

## Rezensionen

Vivek Chibber: *Postkoloniale Theorie und das Gespenst des Kapitals*. Berlin: Dietz 2018, 382 Seiten

Der Titel führt in die Irre. Thema ist nicht die postkoloniale Theorie als ganze, Thema sind alleine die indischen „Subaltern Studies“ um Ranajit Guha, Dipesh Chakrabarty und Partha Chatterjee. Mit etwas gutem Willen kann man sie als eine Variante des postkolonialen Diskurses ansehen, genau genommen aber bilden sie eine eigenständige Schule, welche zwar einige Überlappungen mit der postkolonialen aufweist, aber keineswegs mit ihr identisch ist. Das legendäre „postkoloniale Dreigestirn“ Edward Said, Homi Bhabha und Gayatri Spivak behandelt Vivek Chibber ebenso wenig wie andere Größen der Schule, etwa Stuart Hall, Arif Dirlik, Frederick Cooper, Ann Stoler oder Michel-Rolph Trouillot – und sie haben mit Guha, Chakrabarty und Chatterjee außer der Zielvorstellung einer „Geschichte von unten“ auch wenig gemein. Dies ändert allerdings nichts daran, dass Chibbers Auseinandersetzung mit den *Subaltern Studies* auf höchstem Niveau geführt wird und unbedingt lesenswert ist.

Chibbers Kritik konzentriert sich vor allem auf drei zentrale Überzeugungen dieser Studien, die allesamt eine fundamentale Kluft zwischen West und Ost behaupten. Die erste betrifft den Charakter der Bourgeoisie: Im Westen habe diese ihre „universalisierende“ Funktion erfüllt, d.h. sie habe nicht nur die Akkumulation des Kapitals zum Grundgesetz der ökonomischen Entwicklung erhoben, sondern auch Assoziationsfreiheit, Menschenrechte und Demokratie durchgesetzt. Im Osten sei sie mit dieser Mission gescheitert, woraus sich die „postkoloniale Krise“ daselbst erkläre. Die zweite jener Überzeugungen handelt von den Machtverhältnissen im Kapitalismus: Im Westen habe sich das Kapital, wie es seinem Wesen entspreche, in der Verfolgung seiner Akkumulationsinteressen alleine auf den „stummen Zwang der ökonomischen Verhältnisse“ verlassen. Im Osten sei es gezwungen, ständig mit physischer Gewalt und direkten Zwangsmaßnahmen in den Arbeitsprozess einzugreifen und habe sich deshalb aufs engste mit „feudalen“ oder anderen „vorkapitalistischen“ Herrscherklassen verbündet. Bei der dritten Überzeugung schließlich geht es um Fragen der „politischen Psychologie“: Die Menschen im Westen würden in ihrem Handeln geleitet durch individuelle Interessen, während den Bauern/Bäuerinnen und Arbeitern/Arbeiterinnen im Osten die Vorstellung von einem individuellen Interesse fremd sei; für sie zähle alleine die Gemeinschaft. Diese Thesen sind nach Chibber allesamt grundlegend falsch – und darüber hinaus fundamental orientalistisch, obwohl die Autoren sie als Orientalismus-Kritik verstehen. Sehen wir zu.

Die „universalisierende Mission“ der Bourgeoisie, die Guha zunächst mit dem unbezweifelbaren Zwang zur Kapitalakkumulation als Grundgesetz der kapitalistischen Entwicklung identifiziert hatte, mutiert ihm, Chibbers zufolge, unter der Hand zu der dubiosen „Funktion“ einer *Liberalisierung der Kultur*. Ob die Bourgeoisie im Osten in dieser Mission gescheitert ist, lässt sich selbstredend nur ermessen durch Vergleich der Ergebnisse mit mindestens einem Fall, in dem diese Mission gelungen ist. Diesen positiven Vergleichspunkt liefern für Guha und die *Subaltern Studies* die

englische und die französische Bourgeoisie des 17.-19. Jahrhunderts. Sie hätten sich an die Spitze eines Kampfes aller unteren Klassen gegen den Feudaladel für eine liberale, demokratische, die Menschenrechte achtende Ordnung gestellt und ein hegemoniales System errichtet, in dem auch den Interessen der Bauern/Bäuerinnen und Arbeiter/Arbeiterinnen Rechnung getragen und der Zwang weitgehend durch Konsens ersetzt wurde. Mit diesem „Heroismus der europäischen Bourgeoisie während ihres Aufstiegs“ (Guha, zit. n. 75) konnte sich die indische Bourgeoisie niemals messen. Sie lebte von Anfang an „in einer Symbiose mit der Grundherrschaft und in Komplizenschaft mit vielen Formen feudaler Unterdrückung“ (Guha, zit. n. 72). Nach Chibber verzeichnen beide Seiten dieses Vergleichs die Realität vollständig. Die englische wie die französische Bourgeoisie wandten sich, so lange es irgend ging, gegen jede Verleihung demokratischer Rechte an die arbeitenden Klassen, gegen Gewerkschaftsfreiheit und gegen jeden Versuch, die strafrechtliche Sanktionierung arbeitsrechtlicher Forderungen abzuschaffen. Alle Fortschritte in dieser Richtung wurden ausschließlich durch Massenbewegungen und Volksaufstände – gegen Bourgeoisie und Feudaladel gleichermaßen – erzwungen. Zudem habe die Bourgeoisie selbst in der französischen Revolution eine gänzlich untergeordnete Rolle gespielt – nur etwa 10 der 610 Vertreter des Dritten Standes in der Nationalversammlung hätten irgend mit kapitalistischer Produktion zu tun gehabt. Allerdings berücksichtigt Chibber in meinen Augen für den europäischen Fall nicht ausreichend, dass die Bourgeoisie von den Errungenschaften der Revolution, insbesondere von der schließlichen Etablierung der allgemeinen Kontraktfreiheit, auch wenn sie sie nicht selbst erkämpft hat, doch profitiert haben könnte. Im indischen Fall betont Chibber zu Recht, dass die Bourgeoisie hier angesichts der Gewerkschaftsfreiheit, des allgemeinen Wahlrechts und der Existenz mehrerer kommunistischer Parteien nur auf ein bedeutend schmaleres Spektrum an Disziplinarmaßnahmen zurückgreifen kann, als dies ihre europäischen Pendant jemals konnten. Und dass sie immer wieder Bündnisse mit traditionellen Grundbesitzerklassen eingegangen sind, unterscheidet sie auch nicht von jenen.

In seinen Überlegungen zu den „Machtverhältnissen im Kapitalismus“ diskutiert Chibber vor allem Chakrabartys These, der indische Kapitalismus sei ein „kolonialer“, in dem „die Hierarchie durch Praktiken der direkten und expliziten Unterdrückung der Schwächeren durch die Stärkeren“ existiere (Chakrabarty, zit. n. 140). Grundlage ist die Überzeugung, dass die Ausbeutung der unmittelbaren Produzenten/Produzentinnen im Kapitalismus anders als im Feudalismus nicht mehr auf personellen Herrschaftsverhältnissen beruht, sondern auf strukturellen Zwängen, die sie nötigen, ihre Arbeitskraft auf dem freien Markt zu verkaufen. Aber diese Freiheit von personellen Abhängigkeitsverhältnissen bezieht sich, so Chibbers wichtiger Hinweis, nur auf die Rekrutierung der Arbeitskräfte, nicht auf die interne Ausgestaltung des Arbeitsprozesses selbst. Bei dieser steht Interesse gegen Interesse: die Unternehmer/Unternehmerinnen suchen so viel an Arbeitsleistung wie möglich aus ihren Arbeitern/Arbeiterinnen herauszupressen, mit welchen Methoden auch immer, die Arbeiter/Arbeiterinnen versuchen, dem entgegenzuhalten. Das Ergebnis ist eine Frage der Machtverhältnisse und der (von diesen nicht unabhängigen) rechtlichen

Rahmenbedingungen. Wo diese es erlauben, haben Kapitalisten/Kapitalistinnen deshalb allüberall auf der Welt, in Ost und West, auf direkten Zwang in der Ausgestaltung des Arbeitsprozesses zurückgegriffen – Chibber belegt es an vielen Beispielen.

Der von Chatterjee wie von Chakrabarty vertretenen These von der besonderen Psychologie der indischen Bauern- und Arbeiterschaft, deren Handeln anders als das der Menschen im Westen nicht durch materielle Interessen, sondern alleine durch ihr Pflichtgefühl gegenüber der (verwandtschaftlichen, religiösen, sprachlichen etc.) Gemeinschaft bestimmt sei, setzt Chibber die Überzeugung von einem allgemein-menschlichen „Interesse am eigenen Wohlergehen“ entgegen. Eine Kultur, die ihren Mitgliedern die Legitimität der Befriedigungen ihrer Grundbedürfnisse abspräche, wäre zum Untergang verurteilt. Chakrabarty bestreitet demgegenüber zwar nicht, dass die Verbindungen von Verwandtschaft oder Religion „von großem wirtschaftlichem und materiellem Nutzen“ für die indischen Arbeiter/Arbeiterinnen seien, fährt aber fort: „Wenn wir in diesem Nutzen die *Vernunft* des Arbeiters sehen, mit der er diese Bindungen bewertet und aufrechterhält, dann würden wir den (...) Arbeiter mit einer *bürgerlichen* Rationalität ausstatten“ (Chakrabarty, zit. n. 233). Chibber kann nicht sehen, was an dieser Rationalität spezifisch bürgerlich sein soll – das Argument erinnert in der Tat stark an Palmströms „weil nicht sein kann, was nicht sein darf“. Die eigenen Analysen von Aufstandsbewegungen indischer Bauern/Bäuerinnen und Arbeiter/Arbeiterinnen von Chakrabarty und Chatterjee beweisen in Chibbers Augen, dass dabei materielle Interessen im Zentrum standen. Und wenn sie den Spieß umdrehen und behaupten, die Bewegungen selber seien Ausdruck des Pflichtgefühls gegenüber der (sich wehrenden) Gemeinschaft, dann spricht dagegen, dass deren Anführer ständig mit Appellen an die Eigeninteressen der Mitglieder agitierten und gegen Abweichler/Abweichlerinnen sogar Sanktionen verhängten – bis hin zu physischer Gewalt.

So weit ist dies alles recht überzeugend. Problematisch wird es jedoch, wo Chibber den *Subaltern Studies* seine eigene Vorstellung von „Modernisierung“ entgegensetzt. Chatterjee hatte, ausgehend von seiner Überzeugung, dass sich das östliche Denken grundlegend vom westlichen unterscheidet und keinen Raum für Rationalität, Objektivität und wirtschaftlichen Fortschritt lasse, argumentiert, wo Staaten wie Indien eine Modernisierungspolitik betrieben hätten, könne dies nur ihrer Verblendung durch das westliche Denken geschuldet sein. Chibber entgegnet, Politiker/Politikerinnen wie Nehru hätten „die Modernisierung als Imperativ akzeptiert, weil sie *wirklich* ein Imperativ *war*“ (Chibber 2018, 328). Angesichts des Drucks von außen durch den Weltmarkt und durch die Industriestaaten, des Drucks durch die einheimische Bourgeoisie und des Drucks von unten durch die Volksmassen sei ein „Modernisierungsprogramm, mit dem Wirtschaftswachstum generiert“ (ebd. 335) und „das Los“ des „Landes“ „verbessert“ (ebd. 344) werden konnte, der einzig mögliche Weg gewesen, die „rationale“ (ebd. 350), „vernünftige Antwort auf die bestehenden Bedingungen“ (ebd. 337). Um zu belegen, dass dies tatsächlich zutrifft, müsste er uns jedoch ein genaues Konzept von „Modernisierung“ vorlegen, uns sagen, was dazugehört und was nicht. Dies leistet er nicht einmal ansatzweise, er erwähnt nur – in einem einzigen Absatz –, dass außer Indien auch Länder wie Russland, China,

Südkorea, Taiwan, Chile, Argentinien diesen Weg eingeschlagen hätten. Angesichts dieser grundbegrifflichen Unklarheit bleibt es bei der These von der Vernünftigkeit des modernisierungspolitischen Wegs bei einer bloßen Behauptung, die von der eurozentrischen Grundüberzeugung von der Moderne als der vernünftigsten aller möglichen Gesellschaftsformationen kaum noch zu unterscheiden ist.

Gerhard Hauck

<https://doi.org/10.3224/peripherie.v39i2.10>

**Christian Kravagna: *Transmoderne – Eine Kunstgeschichte des Kontakts*. Berlin: b\_books 2017, 264 Seiten**

Die Auseinandersetzung zwischen dem universalistischen Selbstverständnis westlicher Modernität und den antikolonialen kulturellen Bewegungen im 20. Jahrhundert ist Gegenstand des vorliegenden Buches. Dabei geht es um das Verhältnis zwischen europäischer oder auch eurozentristischer Moderne und der internationalen Kunstgeschichte, das selten thematisiert wird. „Dieses Buch plädiert für eine postkoloniale Kunstgeschichte der globalen Moderne. Der hier vorgeschlagene Ansatz der Transmoderne orientiert sich an dem Motiv des Kontakts.“ (10)

Den Begriff der Transmoderne hat der argentinisch-mexikanische Philosoph Enrique Dussel geprägt. Damit wollte er seine Kritik an einer Auslegung der Kunstgeschichte ausdrücken, die von Eurozentrismus und der kolonialen Vergangenheit geprägt war. Der Begriff der Postmoderne war für ihn zu beschränkt für eine „globale Perspektive“.

Dass selbst fortschrittliche und pazifistische Künstler nicht frei von Rassismus waren, zeigt die im Buch beschriebene Begegnung zwischen Pablo Picasso und dem guyanischen Maler Aubrey Williams. Dabei konfrontierte Picasso seinen Kollegen mit seinen exotistischen Vorurteilen. Afrikanismus und Exotismus standen historisch einer vorurteilsfreien Beziehung häufig im Weg. Wie die Politik beansprucht auch die westliche Kunst eine kosmopolitische Universalität und behauptet die eigene ästhetische Überlegenheit. Alle bekannten Künstler werden im Westen verortet, während etwa in vielen Museen die afrikanische Kunst von namenlosen KünstlerInnen ausgestellt wird. Bei westlichen KünstlerInnen zählt der Name sehr viel, und oft gilt ein Bild als „Fälschung“, wenn es sich nicht um den vermuteten Urheber handelt, so als würde sich die Qualität des Bildes dadurch ändern. Nichtwestliche Kunst hingegen wird entweder generell anonymisiert oder nur als Nachahmung westlicher Kunst betrachtet.

Für die Entstehung der Transmoderne sind die Entwicklungen in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts ausschlaggebend. Wir sehen die Entstehung einer transkulturellen künstlerischen Moderne, während gleichzeitig überholte Denkmuster kritisch hinterfragt wurden. Den veralteten und vom Kolonialismus beeinflussten Segregationsmustern wurden neue Konzepte der grenzüberschreitenden Begegnung gegenübergestellt. Statt der Hervorhebung der kulturellen Differenz wurde ein Austausch auf internationaler Ebene gesucht. Das beschreibt der Untertitel des Buchs („Eine Kunstgeschichte des Kontakts“). Nicht nur in politischen, sondern auch