont und zur gleichen Zeit eine politische Dimension mit sich bringt« (Ashcroft/Ahluwalia 1999: 36; Übers. BS). Said ist außerdem »polyphonisch«: »das heißt, er artikuliert und entwickelt seine eigenen Anschauungen unter dem Einsatz anderer Denker« (Salusinszky 1987: 134, in Ashcroft/Ahluwalia 1999: 37; Übers. BS).

In seinen Schriften schlägt Said eine diskursiv-normative Neuorientierung in der postkolonialen Erzählung der kolonisierten Selbstwiederbehauptung (*self-reassertion*) vor. Er liefert Erzählungen der Befreiung, der Hoffnung, einer Vision und der Heimat in der Welt, so dass der Kolonisierte in sich den Impuls finden kann, »die Arbeit der vorangegangenen Generationen der Antiimperialisten fortzusetzen«. In seinen Schriften schlägt er einen illokutionären »Akt des politischen Wi-

---

22 Anm. d. ÜS: Dt. Ausgabe: SAID 1994c: 14–15.

Durch seine Kritik gelangte Said wörtlich zu einem intentional-illokutionären Begriff der »postkolonialen Befreiung«.



derstands gegen Ungerechtigkeit [vor], [das heißt] die Weigerung, sich den herrschenden Orthodoxien unserer Zeit zu unterwerfen« (Varma 2004; Übers. BS).

Said hat in diesem Sinne ein Genre der libertären Kultur, ein Paradigma neuer Kultur begründet oder, wie man auch sagen könnte, eine Umwertung/Neubewertung von Werten vorgenommen – dieses Mal aus der Perspektive der Enteigneten der unterjoch-

ten Welt der Kolonisierten, im Werk einer negierten Stimme. Als ein zeitgenössischer Denker hat Said tatsächlich die Lebendigkeit von Emanzipationserzählungen nachgewiesen und bestreitet somit »die theoretische Orthodoxie der Postmoderne, indem er Lyotards Sicht, das Zeitalter der großen Emanzipationserzählungen und der Aufklärung sei zu Ende, in Frage stellt« (Kennedy 2000: 116; Übers. BS).

Said hat in diesem Sinne ein Genre der libertären Kultur, ein Paradigma neuer Kultur begründet oder, wie man auch sagen könnte, eine Umwertung/Neubewertung von Werten vorgenommen – dieses Mal aus der Perspektive der Enteigneten der unterjochten Welt der Kolonisierten, im Werk einer negierten Stimme.

## BIBLIOGRAPHIE

- ASHCROFT, Bill/AHLUWALIA, Pal (1999), *Edward Said*. London: Routledge.
- CASTEL, Gregory (2001), *Postcolonial Discourses. An Anthology*. Oxford: Blackwell.
- CHATTERJEE, Partha (1993), *Nationalist Thought and the Colonial World: A Derivative Discourse*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.
- CHUAQUI, Rubén (2007), »Notes on Edward Said's View of Michel Foucault«, in GHAZOUL (Hg.), a.a.O., 89–119.
- DALLMAYR, Fred (1996), *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter*. Albany: State University of New York Press.
- \_\_\_\_\_ (1999), »Globalization From Below«, *International Politics*, No, 36 (September 1999).
- \_\_\_\_\_ (2000), »Borders or Horizons? Gadamer and Habermas Revisited«, *Chicago-Kent Law Review*, Vol. 76, No 2 (2000), 825–851.
- DUSSEL, Enrique (1985), *The Philosophy of Liberation*. New York: Orbis.
- EAGLETON, Terry (2005), »Edward Said, Cultural Politics, and Critical Theory (An Interview)«, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 25, 2005, 254–269.
- FANON, Frantz (1963), *The Wretched of the Earth*. New York: Grove.
- \_\_\_\_\_ (1981), *Die Verdammten dieser Erde*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- GHAZOUL, Ferial (Hg.) (2007), *Edward Said and Critical Decolonization*. Cairo/ New York: The American University in Cairo Press.

- HUNTINGTON, Samuel (1993), »The Clash of Civilizations«, *Foreign Affairs*, Vol. 72, No. 3, (Summer 1993), 22–49.
- ISKANDAR, Adel/RUSTOM, Hakem (Hg.) (2010), *Edward Said A Legacy of Emancipation and Representation*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles.
- ISKANDAR, Adel / Rustom, Hakem (2010), »Introduction: Emancipation and Representation«, in Iskandar/Rustom (Hg.) (2010), a.a.O., 1–22.
- KENNEDY, Valerie (2000), *Edward Said: A Critical Introduction*. Oxford: Polity Press.
- MENDIETA, Eduardo (2006), »Ni Orientalismo Ni Occidentalismo: Edward W. Said y el Latinoamericanismo«, in *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, No. 5 (2006): 67–83.
- NAIPAUL, V. S. (1979), *A Bent in the River*. New York: Alfred A. Knopf.
- SAID, Edward (1978), *Orientalism*. London/New York: Vintage Books.
- \_\_\_\_\_ (1983), *The World, the Text, the Critic*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- \_\_\_\_\_ (1989), »Representing the Colonized: Anthropology's Interlocutors«, *Critical Inquiry*, Vol. 15, No. 2 (Winter, 1989), 205–225.
- \_\_\_\_\_ (1994a), *Culture and Imperialism*, London/New York: Vintage.
- \_\_\_\_\_ (1994b), *Representations of the Intellectual*, London/New York: Vintage.
- \_\_\_\_\_ (1994c), *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik I Zeitalter der Macht*. Frankfurt/M.: S. Fischer.
- \_\_\_\_\_ (1997), *Die Welt, der Text und der Kritiker*, Frankfurt/M.: S. Fischer.
- \_\_\_\_\_ (2000), »Foucault and the Imagination of Power«, in SAID, *Reflections on Exile and Other Essays*. Cambridge: Harvard University Press.
- SALUSINSZKY, Imre (Hg.) (1987), »Interview with Edward Said«, *Criticism in Society*, New York: Methuen.
- SKINNER, Quentin (1988), »Meaning and Understanding in the History of Ideas«, in TULLY, James (Hg.) (1988), *Meaning and Context: Quentin Skinner and his critics*. Princeton: Princeton University Press, 29–67.
- \_\_\_\_\_ (1988), »Motives, Intentions and the Interpretation of Texts«, in TULLY (Hg.), a.a.O., 68–78.
- VARADHARAJAN, Asha (2010), »The Language of the Unrequited: Memory, Aspiration, and Antagonism in the Utopian Imagination of Edward Said«, in ISKANDAR/RUSTOM (Hg.), a.a.O., 448–461.
- VARMA, Rashmi (2004), »(Un) Timely Letters«, *Politics and Culture*, <https://politicsandculture.org/2010/08/10/untimely-letters-rashmi-varma-2/>
- WALDENFELS, Bernhard (1998), »Homeworld and Alienworld«, in E. W. ORTH and Chan-Fai CHEUNG (Hg.), *Phenomenology of Interculturality and Life-World* (Freiburg: Alber Verlag, 1998), 72–88.
- WEBER, MAX (1976), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Son.