

Struve, Karen

„à peu près de la taille des Européens“. (Un-)Wissen und (Ohn-)Macht über den kolonialen Anderen in der Encyclopédie von Diderot und d’Alembert

Journal Article as: published version (Version of Record)

DOI of this document* (secondary publication): <https://doi.org/10.26092/elib/3474>

Publication date of this document: 20/11/2024

* for better findability or for reliable citation

Recommended Citation (primary publication/Version of Record) incl. DOI:

Struve, Karen. „à peu près de la taille des Européens“. (Un-)Wissen und (Ohn-)Macht über den kolonialen Anderen in der Encyclopédie von Diderot und d’Alembert“. In: Bernaschina, Vicente/Kraft, Tobias/Kraume, Anne (Hg.): Globalisierung in Zeiten der Aufklärung. Texte und Kontexte zur »Berliner Debatte« um die Neue Welt (17./18. Jh.). Teil 1. Frankfurt a.M.: Peter Lang 2015, S. 193-205.

Please note that the version of this document may differ from the final published version (Version of Record/primary publication) in terms of copy-editing, pagination, publication date and DOI. Please cite the version that you actually used. Before citing, you are also advised to check the publisher’s website for any subsequent corrections or retractions (see also <https://retractionwatch.com/>).

Dies ist eine veröffentlichte Manuskriptfassung des Titels „à peu près de la taille des Européens“. (Un-)Wissen und (Ohn-)Macht über den kolonialen Anderen in der Encyclopédie von Diderot und d’Alembert“ von Karen Struve in der Buchreihe Hispano-Americana. Das Originalwerk kann unter dem folgenden Link aufgerufen werden: <https://doi.org/10.3726/978-3-653-04630-4>. © Peter Lang, 2015. Alle Rechte vorbehalten / All rights reserved

This document is made available with all rights reserved.

Take down policy

If you believe that this document or any material on this site infringes copyright, please contact publizieren@suub.uni-bremen.de with full details and we will remove access to the material.

Karen Struve

„à peu près de la taille des Européens“

(Un-)Wissen und (Ohn-)Macht über den kolonialen Anderen in der *Encyclopédie* von Diderot und d'Alembert

Im 18. Jahrhundert, der Zeit der großen Wissensprojekte, die von der Begeisterung für die Schaffenskraft der menschlichen Vernunft, von Entdeckergeist und von zahlreichen Erzählungen aus der Neuen Welt geprägt ist, erklimmt der *philosophe* einen Aussichtspunkt, um das gesamte Wissen der Zeit zu überblicken. Hoch über jenem Wissenslabyrinth der Zeit erstellt er dann eine Weltkarte des Wissens, so schreibt es d'Alembert in seinem Vorwort zur berühmten *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des Arts et Métiers* (1751–1772):

Il n'en est pas de même de l'ordre encyclopédique de nos connoissances. Ce dernier consiste à les rassembler dans le plus petit espace possible, & à placer, pour ainsi dire, le Philosophe au-dessus de ce vaste labyrinthe dans un point de vûe fort élevé d'où il puisse appercevoir à la fois les Sciences & les Arts principaux ; voir d'un coup d'œil les objets de ses spéculations, & les opérations qu'il peut faire sur ces objets ; distinguer les branches générales des connoissances humaines, les points qui les séparent ou qui les unissent ; & entrevoir même quelquefois les routes secretes qui les rapprochent. C'est une espece de Mappemonde qui doit montrer les principaux pays, leur position & leur dépendance mutuelle, le chemin en ligne droite qu'il y a de l'un à l'autre ; chemin souvent coupé par mille obstacles, qui ne peuvent être connus dans chaque pays que des habitans ou des voyageurs, & qui ne sauroient être montrés que dans des cartes particulieres fort détaillées. Ces cartes particulieres seront les différens articles de l'Encyclopédie, & l'arbre ou système figuré en sera la Mappemonde. (d'Alembert 1955: 84ff.)

Interessant sind in unserem Zusammenhang von Herrschaft, Legitimation und Wissen einerseits die erhabene, distante und machtvolle Position des Kartographen, der einzeichnen, benennen, Wege und Umwege lokalisieren kann. Andererseits werden aber auch in der Metapher der Weltkarte die machtvolle Landnahme und Weltvermessung, postkolonial gesprochen: die autoritären Kolonialgesten des »naming« und »mapping« alludiert (vgl. Ashcroft et al. 2007: 28ff.).

In diese „mappemonde“ wird auch der Mensch der Neuen Welt eingezeichnet, was sich durchaus als eine wahre Herausforderung, wenn nicht gar Provokation an die Denksysteme und Diskursformationen der französischen Aufklärung ausnimmt. Sind diese Wilden nun Menschen oder Tiere, gut oder böse, glückliche Vorfahren oder bestialische Dämonen? Das Ausloten einer spezifischen Proximität – um einmal

in der spatialen Metaphorik zu bleiben – zum kolonialen Anderen¹ wird zu einer Aufgabe, der sich der *philosophe* stellen muss: Seine Aufgabe ist es, jenen Fremden in Relation zum Eigenen zu definieren, ihn in die bestehenden Wissenskategorien und -systematisierungen zu integrieren und die epistemologischen, ökonomischen und kulturalistischen Hierarchien durchaus zu etablieren.

Damit ist die *Encyclopédie* aber nicht nur als Kompendium und Wissensspeicher zu verstehen. Vielmehr *generiert* sie geradezu Wissen. Für die Repräsentationen des kolonialen Anderen ergeben sich daraus zwei Konsequenzen, die so schlicht wie weitreichend sind: Diese Fremdbilder sind zum einen keine (mimetischen) Abbilder oder objektiven Wiedergaben vermeintlich verlässlicher Quellen. Sie sind vielmehr komplexe, ideologisch aufgeladene Konstruktionen. Zum anderen weisen diese Konstruktionen des kolonialen Anderen stets auf die Selbstkonstruktionen des europäischen *philosophe* zurück. Der Mensch aus der Neuen Welt ist damit kein schlichter Wissenszuwachs, sondern Spiegel für das europäische Selbstverständnis, Prüfstein für die Werte und Ideale der Aufklärung und nicht zuletzt auch – so meine These – Experimentierfeld für die Grenzzone zwischen Literatur und Wissen.

Diese Konstruktionen des kolonialen Anderen sollen im Folgenden exemplarisch anhand des *Encyclopédie*-Eintrags zur menschlichen Gattung von Denis Diderot untersucht werden. Grundlegend für die Analyse ist dabei auf theoretischer Ebene die von den *Postcolonial Studies* inspirierte These, dass der Kolonialismus kolonialistische wie antikolonialistische Dimensionen in sich trägt und damit Macht und Widerstand unmittelbar miteinander verknüpft (vgl. etwa Said 1994: 28). Diese Gleichzeitigkeit von Selbstbestätigung und Fremdkonstruktionen lässt sich nun auf historischer Ebene insbesondere für die Aufklärung feststellen. Der damit verbundene „neue, alle

1 Der Begriff des kolonialen Anderen wird an dieser Stelle als heuristischer Begriff eingeführt und ist dezidiert programmatisch und weniger historisch-kontextuell konnotiert. Das bedeutet, dass dieser Terminus die Irritationen und Verunsicherungen unterstreicht, die mit den Erfahrungen bzw. Erschreibungen des kulturell-ethnisch markierten Anderen einhergehen, wie sie insbesondere durch das globale Machtsystem des Kolonialismus generiert wurden. Dabei geht es mir hier weniger um eine terminologisch trennscharfe Unterscheidung zwischen dem Fremden und dem Anderen. Vielmehr geht es um den Wissenstransfer und die Wissenstransformationen, die sich durch das Eintreten des Menschen aus der kolonialen Welt (und hier muss ich die historische und kontextuelle Differenzierung schuldig bleiben) innerhalb des westlichen Wissens einstellt. Zentral sind dabei die relationale, reziproke und dynamische Anlage des Begriffs: Der koloniale Andere entsteht in den Texten folglich nur in Relation zum (europäischen) Selbstbild; es ergibt sich des Weiteren eine reziproke Abhängigkeit und schließlich der Befund, dass diese Beziehung immer wieder ausgehandelt und daher prozessual gedacht werden muss. Der Andere ist nicht der externe Fremde – sondern immer im Eigenen schon aufgehoben und somit als Anderer im Selbst präsent (damit ist Fremdheit nicht allein das Attribut des Anderen (vgl. Waldenfels 2008: 13). In diesem Sinne fasst auch Bhabha den Begriff des „Fremden als Nachbar“, den er (trotz des Substantivs Fremder, „stranger“) explizit als impliziter Anderer versteht und damit die Proximität von Alteritäts-erfahrungen betont (vgl. Bhabha 2011 und Struve 2013: 187f.).

Gesellschaften des damaligen Europa erfassende «Erkenntniswille», so schreibt es Hans-Jürgen Lüsebrink, „war gleichermaßen von exotischer Faszination und philosophischem Denkimpetus beherrscht“ (2006: 10). Folglich gelten meine Analysen dieser spezifischen Dialektik und weniger der Herausstellung dezidiert anticolonialistischer Tendenzen. Im Fokus steht somit die Frage, inwiefern sich inhärente Bruchlinien innerhalb des vermeintlich so autoritären und europäischen Aufklärungsdiskurses über den kolonialen Anderen finden lassen und inwiefern diese auf die im vorliegenden Sammelband anvisierten komplexeren, vielschichtigeren Wissenstransferprozesse und ein komplexeres Selbstverständnis des französischen *philosophe* schließen lassen.

Zur Vorgehensweise. In einem ersten Schritt soll am Beispiel des Artikels „Humaine Espèce“ von Denis Diderot jene Welttour nachgereist werden, die den Leitfaden für seine Beschreibung der Vielfalt der menschlichen Gattung bildet. Dabei werden zunächst die Kategorisierungen, die machtvollen Wissens- und Wissensunterordnungen des kolonialen Anderen, im Zentrum stehen. In einem zweiten Schritt stehen jene Momente des Widerstands im Zentrum der Analysen, in denen sich die Gleichzeitigkeit von Macht und Ohnmacht, von Beschreibung und Unbeschreibbarkeit artikuliert. In einem dritten Schritt möchte ich abschließend den von d’Alembert in seinem *Discours préliminaire* vorgeschlagenen „tour du monde littéraire“ (d’Alembert 1955: 198) akzentuieren in Richtung „monde littéraire“ und damit (zumindest andeutungsweise) der These nachgehen, inwiefern sich in der *Encyclopédie* ein Machtwissen generiert, das *aus* und *als* Textwissen entsteht (vgl. zur textwissenschaftlichen Methodik des Enzyklopädisten Cornelius de Pauw auch die Ausführungen von Ette 2012: 110f.). Es entsteht ein Machtwissen, das am kolonialen Anderen einigen Aufwand betreiben muss.

1. Welttour (1): Machtvolle Ordnungen.

Wissen und Macht über den kolonialen Anderen in Diderots Artikel „Humaine Espèce“

Der von Diderot verfasste Eintrag zur „Humaine Espèce“ zeigt ausschließlich machtvolle Ein- und Unterordnungen aller Menschen auf der Welt – zumindest in einer ersten Lektüre. Zur Systematisierung der menschlichen Gattung werden in Analogie zum Tierreich (und damit auch in Buffon’scher Tradition) drei Kriterien angelegt: Farbe, Größe und Form und schließlich das „naturel des différens peuples“ (Diderot, „Humaine Espèce“).²

2 Die CD-ROM-Ausgabe hat keine Seitenzahlen. Alle Zitate stammen aus dieser Ausgabe, vgl. auch die Transkription des Textes in Band 2.

Tatsächlich aber werden diese Kriterien gar nicht stringent an alle zu beschreibenden Völker angelegt, sondern der Leitfaden des Artikels ist eher der einer Welttour: Diderot will die Welt von Nord nach Süd durchmessen – „en passant d’un pôle à l’autre“ (ebd.) – und die dort ansässigen Völker beschreiben. Hier ist deutlich der Gestus des Weltreisenden und des über der Weltkarte sinnierenden *philosophe* zu erkennen, der auf das Gewimmel auf den Kontinenten ordnend herabschaut. Ordnen, immer von Europa aus perspektiviert und dahin ausgerichtet und unmittelbar damit verknüpft auch wertend. Ob Dänen oder Lappen, ob Samen, Tataren oder Eskimos: „Tous ces peuples laids sont grossiers, superstitieux & stupides“ (ebd.). Die topischen Attribute Heidentum (wie bei den Schweden) und mangelnde Zivilisation (wie bei den Arabern) werden schematisch an den unterschiedlichsten Völkern nachvollzogen. Die Distanz und die Differenz zum europäischen Maßstab werden durch pejorative Beschreibungen und ex-negativo-Argumentationen markiert. Die Beschreibungen der fernen Völker weisen immer wieder eine Tendenz zum Exotisierenden, Skandalisierenden, Erotisierenden auf: Die bengalischen Frauen etwa „passent pour les plus lascives de l’Inde“ (ebd.); bei den *Naires de Calicut* dürfen Männer nur eine Frau, ihre Frauen hingegen so viele Ehemänner haben, wie es ihnen beliebt; und die berühmten *Patagons* in Chile sind wahre Riesen mit einer Größe bis zu neun Fuß. In ex-negativo-Argumentationen wird die Absenz von Zivilisation oder Religion festgestellt: So haben die *Calmouques* „ni mœurs ni religion“ (ebd.).

Dem Enzyklopädisten kommt offenbar die Aufgabe zu, den kolonialen Anderen pauschal (man könnte auch sagen: universalistisch) als fernen Fremden zu markieren. Zwar gesteht er hier und da durchaus Differenzierungen und Nuancen zwischen den Völkern ein; diese führen allerdings nur wieder zu generellen Urteilen zurück: „Les coutumes de ces différents peuples de l’Inde sont bizarres“ (ebd.). Offenkundig werden die fremden Völker hier nicht nur deskriptiv, sondern vielmehr normativ auf der Weltkarte verortet – und zwar keinesfalls auf horizontaler Ebene, sondern mit einem mächtigen Gefälle. Diese Hierarchisierungen lassen sich überdies, so Diderot, an der Hautfarbe der Menschen einleuchtend erläutern: Klimatheoretische und degenerationistische Theorien werden hier aufgegriffen, veranschaulicht und plausibilisiert, um weiterhin den weißen Europäer als physisches Ideal und als Endpunkt der menschlichen Entwicklung auszustellen.

Der klimatheoretische Kurzschluss von Klima und Charakterzügen findet sich schon in der Bewertung der nordischen Völker – auch wenn diese dort weniger im Hinblick auf ihre intellektuellen Fähigkeiten oder ihre Perfektibilitätspotenziale hin beurteilt werden, sondern auf ihre Liebesfähigkeit in einem doppelten Sinne: „L’homme est plus chaste dans les pays froids que dans les climats méridionaux. On est moins amoureux en Suède qu’en Espagne ou en Portugal, & cependant les Suédoises font plus d’enfants“ (ebd.). In Bezug auf die Hautfarbe räumt Diderot dem Klima zwar nicht die alleinige Determinationsmacht ein, sondern auch etwa der Nahrung

und der Sitten („la nourriture & les mœurs“). Gleichwohl führt ihn dies geradewegs zur Degenerationsthese. Ein junges Hottentottenmädchen etwa würde nach Holland gebracht eine weiße Hautfarbe entwickeln „Les Hottentots ont tous le nez épaté & les levres grosses. On dit qu’une petite fille enlevée de chez ce peuple, & nourrie en Hollande, y devint blanche“ (ebd.). Allerdings kann sich jene biologische Veränderung nur in Richtung weiß einstellen: „Ce qu’il y a de bizarre, c’est que cette variété n’a lieu que du noir au blanc, & non du blanc au noir. Il n’arrive point chez les blancs qu’il naisse des individus noirs“ (ebd.).

Der Weiße wird damit als Zielpunkt der menschlichen Entwicklung generiert – auch im Hinblick auf das ästhetische Empfinden. So wird das wohltemperierte Klima unmittelbar mit den Europäern verbunden und damit auch das Maß an Schönheit und Wohlproportioniertheit postuliert. Selbstherrlich heißt es da: „tous les peuples de l’Europe sont les plus blancs, les plus beaux & les mieux proportionnés de la terre“ (ebd.). Auffällig häufig, wenn Analogien oder Proximitäten zum Europäer hergestellt werden, überblenden sich physische Deskription und ethisch-ästhetische Valorisierung. Die Einwohner an der senegalesischen Küste etwa haben

les mêmes idées de la beauté que nous ; il leur faut de grands yeux, une petite bouche, des levres fines & un nez bien fait, mais la couleur très-noire & fort luisante. A cela près, leurs femmes sont belles, mais elles donnent cependant la préférence aux blancs. (ebd.)

Die Welttour durch die Völker der Erde zeigt: Der Europäer hält den kolonialen Anderen machtvoll mittels Animalisierung, Barbarisierung oder Exotisierung auf Distanz und nutzt ihn für die eigene Selbstversicherung, wenn nicht gar Selbstidealisierung.

Doch auch selbstkritische Stimmen werden laut – und zwar nicht nur im Sinne des Rousseau’schen *bon sauvage* (vgl. Rousseau 1992), der als Diskursfigur interessanterweise ausgerechnet in diesem Artikel sehr blass bleibt. Ich spiele hier auf jene berühmte Passage an, in der Diderot mit ungewöhnlich exklamatorischer Rhetorik (die er tendenziell erst in der *Histoire des deux Indes* entfaltet³) die Unterwerfung anderer Menschen anprangert. Diderot gesteht den „nègres“ zwar weniger Geist zu, beschreibt sie aber als Menschen mit Gefühl. Und daher leitet er gerade nicht das Recht ab, andere zu beherrschen und zu Tieren zu degradieren: „Nous les avons réduits, je ne dis pas à la condition d’esclaves, mais à celle de bêtes de somme ; & nous sommes raisonnables ! & nous sommes chrétiens !“ (Diderot, „Humaine Espèce“).

3 Diderot schreibt in der *Histoire des deux Indes* von Raynal (1781) im Kapitel „Barbares Européens...“, dass er sich in Gedanken – gemeinsam mit den Europäern, die er hier anhand der Portugiesen, deren blutige Kolonialpraktiken er scharf angreift, als „Barbares Européen!“ bezeichnet – auf den Schiffen nach Übersee bringen lässt, „mais descendu à terre avec vous, et devenu témoin de vos forfaits, je me suis séparé de vous, je me suis précipité parmi vous ennemis, j’ai pris les armes contre vous, j’ai baigné mes mains dans votre sang.“ (Diderot 2001: 49) Vgl. weiterhin den Beitrag zur *Histoire des deux Indes* von Alix Winter in diesem Band.

Was sich einerseits als aufklärerische Selbstkritik und als kolonialkritische oder emanzipatorische, ja sogar abolitionistische Haltung ausnimmt, stellt andererseits jedoch wieder eine unmittelbare Rückkopplung an das Selbstverständnis und an die Selbstreflexivität des *philosophe* dar. Ob die anderen Völker nun von oben herab betrachtet werden oder ob sie zur Selbstkritik dienen: Stets wird der Andere – so scheint es – in eine kolonialistische, eurozentristische und egozentristische Diskurslogik eingebaut. „The notion of «wildness» (or, in its Latinate form, «savagery») belongs to a set of culturally self-authenticating devices which includes, among many others, the ideas of «madness» and «heresy» as well. These terms are used“, schreibt Hayden White in diesem Sinne, „not merely to designate a specific condition or state of being but also to confirm the value of their dialectical antitheses «civilization», «sanity», and «orthodoxy», respectively“ (1978: 151). Dabei scheint es gerade in der Zeit der Aufklärung kein Zufall zu sein, dass jener »Barbar« vermehrt auftaucht. Da gerade in jener Zeit jegliche Sinn stiftenden Systeme angegriffen und kritisiert werden, liegt für Urs Bitterli die „Vermutung [...] nahe, daß die Beschäftigung mit dem Barbaren und seinem attraktiven Doppelgänger [dem edlen Wilden] in Zeiten an Interesse gewinnt, da der Mensch sich in seiner eigenen Kultur nicht mehr fraglos geborgen fühlt“ (2004: 374). „Jedenfalls ist auffällig“, fährt Bitterli fort, „wie die Beschäftigung mit dieser Thematik genau zu dem Zeitpunkt, da wohlbegründete, stabile Weltideen der Klassik der radikalen Infragestellung der Aufklärungsphilosophen weicht, erhöhte Aktualität gewinnt“ (2004: 374).

Das Wissen über den kolonialen Anderen ist damit selbst erschaffenes Spiegelbild des europäischen *philosophe*, aufklärerisches Konstrukt, zivilisatorisches Phantasma und Antithese zur europäischen Machtposition zugleich. Oder doch nicht?

2. Welttour (2): Widerständige Unordnungen.

Unwissen und Ohnmacht über den kolonialen Anderen in Diderots Artikel „Humaine Espèce“

Ich habe eingangs den kolonialen Anderen als Herausforderung an die Denkkategorien des europäischen *philosophe* bezeichnet, bisher aber lediglich antithetische Figuren der Alterität gezeigt, die sich widerspruchslos als eine Art klar abgrenzbarer »alter ego« des *philosophe*, wie Kristeva es ausdrückt, generieren lassen (vgl. Kristeva 1988: 196).

Um eine andere, dekonstruktivistische Lesart dieser kolonialistischen Beziehung vorzunehmen, bietet die postkoloniale Theoriebildung einige fruchtbare Ansätze an. Eine solche postkoloniale Lektüre nimmt, wie erwähnt, die Ambivalenz kolonialer Macht inmitten einer vermeintlich machstabilen Dialektik in den Blick. Der Fokus liegt dabei (im Sinne der Said'schen kontrapunktischen Lektüre, vgl. Said 1994: 92)

nicht auf schlichten Gegendiskursen, sondern auf Momenten der inhärenten Bruchlinien, des Zwischenraums, des Unbeschreiblichen oder des Unheimlichen.

Doch wo lassen sich inmitten souveräner Bestimmungen und Einordnungen des kolonialen Anderen inhärente Fragilität und Instabilität kolonialistischer Wissensordnungen finden?

In Anlehnung an die Arbeiten von Bhabha ließen sich diese in zwei Argumentationsfiguren finden: in den Zwischenfiguren des Approximativen und in der massiven, nahezu zwanghaften Selbstidealisation der kolonialen Autorität.

Die Spur für die erste Argumentationsfigur legt dabei die titelgebende Formulierung des „à peu près de la taille des Européens“ (Diderot, „Humaine Espèce“) aus, die der Beschreibung der Wilden Brasiliens entstammt. Denn was sich einerseits als eine an dem Europäer orientierte Wissensproduktion ausnimmt, wird andererseits lesbar als ein Unvermögen in der Definition – kurz: „à peu près“ ist eben nicht exakt genug.

Noch deutlicher wird dies bei einer Alteritätsfigur, die in dem Artikel unter ihrem eigenen Lemma sehr deutlich in ihrer Alterität als animalisch, infantil und nahezu aphasisch beschrieben wird: die Hottentotten. Dort heißt es:

Ils n'ont ni temple, ni idoles, ni culte, si ce n'est qu'on veuille caractériser ainsi leurs danses nocturnes, à la nouvelle & à la pleine lune. Le nom de Hottentot a été donné par les Européens à ces peuples sauvages, parce que c'est un mot qu'ils se répètent sans-cesse les uns aux autres lorsqu'ils dansent. (de Jaucourt: „Les Hottentots“)

Der Vergleich mit der Tierwelt lässt nicht auf sich warten: Die Hottentotten sind schmutzig wie mit reichlich Kot versehene schwarze Schafwolle, sie sind streunend, unabhängig und glucksen animalisch: „leur affreuse malpropreté, ressemblent à la toison d'un mouton noir remplie de crotte. Ces peuples sont errans, indépendans, & jaloux de leur liberté ; ils sont d'une taille médiocre & fort légers à la course ; leur langage est étrange, ils gloussent comme des coqs d'Inde“ (ebd.).

Auch hier wird die pejorative Beschreibung der Hottentotten mittels einer ex-negativo-Rhetorik („ni temple, ni idoles, ni culte“) untermauert. Das »naming« als Hottentotten durch die Europäer wird dabei nicht etwa selbstkritisch ausgewiesen als ein Beweis dafür, dass die Invasoren die Sprache der Hottentotten nicht verstehen, sondern vielmehr als deren Gestammel, das sie während nächtlicher Tänze bei Vollmond hervorbringen und das eher an Tierlaute als an Menschensprache erinnert.

Im Eintrag „Humaine espèce“ hingegen zeichnet sich erstaunlicherweise ab, dass die Figur des Hottentotten doch nicht ganz so trennscharf vom Europäer abzugrenzen ist, und dass dieser Andere sich – hier: in Bezug auf seine Hautfarbe – einer eindeutigen Kategorisierung eher zu entziehen scheint: „On pourrait les regarder dans la race des noirs comme une espèce qui tend à se rapprocher des blancs, ainsi que dans la race des blancs, [...] comme une espèce qui tend à se rapprocher des noirs“ (Diderot, „Humaine Espèce“). Die Hottentotten werden in dieser Passage zwar immer noch als Fremde markiert, jedoch sind sie nicht eindeutig als Schwarze oder Weiße

einzuordnen. Hier scheint ihre Position die einer Art Zwischenstellung zu sein. Eine ähnliche approximative Kategorisierung findet sich auch in der Beschreibung der afrikanischen *Foules* in einer veritablen Figur des „entre“ und des „pas tout-à-fait“. Jene *Foules* „semblent faire la nuance entre les Maures & les Negres. Les Foules ne sont pas tout-à-fait noirs comme les Negres, mais ils sont bien plus bruns que les Maures“ (ebd.). In Bezug auf die „Hottentots“ wird mit der spatialen Vokabel „rapprocher“ gearbeitet, die einerseits die Distanz zum kolonialen Anderen in die Möglichkeit der Proximität verwandelt. Und andererseits kennzeichnet sie gerade keine Position, keinen festen Ort sondern eine Bewegung. Eine Bewegung, die sich offenbar nicht recht definitiv arretieren und im Modus von Binarismen einfangen lässt. Macht und Ohnmacht der Einordnung in Wissenskategorien werden gleichzeitig sichtbar.

Die zweite Argumentationsfigur des massiven Insistierens auf der europäischen Überlegenheit, nämlich die stereotypische Beschreibung der unterschiedlichen Völker der Welt und die europäische Selbststilisierung und –ästhetisierung, könnten in Bhabhas Sinne nicht nur als Gesten der Macht gedeutet werden, sondern auch der Ohnmacht in der nahezu zwanghaften Degradierung und Selbstversicherung (vgl. etwa Bhabha 2000: 97). In diesem Sinne sind die Beschreibungen des kolonialen Anderen weniger als Geste der Macht zu verstehen als vielmehr als eine notwendige Bestätigung von Fremdbildern, die in unentwegten Wiederholungen illustriert und bekräftigt werden müssen. Die bereits zitierten Selbstidealisationen als Endpunkt der biologischen Entwicklung, der Schönheit und der Zivilisation sind Indizien für diese These.

Diese Lesart kolonialistischer Ambivalenz inmitten des machtvollen europäischen Wissensprojekts *Encyclopédie* – das sei hier erwähnt – erscheint mir nicht ganz unproblematisch, läuft diese Analyse von Widerstandsmomenten doch Gefahr, die Unterdrückung und veritable Ohnmacht auf Seiten der Beobachteten, der Eingeorordneten und schmetterlingsgleich mit Wissenskonzepten Aufgespießten zu bagatellisieren.⁴ Nichts liegt mir ferner. Gleichwohl erscheint mir die Analyse jener Figuren, die sich der Autorität kolonialistischer Diskurse entziehen, und der Blick auf die »Schattenseiten« der Aufklärung *jenseits* der expliziten antkolonialistischen Konterdiskurse spannend und durchaus lohnenswert – nicht um die Machtverhältnisse zu verkennen oder gar umzudrehen. Es geht mir vielmehr darum, einerseits die Interdependenz von europäischem *philosophe* und außereuropäischem Wilden aufzuzeigen und andererseits immer wieder darauf aufmerksam zu werden, dass eben diese Dichotomie (und dies durchaus durch poststrukturalistisch orientierte Postkoloniale Theoriebildung motiviert) ebenfalls ein Konstrukt ist, das es zu hinterfragen gilt.

4 Auch für die Beschreibungen des kolonialen Anderen gilt der Machtmechanismus, den Ette für de Pauws Ausführungen konstatiert: „Die Inklusion «des» Indianers in eine Menschheitsgeschichte im Sinne der Buffon'schen Naturgeschichte erfolgte gerade kraft seiner Exklusion aus der Geschichte als Fortschrittsgeschichte“ (Ette 2012: 112).

3. Literatur: „tour du monde littéraire“. Dimensionen einer Alter-Poetik

Abschließend möchte ich auf die eingangs formulierte These zurückkommen, dass das innerhalb der *Encyclopédie* entworfene Machtwissen als ein Textwissen verstanden werden kann. Dieses Textwissen impliziert (mindestens) zwei Dimensionen: einerseits das *aus Texten* gewonnene Wissen über den kolonialen Anderen, andererseits aber auch ein Wissen, das sich *als Text* – und m.E. durchaus als Text einer gewissen »Alter-Poetik« – generiert.

Dass sich die *Encyclopédie*-Artikel aus wissenschaftlichen Quellen, wie hier die explizit erwähnte *Histoire naturelle* von Buffon speisen (vgl. Diderot: „Humaine Espèce“), ist erwartbar. Erstaunlich ist allerdings, dass ein Eintrag in der *Encyclopédie* keineswegs nur mit »nüchternen Fakten« aus wissenschaftlichen Studien aufwartet, sondern sich durchaus auf fiktionale Texte bezieht und überdies narrative und persuasive Argumentationsstrategien einsetzt, mit Exotisierung und Erotisierung arbeitet, literarische Topoi und Traditionen – wie etwas des Barbaren und des zeitgenössischen, beliebten Genres des „conte oriental“ – aufnimmt und mitunter durchaus ins Fabulierende ableitet. Die präsentierten Informationen werden innerhalb der Artikel hinsichtlich ihrer Faktizität oder Fiktionalität zwar durchaus beurteilt, was jedoch nicht zur Folge hat, dass Unwahrscheinliches, Unmögliches oder Monströses keinen Eingang in die Artikel gefunden hätte. Auch wenn Diderot etwa im Artikel „Humaine Espèce“ generell mit Referenzangaben geizt – auch im Vergleich zu anderen Artikeln, in denen oftmals eingangs schon die Quelle benannt wird, aus der sich die folgenden Wissensinhalte speisen –, so problematisiert er doch die Glaubwürdigkeit bestimmter Informationen. Auf den Inseln Mindoro und Formosa soll es nämlich sogar Menschen mit Schwänzen geben; eine Information, die Diderot sofort als suspekt bewertet:

On prétend que dans l'isle de Mindoro & dans l'isle Formose il y a des hommes à queue : ce fait est suspect ; mais un autre fait qui ne l'est pas, c'est qu'il n'est permis aux femmes mariées d'avoir des enfans qu'à 35 ou 37 ans. Si elles deviennent grosses plutôt, les prêtresses les foulent aux piés & les font avorter. (Diderot, „Humaine Espèce“)

Warum nun die zweite Information über das Gebäralter der Frauen wesentlich glaubwürdiger ist, begründet Diderot nicht weiter. Hier wird abermals deutlich: Diderot behält nicht nur die Definitionsmacht dessen in der Hand, der über Wahrheit und Lüge entscheiden kann (analog zu der enzyklopädischen Macht von de Pauw, der in seinem Eintrag im *Supplément* der *Encyclopédie* deutlich markiert, dass nach Ette „Normen für die Beurteilung dessen, was in dieser Welt der Texte als glaubwürdig gilt oder als lügenhaft ausgeschlossen werden muß, [...] allein von einem aufgeklärten Europa, ja von Preußen aus definiert werden [können]“ (2012: 111)). Vielmehr streicht Diderot diese Kuriosität nicht etwa aus seinen Ausführungen. Warum?

Dies hängt mit mindestens zwei, die *Encyclopédie* konstituierenden Aspekten zusammen. Zum einen findet das Unbeschreibbare Eingang in das große Wissensprojekt, weil es geradezu zum epistemologischen Programm gehört. Die *irrégularité* ist einerseits integraler Bestandteil der Systematisierungen, denn das dort explizierte Wissen thematisiert stets auch seine Grenzen. Andererseits weist die *Encyclopédie* – dies hat Andreas Gipper (vgl. 2002 und 2006) sehr überzeugend besonders im Falle Diderots nachgewiesen – eine Art Ästhetik des Monströsen auf. Beide Aspekte führen zu der These, dass das Unbeschreibbare an den Grenzen des Intelligiblen eine spezifische Rhetorik, um nicht zu sagen: eine spezifische poetische Faktur der Artikel nachgerade einfordert. An Gippers Arbeiten anschließend gehe ich davon aus, dass die Artikel von einer spezifischen Poetik der *Encyclopédie* zeugen, welche weniger Sachlagen und Fakten im „Abstand von der Rhetorik“ (Semsch 1999) repräsentiert, sondern vielmehr Wissensobjekte ausstellt und nachgerade konstruiert und ästhetisiert. Es zeigt sich eine Art »Alter-Poetik« als „die Rückseite der machtvollen Antirhetorik“ (Gipper 2006: 235), die m.E. in spezifischer Weise aufgrund der Herausforderungen des kolonialen Anderen von Nöten ist. Denn die oben angesprochene Etablierung einer notwendigen Distanz zum kolonialen Anderen zeigt sich auch auf der Ebene des *discours*: Proximität wird dabei durch spatiale Semantik hervorgerufen, aber auch schon durch die Anordnung der Artikel nach Alphabet (die etwa den „Rogue“ nicht weit vom „Roi“ oder den „Huitzil“, einen kleinen mexikanischen Vogel, unweit vom Artikel „Humain“ und damit „Humaine Espèce“ platziert) oder durch die Verbindung der Einträge untereinander durch das berühmte Verweissystem der *Encyclopédie*.

Dabei ist zunächst überraschend, dass Artikel globaler Thematiken nicht zwingend auch vernetzende textuelle Strategien entwickeln (wohingegen der Artikel mit den meisten *renvois* der Eintrag zum Lemma „Chatelêt“ mit 124 Verweisen ist, vgl. Blanchard/Olsen 2002: 47). So finden sich etwa im Eintrag „Humaine Espèce“ zwar eine Weltreise durch alle Völker der Erde, allerdings kaum Verweise auf andere Einträge in der *Encyclopédie*, obwohl sich eine Vielzahl der Völker mit eigenen Lemmata beschrieben sieht. Über die Gründe lässt sich nur spekulieren. In der Perspektive von epistemischer Macht und Ohnmacht über den kolonialen Anderen ließe sich dies lesen als ein Versuch, den Anderen einzusperren in die Kategorie der menschlichen Gattung, seine globalen Ausmaße auf die Grenzen des *Encyclopédie*-Eintrags zu beschränken und die Illusion der klaren Definierbarkeit und damit auch Differenzierbarkeit dessen, wer und was der koloniale Andere ist, auf der Ebene der formalen Textgrenze zu unterstreichen.

Doch gelingt es dem Enzyklopädisten nicht recht, die Textgrenzen so scharf zu bewachen, dass er sich der definitorischen Zähmung des kolonialen Wilden sicher sein kann. Die Art und Funktion der generischen und intertextuellen Transgressionen (vgl. Gipper 2006: 237), das Spiel mit der Erzählorität (die sogar an den Wilden

als Dialogpartner abgegeben wird, wie im Eintrag „Laine“, vgl. N.N.: „Laine, Manufacture en Laine, *ou* Draperie“) könnten darauf hinweisen, dass bei den Beschreibungen des unbeschreibbaren kolonialen Anderen im Text „raison“ und „imagination“ enggeführt werden müssen, da an ihnen – so eine zugespitzte These in Abwandlung von Galle und Pfeiffer – die Unterscheidung zwischen „raison“ und „imagination“ „kollabiert“ (Galle/Pfeiffer 2007: 9).

Der zweite Aspekt, warum das Abnorme in das Normative, der Barbar in das Archiv integriert wird, scheint neben der basalen *irrégularité* inmitten von Wissensordnungen – und dies kann ich hier nur andeuten – aus post- und besonders aus dekolonialer Perspektive der zu sein, dass diese vermeintliche Kehrseite einen wichtigen Teil des Selbstverständnisses der Aufklärer darstellt – wenn nicht gar den basalen. Hier wird das Argument der Interdependenz zwischen *philosophe* und dem antithetischen kolonialen Anderen nochmals aufgegriffen und radikalisiert. Kurz gesagt scheint der Europäer immer nur so fortschrittlich, so modern, zivilisiert und vielleicht auch nur so aufgeklärt, wie er den kolonialen Anderen als Gegenspieler der Primitivität bezichtigen kann. Die eigene Selbstversicherung funktioniert damit – und hier erfolgt die machtkritische Umkehrung – nicht gegen den kolonialen Anderen, sondern nur dank des kolonialen Anderen. Damit sind die Kolonialerfahrungen nicht Folge der Aufklärung, bloßer europäischer Werte- und Wissensexport, sondern konstitutives Moment – ich verweise hier etwa auf die Arbeiten von Walter Dignolo, der konstatiert: „Coloniality, in other words, is constitutive of modernity – there is no modernity without coloniality“ (Dignolo 2011: 3). Und damit ist nicht nur die ökonomische Verstrickung von Aufklärern in Sklavenhandel und Plantagenwirtschaft gemeint, sondern vielmehr die Annahme, dass die Etablierung der aufgeklärten Kritik an jeglicher Autorität und die Formulierung der universalen Rechte auf Freiheit, Gleichheit und Glück auf der Grundlage kolonialistischen Erfahrungswissens erst ermöglicht wurde.

Mir geht es nicht darum, die Aufklärung als kolonialistisch zu entlarven oder dem Kolonialismus seine aufgeklärten Legitimationen oder Proteste an die Seite zu stellen. Mir erscheint es weitaus interessanter, die Ambivalenzen von Kolonialismus und Antikolonialismus da aufzusuchen, wo der koloniale Andere in der großen „machine de guerre“ der europäischen Aufklärung das Denken und Schreiben des Aufklärers in neue Richtungen lenkt.

Literaturverzeichnis

- d'Alembert, Jean Le Rond/Diderot, Denis* ([1750–1772] 2000) (Hg.): *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. CD-ROM.
- d'Alembert, Jean le Rond* (1955): *Discours Préliminaire de l'Encyclopédie (1751)*. Einleitung zur Enzyklopädie von 1751. Hg. von Erich Köhler. Hamburg: Felix Meiner.
- Ashcroft, Bill/Griffiths, Gareth/Tiffin, Helen* (Hg.) (2007): *Post-colonial Studies: The Key Concepts*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi K.* (2011): *Our Neighbours, Ourselves: Contemporary Reflections on Survival*. Berlin – New York: Walter De Gruyter. (eBook).
- Bhabha, Homi K.* (2000): *Die Verortung der Kultur*. Tübingen: Stauffenburg.
- Bitterli, Urs* (2004): *Die Wilden und die Zivilisierten. Grundzüge einer Geistes- und Kulturgeschichte der europäisch-überseeischen Begegnung*. München: Beck.
- Blanchard, Gilles/Olsen, Mark* (2002): *Le système de renvoi dans l'Encyclopédie. Une cartographie des structures de connaissances au XVIIIe siècle*. In: *Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie* 31–32, S. 45–70.
- Diderot, Denis* ([1781] 2001): *Barbares Européens...* In: Raynal, Guillaume-Thomas: *Histoire philosophique & politique des deux Indes*. Paris: La Découverte, S. 48–49.
- Diderot, Denis* ([1750–1772] 2000): *Humaine Espèce*. In: *d'Alembert, Jean Le Rond/Diderot, Denis* (Hg.): *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. CD-ROM.
- Ette, Ottmar* (2012): *TransArea. Eine literarische Globalisierungsgeschichte*. Berlin – Boston: Walter de Gruyter.
- Formey, M.* ([1750–1772] 2000): *Nègre*. In: *d'Alembert, Jean Le Rond/Diderot, Denis* (Hg.): *Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers*. CD-ROM.
- Galle, Roland/Pfeiffer, Helmut* (2007): *Vorwort*. In: *Galle, Roland/Pfeiffer, Helmut* (Hg.): *Aufklärung*. München: Fink, S. 7–11.
- Gipper, Andreas* (2006): *Logik der Sammlung und Ästhetik der Curiositas in Diderots Encyclopédie*. In: *Felfe, Robert/Lozar, Angelika* (Hg.): *Frühneuzeitliche Sammlungspraxis und Literatur*. Berlin: Lukas, S. 233–248.
- Gipper, Andreas* (2002): *Wunderbare Wissenschaft. Literarische Strategien naturwissenschaftlicher Vulgarisierung in Frankreich. Von Cyrano de Bergerac bis zur Encyclopédie*. München: Fink.

- de Jaucourt, Louis* ([1750–1772] 2000): Les Hottentots. In: d’Alembert, Jean Le Rond/Diderot, Denis (Hg.): Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers. CD-ROM.
- Kristeva, Julia* (1988): Étrangers à nous-mêmes. Paris: Fayard.
- Lüsebrink, Hans-Jürgen* (2006): Von der Faszination zur Wissenssystematisierung: die koloniale Welt im Diskurs der europäischen Aufklärung. In: Lüsebrink, Hans-Jürgen (Hg.): Das Europa der Aufklärung und die außereuropäische koloniale Welt. Göttingen: Wallstein Verlag, S. 9–18.
- Mignolo, Walter* (2011): The darker side of Western modernity: global futures, decolonial options. Durham: Duke University Press.
- N.N.* ([1750–1772] 2000): Laine, Manufacture en Laine, ou Draperie. In: d’Alembert, Jean Le Rond/Diderot, Denis (Hg.): Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Arts et des Métiers. CD-ROM.
- Rousseau, Jean-Jacques* ([1754] 1992): Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité parmi les hommes. Paris: Flammarion, S. 145–257.
- Said, Edward W.* (1994): Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht. Frankfurt am Main: Fischer.
- Semsch, Klaus* (1999): Abstand von der Rhetorik. Strukturen und Funktionen ästhetischer Distanznahme von der „ars rhetorica“ bei den französischen Enzyklopädisten. Hamburg: Meiner.
- Struve, Karen* (2013): Zur Aktualität von Homi K. Bhabha. Einleitung in sein Werk. Wiesbaden: Springer VS.
- Waldenfels, Bernhard* (2008): Zum Geleit: Anders als.... In: Borsò, Vittoria (Hg.): Das Andere Denken, Schreiben, Sehen. Schriften zur romanischen Kulturwissenschaft. Bielefeld: transcript, S. 9–22
- White, Hayden* (1978): The Forms of Wildness: Archeology of an Idea. In: Tropics of Discourse. Essays in Cultural Criticism. Baltimore – London: John Hopkins University Press, S. 150–182.